

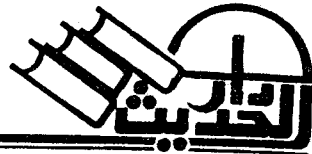
أصول الفقهاء

تأليف
الشيخ محمد بن الخضرى

دار المطبوعات

حقوق الطبع محفوظة للناشر

طبع. نشر. توزيع



١٤٠ شارع جوهر القاسم امام جاسم الأهرام تليفون ٨٠٠-٩٢٦٥٠٨ / ٩١٨٧١٩ / ٩١٩٦٩٧ / ٩١٩٦٩٧ / ٩١٩٦٩٧ / ٩٢٩٨٥

كتاب أصول الفقه

صفحة	صفحة
على رأى الحنفية	٣ مقدمة تاريخية
لا يكون المنهى عنه سبباً	١١ تعريف أصول الفقه
لنعمة ٣٢	١٤ موضوع أصول الفقه
تقسيم متعلقات الأفعال	١٦ استمداد أصول الفقه
إلى حقوق الله وحقوق	١٩ الغاية من أصول الفقه
العباد ٢٥	ترتيب الكتاب
الحكم التكليفي وأنواعه	٢٤ الكتاب الأول فى الأحكام
الفرق بين الفرض	٢٤ الحكم
والواجب عند الحنفية	٢٥ الحاكم
الواجب وتقاسيمه	٢٥ معنى الحسن والقبح
تقسيم الواجب إلى مطلق	٢٥ والخلاف فى اتصاف
ومؤقت	الفعل بهما عقلا
القضاء والأداء والاعادة	٢٨ تعلق حكم الله بالأفعال
الواجب على الكفاية	بناء على ما أدركه العقل
الواجب المحدد وغير	فيها من حسن أو قبح
المحدد ٤٨	٢٩ تقسيم للحسن والقبح

صفحة		صفحة
٦٦	محال	٥١ الواجب المعين والمخير
	الأسباب الممنوعة أسباب	٥٢ مقدمة الواجب
	للمفاسد والمشروعة أسباب	٥٣ المنوب
٦٦	للمصالح	٥٥ الحرام
	تخلف الحكمة عن السبب	٥٥ المكروه تنزيها
٦٧	الشرط	٥٦ تحريم واحد لابعينه
	لا يقع السبب دون الشرط	٥٩ الشيء الواحد بالشخص
	ليس للشارع قصد في	والجهة يستحيل أن يكون
	تحصيل الشروط من جهة	حراما واجبا
	كونها داخلة تحت خطاب	المباح ٦٠
٧٢	الوضع	٦١ أقسام المباح
	أنواع الشروط الجعلية	٦٢ الحكم الوضعي
٧٣	المانع	٦٣ السبب
٧٤	أقسام المانع عند الحنفية	وضع الأسباب يستلزم
	ليس للشارع قصد في	قصد الواضع الى
	رفع الموانع من جهة كونها	المسببات ٦٥
	داخلة تحت خطاب	إيقاع السبب بمنزلة إيقاع
٧٥	الوضع	المسبب ٦٥
	قصد المكلف فعل المانع	إيقاع السبب من غير
٧٥	لاسقاط حكم السبب	قصد إلى وقوع المسبب

صفحة	صفحة
مقتضى التكليف ليس من	٧٥ منهي عنه
شروط التكليف حصول	٧٥ الرخصة والعزيمة
الشرط الشرعى	٧٩ حكم الرخصة
المحكوم عليه وهو المكلف	٧٩ المكلف فى الرخصة فقيه
تكليف المدوم	٧٩ نفسه
فهم المكلف الخطاب	الترجيح بين العزيمة
أحكام الانسان باعتبار	والرخصة
أنواره الأربعة	٨٠
الدور الأول الجنين	٨٢ مرجحات الأخذ بالعزيمة
الدور الثانى الطفل غير	٨٣ مرجحات الأخذ بالرخصة
المميز	٨٥ الصحة والبطلان
الدور الثالث الطفل المميز	المحكوم فيه وهو الفعل
الدور الرابع الانسان	٨٧ شروط الفعل الذى يكلف به
البالغ	٨٧ القدرة شرط التكليف
عوارض الأهلية	٨٨ المستحيل لذاته
الجنون	٨٩ المستحيل لأمر خارج
العتة	٩٠ ما لا يكون لسبق علم الله
النسيان	٩٠ ألا يكون
النوم	٩٠ الشاق من الأعمال
الاغماء	٩٥ تقسيم القدرة الى ممكنة
	وميسرة

صفحة	صفحة
الدلالات غير اللفظية وهي	المرض ١١١
بيان الضرورة ١٣٨	الحيض والنفاس ١١١
دلالة اللفظ ١٣٨	الموت ١١٢
عبارة النص ١٣٩	السكر ١١٣
إشارة النص ١٤٠	الهزل ١١٤
اقتضاء النص ١٤١	السفه ١١٨
دلالة المنطوق ١٤٢	السفر ١٢١
دلالة المفهوم ١٤٢	الخطأ ١١٧
الاحتجاج بالمفهوم ١٤٤	الاكراه ١٢٢
درجات المفاهيم ١٤٩	الكتاب الثانى فى كيفية
تقسيم اللفظ بحسب	استثمار الأحكام من
الظهور ١٥١	الألفاظ ١٢٨
التأويل وما يقبل منه عند	طرق معرفة اللغة ١٢٨
الشافعية ١٥٢	الأسامى الشرعية ١٢٩
تقسيم اللفظ بحسب	تقسيمات الفظة ١٣٣
الخفاء ١٥٢	لا يشتق اسم لذات والمعنى
التشابه وقلته فى الأدلة	قائم بغيرها
١٦٠	الوصف حين قيام المعنى
تأويل المتشابه ١٦١	حقيقة وفيما عدا ذلك مجاز
مسائل نفى الشافعية ١٦٢	١٣٧
إجمالها ١٦٢	الدلالات ١٣٧

صفحة		صفحة	
١٩٣	حكاية الحال	١٦٨	الترادف والاشتراك
١٩٤	نفى المساواة بين شيئين		وقوع أحد المترادفين مكان
	خطاب الرسول هل يعم	١٦٩	الآخر
١٩٦	الامة	١٧٠	أسباب الاشتراك
١٩٧	خطاب فرد من الأمة		وقوع المشترك في لسان
١٩٧	بحكم هل يعم	١٧١	الشرع
	دخول العبيد في الخطاب	١٧٢	عموم المشترك
١٩٩	العام	١٧٣	العموم والخصوص
	خطاب الله للأمة في عموم		العموم من عوارض
١٩٨	متعلق خطابه	١٧٤	الألفاظ
	العام في معرض المدح	١٧٤	ما وضعت له صيغ العموم
١٩٩	والدم	١٨١	الجمع المنكر
	الجمع المضاف لجمع	١٨٢	العام دلالته قطعية
١٩٩	عموم العلة	١٨٤	متى يجوز العمل بالعام
٢٠٠	عموم المفهوم		شمول جمع المذكر للنساء
٢٠١	عموم الجواب وخصوصه	١٨٦	وضعاً
٢٠٧	التخصيص	١٨٧	عموم المقتضى
٢٠٧	جواز التخصيص		عموم الفعل المتعدى
٢٠٨	المخصص غير المستقل	١٩٠	بالإضافة الى مفعولاته
٢٠٩	شروط الاستثناء	١٩٢	عموم الفعل المنقول

صفحة	صفحة
الكتاب الثالث فى أدلة	تعقيب الجمل للإستثناء ٢١١
الأحكام التفصيلية ٢٣٩	حجية العام المخصص ٢١٢
الأدلة الشرعية لاتنافى	التخصيص بالعرف ٢١٦
قضايا العقول ٢٣٩	رجوع الضمير على بعض
الأدلة العقلية والعقلية ٢٤٠	أفراد العام ٢١٧
أنواع للأدلة ٢٤٣	تخصيص الكتاب بالكتاب ٢١٨
الكتاب ٢٤٤	تخصيص الكتاب بالسنة ٢١٩
الكتاب كلية الشريعة	التخصيص بالقياس ٢٢١
وعمدتها ٢٤٥	الخاص ٢٢٤
معرفة أسباب التنزيل	المطلق والمقيد ٢٢٤
لازمة ٢٤٦	حمل المطلق على المقيد ٢٢٥
الحكايات القرآنية ٢٤٧	الأمر ٢٢٦
تعريف القرآن لأحكام	حد الأمر ٢٣٧
أكثره كلى لاجزئى ٢٤٩	حقيقة صيغة الأمر ٢٢٧
السنة ٢٥٠	اقتضاء الأمر للتكرار ٢٣٣
السند ٢٥١	اقتضاء الأمر للفور ٢٣٤
شرائط الراوى ٢٥٣	النهى ٢٣٥
معرف العدالة ٢٥٥	تأثير النهى فى المنهى عنه ٢٣٧
مايزول به ضعف الراوى ٢٥٦	تأثير الأمر والنهى فى أضداد
التدليس ٢٥٧	المأمور به والمنهى عنه ٢٣٨

صفحة	صفحة
النظر الثانى فى حجبة	الجرح والتعديل ٢٥٩
السنة ٢٧٨	تعارض الجرح والتعديل ٢٦٠
التعبد بخبر الواحد ٢٧٩	البيان فى الجرح والتعديل ٢٦٠
النظر الثالث فى نسبة ٢٨١	عدالة الصحابة ٢٦١
السنة الى الكتاب ٢٨٢	معرف الصحبة ٢٦٢
رتبة السنة متأخرة عن	ألفاظ ترد فى روايات
رتبة الكتاب فى الاعتبار ٢٨٣	الصحابة ٢٦٣
السنة راجعة فى معناها	تأويل الصحابة للخبر ٢٦٤
الى الكتاب ٢٨٤	إفادة خبر الواحد العلم ٢٦٦
مجال الاجتهاد ٢٨٥	مسوغ الرواية ٢٦٧
مجال القياس ٢٨٨	المرسل ٢٦٩
النسخ ٢٩١	تكذيب الأصل للفرع ٢٧٢
النسخ قبل التمكن ٢٩٢	انفراد الثقة بالزيادة ٢٧٢
لاينسخ ما لايقب حسنه أو	خبر الواحد فيما تعم به
قبحه السقوط ٢٩٩	البلوى ٢٧٣
لاينسخ مانص على تأييده	انفراد الراوى بما شاركه
لايلزم أن يدل الناسخ على	فى الاحساس به خلق
بدل للمنسوخ ٣٠١	كثير ٢٧٤
يجوز أن يكون البديل	أفعاله عليه السلام ٢٧٥
أخف ومساوياً وأثقل ٣٠٢	تقريره عليه السلام ٢٧٧

صفحة	صفحة
افتراق أهل العصر على رأيين	نسخ القطعي بالقطعي
هل يمينه إحداهما ثالث	٣٠٢ والظني بمثله وبالقطعي
٣١٥	٣٠٢ نسخ السنة بالقرآن
٣١٦ الاجماع السكوتى	٣٠٥ والقرآن بالسنة
٣١٩ من يعتبر خلافة	نسخ نظم القرآن وحكمه
اتفاق أهل المدينة ليس	٣٠٦ أو أحدهما
٣٢٠ إجماعا	٣٠٧ نسخ الاجماع
٣٢٢ اتفاق الخلفاء الأربعة	٣٠٩ النسخ بالقياس
٣٢٢ اتفاق أهل البيت	٣٠٩ نسخ المنطوق دون
٣٢٢ لا يشترط فى تحقق	٣٠٩ الفحوى والعكس
الاجماع صدوره من عدد	إذا نسخ حكم الأصل لم
٣٢٣ التواتر	٣١٠ يبق حكم الفرع
٣٢٤ لا يشترط انقراض العصر	لا يثبت حكم الناسخ إلا
٣٢٥ لا يشترط انتفاء سبق	٣١١ بعد تبليغه
٣٢٥ الخلاف	٣١١ نقص جزء أو شرط
٣٢٥ مستند الاجماع	٣١٣ وزيادة جزء أو شرط
٣٢٧ امكان الاجماع	٣١٣ معرف الناسخ والمنسوخ
٣٣٠ حجية الاجماع	٣١٤ الاجماع
٣٣٢ إنكار حكم الاجماع	٣١٤ ندرة المخالف
٣٣٢ القياس	٣١٥ لا ينعقد الإجماع بمجتهد واحد
٣٣٨ أركان القياس	

صفحة	صفحة
تنقيح المناط ٣٨٢	شروط حكم الأصل ٣٣٩
تقسيم القياس الى خفى	شروط الفرع ٣٤٠
وجلى ٣٨٢	العلة ٣٤٣
الاستحسان ٣٨٢	تقسيم العلة بحسب ٣٤٤
ترجيح الأقيسة المتعارضة	المقاصد ٣٤٤
حكم القياس ٣٨٥	تقسيم العلة بحسب ٣٤٩
القياس فى الحدود ٣٨٩	الإفضاء الى المقصود
التعبد بالقياس ٣٩٠	أقتران المفسدة بالمصلحة
الإباحة الأصلية ٤٠٦	تقسيم العلة بحسب الاعتبار ٣٥١
الإباحة العقلية ٤٠٦	المصالح المرسلة ٣٥٩
الإباحة الأصلية الشرعية ٤٠٧	تقسيم العلة عند الحنفية ٣٦٣
الاستصحاب ٤٠٩	شروط العلة ٣٦٥
شرع من قبلنا ٤١٠	مسالك العلة ٣٧٢
مذهب الصاحبى ٤١٠	الاجماع ٣٧٣
التعارض والترجيح ٤١٢	النص ٣٧٣
الكتاب الرابع الاجتهاد	السبب والتقسيم ٣٧٤
والنقل ٤٢٢	الغوران ٣٧٥
الاجتهاد ٤٢٢	قياس الشبه ٣٧٦
حكم الاجتهاد ٤٢٢	السبب والشرط فى
شروط الاجتهاد ٤٢٣	إضافة الحكم ٣٧٧

صفحة	صفحة
التقليد ٤٣٦	٤٢٢ اجتهاد النبي ﷺ
التقليد فى الفروع ٤٣٨	اجتهاد الصحابة فى
اختبار المفتى ٤٣٨	حياته ٤٢٥
الفتوى تخريجا على	أحكام الاجتهاد من حيث ٤٢٩
مذهب إمام ٤٣٩	التصويب والتخطئة ٤٣٠
تقليد المفضل مع وجود	نقض الاجتهاد ٤٣٤
الفاضل ٤٣٩	وجوب الاجتهاد وحرمة ٤٣٥
التأكد من فتوى المجتهد ٤٤٠	

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

«مقدمة تاريخية لأصول الفقه»

- ١ -

إن الشريعة الإسلامية التي بلغت إلينا بواسطة خاتم الرسل سيدنا محمد ابن عبد الله ﷺ أساسها القرآن الكريم وقد بينه رسول الله ﷺ بسنته قولاً وفعلاً يعضد كل منهما الآخر. فصار كل من الكتاب والسنة أصلاً في الدين تثبت به الأحكام الشرعية ، وإليهما يرجع المجتهدون في الاستنباط . ولما ثبت عند أئمة المسلمين أن الأحكام الشرعية التي قضى بها الشارع معللة بأوصاف ترجع إلى مصالح الأمة تفرع عن الكتاب والسنة أصل ثالث هو القياس . فإذا علل الشارع حكماً بعللة أو استنبطت تلك العلة بالإجتهداء أحقوا مالم ينص عليه بما نص عليه متى وجدت فيه تلك العلة لأنهم اعتبروها مناط الحكم . ثم ثبت عندهم أن المجتهدين من الأمة معصومون من الخطأ إذا اتفقت كلمتهم على حكم مستفاد من كتاب أو سنة أو قياس فثبت لهم أصل رابع هو الإجماع فصارت أدلة الأحكام أربعة: الكتاب

- ٣ -

والسنة ، والقياس ، والإجماع . وهى ترجع عند التحقيق إلى أصلين هما :
الكتاب والسنة.

- ٢ -

نزل القرآن بلغة العرب وبينته السنة بلغة العرب ، وكان المفتون من
أصحاب رسول الله ﷺ على تمام العلم بتلك اللغة يعرفون معانى ألفاظها وما
تقضى به أساليبها وصحبتهم لرسول الله ﷺ ومعرفتهم بالأسباب التى من أجلها
كانت الشرائع أكتسبتهم معرفة سر التشريع . ذلك إلى ما امتازوا به من صفاء
الخاطر وحدة الذهن ، فلم يكونوا محتاجين إلى شئ وراء ذلك فى استنباط
الأحكام من مصادرهما ، كما لم يكونوا فى حاجة إلى تعرف قواعد للإعراب
والاشتقاق وما شاكل ذلك من العلوم المحدثه . كانوا إذا نزلت بهم حادثة
فأرادوا معرفة حكمها فزعوا إلى كتاب الله ، فان لم يجدوا فيه طلبتهم فزعوا إلى
السنة الصحيحة ، فان لم يجدوا فيها حكما اجتهدوا فيه طلبتهم فزعوا إلى السنة
الصحيحة ، فان لم يجدوا فيها حكما اجتهدوا وألحقوا الأشباه بالأشباه والأمثال
بالأمثال مراعين المصالح التى ثبت عندهم أن الشريعة راعتها . بذلك أجاب معاذ
بن جبل رسول الله ﷺ حين بعثه إلى اليمن وقال له : بم تقضى ؟ قال بكتاب
الله . قال فان لم تجد ؟ قال فبسنة رسول الله ﷺ ، قال فان لم تجد ؟ قال أجتهد
رأى . . فأقره الرسول على ترتيبه . وورد فى عهد عمر بن الخطاب لأبى موسى
الأشعري حين ولاه القضاء قال : القضاء فريضة محكمة - أو سنة متبعة - ثم
قال : الفهم الفهم فيما تلجلج فى صدرك مما ليس فى كتاب ولا سنة فاعرف
الأشباه والأمثال وقس الأمور عند ذلك واعمد إلى أقربها إلى الله وأشبهها بالحق .
وعلى تلك الطريقة مضى التابعون باحسان .

انقضى ذلك الزمن وجاءت بعدهم أمة اختلطت بأخرى دخيلة فى العربية ، فبعد أن كانت اللغة سليقة لهم صارت علماً يتعلمونه فوضعوا القواعد ودونوا فيها الكتب حتى يأمن الناس على لغتهم أن تضع أو يؤثر فيها سيل العجمة فيغير من شكلها. وإذا لم يكن فى إمكانهم أن يصونوا الألسنة من اختيار ما خف عليها بترك الإعراب وتحويل بعض الألفاظ عن شكلها والاختصار على ما سهل على الأسماع منها فلا أقل من أن يحفظوها من مثل ذلك فى الكتابة والدراسة . والذى أهمهم من ذلك هو المحافظة على كتاب الله وسنة رسوله اللذين هما أساس الدين وعمدة اللغة العربية .

كان للمستنبتين من أئمة الاجتهاد عمل آخر متمم لعمل أهل اللغة ، ذلك أنهم رأوا من اللازم أن يقرروا قوانين تتخذ أساساً لاستنباط الأحكام من مصادرها مستمدين ذلك مما قرره أئمة اللغة الذين شافهوا العرب وفهموا عنهم مناقبهم فى التعبير ومما فهموه من روح الشريعة وقصدها فى وضع المكلفين تحت عبء التكليف .

وكان أول من تنبه إلى ذلك (فيما نعلم) الإمام محمد بن إدريس الشافعى المطلبى الذى توفى بمصر سنة ٢٠٤ ، فأملى فى ذلك رسالته الى جعلت كمقدمة لما أملاه فى الفقه فى كتابه الموسوم بالأم . افتتح ما أملاه بالبيان ماهو ؟ ثم شعبه

إلى بيان القرآن وبيان السنة للقرآن والبيان بالإجتهد وهو القياس.

ثم أوضح أن من القرآن عاما يراد به العام ، وعاما يدخله الخصوص ، وعام الظاهر وهو يجمع العام والخاص ، وعام الظاهر ويراد به الخاص . ثم بين أن السنة مفروضة الاتباع بأمر الكتاب ، ثم تكلم عن الناسخ والمنسوخ ، وعن علل الأحاديث . والاحتجاج بخير الواحد ، والإجماع والقياس ، والاستحسان ، واختلاف العلماء.

كان هذا أول ما كتب (فيما نعلم) في القوانين التي يلتزمها من أراد الاستنباط . وأول ما يوضع في أى علم يكون في الغالب قواعد غير منظمة ولامستوفاة ، اللهم إلا ما قضت به الحاجة حين الوضع . ألا ترى أن أول وضع لعلم النحو كان قاصراً على جمل قليلة أملاها علي بن أبي طالب على أبي الأسود الدؤلى ، ثم تناولها الباحثون فنظموا لها الأبواب والفصول وفرعوا عليها الفروع ودونوا فيها الكتب الضخمة . كذلك كانت هذه الرسالة بمنزلة أول حجر وضع في أساس أصول الفقه ولفقت فطاحل الفقهاء إلى موالاة البحث وترتيب الأصول.

- ٦ -

رأوا أن القصد من هذا العلم الوصول الى اقتباس الأحكام من الأدلة . فهناك حكم ودليل واستنباط ومستنبط فنظموا أبحاثهم في أبواب أربعة:

- (١) الأحكام من الوجوب والحظر والندب والكرهية والإباحة والحسن والقبح والأداء والقضاء والصحة والفساد وغيرها.
- (٢) الأدلة وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

- ٦ -

(٣) طرق الاستنباط وهي وجوه دلالة الأدلة .

(٤) المستنبط وهو المجتهد.

- ٧ -

إلا أن هؤلاء الباحثين لم يتفقوا على الاصطلاحات التي يعبرون بها عن المعاني النفسية ولا على الطرق التي يسلكونها في مباحثهم لتفريق أقطارهم ، واستبداد كل منهم بالتأليف والتدوين في ناحيته ، واختلاف الغرض الذي يرمى إليه كل منهم . فكان من وراء ذلك وجود طريقتين أو اصطلاحين في التأليف: الأولى طريقة المتكلمين ، والثانية طريقة الحنفية .

فأما المتكلمون فإنه كان من رأيهم البحث على طريقة علم الكلام وتقرير الأصول من غير التفات إلى موافقة فروع المذاهب لها أو مخالفتها إياها، وقد كانوا ينتسبون إلى مذاهب ثنتي فممنهم المعتزلة ، ومنهم الشافعية والمالكية أهل السنة ، ماأيده العقول والحجج من القواعد أثبتوه، وماخالف ذلك نفوه . وقلما يشتغلون بالبحث في الفروع المذهبية إلا عرضاً.

وأما الحنفية فان طريقتهم كان يراعى فيها تطبيق الفروع المذهبية على تلك القواعد حتى إنهم كانوا يقررون قواعدهم على مقتضى ما نقل من الفروع عن أئمتهم . واذا كانت القاعدة يترتب عليها مخالفة فرع فقهي شكلوها بالشكل الذي يتفق معه ، فكأنهم إنما دونوا الأصول التي ظنوا أن أئمة المذهب اتبعوها في تفريغ المسائل وإبداء الحكم فيها . وقد يؤدي بهم ذلك في بعض الأحيان إلى تقرير قواعد غريبة الشكل . لذلك نرى أصول الحنفية مملوءة بالفروع الكثيرة لأنها في الحقيقة هي الأصول لتلك القواعد.

ألف على طريقة المتكلمين كثير من متقدمى الأئمة ، إلا أن أكبر ما علم من تلك المؤلفات ثلاثة كتب (الأول) كتاب المعتمد لأبى الحسين محمد ابن على البصرى المعتزلى الشافعى المتوفى سنة ٤٦٣ (الثانى) كتاب البرهان لأبى المعالى عبد الملك بن عبد الله الجوينى النيسابورى الشافعى المعروف بإمام الحرمين المتوفى سنة ٤٧٨ (الثالث) كتاب المستصفى لأبى حامد محمد ابن محمد الغزالى الشافعى المتوفى سنة ٥٠٥ والذى رأيت من هذه الكتب الثلاثة هو المستصفى ورأيت بعض شذرات منقولة من كتاب البرهان ينقلها الاسنوى في « شرح المنهاج . وعبارة المستصفى راقية من حيث أسلوبها العربى ولم يكن الغزالى ممن يشح على القرطاس فتراه كما قال يطلق فيه العنان حتى يبلغ الغاية مما يريد. ولم يكن قد جاء فى زمنهم دور التلخيص والاختصار لأن همهم الوحيد كان تأدية المعنى الى فكر السامع طال الكلام أو قصر.

جاء بعد هذه الحلبة عالمان جليلان اطلعا على هذه الكتب فلخصها كل منهما فى كتاب واحد (أولهما) فخر الدين محمد بن عمر الرازى الشافعى المتوفى سنة ٦٠٦ فى كتابه المحصول (وثانيهما) أبو الحسن على بن أبى على المعروف بسيف سالدين الآمدى الشافعى المتوفى سنة ٦٣١ وكلا الكتاين مبسوط العبارة لايحتاج لشرح طويل يفسر معناه ، بل قد يكتفى به من يطالعه. إلا أن المحصول أوضح عبارة. والمحصل موجود بأسره فى دار الكتب الخديوية والإحكام يوجد منه معظمه.

توالت الاختصارات على هذين الكتاين . فأما المحصول فقد اختصره عالمان أحدهما تاج الدين محمد بن الحسن الأرموى^(١) المتوفى سنة ٦٥٦ اختصره فى كتابه (الحاصل) بإشارة أبى حفص عمر بن الصدر الشهيد الوزان (والثانى) محمود بن أبى بكر الأموى المتوفى سنة ٦٧٢ اختصره فى كتابه (التحصيل).

ذكر في أوله أن الهمم قد قصرت عن هذه المطالب العالية حتى إن المحصول مع نظافة نظمه ولطافة حجمه يستكثره أكثرهم فالتمس منى بعضهم اختصاره مع زيادات من قبلى فأجبت . وقد أخذ القاضى عبد الله بن عمرو البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ كتابه المسمى بمنهاج الوصول الى علم الأصول من كتاب الحاصل إلا أن الاختصار قد بلغ حده حتى كاد الكلام يكون ألبازا وكأنهم لم يكونوا يؤلفون ليفهموا . ولذلك احتاجت كتبهم الى الشروح حتى تحل ألبازها وتبين معالمها . وأحسن شرح للمنهاج ما كتبه عبد الرحيم بن حسن الاسنوى الشافعى المتوفى سنة ٧٧٢ ومن الغريب ما يقوله الأسنوى فى أول شرحه : إن أكثر المشتغلين بأصول الفقه فى هذا الزمان قد اقتصروا من كتبه على المنهاج لكونه صغير الحجم كثير العلم مستعذب اللفظ . ولا أدرى ثم جاءت هذه العذوبة مع استغلاق ألفاظه . ولقد كنت إذا أردت أن أراجع فيه مسألة أنكب عما قاله البيضاوى إلى ما كتبه الشارح ولا أعيب نفسى بقراءة المتن . وقلما رأيت من الشراح من يماثل الأسنوي فى بيان المطالب التى يعنى بشرحها .

وأما كتاب الإحكام فقد اختصره أبو عمرو عثمان بن عمرو المعروف بابن الحاجب المالكى المتوفى سنة ٦٤٦ فى كتابه المسمى منتهى السؤل والأمل فى علمى الأصول والجدل . ثم اختصر هذا الكتاب فى كتابه مختصر المنتهى ، وعبارته تشبه عبارة المنهاج . وأحسن شروحه التى رأيتها شرح عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الأبعجى^(١) المتوفى سنة ٧٥٦ وهو شرح جميل إلا أنه يقل عن شرح الاسنوى على المنهاج .

وكل هذه المختصرات مؤلفة على طريقة المتكلمين من إقامة الأدلة على القواعد التى يقررونها ، ومؤلفوها لا يقتصرون على النقل عن قبلهم بل لهم آراء وقد يخالفون من يختصرون كتابه .

أما طريقة الحنفية فقد ألفت فيها كثيرون من فطاحلهم قديما وحديثا فكتب فيها من المتقدمين أبو بكر أحمد بن علي المعروف بالجصاص المتوفى سنة ٣٧٠ وأبو زيد عبيد الله بن عمر القاضي الدبوسي^(٢) المتوفى سنة ٤٣٠ وشمس الأئمة محمد بن أحمد السرخسي^(٣) المتوفى سنة ٤٨٣ وأحسن ما رأينا من كتبهم أصول فخر الاسلام علي بن محمد البزدوى^(٤) المتوفى سنة ٤٨٣ وقد شرحه شرحا جميلا علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخارى المتوفى سنة ٧٣٠ . وكتب من المتأخرين عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفى سنة ٧٩٠ كتابه المعروف بالمنار وهو مختصر .

جاءت حلبة من متأخري الحنفية وغيرهم رأوا أن يكتبوا كتباً تجمع بين الأصلين: أصل الحنفية ، وأصل المتكلمين أو الشافعية (وإنما نسب إليهم لأنهم أكثر من كتب فيه) فكتب مظفر الدين أحمد بن علي الساعاتي البغدادي الحنفي المتوفى سنة ٦٩٤ كتابه المسمى بديع النظام الجامع بين كتاب البزدوى والإحكام ، وكتب صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخارى الحنفي المتوفى سنة ٧٤٧ ، وكتبه المسمى تنقيح الأصول ، ثم شرحه بشرح سماه التوضيح . وقد لخص في كتابه أصول البزدوى والمحصول للرازي ومختصر ابن الحاجب . وقد كتب علي التوضيح حاشية سعد الدين مسعود ابن عمر التفتازاني الشافعي المتوفى سنة ٧٩٢ وكتب كمال الدين محمد بن عبد الواحد الشهير بابن الهمام الحنفي المتوفى سنة ٨٦١ كتابه المسمى بالتحريير وشرحه تلميذه محمد بن محمد بن أمير حاج الحلبي المتوفى سنة ٨٧٩ وكتب تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي الشافعي

المتوفى سنة ٧٧١ كتابه المسمى جمع الجوامع قال فى أوله إنه جمعه من زهاء مائة مصنف .

وهذه الكتب التى عنيت بأن تجمع كل شئ استعملت الإيجاز فى عباراتها حتى خرجت إلى حد الإلغاز والإعجاز وتكاد لاتكون عربية المبني ، وأدخلها فى ذلك كتاب التحرير لابن الهمام لأنك إذا جردته من شروحه وحاولت أن تفهم مراد قائله فكأنما تحاول فتح المعميات . ومن الغريب أنك إذا قرأت قبل أن تنظر فيه شروح ابن الحاجب ثم عدت إليه وجدته قد أخذ عبرتهم فأدمجها إدماجاً وأخل بوزنها حتى اضطربت العبارة واستغلت . وأما جمع الجوامع فهو عبارة عن جمع الأقاويل المختلفة بعبارة لاتفيد قارئاً ولا سامعاً ، وهو مع ذلك خلو من الاستدلال على ما يقرره من القواعد .

- ١١ -

بعد هذه الحلبة اقتصر الكاتبون فى هذا العلم على شرح الكتب السابقة لايزيدون شيئاً من عند أنفسهم ، وعملهم ينحصر فى نظر المؤلفات التى لخص منها ما يشرحونه من الكتب ليحلوا به عبارتها ويفتحوا مغلقتها . وانتهى عندهم التفكير والاختيار ، لأن هذا العلم قد عاد أثراً من الآثار ، إذ لافائدة كانت لهم منه لأن الاجتهاد قد أقفل بابه فلم تعد ثم حاجة إلى بذل المجهود فى القواعد التى هى أصول الاستنباط . ومن أدق كتب المتأخرين مُسلم الثبوت لمؤلفه محب الله بن عبد الشكور المتوفى سنة ١١١٩ .

ومن الغريب أنه ، على كثرة ما كتب فى أصول الفقه ، لم يعن أحد بالكتابة فى الأصول التى اعتبرها الشارع فى التشريع ، وهى التى تكون أساساً لدليل القياس لأن هذا الدليل روحه العلل المعبرة شرعاً ، وهذه العلل منها مانص

- ١١ -

الشارع على اعتباره ومنها ما ثبت عنه اعتباره في تشريعه . مع أن هذه القواعد ينبغي أن يبذل الجهد في توضيحها وتقريرها حتى تكون نبراساً للمجتهدين ، والاشتغال بها خير من قتل الوقت في الخلاف والجدل في كثير من المسائل التي لا يترتب عليها ولا على الخلاف فيها حكم شرعي . ولعلمهم تركوا ذلك للفقهاء مع أن هذه القواعد بعلم أصول الفقه ألصق .

وأحسن من رأيته كتب في ذلك أبو اسحق ابراهيم بن موسى الشاطبي المتوفى سنة ٧٨٠ في كتابه الذي سماه (الموافقات) وهو كتاب عظيم الفائدة سهل العبارة لا يجد الانسان معه حاجة إلى غيره .

- ١٢ -

في سنة ٩٠٥ كلفت أن أملئ دروساً في أصول الفقه على طلبة كلية غردون الذين يربون ليكونوا قضاة بمحاكم السودان الشرعية فبذلت الجهد في أن أجعل ما أملئهم سهل العبارة واضح المعنى ، ورأيت أن لافائدة من إكثار الموضوعات مع استغلال الألفاظ فكنت أختار لهم المسائل معتمداً في ذلك على أصول البيزدوى وشروح ابن الحاجب وتنقيح الأصول وشرح السنوى على المنهاج .

صادف بعد ذلك أن زارنا الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده عليه رحمة الله فأحببت أن أعرض عليه ما كتبت له ليكون عندي شيء من الاطمئنان فعرضته عليه فقرأ كثيراً منه ، وناقش الطلاب في بعض مسائله وأثنى على ما كتبت خيراً ، لكنه أشار على أن أطلع كتاب الموافقات للشاطبي وأمزج ما أملئ بشئ منه ليكون في ذلك لفتاً لطلاب هذا العلم إلى معرفة أسرار التشريع الاسلامي ، فاستحضرت هذا الكتاب وأخذت أطلعه مرات حتى ثبتت في نفسي طريقة

الرجل وجعلت آخذ منه الفكرة بعد الفكرة لأضعها بين ماأخذه من كتب
الأصول حتى جاء بحمد الله مأمليته وفق مرامى وعلى قدر حاجة الطلاب فى
تلك البلاد النائية .

فلما جئت مصر عهد إلى أن ألقى بمدرسة القضاء الشرعى دروساً فى هذا
الفن على طلاب القسم الثانى الذين يرغبون ليكونوا قضاة بمحاكم مصر الشرعية ،
ولما شرعت معهم فى ذلك رأيت ماكتبته قبلاً قاصراً عن حاجاتهم لأنهم كانوا
على جانب عظيم من الاستعداد ، وقد درسوا فى هذا الفن بالأزهر كتباً
مختصرة ومطولة . فرأيت من الواجب زيادة العناية بما يلقى عليهم . وحينذاك
اشتدت رغبتى فى الاطلاع والتوسع وكنت أجد من الطلاب مايسير بى إلى
الأمم ويستحشى إلى الازدياد من العناية فى تحقيق المسائل المختلف فيها فصرت
أكتب لهم بعد الدرس جملاً هى زبدة ماقرأنا . ولم أزل معهم حتى انتهت
سنوهم الأربع وأتممتنا دراسة هذا العلم . وهنا خطر ببالى أن أجمع ما أمليته
ليكون كتاباً نخرجه للناس حتى يستفيد منه من أحب ، إن كان الكتاب لذلك
أهلاً، وحتنى على هذه الفكرة جمع من طلاب هذه المدرسة فرأيت من الواجب
عليّ الإسراع بذلك وهأنذا أقدمه للمشتغلين بهذا الفن ولهم فيه الحكم الذى
لا ينقض .

- ١٣ -

والطريقة التى جريت عليها هى أننى أذكر القاعدة أولاً ، حسبما يقع فى
نفسى أنه الصحيح ، ثم أتبع ذلك ببيان شاف لها ، ثم أبرهن على صحتها، ثم
أذكر قول المخالفين إن رأيت لخلافهم وجهاً. ولا أضن على القرطاس بذكر مثال
أو أكثر مما ينطبق على هذه القاعدة .

- ١٣ -

وقد جرت عادة المؤلفين فى العلوم الشرعية وغيرها أن يقدموا بين يدي مؤلفهم مقدمة فيها حد العلم وموضوعه والغاية منه وإنى أسير فى ذلك على أثرهم:

التعريف

(أصول الفقه هو القواعد التى يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة).

والقاعدة هى قضية كلية تنطبق على جزئياتها عند تعرف أحكامها. فقولنا: مقتضى الأمر الوجوب قاعدة كلية تنطبق على قول الشارع أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة، وعبدوا الله، وغيرها من الجزئيات . وهذه القواعد تكون فى كل علم فان كان يتوصل بها الى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة فهى التى وضع يازاتها (أصول الفقه) فيخرج عنها القواعد التى يتوصل بها إلى حفظ الأحكام المستنبطة المختلف بها بين الأئمة أو هدمها ، وهى المسماة بعلم الخلاف . وكذلك القواعد التى يتوصل بها إلى حفظ رأى أو هدمه سواء أكان حكما شرعيا أم لا وهى المسماة بعلم الجدل.

وكيفية استعمال هذه القضايا فى الاستنباط أن تجعل كبرى فى الدليل لقضية صغرى سهلة الحصول كقولنا: أقيموا صيغة طلب لم تصرفها قرينة عن الوجوب (وكل صيغة طلب لم تصرفها قرينة عن الوجوب تقتضى الوجوب) وعن تينك المقدمتين ينتج أن أقيموا يقتضى وجوب ماتعدى إليه وهو الصلاة فينتج الحكم المطلوب وهو أن الصلاة واجبة .

موضوع أصول الفقه

(موضوعه الدليل السمعى من حيث يوصل العلم بأحواله إلى قدرة إثبات

الاحكام لأفعال المكلفين والموضوع بالفعل فى قضاياها أنواع الدليل وأعراضه وأنواع تلك الأعراض).

موضوع العلم فى اصطلاح المؤلفين ما يبحث فى ذلك العلم عن عوارضه الذاتية ، والمراد بالعارض الذاتى ما يعرض للشئ لذاته كالتفكر للإنسان ، أو لجزئه كالمشى له ، عرض له بواسطة كونه حيوانا . واشترط بعضهم أن يكون الجزء مساويا لأعم لأن الأعراض التى تلحقه بواسطة جزء أعم تشمله هو وغيره . فالإنسان ليس موضوعا للعلم الذى يبحث فيه عما يعرض للإنسان بواسطة كونه حيوانا وإنما يكون موضوعه الحيوان ، أو تلحقه لخارج مساو كالضحك للإنسان عرض له بواسطة خارج عن ذاته مساو له ، أى لا يوجد فى غيره وهو التعجب .

وأما العارض للخارج الأعم كالحرارة للحيوان ، عرضت له بواسطة خارج أعم وهو الحركة ، والعارض للخارج الأخص كالغنى للإنسان عرض له بواسطة خارج عنه أخص منه وهو التجارة ، والعارض للخارج المبين كالحرارة للماء بالنار ، فتسمى أعراضاً غريبة لا دخل لها فى بيان موضوع العلم .

والأمر الذى يبحث فى هذا العلم عن عوارضه التى وصفناها هو الدليل السمعى لا من حيث هو ، بل من حيث يوصل العلم بأحواله إلى قدرة إثبات الأحكام لأفعال المكلفين . والمراد بالأحوال ما يرجع إلى إثبات تلك الأحكام قطعاً أو ظناً . وإثبات الأحكام عرض ذاتى للدليل ، لأن عروضه له بلا واسطة وإن كان العلم بشيئته قد يحتاج إلى الواسطة .

وقد يقال إن الإثبات نفسه لم يكن محمولا فى قضية من قضايا هذا العلم وإنما المحمول مابه الإثبات . والجواب أنا نمنع ذلك لأنه منه . مسألة الإجماع حجة ، وخبر الواحد حجة ، والقياس حجة . فهذه المسائل تذكر فى هذا العلم ويرهن عليها . على أنا لو سلمنا أن هذه المسائل ليست من أصول الفقه ، كما ارتضى

ذلك ابن الهمام، فإنه لا يضر إذ لا يلزم في العلوم أن يكون العرض الذاتي للدليل محمولاً بالفعل في مسأله كالمنطق، فإنه لا يوجد من مسأله ما محموله نفس الإيصال إلى تصور أو تصديق.

ولما كان الحكم الشرعي مما يبحث عنه في هذا العلم من حيث يثبت بالأدلة، والمحكلف يبحث عنه كذلك من حيث تثبت لأفعاله الأحكام، صار موضوع هذا العلم الدليل السمعي، والحكم الشارعي، والمكلف، ولا مانع من أن يتعدد موضوع العلم الواحد متي كانت الغاية المطلوبة تترتب على ذلك المتعدد، كما لا مانع ان يكون الشيء الواحد موضوعاً لعدة علوم، إذا ترتبت غايات على جمل من احواله، والاختلاف يكون الحثيثة، وان كان واحداً بالذات، ومن أجل ذلك كان الموضوع تابعاً للغاية، إذ هي التي توجد في الذهن أولاً وعليها يترتب بيان الموضوع.

أما الموضوع بالفعل في قضايا هذا العلم فهو أنواع الدليل السمعي، نحو خبر الواحد يفيد الظن، واعراض الدليل، نحو صيغة الأمر تقتضي الوجوب إذا لم يصرفها عنه صارف، وأنواع تلك الأعراض، نحو العام المخصوص حجة ظنية.

استمداده

من قواعد هذا العلم ما يوصل إلى شكل الاستنباط من الكتاب والسنة، ومعني ذلك التمكن من فهم موجههما كما يقال: العام حجة قطعية، بمعني إنه يفيد شمول الحكم لجميع أفرادها قطعاً، إلا إذا قام دليل التخصيص. واستمداده هذه القواعد من اللغة العربية، لأن الكتاب بها أنزل فيكون فهم موجهه منزلاً على قواعد تلك اللغة، ويفهم ذلك علماؤها من تتبع العبارات والأساليب، وما كان المتكلمون يريدونه منها حتي إذا تم لهم الاستقراء وضعوا القاعدة فيأخذها

الأصولي منهم ويرهن على صحتها ويعدها من أصول الفقه ، ويكثر في هذه القواعد الاختلاف تبعاً لاختلاف علماء العربية ، ولما كان رجال الفقه أكثر جدلاً وأميل إلى توسيع دائرة الخلاف في أي موضوع طرّقوه ، أكثر من تسعيب المذاهب ، وأولعوا بنقل الخلاف في كثير من المسائل ، حتى إننا رأيناهم في الكلام على المعنى الذي وضعت له صيغة الأمر نقلوا ثمانية أقاويل ، وفي الكلام على مفهوم المخالفة أيكون دليلاً من العبارة أم لا نقلوا قريباً من ذلك من الأقوال ثم يحتج كل منهم على رأيه بما لا يوصل ، إلى قطع ، وربما لا يوصل إلى ظن ، ولذلك رأيناهم صورحوا أن مثل هذه القواعد المستعارة من اللغة يكفي فيها الظن.

ومن قواعده ما يرجع إلى نوع الموضوع من جهة الإثبات كالاتجاه بالكتاب والسنة ، والاجماع ، والقياس ، وإنها أصل يرجع إليه المستنبطون ، واستمداد هذه من علم التوحيد والفقه ، فإن علماء التوحيد يشبّهون أن ما بين الدقتين كلام الله سبحانه وتعالى بما قام عندهم من البراهين ، وأن الله أنزل بياناً للناس وقطعاً لحجتهم ، فينتج من ذلك أن جملته مفروضة الإتيان على المكلفين ، ثم تتفرع السنة عن الكتاب ، ثم عنهما يكون الاجماع والقياس ، فيأخذ الأصولي هذه القواعد وقد يقيم عليها البرهان ، ولما كانت هذه هي الأصول الكلية صرح الأصوليون بأنه لا يكفي في البرهنة عليها الأدلة الظنية ، بل لابد من أدلة تفيد القطع كما سيأتي توضيحه .

وعما تقدم قال بعض الأصوليين : إن علم أصول الفقه قواعد مستعارة من علوم أخرى ، وليس في ذلك غض منه ، لأن الأصوليين جمعوا من العلوم المختلفة ما يرجع إلى غرضهم ويختص ببحثهم ، فألفوا وصيروه علماء موضوعه الدليل السمي .

ومن قواعد هذا الفن ما يرجع إلى سر التشريع ، من حيث وضع المكلف

تحت أعباء التكليف ، وأن الغاية من ذلك المحافظة على النفس والنسل ، والعرض والمال ، والدين وهذه هي الأصول الأولى ، ثم ما يرجع إلى أنواع المصالح التي راعاه الشارع في التشريع ، واعتبرها موصلاً إلى تلك المحافظة ، وهذه استمدادها من نفس الكتاب والسنة واستقراء أوامر الشرع في الموضوعات المختلفة فيتكون من هذا الاستقراء قواعد يقينة لا شك فيها .

وهذا النوع هو الذي قال فيه الإمام الشاطبي : يلزم أن تكون قواعده قطعية وأن قطعيتها لا تستفاد من آحاد الأدلة ، وإنما تستفاد من استقراء جملة أدلة تضافرت على معنى واحد ، حتى افادت فيه القطع فان للاجتماع من القوة م ما ليس للافتراق ، ومن أجله افاد التواتر القطع ، وهذا نوع منه ، فاذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو دليل المطلوب ، مثال ذلك قاعدة (لا حرج في الدين) لم تثبت قطعاً بمجرد قوله تعالى : ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ وإن كان قطعي الورود لأن ذلك قد يحتمل المناقشة في دلالة على المعنى المطلوب ، ولكنهم تبعوا أوامر الشارع في جميع الأبواب فوجدوه يباعد الإنسان من الحرج ، سواء في ذلك الصلاة ، والصوم ، والزكاة والحج ، وجميع المعاملات ، فثبت لهم قطعاً أن هذه القاعدة صحيحة ، وانها تعتبر أساساً من أساس التشريع الإسلامي في كل فعل يريد الفقيه معرفة حكمه .

وبني الشاطبي ، على ما قال ، إن كل أصل لم يشهد له نص معين وكان ملائماً لتصرفات الشارع ومأخوذاً معناه من أدلته فهو صحيح بيني عليه ويرجع إليه إذا كان ذلك الاصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به لأنه لا يلزم أن يدل على القطع بانفرادها دون انضمام غيرها إليها .

ونشير هنا إلى مسألة أخرى قررها الشاطبي ، وهي ان كل قضية ذكرت في هذا الفن لا يبنى عليها فروع فقهية أو آداب شرعية ، أو لا تكون عوناً على ذلك فوضعها فيه عارية ، وذلك لأن هذا الفن لم يضاف إلى الفقه إلا لكونه ،

مفيدا له ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له. وعلى هذا يخرج من هذا الفن كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيه كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة أهي تكليف أم لا؟ ومسألة أمر المعدون، ومسألة أكان النبي ﷺ متعبدا بشرع قبل بعثته؟ ومسألة لا تكليف إلا بفعل، كما لا ينبغي أن يعد منه كثير من المسائل التي قررت في علوم أخرى كمعاني الحروف، وتقاسيم الإسم و الفعل، والحرف، والكلام على الحقيقة، والمجاز، وعلى المشترك والمترادف والمشتق وشبه ذلك.

وكل مسألة في أصول الفقه ينبنى عليها فقه، إلا إنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فروع الفقه كوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضاً، كالخلاف مع المعتزلة في الواجب الخير، والمحرم الخير، فإن كل فرقة موافقة للأخري في نفس العمل، وإنما اختلفوا في الاعتقاد، ومثل ذلك كثير من المسائل التي شغل الناس بها عما يجب ان يشتغلوا به

الغاية من اصول الفقه

(غاية الوصول إلى استنباط الأحكام من الأدلة)

إن غاية هذا العلم قد وضحت مما قدمناه في التعريف والموضوع، ولكننا عنينا بذكرها هنا لنبيه القارئ إلى جواب سؤال ربما يرد وهو :

إذا كانت الأحكام الشرعية قد دونت وفرغ منها المجتهدون، واقتصر الناس على الاخذ بآرائهم، وأقبل باب الاجتهاد، فما بالناس نضيع ثمين الوقت في الاشتغال بما فرغ منه الناس؟ والجواب عن ذلك أن علماء المسلمين في القرون المتأخرة، رأوا أن باب الاجتهاد قد ولج من ليس من أهله، ومن لم يعد له عدته،

فخافوا من الاهواء المتفرقة أن تلعب بالأحكام الشرعية، فإختاروا أهون الشرين ، وهو سد هذا الباب في وجوه الأدعياء والأفراد ، لم يقولوا إن الاجتهاد في هذه الأمة كان له زمن معين قد انتهى فأنتهى به الاجتهاد ، ولكن صرحوا بأن ما فعلوه إنما هو لما لحق الهمم من القصور عن تحصيل ما يجب على المجتهد تحصيله ، حتي يكون على بينه مما يقدم عليه .، ولهذا نري هؤلاء العلماء أنفسهم لم يتركوا الاشتغال بعلم أصول الفقه ، ولا بتحصيل الأدلة السمعية من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، بل دونوا فيها الكتب ، وآفوا الأسفار حتي إذا وجد من يمنحه الله قوة الاجتهاد ويستوفي الشروط والمعدات ، اجتهد في فتح الباب المقفل ، وإني لا أري وجهاً لتخطئه أولئك العلماء ، لأن إعطاء الحق لكل فرد أن يجتهد ويدون لنفسه رأياً يدعو إلى العمل به مدعاة إلى زيادة التفرق ، والتفرق علامة من علامات الخذلان .

هناك فريق من طلاب الأحكام الشرعية لم يصلوا إلى درجة المجتهدين ، ولم ينحطوا إلى درجة العامة ، وهؤلاء يكتبون بتلقي الأحكام عن الأئمة، ولكن ليس من درجتهم أن يأخذوها قضية مسلمة ، بل يجبون ان يعرفوا من اين أخذ الأئمة هذه الاحكام . وكيف وصلوا إلى استنباطها ، وهؤلاء يلزمهم ان يكونوا على علم من أصول الفقه حتي يمكنهم أن يعلموا مآخذ فإذا عرضت لهم مسئلة لم ينص عليها أثمهم ، أمكنهم أن يجيبوا عنها تخريجاً على تلك القواعد ، وإذا روي عن الأئمة رأيان في المسألة أمكنهم ان يختاروا الرأي الذي ينطبق على قواعد ذلك الإمام .

من هذا يتبين أن اصول الفقه من العلوم الضرورية لكل من مجتهد، وكل مفت، وكل طالب يهمله أن يعرف كيف استنبط الأحكام ، وإنما الذي لا يحتاج إليه هم العامة الذين يكفيهم ان تنقل الأقوال ولا يطالبون بدليل ولا برهان .

إلي هنا ظهرت أماننا الصورة الإجمالية لهذا العلم ، والآن نبدأ في القول

في القسم الأول منه على التفصيل ، وقد رتبنا ذلك في أربعة كتب :
الكتاب الأول — في الأحكام .
الكتاب الثاني — في طرق الاستنباط
الكتاب الثالث — في الأدلة .
الكتاب الرابع — في الاجتهاد . وستبع ذلك بالكلام في القسم الثاني
وهو المتعلق بسر التشريع .

الكتاب الأول

فى الأحكام

الحكم ، تعريفه وتقسيمه إلى تكليفى ووضعى ، الحاكم ، المحكوم فيه هو
وفعل المكلف ، المحكوم عليه وهو المكلف .

الحكم

(الحكم عند الأصوليين خطاب المتعلق بأفعال المكلفين ، طلباً أو تخييراً أو
وضعاً ، وعند الفقهاء الصفة التي هي أثر ذلك الخطاب)
اختلف الإصطلاح فى تعريف الحكم ، فجعله الأصوليين علماً على نفس
خطاب الشارع الذي يطلب به من المكلف فعلاً أو يخييره به بين ان يفعل وأن لا
يفعل ، أو يجعل به شيئاً من الأشياء سبباً أو شرطاً أو مانعاً ، فنحو : أقيموا الصلاة
- اذا تداينتم بدين الي أجل مسمى فاكتبوه - لا تقربوا الزنا - وذروا البيع - فاذا
حللتم فاصطادوا - أقم الصلاة لدلوك الشمس - لا يرث القاتل . كل هذه
أحكام . أما الفقهاء ، فان الحكم عندهم هو الصفة التي هي أثر لذلك الخطاب ،
كالوجوب للصلاة ، والإرشاد لكتابة الدين ، والحرمة لزنا ، والكراهة للبيع
وقت النداء ، والإباحة للاصطياد بعد الإحلال وسببية الوجوب لدلوك الشمس ،
وما نعية القتل من الإرث .

وليس لهذا الخلاف فى الاصطلاح أثر عملي .
تبين من التعريف أن الحكم قسمان : حكم تكليفى ، وحكم وضعى ،
وستتكلّم عليها وعلي مسائلها بعد الكلام على الحاكم .

الحاكم

(الحاكم هو اسبحانه ومعرف أحكامه رسله بما يبلغونه الناس عنه) .

قد تقدم في تعريف الحكم أن الحكم هو خطاب ا وينتج عن ذلك أن خطاب ا مأخوذ في حقيقة الحكم ، فلا حكم إلا لله ، وهذه قضية اتفق عليها المسلمون قاطبة.

أم القضية الثانية : وهي معرف أحكامه سبحانه ، فهي محل نزاع فقيل إنهم الرسل خاصة ، ولا سبيل لدرك حكم ا بالعقل قبل بعثة نبي . وقيل إن العقل يمكنه أن يستقل بدرك حكم ا في الفعل بناء على ما يدركه من حسن فيه أو قبح . والرأي الأول إما مبني على أنه ليس في الافعال صفات حسن وقبح ذاتية بسببها ، يطلب الله فعلها أو تركها ، وإنما هو يطلب فعل ما يشاء ، فيكون حسناً ، ويطلب الكف عما شاء ، فيكون قبيحاً ، فلا سبيل للعقل للعلم بحسن فعل أو قبحه إلا متى علم بطلب الفعل على لسان رسله ، أو الكف عنه . وإما مبني على أن الافعال فيها صفة حسن أو قبيح ذاتية ، ولكن لا يلزم من اتصافها بذلك على أن يكون حكم ا على وفق ما أدركه العقل من ذلك فلا تكليف قبل ورود الشرع ، فالنتيجة واحدة ، هي نفي التكليف قبل ورود الشرع وإن اختلفت العلة .

والرأي الثاني مبني على اتصاف الأفعال بالحسن والقبح إتصافاً ذاتياً ، وإن العقل يمكنه الاستقلال بفهم ذلك قبل ورود الشرائع ، وإنه يلزم أن تكون أحكام ا على وفق ما اتصفت به الأفعال من ذلك ، فيمكن درك تلك الأحكام قبل أن ترد شريعة من الشرائع ، ويلزم حين التشريع أن ترد الشرائع على وفق ما أدركه العقل .

ويلزمننا لإظهار الحق من تلك الآراء أن نتكلم على هذه النقط :
الأولي - الحسن والقبح ما هما ؟ وهل تتصف بهما الافعال اتصافاً ذاتياً ؟
الثانية - هل يمكن العقل أن يستقل بدرك ذلك ؟
الثالثة - هل يلزم أن تكون أحكام ا على وفق ما ادركه العقل في الافعال من حسن وقبح ؟

النقطة الأولى

اختلف الناس في معنى حسن الفعل وقبحه . فمن قائل أن الحسن ما يوافق غرض فاعله باعتبار أنه جالب له لذة أو دافع عنه ألماً ، والأفعال بهذا الاعتبار تختلف باختلاف الناس ، فرب فعل يجلب لإنسان لذة ويجلب لآخر ألماً ، بل قد يختلف باختلاف أزمنة الشخص الواحد واحواله ، فقد يكون الفعل جالباً لشخص لذة في آن ، ، جالب له ألماً في آن آخر ، وبهذا الاعتبار لا يمكن أن نقول إن الفعل قد اتصف بالحسن والقبح اتصافاً ذاتياً لأنه لإثبات لذلك الوصف والاستقرار فليس بذاتي ، والمراد بالوصف الذاتي ما يحكم به العقل بمجرد أن يخطر الموصوف بباله .

○ ومن قائل إن الحسن ما يوافق غرض المجتمع بأن يكون جالباً له لذة ، أو دافعاً عنه ألماً ، من غير اعتبار للفاعل إلا من جهة كونه واحداً من المجتمع ، والمراد بالمجتمع أكثر من يصل إليهم أثر هذا الفعل ، فتأسيس جمعية تسد حاجة المعوزين عمل حسن ، لأنه يدفع ألماً عن جزء عظيم من أفراد المجتمع ، ويسقو إليهم لذة الحصول على ما يسد خللتهم . وإخافة السبيل عمل قبيح ، لأنه يسبب لجزء عظيم من أفراد المجتمع ألماً من الخوف على أنفسهم وعلي أموالهم .

الأفعال بهذا الاعتبار يمكن الحكم عليها من طريق كلي ، إذ أن الفعل متى غلب نفعه في أكثر الاحوال ، وبالنسبة لمعظم الأفراد ، كالصدق ، وشكر المنعم ، والوفاء بالعهد ، عد حسناً . ومتى غلب ضرره في أكثر الأحوال ، وبالنسبة لمعظم الأفراد ، كالكذب ، والكفران ، ونقض العهود . عد قبيحاً .

ولا مرء في أن العقل يمكنه أن يستقرئ جزئيات الفعل ، وبحسب ما يغلب عليه من نفع أو ضرر للمجتمع . وبناء على استقرائه يحكم على الفعل الكلي بالحسن أو القبح ، بقطع النظر عن الاعتبارات والوجوه التي تحضر به ، لكن العقول ليست مستعدة لأن تحكم دائماً حكماً صادقاً ، لأن الأهواء كثيراً ما تزيع بالعقول ، فتجعلها تراعي في حكمها مصلحة الجزء الأقل ، وتتغافل عن

مصلحة الجزء الأعظم من المجتمع فتحكم على الفعل بحسن أو قبح حكماً غير صادق ، ولما لهم فى هذا المجتمع من المنزلة بين من يتلقون عنهم تؤخذ هذه الأحكام من غير بحث ويتناقلها الخلف عن السلف كأنها قضايا بديهية ، وربما كانت فى الحقيقة كاذبة . بناء على هذا البيان نقول :

قالت الأشاعرة إن الأفعال لا تحسن ولا تقبح إلا بأمر الشارع أو نهيهِ ، وليس لها فى ذاتها ولا لأمر خارج عنها صفة تكسب بها اسم الحسن أو القبح ، وهؤلاء نظروا فوجدوا أن الحسن والقبح بالمعنى الأول ليس أمراً مستقراً ثابتاً فى الأفعال بل يختلف باختلاف الأشخاص والأزمنة والأحوال ، فلا معنى لاعتباره وصفاً ذاتياً ، ثم نظروا إليهما بالمعنى الثانى ، فوجدوا أنه كذلك يختلف إذ ما من فعل اتفق الناس على حسنه ، إلا نجد له جزئيات يقبح فيها كالصدق ، فإنه حسن ولكنه إذا ترتب عليه هلاك جزء عظيم من الأمة من يد جائر فإنه يقبح ، وقد قالوا : من الصدق ما الكذب خير منه ، كصدق أرباب السعاليات عند الملوك الذين يستحلون مصادرة الناس فى أموالهم ، وكذلك ما من فعل اتفق الناس على قبحه إلا نجد له جزئيات يحسن فيها ، ومتى كان الفعل يختلف الحكم عليه باختلاف الظروف التى تحف به فلا معنى لأن يكون الوصف المحكوم به ذاتياً له ، وكأنهم أرادوا من الذاتى ما هو من حقيقة الشئ .

وقال كثير من المعتزلة إن للأفعال صفة أو حسن أو قبح ، وهؤلاء نظروا إلى الذاتى بغير نظر الاولين ، فانهم إنما يريدون به ما يجزم به العقل بمجرد تعقل الفعل . قالوا فى إمكان العقل أن يسقئ الجزئيات ويحكم حكماً كلياً على بعض الأفعال بالحسن أو القبح لما بدا من نفعها أو ضررها لمعظم المجتمع الذين يصل إليهم أثر الفعل ، حتى يصل به الأمر إلى القطع بتلك الصفة فى بعض الأفعال كحسن العدل ، والوفاء ، وإنقاذ الغرقى ، ومساعدة البائسين ، ومن هؤلاء من غلا وقال إن الصفة التى تحكم بها على بعض الأفعال ذاتية بحيث تكون ملازمة له فى جميع جزئياته ، وما يرى من حسن الكذب فى بعض الأحيان ليس

بصحيح ، وإنما هو تعارض بين قبيحين : الكذب ، وإهلاك النفوس أو الأموال ، فيحسن ارتكاب أخف الضررين ، وفي نظرنا أن هذا لا يفيد لأنه يرجع الي حسن الكذب لأن فعل أخف الضررين حسن والكذب أخف الضررين ، فهو حسن إلا أن يقال إن هذا الحسن عارض، والعارض لا يدفع الصفة الذاتية .

وقال هؤلاء إن من الصفات ما يدرك بضرورة العقل ، كحسن إنقاذ الغرقى والهلكى ، وشكر المنعم ، والصدق ، وقبح الكفران ، وإيلام البرئ ، والكذب . ومنها ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذي فيه ضرر ، وقبح الكذب الذي ليس فيه نفع، ومنها ما يدرك بالسمع ، كحسن الصلاة والحج وسائر العبادات زعموا أنها متميزة بصفة ذاتها عن غيرها ، بما فيها من اللطف المانع عن الفحشاء ، الداعي إلى الطاعة لكن العقل لا يستقل بدركه .

وقال بعض المعتزلة: إن الأفعال تتصف بصفة الحسن أو القبح للاعتبارات التي تقترب بها، وهؤلاء نظروا فوجدوا أن الحكم الكلي على الأفعال لا يمكن إذ أنه لا يكون إلا بعد الاستقراء التام لجزئيات الأفعال وهو غير ممكن ، ثم إنه يوجد عند الاستقراء أن الفعل كثيراً ما ينفع ثم يصادف في آتات أخري أنه يضر ، حيثذ لا يمكن العقل أن يحكم على فعل بحسن أو قبح إلا إذا روعيت اعتباراته وظروفه ، أما الحكم بطريقة كلية فلا .

واختلاف العلماء بسبب اختلاف أنظارهم لا يؤثر في الحقيقة التي نحس بها فانه يستحيل علينا نجرد الأفعال قبل ورود الشرائع الالهية عما فيها من صفات حسن أو قبح ما دام مبناها النفع والضرر أو اللذة والألم للمجتمع . وكيف نقول ذلك والشرائع كثيراً ما تطلب الفعل وثم تعلله بما فيه من نفع وتنهى عنه لما فيه من ضرر فالفعل قبل أمرها ونهيتها لم يكن جرداً عن ذلك ، ولا يقول عاقل أنه إنما نفع لأن الشريعة أمرت به ، وضرر لأن الشريعة نهت عنه ، أو أنه يفيض عليه المنافع عند الأمر ويسلبها عنه عند النهي، كما لا يمكننا أن نقول : إن فعلا من الأفعال حسن في جميع ظروفه واعتباراته بحيث لا يتخلف ذلك في جميع جزئياته ، ولا

أن نقول إن جميع العقول قادرة أن تحكم على ما فى الأفعال من حسن أو قبح .
والخلاصة أن للأفعال حسناً وقبحاً باعتبارها جلب اللذة ودفع الألم لمعظم
من يصل اليهم آثارها ، وأن هذا الحكم يمكن بعض العقول أن يدركه بالاستقراء
الناقص ويحكم به حكماً كلياً ، وأن بعض العقول قد يؤثر فيها الهوى فيفسد
عليها حكمها . ومما يمكن الجواب عن النقطة الثانية وهي تمكن العقل من إدراك
ما فى الفعل من حسن و قبح .

النقطة الثالثة

المراد من تعلق حكم الله بالفعل بناء على إدراك العقل صفته أن يكون
كل ما أدرك العقل حسنة من الأفعال مطلوب الفعل لله طلباً حتماً أو غير حتم
على حسب درجة حسنه وحاجة المجتمع له فى صلاح أمرهم ، وان يكون ما
أدرك العقل قبيحاً من الأفعال مطلوب الترك لله حتماً او غير حتم ، على حسب
درجة قبحه ، وحاجة المجتمع الكف عنه فى صلاح أمرهم ، وهذه النقطة تنفرع
إلى فرعين :

الأول - أن يكون حكم الله على ذلك قبل التشريع بحيث يكون الناس
مثابرين ومعاقبين بناء على ما أدركته عقولهم .

الثاني - أن يكون حكم الله عند التشريع منزلاً على ما أدركه العقل فلا ترد
الشرعية بطلب قبيح ولا بالكف عن حسن .

والجواب عن الأول، بناء على رأى من لم يرقى الفعل صفة حسن أو
قبيح، سلب : فلا مثوية ولا عقوبة قبل بعثة الأنبياء ، واختلف الذين اثبتوا للأفعال
الحسن والقبح ، فقال المعتزلة : نعم . وقال الحنفية : لا .

والنظر الصحيح يؤيد رأى الحنفية سمعاً وعقلاً أما سمعاً فلقول الله تعالى
﴿وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا﴾ نفت الآية بصريح اللفظ أن يكون من
الله تعذيب إلى غاية هي أن يبعث رسولا ، وقال فى آية أخرى بعد أن قص علينا

إيحاءه للرسول : ﴿رسلا مبسترين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد
الرسول﴾ بين العلة في ارسال الرسل وهي قطع الحجة للناس على الله بعد
الإرسال فتكون الحجة بدون ذلك الإرسال ثابتة ، ويكاد هذا المعنى يقطع به من
تضافر الآيات القرآنية عليه ، وأما عقلا فلما بيناه من أن إدراك ما فى الأفعال من
حسن أو قبح ليس فى طاقة جميع الأفراد ، وليس من المعقول أن يعاقب إنسان
على ترك فعل لم يدرك حسنه ، ولم يدعه إليه داع ، ثبتت العصمة من الخطأ ،
فالعقل يقضى أن لا عقوبة على من لم يدرك ما فى الفعل من حسن أو قبح ، فأما
الذى نظر قبل ورود الشرائع فوصل إلي أن فعلا من الأفعال حسن يسوق إلى
الناس لذة أو يدفع عنهم ألما ، ثم عدل عنه ، وفعل ضده ، فهو محل نظر من الجهة
العقلية ولكننا إذا نظرنا إلى قول من له حق المثوبة والعقوبة ، وهو مشرع الشرائع ،
جزمنا أنه لا عقوبة قبل أن ترسل الرسل وإن كان الرجل يستحق بفعله المدح
والثناء عند العقلاء .

أما مراعاة ذلك عند التشريع بحيث تكون أحكام الله ، سبحانه ، منزلة
على مصالح العباد فهو أمر يكاد يكون متفقاً عليه ، ومحل الإفاضة فيه يأتي بعد
حينما نشرع فى الكلام على القياس ، وليس من شأننا البحث فى أن هذه المراعاة
واجبة كما يقول المعتزلة ، أو تفضلا من الله سبحانه على ما يقول غيرهم من أهل
السنة ، فان ذلك من اختصاص علم التوحيد ، ولا يترتب عليه عمل ، ولكننا
نقول إن الواقع هو كذلك والله أعلم .

تقسيم للحنفية

بعد أن أثبت الحنفية للأفعال حسناً وقبحاً لذاتها ولأمر خارج عنها وقرروا
أن الشارع لا يطلب من المكلفين إلا ما اتصف بحسن ، قسموا ما تتعلق به الأوامر
إلى أربعة أقسام تقسيماً استقرائياً :

الأول - حسن لنفسه حسناً لا يقبل السقوط ، كالإيمان فلم يسقط عن

المكلف بحال ولا بالإكراه.

الثاني - حسن لنفسه ، ولكنه يقبل السقوط العارض كالصلاة منعت في الأوقات الثلاثة المعلومة، وسقطت عن الحائض والنفساء ، فصارت حراماً لأنه عرض لها عارض خارج عن ذاتها ، أكسبها قبحاً في نظر الشارع ولكنها لم تسلب حسنها الذاتي .

الثالث - حسن لغيره وهذا الغير الذي أورث الفعل حسناً لا اختيار للعبد فيه، بل هو بخلق^{الله} تعالى ، كالزكاة والصوم والحج ، فانها إنما حسنت لسد الزكاة خلة الفقيرة، وقره الصوم النفس الأمانة بالسوء ، ولشرف البيت بزيارته وتعظيمه في الحج ، وأما الزكاة في ذاتها باعتبارها تنقيص المال ، والصوم باعتباره كف العبد النعم ، والحج باعتباره قطع مسافة وزيارة أمكنة معينة ، فليس لها حسن . وهذا القسم ملحق بالأول لأن هذه الوسائط الحسنة مضافة إلى^{الله} فسقط اعتبارها في حق العبد حكماً فصارت هذه الأفعال حسنة خالصة من^{الله} أجل وعلو للعبد بلا واسطة كالصلاة .

الرابع - ما حسن لغيره وليس ملحقاً بالقسم الأول ، كالجهاد ، والحد ، فان حسنهما بواسطة دفع أذى المحاربين في الجهاد ، وزجر الجاني على المعاصي ، وهذه الوسائط مراعاة حتى لو انتفت الحراة ، انتفي الجهاد ، ولو انتفت الجنائيات ، انتفي الحد، وإنما اعتبرت هذ الوسائط لأنها باختيار العبد فلم تضاف إليه تعالى .

والنتيجة أن من المطلوبات ما يطلب لذاته فلا يسقط بحال ، ومنها ما يطلب لذاته وقد يسقط في بعض الأحوال ، ومنها ما يطلب لغيره إلا أن هذا الغير لم يعتبر فصار كالمطلوب لذاته فلا يتوقف على وجود الوسائط التي حسنته، ومنها ما يطلب لغيره وهذا الغير معتبر ، فإن وجد حسن الفعل وصار مطلوباً ، وإن فقد بقى الفعل على قبحه الذاتي ولم يطلب .

وكذلك انقسم ما يتعلق به النهي إلي أمر حسي وهذا نوعان : النوع

الأول : ما يكون قبحة لنفسه فلا تقبل حرمة النسخ كالعبث والكفر ، الثاني ما يكون قبحة لجهة لم يرجح عليها غيرها وهذا أيضا لا تقبل حرمة النسخ ، ويقال أنه قبيح لعينه شرعا ، كالزنا ، وغصب الأموال ، ولذلك لم يجهما الله في ملة من المثلل وما نهى عنه من هذا الله قبيل لا يكون سبباً لنعمة للمجرم ، لأن المجرم لا يصح أن يستفيد من جرمه شيئا ولذلك حرّموا الوارث القاتل من الإرث والوصية.

ولما كان الحنفية ممن يقول بهذه القاعدة ووردت عليهم اعتراضات على فروع مذاهبتهم استحق فيها المجرم نعمه بسبب جرمه .

الأول ما قالوه إن الزنا تثبت به حرمة المصاهرة كالنكاح ، فليس لمن زني بأمرأة أن يتزوج أمها ولا بنتها ، وحرمة المصاهرة نعمة لأنها تلحق الأجانب بالأمهات ، والأجانب بالآباء ، وقد ثبتت هذه النعمة للزاني بسبب زناه . وقد أجابوا عن هذا الفرع بأن هذه النعمة لم تتسبب عن الزنا من حيث أنه زنا ، بل من حيث أنه سبب للماء الذي هو سبب الجزئية التي حصل بالولد المستحق الكرمات ومنها حرمة المحارم ، فقام الفعل مقام الولد من إقامة السبب الظاهر المفضي إلى المسبب الحنفي مقامه كما في الوطاء الحلال لأن الوقوف على حقيقة الحمل متعذر ، والولد عين لا معصية فيه ، فكان الولد في الحقيقة هو سبب هذه النعمة .

(٢) قالوا إن الغاصب يملك المغصوب متى هلك أو حصل فيه ما يزيل اسمه ، وقال بعضهم إن الملك يثبت من وقت الغصب حتى ينفذ فيه بيع الغاصب ويسلم الكسب له ، والملك نعمة وقد ثبتت نتيجة جرم وهو التعدي على ملك الغير المنهي عنه . وأجابوا عن ذلك بأن الغصب عند فوات المغصوب يكون سبباً لضمآن ، جبراً لما فات المالك ، والضمآن يستدعي تقدم الملك حتى لا يكون المغصوب منه في وقت واحد مالكا للعين المغصوبة وقيمتها ، فكان الغصب سبباً للملك غير مقصود بل بواسطة سببته للضمآن الذي يستدعي الملك .

(٣) قالوا إن المحارب متى أخذ من شيئاً وأحرزه في دار الحرب ملكه حتى لو ظفرنا به لم نرجعه إلي صاحبه ، بل نعهده من الغنائم . والجواب إنما يمنع أن يكون هنا نهى إما بناء على عدم خطابهم بفروغ الشريعة وإما أنه حين ملكه كان مباحاً لأن ملك المسلم قد انتهى بزواله لما زالت عصمته بإحراز الحربى إياه في دار الحرب ، وإنما كان الإحراز بدار الحرب مزيلاً للعصمة ، لأن ولايتنا منقطعة عنهم ، فكان استيلاؤهم على هذا المال كاستيلائهم على الصيد المباح ، فعلم من ذلك أن ابتداء الاستيلاء الذي هو محظور لم يكن سبباً لملك وإنما السبب بقاء الاستيلاء إلى حين الإحراز ، وحينئذ يصير كأنه استولي على مال غير معصوم ابتداء دار الحرب فيصلح سبباً للملك لأن الأفعال الممتدة ، ومنها الاستيلاء ، تعطى حالة بقائها من الحكم ما يعطي لابتدائها كأنها تحدث ساعة فساعة .

(٤) قالوا إن المسافر العاصي بسفره كالقاصد معصية يتمتع بالترخص والترخص نعمة منحها الشارع ، فقد اكتسب هذا بجريمته نعمة . والجواب أن النهي في سفر المعصية لم يكن لذات السفر ، وإنما هو لما جاوزه من قصد العصيان وليس العصيان لازماً للسفر إذ قد لا تتم المعصية وينظر بعد ذلك في حكم العاصي بنفس السفر كالفار من الزحف .

وعلي الجملة فالقاعدة الثابتة التي لا نزاع فيها أن الجريمة لا يكتسب بها صاحبها نعمة فلا تكون سبباً لذلك بحال من الأحوال ، وكل ما شذ عن ذلك من فروق المذاهب يضطر المحامون عنه أن يجتهدوا في عدم خروجه عنها ، لأن القاعدة مجمع عليها . وستري لذلك نوع استيفاء في الكلام على الأسباب .

الثاني من متعلقات النهي أمور شرعية ، وهذه لا يكون النهي وارداً عليها لذاتها ، لأن الفرض أن الشارع وضع أصلها سبباً لئتم بناؤها عليها ، فالنهي عنها يكون لأسباب خارجة عن ذاتها ، وبناد على ذلك تثبت فيها الحرمة المخالفة المطلوب ، ولا يتمتع ذلك من انعقادها سبباً لنعمة إلا اذا كانت النعمة المترتبة

عليها هي الحل ، كالنكاح ، فإنه ينافي مقتضى النهي ، فلا يترتب على هذا السبب أثره . وتري تفصيل هذا الموضوع في فصل الصحة والفساد .

تقسيم آخر لمتعلقات الأحكام

تنقسم متعلقات الأحكام إلى أقسام :

الأول - حق تعالى خالصاً وهو ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص بأحد، نُسب إليّ تعالى لعظم خطره وشمول نفعه وهذا القسم يتنوع بالاستقراء إلى ثمانية أنواع :

(أ) عبادات محضة كالإيمان والصلاة والصوم والزكاة والحج والعمرة والمجاهد . وفي عد الزكاة من هذا القسم نظر سيأتي توضيحه

(ب) عبادات فيها معنى المؤنة وذلك صدقه الفطر . وكونها عبادة ظاهرة أما معنى المؤنة فيها فلأنها وجبت على المكلف بسبب غيره وهو من يليه ويمونه ولذلك لم يشترطوا لها كمال الأهلية كما اشترط في العبادات الخالصة فلذلك وجبت في مال الصبي والمجنون عند أبي حنيفة وأبي يوسف ، ورجح محمد وزفر فيها معنى العبادة فلم يوجباها في مالهما .

وليس يظهر لي فرق بين صدقه الفطر أو زكاة المال لأن كلا منهما عبادة وجبت للمسحقين من الأصناف الثمانية ، وإن اختلفت الأسباب ، فزكاة المال بسبب المال النامي ، وزكاة الفطر بسبب ما عند الانسان من الوفر ، إلا أن الشارع أمر المكلف أن يؤدي الزكاة عن نفسه وعمن يمونه من النفوس متى كان غنياً ، فكل العبادتين حق مالي فكان من اللازم أن يرجع ما ذهب إليه الشافعي رحمه الله من وجوبها في مال الصبيان والمجانين .

(ج) مؤنة فيها معنى القرابة كالعشر في الأراضي العشرية ، أما كونه مؤنة فلأن المؤنة ما به بقاء الشيء وبقاء الأرض بأيدينا وصلاحتها إنما

هو بالعشر إذ لم يدفع لم تكن هناك سبيل إلى عمارتها ، ولا لذبح العدو عنها، وإما كونه عبادة فلأنه متعلق بالنماء كتعلق الزكاة ، أو لأن مصرفها كمصرف الزكاة ، ولما كانت الأرض هي الأصل كان جانب المؤنة راجحاً .

ولما فيه من معنى العبادة لا يوضع على الكفار ابتداء لأن الكفر ينافي القربة ، إذ اشترى الكافر أرضاً عشرية لا يقي عليه العشر عند أبي حنيفة . وخالفه محمد في البقاء قياساً على الخراج إذ العلة فيها متحدة وهي المؤنة والعبادة تابعة فلا يثاب الكافر إذا دفع العشر ، ورأي أبي حنيفة أن الأرض تصير خراجية بعد شراؤه إياها ، ورأي أبي يوسف أنه يضعف عليه العشر كما فعل عمر رضي اعنه مع بني ثعلب .

(ع) مؤنة فيها معنى العقوبة وذلك الخراج ، أما كونها مؤنة فلما قلنا في العشر وأما كونها عقوبة فلما من الانقطاع عن الجهاد بسبب الزراعة فكان في الأصل صغاراً ولذلك لا يوضع على المسلم ابتداء لكن لو اشترى أرضاً خراجية تبقى على ما هي عليه ترجيحاً لمجانب المؤنة .

(تنبيه) أصل الخراج في الإسلام من وضع عمر بن الخطاب رضي الله عنه فانه لما استولي المسلمون على سواد العراق وصار في حوزتهم اراد بعض الغانمين أن يقسم بينهم باعتباره ملكاً آل إليهم أربعة أخماس حسب قانون الغنائم ، ولكن ذلك لم يرض عمر لما فيه من الأضرار العظيمة فاختر أن يقي الأرض بأيدي أهلها على أجرة يأخذها منهم وسمي خراجاً فكأنه وقف تلك الأراضي على المصالح العامة للمسلمين وأجرها لمن هي في أيديهم إجارة لامدة لها، وتكرها بأيديهم يتوارثون الانتفاع بها ويؤدون ما قدر عليهم من خراجها وبذلك لا يظهر معنى للعقوبة في الخراج وإنما لا يتبدأ به المسلم لأنه ملك تحت يده من أول

الفتح إذا فرض ذلك لسبب من الأسباب ، ولذلك قالوا إن الأرض إذا انتقلت من هي في يده حين الفتح إلي مسلم يقي الخراج عليه لأنه حق الأرض .

(هـ) حق قائم بنفسه ، ومعنى ذلك أنه لم يتعلق بالدم بسبب مقصود وضع له يجب باعتباره أداؤه ، وذلك خمس الغنائم والمعدن والكنز ، فأما الغنائم فلأنها بالحيازة صارت حقاً لله إلا أنه جعل أربعة أخماس للغنائمين واستبقى الخمس لمن ساهم في كتابه . وأما المعدن والكنز فلأنه لا حق لاحد فيهما وقد جعل الشارع أربعة أخماسهما للواحد وبقي الخمس فأمر بصرفه لمن ذكر في كتابه . فهذا الخمس المستبقي حق قائم بنفسه ، تفضل الله به على مستحقه فلم يلزم أن يؤدي طاعة لأن الفعل غير مقصود وإنما المقصود المال ، ولذلك قالوا أنه لا يحرم على بني هاشم لأن الزكاة إنما حرمت عليهم لأنها أوساخ الناس حيث تؤدي بها قرابة ، إما هنا فلا .

(و) عقوبات كاملة وهي الحدود : حد الزنا ، وحد السرقة ، وحد الشرب .

(ز) عقوبة قاصرة وهي حرمان القاتل الإرث من المقتول ، وإنما جعل هذا حقاً لله لأن ما يجب للعبد تعويضاً بالتعدي عليه لا بد أن يكون فيه نفع له وليس في الحرمان نفع للمقتول فلم يبق إلا كونه حقاً لله ، وأما كون العقوبة قاصرة فلأنها لم يلحق القاتل بسببها ألم في بدنه ولا نقصان في ماله .

(ح) حقوق فيها معنى العبادة والعقوبة كالكفارات . أما معنى العبادة فلأنها تؤدي بما هو عبادات محضة من عتق ، أو صيام ، أو صدقة ، ويشترط فيها النية ، ولا تقبل النيابة ، وأما معنى العقوبة فلأنها لم

تجب إلا أجزية على أفعال ولذلك سميت كفارة لأنها ستارة
لذنوب ، وجهة العبادة غالبية في الكفارات ما عدا كفارة الفطر في
نهار رمضان فأنهم غلبوا فيها معنى العقوبة لأن وجوبها مقيد
بالفطر العمد حتي يكون حراما ، والحرام هو المثير للعقوبة ، وإما
لم تكن العقوبة كاملة لأن الصوم لم يصير حقا تاماً مسلماً لصاحب
الحق وقعت الجنابة عليه ، ولقصر معنى العقوبة تأدت بالصوم
والصدقة وشرطت النية .

ولغية معنى العقوبة في كفارة الفطر تفرع عندهم درؤها بالشبهة كما
تدرأ الحدود بها وفرعوا على ذلك فروعاً تنظر في كتب الفقه .
الثاني من متعلقات الأحكام حقوق العباد الصرفة كضمان المتلفات وملك
المبيع وما شاكل ذلك من الحقوق .

الثالث ما اجتمع فيه الحقان ، وحق الله غالب وهو حد القذف لأنه من
حيث يصلح العالم بمنع الفساد منه ، حق الله لأنه عام لا يختص به إنسان دون
إنسان ، ومن حيث إن فيه صيانة العرض ودفع العار عن المقدوف ، حق العبد لأنه
هو الذي ينتفع به على الخصوص ولما فيه من حق الله ليس للمقدوف إسقاطه لأنه
ليس للعبد إسقاط حق لله بدليل أن الأجماع منعقد على عدم سقوط العدة
باسقاط حق الزوج لما فيها من حق الله ، ولا يجوز للمقدوف أن يقيمه بنفسه
حقوق لأن الله لا يستوفيه إلا الإمام .

الرابع ما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب ، وهو القصاص ، وإنما
أخذوا هذا من تجويز الشرع العفو لولي الدم .

واعلم أنه يترجم عن حق الله بما فيه المصلحة العامة وعن حق العبد بما
فيه المصلحة الخاصة ، ويتفرع على اعتبار المطلوبات حقوقاً لله أو حقوقاً للعبد أو
مشتركة وأحدهما راجح فروع فقهية كثيرة ، وليس الفقهاء على اتفاق في
اعتبار المطلوبات . وما ذكرنا من مناط الاعتبار ، وهو عموم المصلحة

وخصوصها، يسهل لك وجه البحث والوقوف على الحق

الحكم التكليفي

(الحكم التكليفي خمسة أنواع : إيجاب ، وندب ، وتحريم ، وكراهة ، وتخيير وأثرها في الأفعال الوجوب ، والندب ، والحرمه ، والكراهة ، والاباحة)
نظر الأصوليون في أنواع الخطاب الشرعي فوجدوها بالاستقراء خمسة :
الأول ما يطلب به فعل غير كف طلبا حتما وهذا سموه إيجابا نحو :
وأعبدوا الله ، ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس . وأثر الإيجاب في الفعل الوجوب .

الثاني ما يطلب به الكف عن الشيء ، طلباً حتما وهذا سموه تحريماً نحو :
﴿ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم ﴾ وأثر التحريم في الفعل الحزمة .

الثالث ما يطلب به فعل غير كف طلبا غير حتم . وعدم التحتم يستفاد من قرائن تحتف بالطلب فتصرفه عن كونه للإيجاب نحو : ﴿ إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ﴾ صرفه عن الإيجاب قوله في آخر الآية ﴿ فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذين أؤتمن إمانته وليتق الله ربه ﴾ وسموه هذا ندبا وسموا صفة الفعل التي هي أثر الخطاب كذلك ندبا .

الرابع ما يطلب به الكف عن فعل طلبا غير حتم وعدم التحتم كذلك يستفاد من قرائن تحتف بالطلب فتصرفه عن كونه للتحريم نحو : ﴿ إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ﴾ فان هذا بمنزلة لاتباعوا . وقد صرفه عن التحريم ان النهي إنما هو لأمر خارج عن المنهي عنه وسموا هذا كراهة وكذلك سموا صفة الفعل التي هي أثر ذلك الخطاب ،

الخامس ما يخير فيه الشارع بين أن يفعل وألا يفعل وسموه هذا الخطاب إباحه وكذلك صفة الفعل

وجعل الحنفية الإقتضاء الحتم للفعل غير الكف نوعين بحسب الطريق الذي به علمنا الخطاب ، فان كان طريقا يفيد العلم كالتواتر كان الطلب فرضا، وإن كان يفيد الظن كأخبار الآحاد كان الطلب إيجابا . ولو كان هذا الفرق في التسمية فقط لعددناه خلافا لفظيا كما قال ابن السبكي في جميع الجوامع ، ولكن الحنفية رتبوا على ذلك اثارا فقهية كما قالوا إن ترك القراءة في الصلاة يبطلها لأن الأمر بها أمر قرآني ﴿ فاقرءوا ما تيسر من القرآن ﴾ وترك قراءة الفاتحة يبعينها في الصلاة لا يبطلها لأن الأمر بها ثبت بخبر واحد وهو يفيد الظن . والتفرقة ، بهذا الاعتبار ، غريبة لأنه يترتب عليها أن يكون العقل ذا حكمين مختلفين بالنسبة لنا وللصحابي الذي روي الحديث وبالنسبة لنا مع النبي ﷺ فان الصحابي الذي روي الحديث لا شك عنده في صحته لسماعه إياه من النبي ص فالفعل بالنسبة إليه فرض تبطل صلاته بتركه وكذلك بالنسبة لنبي ص وأما بالنسبة لنا فهو واجب لا تبطل الصلاة بتركه لأن الخبر به لا يفيدنا علما بل ظنا ، وأكثر من ذلك أن يكون مختلف الحكم بالنسبة إلى الصحابة أنفسهم فهو على بعضهم فرض وعلي الآخرين واجب وليس ذلك الاختلاف نتيجة من نتائج الاجتهاد حتي يفتقر وإنما هو فرق لم يقم عليه دليل لأنه لم يثبت عن الشارع تفرقة بين موجب أمر وأمر في غير الحج .

وافق الأئمة الآخرون على تقسيم الطلب حتما إلى فرض وإيجاب في الحج لكن لا بهذا الاعتبار بل باعتبار ما روي عن الشارع في بعض أفعال الحج أن تركها مفسد له فسميت أركاننا ، وفي بعضها أن تركه غير مفسد ويجبر بدم فسميت وجبات والناس كلهم في ذلك سواء .

وجعل الحنفية الإقتضاء الحتم للكف قسمين باعتبارهم المتقدم فما ثبت بطريق قاطع تحريم وما ثبت بطريق مظنون كراهة تحريم فصارت الأحكام عندهم سبعة لآخسة .

وبهذا تكون أفعال المكلف واجبة ومفروضة - مندوبة - حراما ومكروهة

كراهة تحريم - مكروهة كراهة نزيه - مباحة.

الواجب وتقاسيمه

الواجب ما أشعر بالعقوبة على تركه وفيه تقاسيم:
اختلف الأصوليون في تعريف الواجب اختلافاً كثيراً فقليل هو ما يعاقب تاركه وقد رد هذا التعريف بما عفي عن تركه فيكون التعريف غير منعكس لأنه يخرج عن المعرف ما هو منه ، وقيل ما يخاف العقاب على تركه ، وأورد عليه ما ليس بواجب في نفس الأمر وشك المجتهد في وجوبه فيكون التعريف غير مطرد لأنه يدخل فيه ما ليس منه ، وأورد عليه أيضاً ما هو واجب في نفس الأمر وشك ابتداء في عدم وجوبه وظن عدم وجوبه فانه لا يخاف العقاب بتركه مع أنه واجب فيكون التعريف أيضاً غير منعكس .

وأحسن تعريف له ما اختاره الغزالي ، وهو ما ذكرناه ، والمراد بقوله أشعر عرف بدلالة من خطاب صريح أو قرينة أو معنى مستنبط أو فعل أو إشارة . ومعنى ذلك أنه سبب للعقاب في الآخرة وجواز العفو لا يمنع السببية ، لأن العفو يعتبر مانعا من تأثير السبب إذ أن شرط تأثيره عدم المانع .
وللواجب تقاسيم نوضحها في المسائل الآتية :

القسم الأول

﴿ الواجب إما مطلق وإما مؤقت ، فالمطلق مالم يقيد به الشارع بوقت محدد من العمر كالكفارات ، والمؤقت قيده الشارع بوقت محدود كالصلاة وصوم رمضان .

والوقت المعين لفعل الواجب ثلاثة أنواع : موسع . مضيق . ذو شبهين . فالموسع ، ويسميه الحنفية ظرفاً ، هو ما يزيد عن مقدار الواجب ووسع على المكلف أن يأتي بالواجب في أي ساعة شاء منه كأوقات الصلوات الخمس . وقد اتفقوا على أن هذا والوقت سبب لوجوب الواجب فيه أي علامة عليه وشرط

لصحته فلا يجب قبل دخوله ولا يصح التعجيل به واتفقوا أيضاً على جواز فعل
الوجوب في اية ساعة شاء المكلف من الوقت وأنه لا بد من نية فعل الوجوب .
وبعد هذا الاتفاق اختلفوا في جزء الوقت الذي يكون سبباً للإيجاب أي
علامة على توجه الخطاب الشارع للمكلف ، فقال الجمهور إن أول أجزاء الوقت
هو علامة توجه الخطاب فمتي ابتد صار المكلف مطالباً بالفعل مخيراً في جميع
أجزاء الوقت وهذا متى كان متأهلاً للتكليف أول الوقت فان لم يكن كان
السبب الجزء الذي يزول فيه المانع من الوقت ، فاذا استغرق المانع جميع أجزاء
الوقت لم يتوجه خطاب ولم يكن وجوباً .

والدليل على أن الجزء الأول هو العلامة لتوجه الخطاب قوله تعالى ﴿ أقم
الصلاة لدلوك الشمس ﴾ ففقد جعل الدلوك علامة على توجه الخطاب في قوله
﴿ أقم الصلاة ﴾ إلي المكلف ولما بينت السنة أوائل الأوقات وأواخرها دل ذلك
على التوسيع على المكلف .

وينتج عن هذا الأصل أن المكلف متى صادفه جزء من الوقت خلا فيه من
موانع التكليف استقر الواجب في ذمته وإذ لم يكن فلا وجوب ، وقد ورد على
ذلك نائم كل وقت فإنه يجب عليه فعل واجب الوقت بعد أن يستقيظ إجماعاً
. والجواب أنه وهو نائم لم يتوجه إليه خطاب ولم يستقر في ذمته شيء بدليل انه
لو مات قبل استيقاظه لم يكن آثماً بالاجماع وانم وجب عليه الفعل بعد التنبيه
بقرايمس « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها » فهو
خطاب موجه إليه بعد تنبيهه ووقته وقت ذكرها بدليل قوله فان ذلك وقتها .

وقال الحنفية السبب هو الجزء الذي يتصل به الأداء من الوقت فإن لم يؤد
تعين الجزء الأخير الذي يسع الوقت للسببية وبعد خروج الوقت تضاف السببية
إلى جملة لوقت .

والذي دعاهم إلي تشكيل الاصل بهذا الشكل فروع مذهبية ، منها أن
الشخص إذا كان مكلفاً أول الوقت ثم وجد مانع التكليف في أثناءه واستمر إلي

آخره لم يجب الفعل ، كأن حاضت المرأة أو نفست أثناء الوقت فلو جعل سبب الطلب هو الجزء الأول لكان الواجب قد استقر في ذمتها ولا تتفرغ الذمة إلا بفعل الواجب اداء او قضاء، ومنها أن الشخص اذا لم يكن مكلفاً أول الوقت ثم زال المانع عنه في آخره استقر الفعل في ذمته فعليه إما أدائه أو قضاؤه كأن كان صيباً في أوله ثم بلغ في أثنائه أو آخره ولو كان الجزء الأول هو سبب وجوب الاداء ما وجب عليه شيء . ومنها أن الانسان يجوز له أن يؤدي عصر يومه في الوقت الناقص وهو وقت تغير الشمس ولا يجوز له ان يقضي فيه عصر أسسه ولو كان السبب بعد فراغ الوقت هو آخر جزء منه لما منع من ذلك مانع لأن الواجب حينئذ كان يكون قد وجب ناقصاً لنقصان سببه فيقضي في الوقت الناقص . فليكون الأصل منطبقاً على هذه الفروع قولوا إن السبب في وجوب الأداء هو الجزء الأول إن اتصل به الأداء فإن لم يتصل به الأداء انتقلت السببية إلى ما يليه . وهكذا حتي إذا بقي من الوقت ما لا يسع الا الصلاة تعين لسببية ، فإن خرج الوقت ولم يصل أضيفت السببية إلى جملته . ولا يكفي لصحة الأصل مجرد انطباقه على فروع المذهب بل لا بد أن يكون معقولاً يقوم عليه الدليل وربما كانت هذه الفروع مبنية على قواعد أخرى ، رأيت كيف جعلوا اتصال الأداء بجزء الوقت معرفاً لسببيته فصارت العلامة التي تدل على توجه الخطاب محتاجة في بيانها إلى الفعل الذي خوطب المكلف أن يفعله وهذا عكس وضع العلامة حتي قال ابن الهمام وقولهم هذا يصير أبعد من المذهب المرذول وهو أن التكليف مع الفعل لقولهم إن الطلب لم يسبق الفعل .

ولم يمكنهم ان يسلبوا عن أول أجزاء الوقت السببية أصلاً . وإنما قالوا أنه سبب لوجوب لا طلب فيه وليس من السهل أن يفهم هذا وإنما هو من التكلف كما قال ابن الهمام على انه لا يتفق مع آية ﴿ أقم الصلاة لدلوك الشمس ﴾ فان الذي جعل الدلوك علامة له هو توجه أقم الصلاة إلى المكلف ، وهذا بدون ريب طلب . فالدلوك علامة الطلب وأثره وجوب الأداء واشتغال ذمة المكلف .

وبينت السنة أن الأداء على التوسع لا على الفور . فالصحيح ما ذهب إليه الجمهور ، (الثاني الوقت المضيق وهو ما لا يسع شيئاً آخر من جنس الواجب كرمضان).

المضيق من الوقت هو ما يساوي الواجب ويسميه الحنفية معياراً ، ومثاله رمضان عينه الشارع لأداء فريضة الصوم ، فلا يجوز أن يؤدي فيه غير ما عين الشارع له وهذا لقدر متفق عليه ، الا ان الحنفية فرّعوا على ذلك انه متى حصل الصوم بنيته في أيام هذا الشهر أنصرف إلي فرض الشهر سواء نواه الصائم بعينه أو نوى غيره أو أطلق ، قالوا لأن الجهة تُلغى في نية المباين فيبقي الصوم المطلق وبه يصاب الصوم المفروض ، وخالفهم الجمهور في ذلك فاشتروا نية التعيين لأن نفي شرعية غير الصوم المعين في رمضان إنما يوجب عدم صحة ذلك الغير فيه إذا نواه وعدم صحته لا يلزم منه وجود نية ما يصح فيه والصائم يعلن أنه لم يرده فلو ثبت وقوع صومه عن رمضان ثبت جبراً عنه وهذا يبطل الفرض لأنه يلزم في صحته الاختيار ومن هنا اختار ابن الهمام مذهب الجمهور .

وسياق دليل لا يمنع أن نية الصوم المطلق يصاب بها الفرض ، لأن المكلف إنما كلف أن يصوم في هذا لشهر فإذا نوى الصوم لم يقد دليل على أنه يريد مخالفة إرادة الشرع بل القرينة قائمة على أنه يريد بصومه أداء المفروض عليه أما إذا نوى نية مباينة فقد ظهر منه إرادة تلك المخالفة فيكون عمله مردوداً عليه .

قال أبو حنيفة رحمة الله إنما يصاب صوم رمضان بأي نية إذا كان الصوم فيه محتماً على الصائم وإلا (بأن كان مريضاً أو على سفر) اختلف الحكم فالمسافر إذا نوى واجباً آخر وقع عما نوى لأن الشارع أثبت له الترخيص وهو يكون في الميل إلى الأخص والأخف عنده صوم الواجب الآخر لأنه دين يريد تفرغ ذمته منه وبناء على هذا التعليل إذا نوى نفلاً انصرف الصوم إلي رمضان لأن صوم التطوع ليس أخف إذ لا يسقط شيئاً مما في ذمته . وعلة آخرون بأن إنتفاء فرض الوقت إنما هو حكم تعيين الشارع هذا الوقت لأداء الفرض ولا تعيين على

انسافر لأنه محير فيه بين الأداء والتأخير إلى ما بعده فصار رمضان في حقه كشعبان وبناء على هذا التعليل إذا نوي نفلا وقع عما نوي والمريض الذي يضره الصوم كالمسافر .

وإذا كان تعيين الوقت للصوم من العبد لا من الله كوقت النذر المعين تأدي الصوم فيه بينة مطلقة وبنية النفل ولا يتأدي بنية واجب آخر فرقاً بين ولاية الله وولاية العبد، لأن ولاية الله مطلقة كاملة فله إبطال ما للعبد وما عليه فأبطل صلاحية رمضان لغير صومه .

الثالث الوقت ذو الشبهين

وهو وقت الحج

وقت الحج يشبه الميار من جهة أن العام لا يسع الاحجا واحداً ، ويشبه الظرف من جهة أن أشهر الحج لا يستغرقها أعماله ، وفرع الحنفية على الشبه الأول أن الحج المفروض يتأدي بمطلق النية لظاهر حال المكلف أنه يؤدي الواجب قبل التطوع وعلي الشبه الثاني أنه يقع عن النفل إذا نواه .

الأداء والقضاء والاعادة

(الأداء فعل الواجب في الوقت المقدر له شرعاً . والاعادة فعله ثانياً في الوقت لعدم كمال الأول . والقضاء فعله بعد الوقت) .
الواجب إن ابتدئ فعله في الوقت فهو أداء سواء أتمه فيه أو خارجه واشترط الشافعية في الصلاة أن يأتي بركعة منها على الأقل في الوقت ، وإن فعل أولاً صحيحاً غير كامل ثم فعل ثانياً فإعادة ، فإن وقع الفعل الأول غير صحيح لم يسم الثاني إعادة لأن الأول لا وجود له لفساده ، وإن ابتدئ فيه بعد انتهاء الوقت فقضاء وكذلك عند لشافعية إذا ابتدأ بالصلاة في الوقت ولم يأت بركعة حتي

حرج الوقت .

وقضاء الواجب إجماعاً إلا أنه مختلفوا في الموجب أهو الخطاب الذي
وجب به الأداء أم هو خطاب جديد؟ قال الجمهور بالثاني وقال الحنفية بالأول .
والخلاف لا يترتب عليه عمل .

وحجة الجمهور واجب أن الشارع جعل الوقت علامة على توجه خطاب
إلى المكلف هو طلب الفعل مقيداً بالوقت لمصلحة في ذلك ولعل فعل المطلوب
بعد خروج الوقت ينافي تلك المصلحة ، وقال الحنفية إن السبب علامة على
اشتغال ذمة المكلف بالواجب فلا يتفرغ إلا بفعله فإذا فعله في الوقت فقد أدى ما
طلب منه كما طلب وإن فات الوقت بقيت الذمة مشغولة فيجب تفرغها
بالقضاء .

ويرد على رأي الجمهور أنه لو كان وجوب القضاء محتاجاً إلى أمر
جديد لما وجب قضاء الصلاة المتروكة عمداً لوجود الدليل على وجود القضاء لما
ترك بسبب النوم أو النسيان وهو قوله عليه السلام (من نام عن صلاة أو نسيها
فليصلها إذا ذكرها) ولم يوجد نص يطال بقضاء المتروكة عمداً مع أنهم أجمعوا
على وجوب القضاء إلا ما شذ به ابن حزم بعد انعقاد الأجماع ، وقد يجاب عن
ذلك بأن إجماع الفقهاء دليل على وجود خطاب بذلك لما سيأتي تحقيقه في
الاجماع من أنه لا إجماع إلا عن مستند .

وأورد الحنفية على رأيهم فرعاً من فروع مذهبهم وهو أنه إذا نذر أن
يعتكف رمضان المعين ثم فات رمضان ولم يعتكف فانه يجب عليه ان يعتكف
صائماً وهولم يوجب بالنذر ذلك الصوم فلا بد أنه وجب بشئ جديد ، وأجابوا
عن ذلك بان الصوم شرط ضروري للأعتكاف تابع له فكأنه لما نذر الاعتكاف
نذر معه الصوم إلا أنه امتنع إجابته له في خصوص رمضان لحصول المقصود
بصومه فلما فات ظهراً أثر النذر في إيجاب الصوم ولزم أن لا يقضي في رمضان
آخر ولا في صوم واجب بسبب آخر سوى قضاء رمضان الذي نذر فيه

لاعتكاف .

والراجح من المذهبين مذهب الجمهور لقوة دليلهم ولأن تفرير وجوب القضاء على شغل الذمة غير لازم ، لأن الذمة مشغولة بأمر معين وهو أداء الواجب في وقته فإذا لم يفعل فقد فات الوقت وحققت العقوبة الا إذا دل الدليل على خلاف ذلك .

وقسم الحنفية الأداء إلى كامل وقاصرا ، وأداء في معنى القضاء : فالأداء الكامل في العبادة أن يؤدي المطلوب مستجمعا للأوصاف الشرعية كالصلاة جماعة ، والأداء القاصر أن يؤديه غير مستجمع لتلك الأوصاف كأن يصلي منفردا ، والأداء في معنى القضاء مثلوا له بمن دخل مع الإمام في صلاته ثم فاته الإمام لسبب من الاسباب كنوم وسبق حدث فإذا فعل ما فاته بعد فراغ الإمام فهو أداء في معنى القضاء . أما كونه أداء فلا أنه فعل في الوقت ، وأما كونه في معنى القضاء فباعباره فواته مع الإمام بسبب فراغ الامام ، وبنو على كونه يشبه القضاء أنه لا يقرأ فيه ولا يسجد إذا سها وإذا كان مسافرا فنوى الإقامة قبل أن تتم صلاته لا يتغير فرضه من الثنائية إلى الرباعية لأن القضاء لا يتغير بالمغير لأنه مبني على الأصل وهو لم يتغير لانقضائه والخلف لا يفارق الأصل في الحكم فكذا ما في معنى القضاء .

والأداء الكامل في حقوق العباد مثاله رد عين المغصوب على الوجه الذي غضبت عليه ، والأداء القاصر كرده مشغولا بجناية جناها تستحق بها رقبتها أو طرفه أو مشغولا بدين بسبب أستهلاكه مال انسان في يده . والأداء الذي يشبه القضاء مثاله ما إذا سمي لامرأة عبد مملوكا لغيره حين التسمية وبعد التسمية اشتراه وسلمه لها فإن هذا الاداء لكونه عين ما وجب عليه ولذا تجبر المرأة على استلامه إذا أبت ويشبه القضاء لأن الزوج بعد شرائه للعبد انتقل ملكه اليه لا إلى الزوجة ولذا ينفذ فيه عتقه ولا ينفذ العتق منها وتبدل الملك بمنزلة تبدل العين .

وقسموا القضاء إلى قضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول وقضاء يشبه

الأداء فأما لقضاء بمثل معقول في العبادات فمثاله قضاء الصوم بالصوم والصلاة بالصلاة ، وفي حقوق العباد ضمان المغصوب بالمثل أو بالقيمة وهي مثل في المعنى، والقضاء بمثل غير معقول في العبادات كقضاء الصوم بالفدية عند العجز المستدام والمراد بعدم معقوليته أن العقل لا يستقل بدرك المماثلة بين الأصل والخلف ، وفي حقوق العباد ضمان النفس والأطراف بالمال في القتل الخطأ وشبه العمد لأنه لا مماثلة بين النفس والأطراف وبين المال لا في الصورة ولا في المعنى . والقضاء الذي لا يشبه الإداء في العبادات مثاله قضاء تكبيرات العيد في الركوع إذا أدرك الإمام فيه وخاف أن يرفع رأسه منه لو اشتغل بها فانه يكبر للافتتاح ثم للركوع ثم يأتي بتكبيرات العيد فيه على خلاف لأبي يوسف في ذلك ، وفي حقوق العباد كما إذا سمي لامرأة عبداً غير معين ثم اعطاها قيمته ولشبه ذلك بالأداء أجبرت المرأة على أخذ القيمة إذ أبت وإنما كان ذلك الشبه من قبل أن القيمة تراحم المسمي لأنها هي المعرفة له لجهالته وصفاً.

التقسيم الثاني

(الواجب إما على العين وإما على الكفاية ، فالأول ما يطلب حصوله من كل فرد من أفراد المكلفين به والثاني ما يقصد حصوله من غير نظر إلي فاعله).
والواجبات التي كلف بها الشارع قد يطلب حصولها من كل فرد على حدته كالصلاة والصوم والزكاة والحج وغيرها وتسمى هذه واجبات عينية ، وقد يطلب حصولها من غير نظر إلي من يفعلها كالصنائع المختلفة ، وبناء المستشفيات ، والقضاء ، والافتاء ، وبدء السلام ورده ، والصلاة على الموتى وغير ذلك ، وتسمى هذه واجباً على الكفاية .

وقد اتفق الفقهاء على أن واجب الكفاية إذا أتى به فرد من أفراد المخاطبين فقد تم المطلوب وسقط الحرج عنهم جميعاً ، وإذا أهمل فلم يأت به أحد عمهم الحرج والإثم . لكنهم اختلفوا بعد ذلك في الجواب عن هذا السؤال وهو هل

الخطاب بطلبه موجه إلى الكل الإفرادي أي إلى كل فرداً والكل المجموعي أي هيئة المخاطبين الاجتماعية أو موجه إلى بعض منهم أو معين عندنا ، قال جمهور الأصوليين : إن الخطاب به موجه إلى الكل الإفرادي واستدلوا على ذلك بدليلين : الأول . تعميم الخطاب في طلبه كما في قوله تعالى ﴿ كتب عليكم القتال ، وقاتلوا في سبيل الله ﴾ إلى غير ذلك من أوامر الكفايات التي وجه الخطاب فيها عاما ، الثاني ، تأييم الجميع بالترك وهذه آية الوجوب على الجميع .

وقيل إن الخطاب موجه إلى الكل المجموعي لأنه لو تعين على كل فرد كان إسقاطه عن الباقي بفعل الفاعلين رفعا للطلب بعد تحققه ، وهو إنما يكون بالنسخ وليس هذا بنسخ اتفاقا بخلاف الإيجاب على الجمع من حيث هو فإنه لا يستلزم الإيجاب على كل واحد ويكون التأييم عند الترك للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض ، وهذه الملازمة ممنوعة فإن سقوط الطلب بعد تحققه قد يكون لحصول المقصود من الفعل فانفتحت علة الوجوب وقد ينصب الشارع أمانة على سقوط الوجوب من غير منسخ فلا مانع من أن يكون الوجوب على الكل الإفرادي .

ورأي بعض الأصوليين أن الوجوب متعلق بالبعض وهو من غلب على ظنه أن غيره لم يفعله ، فالمكلف بعض لم يعين وقت الخطاب ولا يتعين إلا بذلك الظن . فيندفع عنهم الاعتراض المشهور وهو أن في ذلك تأيما لواحد مبهم وهو غير معقول لأن التكليف كما بينا يرتبط بمن غلب على ظنه ان غيره لم يفعله فكان الشارع قال أريد أن يكون هذا الفعل في الأمة وحتمت على من ظن منكم أن غيره لم يفعله أن يفعله ، واستدلوا على أن التكليف للبعض بدليلين :

الأول - أن بعض المطلوبات على الكفاية وردت موجهة إلى بعض الأمة مثل قوله تعالى : « فلولوا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون » .

الثاني - السقوط بفعل البعض وبعيد أن يسقط ما على مكلف بفعل غيره وليس هذا الدليل بشيء لأنه فضلاً عن كونه مجرد استبعاد منقوض بسقوط الدين

عن المدين بأداء ضامنه ، ولا يعير من حقيقة المطلوب طريق سقوطه .
أما القول بأن واجب الكفاية مخاطب به بعض معين عند الله تعالى فلا
دليل عليه وهو يؤدي إلي أن المكلف لا يعلم ما كلف به ، وأنه لا يصح من احد
أداء الواجب ، لأنه لا يعلم أهو المكلف أم غيره . وربما اشتبه على هؤلاء العلم
بمن سيوجد الفعل بالعلم بمن يكلف به ، فان الله سبحانه يعلم من سيوجد الفعل
على التعيين (إن كان سيوجد) يعلم أنه كلف به الأمة كلها على الرأي الأول أو
كلف به بعضا مبهما على الرأي الثاني ، ولما اشتبه عليهم التعلقان للعلم جعلوهما
واحداً بذلك .

بيان

علمنا مما تقدم أن القدر العملي مما يتعلق بفرض الكفاية متفق عليه ، وهو
أنه إذا قام به بعض الأمة سقط الطلب عن باقيها ، وإذا تواركت فأهملت الفعل
عوقب جميع أفرادها ، وأثم الجميع بالترك يقتضي بالضرورة توجه الطلب إلي
الجميع لانه لا معنى للتأثير العام والمطالب البعض ، وسقوط الحرج بفعل البعض
يقتضي توجه الطلب إلي بعض الأمة لا إلي كلها ، وقد وجد الطلب في الكتاب
أحيانا موجهها إلي جميع المخاطبين ، وأحيانا موجهها إلي الأمة بأن يكون بعض
أفرادها قائما بفرض الكفاية ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون
بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴾ وأحيانا موجهها إلي طائفة
مبهما ﴿ فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ﴾ .

فلا بد إذا أن يكون طلب منظورا فيه إلي جهة ، وبيان ذلك أن للأمة
مصالح كثيرة لا بد من وجودها لتنظم أحوالها ، وتسعد في حياتها ، ومن هذه
المصالح ما لا يقدر عليه الا باستعداد خاص وتعلم ودرية ، فمثل الطب ، لا يقدر
على القيام به الفلاح الذي لم يتجاوز فكره دائرة مزرعته ، والذود عن الذمار ،
وحماية البيضة لا يقدر عليه الضعيف في جسمه ، والقضاء بين الناس ، لا يقدر

عليه الا الفقيه ذو الفراسة الذي عنده علم باحوال البيئة التي يعيش فيها إلى غير ذلك من الكفايات اللازم وجودها ، ولا يقدر عليها إلا بعض من الأمة استعداد لها وأتقن مقدماتها ووسائلها .

فإذا ورد من الشارع طلب لشيء منها ، فإتما يوجه إلى ذلك البعض القادر على العمل ، وعلي بقية الأمة أن تحمل هؤلاء على العمل إذا هم تهاونوا في القيام به ، فالمستعدون مكلفون بمباشرة العمل ، والباقون مكلفون بحمل القادرين، وإذا لم يكن في الأمة مستعدون فعليها تذليل الطريق لإيجادهم بالتعليم ، فمن قام بما كلف به ، فقد أدي وظيفته ، ومن أهمل عوقب ، وهذا معنى التضامن في المصالح الكفائية . ويظهر أن كلا من اصحاب الآراء المتقدمة نظر إلى هذه المسألة من وجه .

التقسيم الثالث

(ينقسم الواجب إلى محدد وغير محدد فالمحدد ما عين له الشارع مقداراً وغير المحدد ما لم يعين الشارع مقداره) .

مطلوبات الشارع قد تكون محددة المقدار كالصلوات المفروضة والزكوات . وأثمان المشتريات وهذه لذمة المكلف مترتبة عليه دينا حتي يخرج منها ، والدليل على ذلك التحديد والتقدير فانه مشعر بالقصد إلى أداء ذلك المعين فاذا لم يؤده فالخطاب باق عليه ولا يسقط عنه إلا بمسقط . وقد تكون غير مقدره بمقدار كالإنفاق في سبيل ااطعام الجائعين وكسوة العارين وإنقاذ الغرقى وإغاثة الملهوفين وما شاكل ذلك ، وهذه مطلوبة من المكلف غير أنها لا تترتب في ذمته لانها لو ترتبت لكانت محددة معلومة اذ المجهول لا يترتب في الذمة ولا ينسب اليها فلا يصح ان يترتب دينا فإذا قال الشارع أطعموا القانع والمعتز فمعنى ذلك طلب رفع الحاجة في كل واقعة بحسبها من غير تعيين مقدار فاذا تبينت حاجة تبين مقدار ما يحتاج اليه فيها بالنظر لا بالنص لأنها تختلف باختلاف ذي

الحاجة واختلاف الزمان والمكان وإذا كان كذلك لم يترتب في الذمة أمر معلوم، وإذا زال الوقت الحاضر صار في الثاني مكلفاً بشئٍ آخر لا بالأول أو سقط التكليف إذا فرض ارتفاع الحاجة . ومما يؤكد عدم الترتيب في الذمة أن ذلك يؤدي إلي العبث لو فرض لأنه إذا كان المقصود دفع الحاجة فعمران الذمة ينافي هذا المقصد ، إذ المقصود إزالة هذا العارض لا غرم قيمته فإذا كان الحكم يشغل الذمة ينافي سبب الوجوب كان عبثاً غير صحيح ولا يعترض على هذا بأن الزكاة المفروضة بقصد بها دفع الحاجة مع أنه مترتبة في الذمة لأننا نقول الحاجة التي تسد بالزكاة غير متعينة على الجملة ، ألا ترى أنهم اتفقوا على وجوب الأداء فيها وإن لم تظهر عين الحاجة فصارت كالحقوق الثابتة بمعاوضة فللمشرع قصد في تضمين المثل أو القيمة فيها بخلاف ما هو مفروض في مسألتنا فإن الحاجة فيه متعينة فلا بد من إزالتها ولذلك لا يتعين لها مال زكاة أو غيره بل بأي مال ارتفعت حصل المطلوب ، فالمال غير مطلوب لنفسه فيها حتى لو ارتفع العارض بغير شئ سقط المطلوب ، بخلاف الزكاة فإنه لا بد من بذلها وإن كان محلها غير مضطر إليها في الوقت ولذلك عينت .

ولا يقال: كيف يكون التكليف والمكلف به مجهول ؟ لأننا نقول إنما يمتنع ذلك إذا كان المجهول الذي كلفنا به معيناً عند الشارع وأمرنا أن نوافق من قصده، أما إذ لم يكن الشارع قصد إلي معين بل قصده مثلاً سد الخلات على الجملة فما لم تتعين خلة لا طلب ، فاذا تعينت وقع الطلب على قدرها وهذا ممكن لمكلف مع نفي التعيين في المقدر .

ويوجد نوع على الفقهاء إلحاقه بأى القسمين لأنه اخذ يشبه منهما فلم يتمحض لأحدهما وهو محل اجتهاد كالنفقة على الزوجات والاقارب وقد جعله الحنفية من قسم غير المحدد لم يترتب في الذمة ولم يطالب به الزوج والقريب بعد فوات وقته حتى إذا تعين بالقضاء أو بالرضا ألحق بالقسم الثاني فصار من الديون المترتبة في الذمة وتحصل المطالبة به وإن فات وقته ، وألحق غيرهم هذا القسم

بقسم المحدد فجعلوا للزوجة حق الطلب للترتب في الذمة مطلقا سواء عينه
القضاء أو الرضاء أم لم يعيناه .

التقسيم الرابع

(ينقسم الواجب إلى معين ومخير فالمعين ما طلبه الشارع عيناً والمخير ما
طلبه الشارع مبهما في واحد من أمور معينة كأحد خصال الكفارة) قد يعين
الشارع مطلوبه فيسمى هذا الواجب معينة وقد يهمله في واحد من أمور معينة
نحو قوله تعالى في كفارة اليمين ﴿ فكفارته إعطام عشرة مساكين من أوسط ما
تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ﴾ ويسمي هذا واجبا مخيرا فالتكليف
يتعلق بواحد مبهم من هذه الأمور الثلاثة المعينة والواجد المبهم قدر المشترك بين
الخصال كلها لصدقه على كل واحد منها وحيث لا تعد فيه ، وإذا كان كذلك
استحال التخيير وإنما التخيير يكون في الخصوصيات فمتعلق الوجوب لا تخيير
فيه ومتعلق التخيير لا وجوب له ، فللوجوب جهة وللتخيير جهة ، فأحد خصال
الكفارة من حيث أنه واحد مبهم وجب وهو من حيث أنه إطعام مثلا مخير
فيه، وبذلك ينحل ما يظهر من التناقض في قولهم وجب مخير .

ونقل عن المعتزلة ان الوجوب في هذا متعلق بالكل على التخيير، وبينوا
مرادهم في ذلك بأنه لا يجوز للمكلف ترك جميع الأفراد ولا يلزم الجمع بينها
وهذا هو رأي الجمهور بعينه ، وخصوصا أن الآمدي نقل عنهم أنه لا ثواب ولا
عقاب إلا على البعض لو أتى بالكل أو ترك الكل . ولا يمكن أصحاب الرأي
الأول إلا أن يقولوا به فاذا ثبت الوجوب لمسمى إحدي الخصال يكون بالضرورة
ثابتا لكل واحد منها لاشتمالها عليه وإن كان لا يصدق على كل واحد أنه وجب
باعتباره خصوصه .

وقال قائلون : الواجب معين عند الا عندنا وهذا قول باطل لأنه من
التكليف بالمحال إذ لا طريق إلى معرفة العبد به ، ثم إن مقتضى التعيين عدم

جواز العدول عنه ومقتضى التخيير جوازه فيكون الشيء الواحد من جهة واحدة واجبا غير واجب وإذا ثبت أحدهما بطل الآخر والتخيير ثابت اتفاقا فبطل التعيين ، وليس يصح الإجابة عما لزم قولهم من التكليف بالاحتمال بأن الواجب يتعين بالاختيار لأنه يلزم ذلك تفاوت المكلفين في الواجب بحسب تغايرهم في اختيارهم وذلك باطل لأن الآية دلت على ان كل خصلة مجزئة لكل مكلف وقد اتفق الفقهاء على أن المكلفين شرع في التكليف بذلك، وايضاً لو كان الواجب إنما يتعين بالاختيار لنا في ان الوجوب ثابت قبل الاختيار ولا يستقيم مع ذلك أن يكون الواجب معيناً لأن الفرض أن التعيين متوقف على اختيار والفرض أنه لم يحصل اختيار ولا يصح أيضاً أن يقولوا إن الواجب معين ويسقط التكليف بفعله وبفعل غيره لأن الآتي حيث لا يسبب بالواجب بل يبدله والإجماع منعقد على غير ذلك

والنتيجة أن الجهة العملية متفق عليها، وهي أن المكلف مطالب بأحدي هذه الخصال فان فعلها فقد أدى الواجب وإن ترك الكل أثم ، والخلاف بعد ذلك في شيء لا يترتب عليه عمل كما قالوا في فرض الكفاية.

مقدمة الواجب

ليس كلامنا الآن في المقدمات التي يتوقف عليها توجه الطلب بأن كانت أسباباً أو شروطاً للطلب فان هذه لا نزاع في أن المكلف لا يطالب بتحصيلها كما سيأتي بيان في الأسباب والشروط ، فإذا قيل له : أقم الصلاة لدلوك الشمس فانه ليس مطالباً بتحصيل دلوك الشمس الذي هو سبب لتوجه الخطاب بإقامة الصلاة، وإذا قيل أذ زكاة النصاب إذا حال عليه الحول فليس مما يلزمه أن يؤخر المال عنده حتي يحول عليه الحول فتجب عليه الزكاة .

وإنما الكلام في الأسباب والشروط التي يتوقف عليها وجود الفعل المكلف به هل تجب بما وجب به الفعل بمعنى أن المكلف إذا أمر بالصلاة فهل يكون في

هذا الأمر أمر له بالوضوء الذي ثبت أنه شرط شرعي لصحة الصلاة ؟ وإذا قيل له أعلم فهل يكون في هذا الأمر أمر له بالنظر الصحيح الذي هو سبب عادي للعلم أولاً ؟

وقبل بيان الجواب نزيدك إيضاحاً للمسألة ، إن لكل فعل مأمور به أسباباً عادية أو شرعية يتوقف عليها وجوده عادة أو شرعاً وله شروط عقلية ، وعادية وشرعية لا بد من توافرها عقلاً أو عادة أو شرعاً حتي يوجد الفعل معتبراً :

فالسبب العادي كالنظر الصحيح الموصل إلى العلم .

والسبب الشرعي كلفظ العتق في تحرير الرقاب .

والشرط العقلي كترك الضد لأداء الواجب .

والشرط العادي كغسل جزءاً من الرأس لتحقيق غسل الوجه .

والشرط الشرعي كالوضوء لصحة الصلاة .

فأما الأسباب فلا شك أنها هي التي يتوجه إليها الخطاب حين الأمر بالمسيبات ، فإذا قال الشارع أعتق رقبة فإنما يريد منه قل هذا اللفظ الذي جعلته سبباً للعتق ، وإذا قال اعلم فإنما يطلب أن يتوجه للنظر الصحيح . وذلك لأن هذه المسبات التي توجه إليها الخطاب ظاهراً ليست من فعل العبد وإنما هي آثار لأسباب هي التي تقع في دائرة كسبه ثم يعقب السبب مسببه بفعل اسبحانه ، فلا يصح أن يكون هذا محل نزاع .

أما الشروط الشرعية فمن المعلوم أنها لم تصر شروطاً لا يطلب من المشرع فهمنا منه شرطيتها كالوضوء الذي أمر به بأمر خاص وستر العورة والطهارة اللذين أمر بهما كذلك ، فليس هناك داع لأن نبحث لها عن موجب آخر . بقيت الشروط العقلية والعادية ، ولما كان الواجب مأموراً به والمكلف مطالباً بتحصيله وهو لا يحصل فرضاً بهذه الشروط كانت النتيجة أنه يجب على المكلف تحصيلها ليتحقق مطلوب الشارع ، ويمكن ان نقول مثل ذلك في الشروط الشرعية إذا تطلبنا لها موجباً آخر غير الموجب الأصلي وهو الخطاب الخاص بها

فيتكون من ذلك هذه انعقدة .

ما يتوقف عليه الواجب وما هو مقدر للمكلف فهو واجب به

وإنما قيدناه بما هو من مقدور المكلف ليخرج ما ليس كذلك كاليد في الكتابة والرجل في المشي ، وهذه في الحقيقة شروط للتكليف وقد قدمنا انها لا يلزم المكلف تحصيلها حتى يتوجه اليه الخطاب .

المندوب

المندوب ما طلب الشارع فعله طلباً غير حتم، ومعنى ذلك أن يكون المندوب مطلوب الفعل عند الشارع مثاباً عليه ولكنه لا إثم في تركه ، وربما استحق تاركه ملامة لأنه لم يقف عند قصد الشارع مثاباً عليه ولكنه لا إثم في تركه وربما تاركه ملام لأنه لم يقف عند قصد الشارع كما يبين بعد .
وقد قسموا السنة إلى ثلاثة أنواع :

الأول : سنة هدي وهي ما كانت إقامتها تكميلاً للواجبات الدينية كالأذان والجماعة وهذه تاركها مضلل ملوم حتى لو اتفق أهل قرية على تركها قوتلوا .
الثاني : سنن زائدة وهي الأمور التي كان يفعلها النبي ص ، وهي أمور عادية خلقية كما في أكله وشربه ونومه ولبسه وهذه أن أخذ بها المكلف فحسن وإن تركها فلا بأس أي لا يتعلق بتركها كراهة ولا إساءة .

الثالث النفل وهو المشروع زيادة على الفرائض والوجبات والسنن كصلاة التطوع وهذه يثاب الإنسان علي فعلها ولا عقوبة ولا عتاب على تركها، قال الشافعي رحمة الله يلزم على هذا الأصل أن من شرع في نفل ثم أفسده فلا يجب عليه قضاؤه لأن الفعل لم يكن محتماً عليه في البدء فكذا في الاستمرار .

وقال الحنفية عليه القضاء ، قالو لأن التخيير فى البدء لا يستلزم عقلا ولا شرعا استمراره بعد الشروع فالاختلاف جائز ثم هو واقع للدليل وهو النهى عن إبطال العمل ﴿ ولا تبطلو أعمالكم ﴾ فوجب إتمامه فلزم القضاء بالإفساد .

الحرام

الحرام ما أشعر بالعقوبة على فعله
وقسم الحنفية الطلب المقتضى للكف إلى قسمين باعتبار طريق الثبوت :
(الأول) ما ثبت قطعاً وهو نصوص الكتاب والسنة المتواترة والإجماع وهذا مقتضاه التحريم فهو عندهم مقابل للفرض .
(الثانى) ما ثبت ظناً وهو أخبار الآحاد والقياس ، وهذا مقتضاه كراهة التحريم فهو يقابل الواجب واختلف عبارتهم فى مقدار المكروه تحريماً فقال محمد كل مكروه حرام نوعاً من التجوز ، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف المكروه إلى الحام وأقرب

والظاهر أنهم إنما كرهوا إطلاق لفظ الحرام عليه لأن طريق ثبوت ما اقتضاه ليس بقاطع وإن كانوا يوافقون غيرهم فى المعنى وهو أن المكروه معاقب عليه كالحرام إلا أن جاحد المكروه لا يكفر وهذا لا يخالفهم فيه أحد لأن ما طريقه الظن لا يكفر جاحده عند الجميع .
وقد قدمنا فى الفرض والواجب ان التفرقة فى الحكم غير الاعتقادي بناء على طريقة الثبوت ليست بصحيحة لما يترتب عليها من اختلاف الحكم بين افراد المكلفين اختلافاً ليس منشؤه الاجتهاد .

المكروه تنزيهاً

المكروه تنزيهاً هو ما طلب الكف عنه من غير إشعار بالعقوبة على ذلك وهو يقابل السنة .

تحريم واحد لا بعينه من أشياء معينة

قدمنا أنه يجوز أن يوجب الشرع واحد لا بعينه من أمور معينة وهو الواجب الخير وقد وقع ذلك فى التشريع .

وقد فرض الأصوليون مسألة مشابهة لهذا فى المحرم ، وهي أنه يجوز أن يحرم الشارع واحداً لا بعينه من أمور معينة كقوله : إني انهاك أو حرمت عليك واحداً من هذين الأمرين ومقتضى ذلك الخطاب نهي عن الجمع بينهما فعلا وله أن يفعل أحدهما وكذلك إن كانت الأمور أكثر من اثنين . وإنما قلنا فرض الأصوليون لأننا لم نعلم تشريعاً بهذا الشكل ولا يصح تمثيله بالنهى عن الجمع بين الأختين لأن الشارع لم يحرم واحدة منهما لأنه لو تزوج إحدى الأختين ثم طلقها وانتهت عدتها يجوز له التزوج بالأخرى فليس فعل أحد الأمرين مانعاً من الآخر مطلقاً وإنما هو ممنوع منه ما دام الفعل الأول باقياً وظاهر القاعدة غير ذلك . ويمكن أن يمثل بمن قال لزوجه إحدا كما طالق ثلاثاً فإنه يجوز له قربان إحداها وبه يتبين تحرم الأخرى على أن بعضهم يقول حرمتا عليه وهو مناقض لهذا القاعدة لأن الطلاق الواقع منه إما هو تحريم امرأة لا بعينها من امرأتين وقد فرضنا صحة ذلك وأن مقتضاه النهى عن الجمع بينهما وله أن يفعل أحدهما .

(الشيء الواحد بالشخص والجهة يستحيل أن يكون حراماً واجباً)

بان مما تقدم أن بين الواجب والحرام التضاد ، فإن الواجب هو المقول فيه افعلوه ، والحرام هو المقول فيه لا تفعلوه . ومن البديهي انهما لا يردان على شيء واحد بالشخص ، والجهة لأنه يستحيل أن يطلب فعل شيء والكف عنه فى آن واحد لأنه تكليف بما لا يطاق .

فأما إن كان الشيء واحداً بالنوع وأشخاصه مختلفة باختلاف صفاته أو جهاته فإنه لا مانع أن يرد عليه الطلب بصفة والنهي بصفة كالسجود فإنه نوع

واحد ولكنه منقسم فهو بالإضافة إلى الله مطلوب وبالإضافة للشمس والقمر ممنوع ﴿ ولا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن ﴾ ولا تناقض هنا لأن الأمور به غير المنهي عنه لأن اختلاف الإضافات والصفات يوجب المغايرة

وهناك واحد يشكل امره وهو الفعل الواحد له جهتان فهل يجوز ان يكون مطلوباً من إحدي جهتيه منهيّاً عنه من الجهة الاخرى أولاً يجوز ؟ مثاله الصلاة في الارض المغصوبة فان الحركات التي يؤديها المصلي إنما هي أكوان اختيارية ولها جهتان الأولى كونها صلاة يتقرب بها إلى الله الثانية كونها بقاء في الارض المغصوبة فهل يقال ان الأمر وارد عليها من الجهة الأولى فيؤدي بها الواجب حتى يسقط الطلب وتبرأ الذمة ومنهي عنها من الجهة الثانية فيكون معاقباً على ذلك البقاء فيكون الفعل الواحد مثاباً عليه معاقباً على فعله من جهتين مختلفيتين ؟ اختلف الفقهاء في ذلك على ثلاثة أقوال : (الأول) أن هذا لا يجوز إذ يستحيل ان يجتمع الطلب والنهي على الفعل واحد معين بالشخص ، وأصحاب هذا الرأي هم المعتزلة والإمام احمد بن حنبل وبناء على ذلك قالوا إن هذه الصلاة باطلة لا تسقط الطلب لأنه لا يفهم أن يكون الشيء الواحد المتعين قربة معصية . وأعظم حجة لخصوم هذا المذهب إنه مخالف لإجماع السلف فانهم ما أمروا الظلمة عند التوبة بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوع ذلك ولا نهوا الظالمين عن الصلوات في الدور المغصوبة . والإمام احمد ينكر وجود هذا الإجماع ومشايعوه يقولون لو كان لعلم به احمد على أنه إذا صح ما قالوه فهو إجماع سكوتي وليس هو من الحجج القطعية التي لا تجوز مخالفتها .

(الرأي الثاني) القاضى أبي بكر وهو أن هذا الفعل الواحد يستحيل كونه قربة معصية بل هو معصية لأنه فعل منهي عنه إذ هو غضب ولكنه إحتراما لذلك الإجماع قال إن الطلب يسقط عند فعل تلك الصلاة لا بها . وقد خرج

القاضي بذلك إلي ما لا يعقل إذ كيف يعقل ان مطلوباً يسقط طلبه إذا فعل لا على وجه المشروع.

(الرأي الثالث) للجمهور وهو تجويز أن يتوجه الطلب والنهي معاً إلى فعل واحد ذي جهتين فيكون مطلوباً باعتبار إحداها منهياً عنه باعتبار الجهة الأخرى ما دامت الجهتان غير متلازمتين أي تعقل إحداها بدون الأخرى كما في مثلنا فإن الصلاة تعقل بدون الغضب والغضب يعقل بدون الصلاة، وحينئذ يعقل أن هذه الصلاة مطلوباً من جهة كونها صلاة منهي عنها من جهة كونها غصبا واحتجوا:

(١) بأننا نقطع إذا قال الأمر لمن تجب عليه طاعته اكتب هذه الصحيفة ولا تكتبها في المسجد فكتبها في المسجد فكتبها في المسجد، انه مطيع من جهة أنه كتب عاص من جهة أنه كتب في المسجد.

(٢) إن اجتماع الحرمة والوجوب لو امتنع فإما امتناعه لاتحاد المتعلق ونحن نقطع بتعدد في الصلاة المغصوبة إذ متعلق الأمر الصلاة ومتعلق النهي الغضب وقد اجتمعا مع إمكان الانفكاك.

(٣) إنه لو امتنعت صحة الصلاة في الأرض المغصوبة امتنعت صحة الصلاة في الأوقات المنهي عن الصلاة فيها، وقد قالوا بصحة كثير منها.

(٤) إن هذه الصلاة لو لم تصح لم يسقط الواجب بها، وقد أجمع السلف ذلك الاجماع الذي قدمنا ذكره، والجواب عن هذه الأدلة.

أما الدليل الأول فإن القطع بالطاعة والمعصية في كتابة الصحيفة ممنوع فإن المصلحة التي بنى عليها السيد طلبه ونهيه اقتضت كتابة الصحيفة في غير

المسجد، فإذا كتبها فيه لم يكن مؤدبا للمطلوب بل كان مصعباً للمصلحة التي
بني عليها الطلب لأن عبارة الأمر تؤول إلى قوله أكتب الصحيفة في غير المسجد
فإذا لم المطلوب على الشكل الذي أمر به لم يكن مطيعاً عاصياً بل عاصياً صرفاً .

وأما الدليل الثاني فإن القطع باختلاف المتعلق ممنوع ، إذ أن أفعاله أكوان
في حيز نهى عن الإقامة فيه فهي فعل واحد منهي عنه .

وعن الثالث القول بالموجب ، وهو بطلان الصلاة في الأوقات المنهي عن
الصلاة فيها وقد قال بذلك كثير من الفقهاء وإن اختلفوا في بعض الجزئيات .

وعن الرابع بعدم الإجماع كما تقدم .

ومن جهة أخرى يقولون بمنع انفكاك الجهتين في الصلاة في الأرض
المغصوبة لأنه إن أريد انفكاكها في مطلق صلاة وغصب فهو مسلم وليس محل
نزاع ، وإن أريد انفكاكها في هذه الصلاة المعينة فهو ممنوع .

وقال المبطلون لهذه الصلاة : الصلاة عبادة ونية التقرب شرط فيها ونية
التقرب بالمعصية محال ، فقد اختلف شرط من أهم شروطها . وأجاب الغزالي
عن ذلك بأن إجماعهم على صحة هذه الصلاة يفيد أن نية التقرب ليست
شرطاً . ثم تكلم على سقوط نية التقرب بما لا يجدى أو كأنه أحس بذلك فقال :
والجواب الثاني وهو الأصح، إنه ينوي التقرب بالصلاة ويعصي بالغصب . ولكن
خصومه بينوا أن الصلاة والغصب شيء واحد فيكون متقرباً بعين ما هو عاص .

والنظر يقضى بموافقة من يقول ببطلان هذه الصلاة ويؤيد ذلك قول
الجمهور ببطلان الصوم يوم العيد ، والامر في المسألتين واحد لأن هذا فعل ذو
جهتين : من جهة كونه صوماً هو قرينة ، ومن جهة كونه في يوم عيد هو معصية
والجهتان غير متلازمتين بمعنى أن تعقل إحداهما دون الأخرى إذ يعقل الصوم
بدون كونه في يوم عيد ويعقل يوم العيد بدون الصوم .

فألوجه بطلان ذلك كله والله أعلم .

المباح

المباح من حيث هو مباح لا يكون مطلوباً فعله ولا اجتنابه .

أما كونه ليس مطلوباً الاجتناب فلا أمور :

(١) إن المباح عند الشارع هو ما خير فيه بين الفعل والترك من غير مدح ولا ذم ، فإذا تحقق الاستواء والتخيير شرعاً لم يتصور أن يكون تاركه مطيعاً لعدم تعلق الطلب بالكف عنه إذ أن الطاعة لا تكون إلا مع طلب ولا طلب فلا طاعة .

(٢) إذا تقرر الاستواء بين الفعل والترك شرعاً في المباح ، فلو جاز أن يكون تاركه مطيعاً بتركه جاز أن يكون فاعله مطيعاً بفعله من حيث كان الفعل والترك متساويين بالنسبة إلى المباح وهذا غير صحيح بل ولا معقول .

(٣) الإجماع على أن ناذر ترك المباح لا يلزمه الوفاء بنذره ولو كان هذا الترك طاعة للزم بالنذر فلما لم يلزم دل على أنه غير طاعة .

(٤) لو كان ترك المباح طاعة للزم رفع المباح من أحكام الشرع من حيث النظر إليه في نفسه وذلك باطل بالإجماع ولا يخالف فيه الكعبي لأنه إنما ينفي المباح بالنظر إلى ما يستلزم ، لا بالنظر إلى ذات الفعل .

وبالجملة فإن هذه القاعدة لا يخالف فيها أحد . هذا إذا نظر إلى المباح من حيث كونه مباحاً ، فإن النظر من جهة أن تركه ذريعة إلى أمر آخر فإنه

يعطي حكم ما أدى اليه ، فإن أدى فعله إلى مر منهبي عنه كان من تلك الجهة مطلوب الترك ، كما إنه إذا كان ذريعة إلى مأمور به كان مطلوب الفعل .

ويدل ما تقدم على ان المباح ليس مطلوب الفعل من حيث إنه مباح لأن كلا الطرفين فيه على حد سواء .

والنتيجة ان الشارع لا قصد له في فعل المباح دون تركه ولا في تركه دون فعله، بل قصد جعله لخيرة المكلف فما كان من المكلف من فعل او ترك فذلك قصد الشارع بالنسبة اليه فصار الفعل والترك كخصال الكفارة أيهما فعل فهو قصد الشارع لا أن للشارع قصداً في الفعل بخصوصه او الترك بخصوصه .

اقسام المباح

المباح ثلاثة أقسام :

الأول ما صرح الشارع فيه بالتخير كقوله : إن شئتم فافعلوه وإن شئتم فاتركوه .

الثاني ما لم يرد فيه عن الشارع دليل سمعي بالتخير لكن صرح الشارع ينفي الحرج عن فعله .

الثالث ما لم يرد فيه عن الشارع شئ فيبقي على البراءة الأصلية .

كل هذه الاقسام موجود لا محالة ، وان كان بعض المعتزلة قد نازع في تسمية الإباحة حكماً شرعياً وقال إن هذا من الشارع تقرير للشئ على ما كان عليه من رفع الحرج عن فعله وتركه ، وهذا نزاع لفظي لا طائل تحته فإن الجمهور يعرفون الحكم بأنه خطاب الله المتعلق بفعل العبد طلباً أو تخيراً فقوله إن شئتم فعلتم ، وقوله : لا حرج عليكم هو خطاب قطعاً فهو حكم منه ، ويقولون إن

فيما سكت عنه إن سكوته في قوة وقوله أبحتة فالمباح بجميع اقسامه مما حكم به الشارع على هذه الاصطلاحات . والمعتزلة يخصصون الحكم بما فيه طلب . فالمنازعة إنما هي لفظية في الأسمي والاصطلاحات وهي ليست بشئ في نظر العقلاء .

إلا ان الكعبي ، من كبار المعتزلة ، قال إن الوجوب يعرض لكل مباح مستدلاً بهذا لقياس : كل مباح ترك حرام ، وترك الحرام واجب ، فكل مباح واجب . والكلية في مقدمته الاولي غير صحيحه ، لأن ترك الحرام الذي كلف به الشارع إنما هو الكف ، والكف فعل من أفعال النفس ولا يكون إلا بعد أن تنزع إلى فعل الشئ وليس كل مباح كفا بهذا المعني عن حرام . فكم من مباح يفعله الانسان من غير أن يكون قد خطر بباله او نازعته نفسه إلى فعل حرام . فان أراد بترك الحرام في الاولي الترك المكلف به فالكلية غير صحيحة ، وان اراد به مجرد الترك وهو العدم كانت الثانية غير صحيح او لم يتحد الوسط في المقدمتين . وقد كانت تصح لو قيل كل مباح ترك حرام وبعض ترك الحرام واجب ، فبعض المباح واجب . ونحن نوافق على هذا النتيجة فإن بعض المباح قد يكون واجباً بالعرض اذا دعت النفس إلى محرم ولم يكن هناك واسطة للكف الا فعل المباح فهو واجب لأن به الكف لا لأنه مباح فإن هناك تبايناً بين واجب ومباح .

الحكم الوضعي

خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين قد يكون طلباً او تخييراً وهو خطاب التكليف الذي تقدم الحديث عنه .

وقد يكون جاعلاً للشئ سبباً او شرطاً او مانعاً وهو خطاب الوضع .

وقد أدخل الأمدي في خطاب الوضع الخطاب المتعلق بكون الشئ صحيحاً أو باطلاً وكونه عزيمة أو رخصة أو صحيحاً أو فاسداً ، وعلي ذلك نسير

فى كتابنا هذا لما سنبن بعء .

السبب

قء يحكم الشارع على شئ من الاشياء بأنه علامة على تعلق الطلب بءمة المكلف كقوله تعالى (أقم الصلاة للءوك الشمس) فقد جعل للءوك علامة على توجه طلب الصلاة إلى المكلف أو علامة على الملك أو زواله أو استحقاق العقوبة فالأول كعقء البيع فإنه يفبء كلا من البائع والمشتري ملكا ويزبل عنهما ملكا : يفبء البائع ملك الثمن ويزبل عنه ملك العبن و يفبء المشتري ملك العبن ويزبل عنه ملك الثمن . ومثال الثانى القتل العمء العءوان فقد جعل علمة على استحقاق القاتل القصاص .

وهذا الذى يتوقف عليه الحكم إن ظهرت مناسبته لشرعية الحكم فهو العلة كعقء البيع الءال على الرضا بنقل الملكية ، وكالقتل العمء العءوان كلاهما مناسب للحكم الذى توقف عليه لفالعلة هى الوصف الظاهر المنضبء الذى جعل مناطا الحكم يناسبه .

وإن كان يفضى إلى الحكم ولبس ظاهر المناسبة له فهو السبب .

فالفرق بين السبب والعلة أن ما عقل تأثيره أى مناسبته بنفسه للحكم او عقلت مناسبته بما هو مظنة له كالسفر مظنة للمشقة فعقلت مناسبته للتخفيف فذلك العلة ، وان كان مفضيا بلا تأثير فهو السبب ، ويطلق كل منهما على الآخر مجازا . وللشاطبى رحمة الله اصطلاح غير هذا فإنه جعل السبب ما وضع شرعا لحكم لحكمه يقتضيها ذلك الحكم ، وجعل العلة هى المصالح الشرعية التى تعلقت بها الأوامر ، والمفاسء التى تعلقت بها النواهى . فالعلة هى المصلحة او المفسةء التى راعاها الشارع فى الطلب فعلا أو كفا .

فالسبب عنده يشتمل العلة عند الأولين أو هو بمعناها ، ونحن نتكلم الآن عن الأسباب باعتبارها منتظمة العلل المؤثرة :

(١) الأسباب الشرعية نوعان : أولها ما لم يكن من مقدور المكلف ككون الاضطراب سبباً في إباحة الميتة وزاويل الشمس او غرو بها سبباً في وجوب الصلاة .

وثانيها ما يدخل تحت مقدوره وهذا ينظر اليه من جهتين : الاولى من حيث هو داخل خطاب التكليف مأموراً به أو منهياً عنه أو مأذوناً فيه من جهة اقتضائه المصالح أو المفاسد جلباً أو دفعاً وهذا لا كلام فيه الآن. والثانية من جهة كونه تحت خطاب الوضع ككون النكاح سبباً في حصول التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة وككون القتل سبباً للقصاص ، والسفر سبباً لإباحة القصر والفطر ، والكلام الآن في الأسباب من هذه الجهة الوضعية .

(٢) وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع إلى المسببات لأننا نقطع أن الأسباب لم تكن أسباباً لأنفسها من حيث هي موجودات بل من حيث ينشأ عنها أمور آخر . وإذا كان كذلك لزم من القصد إلى وضعها أسباباً القصد الي ما ينشأ عنها من المسببات . ولأن الأحكام الشرعية إنما شرعت لجلب المصالح أو درء المفاسد وهي مسبباتها قطعاً ، فإذا كنا نعلم ان الاسباب إنما شرعت لقصد المسببات لزم من القصد إلى السباب القصد إلى المسببات ، ولأن المسببات لو لم تقصد بالأسبب لم يكن وضعها على انها اسباب ، لكنها فرضت كذلك ولا تكون أسباباً إلا للمسببات فواضع الاسباب قاصد لوقوع المسببات من جهتها .

وإذا ثبت هذا وكانت الأسباب مقصوداً الوضع للشارع لزم أن تكون المسببات كذلك .

(٣) إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب قصد ذلك المتسبب أم ، لأنه لما جعل مسبباً عنها شرعاً جعل كأنه فاعل للمسيبات مباشرة وان لم تكن المسيبات منكسبه ، وإذا كان كذلك فالداخل في السبب إنما يدخل فيه مقتضياً لمسيبه. لكن تارة يكون مقتضياً له على الجملة والتفصيل وان كان غير محيط بجميع التفاصيل ، وتارة يدخل فيه مقتضياً له على الجملة لا على التفصيل وذلك أن مأمراً الله به وإنما أمر به لمصلحة يقتضيهما فعله ومانهيه عنه وإنما نهى عنه لمفسدة يقتضيهما فعل فقد دخل على شرط إنه يتسبب فيما تحت السبب من المصالح أو المفساد ولا يخرج عن ذلك عدم علمه بالمصلحة أو المفسدة أو بمقاديرها فإن الأمر قد تضمن أن في إيقاع المنهي عنه مفسدة علمها الله ولأجلها نهى عنه ، فالفاعل ملتزم لجميع ما ينتج ذلك السبب من المصالح أو المفساد وان جهل تفاصيل ذلك .

(٤) متعاطي السبب إذا أتى به بكمال شروطه وانتفاء موانعه ثم قصد ألا يقع مسببه فقد قصد محالاً وتكلف رفع ما ليس له رفعه ومنع ما لم يجعل له منعه، فمن عقد نكاحاً على محله أو بيعاً أو شيئاً من العقود ثم قصد ألا يستبيح بذلك العقد ما عقد عليه فقد وقع قصده عبثاً ووقع للمسبب الذي أوقع سببه وكذلك إذا أوقع طلاقاً أو عتقاً ثم قصد ألا يكون مقتضاه فهو قصد باطل. ومن هنا كان تحريم ما أحل الله عبثاً من المأكول والمشروب والنكاح وهو غير ناكح في الحال ولا قاصد للتعليق (على رأي الحنفية مطلقاً ورأي المالكية في التعليق الخاص) فجميع ذلك لغو لأن ما تولي الله حليته بغير سبب ظاهر من المكلف مثل ما تعاطي المكلف السبب فيه ، وهذا الأصل ناتج عن الأصل السابق وهو أن الشارع قاصد لوقوع المسببات عن أسبابها فقصد هذا

القاصد مناقض لقصد الشارع وكل قصد ناقض قصد الشارع فهو باطل .

والكلام انما هو فيمن فعل الأسباب مختاراً لأن تكون اسباباً لكن مع عدم اختياره للمسبب فلا يرد أن الاختيار شرط في صحة السبب لأن الاختيار مفروض وجوده ولا يلزم الاختيار في وقوع المسبب بسببه لأن هذا ليس للعبد وإنما هو الشارع ، أما إذا فعلت الاسباب غير مستكملة شروطها التي وقف الشارع ووقوع مسبباتها عليها ولم تنتف عنها موانعها فلا تقع مسبباتها شاء المكلف أو أبي ، لأن المسببات ليس وقوعها او عدم وقوعها لاختياره . وايضاً فإن الشارع لم يجعلها اسباباً مقتضية إلا مع وجود شرائطها وانتفاء موانعها ، فإذا لم تتوافر لم يسكتل السبب أن يكون سبباً شرعاً سواء قلنا إن الشروط وانتفاء الموانع أجزاء أسباب أو لا .

(٥) الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح كما ان الأسباب المشروعة اسباب للمصلح مثال ذلك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنه أمر مشروع لأنه سبب لإقامة الدين وإظهار شعائر الاسلام وأحماد الباطل على أي وجه كان ، وليس بسبب في الوضع الشرعي لإتلاف مال أو نفس ولا نيل من عرض وإن أدي إلى ذلك في الطريق ، وكذلك الجهاد موضوع لإعلاء كلمة الله وإن أدي إلى مفسدة في المال أو في النفس ، واقامة الحدود والقصاص مشروع لمصلحة الزجر عن الفساد وإن ادي إلى إتلاف النفوس وإهراق الدماء ، واما الأسباب الممنوعة كالأنكحة الفاسدة فإنها سبب للمفاسد من أجلها كان النهي عنها وإن أدت إلى إلحاق الولد وثبوت الميراث وهي مصالح . والنتيجة أن المفاسد التي تنتج عن أسباب مشروعة ليست ناشئة عنها في الحقيقة وإنما هي ناشئة عن اسباب أخرى

مناسبة لها. وكذلك المصالح التي تنتج عن أسباب ممنوعة ليست ناشئة عنها وإنما هي ناشئة عن أسباب أخرى مناسبة لها ، ومن ذلك ما قاله الحنفية في ثبوت الملك بالغصب والمصاهرة بالزنا فالملك والمصاهرة لم ينتجا في الحقيقة بسبب الغصب ولا بسبب الزنا وإنما باسباب اخري مناسبة كما قدمنا بيان ذلك

(٦) السبب المشروع لحكمة لا يخلو أن يعلم أو يظن وقوع الحكمة به أولا ، فإن علم ذلك أو ظن فلا إشكال في المشروعية .

وإن لم يعلم ولم يظن فهو على ضربين : الاول ان يكون ذلك لعدم قبول المحل لتلك الحكمة الثاني ان يكون لأمر خارجي .

فإن كان لعدم صلاحية المحل أرتفعت المشروعية أصلا فلا أثر للسبب شرعا بالنسبة إلى ذلك المحل كالزجر بالنسبة إلى غير العاقل والعقد على الخنزير والميتة والطلاق المنجز بالنسبة للأجنبية ، والدليل على ذلك ان السبب قد فرضا إنه لحكمة ، فلو ساغ شرعه مع فقدانها جملة لم تكن مسروعا وقد فرضنا مشروعا .

وإن كان لأمر خارجي مع قبول المحل فهل يؤثر ذلك الخارجي في شرعية السبب أو يجري السبب على أصل مشروعيته ؟ هذا محتمل والخلاف فيه سائغ.

قال القائل ببقاء السبب على المشروعية :

(١) إن الحكمة إما إن تعتبر بمحلها أو وكونه قابلا لها فقط وأما أن تعتبر وجودها فيه ، فإن أعتبرت محلها أو وكونه قابلا لها فهو المطلوب وأن أعتبرت بوجودها في المحل لزم أن يعتبر في المنع فقدانها مطلقا المانع أو لغير مانع كسفر الملك المرفه فإنه لا مشقة له في السفر فكان الفطر والقصر في حقه ممتنعين وهو خلاف ما أجمعوا عليه.

(٢) إن اعتبار وجود الحكمة في المحل عينا لا ينضبط ، لأن تلك الحكمة لا توجد الا ثانيا عن وقوع السبب ، فنحن قبل وقوع السبب جاهلون بوقوعها او عدم وقوعها . وإذا لم نعلم وقوع الحكمة فلا يصح توقف مشروعية السبب على وجود الحكمة لأن الحكمة لا توجد الا بعد وقوع السبب وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة وهو دور محال فإذا لا بد من الانتقال إلى اعتبار مظنة قبول المحل لها على الجملة كافيًا .

وقال المانع من بقاء السبب سببًا اذا لم توجد الحكمة :

(١) إن قبول المحل للحكمة إما أن يعتبر بكونه قابلاً في الذهن فقط وإن فرض غيره قابل في الخارج ، وإما بكونه توجد حكمته في الخارج . والأول غير صحيح لأن الأسباب المشروعة إنما شرعت لمصالح العباد مما ليس فيه مصلحة ولا هو مظنة مصلحة موجودة في الخارج مساو لما لا يقبل المصلحة من حيث المقصد الشرعي ، وإذا استويا امتنعاً أو جازاً لكن جوازهما يؤدي إلى ما أتفق على منعه فلا بد من القول بمعنيهما .

(٢) إنا لو أعلمنا السبب صار عبثاً والعبث لا يشرع .

(٣) إن جواز القصر والفطر للملك المترف إنما باعتبار وجود الحكمة ، فإن انتفاء المشقة بالنسبة له غير متحقق ، بل الظن بوجودها غالب ، غير أن المشقة تختلف باختلاف الناس ولا تنضبط فنصب الشارع المظنة موضع الحكمة ضبطاً للقوانين الشرعية كما جعل الاحتمال مظنة مظنة العقل القابل للتكليف لأنه غير منضبط في نفسه .

والنتيجة أن المسألة مجال للاجتهاد إلا ان الجمهور على اعتبار قابلية المحل

للحكمة فى مشروعىة السبب لا لوجودها فعلا

الشرط

الشرط ماعدمه مستلزم لعدم الحكم وذلك لحكمه فى عدمه تنافى حكمه الحكم أو السبب ، فالحكم كالقدرة على التسليم فإن عدمها ينافى حكم البيع وهو إباحة الانتفاع . والسبب كالطهارة للصلاة فإن عدمها ينافى تعظيم البارى وهو السبب لوجوب الصلاة .

وعرف الشاطبى الشرط بما كان وصفاً مكملًا لمشروطه فيما اقتضاه ذلك المشروط، أو فيما اقتضاه الحكم فيه . كما نقول إن الحول أو إمكان النماء مكمل لمقتضى الملك ، أو لحكمة الغنى ، والإحصان مكمل لوصف الزنا فى اقتضائه الرجم . ثم قال: وسواء علينا أكان وصفاً للسبب ، أم العلة ، أم المسبب ، أم المعلول ، أم محالها، أم لغير ذلك مما يتعلق به مقتضى الخطاب الشرعى ، فإنما هو وصف من أوصاف ذلك المشروط . ويلزم من ذلك أن يكون مغايراً له بحيث يعقل المشروط مع الغفلة عن الشرط، وإن لم ينعكس كسائر الأوصاف مع موصوفاتها حقيقة أو اعتباراً.

وأعلم أن المسائل التى ستوضح ترجع إلى الشرط الجعلى . وهو ما جعله الشارع شرطاً. لا يكون المشروط إلا بوجوده . وهو شرط الصحة ، أو لا يكون كاملاً إلا بوجوده . وهو شرط الكمال . أو جعله المكلف شرطاً مع إجازة الشارع له ذلك . كالتعليقات والشروط التى يقرنها بالعقود.

(١) السبب إذا كان متوقف التأثير على شرط فلا يصح أن يقع المسبب دونه لأنه لو صح وقوع المشروط بدون شرطه لم يكن شرطاً فيه وقد فرض أنه شرط والأمر فى هذا واضح.

لكن هناك قضية ربما يوهم كلام الفقهاء أنها محل للإشتباه وتجعل محل نزاع وهي أن الحكم إذا حضر سببه وتوقف حصول مسببه على شرط فهل يصح وقوعه بدون شرطه أولاً؟ قولان: فمن راعى السبب وأنه مقتضى لمسببه غلب اقتضاه ولم يراع توقفه على شرطه، ومن راعى الشرط وأن توقف السبب عليه مانع من وقوع مسببه لم يراع حضور السبب بمجردده.

وفرعوا على ذلك مسائل منها:

(١) أن حصول النصاب سبب في وجوب الزكاة ودوران الحول شرطه ويجوز تقديمها قبل الحول على الأول دون الثاني .

(٢) أن اليمين سبب للكفارة والحنث شرطها ويجوز تقديمها على الشرط على الأول دون الثاني .

(٣) إنقاذ المقاتل سبب للقصاص أو الدية والزهوق شرط، ويجوز العفو قبل الزهوق من غير حكاية خلاف.

(٤) إذا أذن الورثة عند المرض المخوف في التصرف في أكثر من الثلث جاز مع أنهم لا يتقرر ملكهم إلا بعد الموت، فالمرض هو السبب لتملكهم والموت شرط فيفيد إذنهم قبل حصول الشرط عند مالك خلافاً للشافعي وأبي حنيفة إلى غير ذلك من المسائل التي تشبه هذه .

وإذا ثبت هذا كان مناقضاً للأصل الأول والأصل الأول ثابت قطعاً فلا بد من النظر في هذه المسائل.

فأما مسألة الترخيص بإخراج الزكاة قبل الحول فإنما هو مبني على أن الحول شرط في الانحتام وليس شرطاً في الوجوب . فالحول كله عند من صحح التقديم وقت موسم لوجوب الزكاة. ويتحتم متى تم الحول ومثله مسألة الكفارة.

وأما مسألة الزهوق فإنه شرط في وجوب القصاص وليس شرطاً في صحة العفو، وهذا متفق عليه، إذ العفو بعده غير ممكن فلا بد من وقوعه قبله إن وقع ولا يصح أن يكون إذ ذاك شرطاً في صحة العفو. والدليل على أن مدرك صحة العفو ليس ماقالوه إنه لا يصح للمجروح ولا لأولياءه استيفاء القصاص أو أخذ دية النفس كاملة قبل الزهوق باتفاق. ولو كان المدرك ماقالوه لكان في المسألة قولان.

وأما مسألة إذن الورثة فهي بينة المعنى لأن الموت سبب في صحة الملك لا في تعلقه والمرض سبب في تعلق حق الورثة بمال المورث لا في تملكهم له، فهما سببان كل واحد منهما يقتضى حكماً لا يقتضيه الآخر. فمن حيث كان المرض سبباً لما قلنا كان إذنهم واقعاً في محله لأن لهم في المال شبهة ملك فإذا أسقطوا حقهم فيه لم يكن لهم الرجوع. والذي يقول بعدم النفاذ يبنى أمره على أن الموت شرط للملك ولا يجعل لشبهة الملك تأثيراً، فلما أذنوا لم يكن لهم ملك فلم يكن لإذنهم تأثير.

وعلى الجملة يكون الأصل ثابتاً مطرداً ولم يعترضه ما يوجب الشك فيه.

(٢) الشروط من جهة كونها داخلة تحت خطاب الوضع ليس للشارع قصد في تحصيلها من حيث هي شروط ولا في عدم تحصيلها.

فإبقاء النصاب حولا حتى تجب فيه الزكاة ليس بمطلوب الفعل حتى يجب ولا مطلوب الترك حتى يجب الإنفاق. لأنه لو كان مطلوباً لم يكن من باب خطاب الوضع والمفروض خلافه، والحكم أنه متى وجد الشرط مع المقتضى وعدم المانع وجد المشروط، وإن عدم لم يوجد المشروط. والأمر في ذلك ظاهر متى لم يقصد المكلف عدم الشرط حتى لا يبنى على السبب حكمه.

فإن تعمد المكلف ذلك كان عمله منهياً عنه بدليل قوله عليه السلام: لا يجمع بين مفترق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة وقوله: من أدخل فرساً بين

فرسين وهو لا يأمن أن تسبق فليس بقمار ، وإن أدخل فرسا بين فرسين وهو يأمن وهو يأمن أن تسبق هو قمار . وقوله في حديث بريرة حين اشترط أهلها أن يكون الولاء لهم : من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مئة شرط، إلى غير ذلك . وإيضاً إن العمل يصير ما انعقد سبباً لحكم شرعي جلباً لمصلحة أو درأً لمسفد عبثاً لا حكمة فيه ولا منفعة له وهذا مضاد لقصد الشارع من جهة ان السبب لما انعقد صار منقضياً شرعياً لمسببه ، لكنه توقف على الحصول شرط هو تكميل للسبب فصار هذا الفاعل أو التارك بقصد رفع حكم السبب قاصداً لمضادة الشارع في وضعه سبباً .

وأما كون العمل باطلاً فيبني الحكم على السبب ، أو غير باطل فلا تأثير لسبب في ذلك تفصيل . وذلك إنه إن كان الشرط الحاصل في معني المرتفع أو الشرط المرفوع في حكم الحاصل كان الحكم الذي اقتضاه السبب على حاله قبل هذا العمل والعمل باطل كمن وهب المال قبل الحول لآخر قد رواضه على أن يرده اليه بعد الحول بهبة ، كمن جمع بين مفترق ريشما يأتي الساعي ثم ترد إلى التفرقة أو العكس وكالمتزوج المطلقة ثلاثاً لتظهر صورة الشرط ثم تعود المرأة إلى مطلقها وأشباه ذلك .

رأى لم يكن كذلك فالمسألة محتملة ثلاثة أوجه (الأول) إبطال ما عمل والاعتبار للسبب وحده فيترب عليه حكمه (والثاني) النظر إلي أن السبب بدون شرطه لا يؤثر فليكون العمل مؤثراً في رفع حكم السبب حتى لا يوجد الحكم والشرط مفقود (الثالث) ان يفرق بين ما هو حق لله وما هو حق للناس ، فإن كان حقاً لله ارتفع تأثير السبب لعدم الشرط ، وإن كان حقاً للناس كان العمل في رفع الشرط لإبطال حكم السبب لاغياً ويبقى ما اجتمع فيه الحقان محل اجتهاد ، فعلي المجتهد ان ينظر حتى يغلب عنده أحد الحقين فيعمل به .

(٣) الشروط الجعلية مع مشروطاتها ثلاثة انواع :

(١) شرط مكمل لحكمة المشروع بحيث لا يكون فيه ما ينافيها كاشتراط الرهن والحميل والنقد والنسيئة في الثمن واشتراط الحول في الزكاة ولا حرز في القطع ، وهذا القسم لا إشكال في صحته في التشريع وفي جعله من المكلف لأنه مكمل لحكمة كل سبب يقتضي حكماً.

(٢) شرط غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكمل لحكمته بل هو على الضد من الأول كما إذا اشترط في الزواج ألا ينفق على الزوجة أو شرط في البيع ألا ينتفع بالبيع ، وهذا القسم أيضاً لا إشكال في عدم صحته لأنه مناف لحكمة السبب فلا يصح أن يجتمع معه فيكون لاغياً ، ثم هل يفسد المشروط إذا اقترن به أولاً ؟ هذا محل نظر ، ويستمد الجواب عليه من المسألة السابقة.

(٣) ألا يظهر في الشرط منافية للمشروط ولا ملائمة له وهذا محل نظر هل يلحق بالقسم الأول نظراً إلى عدم منافاته أو يلحق بالقسم الثاني نظر إلى عدم ملائمة ظاهراً ؟ والقاعدة في مثل هذه التفرقة بين العبادات والمعاملات ، فما كان من العبادات لا يكفي فيه بعدم المنافاة دون ظهور الملائمة لأن الأصل فيها التعبد دون الالتفات إلى المعاني والأصل فيها ألا يقدم عليها إلا بأذن إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات فكذلك ما يتعلق بها من الشروط وما كان من العادات يكفي فيه بعدم المنافاة لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبد والأصل فيها الأذن حتى يدل الدليل على خلافه.

المانع

قد يحكم الشارع على وصف من الأوصاف أن يمنع حكماً أو سبباً فالمانع

للحكم هو ما أستلزم حكمه تقتضي نقيض الحكم كالأبوة فى القصاص ، فإن كون الأب سببا لوجود الابن يقتضى ألا يصير الابن سببا لعدمه . والمانع للسبب هو ما أستلزم حكمه تخل بحكمة السبب كالدين فى الزكاة فان حكمه السبب، وهو الغنى ، مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين فى المال فضلا يواسي به.

(١) وقسم الحنيفة المانع إلى خمسة اقسام :

الأول ما يمنع أنعقاد السبب كبيع الحر والمانع هو انتفاء المحلية إذ لا مال

الثاني ما يمنع تمام السبب فى حق غير العاقد ، كبيع ما يملك الغير ، ثم السبب فى حق العاقد حتى لم يعد له ولاية لإبطاله ولم يتم فى حق المالك لعدم ولاية العاقد عليه فيجوز العقد بإجازته ويطل بإبطاله .

الثالث ما يمنع ابتداء الحكم ، كخيار الشرط للبايع يمنع الملك للمبيع فى حق المشتري وان عقد البيع فى حقهما على التمام .

الرابع ما يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية لا يمنع الملك لكن لا يتم بالقبض مع عدم الرؤية ويتمكن من له الخيار من الفسخ بلا قضاء ولا رضا .

الخامس ما يمنع من لزوم لحكم كخيار العيب يثبت الحكم معه تاما حتى يكون له ولاية التصرف فى البيع ، ولكن لا يتمكن من الفسخ بعد القبض الا بتراض أو قضاء .

(٢) الموانع من حيث هي داخلة تحت الوضع لا يقصد الشارع تحصيل المكلف لها ولا رفعها . فالمديون ليس بمخاطب برفع الدين لتجب عليه الزكاة كما أن مالك النصاب غير مخاطب بالاستدانة لتسقط عنه ، وإنما مقصود الشارع ان المانع اذ حصل ارتفع مقتضى

السبب او وجود الحكم ، ودليل ذلك ان الشارع قاصد إلى ترتب المسبب على سببه ، فلو كان المانع مقصود الإيقاع له أيضاً كان قاصد إلى رفع ترتب المسبب على سببه وقد ثبت إنه قاصد إلى هذا الترتب ، ولو كان قاصداً إلى رفع المانع لم يثبت حصوله معترفاً شرعاً واذا لم يعتبر لم يكن مانعاً من جريان حكم السبب ، وقد فرض كذلك .

(٣) إذا قصد المكلف فعل المانع لإسقاط حكم السبب حتى لا يترتب عليه ما اقتضاه فهو عمل منهى عنه لمضادته قصد الشارع . ثم هل يكون العمل باطلاً فلا يكون للمانع تأثير في ترتب على السبب حكمه أو لا يكون باطلاً فيكون المانع مانعاً فلا يترتب على السبب حكمه ، والجواب على ذلك يؤخذ مما قدمناه في الشروط .

هذا ، وبعد ان انتهى بنا الحديث في الأسباب والشروط والموانع نبتدي الكلام في الرخصة والعزيمة ، لأن الرخصة في الحقيقة عبارة عن وضع الشارع وصفاً من الاوصاف سبباً في التخفيف ، والعزيمة عبارة عن اعتبار مجاري العادات سبباً للجري على الاحكام الاصلية الكلية .

وقد عدهما بعض الاصوليين من الحكم التكليفي بناء على إنهما يرجعان إلى الاقتضاء والتخيير بالعزيمة اقتضاء والرخصة تخيير ، وهما نظران كل منهما صحيح الا ان الجهة فيهما مختلفة .

وقد اتبعنا ترتيب الأمدي والشاطبي .

الرخصة والعزيمة

(١) ينقسم الحكم إلى رخصة وعزيمة :

فالعزيمة ما شرع من الأحكام العامة ابتداءً ومعني عموم الحكم أنه لا

يختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون ولا ببعض الاحوال كالصلاة فانها مشروعة على الاطلاق والعموم على كل شخص وفي كل حال ، وكذلك الصوم والزكاة والحج وسائر شعائر الاسلام . ومعنى شرعيتها ابتداء ان يكون قصد الشارع بها إنشاء الاحكام التكليفية على العباد من اول الامر فلا يسبقها حكم شرعي قبل ذلك ، فإن سبقها وكان الثاني ناسخا فهو كالحكم الابتدائي ، ويدخل في ذلك المستثنى من عام وما خصص منه .

والرخصة تطلق في لسان الشرع على أربعة معان:

الأول ما استثني من أصل كلي يقتضي المنع مطلقا من غير اعتبار لكونه لعذر شاق فيدخل فيه القرض والقراض والمساقاة وضرب الدية على العاقلة وما أشبه ذلك ، على هذا المعنى جاء في الحديث (نهى عن بيع ما ليس عندك وأرخص في السلم)

الثاني ما وضع عن هذه الامة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة التي دل عليها قوله تعالى : ﴿ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا﴾ وقوله (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم) .

الثالث ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلقا مما هو راجع إلى بل خصوصهم وقضاء أوطارهم ، وعزيمته قضاء الوقت في عبادة الله سبحانه .

الرابع وهو الذي عليه اصطلاح الأصوليين ماشرع لعذر شاق أستثناء من أصل كلي مع الاقتصار على موضع الحاجة فيه فكونه لعذر شاق هو الخاصة التي تميزه عن العزيمة ، وكونه شاقا لإخراج ماكانت مشروعيتها لمجرد الحاجة من غير مشقة موجودة كالسلم مثلا فانه لايسمى رخصة ، وكونه مستثنى من أصل كلي لبيان أنه ليس بمشروع ابتداء وانما بعد استقرار الحكم الأصلي ، وكونه قاصراً على موضع الحاجة خاصة من خواص الرخص وهو فاصل بين ماشرع من

الحاجيات الكلية وما شرع من الرخص فان شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة بخلاف مثل السلم والقراض فانهما يجوزان على كل حال .
والنتيجة أن العزيمة راجعة الى أصل كلى ابتدائي ، والرخصة راجعة الى جزئي مستثنى من ذلك الأصل الكلى .

(٢) حكم الرخصة

قال الشاطبي رحمه الله حكم الرخصة الإباحة مطلقاً من حيث هي رخصة واستدل على ذلك :

(١) بآيات الرخص نحو (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه).

﴿فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم﴾ .
﴿وإذا اضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة﴾ . وأشبهه ذلك من النصوص الدالة على رفع الحرج والإثم من غير أن يرد في جميعها أمر يقتضى الإقدام على الرخصة.

(٢) الرخصة أصلها التخفيف ورفع الحرج حتى يكون المكلف في سعة واختيار بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة، وهذا أصله الإباحة.

(٣) لو كانت الرخصة مأموراً بها وجوباً أو ندباً لكانت عزائم لارخصاً، لأن الواجب هو الحتم اللازم الذى لاخيرة فيه ، والمندوب كذلك من حيث مطلق الأمر . فإذاً يكون الجمع بين الأمر والرخصة جمعاً بين متنافيين .

وربما يعترض على هذه القضية من وجهين:

الأول أنه لا يلزم من رفع الجناح والإثم عن الفاعل أن يكون فعله مباحاً ،

بل قد يكون واجبا أو مندوباً . قال الله تعالى (إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما) والتطوف بهما مطلوب بإجماع . وقال (فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه) والتعجل مندوب .

الثاني أن العلماء نصوا على رخص مأمور بها ، فالمضطر إذا خاف الهلاك على نفسه وجب عليه تناول الميتة . وفي الحديث: إن الله يجب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه .

والجواب عن الأول أن رفع الإثم والحرج وضع في اللسان العربي إذا تجرد عن القرائن للإذن في الشيء ، فإذا لم يكن هناك قرائن تخرجه عما وضع له لم يستفد منه شيء فوق الإذن . أما ما فهم من قرائن أخرى فليس من مدلول اللفظ وإنما أفادته تلك القرائن . وفي مثل آية التطوف اقترن به قوله (من شعائر الله) ومنه فهم الوجوب أو أنه فهم بدليل آخر، فيكون التنبيه هنا على مجرد الإذن الذي يلزم الواجب مع قطع النظر عن جواز الترك أو عدمه . وعلى هذا يجرى القول فيما جاء على هذا النمط .

والجواب عن الثاني إنه قد سبق أن الجمع بين رخصة وطلب جمع بين متنافيين فلا أن يرجع الوجوب أو الندب إلى عزيمة أصلية لا إلى الرخصة بعينها ، وذلك أن المضطر الذي لا يجد من الحلال ما يقيم به نفسه أرخص له في أكل الميتة لرفع الحرَج فان خاف التلف كان مأمورا بإحياء نفسه لقوله تعالى (ولا تقتلوا أنفسكم) . ومثل هذا لا يسمى رخصة لأنه راجع إلى أصل كلي ابتدائي فأكل الميتة للمضطر اذا نظر اليه من جهة انه إحياء للنفس فهو عزيمة ، وإن نظر اليه من جهة أنه أذن فيه بعد المنع منه فهو رخصة فتغايرت الجهتان ، وقد عارض معني إحياء النفس في هذا معني آخر فيمن أكره على الكفر وهو ان في عدم إجراء كلمة الكفر على اللسان الذي تكون به الحياة الظهور بمظهر الثابت على دينه لا يزلزله شيء من المصاعب والفتن مهما أشتد أمرها ، ولذلك كان الصابر

مجزياً جزء الصابرين المحسنين ، فلما تعارضت الجهتان لم يقل احد بوجود
إجراء كلمة الكفر على اللسان لحياء النفس لأن النفس فى سبيل مظهر الدين
يسيرة .

ومن هذا البيان يظهر لك ما أخطأ به فيه بعض الاصوليين فى تقسيم
الرخصة إلى قسمين :

الأول ما أعتبر دليل العزيمة معه قائم الحكم كإجراء المكروه كلمة الكفر
على اللسان وجنابته على الاجرام وإفطار رمضان وتركه الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر وتناول المضطر مال الغير .

والثاني ما أعتبر دليل العزيمة معه متراخيا عن محل الرخصة كفطر المسافر
والمرضى فى رمضان ، وقالوا ان حكم الاول ان العزيمة معه أولى ولو مات
بسببها ، وحكم الثانى أن العزيمة أولى مالم يستضر .

ولئما كان هذا خطأ لما تبين أن دليل العزيمة قائم الحكم مع محل الرخصة
على كل حال لأنه لم ينسخ ، وغاية ما فى الرخصة أن دليلها دل على مجرد
الأذن فيها ، ولا تكون العزيمة بذلك مطلوبة الفعل ولا مطلوبة الكف كما ان
الرخصة من حيث كونها رخصة لا تكون مطلوبة الفعل ولا مطلوبة الكف، فاذا
كان العمل بالعزيمة فساد لا يعرضه مصلحة أخرى أرجح منه كترك أكل المضطر
الميتى وهو مشرف على الهلاك كان بذلك الترك آثماً، واذا كان هناك مفسدة
عارضتها مصلحة أخرى أرجح منها كترك المكروه إجراء كلمة الكفر على
لسانه، وهو يعلم أو يظن أنه بذلك يفقد حياته ، كانه بذلك الترك مأجور لأن
مصلحة الثبات على الدين ظاهراً وباطناً رجحت مصلحة إحياء النفس .

فهذا وجه الاختلاف بين أنواع العرائم والرخص ، اما القول بأن هذه
الرخصة دليل حكم العزيمة معها قائم وتلك دليل حكم العزيمة معها متراخ فهو مما

لا يقوم عليه دليل بل هو مجرد تحكم .

(٣) الرخصة إضافية لا أصلية ، بمعنى ان كل مكلف فقيه نفسه في الأخذ بها ما لم يحد فيها حد شرعي فيوقف عنده ، وبيان ذلك أن سبب الرخصة المشقة والمشاق تختلف بحسب قوة العزائم وضعفها وبحسب الازمان وبحسب الافعال فليس كل الناس في المشاق وتحملها على حد سواء . وإذا كان كذلك فليس للمشقات المعتبرة في التخفيف ضابط مخصوص ولاحد محدود يطرد في جميع الناس ولذلك اقام الشارع في جملة منها المظنة مقام الحكمة فاعتبر السفر لأنه أقرب مظان المشقة وترك جملة منها إلى الاجتهاد كالمرض .

(٤) الترجيح بين العزيمة والرخصة

من الرخص ما يكون في مقابلة مشقة لا صبر عليها طبعاً كالمرض الذي يعجز معه عن استيفاء اركان الصلاة على وجهها أو عن الصوم لخوف فوت النفس أو لا صبر عليها شرعاً كالصوم المؤدي وجهها أو عدم القدرة على إتمام أركان الصلاة . وهذا القسم راجع إلى حق الله فالترخص فيه مطلوب . ومن هنا جاء (ليس من البر الصيام في السفر) فالرخصة في هذا جارية مجري العزائم باعتبار رجوعها إلى اصول كلية ابتدائية ، ولذلك قال العلماء بوجوب أكل الميتة خوفاً التلف وأن لم يفعل حتى هلك فهو آثم الا إذا عارض ذلك سبب أنسري راجحة على حفظ النفس كما تقدم .

ومنها ما يكون في مقابلة مشقة بالمكلف قدرة على الصبر عليها ، وهذا راجع إلى حقوق العباد لينالوا من رفق الله وتيسيره ، للمكلف الأخذ بالعزيمة وأن تحمل في ذلك مشقة وله الأخذ بالرخصة وللترجيح بين الامرين مجال رحب . فأما الأخذ بالعزيمة فله مرجحات وهي :

(١) ان العزيمة أصل ثابت متفق عليه مقطوع به ، وورود الرخصة وان

كان مقطوعاً لكن سبب الترخيص لا تحقق له فرضاً ، فان مقدار المشقة المباح من اجله الترخيص غير منضبط ، وكل مجال للظنون لا مجال فيه للقطع وتعارض فيه الظنون فكان مقتضي ذلك ألا يقدم على الرخصة مع بقاء احتمال في السبب .

(٢) إن العزيمة راجعة إلى أصل في التكليف كلي لأنه مطلق عام في جميع المكلفين ، والرخصة راجعة إلى جزئي سبب بعض المكلفين وهو من له عذر، بحسب بعض الأحوال وبعض الأوقات في أهل الأعذار لا في كل حالة ولا في كل وقت ولا لكل أحد فهو كالعارض الطارئ على الكلي ، والقاعدة المقررة انه اذا تعارض أمر كلي وأمر جزئي فالكلي هو المقدم لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية والكلي يقتضي مصلحة كلية ولا ينخرم نظام العالم بانخرام المصلحة الجزئية بخلاف ما إذا قدم اعتبار المصلحة الجزئية فان المصلحة الكلية ينخرم نظام كليتها ، وقد علم في مسألتها ان العزيمة ، بالسبب إلى كل مكلف أمر كلي والرخصة انما مشروعيته ان تكون جزئية وحيث يتحقق الموجب ، والفرض ليس كذلك .

(٣) ما جاء في الشريعة من الأمر بالوقوف مع مقتضي الأمر والنهي مجرداً والصبر على حلوه ومره وان انتهض موجب الرخصة ، من ذلك وله تعالي ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم﴾ فهذا مظنة التخفيف فأقاموا على اصبر والرجوع إلى الله فأثني عليهم ، ومنه قوله تعالي ﴿ إذ جاءوكم من فوقكم ومن اسفل منكم وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر﴾ ، ثم مدح الصابرين على هذا كله بقوله تعالي ﴿رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه﴾ . وأمثال ذلك كثير من مدح الصابرين في المواضع إلى رخص الله فيها .

(٤) إن هذه العوارض الطارئة وأشباهاها مما يقع للمكلفين من أنواع المشاق هي مما يقصده الشارع في أصل التشريع ، أعني ان المقصود في أصل التشريع إنما هو جاز على توسط مجاري العادات وكونه شاقا لبعض الناس او في بعض الاحوال مما هو على غير المعتاد لا يخرجه من أن يكون مقصودا له ، لأن الامور الجزئية لا تخرم الاصول الكلية ، وإنما تستثني حيث تستثني نظرا إلى أصل الحاجيات بحسب الاجتهاد . والبقاء على الأصل من العزيمة هو المعتمد الأول للمجتهد والخروج عنه لا يكون إلا بسبب قوي ، ولذلك لم يعمل العلماء مقتضى الرخصة الخاصة بالسفر في غيره كالصنائع الشاقة في الحضر مع وجود المشقة التي هي العلة الحقيقية في مشروعية الرخصة ، فإذا لا ينبغي الخروج عن حكم العزيمة منع عوارض المشقات التي لا تطرد ولا تدوم .

(٥) إن الترخيص إذا أخذ به على الاطلاق كان ذريعة إلى انحلال عزائم المكلفين في التعبد على الاطلاق ، فأما اذا اخذ بالعزيمة فانه يكون حريا بالثبات في التعبد والاخذ بالحزم فيه ، لأن الخير عادة والشر لحاجة وهذا مشاهد محسوس لا يحتاج إلى إقامة دليل ، فاذا اعتاد الترخيص صارت كل عزيمة بالنسبة اليه شاقة حرجة ، وإذا صارت كذلك لم يقم بها حق قيامها وطلب الطريق إلى الخروج منها .

بناء على هذه الأوجه يترجح جانب العزيمة ، لكن لا في كل حال ولذلك قسم اصحاب هذا الرأي المشقات إلى قسمين :

الأول المشقة الحقيقية . الثاني المشقة التوهمية .

فأما الأول فإن كان بقاء الشخص معه على العزيمة يدخل عليه فساداً لا يطيقه طبعاً أو شرعاً ويكون ذلك محققاً لا مظنوناً وهذا مطلوب له الترخيص وليس الكلام فيه .

وإن كان مظنوناً فالظنون تختلف . والاصل البقاء على اصل العزيمة وكلما قوي الظن ضعف مقتضي العزيمة ، وكلما ضعف الظن ضعف مقتضي العزيمة . فمن ظن أنه غير قادر على الصوم مع وجود المرض الذي مثله يفطر فيه ولا يقدر على الصوم معه من غير ان يجرب نفسه فى شئ من ذلك فهذا ربما يشبه القسم الاول لان السبب موجود ويخالفه من جهة ان عدم القدرة لم يتبين فعلاً . والاولي فيه الاخذ بالعزيمة إلى ان يظهر حين التلبس بالفعل ، عدم القدرة واما ان كان متوهماً بحيث لم يوجد السبب ولا الحكمة فهذا على وجهين :

الأولي أن يكون للسبب عادة مطردة كمن ظن ان الحمي تأتيه غداً لعادتها فأفطر ، ومن ظنت ان حيضتها تأتيها غداً فأفطرت ، وهذا لا يجوز التعويل عليه فى الترخيص ، الا انه لو ترخص فحصل ما كان يتوقعه فهل يستحق عقوبة المفطر اولا ؟ هذا محل نظر ، والظاهر انه فعل ما ليس له لأن سبب الرخصة لم يوجد .

الثاني الا يكون للسبب عادة مطردة ، وهذا لا إشكال فيه لأن الأحكام الشرعية لا تبني على مجرد التوهم . ونتيجة كله ان الوقوف مع اصل العزيمة أولي إلا فى المشقة الملحة الفادحة فيكون الصبر أولي ما لم يؤد إلي خلل فى عقل الانسان أو دينه .

وأما الأخذ بالرخصة فله مرجحات :

(١) إن أصل العزيمة وإن كان قطعي فأصل الترخيص قطعي أيضاً فإذا وجدت المظنة اعتبرناها سواء كانت قطعية او ظنية ، فإن الشارع قد

اجري الظن في ترتب الاحكام مجري القطع ، فمتي ظن وجود سبب الحكم كان السبب مستحقا للاعتبار فقد قام الدليل القطعي على ان الادلة الظنية تجري في فروع الشريعة مجري الادلة القطعية، ومتي ثبت ان غلبة الظن معتبرة فلتعتبر في الرخص ويسقط الوجه الاول من مراجحات العزيمة .

(٢) إن أصل الرخصة وإن كان جزئيا بالإضافة إلى عزميتها فذلك غير مؤثر والالزم أن تقدر فيما أمر فيه بالترخص ، بل الجزئي اذا كان مستثنى من كلي فهو معتبر في نفسه لانه من باب التخصيص للعموم او من باب التقييد للإطلاق ويصح تخصيص القطعي بالظن فهذا منه وقد تقرر أيضا ان الكلي لا ينخرم بأنخرام بعض جزئياته فكذلك هناك فسقط الوجه الثاني.

(٣) إن الادلة على رفع الحرج عن هذه الامة بلغت مبلغ القطع ، وما دامت الرخصة مباحة كما قدمنا سهولة ويسر ومراعاة حق العبد الشارع فهي اولي من العزيمة التي يراعي فيها حق الشارع وحده .

(٤) إن مقصود الشارع من مشروعية الرخصة الرفق بالمكلف عن تحمل المشاق فالأخذ بها مطلقا موفق لقصده لخلاف الطرف الاخر فانه مظنه التشديد والتكلف والتعمق المنهي في القرآن والسنة .

(٥) إن ترك الترخص مع ظن سببه قد يؤدي بالانقطاع والسامة والملل والتنفير من الدخول في العبادة وكراهية العمل ، فإذا لم يكن باب الترخص مفتوحا له الا ما يرجع إلى مسألة تكليف ما لا يطاق وسد عنه ماسوي ذلك عد الشريعة شاقة ، وربما ساء ظنه بما تدل عليه ادلة رفع الحرج أو إنقطع أو عرض له بعض ما مكروه شرعا .

بعد النظر في أوجه الطرفين تكون المشاق التي ليس لها مظنة منضبطة محل اشتباه وحل هذا الاشكال ان يوجه الأمر إلى نظر المجتهد حتى يترجح له أحد الطرفين فيما يتلي به .

وإذا تأملت ما سيئين في فصل المشقات من باب التكليف ظهر لك وجه الصواب والله أعلم

الصحة والبطلان

لفظ الصحة يطلق على معنيين: الأول ترتب المقصود من الفعل عليه في الدنيا كما نقول في العبادات إنها صحيحة بمعنى إنها مجزئة ومبرمة للذمة ومسقطه للقضاء فيما فيه قضاء ، وذلك يكون بموافقتها لأمر الشارع بأن تفعل مستجمعة لكل ما تتوقف عليه ، وكما نقول في المعاملات إنها صحيحة بمعنى أنها محصلة شرعا للملك والحل .

والمعني الثاني ترتب آثار العمل عليه في الآخرة كترتب الثواب فيقال : هذا عمل صحيح بمعنى انه يرجي به الثواب في الآخرة سواء أكان عبادة أم عادة وهذا يتعرض له علماء الأخلاق وليس من شأن الاصولي البحث فيه ، ولفظ البطلان كذلك يطلق على معنيين : الاول عدم ترتب آثار العمل عليه في الدنيا كما نقول في العبادات إنها باطلة بمعنى انها غير مجزئة ولا مبرئة للذمة ولا مسقطه للقضاء وذلك يكون بمخالفتها امر الشارع بترك ما تتوقف عليه من شرط او ركن ، وإذا رجعت المخالفة إلى نفس العبادة كما صورنا فلا نزاع في إطلاق اسم البطلان عليها ، أما إن رجعت إلى وصف خارجي منفك عن حقيقتها كالصلاة في الدار المغضوبة فقد قدمنا ان الفعل صحيح على الرأي الجمهور لأن الصلاة وقعت على الموافقة للشارع ولا يضر حصول المخالفة من جهة الوصف ، وقد أبطلها بعض الفقهاء ، لأنه اعتبرها متصفة بوصف يخالف أمر الشارع وقدمنا

أن ذلك هو الظاهر.

وكما نقول في المعاملات إنها باطلة بمعنى عدم حصول فوائدها بها شرعاً من الملك والحل . ولما كانت في الغالب راجعة إلى مصالح الدنيا كان النظر فيها راجعاً إلى اعتبارين : الأول من حيث هي أمور مأذون فيها شرعاً أو مأمور بها شرعاً ، والثاني من حيث هي اسباب لمصالح بنيت عليها ، فأما الأول فاعتبره قوم باطلاق وجعلوا مخالفة أمر الشارع مخالفة قصده باطلاق كالعبادات المحضة ، وإذا كان كذلك فمخالفة أمر الشارع تقضي بخروج ذلك الفعل عن مقتضى خطابه وذلك يقضى أنه غير مشروع وغير المشروع باطل . فهذا كذلك ، ومن هنا قال الشافعية : لا فرق في المعاملات بين فاسد وباطل كما قيل في العبادات .

وأما الثاني فاعتبره قوم لكنهم لم يهملوا الأمر الأول ، بل جعلوا الأمر منزلاً على اعتبار المصلحة . فإذا كان المعنى الذي لأجله كان العمل مخالف الأمر مؤثراً في أصل العقد كبيع المجنون وزواج المسلمة بالكافر حكم البطلان ، وإذا كان المعنى الذي من أجله كان العمل مخالفاً لا يؤثر في أصل العقد وإنما يؤثر في صفة له يمكن تلافئها كالبيع لأجل مجهول أو بضمن مجهول لم يكن الفعل باطلاً بل يكون العاقدان مأمورين أن يتلفئها ذلك المعنى إما بإزالة الوصف المخالف في الوقت الذي يحدده الشرع وإما بفسخ العقد إن قبل الفسخ . وقد وضع لما كان كذلك أسم الفاسد ، والمعنى الذي فيه هو الفساد .

وسنين في الكلام على مقتضى النهي أن هذا الرأي أقرب إلى نظر الشريعة التي إنما جاءت لمراعاة مصالح العباد بتأسيس العقود وجعلها اسباباً لما يترتب عليها ولم تجعلها تعبداً محضاً .

الإطلاق الثاني للبطلان أن يراد به عدم ترتب العمل عليه في الآخرة وهو الثواب، وهذا يبحث فيه علماء الأخلاق .

هذا، وقد رأى ابن الحاجب ان الصحة والبطلان فى العبادات أمر عقلي لا يتوقف على توقيف من الشارع لأن الصحة كون العمل موافقا لأمر الشارع والبطلان والفساد كونها على عكس ذلك ، هذا امر يستقل العقل بدركه بعد معرفة ما تتوقف العبادة عليه . قال ابن الهمام: ولا يخفى ان ترتب الاثر على الفعل وضعي معرفة كونه العبادة مسقطه للقضاء ، لأن ورود أمر الشارع بالصلاة بالتييم يحتاج فى معرفة كونها تسقط القضاء أو لا تسقطه إلى توقيف الشارع لأن بعضها لا يسقط القضاء عند بعض الأئمة .

أما الصحة والبطلان فى المعاملات فأمر شرعي ، إنما يعرف بتوقيف من الشارع فهما إذا من أحكام الوضع .

المحكوم فيه (وهو الفعل)

للفعل الداخلى تحب التكليف شروط :

(١) صحة حدوثه لاستحالة تعلق الامر بالمحال كقلب الأجناس والجمع بين الضدين ، فلا أمر إلا بمعدوم يمكن وجوده .

(٢) جواز كونه مكتسباً للعبد حاصلًا باختياره إذ لا يجوز تكليف زيد بكتابة عمرو وحياطته ، وإن كان حدوثه ممكناً فليكن مع كونه ممكناً مقبولاً للمخاطب .

(٣) كونه معلوماً للمأمور مميزاً عن غيره حتى يتصور قصده اليه .

(٤) أن يكون معلوماً كونه مأموراً به من جهة الله تعالى حتى يتصور منه قصد الامثال ، وهذا يختص بما يجب فيه قصد الطاعة والتقرب . ومعنى كونه معلوماً هنا إمكان العلم فلا يرد أن الكافر مأمور بإيمان وهو لا يعلم أنه مأمور به لان ذلك فى حكم المعلوم اذ قد نصبت

الادلة وحصل العقل والتمكن من النظر حتى إن ما لم يقد عليه دليل
لا يعتبر الانسان مأموراً به، وكذلك من لا عقل له مثل الصبي
والمجنون لا يكون مأموراً لانه لا يتمكن من النظر .

(٥) أن يكون بحيث يصح إرادة إيقاعه طاعة وهو أكثر العادات .
ويستثنى من هذا شيان أحدهما الواجب الاول وهو النظر المعرف
للو جوب فإنه لا يمكن قصد إيقاعه طاعه وهو لا يعرف وجوبه إلا
بعد أتياه به

الثاني أصل إرادة الطاعة والاحلاص فإنه لو افتقرت إلى إرادة لافتقرت
الارادة إلى إرادة ولتسلسل.

ويتفرع عن هذه الشروط مسائل :

الأولي

(القدرة على الفعل شرط التكليف فلا تكليف بمتنع)

المتنع إما ان يكون امتناعه ذاتيا بحيث لا تقبل ذاته الوجود كالجمع بين
الضدين، واما عاديا يعني إنه في نفسه ممكن الوجود ولكن لا قبل للمكلف به
والكلام في كل منهما في طرفي : الاول من جهة جواز التكليف ، الثاني من
جهة الوقوع من الشارع .

المستحيل لذاته

المستحيل لذاته لا يجوز عقلا التكليف به ، لأن التكليف معناه طلب
إيقاع الفعل خارجا من تصور المكلف به كما طلب، وقد فرضنا انه مستحيل
لذاته فامتنع التكليف به . وكذلك يمتنع التكليف الصوري لأنه ضرب من

الهديان وهو لا يجوز على الله .

المستحيل لأمر خارج

يراد به ما هو ممكن في ذاته ولكنه ليس من مقدور العبد ، وهذا القسم ملحق بالأول لأنه لا بد من التكليف من ملاحظة المكلف والمكلف به والنسبة بينهما وهى الإمكان الخاص اي إمكان وقوع هذا الفعل من المكلف ، والإمكان الذاتي لا يفيد هنا لأنه ليس مناطا للتكليف . وقد نسب إلى الأشعري رحمة الله القول بتجويز التكليف بهذا الضرب من الأفعال بل إن جميع التكليف منه ولم ينقل هذا عنه صراحة . وإنما زعموه لازم مذهبه فى هاتين القاعدتين :

(١) القدرة لا تكون إلا مع الفعل .

(٢) أفعال العباد مخلوقة لله - فعند التكليف لا قدرة للمكلف على الفعل فهو مستحيل منه ، ولما كان الفعل مخلوقا لله غير مقدور له فقد كلف بما قدر له عليه .

ولزوم هذا من القاعدة الأولى خطأ، لأن القدرة التى هى مناط التكليف هى الممكنة وهى عبارة عن سلامة الأسباب والآلات وهى تتقدم الفعل قطعاً . أما القدرة التى تقارن الفعل وهى التى ارادها الأشعري فلا يناط بها التكليف ، والقرآن شاهد فى كثير من آياته على ان التكليف يناط بالأولى لا بالثانية كقوله تعالى ﴿ فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً ﴾ ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ﴾ أما القاعدة الثانية فإنها تنتج ذلك عند من يقول بالجبر المحض أو ما يساويه فى المعنى وان خالفة فى اللفظ ، أما على رأي المحققين من ان هناك شيئاً يوجد العبد وهو العزم المصمم على الفعل بلا تردد والتوجه الصادق إليه طالباً إياه (وهذا معنى الكسب عند المحققين) فلا ، فإذا عزم المكلف ذلك لعزم وجد الفعل اثره بقدرة الله تعالى وحينئذ فالذي كلف به العبد هو ذلك

العزم المصمم وهو مقدور له ، وكون الأفعال مخلوقة لله تعالى لا ينافي قدرة العبد على هذا العزم . فظهر من ذلك ان القاعدة الثانية لا يلزم منها التزام أصحاب الأشعري إلا إذا جعلوه جبوريا او فى حكم الجبر بين .

ما لا يكون لسبق علم الله انه لا يكون

احتج قوم على جواز التكليف بالمستحيل ان الله كلف قوما بأعمال سبق فى علمه أنهم لا يعملونها وصرح بذلك فى كتابه العزيز فقال ﴿ سواء عليهم أنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ﴾ وهو مع ذلك كلفهم بالإيمان .

والجواب عن ذلك ان العلم لا أثر له فى وجود الفعل ولا فى عدمه ، إذ ليس مما يسلب قدرة العزم على الفعل عند خلق الاختيار فما يقع من الأفعال موافقا لعلم الله القديم لا يؤثر العلم فى وجوده إنما يقع بكسب العبد مختاراً فيه . وغاية الأمر ان الله سبحانه وتعالى له كمال العلم فكان علمه محيطا بكل ما يكون إنه سيكون ذلك لا يسلب الفاعلين اختيارهم عند الفعل وعزمهم عليه وهو الذى كلفوا به .

الشاق من الأعمال

من الاعمال ما يدخل تحت مقدور المكلف ولكنه يشق عليه فعله وكلامنا الآن فيه .

العمل الشاق ضربان :

الأول ما يكون خارجاً عن المعتاد فى الاعمال بحيث يشوش على النفوس تصرفها ويقلقها فى القيام بما فيه تلك المشقة .

الثاني الا تكون تلك المشقة فيه واصلة إلى حد الضرب الأول ، ولكن

نفس التكليف به زيادة على ما جرت به العادات قبل التكليف فهو شاق على النفس ، ولذلك أطلق عليه لفظ التكليف إذ هو فى اللغة يقتضى معنى المشقة .

فأما الضرب الاول فلا مرء فى جواز التكليف به عقلاً لأنه ممكن الوقوع . كما لامرء فى أن الشارع لم يقصد بالتكليف الاعتناء ، والدليل على ذلك :

(١) نصوص الكتاب قال تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وقال (ويضع عنهم إصرهم والأغلاق التى كانت عليهم) وقال (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج) إلى غير ذلك من آيات .

(٢) ما ثبت من مشروعية الرخص كالفطر للمريض والمسافر وأكل الميتة للمضطر ، وهذا يدل على مطلق رفع الحرج ولو كان الشارع قاصداً للمشقة فى التكليف لما كان هناك ترخيص ولا تخفيف .

(٣) الإجماع على عدم وقوعه فى التكليف .

وأما الضرب الثانى فلا شبهة ان الشارع قاصداً للتكليف بما يلزمه فيه كلفة ومشقة ما ، لكنها لا تسمى فى العادة المستمرة مشقة ولكن هذه المشقة المعتادة الحاصلة فى طريق الفعل ليست للشارع من جهة نفس المشقة بل من جهة ما فى نفس الفعل من المصالح العائدة على المكلف كما يفعل الطبيب بإسقاء المريض أحياناً الدواء المر البشع فانه لا يقصد إيلاجه وإعناته وإنما يقصد الغاية المترتبة على ذلك الدواء من صلاح بنية المريض . والدليل على ان الشارع لا يقصد نفس المشقة ما تقدم من الادلة على الضرب الاول .

ومتى ثبت أن المشقة ليست مقصودة بالذات للشارع فليس للمكلف أن يقصدها فى التكليف نظراً إلى عظيم أجرها وله أن يقصد العمل الذى يعظم

أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل نافع .

أما الأول فلأنه ليس للمكلف أن يفعل ما يخالف قصد الشارع ، وإذا قصد إيقاع المشقة فقد خالف قصد الشارع ، وكل عمل يخالف به قصد الشارع فهو باطل لا أجر فيه .

وأما الثاني فلأنه شأنه التكليف في العمل كله .

ولا يعارض هذا ما ورد من قول رسول الله ﷺ لمبني سلمة وقد أرادوا القرب من مسجده دياركم تكتب لكم آثاركم دياركم تكتب لكم آثاركم وقال إن لكم بكل خطوة درجة ، إذ إن هذا يدل على أن قصد المكلف إلى التشديد على نفسه في العبادة صحيح ماثب عليه ، لأن أولئك الذين أحبوا الانتقال أمرهم عليه السلام بالقرار في دارهم لعظم الأجر بكثرة الخطأ .

والجواب أن هذا الحديث لم يقصد فيه إلباس المشقة ، فقد ورد في البخاري ما يفسره فانه زاد فيه : وكره أن تعري المدينة قبل ذلك لئلا تخلو ناحيتهم من حراستها .

أصل

الأفعال المأزون فيها إذا تسبب عنها مشقة غير معتادة ، فيما أن تكون حاصلة بسبب المكلف واختياره مع أن ذلك الفعل لا يقتضيها أولاً ، فإن كانت من القسم الأول كان ذلك منهياً عنه وغير صحيح التعبد به لأن الشارع لا يقصد الحرج فيما أذن فيه . فقد رد رسول الله ﷺ على من نذر أن يصوم فإثماً في الشمس فأمره باتمام صومه ونهاه عن القيام في الشمس ، وقال هلك المنتطعون . لأن الله لم يضع تعذيب النفوس سبباً للتقرب اليه ولا لنيل ما عنده .

وإن كانت المشقة تابعة للعمل كالمريض غير القادر على الصوم أو

الصلاة قائما والحاج لا يقدر على الحج ماشيا أو راكبا إلا بشمقة فهذا الذي شرعت له الرخص فإن عمل بها فذاك وإن اراد العمل بالعزيمة فهو على وجهتين:

الأول ان يعلم أو يظن انه يدخل على نفسه أو جسمه أو عقله أو عادته فساد يتحرج به ويكره بسببه العمل فهذا أمر ليس له ، وكذلك ان لم يعلم ولم يظن ولكن لما دخل في العمل دخل عليه ذلك فحكمه الإمساك عما أدخل عليه التشويش وفي مثل هذا جاء (ليس من البر الصيام في السفر) .

الثاني أن يعلم او يظن إنه لا يدخل عليه ذلك الفساد ولكن في العمل مشقة غير معتادة فهذا أيضاً موضع لمشروعية الرخصة على الجملة لأن زيادة المشقة مما ينشأ عنه العنت بل المشقة في نفسها هي العنت والحرص ، وأن قدر على الصبر عليها مرة فهي مما لا يقدر على الصبر عليه عادة .

وأعلم ان الحرج قد رفع عن المكلف لأمرين :

أحدهما الخوف من الانقطاع من الطريق وبغض العبادة وكراهة التكليف، ويتنظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو حكا ماله .

ثانيهما عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع مثل قيامه على أهله وولده وربما كان التوغل في بعض الأعمال شاغلاً عنها وقاطعا بالمكلف دونها وربما أراد الحمل للطرفين على المبالغة في الاستقصاء فانقطع عنهما .

فأما الأول فإن الله وضع هذه الشريعة حنيفة سمحة حفظ فيها على الخلق قلوبهم وحببها اليهم بذلك ، فلو عملوا على خلاف السماح والسهولة لدخل عليهم فيما كلفوا به ما لا تخلص به أعمالهم .

وأما الثاني فإن المكلف مطالب بأعمال ووظائف شرعية لا بد له منها فإذا

أو غل في عمل شاق فرجما قطعه عن غيره ولا سيما حقوق الغير التي تتعلق به فتكون عبادته او عمله الداخلى فيه قاطعاً عما كلفه الله به فيقصر فيه فيكون بذلك ملوماً غير معذور إذ المراد منه القيام بجميعها على وجه لا يخل بواحدة منها ولا بحال من أحوال .

هذا كله فيما كان من الأعمال يتسبب عنه مشقة وهو مأذون فيه ، فإن كان غير مأذون فيه وتسبب عنه مشقة فادحة فهو أظهر فى المنع ، لأنه زاد على ارتكاب ما نهى عنه ادخال العنت والحرج على نفسه ، إلا أنه قد يكون فى الشرع سبباً لأمر شاق على المكلف ولكن لا يكون قصداً من الشارع لإدخال المشقة عليه وإنما قصد جلب مصلحة او درء مفسدة كالتقصاص والعقوبات الناشئة عن الاعمال الممنوعة فانها أجر للفاعل وكف له عن العودة إلى ذلك الفعل وعظة لغيره أن يقع فى مثله .

وقد تكون المشقة الداخلة على المكلف من خارج لا بسببه ولا بسبب دخوله فى عمل تنشأ عنه ، فهنا ليس للشارع قصد فى ابقاء ذلك الألم وتلك المشقة والصبر عليها كما أنه ليس له قصد فى التسبب فى إدخالها على النفس وقد فهم من مجموع الشريعة الإذن فى دفع المؤذيان والمؤلمات رفعاً للمشقة الاحقة ، بل أذن لهم فى التحرز عنها عند توقعها ، وإن لم تقع تكملة لمقصود العبد كالإذن فى دفع ألم الجوع والعطش والحر والبرد وفى التداوي عند وقوع الأمراض وفى التوقي من كل مؤذآدمياً كان أو غير والتحرز من المتوقعات حتى يقدم العدة لها وهكذا سائر ما يقوم به عيشه من درء المفسد وجلب المصالح .

فرع

قد تكون المشقة الناشئة من التكليف خاصة بالمكلف وحده ، وقد تكون

عامة له ولغيره ، وقد تكون داخله على غيره بسببه ، ومثال العامة له ولغيره الوالي المفتقر اليه لكونه ذا كفاءة فيما اسند اليه إلا ان الولاية تشغله عن الانقطاع إلى العبادة فإنه اذا لم يقم بالولاية عم الفساد والضرر ويلحقه من ذلك ما يلحق غيره ، ومثال الداخلة على غيره دونه القاضي والعالم المفتقر اليهما . إلا أن الدخول في الفتيا والقضاء يجرحهما إلى ما لا يجوز او يشغلها عن مهم ديني أو دنيوي ، وهما إذا لم يقوموا بذلك عم الضرر غيرهما من الناس فقد نشأ عن طلبهما لمصالحهما المأذون فيها والمطلوبة منهما فساد عام ، وعلي كل تقدير : فالمشقة من حيث هي غير مقصودة للشارع فتكون غير مطلوبة ولا العمل المؤدي اليها مطلوباً فنشأ تعارض مشقتين وإذا كان كذلك لزم النظر من وجه اجتماع المصلحتين مع إنتفاء المشقتين . إن أمكن وإن لم يمكن فلا بد من الترجيح ، فإذا كانت المصلحة العامة أعظم اعتبر جانبها وأهمل جانب المشقة الخاصة وإن كان العكس فالعكس .

أصل

المشقة التي تقع في طريق الأفعال وهي معتادة ، فالشارع وإن لم يقصد وقوعها فليس بقاصد لأنه لو كلن قاصداً رفعها لم يمكن التكليف معها لأن كل عمل عادي أو غير عادي يستلزم تعباً وتكليفاً على قدره قل أو جل ، إما في نفس العمل المكلف به وإما في خروج المكلف عما كان فيه إلى الدخول في عمل التكليف وأما فيهما معاً ، فإذا اقتضى الشرع رفع ذلك التعب كان ذلك اقتضاء لرفع العمل المكلف به من أصله غير صحيح فكان ما يستلزمه غير صحيح .

تقسيم القدرة إلى ممكنة وميسرة

قسم الحنفية القدرة التي هي شرط في التكليف إلى نوعين قدرة ممكنة

وقدرة ميسرة .

فالأولي هي أدني ما يتمكن به المأمور من أداء ما طلب منه سواء أكان بدنياً أم مالياً من غير حرج ويعبرون بسلامة آلات الفعل وصحة أسبابه والذي تشترط له من الأفعال كالصلاة إن غلب علي الظن فعله بالعزم عليه . فالواجب الأداء عيناً فإن لم يؤد فهو علي وجهين : ألا يكون هناك تقصير حتى انقضي الوقت وهنا لا إثم ، والوجوب ينتقل الي القضاء إن كان ثمة خلف فإن لم يكن له خلف كصلاة العيد فلا قضاء ولا إثم . والثاني إنه لا يؤدي بسبب التقصير وهذا ما يلحقه فيه الإثم سواء كان له خلف أو لا .

وإن لم يكن الفعل عند التمكن غالباً علي الظن وجب الأداء لخلفه لا لعينه كمن تأهل في الجزء الأخير من الوقت ، فالوجوب إنما يظهر أثره في وجوب القضاء . ومن المعقول ما اشترطه زفر من أنه لا يتوجه الخطاب إلا إذا كان قد بقي من الوقت ما يسع الصلاة، وقال الشافعي لاخطاب إلا إذا كان قد بقي من الوقت مايسع ركعه .

ولا يشترط بقاء هذه القدرة للقضاء ، لأن اشتراطها إنما كان لتوجه الخطاب وقد توجه ووجوب القضاء ليس إلا يقاء ذلك الوجوب لأن سببهما واحد عند الحنفية فلم يكن ثم وجوب جديد يحتاج الي قدرة أخرى .

ومما اكتفي بالقدرة الممكنة في توجه الخطاب به الحج حيث اشترط له الإستطاعة وهي عبارة عن الزاد والراحلة ، فلو تمكن منهما وقت الحج ثم هلكتا ثبت الحج في ذمته ديناً وكذلك صدقه الفطر حيث اشترط لها ملك المال فلو لم يؤدها وهلك المال بقي الواجب في ذمته .

والقدرة الميسرة هي الزائد على مقدار التمكن باليسر ، وهذه اشترطت في اكثر الواجبات المالية كالزكاة فإن الخطاب بها اشترط لتوجهه زيادة على

الإمكان ما يتسر به الأداء وهو حولان الحول الممكن من النمو ، ثم لم يوجب الشارع إلا جزءاً قليلاً جداً من كثير ، ولهذا لو هلك المال سقطت الزكاة لفوات القدرة الميسرة وانتفي الوجوب إذا كان هناك دين لمنافاته اليسر والغني إذ أن المال مشغول بحاجة أصلية وهي الدين واليسر إنما يتحقق بما فضل عنها ولو لم تسقط الزكاة بالهلاك والدين انقلب العسر يسراً، أما الاستهلاك فلا يسقط الزكاة لما فيه من التعدي على حقوق الفقراء.

والسقوط بالهلاك مبني على أن الواجب جزء من العين ولهذا تسقط الزكاة بدفع النصاب كله بدون نية لوصول الجزء الواجب إلى مستحقه قطعاً والنية إنما يحتاج إليها في التعيين عند المزاحمة ولا مزاحمة هنا .

ومثل الزكاة الكفارة بدليل ان الله خير القادر على جميع خصالها بين أعلاه وأدناها ، فإن هذا إذن للمكلف بما هو الأيسر عليه فل يشترط لأجزاء الصوم فيها العجز المستدام، فلو عجز وصام ثم أيسر بعد ذلك لا يطل صومه ولا يؤمر بأحدي الخصال الأخرى ، ولو فرط في التكفير حتى هلك ماله انتقل الوجوب إلى الصوم ، والاستهلاك هنا كالهلاك لأن المال غير متعين لها بخلافه في الزكاة فإن الواجب جزء النصاب كما ذكرنا.

وإنما خالفت الكفارة الزكاة فوجبت مع الدين لأن المقصود بالزكاة إغناء الفقير شكراً لنعمة الغني ، والغني لا يكون مع الدين أو يكون قاصراً بقدر الدين، وأما الكفارة فوجبت زجراً عن الجنابة وسترأ لها ، والإغناء غير مقصود بها ولهذا تأدت بالصوم على أن بعض الفقهاء سوي بينها في السقوط بالدين وهو ظاهر .

مقتضي التكليف

لا تكليف إلا بفعل . وذلك في الأمر ظاهر ، أما في النهي فان المقصود به

كف النفس عن المنهي وذلك لا يكون إلا إذا دعت اليه داعية فلا تكليف تنجيزي قبلها . فإذا قال الشارع : ولا تقربوا الزنا فمعناه إن طلبت نفسك الزنا فكفها عنه لأنه إذا لم يخطر بالبال فكيف يتصور كفها عنه ، فهو تكليف معلق .

وإنما قصر الجمهور التكليف على الفعل لأنه هو كسب العبد فهو مقدوره أما العدم فليس من مقدوره لأنه ليس أثراً للقدره ولا استمراره أيضاً ، وكون المكلف لم يشأ فلم يفعل لا يوجب أن استمرار العدم أثر لقدره المكلف فيكون ممثلاً للنهي فان عدم مشيئة الفعل أصلاً صورة عدم الشعور بالتكليف فليس الثابت إلا مشيئة عدم الفعل فيتحقق الترك . وقال بعض المعتزلة : قد يقتضي التكليف عدم الفعل ، ورد هذا بأن المنتهي بالمنهي مثاب ولا يثاب الانسان إلا على شئ والعدم ليس بشئ ، وإذا لم يصدر منه شئ فكيف يثاب ؟ قال الغزالي : والصحيح أن الامر فيه منقسم ، أما الصوم فالكلف فيه مقصود ولذلك تشرط فيه النية ، وأما الزنا وشرب الخمر فقد نهى عن فعلها فسيعاقب فاعلمها ومن لم يصدر منه ذلك فلا يعاقب ولا يثاب إلا إذا قصد كف الشهوة عنها مع التمكن فهو مثاب على فعله ، وأما من لم يصدر منه المنهي عن فعله فلا يعاقب عليه ولا يثاب لأنه لم يصدر منه شئ . ولا يبعد أن يكون مقصد الشرع ألا تصدر منه الفواحش ولا يقصد منه التلبس باضدادها .

ليس من شروط التكليف حصول الشرط الشرعي

للفعل المكلف به شروط شرعية تتوقف عليها صحة كالصلاة توقفت صحتها على الاسلام والوضوء وستر العورة ، فهل يصح ان يطالب المكلف بالمشروط والشرط غير حاصل ؟

لا ينبغي أن يكون هناك خلاف في الجواب أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف ، بل يتوجه الطلب بالشرط والمشروط معاً ويكون

مأموراً بتقديم الشرط . ويترتب على ذلك أنه يجوز أن يخاطب الكفار بفروع الشريعة من صوم وصلاة ونحوهما كما يخاطب المحدث بالصلاة بشرط تقديم الوضوء ، ونسب الي الحنفية مخالفة هذه القاعدة ولكنهم صرحوا أن ذلك غير صحيح وإنما ينازعون في جزئية من القاعدة الكلية وهي المطلوبات التي شرطها الإيمان لا في القاعدة الكلية فيكون محل النزاع هو جواز تكليف الكفار بالفروع لا إنه جزئي من جزئيات قاعدة متنازع فيها .

الفروع الدينية إما عقوبات وإما معاملات وإما عبادات ، وليس الأولان محل نزاع وإنما النزاع في مطالبته بالعبادات حتي يكون معاقباً على تره كها في الآخرة كما يعاقب على ترك الإيمان فيضاعف له العذاب .

قال الشافعية : الكفار مكلفون بفروع الشريعة . واستدلوا على ذلك بقوله تعالى فيما يحكيه عن جاب المشركين في الدار الآخرة : ﴿ ما سلككم في سقر ؟ قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين حتي أتانا اليقين ﴾ فأخبر أنهم أستحقوا العذاب بعدم كونهم من المصلين ومطعمي المسكين كما استحقوه بتكذيبهم بيوم الدين ، وهذا وإن كان مقالهم فإنه لم يرد عليهم بل أقرهم عليه وسواء علينا أقلنا بأن العذاب للأمرين ، أو أن أصله للتكذيب وغلظ عليهم بترك الفروع فانه ينتج انهم كانوا مطالبين في الدنيا بها ويؤكد ذلك أنه يترتب علي نقيضه التسوية بين كافر باشر القتل وسائر المحظورات وبين من اقتصر على الكفر ، والتسوية بينهما خلاف الاجماع فضلا عن انها غير معقولة ومخالفة لنص قوله تعالى ﴿ والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً ﴾ نصت الآية على مضاعفة العذاب لمن جمع بين الكفر وهذه الجرائم فيدل ذلك على انهم مطالبون بتركها كما هم مطالبون بترك الكفر . واختلف أئمة الحنفية في هذه المسألة فقال

مشايخ سمرقند : ليسوا مخاطبين بالفروع ماداموا كفاراً ، وقال غيرهم : انهم مكلفون ولكنهم اختلفوا : هل التكليف بها أداء واعتقاد أو اعتقاداً فقط ؟ فقال مشايخ العراق : انهم مكلفون بها أداء واعتقاداً ، وقال مشايخ بخاري : انهم مكلفون اعتقاداً فقط بحيث إن العقاب إنما يكون على عدم الاعتقاد فقط .

ولم يقولوا هذه الاقوال نقلاً عن أبي حنيفة رحمة الله لأنه لم يحفظ عنه فيها قول ، وإنما استخرجوه من فروع مذهبية : منها أن محمد قال فيمن نذر صوم شهر فارتد ثم اسلم إنه لا يلزمه الوفاء بنذره ، فقال البخاريون : إن ذلك يدل على ان الكفر يبطل وجوب أداء العبادات ولو كان الوجوب يتعلق بدمهم لما كان هناك داع لسقوط هذا النذر عنه بل يبغي شاغلاً ذمته حتى إذا اسلم أوفي . قال ابن الهمام : ولو قلنا إن الردة تبطل القرب والتزام القربة في الذمة قربة فيبطل النذر لم يلزمه ما قالوه ، ولو أغضينا النظر قليلاً عن الفروع ظهر لنا أنه لا معني للتوقف في أن الكفار مطالبون بإجابة الرسول إلى الايمان والي ما يستتبعه من العمل الصالح وهذا ما يستفاد من كثير من الخطابات الشرعية الموجهة إلى من كان يدعوهم النبي ﷺ ، ولا حجة لهم في قولهم : لوجبت هذه الفروع في ذمته لكان من اللازم قضاؤه إذا أسلم واللازم باطل ، لأنه خلاف الاجماع لأننا نقول إن هذه الملازمة باطلة لأن القضاء إنما كان يجب لو لم يرد في الشريعة دليل العفو عما مضى لكنه قد ورد فقال الله تعالى ﴿ إن يتنوها يغفر لهم ما قد سلف ﴾ وقال عليه السلام : الإسلام يجب ما قبله . والشريعة مبنية على المسامحة واللين فلو كان من الواجب على من أسلم أن يقضي جميع الفروض لكان في ذلك إبعاد للقلوب عن الأسلام والله يريد أن يحييه اليهم ويزينه في قلوبهم .

وبعد أن اقيمت الأدلة على وقوع تكليف الكفار بالفروع نقول إن هذه المسألة لا يترتب عليها فروع عملية وإنما غايتها : هل يستحق هؤلاء الناس عقوبة في الدار الآخرة على ما تركوه من الفروع الدينية او لا ؟ اما في الدنيا فإتفاق

على أنه لا يصح أداء هذه العبادات منهم ماداموا كفاراً وإنهم إذا أسلموا لا يطالبون بقضاء ما فاتهم ، فالقدر العملي متفق عليه والنزاع إنما هو في امر اخروي.

المحكوم عليه وهو المكلف

تكليف المعدوم

وضع المتكلمون من الاصوليين موضع البحث مسألة تتعلق بتكليف المعدوم وليس البحث فيها مما يصح ان يجعل من مسائل اصول الفقه لانها لا صلة بينها وبين استنباط الاحكام الشرعية وإنما هي مسألة كلامية ترجع إلى الخلاف بين المعتزلة وغيرهم في الكلام النفسي وثبوته لله تعالى .
معني تكليف المعدوم قيام الطلب في الأزل ممن سيوجد مستوفيا شرائط التكليف وليس معناه تنجيز التكليف لأن ذلك لا معني له فلا يصح ان يكون محل خلاف .

قال الأشاعرة : إن المعدوم مكلف لأنه لو لم يتعلق التكليف به لم يكن التكليف أزلياً ، والازم باطل . اما المقدمة الاولي فلأن من حقيقة التكليف التعلق فإذا كان هذا التعلق حادثا كان التكليف حادثا وذلك محال لأن كلام الله أزلي لإمتناع قيام الحوادث به .

وقال غيرهم : لا لأنه يلزم من التكليف امر ونهي وخبر ، ومحال أن يكون أمر ولا مأمور أو خبر ولا مخبر . وقد رد هذا بأنه إنما يلزم ذلك في الكلام اللفظي ذي التعلق التنجيزي والخطاب الشفوي في الخبر ، أما الطلب النفسي فتعلقه بالمعدوم واقع نجده في طلب صلاح ولد سيوجد أو إن وجد . وتجد معني الخبر في نفسك متردداً للاعتبار وغيره ، أما حقيقة الامر والخبرية الممتنعة بالا مخاطب موجود فان ذلك متي عرض التعلق التنجيزي للكلام النفسي ، فإذا نفوا

التعلق بالمعدوم وإنما يريدون التعلق بالتنجيزي وإذا اثبتوه فالمعنى المتقدم . وهذا كله إنما يكون إذا ثبت الكلام النفسي .

وبهذا البيان يتضح لك ما قدمناه من أن هذه المسألة من العواري التي ليس لها أدنى فائدة عملية في أصول الفقه.

فهم المكلف الخطاب

من شروط توجيه التكليف قدرة من يوجه إليه على فهم الخطاب. والمراد بالفهم تصور معانى الألفاظ التي بها التكليف، وذلك لأن مراد الشارع بتوجيه الخطاب هو العمل أو دفع الحجة من الناس (لكلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وكلا الأمرين محال لمن لا شعور له وطلب المحال محال. ويدل على هذا المعنى قوله تعالى ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾.

اعتراضان على هذا الأصل

قال قوم إن تكليف من لا يفهم الخطاب قد ورد في الشريعة قال تعالى : (ياأيها الذين آمنوا لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ماتقولون) ومعنى ذلك إذا سكرتم فلا تقربوا الصلاة فهم حال سكرهم مكلفون بالكف عن الصلاة وهم لا يفهمون الخطاب إذ ذاك. وقال الفقهاء إن كثيراً من عبارات السكران المعتدى بسكره معتبر حتى إذا طلق زوجته طلقت وحكم الشارع بينهما بالفرقة وجناياته يعاقب عليها.

والجواب عن الآية يظهر بعد بيان الظروف التي نزلت فيها . لما نزل قوله تعالى : ﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما﴾ تخرج بعض الصحابة من شربها وشربها آخرون، حتى إذا صلى أحد الشاربين مرة وخلط في قراءته نزلت آية النساء طالبة من هؤلاء الذين

لم يفقدوا رشدهم أن يتحاشوا الصلاة إذا سكروا وصارت ذاكرتهم لاحتفاظ على نظام الآي ، فالآية خطاب لقوم يعقلون ويفهمون بدليل قدرتهم على قصد الصلاة وأداء أركانها، وغاية أمرهم أن حافظتهم ضعفت عن استحضر الآيات غير مشوشة. والآية تشير من طرف خفي إلى الكف عن شرب الخمر لأن حال النشوة تلزمهم ألا يصلوا وهم مأمورون أن لا يخرجوا الصلاة عن وقتها ولا يدرون متى يصحون فالكيس يقضى بعدم شربها محافظة على الصلاة، ولذلك امتنع بعض من كان يشربها عن شربها حتى نزل البيان الشافي في آية المائدة.

أما ما حكم به الفقهاء من اعتبار بعض عبارات السكران المتعدي فإنه من باب ربط المسببات بأسبابها التي جعلت معبرة عقوبة له (أنظر السكر في عوارض الاهليه).

الاعتراض الثاني

قال آخرون : قد ثبت ان الشريعة عامة (وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً) وفي الناس عربي يفهم لسان القرآن وفيهم غير عربي لا يفهمه فكيف يوجه الخطاب باللسان العربي إلى من لا يفهمه ؟ وهل هذا الا مصادم للأصل الذي كررناه؟ ولا يمكن الخلوص من هذا الإعتراض مع المحافظة على الاصل إلا بأحد أمور ثلاثة :

(الاول) ترجمة الكتاب الكريم إلى السنة من يدعون إلى الاسلام حتي يمكنهم فهمه .

(الثانية) أن تكون أول واجب ندعو اليه غير العرب ان يتعلموا اللسان العربي حتي يمكن بعد ذلك أن ندعوهم للإيمان وان نبين لهم اصوله وفروعه وهم يفهمون.

(الثالث) أن يكون من الواجب على فئة من المسلمين أن يعرفوا باتقان لغة الأمم التي يدعونها حتي يمكنهم ان يبلغوا الدعوة علي وجهها .

أما الأمر الاول فلا يوجد دليل قطعي على جوازه فضلا عن وجوبه إلا ما عرف من عمل النبي ﷺ فانه ارسل كتبه إلى ملوك ليسوا من العرب ومنها كتاب قيصر وفيه هذه الآية الكريمة (يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضاً آربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا إشهدوا بأننا مسلمون) ولا بد ان تكون هذه الآية قد ترجمت إلى قيصر حتي فهمها . وما جاز على آية يجوز على غيرها . وقد كان من الحبشة من المسلمين يفهمون النجاشي القرآن وولا طريق إلى افهامه الا بالترجمة .

ويمكن ان يكون هذا القدر دليلا على جواز ترجمة الكتاب إلى اللغات المختلفة، وتعتبر الترجمة تفسيراً لأن الترجمة الحقيقية تكاد تتعذر فإن كثيرا من آي الكتاب اختلف العرب في تفسيره وفي المراد منه .

ومع هذا فكثير من المتقدمين منعوا من ترجمة القرآن لأن الترجمة فكر المترجم وهو قد يخطئ ويصيب .

وأما الأمر الثاني فلا سبيل إلى اختياره لأننا لم نر في أوامر الشريعة ما يطالب غير العرب بتعلم العربية ، على انه لو وجد لكان إبلاغه محتاجا إلى ترجمة فهو غير مخلص .

فلم يبق الا الأمر الثالث وهو ان يكون من الواجب على الكفاية في الأمة تعلم لغات الأمم التي تدعي تعلما متقنا يمكن من إقامة البرهان على صحة هذا الدين القويم والقيام بعد ذلك بالدعوة حتي تقوم الحجة ، فإن قصر المسلمون في ذلك أثموا كلهم ولم تقم الحجة . ولهذا أصل في الشريعة فإن رسول الله ﷺ كان يأمر بعض أصحابه بتعلم العبرانية حتي يكون رسولا بينه وبين اليهود ، ولم يرسل

الكتب إلى كسري وقيصر والمقوقس والنجاشي الا على أيدي أناس يحسنون لغات الأمم التي ارسلوا اليها فهذا واجب لا تتم الدعوة بدونه . والاصل الذي قررناه لاخلل فيه .

ويلزم من اشتراط الفهم للتكليف اشتراط العقل ، ولما لم يكن له قدر منضبط يناط به التكليف إذ هو درجات بعضها فوق بعض اعتبر الشارع له مناطا منضبطا وهو البلوغ عاقلاً . ويعرف كونه عاقلاً بما يصدر عنه من الافعال . ولما كان الإنسان يتقلب في أدواره بالنسبة لاستقلاله وعقله رأي الحنيفة أن يذكروا أحكامه من بدء تكونه إلى تمام عقله فقسّموا حياته إلى أدوار أربعة:

الدور الأول دور الجنين .

الدور الثاني دور الانفصال إلى التمييز .

الدور الثالث دور التمييز إلى البلوغ .

الدور الرابع ما بعد البلوغ .

والاهلية التي محلها الانسان نوعان : اهلية وجوب للحقوق المشروعة له وعليه ، واهلية اداء وهي كونه معتبرا فعله شرعاً .

وأهليه الوجوب تكون بالذمة وهي الوصف الشرعي الذي به يكون الانسان محلاً لأن يجب له وعليه ، وأهيلة الأداء بالعقل وهي قاصرة لقصوره والثابت نعتها صحة الاداء وكاملة بكماله والثابت معها وجوب الاداء . ولتتكلم على جميع الأدوار الانسانية باعتبار قسّمها الاهلية .

الدور الاول

الجنين إذا نظر اليه من جهة كونه جزءاً من أمه يقر بقرارها وينتقل بانتقالها نحكم بعدم استقلالها فتنتفي عنه الذمة فلا يجب له ولا عليه ، وإذا نظر اليه من

جهة كونه نفساً مستقلة بحياة نحكم بثبوت الذمة له فهو أهل لأن يجب له وعليه لم يمكنهم ان يرجحوا إحدي الجهتين على الأخرى من كل وجه فعاملوه من جهة كونه جزءاً من أمه بعدم أهليته للوجوب عليه ، وعاملوه من جهة استقلاله بأهليته للوجوب له . ولذلك تصح الوصية له ويرث ويلتحق نسبه ويصح عتقه منفرداً عن أمه، لا يجب في ماله ثمن ما اشترى له الولي .

وعندي إنه لا أرث له وهو جنين لأن سبب الإرث الولد ، وشرطه الانفصال حياً فلا يثبت له المال الموروث الا بالانفصال حياً . ولذلك لو انفصل ميتاً لا يوزع المال على ، ورثته وإنما يوزع على ورثة المورث كأن الجنين لم يكن . وكذلك الوصية فإن الموصي به يرجع إلى ورثة الموصي لا إلى ورثة الجنين

الدور الثاني

متي انفصل الجنين حياً ثبت استقلاله فتمت ذمته فصار أهلاً لأن يجب له وعليه ولكن فيما عليه تفصيل هاك بيانه :

إن كان المقصود مما يلزم للذمة مجرد المال ثبت في ذمته وذلك كمال الغرم المالي فيم هو من حقوق العباد والعوض في المعوضات المالية والمؤن كالعشر والخراج ولا نظر إلي ما فيها من العبادة والعقوبة لأنه ليس بمقصود والصلوات التي تشبه المؤن كنفقة القريب،الصلوات التي تشبه العوض كنفقة الزوجة . أما الصلوات التي تشبه العقوبات فلا تجب في ماله كالعقل وهو تحمل شئ من الدية مع العاقلة .

وإن كان المقصود مما يلزم الذمة هو لاداء فإنه لا يلزم ذمته لعجزه وذلك كالعبادات من الصلاة والصوم والزكاة لأن إيجابها للابتلاء بالأداء إختياراً وليس من أهله ، ومن هنا اسقط محمد عنه زكاة الفطر ترجيحاً لمعني العبادة ورجح الإمام وأبو يوسف فيها جانب المؤنة فأوجبها في ماله .

وإن كان المقصود مما يلزم الذمة العقوبة فكذلك لا تلزم ذمته كالقصاص
وكحرمانه من الإرث بقتله مورثه لأن العقوبة جزاء التقصير وهو لا يوصف به .

الدور الثالث

بعد أن يميز الانسان تثبت له أهلية الاداء القاصرة لقصور عقله .

والذي يثبت مه الاهلية القاصرة نوعان :

(الأول) حق الله وهو إما حسن لا يحتمل حسنه القبح كالإيمان ، وإما
قبيح لا يحتمل قبحه الحسن كالكفر ، وإما متردد بينها .

(الثاني) حق العبد وهو إما فيه نفع محض ، وإما ضرر محض ، وإما
متردد بين النفع والضرر .

فإن كان حقاً لله حسناً لا يحتمل حسنه القبح وهو الإيمان صحه منه متي
وجد لأن فيه نفعاً محضاً له ، والوجود الحقيقي يتبع الوجود الحكمي الا اذا قارنه
حجر من الشارع ولم يوجد فضلاً عن انه غير لائق .

وقد يعترض كونه نفعاً محضاً فإنه قد يترتب عليه ضرر الحرمان من الميراث
إذا كان موروثه غير مسلم ، ، فرقة الزوجة إن كانت غير كتابية ، والجواب بأن
حكم الإسلام إنما هو ما وضع له وهو موضوع لسعادة الدارين ، وإذا كان يترتب
عليه شئ غير مقصود وهو ما تقدم من الحرمان والفرقة فلا يخرج ذلك عن
حقيقة وضعه خصوصاً ان هذه النتائج غير لازمة بل قد يلزم ضدها وهو إرثه من
قرية المسلم .

وإن كان حقاً لله لا يحتمل قبحه الحسن وهو الكفر فإنه يصح منه أيضاً
بالنسبة لأحكام الآخرة وكذلك بالنسبة لأحكام الدنيا على رأي الإمام ومحمد ،
وقال ابو يوسف: لا يصح منه بالنسبة اليها لأنه ضرر محض، وذلك مقتضى القياس .

وينبغي على الأول ان امرأته المسلمة تبين منه ويحرم الميراث من مورثه المسلم لكنه لا يقتل لأن القتل معلول بكون المرتد محارباً وليس الصبي من اهل الحرابة ، ولا يقتل أيضاً بعد بلوغه إذا استمر على رده لأن في صحة إسلامه خلافاً بين العلماء أورث شبيهة فيه .

وان كان متردداً بين الحسن والقبيح كالعبادات البدنية فكذلك تصح منه لما فيها من المصلحة الأخروية إلا انها لا تستتبع عهدة ، فلو شرع في صلاة لا يلزمه المضي فيها ولو افسدها لا يجب عليه قضاؤها .

وان كان حقاً للعبد ، وهو نفع محض ، صحت مباشرة له من غير حاجة إلى إذن وليه كقبول الهبة والصدقة ، وتجب أجرته إذا أجر نفسه وعمل مع بطلان العقد لأنهم إنما أبطلوا الحق الصبي حتى لا يلحقه منه ضرر ، فإذا عمل بقي الأجر نفعاً محضاً ، وتصح وكالته بلا عهدة لأن ذلك نفع محض إذ يكتسب به احسان التصرف وقد انتفت جهة الضرر وهي لزوم العهدة فتمحض نفعاً والي ذلك الاشارة بقوله تعالى (وابتلوا اليتامي) . ومعنى الابتلاء الاختبار بالتصرف قبل البلوغ (حتى إذا بلغوا النكاح فإن انستم منهم رشداً فادفعوا اليهم اموالهم) .

وان كان ضرراً محضاً لا يملكه ولو إذن وليه كما لا يملكه غيره من ولي ووصي وقاص لأن ولاية غيره عليه نظرية وليس من النظر له إثباتها فيما هو ضرر محض في حقه وذلك كالطلاق والعتق والصدقة والهبة . وان كان متردداً بين النفع والضرر ملكه مع إذن وليه لأنه أهل لحكم هذه التصرفات إذ إنه يملك البدل إذا باشرها وليه ، واهل لإجراء هذه التصرفات حيث صحت وكالته بها وفيها نفع من حيث تحصيل مقصود . ولما لوحظ ان هناك قصورا ضم إلى ذلك إذن وليه لينجبر هذ القصور ، ومثال هذا المتردد: البيع والإجارة والنكاح فيها احتمال الربح والخسران .

الدور الرابع

بعد بلوغ الصبي تتم اهليته إلا إنه قد يعرض له عوارض بعضها يؤثر في هذه الاهلية وقد وضع لها الحنيفة فصلا خاصا سموه عوارض الاهلية.

عوارض الاهلية

هي نوعان : عوارض سماوية اي ليست من قبل العبد ولا هي واقعة باختياره ، وعوارض مكتسبة اي واقعة باختيار العبد سواء كانت آتية من قبل نفسه او من قبل غيره.

العوارض السماوية

(١) الجنون وهو اختلال في العقل يمنع من جريان الأفعال والأقوال على نهجه وهو ينافي شرط العبادة وهو النية فلا تصح منه ولا تجب عليه على تفصيل فيه .

الجنون إما ممتد وإما غير ممتد ، وهذا إما طارئ وإما أصلي . والامتداد ليس له ضابط عام وإنما يختلف باختلاف العبادات ، فبالنسبة إلى الصلاة يتحقق الامتداد بالزيادة على يوم وليلة عندهما او بصيرورة الصلوات ، ستا عند محمد ، وفي الصوم باستغراق الشهر ليلة ونهاره ، وفي الزكاة باستغراق الحول كله وقال ابو يوسف لأكثره حكم الكل .

فإن كان ممتد اسقط معه وجوب العبادات فلا تشتغل بها ذمته . وإن كان غير ممتد وهو طارئ لم يمنع التكليف لأنه عارض يمنع فهم الخطاب زال قبل الامتداد ولأنه لاينفي أصل الوجوب لأن الوجوب . بالذمة وهي ثابتة له ولذلك يرث وبملك ، ومتى وجد الوجوب وهو اشتغال الذمة لزمته المطالبة لكنها سقطت في الممتد لأن الاداء غير ممكن لانتهاء شرطه والقضاء يلزمه الحرج وهو مرفوع .

وإن كان غير ممتد وهو أصلي فحكمه عند محمد حكم الممتد لأنه اناط الإسقاط بكل من الامتداد والأصالة . وقال ابو يوسف : حكمه كالطارئ إناطه للإسقاط بالامتداد .

(٢) العته وهو تختلال في العقل بحيث يخلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء، ومرة المجانين وكذا سائر أمورهِ ، وحكم المعتوه كالصبي المميز في جميع ما ذكر له .

(٣) النسيان هو وهو عدم استحضار الشيء في وقت الحاجة اليه وهو لا ينافي أهيلة الوجوب ولا وجوب الاداء لكمال العقل .

وحكمه أنه ليس عذرا في حقوق العباد ، أما حقوق الله فلها جهتان : الأولى استحقاق الإثم الثانية ترتب الاحكام على فعله .

فأما من الجهة الأولى فهو عذر لقوله عليه السلام : (وضع عن أمتي الخطأ والنسيان) لأن العقوبة الأخرى إنما تكون لقصد الجريمة وهو منتف عنه .

وأما من الجهة الثانية فإن فعله يترتب عليه حكمه بشرطين : أن يكون هناك مذكر للناس بما هو بصدده وألا يكون هنا داع للفعل الذي فعله وذلك كأكل المصلي وكلامه فكلاهما مفسد للصلاة لأن حالة المصلي مذكورة له بصلاة ولا داعي يدعوه إلي الأكل في ذلك الوقت .

فان فقد أحد الشرطين لم يترتب على فعل الناس حكمه كأكل الصائم فإنه لا مذكر كذكر له والطبع داع للأكل وكثر الذابح التسمية .

(٤) النوم هو عارض يمنع فهم الخطاب فأوجب تأخير خطاب الأداء ولكنه لا ينافي أصل الوجوب لعدم إخلاقه بالذمة ولذا وجب القضاء (انظر ما قدمناه من وجوب القضاء عليه بسبب جديد) ، ووجب إبطال جميع عباراته .

(٥) الإغماء وهو عارض يمنع فهم الخطاب فوق منع النوم له ، فلزمه مالزم النوم ولكونه يزيد عنه جعلوه ناقصاً للوضوء في جميع الاحوال حتي في الصلاة .

المرض

المرض لا ينافي أهلية الحكم والعبادة لأنه لا خلل في الذمة والعقل والنطق ولما فيه من العجز شرعت العبادة فيه على قدر المكنة .

ولما كان المرض سبباً للموت الذي هو علة الخلافة كان سبباً لتعلق حق الغريم والوارث بما له فكان سبباً للحجر عليه في جميع ماله بالنسبة للغريم الذي دينه مستغرق وفي الثلثين بالنسبة للورثة إذا اتصل به الموت ، وحينئذ يثبت الحجر مستنداً إلى اول المرض وبذلك تكون التصرفات الصادرة منه - وهي محتملة الفسخ - صحيحة حين صدورهما منه لصدورها من أهلها في محلها ثم تفسخ بعد الموت إن احتيج إلى فسخها، وإن لم تكن محتملة للفسخ كأن أعتق عبده وهو مستغرق بالدين أو كانت قيمته تزيد على الثلث فلا ينقض العتق ويسعى العبد للغريم في قيمته كلها بالنسبة للغريم أو فيما زاد على الثلث بالنسبة للوارث.

الحيض والنفاس

لا يسقطان أهلية الوجوب ولا الأداء، إلا أنه ثبت أن الطهارة منهما شرط لصحة الصلاة والصوم فلا يمكن أدائهما. وانتفى قضاء الصلاة للحرج دون الصوم وللنهي عن أداء الصوم حالة الحيض والنفاس انتفى وجوب الأداء عليهما. لأنه يستحيل أن يكون الشيء الواحد من جهة واحدة منهياً عنه واجبا أدائه والقضاء إنما وجب لتحقيق السبب وهو شهود الشهر.

الموت

الموت تسقط به الأحكام الدنيوية التكليفية كالزكاة والصوم والحج وغيرها ويبقى عليه إثم ما قصر فيه . أما ما شرع عليه لحاجة غيره فلا يسقط وفيه تفصيل يتبين مما يأتي :

إن كان حقاً متعلقاً بعين بقي الحق ببقاء تلك العين كالأمانات والودائع والغصوب لأن المقصود حصولها لصاحبها وهذا يمكن بعد وفاته وليس المقصود الفعل حتى يقال إن الميت عاجز عنه بخلاف العبادات فإن المقصود منها الفعل .

وإن كان ديناً لم يبق بمجرد الذمة لضعفها بالموت، وإنما يبقى إذا قويت بمال تركه أو كفيل كان بالدين قبل الموت لأن المال هو محل الاستيفاء وذمة الكفيل تقوى ذمة الميت . فان لم يكن له مال ولا كفيل بالدين قبل الموت لم تصح الكفالة بالدين بعد الموت لسقوط الدين عن ذمة الميت بالموت فلا مطالبة، ومتى سقطت المطالبة لم يبق محل للكفالة لأنها التزام المطالبة بما يطالب به الأصيل . هذا رأى الإمام، وقال صاحبه وسائر الأئمة: تصح الكفالة لأن الميت لا يبرأ من الدين بالموت ولذلك يطالب بالدين إذا ظهر له مال، وإذا تبرع أحد عن الميت ودفع الدين حل للدائن أخذه ولو كانت الذمة قد برئت بالموت لا يبرأ، والعجز عن المطالبة الناشئ عن عدم قدرة الميت لا يمنع صحة الكفالة عنه ككفالة المفلس . ويدل على الصحة حديث جابر: (كان رسول الله ﷺ لا يصلى على رجل مات وعليه دين فأتى بميت فقال: أعليه دين؟ قالوا نعم: ديناران، قال: صلوا على صاحبكم . فقال أبو قتادة الأنصاري: هما على يارسول الله . فصلى عليه).

وإن كان مشروعاً بطريق الصلة لغيره كنفقة المحارم والزكاة وصدقة الفطر سقطت بالموت إلا أن يوصى فيعتبر من الثلث كغيره من التبرعات .

وأما ما شرع للميت فيبقى على ملكه من تركته قدر ما تندفع به تلك

الحاجة، وحاجته فى وفاء ديونه وتنفيذ وصيته التى صرح الشارع بنفاذها وجهازه. ويقدم من هذه الحاجات الدين المعلق بعين كالمرهون والمشتري قبل القبض فصاحب العين أحق بها، ثم جهازه ثم بقية ديونه ثم الوصية.

وأما مالا يصلح لحاجته فالقصاص شرع لدرك الثأر والمحتاج إليه الورثة لا الميت، ثم الجناية وقعت على حقهم لما كانوا يتنفعون بحياته، وعلى حق الميت لحرمانه من حياته إلا أنه خرج عند ثبوت الحق عن أهلية الوجوب فيثبت ابتداء للورثة القاتنين مقامه خلافة عنه، فالسبب انعقد فى حق المورث والحق وجب للورثة فصح عفوه رعاية لجانب السبب وصح عفوهم قبل الموت رعاية لجانب الواجب فكان القصاص ثابتاً ابتداءً للكل. ولذلك قال أبو حنيفة: لا يورث القصاص لأن الإرث موقوف على الثبوت للمورث ثم النقل عنه الى الورثة وليس الحال هنا كذلك فلا ينتصب بعض الورثة خصماً عن البقية ويجب أن تعاد بينة المحاضر إذا حضر الغائب لأن كلا منهم فى حق القصاص كالمفرد، وعند الصاحبين يورث لأن خلفه وهو المال الذى يصلح الجاني عليه موروث إجماعاً ولا تصح المخالفة بين الأصل والخلف فى الأحكام.

العوارض المكتسبة

(١) السكر

السكر هو غيبة العقل من الخمر أو ما يشبهه حتى يختلط الكلام ويحصل الهديان، وينقسم بحسب طريقة إلى نوعين:

الأول ما طريقة غير محظور كسكر المضطر إلى شرب الخمر والسكر الحاصل من الأدوية، وهذا حكمه مماثل للإغماء لا يصح معه تصرف ولا طلاق ولا عتاق.

الثاني ما طريقة محرم وهذا لا يبطل التكليف فتلزم السكران الأحكام
وتصح عبارته من الطلاق والعنق والبيع والإقرار وتزويج الصغار والتزويج
والإقراض والاستقراض ، وذلك لأن العقل قائم وإنما عرض فوات فهم الخطاب
بمعصية فيبقي التكليف في حق الائم ووجوب القضاء للعبادات التي تقضي
شرعاً ، وفي مسألة التزويج يشترط في الزوج ان يكون كفاً لأن إضراره بنفسه
لا يوجب إضرارها .

وإذا أقر السكران بما يحتمل الرجوع لا يحد كما لو أقر بزنا او شرب
خمر او سرقة لأن حاله يوجب رجوعه وإن كان يضمن المسروق لأنه حق العبد
وهو لا يحتمل الرجوع، وإذا أقر بما لا يحتمل الرجوع كالثقاص والقذف
وغيرهما أو باشر سبب الحد بأن زني او سرق او قذف اقتص منه وحد إذا صحا .

والخلاصه أن الفقهاء لم يجعلوا السكر مسقطاً للتكليف ولا مضيعاً
للحقوق ولا مخففاً لمقدار الجرائم التي تصد من السكران لأنه جريمة والجريمة لا
يصح ان يستفيد منها صاحبها كما ذكر في متعلقات النهي .

(٢) الهزل

الهزل ألا يراد باللفظ ودلالته المعني الحقيقي ولا المجازي، وهو المسمي في
عرف الناس الآن العقود الصورية .

والذي يدخلة الهزل من الاقوال ثلاثة انواع : (١) إنشاءات (٢)
إخبارات (٣) اعتقادات .

الهزل في الانشاءات

الإنشاءات هو إحداث السبب الذي يستعقب حكماً شرعياً ، وهذه
الاسباب قسمان :

(١) أسباب يمكن نقضها (٢) أسباب لا يمكن نقضها .

فالأسباب التي يمكن نقضها كالبيع والإجارة وتحقق الهزل لا بد فيه من المواضعة، فإن كانت على اصل العقد بأن اتفق العاقدان على التكلم بلفظ العقد ولا يريد ان حكمه واتفقا بعد وقوعه إنهما كانا مصرين حين العقد على المواضعة كان حكم العقد كحكم ما شرط فيه الخيار لهما مؤبدا لأنهما قد رضيا بمباشرة العقد ولم يرضيا بحكمه ، فالعقد يكون فاسداً ولا يفيد الملك بالقبض لعدم اختيار الحكم واذا نقضه احدهما انتقض وليس لواحد منهما الاستقلال بإجازته ، فإذا أجازته مطلقاً عند صاحبين . وبشرط ان تكون الإجازة في بحر الأيام الثلاثة التالية للعقد عند الإمام . أما إذا إتفقا على انه لم يحضرها شيء . حين العقد او اختلفا فقال احدهما كنا معرضين عن المواضعة حين العقد وقال الآخر كنا مصرين عليها . فالعقد عند أبي حنيفة صحيح عملاً بأن الأصل في العقود الصحة واللزوم حتي يقوم المعارض ، والمواضعة عارض لم يتفقا عليه فلم يتأكد معارضاً للأصل وفسد عند صاحبين لأنهما اتفقا على حصول المواضعة ولم يتفقا على رفعها ، والعادة جرت بالبناء عليها متي سبقت فهي معارض قوي لأصل الصحة في العقود ، وأما إذا اتفقا على انها عرضاً حين العقد عن المواضعة وبنيا العقد علي الجدد فانه صحيح اتفاقاً .

وإن كانت المواضعة على قدر العوض بأن تواضعا على البيع بألفين والثلثين في الحقيقة ألف فأبوحنيفة يعمل بمقتضي ما ذكر في العقد سواء اتفقا على بقاء المواضعة حين العقد او اتفقا على إنه لم يحرضهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء او اتفقا على الإعراض عن المواضعة ، والفرق عنده بين الاتفاق على البناء هنا حيث اعتبر العقد بما ذكر فيه من الثمن وبين الاتفاق على البناء فيما سبق حيث قال بفساد العقد ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول اخذ الألفين شرطاً لقبول البيع بالألف فكأنه قال له : بعثك بألفين على ألا يجب أحدهما ، وهذا

شرط فاسد لا يقتضيه العقد وفيه نفع لأحدهما وهو مفسد للعقد فلو اعتبرت المواضعة لحكم بفساد العقل فحصل التنافي بين وتصحيح العقد الجدي واعتبار المواضعة في الثمن ترجيحاً للأصل وهو المبيع ، وتصحيح العقد لا بد منه لأنه لا هزل فيه فبطل الثاني وهو اعتبار المواضعة بخلاف البناء في المواضعة على الأصل فإنه لم يوجد معارضة ، وقال الصحابيان : يعمل بالمواضعة الا اذا اتفقا على انها معرضا عنها حين العقد فيعمل بما ذكر في العقد .

وإن كانت المواضعة على جنس الثمن بأن اتفقا على إظهار العقد بمائة دينار وهو بينهما ألف درهم فاتفقوا على اعتبار ما ذكر في العقد وألغاء المواضعة . والسبب في قول الصحابين هنا بذلك في الاتفاق على البناء وقولهما في المواضعة على القدر باعتبار المواضعة ان العمل بالمواضعة مع الصحة هنا غير ممكن لأن البيع يخلو عن بدل إذ باعتبار المواضعة يكون ألف درهم وليست مذكورة في العقد بل المذكور فيه مائة دينار وهي غير الثمن ، وعقد البيع إذا خلا عن الثمن بطل ، ولا معني لإبطال هذا العقد الجدي فلزم اعتبار ما ذكر فيه من الثمن . أما في الغدر فإنه يمكن التصحيح مع اعتبار المواضعة فإنه ينعقد بالأقل المتواضع عليه المندرج في الأكثر المظهر .

والأسباب التي لا يمكن نقضها وهي التي لا يجري فيها الفسخ ولا الإقالة ثلاثة أنواع (١) اسباب لا مال فيها (٢) اسباب فيها مال تبعاً (٣) اسباب فيها مال مقصود .

فان كانت مما لا مال فيه كالطلاق والعتق والعتق والعفو عن القصاص واليمين والنذر كانت صحيحة والهزل باطل لأن المتكلم قد رضي بالسبب الذي وضع شرعا يستلزم مسببا بدليل انه لا يصح فيه شرط الخيار ومتي رضي به لا يلزم رضاه بمسببه لانه واقع شرعا لا محالة .

وإن كان فيه مال تبعاً بأن يثبت بدون ذكره كالنكاح فقد يتواضعان علي
الأصل أو على القدر أو على الجنس فإن تواضعا على أصل النكاح ألغيت
المواضعة ولزم النكاح مطلقاً لعدم تأثير الهزل فيه بالنص .

وإن تواضعا على القدرة واتفقا على البناء عمل بالمواضعة لا بما ذكر في
العقد ولا تجيء العلة التي جعلت الأمام يقول في المواضعة على قدر الثمن انه
يعمل بما ذكر في العقد لان النكاح لا تؤثر في صحته الشروط الفاسدة بخلاف
البيع ، وإن اتفقا على انهما لم يحضرهما شيء أو اختلفا في الاعراض والبناء عمل
بما ذكر في العقد - على ما رواه ابو يوسف عن الإكام - كالبيع وكذلك إن
اتفقا على الإعراض .

وإن تواضعا علي الجنس واتفقا على البناء وجب مهر المثل لخلو العقد عن
مهر ، اذ المسمي هزل ولا يثبت بالهزل المال والمتواضع عليه لم يذكر في العقد
وإن اتفقا على انه لم يحضرهما شيء أو اختلفا في الاعراض والبناء فالواجب
المسمي في العقد كالبيع والمواضعة باطلة ، وعندهما يجب مهر المثل لترجيحهما
المواضعة فيخلو العقد عن مهر وبالمثل يجب مهر المثل .

وإن كان فيه مال مقصود بالأ يثبت المال إلا بذكره كالخلع والعتق علي
مال والصلح عن دم العمد ، واتفقا على الاعراض أو على عدم الحضور أو اختلفا
في الاعراض والبناء لزم الطلاق والمال اتفاقاً - رجح ابو حنيفة في الأخيرين العقد
على المواضعة جرياً على أصله لعدم تحقق المعارض لأنهما ذهلا عنه في صورة
عدم الحضور ورجح مدعى الإعراض في صورة الاختلاف لأنه متمسك بالأصل
في العقود وهو الصحة واللزوم ، وأما عندهما فلعدم تأثير الهزل في هذه الصور
الثلاث .

وإن اتفقا على البناء فكذلك الحكم عند الصاحيين لأن المال وإن لم يثبت
بالهزل لكنه تبع للطلاق من جهة أنه يستغنى عنه لولا القصد إلى ذكره . فإذا

ثبت المتضمن وهو الطلاق ثبت ما فى ضمنه وهو المال ، والتبعية من هذه الجهة لاتنافى أنه مقصود بالمعنى السابق وهو أنه لا يثبت إلا بالذكر. وعند أبى حنيفة يتوقف الطلاق على مشيئة الزوجة - الطلاق بالمسمى على طريق الجمد وإسقاط الهزل لأنه يمكن العمل بالمواضعة بناء على أن الخلع لا يفسده الشروط الفاسدة، والشروط الفاسد هنا أن يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع فى الحال بل يتوقف على اختيارها وإنما لم يتوقف على اختياره هو أيضا لأن الخلع من جانب الزوج يمين وهو لا يحتمل شرط الخيار ، فإذا هزل به كان هزله كشرط الخيار لها.

وحكم العتق على مال والصلح عن الدم حكم الطلاق.

أما تسليم الشفعة هزلا فإن كان قبل طلب الموائبة فهو كالسكوت فيبطلها وإن كان بعده بطل التسليم فتبقى الشفعة لأن تسليمها من جنس ما يبطل بالخيار لأنه فى معنى التجارة لكونه استيفاء أحد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم والهزل ينفيه.

ومثل تسليم الشفعة إبراء المديون والكفيل لأن فى هذا الإبراء معنى التمليك وهو يرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل.

الاحبار والاعتقادات

الهزل فى الإخبارات عامة يبطلها لأن الإقرار يعتمد صحة المخبر به والهزل ينافى ذلك ويدل على عدمه كذلك الهزل فى الإعتقادات وإنما حكموا بردة من قال كلمة الكفر هزلا لاستخفافه.

السفه

السفه خفة فى الإنسان تبعثه على العمل فى ماله بخلاف مقتضى العقل مع عدم اختلال العقل.

السفه لا ينافي شيئاً من الأحكام الشرعية ، فالسفيه يتوجه إليه الخطاب بحقوق الله وحقوق العباد - إلا أن الشريعة راعت مافيه من المصلحة فقررت أن يمنع حرية التصرف في ماله صيانة له . وفي ذلك تفصيل بيانه :

إذا قارن السفه بلوغه منع عنه ماله إجماعاً، لقول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً وَارزُقوهم فيها وَاكسوهم وَقولوا لهم قولاً معروفاً ﴾ ثم علق دفع المال لهم على إيناس الرشد فقال (وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم).

واعتبر أبو يوسف ومحمد حقيقة الرشد فمهما امتد زمن السفه لا يعطى ماله وإن بلغ من السن ما يبلغ.

وجعل أبو حنيفة للرشد مظنة وهي بلوغه خمساً وعشرين سنة لأنه لا بد فيها من حصول رشد ما لمضى زمن التجربة وهو الشرط لأنه ورد في الكتاب منكرأ فيتحقق بأدنى ما ينطلق عليه الإسم كما هو شأن الأسماء المنكرة.

أما الحجر عليه وهو أن يمنع نفاذ تصرفاته القولية المحتملة للفسخ، ففيه كذلك خلاف. فقال أبو يوسف ومحمد : يحجر على السفيه نظراً له لأن فيه صيانة ماله والحاكم إنما نصب لينظر إلى مصلحة من لاقدرة له من المسلمين.

وقال أبو حنيفة : لا يحجر على السفيه لأن الحجر وإن ترتب عليه مصلحة يترتب عليه مفسدة تربو عليها وهي إهدار اهلية الحر الذي يلحقه بالجمادات، وغاية السفه أن يفتقر ويتجرد من المال، ولايجوز المحافظة على أدنى وهو المال باهدار الأعلى وهو الأهلية.

قال الذين رجحوا الحجر إن النص القاضى بمنع السفيه ماله حكمته الخوف من أنه يتلفه وإذا لم يحجر عليه بوقف تصرفاته أمكنه أن يتلفه بتلك التصرفات القولية فلا يفيد منع المال منه - وليست مصلحة الحجر قاصرة عليه بل

فيها مصلحة عامة وهي دفع الضرر عن الناس، لأنه لو لم يحجر عليه لأمكنه أن يلبس عليهم فيقرضونه فيتلف أموالهم. والمصلحة الخاصة تهدر إذا عارضت المصلحة العامة. ومن ذلك أنهم أوجبوا الحجر على الطبيب الجاهل والمفتي الذي يعلم الناس الحيل والمكاريء المفلس وإن كان في ذلك إضاعة لحریتهم لكنه يدرأ عن العامة مفسد، فإن الأول يضر الأبدان والثاني يضر الأديان والثالث يضر الأموال.

وجمهور الفقهاء يخالفون أبا حنيفة رحمه الله.

وبعد اتفاق أبي يوسف ومحمد على الحجر اختلفا فقال محمد يثبت الحجر بحصول السفه ولا يتوقف على القضاء لأن السفه هو العلة في الحجر فمتى وجد كان الحجر. وقال أبو يوسف لا يثبت الحجر إلا بقضاء القاضي لأنه من الفصول المجتهد فيها بسبب أنه متردد بين مصلحة هي النظر للسفيه بإبقاء ملكه ومفسدة وهي إهدار عبارته والذي يرجح إحداها هو القضاء.

وأيضاً أن السفه صفة للإنسان تعرفها تصرفاته فإذا كانت تصرفاته منافية لمقتضى العقل والتدبير دلت على سفهه. ومن هو الذي له القول الفصل في الحكم على هذه التصرفات؟ ليس إلا القاضي الذي يستقرئ الحوادث ويكون منها حكماً على الشخص أو له.

والقول بثبوت الحجر بنفس السفه من غير قضاء تغرير بالناس لأن كل فرد يعامله من غير أن يكون عنده ما يدل على عدم نفاذ تصرفاته وربما لم يكن له مقصد سيئ فنثبت للولي حق إبطال هذه التصرفات أو إجازتها وفي هذا إلحاق الضرر بالناس من غير مقتضى.

أما الحجر على المديون إذا خيف منه أن يضر مداينيه بالمواضعة مع غيره بيعاً أو إقراراً، فاتفقوا على أنه لا يثبت إلا بالقضاء لأنه نظر للغرماء فيتوقف على

طلبهم . وبحكم القاضى لا يتصرف المديون فى المال الذى فى يده وقت الحجر إلا معهم ، وأما ما أصابه بعد الحجر عليه فلا يلحقه حكم الحجر بل له أن يتصرف فيه وحده .

(٤) السفر

السفر لا ينافى أهلية الأحكام ولكن الشارع جعله سبباً للتخفيف فشرعت رباعيته ركعتين ابتداء ورخص له فى ترك الصوم . غير أن فى ذلك تفصيلاً وهاك بيانه :

إن وجد السفر أول اليوم فله أن يفطر وأن يصوم وإذا شرع فى الصوم فليس له أن يفطر، لكن إذا أفطر لا كفارة عليه لتمكن الشبهة .

وإذا عرض السفر أثناء اليوم لا يحل الفطر . فإن أفطر قبل عروض السفر ثم سافر فعليه الكفارة لأن السبب حصل باختياره وقد تقررت الكفارة قبله وإذا عرض السفر ثم أفطر لم يكن ذلك له وإنما لا تجب عليه الكفارة لتمكن الشبهة .

ويثبت قصر الرباعية للمسافر بمجرد الشروع فى السفر لا بتحقيقه ، لأنه لا يتحقق إلا بعد أن يسافر ثلاثة أيام بلياليها أو مايوأزى ذلك . ولو أقام قبل التحقق تصح الإقامة ولزمت أحكامها ولو كان فى المفازة، أما بعد تحقق السفر فلا تصح إقامته إلا فى مكان يصلح للإقامة من مصر أو قرية لأن ذلك رفع للسفر بعد تحقيقه فلا تؤثر فيه نية الإقامة فى غير محلها .

ولا يمنع سفر المعصية الرخصة كما قدمنا ذلك فى متعلق أحكام النهي .

(٥) الخطأ

الخطأ أن يقصد بالفعل غير المحل الذى تقصد به الجنابة . مثاله : صائم

تتضمن فسرى الماء إلى حلقه، ورامى صيد أصاب إنساناً، فإن الصائم قاصد إدخال الماء الى فيه لا إلى حلقه الذى هو محل الجنابة، والرامى قاصد الطير لا الانسان. والخطأ فيه جنابة عدم التثبيت ولذا يؤاخذ به من هذه الجهة، فلا تقدر العقوبة فيه بقدر الجريمة نفسها وإنما بقدر عدم التثبيت الذى أدى إلى حصولها.

والحقوق بالنسبة للخطأ نوعان: حقوق لله، وحقوق للعبد.

فأما حقوق الله فقد جعل الشارع الخطأ عذراً فيها إذا اجتهد لأنه تثبت على قدر ما يمكنه فرضاً وجعله شبهه تدرأ العقوبات فلا يؤاخذ المخطئ بحد ولاقتصاص لما قلنا إن العقوبة فيه ليست على قدر الجريمة نفسها.

وأما حقوق العبد فليس الخطأ عذراً فيها فيضمن المتلف خطأ قيمة ما أتلف وعليه الدية فى القتل لأنها تعويض مالى عما أصاب ورثة المقتول من الضرر لكن خفف عنه هذا التعويض فوجبت الدية مخففة. ولما فيه من التقصير وجب به ما تردد بين العقوبة والعبادة وهو الكفارة .

وأوقع الحنفية طلاق المخطئ قضاء لأن الغفلة عن معنى اللفظ خفى وفى الوقوف على قصد حرج لأنه أمر باطن وله سبب ظاهر وهو العقل والبلوغ فأقيم تمييز البلوغ مقامه . قال ابن الهمام (أما فيما بينه وبين الله فهى امرأته).

(٦) الاكراه

الإكراه حمل الإنسان غيره على مالا يرضاه قولاً أو فعلاً بحيث لو خلى ونفسه لما باشره.

وقبل الكلام على أحكامه نبين معنى كلمتين تردان فى حكمه وهما الاختيار والرضا.

فالاختيار معناه ترجيح فعل الشئ على تركه. والرضا الإرتياح إلى فعل

الشيء . وجميع الأفعال الصادرة عن الإنسان لابد لها من اختيار إلا أنه قد يكون صحيحاً إذا كان منبعثاً عن رغبة، وقد يكون فاسداً إذا كان ترجيحاً لاهون شرين. ولا يلزم من وجود الفعل من الانسان رضاه به أى إرتياحه إليه.

قسم الخنفة الاكراه الى قسمين:

الأول إكراه ملجئ، وهو أن يكون السبب الذى به الاضطراب اليالفعل يفوت نفساً عضواً وغلب عن الفعل حصوله.

الثانى اكراه غير ملجئ ، وهو أن يكون السبب الذى به التهديد ضرباً لايفضى إلى تلف عضو أو حبساً.

وحكم الأول أنه يفسد الاختيار ويعدم الرضا، وحكم الثانى أنه يعدم الرضا ولايفسد الاختيار.

والذى لاحظوه فى هذا التقسيم هو القدرة على الصبر وعدمها، فالأول لاقدرة على الصبر معه ولذلك جعلوا الاختيار فيه فاسداً والثانى يمكن الصبر عليه فلم يجعلوه مؤثراً فى الاختيار.

ونحن نرى أن جعل فوات النفس والعضو هو وحده الذى يزيل عن الإنسان قدرة الصبر وماعده لايزيلها غير واضح ، لأن تأثير الأذى فى أنفس الناس غير متحد، فمن الناس من لامكنه الصبر على قليل الضرب والحبس بل والإهانة، ومنهم من يصبر على كل شئ حتى الموت فلم يكن ملاحظوه مناظاً صحيحاً لاعتبار الإكراه ملجئاً أو غير ملجئ لأن ذلك لايطرد ولايغلب.

أثر الاكراه

المكره عليه ثلاثة أقسام:

الأول أقوال لاتقبل الفسخ. الثاني أقوال تقبله . الثالث أفعال.

أما القسم الأول فلا تأثير للإكراه فيه من حيث نفاذه. فإذا أكره على طلاق زوجته أو عتق عبده نفذ سواء كان الإكراه ملجئاً أو غير ملجئٍ وإذا قارنه إتلاف مالى ضمنه الحامل فيضمن قيمة العبد . ولو لم يقل الحنفية بنفاذ هذه الأقوال لما كان لأيمان البيعة فى عهدهم قيمة، لأن الناس كانوا يحلفونها مكرهين . وخالفهم فى ذلك سائر الأئمة المجتهدين لأنهم لم يروا تحميل القائل تبعه قوله مع ظهور أنه لم يفعله رغبة فيه ولا اختياراً له وإنما هو بسُلطان لم يجد حيلة فى دفعه عنه ، وألسنة تساعدهم على ذلك .

وأما القسم الثانى فأثر الإكراه فيه الإفساد مع الانعقاد لوجود المحلية. فإذا باع أو أقر مكرها كان البيع فاسداً والإقرار لاغياً لقيام القرينة على عدم صدق الخبر، وسواء فى ذلك الإكراه الملجئ وغيره . وكان من اللازم أن يحكم بعدم انعقاد البيع أصلاً لظهور أن التراضى من ماهية العقود لأنه شرط فيها ولذلك يعرفون البيع بأنه مبادلة مال بمال عن تراض وإن كان بعض الفقهاء ينكر أن كلمة عن تراض من تمام التعريف ويرى الاقتصار فيه على مبادلة مال بمال.

والقسم الثالث يتنوع إلى نوعين:

الأول: ما لا يمكن فيه أن يكون الفاعل آلة للحامل . وهنا لأثر للإكراه فيه بل يلزم الفاعل حكمه ويقتصر عليه ، ومثال ذلك الزنا وإفساد الصوم وشرب الخمر فيفسد صوم الفاعل لكن لما كان الزنا والشرب يوجبان حداً والحدود تسقط بالشبهات لم يوجبوا على الفاعل حداً.

الثانى: ما يمكن أن يكون فيه الفاعل آلة للحامل وهذا على وجهين:

الأول: أن يلزم على اعتبار الفاعل آلة تبدل محل الجناية الذى يستلزم مخالفة الحامل فيما أكره عليه والمخالفة تنتج بطلان الإكراه لأنه متى خالف فقد

فعل طائعا لامكرها وهذا حكمه كالنوع الأول . وهاك مثالين له:

(أ) أكره محرم محرما آخر على قتل صيد والقتل جناية على الإحرام. فالحامل أراد من الفاعل الجناية على إحرام نفسه فلو جعلنا الفاعل آلة للحامل كان الفعل جناية على إحرام الحامل وهو غير مأكروه عليه فيسطل الإكراه لذلك قالوا إن الفاعل ضامن جزاء ماقتل من الصيد. وإنما أشركوا معه الحامل في الضمان لأنه فوق الدال على الصيد، وقد ضمنوا الدال فهذا أولى.

(ب) أكره شخص آخر على بيع متاع له وتسليمه. أراد الحامل من الفاعل أن يبيع ويسلم تسليمًا هو أثر البيع فلو جعلنا الفاعل آلة في التسليم للحامل تبدل الحال لأنه يصير هذا التسليم تسليم مغبوب اغتصبه الحامل ثم سلم إلى المشتري وليس هذا هو المقصود بالإكراه ولذلك قالوا إن التسليم ينسب للفاعل فيلتحق بالعقد الفاسد فيملكه المشتري ملكا فاسدا كسائر البيوع الفاسدة.

الثاني: ألا يلزم على اعتباره آلة تبذل محل الجناية وهذا فيه تفصيل بين أن يكون الإكراه ملجئا أو غير ملجئ.

فإن كان ملجئا نسب الفعل إلى الحامل ابتداء . ومثال ذلك الإكراه على إتلاف نفس فيلزم الحامل ضمان المال ويقتض منه وحده في القتل العمد كما هو رأى أبي حنيفة ومحمد ويلزمه الكفارة . وأسقط عنه أبو يوسف. القصاص لأن العلة وهي مباشرة الجناية لم توجد. ومن هذه الجهة وهي المباشرة قال زفر بالقصاص من الفاعل وحده لأنه هو المباشر والمباشرة هي العلة في ثبوت القصاص - وإن كان القتل خطأ كما لو أكرهه على رمي صيد فأصاب إنسانا لزمته الدية عاقلة الحامل ويحرم الحامل من الإرث إذا أكره إنسانا على قتل من

يرثه الحامل ولايحرم الفاعل الإرث إذا أكره على قتل من يرثه ويأثم كل من
الفاعل والحامل فى العمد والخطأ. أما الحامل فلحملة ، وأما الفاعل فلأنه أثر حياة
نفسه على من هو مثله وفى الخطأ لعدم الثبوت ، وسيأتى تفصيل ذلك . وإن كان
الإكراه غير ملجئ اقتصر الحكم على الفاعل لعدم فساد اختياره فيضمن ماأثله
من الأموال ويقتص منه فى القتل العمد.

هذا كله من حيث نسبة الفعل الى الحامل أو الفاعل.

أما من حيث حل الإقدام من الفاعل على الفعل وعدمه ففيه تفصيل .
وذلك أن المحرم الذى يكره عليه إما محرم لاتسقط حرمة ولا يرخص فيه كالقتل
وجرح الغير وزنا الرجل، وهذا لايجل الإكراه الإقدام عليه - وإما محرم تسقط
حرمة عند الاضطرار ويرخص فيه كأكل الميتة والخمر والخنزير وهذا يبيح
الإكراه الملجئ الإقدام عليه لأنه نوع من الاضطرار ، وقد قال تعالى (إلا
ماضطررتم إليه) ويأثم إذ تأخر.

أما ما يرخص فيه من غير أن تسقط حرمة كالتكلم بكلمة الكفر وإتلاف
مال المسلم وما يحتمل السقوط بالأعذار كالصلاة والصيام والزكاة والحج فهذا
بيح له الإكراه الإقدام عليه لكنه لو صبر فلم يقدم لم يأثم بل يكون مثاباً ولو قتل
كان شهيداً (راجع فصل الرخص).

ولايج الإكراه غير الملجئ الإقدام على القسم الثانى وهو ماتسقط حرمة
بالإضطرار وإنما يورث شبهة تسقط فى شرب الخمر استحسانا.

وإذ قد بينا أصل الحنفية فى الإكراه فلنبين أصل الشافعى فيه لأنه أيسر
وأعدل . قسم الشافعى الاكراه الى قسمين:

(١) إكراه بحق (٢) إكراه بغير حق.

فإن كان إكراهاً بحق لا تنقطع نسبة الفعل عن الفاعل فيصح بيع المديون القادر على وفاء دينه ماله للإيفاء ويصح طلاق المولى من زوجته بعد انقضاء المدة.

وإن كان بغير حق . فهو على نوعين : الأول الإكراه على فعل أباح الشارع الإقدام عليه بسبب الإكراه ، وهذا حكمه ان ينقطع نسبة الفعل عن الفاعل سواء كان قولاً أو فعلاً، لأن صحة القول إنما تكون بقصد المعنى ، وصحة العمل إنما تكون باختياره ، والإكراه يفسدهما ، ونسبة الفعل الى الفاعل من غير رضاه إضرار به والعصمة تدفعه. ثم إذا أمكنت نسبته إلى الحامل نسب إليه كما لو أكره إنساناً على إتلاف مال غيره كان الضامن هو الحامل ، وإذا لم تتمكن نسبته إلى الحامل لغا كما لو أكره على طلاق أو عتق أو بيع أو إقرار.

الثاني: الإكراه على فعل لم يبيح الشارع الإقدام عليه بالإكراه كالقتل والزنا، وهذا لا تنقطع نسبته عن الفاعل فيقتص من الفاعل لمباشرته القتل كما يقتص عنده من الحامل لتسبيه.

والإكراه، عند الشافعي ، بحبس مخلد وضرب مبرح وقتل سواء في الحكم، بخلاف إتلاف المال وإذهاب الجاه . وترد الملاحظة السابقة على هذا والله أعلم.

الكتاب الثاني

في كيفية استثمار الأحكام من الألفاظ

من عادة الأصوليين أن يبدعوا مباحث هذا الباب بمسألة وضع اللغات: أهى اصطلاح أم توقيف؟ ولم نر لإدخالها فى هذا الفن سبباً يحتمل عليه وإنما يبحث فيها مؤرخوا اللغات والذى يهمننا من اللغة معرفة الطرق التى تثبت بها.

طرق معرفة اللغة

(طرق معرفة اللغة النقل المتواتر أو أخبار الآحاد أو استنباط العقل من النقل ولاقياس فى اللغة) الطرق التى ندرك بها معانى الألفاظ هى إما النقل المتواتر وهو مارواه جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب كالألفاظ السماء والأرض والنار والهواء وماشاكل ذلك ، وإما أخبار الآحاد كغريب الألفاظ، وإما استنباط العقل من النقل كما يقال الجمع المحلى بأل يعقبه الاستثناء والاستثناء إخراج بعض ماينتظمه اللفظ. وينتج من ذلك أن الجمع المحلى عام لأنه لو لم يكن عاماً متناولاً لجميع الأفراد لم يجز فيه الاستثناء.

أما العقل الصرف فلا شأن له فى إدراك اللغات . بقيت مسألة تنازع فيها الأصوليون وهى ثبوت اللغة بالقياس ، ومعنى ذلك أن يسمى مسمى باسم وفى ذلك المسمى معنى يظن اعتباره فى التسمية لدورانها مع ذلك المعنى ثم يوجد ذلك المعنى فى غير المسمى الذى ثبت وضع اللفظ له فهل يصح إطلاق ذلك اللفظ على المسمى الذى وجد فيه ذلك المعنى إطلاقاً حقيقياً كما يطلق على

المسمى إلى نقل وضعه له اولا يصح ذلك الإطلاق.

مثاله الخمر ثبت وضعه للنبي من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد. وفيه معني الستر لأنه يستر العقل ويظن أن هذا المعني هو علة التسمية ثم وجد ذلك المعني نفسه في النبيذ المتخذ من التمر او التفاح مثلا فهل يصح إطلاق لفظ الخمر عليه إطلاقاً حقيقاً كما يطلق على المعتصر من العنب أو يختص الإطلاق الحقيقي بما خامر من ماء العنب ؟ ومثله لفظ السارق وضع لمن يأخذ المال خفية من حرز وقد وجد ذلك المعني وهو الاخذ خفية في النباش الذي يأخذ أكفان الموتى فهل يصح إطلاق لفظ السارق عليه حقيقة أو لا ؟

قالت طائفة نعم يجوز هذا الإطلاق وقالت طائفة لا يجوز

والاصح هو الثاني لأن العرب اذا عرفتنا إن الخمر موضوع لما اعتصر من ماء العنب خاصة فوضعه لغيره تقول عليهم واختراع فلا يكون لغتهم ، بل يكون وضعا من جهتنا وان عرفتنا إنها وضعته لكل ما يخامر العقل أو يخمره ثبت الاسم متي وجدت العلة بتوقيفه لا بقياسنا ، وان سكتوا عن الأمرين احتمل ان يكون معني الخمر العصير من ماء العنب وأن يكون كل ما خامر الفعل فلم نتحكم عليهم ونقول لغتهم هذا وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعني فيه ويخصصون بالمحل كما سمو الفرس أدهم لسواده وكميتا لحمته ولا يسمون الثوب الاسود أدهم ولا أحمر كميتا لأنهم ما وضعوا الأدهم لمطلق اسود ولا الكميت لمطلق احمر وكما سمو الزجاج الذي تفر فيه المائعات قارورة ملاحظين معني القرار ولا يسمون الكوز والحوض قارورة إن وجد ذلك المعني فيهما .

الاسامي الشرعية

ورد في لسان الشارع ألفاظ عربية مستعملة في معان أكثر مما كانت قد

وضعت له كلفظ الصلاة فإنها موضوعة في أصل اللغة للدعاء ثم اريد بها شرعا مجموع الأقوال والافعال المعلومة ، وكلفظ الزكاة فإن معناها اللغوي النماء ثم اريد بها شرعاً قدر معين من المال يعطي لمن أمر الله بإعطائه إياه إلى غير ذلك من الالفاظ ، فهل الشارع نقل هذه الالفاظ عن وضعها اللغوي من غير ملاحظة لذلك الوضع او انه استعملها في معناها اللغوي من غير نقل ولا تصرف أو أنه تصرف فيها بالثقييد بعد الإطلاق واستعملها على طريق التجوز ثم اشتهرت فصارت حقائق عرفية للشارع؟؟.

قال المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء بالأول ، وقد ورد عليهم القاضى مذهبهم بمسلكين (الأول) ان هذه الالفاظ يشتمل عليها القرآن والقرآن نزل بلغة العرب ، فلو اخذ اللفظ واستعمله في غير ما وصفوه له لم يكن من لغتهم ، إن كان عربي الأصل ، وكذلك إذا استعمله في بعض موضوعه أو متناولا لموضوعه وغير موضوعه (الثاني) أن الشارع لو نقل الالفاظ عن معانيها اللغوية إلى معان أخرى تعريف الأمة بالتوقيف ذلك النقل ، فإنه اذا خاطبهم بلغتهم لم يفهموا إلا موضوعها ولو ورد فيه توقيف لكان متواترا لأن الحجة لا تقوم بالآحاد. ثم رد على ما احتجوا به بما يأتي :

(١) احتجوا بقوله تعالى ﴿ وما كان الله ليضيع إيمانكم ﴾ وأراد به الصلاة نحو بيت المقدس وقال ﷺ (نهيت عن قتل المصلين) وأراد به المؤمنين وهو خلاف الوضع اللغوي . واجاب عن ذلك بأن المراد بالإيمان التصديق والقبلة ، واراد بالمصلين المصدقين بالصلاة ، وسمي التصديق صلاة على سبيل التجوز وعادة العرب تسمية الشيء بما تعلق به نوعاً من التعلق والتجوز من نفس اللغة .

(٢) احتجوا بقوله عليه الصلاة والسلام « الإيمان بضع وسبعون

شعبة أعلاها شهادة إن لا اله الا الله وأدناها إماطة الأذي عن الطريق»
وتسمية الإماطة إيماناً خلاف الوضع .

وأجاب عن ذلك بأن هذ الحديث من أخبار الآحاد فلا يثبت به مثل هذه القاعدة وإن ثبتت وهذه الشعب دليل الإيمان فتجوز بتسميتها إيماناً .

(٣) احتجوا بأن الشرع وضع عبادات لم تكن معهودة فافتقرت إلى أسماء وكانت استعارتها من اللغة اقرب من نقلها من لغة أخرى أو إبداع أسماء لها.

وأجاب عن ذلك بأننا لا نسلم إنه حدث في الشريعة عبادة لم يكن لها أسم في اللغة ، إذا قيل أن الصلاة في اللغة ليست عبارة عن الركوع والسجود ، والحج ليس عبارة عن الطوف والسعي ، قلنا ليس الصلاة في الشرع أيضاً عبارة عنه بل الصلاة عبارة عن الدعاء كما في اللغة ، والحج عبارة عن القصد ، والصوم عبارة عن الإمساك ، والزكاة عبارة عن النمو ، لكن الشرع شرط في اجزاء هذه الأمور أمور أخرى تنضم اليها : فشرط في الاعتداد بالدعاء الواجب إنضمام الركوع والسجود اليه ، وفي قصد البيت أن ينضم اليه الوقوف والطواف ، والاسم غير متناول له لكنه شرط الاعتداد بما تنطلق عليه الاسم فالشرع تصرف بوضع الشرط لا يتغير الوضع .

ومن هذا يتبين ان القاضى يرى ان الشارع لم يتصرف في الوضع اللغوي أدني تصرف . بل أبقى تلك الأسماء على ما هي عليه إلا أنه تصرف في الشروط التي تجعل المسمى اللغوي مجزئاً.

أما الغزالي فإنه توسط بين القولين فقال لاسبيل إلى إنكار تصرف الشرع في هذه الأسماء ولا سبيل إلى دعوي كونها منقولة عن معانيها اللغوية بالكلية ولكن عرف اللغة تصرف في الاسماء من وجهتين : أحدهما التخصيص ببعض

المسميات كما في الدابة فتصرف الشرع في الحج والصوم والإيمان من هذا الجنس ، إذ للشرع عرف في الاستعمال كما للعرب ، والثاني إطلاعهم الاسم على ما يتعلق به الشيء ويتصل به كتسميتهم الخمر محرمة والمحرم شربها ، فتصرفه في الصلاة كذلك ، لأن الركوع والسجود شرطه الشرع في إتمام الصلاة فشمله الإسم بعرف استعمال الشرع ، إذ إنكار كون الركوع والسجود ركن الصلاة ومن نفسها بعيد ، فتسليم هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال للشرع أهون من إخراج السجود والركوع من نفس الصلاة وهو كالمهم المحتاج إليه إذ ما يصوره الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسام معروفة ولا يوجد ذلك في اللغة إلا بنوع تصرف فيه .

وأما ما استدل به القاضى من أن القرآن عربي فهذا لا يخرج هذه الأسماء عن أن تكون عربية ولا يسلب أسم العربي عن القرآن ، فانه لو أشتمل على تلك الكلمات بالعجمية لكان لا يخرجها عن كونه عربياً أيضاً . وأما قوله إنه كان يجب عليه التوقيف على تصرفه فهذا أيضاً إنما يجب إذا لم يفهموا مقصوده من هذه الألفاظ بالتكرير والقرائن مرة بعد أخرى ، فإذا فهم هذا فقد حصل الغرض فهذا أقرب عندنا مما ذكره القاضى رحمة الله ، واليه نميل .

ومن هذا البيان يتضح خطأ ابن الهمام في قوله : وما قيل الحق إنها مجازات أشتهرت يعني في لفظ الشارع مذهب القاضى . يشير ذلك إلى ما قاله البيضاوي في المنهاج . وإنما كان قول ابن الهمام خطأ لما عرفته من أن القاضى أبا بكر لا يقول فى الأسماء الشرعية بنقل ولا تجوز ، بل أراد الشارع بها معانيها اللغوية وما زاد عن الحقيقة اللغوية شروط زائدة عنها وأن الشارع لم يتصرف فى المسميات أصلاً وإنما تصرف فى الشروط ، أما كونها مجازات فهو رأي آخر وهو رأي الغزالي والرازي وهو وسط بين رأي المعتزلة القائلين بالنقل من غير مراعاة المعنى اللغوي ، فلا يلزم أن يكون هناك مناسبة بين المنقول منه

والمنقول اليه وبين رأي القاضى الذي يقول ببقاء الكلمة على وضعها من غير تصرف وكذلك قوله عن فخر الإسلام حيث قال إن الصلاة أسم للدعاء سمي بها عبادة معلومة لما أنها شرعت للذكر فإن الكمال زعم أن هذا ليس إلا مذهب القاضى وهو خطأ ، ومنشأ الخطأ عدم تحريره لمذهب القاضى فإنه أستبعد ان يكون قد قال ببقاء تلك الألفاظ على حقائقها اللغوية لأن كون الصلاة للأفعال المخصوصة فى عهده عليه السلام لا يقبل التشكيك ولكن الغزالي أدري بمذهب القاضى والذي أوردنا منقول عنه .

تقسيمات اللفظ

(اللفظ جامد ومشتق ولا يجوز أن يشتق أسم لذات والمعنى قائم بغيرها).

تعريف الجامد والمشتق من اختصاصات اللغة وإنما احتجنا إلى ذكره لتوضيح المسائل المبنية على المشتق .

(١) إذا اشتق إسم لذات ، فلا بد أن يكون المعنى الذي يدل عليه المشتق قائماً بالذات التي اشتق الاسم لها ولا يجوز ان يكون قائماً بغيرها ، فإذا قلت الله قادر فمعناه إنه ذات قامت صفة القدرة ، وإذا قلت متكلم فمعناها ذات قامت بها صفة التكلم ، وبذلك يبطل قول المعتزلة فى تفسير أن الله متكلم إنه خلق الكلام فى جسم كالشجرة التي سمع منها موسي صلوات الله عليه كلام الله.

وقالوا فى توجيه كلامهم إنه ثبت إطلاق المتكلم على الله وقيام التكلم بذاته محال، لأن الكلام أصوات وحروف وهي أعراض حادثه لا تقوم بالذات القديمة فلزم ان يكون معناه خالق الكلام فى جسم .

وإذا رجعنا إلى اللغة لا نري فيها تفصيلاً بين من يمتنع قيام المعنى به فيجوز أن يطلق عليه المشتق والمعنى قائم بغيره ، وبين من لا يمتنع القيام به فلا يجوز بل إذا أمتنع قيام المعنى بالذات لم يصنع لها الشق أصلاً ، فإذا رأينا المشتق قد صيغ بها علمنا أن المعنى قائم بها فالتكلم صفة قائمة بذاته تعالى .

ولو كان المعتزلة قد ادعوا أن هذا الإطلاق مجاز لإرتفاع النزاع ، غير إنه فهم من سوق الأصوليين لأدلتهم انهم إنما يريدون الإطلاق الحقيقي .

قالوا قد ثبت الخالق وصفاً لله تعالى وليس مشتقاً من الخلق بمعني التأثير لأنه يترتب على ذلك محال إذ لو كان التأثير قديماً لزم قدم العالم لاستحالة تخلف الأثر - وهو العالم - عن المؤثر فيلزم وجود العالم في الأزل ، وأن كان حادثاً لزم التسلسل لأنه محتاج إلى تأثير والتأثير محتاج إلى تأثير . وهكذا فيلزم وجود حوادث لا نهاية لها وهو محال كما عرف في موضعه من كتب الكلام ، وإذا بطل إن يكون المعنى المأخوذ منه الخالق هو الخلق بمعني التأثير كان المراد به الخلق بمعني المخلوق كما في قوله تعالى ﴿الخلق لله أكبر من خلق الناس﴾ أي مخلوق الله أكبر من مخلوق الناس ، وإذا ثبت هذا فالمعنى الذي هو المخلوق ليس قائماً بالذات لأن منه جواهر تقوم بانفسها فثبت إنه قد يشق اللفظ الذات وليس المعنى قائماً بها .

والجواب عن ذلك أن من معني الخالق إنه منتصف بالخلق ، والمراد به بالنسبة لله تعالى تعلق قدرته بالإيجاد ويكفي في الاشتقاق هذا القدر من الانتساب فليكن هو المراد بقيام المعنى ذات ما أشتق له المشتق في هذه الصفات ، وعلي ذلك يكون معني قول أبي حنيفة رحمة الله إن الله خالق قبل إن يخلق أن له قدرة الخلق والاقدم العالم وهو باطل ، ويراد بصفة الخلق بالفعل تعلق القدرة على وجه الإيجاد بالمقدور ، وهذا التعلق هو عروض النسبة الإيجابية للقدرة ، وهذا التعلق حادث .

(٢) (الوصف حين قيام المعني بالذات حقيقة وفيما قبله وما بعد انقضائه مجاز) قيام المعني بالذات إما أن يكون في زمان مستقبل ، وإما أن يكون في الزمن الحاضر ، وإما أن يكون في زمن قد مضى ، فإذا أطلقت الصفة على الذات قبل ان يقوم المعني بها لعلاقة الاول فذلك مجاز اتفاقاً كما تقول سارق لمن عزم على السرقة، وإذا أطلقت عليها قائم بها كان ذلك حقيقة إتفاقاً كما نقول سارق للمتلبس بالسرقة وهي أخذ الشيء خفية ، وإذا أطلقت على الذات بعد انتهاء الفعل كما نقول سارق لمن أنتهي من السرقة فهو محل خلاف قال بعض يكون الإطلاق مجازاً وقال آخرون يكون حقيقة وفصل آخرون فقالوا إن كان المعني مما يمكن بقاؤه اشتراط بقاؤه للإطلاق الحقيقي وإن لم يكن بقاؤه لم يكن شرطاً والممكن بقاؤه هو المعاني الدفعية كالقيام والعود والذي لا يمكن بقاؤه هو المعاني التدريجية التي لا بقاء لها كالتكلم والتحرك .

إحتج القائلون بالمجازية بأنه يصح نفي الوصف عن الذات من غير تقييد فتقول لمن أنتهي من قيامه وقعد : هذا ليس بقائم وصحة النفي من غير قيد دليل مجازيه الاطلاق اذا وجد . وهذا الدليل يناقش بأنكم إن أردتم صدق هذا النفي في الحال فهذا نفي مقيد لا مطلق ، وإن أردتم صدقه غير مقيد بزمن فذلك ممنوع.

وثانيا لو كان الإطلاق حقيقة باعتبار سبق أنصاف الذات بالمعني لكان حقيقة باعتبار إن الذات ستصنف بالمعني ، وبيان الملازمة إنه يصح باعتبار ثبوته في الحال ، فقيد كونه في الحال إما إن يكون هو مناط الإطلاق فينتفي فيما سبق وما لحق ، واما ألا يكون معتبراً فيه فيكون حقيقة فيهما ، وغير هذين الاعتبارين تحكم وقد ثبت المجازية في الإطلاق قيل الانصاف فلتثبت في الإطلاق بعده . ويرد هذا الدليل بإختيار هذا القيد غير معتبر في حقيقة الإطلاق ولا يلزم منه عدم اعتبار قيد آخر في الإطلاق الحقيقي ، بل قد يشترط المشترك بين الحال والماضي وهو كونه

ثبت له الوصف إما قائماً وإما منقضيًا .

واحتج القائلون بالحقيقة بأدلة :

(١) إجماع اللغويين على صحة كاتب أمس والأطلاق أصله الحقيقة
وعلي إنه اسم فاعل فلو لم يكن المتصف به فاعلا حقيقة لما أجمعوا
عليه عادة.

ويعارض هذا الدليل إجماعهم على صحة كاتب غداً وهو مجاز
بالإجماع.

(٢) لو لم يصح إطلاق المشتق حقيقة لم يصح قولنا مؤمن لناثم وغافل
لأنهما غير مباشرين للإيمان ، وهذا باطل للإجماع على ان المؤمن لا يخرج عن
كونه مؤمناً بنومه ولا غفلته ولجاز أن يقال للمؤمن كافر حقيقة لكفر سبق منه
والإجماع على منعه.

والجواب منع الملازمة الأولى لأن الإيمان مادام مودعاً حافظه المدرك فهو
قائم به فيكون كل من الناثم والغافل مؤمناً حقيقة لقيام المعنى به وتسليم الملازمة
الثانية ولا تفيدهم لأنه لو اجمع الشرعيون على إطلاق هذا اللفظ لم يلزم منع
إطلاقه لغة حقيقة .

فإن قيل : كيف يطلق اللفظان الدلان على معنيين متضادين إطلاقاً حقيقياً
فى وقت واحد لشخص واحد فيقال مؤمن وكافر ، وهل هذا إلا جمع بين
الضدين ! يجاب بأن ذلك إنما يكون جمعاً بين الضدين لو قام معناهما فى وقت
صحة الإطلاقين وليس المدعى سوي كونه اللفظ بعد انقضاء المعنى حقيقة وأين
هذا من قيام معنى الضد فى الحال ليجتمع المتنافيان فأحدي الحقيقتين لا يقارنها
ثبوت المعنى حتى يجتمع الضدان .

(٣) لو ثبت اشتراط بقاء المعني لصحة الإطلاق لم يكن للمشتقات من المصادر السيالة حقيقة مثل متكلم ومخبر ، لأن معني التكلم والإخبار لا يتصور حصوله إلا بحصول أجزائه وهي حروف تنقضي أولاً فأولاً ، ولا تجتمع في حين . فقبل حصولها لم يتحقق وبعد الحصول انقضي ولا يكون الإطلاق حقيقاً إلا في المعاني الآتية وهي التي تجتمع أجزاء معانيها في آن واحد كالقيام والقعود واللازم باطل .

والجواب أن بقاء المعني يشترط إن أمكن بقاؤه وإن لم يمكن يشترط بقاء جزء من المعني مع إطلاق اللفظ .

ومن رأي ابن الهمام أن هذا التفصيل يجب أن يكون مراد مطلق الاشتراط ضرورة لا مذهبا ثالثاً فهو وإن قال يشترط بقاء المعني يريد وجود شيء منه ، فلفظ مخبر إذا أطلق حال الانصاف ببعض الأخبار يكون حقيقة لأن مثل ذلك يقال فيه إنه حال اتصافه بالأخبار عرفاً وإذا كان كذلك وجب أن يحمل كلامه عليه . ومن المستبعد أن يقول احد لفظ مخبر في حال الإخبار مجازاً وإنه لم يستعمل قط حقيقة .

وقد وضع ابن الحاجب المسألة من غير أن يرجح رأياً ، واختار ابن الهمام أن الإطلاق الحقيقي لا يكون إلا لمن قام به المعني في الحال لسبق ذلك إلي الفهم وهو ظاهر كلام اللغويين في المجاز المرسل ، فقد جعلوا الإطلاق قبل حصول المعني مجازاً علاقته الأول وبعد انقضائه مجازاً علاقته السبق وهو الذي يترجح عندنا .

القول في الدلالات

التقسيم الأول

قسموا دلالة اللفظ إلى وضعية وعقلية . وقسموا الوضعية إلى لفظية وغير

لفظية. واللفظية إلى مطابقة لاعتبار إضافتها إلى تمام ما وضع له اللفظ وتضمنيه باعتبار إضافتها إلى جزء ما وضع له اللفظ والتزام باعتبار إضافتها إلى لازم المعنى الموضوع له اللفظ. والذهن ينتقل من اللفظ إلى تمام ما وضع وجزئه ثم ينتقل من ذلك إلى لازمه لزوماً ذهنياً لا انفكاك له وهو اللازم بالمعنى الأخص.

ولا تستلزم المطابقية أختيها، لجواز ألا يكون لما وضع له اللفظ جزء أو لازم بالمعنى الأخص، وبناء على هذا لا يكون للألفاظ دلالة على المعاني المجازية وإنما هي مرادة بالألفاظ بوساطة القرينة. هذا الاصطلاح المناطقية، وإما الأصوليون فالدلالة الوضعية عندهم ما للوضع فيها دخل في الانتقال من الشيء إلى غيره ولو في الجملة، فتحقق الدلالة الوضعية عندهم في المجاز لأن للوضع دخلاً في فهم المعنى المجازي إذ لولاه لم يتصور، وتحقق الوضعية في الالتزامية واللزوم فيها بالمعنى الأعم وهو ما يحكم به من اللزوم بين شيئين كلما تعقلا.

اصطلاح الخيفية في الدلالات

قسم الخيفية الدلالة غير اللفظية إلى أربعة أقسام: وسموها بيان الضرورة وهذه الأقسام الأربعة كلها دلالة سكوت وتلحق باللفظية في إفادة الأحكام

الأول: أن يلزم عن مذكور مسكوت عنه كما في قوله تعالى في بيان ميراث الأبوين ﴿ ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث ﴾ فان هذا السياق يدل على انحصار إرثه في الأبوين وإختصاص الأم بالثلث ولازمه المسكوت عنه هو لأبيه الثلثان، فليس مجرد السكوت دليلاً على ذلك وإنما هو ناتج من الانحصار وبيان نصيب أحد المستحقين كما في قول من القائل: دفعت لك مالي مضاربة على ان لك نصف الربح، فمعلوم ان الربح منحصر فيهما، وقد بين نصيب أحدهما فيلزم منه أن نصيب الثاني هو الباقي.

الثاني : دلالة حال الساكت الذي وظيفته البيان مطلقاً أو في تلك الحادثة كسكوته ﷺ عند أمر يشاهده من قول أو فعل فإنه يدل على الإذن فيه إذا لم ينكره ، ومن هنا كان تقريره ﷺ قسماً من السنة كقوله وفعله ، ومن هذا القسم سكوت البكر إذا أستاذنّها وليها أو رسوله في تزويجها من معين فسكتت فإن هذا ينزل منزلة الرضا لدلالة الحال.

الثالث : اعتبار سكوت الساكت دلالة كالنطق لدفع التغير كدلالة سكوته عند رؤيته محجوره يبيع ولا ينهيه على إذنه له في التصرف ، لأن ذلك لو لم يعتبر إذناً لأصاب الناس ضرر إذ هم يستدلون بهذا السكوت على الإذن فلا يمتنعون عن معاملة المحجور وهذا تغرير بالناس وضرر لهم ودفع الضرر واجب لقوله ﷺ (لا ضرر ولا ضرار) ومنه دلالة سكوت الشفيح عن طلب الشفعة طلب التقرير بعد تمكنه منه على إسقاط الشفعة لضرورة دفع الضرر عن المشتري.

الرابع : دلالة السكوت على تعيين معدود تعورف حذفه ضرورة طول الكلام بذكره كما يقولون مئة ودرهم أو دينار أو وقفيز من بر مثلاً ، فالسكوت عن ميمز المئة يدل عرفاً على انه في الأول درهم وفي الثاني دينار وفي الثالث قفيز .

والظاهر أن الدلالة في هذه الأحوال ليست لمجرد السكوت وإنما هي للقرائن التي حفت بالسكوت . وقسموا دلالة اللفظ إلى أربعة أقسام :

(١) عبارة النص وهو اللفظ ومعناها دلالة اللفظ على المعنى مقصوداً أصلياً أو غير أصلي ، وذلك أن اللفظ قد يساق للدلالة على معنى فيسمى مقصوداً أصلياً كما سبق قوله تعالي (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) لقصر العدد على أربع ، فإذا فهم من

العبارة معني آخر لم يسق اللفظ له سمي مقصودا غير أصلي ، كما لدلت هذه الآية على إباحة النكاح ، فقصر العدد وإباحة النكاح كلاهما فهم من عبارة اللفظ إلا أن الأول وهو الذي سيق له اللفظ والثاني لم يسق له . ولا يلزم أن تكون دلالته على ما سيق له وضعية بالمعني المنطقي بل يجوز أن تكون التزامية كما في قوله تعالى (وأحل الله البيع وحرم الربا) فانها مسوقة للترقية بين البيع والربا ، لانها رد على المشركين الذين قالوا إنما البيع مثل الربا وهذه التفرقة دل عليها اللفظ التزامياً لأنها لازم متأخر لحل البيع وحرمة الربا ،

(٢) إشارة النص وهي دلالته على ما لم يقصد له اللفظ أصلا ، وهذا المعني يتفاوت الناس في فهمه لأنه يحتاج إلى تأمل ، وقد تكون ظاهرة إن كفاها قليل من التأمل ، وتكون غامضة إن احتاجت إلى دقة تأمل مثالها قوله تعالى : ﴿ وعلي المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ﴾ . الآية مسوقة للدلالة على ان نفقة الوالدات المرضعات اذا كن مطلقات على الاب ، فهذه عبارة النص ويفهم منها ان الولد مختص بالنسب بالأب لا بالأم لأن اللام للاختصاص . واستنبطوا من ذلك انفراد الوالد بنفقته وأن الولد يكون قرشياً اذا كان أبوه قرشياً لا أمه ، وكذلك يكون كفاً للقرشية تبعاً لأبيه لا أمه ، مثال آخر قوله تعالى في بيان المسحقين للفقير (للفقراء المهاجرين) أشارت الآية إلى زوال ملكهم عما تركوه في ديارهم التي هاجروا منها لأنه وصفهم بالفقراء مثال آخر - قوله تعالى : (احل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم) فهي مسوقة لحل الوقاع في ليالي الصيام وأشارت إلى جواز الإصباح جنباً لأنها تدل على جواز في آخر لحظة من الليل وذلك يستلزم أن يطلع الفجر عليه جنباً لأنه لا وقت يمكن ان يقتسل

فيه ثم هو مكلف أن يصوم من أول النهار فيجتمع له وصفان الجنابة والصوم وهذا يستلزم عدم تنافيهما .

ودلالة الإشارة التزامية وأن كان اللزوم في بعض الاحيان خفياً .

ودلالة الإشارة كما قلنا لا يستوي المجتهدون في فهمها ولذلك كانت محل اختلاف كثير ، وربما فطن بعضهم لما يفطن له الآخر . وفي بعض الاحيان تحمل العبارة من الإشارات ما لا تحتمله ، لذلك نازع بعض الطلاب في جواز التشريع بالإشارات ولكن يرد رأيهم بما قلنا من أن الدلالة التزامية فيكون اذ صح التلازم بين معني العبارة وأشارتها انه يصح الاحتجاج بها ، واذا لم يصح التلازم لم تكن معتبرة بحال .

واذا كان هذا اللازم هو المراد من العبارة وحده مجازاً كان هو العبارة لأنه المقصود حينئذ بالسوق .

(٣) دلالة النص وهي دلالة على ثبوت حكم ما ذكر لما سكت عنه لفهم المناط بمجرد فهم اللغة وذلك ما يسمى في اصطلاح آخر بالقياس الجلي . وسواء فيها ان كون ما سكت عنه اولي بالحكم مما ذكر أو مساوياً له ، مثال ذلك قوله تعالى : ﴿ ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما ﴾ ، فإن عبارته النهي عن التأفيف ومناط هذا النهي يفهم بمجرد فهم اللغة وهو الأذي فيدل على النهي عن الضرب والمسكوت عنه اولي بالنهي من المذكور وهو التأفيف .

(٤) اقتضاء النص وهو دلالة اللفظ على مسكوت عنه يتوقف صدق الكلام عليه مثاله قوله عليه الصلاة والسلام : (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) الرفع مسلط على الذات والذات لم ترفع قطعاً بدليل حصولها فيلزم لصدق الكلام مقدر محذوف هو

كلمة حكم فيكون المعني رفع عن أمتي حكم الخطأ والنسيان وما
استكروها عليه.

اصطلاح الشافعية في الدلالة

قسم الشافعية الدلالة إلى قسمين :

الأول : دلالة المنطوق - وهي دلالة اللفظ في محل النطق على حكم
المذكور نحو دلالة قوله تعالي (وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم
اللاتي دختلن بهن) على تحريم نكاح الربيبة التي في حجز الرجل من زوجته
التي دخل بها . ويتقسم المنطوق إلى صريح وغير صريح - فالصريح ان تكون
الدلالة ناشئة عن الوضع ولو تضمننا ، وغير الصريح دلالة اللفظ على لازم له .

وغير الصريح ينقسم إلى مقصود للمتكلم من اللفظ وغير مقصود له ،
والمقصود منحصر استقراء في الاقتضاء الذي تقدم ذكره في اصطلاح الحنفية
والايمان وهو اقتران الوصف بحكم لو لم يكن الوصف علة له كان القرآن بعيداً
كما في قوله عليه السلام للأعرابي الذي قال له : واقعت أهلي في نهار رمضان ،
(أعتق رقبة) فقد اقتران الوصف وهو الواقعة بحكم وهو إعتق ولو لم يكن
الوصف علة لهذا الحكم استبعدت هذه المقارنة خصوصاً من الشارع .

وغير المقصود ينحصر في دلالة الاشارة التي قدمناها .

الثاني : دلالة المفهوم وهو دلالة اللفظ لا في محل النطق على ثبوت
حكم ما ذكر لما سكت عنه أو على نفي الحكم عنه ، وبهذا انقسم إلى مفهوم
موقفة ومفهوم مخالفة . فمفهوم الموافقة هو أن يدل اللفظ على مساواة المسكوت
عنه للمذكور في الحكم وقد يسمي فحوي الخطاب ولحنه ، وهذا هو الدلالة في
اصطلاح الحنفية ولا فرق فيها بين أن يكون المسكوت عنه اولي بالحكم أولاً .

ومفهوم المخالفة ان يدل اللفظ على مخالفة حكم المسكوت عنه للمذكور
ويسمى دليل الخطاب وهو خمسة أنواع :

(١) مفهوم الصفة وهو دلالة اللفظ الموصوف بصفة على نقيض
حكمه عند انتفاء ذلك الوصف ، ويشترط فى الدلالة الا يكون
الوصف كاشفاً ، وأن لا يكون مقصوداً به المدح أو ذم ، والا يكون
قد خرج مخرج الغالب ، وان لا يكون فى واجب سؤال عن
موصوف بتلك الصفة ، وإلا يكون قد قصد به بيان الحكم لذلك
الشيء الموصوف لتقدير جهل المخاطب بحكمه أو ظن المتكلم أن
المخاطب عام بحكم المسكوت عنه أو غير ذلك من الأسباب ، وجميع
الشروط ألا يكون للوصف فائدة غير إثبات نقيض الحكم للمسكوت
عنه .

مثال مفهوم الصفة قوله تعالى : ﴿ فَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فُتْيَاتِكُمُ
الْمُؤْمِنَاتِ ﴾ دل اللفظ بمفهومه على إثبات نقيض حكم الفتيات المؤمنات وهو
الحل للفتيات الكافرات والنقيض هو الحرمة .

(٢) مفهوم الشرط وهو دلالة اللفظ المفيد لحكم معلق بشرط على
نقيض ذلك الحكم عند عدم الشرط نحو (وإن كن أولات حمل
فأنفقوا عليهن) دل على إثبات نقيض حكم اولات الحمل وهو
وجوب الانفاق لغير ذوات الحمل والنقيض هو عدم الوجوب .

(٣) مفهوم الغاية وهو الدلالة اللفظ المفيد لحكم عند مده إلى غاية
على نقيض ذلك الحكم بعد الغاية كما فى قوله تعالى (فإن طلقها فلا
تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره) دل على إثبات نقيض الحكم
للمطلة ثلاثاً وهو عدم حلها وإثبات لمن تزوجت بزواج آخر ثم

طلقت منه والتقيض الحل .

(٤) مفهوم العدد وهو دلالة اللفظ المفيد الحكم عند تقييده على نقيض الحكم فيما عدا العدد نحو قوله تعالى (فاجلدوهم ثمانين جلدة) .

(٥) مفهوم اللقب وهو دلالة تعليق الحكم باسم جامد بعدد على نفي ذلك الحكم عن غيره .

الاحتجاج بالمفهوم

إحتج بالأربعة الأولي بعض الأصولين ومنهم الشافعية والمالكية ، ونفاه آخرون ومنهم الحنفية .

إحتج القائلون بالمفهوم

(١) بأن الشافعي رحمة الله من جملة العرب ومن علماء اللغة وقد قال بدليل الخطاب وكذلك أبو عبيدة من أئمة اللغة فقد قال في قوله عليه السلام : (لىّ الواجد ظلم يحل عرضه وعقوبته) دليله ان من ليس بواجد لا يحل ذلك منه .

والجواب عن هذا انهما إن قالاه عن اجتهاد فلا يجب تقليدهما ، وقد صرحا بالاجتهاد إذ قالوا : لو لم يدل على النفي لما كان التخصيص بالذكر فائدة ، وهذا الاستدلال معرض للاعتراض وان كان ما قالاه عن نقل فلا يثبت هذا بقول الآحاد ويعارضه اقوال جماعة أنكروه كمحمد بن الحسن الشيباني .

(٢) لما قال الله تعالى : ﴿ إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ﴾ قال عليه السلام لأزيدن على السبعين فهذا يدل على ان حكم ما عدا السبعين بخلافه .

والجواب عن هذا أنه خبر واحد لا تثبت به اللغة قال الغزالي : والأظهر أنه غير صحيح لأنه عليه السلام أعرف الخلق بمعاني الكلام ، وذكر السبعين جري مبالغة في اليأس وقطع الطمع عن الغفران .

(٣) إن الصحابة قالوا (الماء من الماء) منسوخ بقول عائشة : (إذا التقي الحتانان فقد وجب الغسل) ، فلو لم يكن الاول دال على نفي الماء من غير الماء لما كان هنا عارض بين الحديثين حتي ينفي أحدهما الآخر ، لأن الأول يكون قد دل على وجوب الماء من الماء والثاني دل على وجوبه من سبب آخر .

والجواب ان هذا خبر آحاد ولو صح فليس مذهباً لجميع الصحابة ، بل لبعضهم من طريق الاجتهاد ولا يجب في الاجتهاد تقليدهم ، على ان الوارد في الحديث الأول هو التصريح بطرفي النفي والإثبات وهو لا ماء إلا من الماء ونفي الحكم عما عدا المقصور عليه منطوق لا مفهوم كما يأتي .

(٤) ما ورد من أن على بن أمية سأل عمر ابن الخطاب رضي الله عنه: ما بلنا نقصر وقد أمنا ؟ فقال تعجبت مما تعجبت منه ، فسألت النبي ﷺ فقال (هي صدقة تصدق الله بها عليكم أو على عبادة فاقبلوا صدقته) وتعجبهما من بطلان مفهوم قوله تعالى : (إن خفتن إن يفتنكم الذين كفروا) .

والجواب عن ذلك ان هذا لأن الاصل الإتمام ، واستثني حالة الخوف فكان الإتمام واجباً عندهم عدم الخوف بالأصل لا بالتخصيص .

(٥) إن ابن عباس فهم من قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّه السُّدُسُ ﴾ إنه إن كان له أخوان فلأمه الثلث وكذلك قال : الأخوات لا يرثن مع الاولاد لقوله تعالى : ﴿ إِنْ أَمْرٌ هَلْكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ

أخت فلها نصف ما ترك ﴿﴾ فإنه لما جعل لها النصف بشرط عدم
الولد دل علي انتفائه عند وجوب الولد .

والجواب أن هذا غايته أن يكون مذهباً لابن عباس ولا حجة فيه خصوصاً
مع مخالفة أكثر الصحابة له فإذا دل مذهبه على الاحتجاج بالمفهوم دل مذهبهم
على نقيضه

(٦) إذ قال له : اشتر لي فرساً أسود يفهم منه نفي الأبيض ، وإذا
قال أضرب الرجل إذا قام يفهم منه المنع إذا لم يتم .

والجواب ان هذا إنما كان لأن الاصل منع الشراء والضرب إلا فيما إذن
فيه ، والاذن قاصر فيبقي الباقي على النفي وتولد منه درك الفرق بين الأسود
والابيض ، وعماد الفرق إثبات ونفي ومستند النفي لأصل ومستند الإثبات الإذن
القاصر ، والذهن إنما يتنبه إلى الفرق عند الاذن القاصر لا به لأن احد طرفي
الفرق كان حاصلًا في الاصل .

(٧) إن تخصيص الشيء بالذكر لا بد ان تكون له فائدة فإن إستوت
المعلوفة والسائمة في وجوب الزكاة بعد الحديث (في السائمة زكاة)
واستوي العمد والخطأ في وجوب الكفارة بعد قوله تعالى : (ومن
قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم) فلم خصص البعض
بالذكر والحكم شامل والحاجة إلى البيان تعم القسمين فلا داعي إلى
التخصيص وإلا صار الكلام لغواً .

والجواب من ثلاثة أوجه :

(١) إن هذا عكس ما يلزم فإنه عبارة عن جعل طلب الفائدة طريقاً إلى
معرفة وضع اللفظ ، وينبغي ان يفهم اولا الوضع ثم ترتب الفائدة عليه
والعلم بالفائدة ثمرة معرفة الوضع إما ان يكون الوضع يتبع معرفة الفائدة فلا .

(٢) إن عماد هذا الدليل أصلان : أحدهما انه لا بد من فائدة للتخصيص . والثاني إنه لا فائدة الا الاختصاص بالحكم . والاصل الاول مسلم والثاني غير مسلم لأن البواعث كثيرة واختصاص المذكور بالحكم احدهما وعدم العلم بالفائدة ليس هو العلم بعدمها فعماذ هذا الدليل هو الجهل بالفائدة .

(٣) إن هذا جار في مفهوم اللقب وقد اتفق الجميع على إنه لا مفهوم له .

(٤) إن التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة ، وذلك يوجب الثبوت بثبوت العلة والانتفاء بانتفاءها .

والجواب أن الخلاف في العلة الوصفة واحد فتعليق الحكم بالعلة يوجب ثبوته بثبوتها ، أما انتفاؤه بانتفائها فلا ، بل يبقى بعد انتفاء العلة على الاصل . وكيف ومن الجائز تعليل الحكم بعلتين .

(٥) استدلالهم بتخصيصات في الكتاب والسنة خالف الموصوف فيها غير الموصوف بتلك الصفات .

والجواب عنها أن مخالفتها إما لبقائها علي الأصل أو معرفتها بدليل آخر أو بقرينة .

حجة من نفي المفهوم

(١) إن إثبات الحكم للمنطوق هو عبارة اللفظ اما نفيه عن المسكوت عنه اقتباساً من مجرد الإثبات فلا يعلم ألا ينقل من أهل اللغة متواتراً أو جابرياً مسجراً ، إما نقل الآحاد فلا يكفي إذ الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله بقول الآحاد مع جواز الغلط لا سبيل اليه ، ولا يحتاج نافي المفهوم إلى مثل هذه الحجة لأنها إنما تطلب ممن يدعي الوضع

ولا حاجة إلى حجة فيما لم يضعوه .

(٢) يحسن الاستفهام بعد التخصيص : فمن قال ان ضربك زيد عامدا فاضربه ، يحسن أن يقول : فإن ضربني خاطئاً أفأضربه ؟ وحسن الاستفهام يدل على أن ذلك غير مفهوم من اللفظ .

(٣) إنا نراهم يعقلون الحكم على الصفة تارة مع مساواة المسكوت عنه للمنطوق وتارة مع المخالفة ، فالثبوت للموصوف معلوم منطوق والنفي عن المسكوت عنه محتمل فليكن على الوقف إلى البيان بقريئة زائدة أو دليل آخر ، أما دعوي كونه مجازا عند الموافقة حقيقة عند المخالفة فتحكم بغير دليل .

(٤) إن الخبر على ذي الصفة لا ينفيه عن غير الموصوف فإذا قال : قام الاسود لم يدل على نفيه عن الأبيض ، بل هو مسكوت عنه ، وإن منع من ذلك مانع ، وقد قيل به لزمه تخصيص اللقب والاسم العلم حتي يكون قولك رأيت زيداً نفياً للرؤية عن غيره وهذه مكابرة في اللغات .

(٥) إنا كما أننا لا نشك في ان للعرب طريقاً إلى الخبر عن مخبر واحد واثنين وثلاثة اقتصار عليه مع السكوت عن الباقي فلها طويق إلى الخبر عن الموصوف بصفة فتقول : اشتريت السائمة ، ولو قلت بعده : اشتريت المعلوفة لم يكن ذلك ناقضاً للأول .

وعدم الاحتجاج بالمفهوم هو المذهب المختار لقوة أدلته وعدم ما يدل على القول به فلا يكون في الكلام حكم شرعي في المسكوت عنه ، وإنما هو على الأصل فإذا كان الحكم منفياً عنه كان مستفاداً من بقائه على الاصل لا من دليل شرعي وإذا وجد دليل آخر يثبت في المفهوم حكماً يوافق المنطوق لم يكن

معارضاً للدليل الأول لأنه لم يفد حكماً في المفهوم .

درجات المفاهيم

توهم النفي من الاثبات على ثمان مراتب

- (١) مفهوم اللقب، وهذا أجمعوا على عدم الاحتجاج به الا من شذ.
- (٢) مفهوم الاسم المشتق الدال على جنس نحو : لا تبيعوا الطعام بالطعام وهذا ملحق بالأول ، لأن الطعام لقب لجنسه وإن كان مشتقاً مما يطعم .
- (٣) مفهوم الاوصاف التي تطراً وتزول كقوله السائمة تجب فيها الزكاة فلاجل ان السوم يطراً ويزول ربما يتقاضي الذهن طلب سبب التخصيص واذ لم يجد حمله على انتفاء الحكم وهذا غلط منشؤه الجهل بمعرفة الباعث على التخصيص .
- (٤) مفهوم الاسم العام قد ذكرت بعده الصفة الخاصة في معرض الاستدراك والبيان كما لو قال : في الغنم السائمة زكاة ومن باع نخلا مؤبرة فثمرها للبائع ، فيقول الذهن : لو كان الحكم عاماً في كل غنم وفي كل نخل لما أنشأ بعدها استدراكاً والصحيح ان مجرد هذا التخصيص من غير قرينة لا مفهوم له ، فيرجع حاصل الكلام إلى طلب سبب الاستدراك ويجوز ان يكون له سبب آخر سوي التخصيص بالحكم .
- (٥) مفهوم الشرط ، وقد احتج به بعض من نفي الاحتجاج بالمفهوم والصحيح عدمه على قياس ما سبق من الانواع لان الشرط يدل على ثبوت الحكم عند الشرط فقط، فيقتصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط ، أما يدل على عدمه عند العدم فلا . وفرق بين ألا يدل

على الوجود فيبقي على ما كان قبل الذكر ، وبين أن على النفي
فيتغير عما كان ، والدليل عليه انه يجوز تعليق الحكم بشرطين كما
يجوز بعنتين.

(٦) مفهوم الغاية نحو : (ولا تقربوهن حتي يطهرن) (فلا تحل له
من بعد حتي تنكح زوجاً غيره) وقد أنكر هذا الحنفية وبعض
المنكرين للمفهوم وقالوا هو نطق بما قبل الغاية سكوت عما بعدها
فيسقي على ما كان قبل النطق والقاضي ابو بكر وهو من منكري
المفاهيم يقر بمفهوم الغاية لأن قوله : (حتي يطهرن) و (حتي تنكح
زوجا له) ليس كلاماً مستقلاً فان لم يتعلق بقوله : (ولا تقربوهن)
وقوله (فلا تحل له) كان لغواً من الكلام، وإنما صح لما فيه من
إضمار وهو قوله حتي يطهرن فاقربوهن وحتي تنكح فتحل ، ولهذا
يقبح الاستفهام إذا قال لا تعط زيدا حتي يقوم فلو قال المخاطب هل
أعطيه إذا قام لم يحسن ، اذ معناه أعط إذا قام لأن الغاية نهاية ونهاية
الشيء مقطعه فإن لم يكون مقطوع لم تكن نهاية .

وفي هذا نظر فإنه يحتمل ان يقال كل ماله ابتداء فغاياته مقطع لبدائته
فيرجع الحكم بعد الغاية إلى ما كان قبل البداية فيكون الاثبات
مقصورا أو ممدوداً إلى الغاية ، ويكون ما بعد الغاية كما قبل البداية .

(٧) مفهوم الحصر وإنما نحو : إنما الماء من الماء ، وإنما الشفعة فيم لم
يقسم وإنما الولاء لمن اعتق ، وإنما الربا في النسيئة ، وهذا قد أصر
الحنفية وبعض المنكرين للمفهوم على إنكاره ، وقالوا إنه اثبات فقط
ولا يدل على الحصر ، فمعني إنما زيد قائم مساو لأن زيدا قائم ،
والظاهر خلاف قولهم ، ورجح ابن الهمام ان النفي عن المسكوت
عنه استفاد من المنطوق لامن المفهوم ، وقال : إن الحنفية تكرر منهم

عنه مستفاد من المنطوق لا من المفهوم، وقال: إن الخفية تكرر منهم نسبة الحصر إلى إنما واستدل على افادتها الحصر وانها للنفي عن غير المذكور منطوقاً بأنه يفهم من انما مجموع الاثبات والنفي فكان موضوعاً لذلك المجموع لأن الاصل في الفهم تبعيته للوضع

ومثل الحصر وإنما الحصر باللام الاستفرقية الداخلة على أحد جزئ الجملة والآخر أخص نحو الاعمال بالنيات والشفعة فيما لم يقسم وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم، البينة على من ادعي واليمين على من أنكر، أما إذا كان احد الجزئين علماً والثاني صفة معرفة بالإضافة فلا يفيد الحصر الا اذا قدم نحو: صديقي زيد أما عكسه فلا يفيد.

(٨) مفهوم النفي والاثبات نحو: لا عالم الا زيد، وهذا قد أنكره غلاه منكري المفهوم فقالوا: إن الكلام نفي لا إثبات فيه فما خرج بقوله الا معناه لم يدخل في الكلام فصار الكلام مقصوراً على الباقي وهذا ظاهر البطلان لأن الكلام صريح في النفي والاثبات مقطوع بفهمه منه فلا معني للتشكيك فيه.

التقسيم الثاني

ينقسم اللفظ باعتبار ظهور دلالاته على المعني إلى أربعة أقسام:

(١) النص وهو اللفظ الذي ظهرت دلالاته على المعني الذي سيق له مع احتمال التخصيص إن كان عاماً والتأويل إن كان خاصاً

(٢) الظاهر وهو اللفظ الذي ظهرت دلالاته على المعني الذي لم يسق له واحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً.

(٣) المفسر وهو اللفظ الذي ظهرت دلالاته على معناه الوضعي من احتمال النسخ وحده.

(٤) المحكم وهو اللفظ الذي ظهرت دلالاته على معناها الوضعي بدون احتمال شئ.

وبهذا التفسير تكون الاقسام المذكورة متباينة لأن كل قيد فى أحدها يضا
ما فى الآخر .

ولا يمتنع اجتماع الظاهر والنص فى لفظ بالنسبة إلى السوق وعدمه ، وقد
ينفرد النص ولكن الظاهر لا ينفرد ابداً ، لأن كل لفظ لا بد له من معنى سيق له.

اصطلاح الشافعية

قسم الشافعية اللفظ الي ظاهر ونص ، فالظاهر عندهم هو اللفظ الذي له
دلالة ظنية راجحة نشأت عن وضع أو عرف فإن صرف عن هذا المعنى الظاهر ،
فأريد به المعنى المرجوح لقرينة فهو المؤول ، والنص ما دل على معنى بدون ان
يحتمل معنى آخر. وعرفه فى المحصول بأنه اللفظ الذي لا يتطرق اليه احتمال.

والمحكم أعم من الظاهر والنص ، فيصدق على كل منهما ولا ينافي
التأويل فهو عندهم ما استقام نظمه للإفادة ولو بتأويل .

وقسم الشافعية التأويل إلى بعيد وقريب، ومتعذر غير مقبول ، وهو ما لا
يحتمله اللفظ بناء على أن المراد بالتأويل صرف اللفظ عن معناه الظاهر ،
وذكروا من التأويلات البعيدة وجوهاً استدركوها على الحنفية . ونحن نذكر هذه
المسائل وما أجاب به الحنفية عن استدراك الشافعية تنبيهاً للذهن إلى كيفية
الاستنباط :

(١) مذهب الحنفية أن الرجل إذا أسلم وعنده أكثر من أربع نسوة إنه
إن كان تزوجهن بعقد واحد فعليه ان يبتدىئ نكاح أربع منهن ويفارق
سائرهن ، وإن كان تزوجهن بعقود استبقي الأربع الأول وفارق

سائرهن ، ومذهب الشافعية أن له اختيار أربع منهن مطلقاً ،
واستدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام لغيلان الثقفي الذي أسلم وعنده
عشره نسوة (أمسك عليك أربعاً وفارق سائرهن) .

فقال الحنفية : ان المراد بقوله أمسك ابتدئ أو أستبق الأول ، قال
الشافعية إنه يبعد أن يخاطب بمثل هذا حديث عهد الاسلام من غير
بيان ، والظاهر من الإمساك الاستدامة دون الاستئناف ،

(٢) وهي كالأولي فيمن أسلم على أختين قال له عليه الصلاة
والسلام: (أمسك أيتهما شئت) فأوله الحنفية كالأولي ، والتأويل هنا
ابعد لما فيه من التصريح بقوله أيتهما شئت .

وابن الهمام وافق على بعد التأويل هنا وقال إن الإوجه رأي محمد بن
الحسن ، ومالك ، والشافعي ، احمد ، وهو إنه في الأولي يختار أربعاً
شاء منهن وفي الثانية أي يختار الأختين شاء .

(٣) مذهب الحنفية أنه يجوز في الكفارة أن يطعم واحداً ستين يوماً
كَمَا يجوز أن يطعم ستين مسكيناً يوماً ، وقال الشافعية : لا يجوز إلا
أن يطعم ستين مسكيناً مستدلين بظاهر قوله تعالى : (فإطعام ستين
مسكيناً) وأوله الحنفية بأن المراد به إطعام طعام ستين مسكيناً ،
وحاجة واحد في ستين يوماً حاجة ستين مسكيناً في يوم ، وهذا
التأويل بعيد لما فيه من اعتبار ما لم يذكر وهو المضاف وإلغاء ما ذكر
من عدد المساكين .

وقد وافق ابن الهمام سائر الأئمة في هذه المسألة ايضاً لضعف التأويل ،

(٤) مذهب الحنفية أنه يجوز ان يخرج في زكاة أربعين شاه قيمة
الشاه ، ومذهب الشافعية وجوب الشاه عيناً ، ولا تجزئ القيمة

مستدلين بقوله عليه الصلاة والسلام : (في كل أربعين شاة شاة) وأوله الحنفية بأن المراد به ماله الشاة لأن المقصود دفع الحاجة والحاجة إلى ماليتها كالحاجة إليها ، وقال الشافعية : إن هذا التأويل بعيد لأنه يلزم منه ألا تجب الشاة نفسها لأن الوجوب ماليتها ومتى لم تجب لا تجزئ ، وكل معني استنبط من حكم فأبطله باطل .

قال الحنفية : إن الذي دعانا إلى هذا التأويل معني ونص : اما المعني فللعلم بأن الأمر بالدفع إلى الفقراء إيصال لرزقهم الذي وعدهم الله به ، والرزق متعدد من طعام ، وشراب وكسوة ، فقد وعدهم الله أصنافاً من الرزق وأمر من عنده من ماله صنف واحد أن يؤدي موعود لله فكان ذلك إذناً بإعطاء القيم ضرورة ، وحيث لم تبطل الشاة وانما بطل تعيينها ، ومعني ذلك بطلان عدم إجزاء غيرها وصارت محلاً للدفع هي وقيمتها فالتعليل وسع المحل للحكم ولم يبطل المنصوص عليه وليس التعليل الا لتوسعه المحل ، واما النص فلما روي عن معاذ أنه قال (أتوني بخميس اوبليس مكان الشعير والذرة أهون عليكم) ، وخبر لأصحاب النبي ﷺ بالمدينة . والخميس ثوب طوله خمسة أذرع . واللبيس ما يلبس من الثياب ، فظهر أن ذكر الشاة كان لتقدير المالية ولأنه اخف على رباب المواشي لا لتعين الشارة .

(٥) مذهب الحنفية أنه يجوز للحررة البالغة أن تلي نكاح نفسها من غير إذن وليها ، ومذهب الشافعية أنه لا يجوز مستدلين بقوله عليه السلام : (أبما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل) وقال الحنفية : أنه محمول علي الصغيرة ، الأمة والمكاتبة ، او أن باطل معناها يؤول إلى البطلان غالباً لاعتراض الولي ، وهذا تأويل بعيد لأنه يجوز ان يكون قصد النبي صلي الله عليه وسلم منع استقلالها بما لا يليق بمحاسن العادات استقلالاً به .

وأجاب الحنفية بأنهم خالفوا ظاهر الحديث لضعفه ، فإن سلمان بن موسى رواه عن الزهري ولما سئل الزهري عنه لم يعرفه ، ومثل هذا في عرف المتكلمين إنكار للرواية لا شك فيها ، خصوصاً وقد عارضه ما هو اصح منه وهو ما رواه مسلم من قوله عليه السلام : (الأيم أحق نفسها من وليها) والأيم هي من لا زوج لها بكرراً أو ثيباً وليس للولي حق في نفسها سوى تزويجها فجعلها أحق بالتزويج منه ، فالحديث الاول دائر بين ان يحمل فيه باطل على أنه يؤول إلى البطلان أو يترك العمل به للمعارض الراجح ، وأما الحمل على الأمة الصغيرة والمجنونة أو فيما هو في حديث (لا نكاح إلا بولي) اي من له ولاية وهي نفاذ القول ، فيخرج نكاح العبد والأمة والمجنون والمتعوهة والصغيرة إذ لا ولاية لهم ، ويدخل نكاح الحرة العاقلة البالغة لأن لها ولاية واذ دل الحديث الصحيح وهو (الأيم حق بنفسها) على صحة مباشرة الأيم النكاح لزم كون لا نكاح الا بولي لإخراج الأمة والعبد والصغيرة والمتعوهة والمجنونة ، وغاية ما فيه أنه تخصيص لعام ، وليس هو من الاحتمالات البعيدة وقد ألجأ اليه الدليل فتعين .

هذا ما قالوه ولا يخلو عن بعد في التأويل فإن قوله (الأيم حق نفسها) يحتمل أن يكون في اختيار الأزواج حيث يكون رأيها فيه هو الرأي المعتبر ، ويحتمل أن يكون في مباشرة العقد بنفسها ويحتمل كليهما ، والحديث الثاني نفى اعتبار النكاح بدون الولي وهو يحتمل بدون مباشرته او بدون إذنه ، والحديث الأول احتج به الشافعية يرجح الثاني وهو أن المراد الإذن فتكون نتيجة الأحاديث الثلاثة أن المرأة لها الحق في اختيار زوجها ثم يلزم مصادقة الولي أي إذنه ، ثم تكون المباشرة منها أو منه ، وليس له الحق أن يختار لها الزوج بدون رضاها ، ومعنى أحقيتها أنه إذا امتنع من تزويجها من تختاره من الكفاءة رفعت الأمر إلي القاضي ليقوم هو بتزويجها بما له من الولاية العامة فيحل محل الولي الخاص لعضله ، والقاضي هو الذي يمكنه إثبات العضل وكفاءة الزوج المختار .

وإنما قلنا تباشرة هي أو الولي لأنه لا معنى لترجيح احد المعنيين على الآخر في قوله : أحق بنفسها ، فهي أحق في اختيار الزوج وفي المباشرة ، لأنه لم يقم دليل صحيح على منع مباشرتها العقد بنفسها كما بينا ، ولا يخالف هذا مذهب الحنفية الا في ضرورة المصادقة من الولي على الزواج قبل حصوله فإنهم لا يوجبونه ولكنهم يثبتون له حق المعارضة لحقه في كفاءة الزوج

ويبقى الكلام بعد ذلك في تفسير الأيم ما هي ؟ ففسرها الحنفية بمن لا زوج لها بكرة كانت أو ثيباً وفسرها غيرهم بمن فقدت زوجها بموت أو طلاق بعد الدخول حتي كان من مذهبهم ثبوت الحق للولي وهو الأب أو الجد عند الشافعي أو الأب فقط - عند مالك - أن يجبر البكر البالغة على النكاح ، وإنما فسروها بذلك بما في الحديث من مقابلتها بالبكر حيث قال : (والبكر تستأمر في نفسها) ولا يستأمر إلا من له رأي وهي البالغة فكان وليها أحق بنفسها منها ، ومعنى ذلك أنه هو الذي يختار لها الزوج ويكون رأيه فيه هو الرأي المعتمد وليس من الواجب عليه الا استثمارها .

(٦) مذهب الحنفية أنه لا يجب تبسيط النية من الليل في صيام رمضان ولا في النذر المعين وقته بل تصح النية قبل الزوال ، ويجب ذلك في قضاء رمضان ، وفي النذر المطلق عن وقت ، ومذهب الشافعية وجوبه في الجميع مستأين بجديث (لا صيام لمن لم يبيت النية من الليل) فحمله الحنفية على القضاء ، والنذر المطلق فخصصوا عمومه من غير مقتض .

أجاب الحنفية بوجود معارض العموم في النفل حيث ثبت أن رسول الله ﷺ نوي صوما في أول النهار قبل الزوال . وفي الواجب المعين حيث ثبت أن رسول الله ﷺ قال لرجل من أسلم : (أذن في الناس أن من كان أكل فلا يأكل بقية يومه ، ومن لم يكن أكل فليصم فإن اليوم يوم عاشوراء) فإن قوله من لم يكن كل فليصم يراد به الصوم الشرعي المعتمد بدلالة قوله في القسم (ومن كان

أكل فلا يأكل بقية يومه) ولو اتحد حكم الأكل وغيره في عدم الاعتبار لقال لا يأكل احد ، ويوم عاشوراء واجب معين فمثلته رمضان والنذر المعين يجمعها كلها تعيين الوقت فلم يبق تحت الحديث إلا الواجب غير المعين وقته وهو القضاء والنذر المطلق والكفارات ، وقد قال الشافعية بصحة صوم النفل اذا نواه نهائراً عملاً بالمخصص الاول وتركوا المخصص الثاني من غير حجة تدفعه .

(٧) مذهب الحنفية ان سهم ذوي القربى من الغنائم يوزع على الفقراء منهم لأن المقصود سد دخلة المحتاج ولا حاجة مع الغني ، ورأي الشافعية أنهم يستحقونه جميعاً غنيهم وفقيرهم للعموم في قوله تعالى : « ولذي القربى » لظهور أن القرابه تجعل سبباً للاستحقاق مع الغني تشريفاً للنبي ﷺ .

وأجاب الحنفية بأنهم إنما خصصوا العموم لقوله عليه الصلاة والسلام : (يا بني هاشم إن الله كره لكم أوساخ الناس وعوضكم عنها بخمس الخمس) والعوض عنه وهو الزكاة إنما هو للفقير فكذا العوض .

(٨) مذهب الحنفية أنه يجوز إعطاء الزكاة لشخص واحد من أي صنف من الاصناف المذكورة في آية (إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل) . وقال الشافعية لا بد من توزيعها على الاصناف الثمانية بحيث يعطي كل منهم ، وأقل الجمع ثلاثة فما لأن اللام للاستحقاق وكان مقتضى اللام استغراق جميع افراد الاصناف ، ولما كان ذلك متعذراً حمل على الجمع فيلزم الإعطاء لأقله من كل صنف .

وأجاب الحنفية بأن سياق الآيات يدل على ان المقصود بيان المصاريف وذلك أنه سبحانه قال : (ومنهم من يلمزك في الصدقات فإن اعطوا منها رضوا

وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون) فأراد ان يدفع لزمهم الرسول ورضاهم عنه إذا اعطوا وغضبهم إذا سخطوا ببيان من يستحق الصدقة من الناس وكونه للتملك والمملك غير معين بعيد ينبو عنه العقل والشرع وإنما المستحق هو الله تعالى وأمر بصرف ما يستحقه إلى من كان من هذه الاصناف فإن كانوا بهذا القدر من الأمر مستحقين فبلا ملك ، والاستغراق غير مراد إجماعاً فتبقي اللام على الجنسية ويكون معني الآية يستحق الصدقات هذه الاجناس ، فإذا دفع إلى من تحقق فيه الجنس واحداً أو أكثر من صنف أو أكثر فقد ادي ما عليه . . وقد ثبت عن رسول الله ﷺ أنه وزع صدقات ولم يعم الاجناس ، وكذلك فعل الخلفاء من بعده فلا يلزم أن كل صدقة تعطي لجميع أفراد الاصناف ولا لأقل الجمع من كل صنف والله أعلم.

التقسيم الثالث

ينقسم اللفظ باعتبار الخفاء إلى أربعة أقسام :

الإول : الخفي وهو ما خفي مدلوله بعارض غير الصيغة ، ويكون ذلك إذا وضع لفظ لمفهوم ثم يعرض لجزئي بيادئ الرأي أنه من افراده عارض يخفي به كونه منها مثال ذلك السارق عرف شرعاً في الآخذ نصاباً خفية من حرز مثله ، فإذا نظرنا إلى النباش والطرار نري بيادي الرأي انهما من أفراد لأنهما أخذ المال خفية من حرز مثله ولكن عرض لهما عارض يخفي كونهما من افراد السارق وهو اختصاص كل منها باسم فيتوقف في اعتبارهما إلى قليل تأمل يتبين منه أن الطرار اختص باسم لزيادته في المعني الذي به سمي السارق سارقاً لانه يسارق الأعين المتيقظة فيثبت له الحد لدلالة النص لا بالقياس ، لأن الحدود لا تثبت بالقياس ، وإن النباش اختص باسم لنقصه في المعني الذي به سمي السارق سارقاً لان المال الذي يأخذه لا تجري فيه الرغبة والضنة بل ينفر منه كل من علم

أنه كفن ميت مع عدم مملوكيته لأحد فلا يحد السارق حد السرقة عند ابي يوسف ومحمد.

الثاني : المشكل وهو ما خفي مدلوله لتعدد المعاني التي يستعمل فيها مع العلم بأن اللفظ مشترك فيها او هو فيها مجاز ، مثال ذلك أني من قوله تعالى : (فأتوا حرثكم أنى شئتم) فإنها تستعمل بمعنى اين وبمعني كيف فاشتبه المراد على السامع وبزوال الاشتباه فى الشكل بالتأمل ، وبه يتبين أن المراد هنا المعنى الثاني بقرينه قوله : (نساؤكم حرث لكم) ودلالة تحريم الكتاب للقربان فى الأذى وهو قدر الحيض .

الثالث : المجلل وهو ماخفى المراد منه لتعدد معانيه ولا يعرف إلا ببيان كالمشترك الذي تعذر ترجيح أحد معانيه ، وكالذي أبهم المتكلم مراده منه لوضعه لغير ما عرف انه موضوع له فى اصل اللغة كالأسماء الشرعية من الصلاة والزكاة والربا .

الرابع : المتشابه وهو ما خفى المراد منه بحيث لا ترجي معرفته فى الدنيا لأحد أو لا للراسخين فى العلم حسبما يجئ كالصفات التي ورد بها القرآن لله تعالى نحو : اليد ، والوجه ، والعين ، كالأفعال نحو : النزول ، وكالحروف فى أوائل السور .

وبهذا يتبين ان الإشكال والإجمال والتشابه دائر مع الاستعمال لا على مجرد الوضع اللغوي كالمشترك اللفظي فإنه يدور مع تعدد الوضع وحده ، أما الحفاء فإنه يدور مع عرض التسمية لأحد أو لامفهوم .

وإذا بين المجلل بياناً شاقياً بقطعي فهو مفسر ، وبظني فهو مؤول ، وان كان البيان غير شاف خرج المجلل من الإجمال إلى الإشكال فيجوز حينئذ طلب بيانه من غير التكلم لأن البيان الشكل يكفي فيه الاجتهاد.

تحقيق فى التشابه

لا نزاع فى ان التشابه واقع فى الادلة ونريد اتباع ذلك بمسائل فيه وإقامة البرهان عليها .

(١) التشابه فى الادلة قليل .

والبرهان على ذلك النص الصريح فقد قال القرآن عن المحكمات : (هن ام الكتاب) وأم الشئ معظمه، كما قالوا أم الطريق بمعنى معظمه ، وأم الدماغ بمعنى الجلدة الحاوية له الجامعة لأجزاه ونواحيه ، وإذا كان كذلك فقولته تعالى (واخر متشابهات) إنما يراد بها القليل إن المشابه لو كان كثيراً لكان الالتباس كثيراً وعند ذلك لا يطلق على القرآن انه بيان أهدي ، وكيف وقد سماه الله كذلك فقال : (هذا بيان للناس وهدى) وقال : ﴿ وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ﴾ وإنما أنزل القرآن ليرفع الاختلاف الواقع بين الناس ، والملبس إنما هو إشكال وحيرة لا بيان وهدى، لكن الشريعة إنما هي بيان وهدى ، فدل على انه ليس بكثير . ولو أن الدليل اثبت ان القرآن متشابهاً لم يصح القول به لكن ما جاء فيه من ذلك لم يتعلق بالمكلفين حكم من جهته اذا لم يدر كوا معناه يزيد على قدر الإيمان به .

وهذا إنما هو فى التشابه الحقيقي وهو ما لم يجعل لنا سبيل إلى فهم معناه ولا نصب لنا دليل على المراد منه ، حتى إذا نظر المجتهد فى اصول الشريعة ونقصاها وجمعه اطرفها لم يجد فيها ما يحكم له معناه ولا ما يدل على مقصوده ومغزاه ولا شك فى إن هذا قليل لا كثير ولا يكون الا فيما لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الإيمان به .

وكذلك لا يقع فى قواعد الدين الكلية وإنما يقع فى الفروع الجزئية ، والبرهان على ذلك الاستقراء الدال على ان الأمر كذلك أن الأصول لو دخلها

التشابه به لكان اكثر الشريعة متشابهها وهذا باطل ، وبيان الملازمة ان الفرع مبني على اصله يصح بصحته ، ويفسد بفساده ، ويتضح باتضاحه ، ويخفي بخفائه وعلى الجملة فكل وصف في الاصل مثبت في الفروع إذ كل فرع فيه ما في الاصل وذلك يقتضي ان الفروع المبنية على الاصول المتشابهة متشابهة ومعلوم ان الاصول مرتبط بعضها ببعض في التفريغ عليها لو وقع في أصل من الاصول إشتباه لزم سريانه فيما أرتبط من الاصول الاخرى فلا يكون المحكم ام الكتاب ، لكن ثبت انه كذلك فدل على ان التشابه لا يكون في شئ من الاصول وهي القواعد الكلية سواء في ذلك ما كان في اصول الاعمال أو اصول الاعتقادات .

(٢) تأويل المتشابه

تسليط التأويل على المتشابه لا يلزم ، إذ قد تبين انه لا يتعلق به تكليف سوي مجرد الإيمان به إلا يجوز على رأي ، لأن الغرض أنه لم يقع بيانه بالقرآن الصريح أو الحديث الصحيح او الإجماع القاطع فالكلام في مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تسور على ما لا يعلم وهو غير جائز . وإيضاً فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المقتدين بهم لم يعرضوا لهذه الاشياء ولا تكلموا فيها بما يقضي تعيين تأويل من غير دليل وهم الاسوة والقدوة ، والآية تشير إلى ذلك وهي قوله تعالى : ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله﴾ ثم قال (والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) .

وقد ذهب جماعة من متأخري الامة إلى تسليط التأويل عليها رجوعاً إلى ما يفهم من أوضاع العرب في كلامها من جهة الاستعارة والكناية والتمثيل وغيرها من انواع الاتساع تأنيساً للطالبيين وبناء على استبعاد الخطاب بما لا يفهم مع إمكان الوقف على قوله : (والراسخون في العلم) وهو احد القولين

للمفسرين وهي مسألة اجتهادية.

ولكن الصواب في ذلك ما كان عليه السلف .

وقد اعتاد الشافعية ان يتبعوا المجمل بجزئيات ينفون أنها منه :

(١) التحريم المضاف إلى الأعيان نحو : (حرمت عليكم امهاتكم)
(حرمت عليكم الميتة) ليس بمجمل بل هو ظاهر في معني معين ،
ودليل ذلك الاستقراء من ادلة الشرع الجزئية فإنه يفيد ان ذلك إنما
يراد منه تحريم الفعل المقصود منها حتي كأن ذلك المعني هو الذي
يتبادر إلى الفهم عرفا من قولك : حرمت الحرير يعني لبسه ،
وحرمت الخمر يعني شربه ، فلا إجمال من مثل ذلك .

وقال قوم أنه مجمل لأن الأعيان لا تتصف بالتحريم وإنما يحرم فعل ما
يتعلق بالعين ، وليس يدري ما ذلك الفعل فيحرم من الميتة مسها أو أكلها ، أو
النظر إليها أو بيعها ، أو الانتفاع بها ، فهو مجمل لكثرة الأفعال وليس بعضها
أولي من بعض ، وهذا كلام فاسد لأن عرف الاستعمال عين المراد كما يعينه
الوضع فهذا الاستعمال حقيقة عرفية فيما قدمناه وهو تحريم الفعل المقصود من
العين .

(٢) لا إجمال في قوله تعالي (فامسحوا برؤوسكم) لأنه إما أن
يكون هناك عرف في مثل هذا الاستعمال يصحح إرادة البعض
فيقتضي وجوب المسح لبعض مطلق ، وإما الا يكون هناك عرف
يصحح ذلك فيقتضي وجوب مسح مسمي الرأس وهو الشكل ،
وعليهما لا إجمال ، وقد ادعي المالكية عدم العرف فأوجبوا الكل ،
وادعي الشافعية وجوده فأوجبوه مسح البعض المطلق وثبوته في نحو
قولهم : مسحت يدي بالمنديل ، فانه لا يقتضي المسح بكله بل يقال

إذا مسح بجزء منه والباء إذا استعملت مع الفعل اللازم كانت للتعدية
وإذا استعملت مع المتعدي كانت للتبعية لفهم ذلك من المثال
المذكور والاصل في الاستعمال الحقيقية ، الجواب عن الاول ان الباء
للاستعانة والمنديل آلة والعرف في مثله ما ذكره بخلاف ما دخلت
الباء على غير الآلة نحو : مسحت وجهي وبوجهي حيث الباء صلة
والجواب على الثاني إن استعمال الباء في التبعية لم يصح .

وقال الحنفية : ان هذه الآية مجملة في المقدار ، وبيان ذلك ان الباء إذا
دخلت على الآلة تعدي الفعل إلى المحل فيستوعبه نحو : مسحت يدي بالمنديل
فليد كلها ممسوحة ، وإذا دخلت على المحل تعدي الفعل إلى الآلة فيستوعبها .
وخصوص المحل هنا وهو الرأس لا يساوي آلة المسح وهي اليد ، فلزم ان يكون
المراد بعض المحل ومطلق التبعية ليس بمراد وإلا كان يكفي مسح البعض الحاصل
مع غسل الوجه عند من لا يشترط الترتيب وهو منفي اتفاقاً فلزم كون التبعية
مقدراً لا معين له فكان محملاً في الكمية الخاصة وقيل أنه يعينه قدر الآلة وهي
اليد وهي غالباً ربع الرأس فلزم ، فاذا لا إجمال . والخلاصة ان المالكية ينفون
الإجمال ويوجبون مسح الكل لأن لا عرف في مثل هذا التعبير يوجب تبعية
الممسوح والشافعية ينفونه ويوجبون مسح البعض المطلق ، لأن العرف في مثله
ثابت بذلك ، والحنفية على القول الأخير ينفون الإجمال ويوجبون مسح البعض
المعين بقدر آلة المسح وهو ربع الرأس وعلي القول الأول يشبتون الإجمال في
الكمية ثم يعينون المقدار ببيان النبي ﷺ وهو أنه كان يمسح على ناصيته ربع
الرأس .

(٣) لإجمال في نحو قوله عليه الصلاة والسلام : (رفع عن متي
الخطأ والنسيان) مما ينفي صفة والمراد لازم من لوازمه فإن الحديث
نفي صفة وهي الخطأ والنسيان وليس نفي هذه الصفة مراداً قطعاً

بدليل وجودهما وإنما المراد لازم النفي ، وقال بعض الأصوليين
مجمل ، استدل الجمهور من العرف في مثل هذا التعبير قبل مجئ
الشرع رفع المؤاخذة والعقوبة قطعاً فهو واضح في ذلك فلا إجمال ،
وقد يقال كان يجب ان يسقط عنه الضمان إذا أتلف حال الغير لأنه
داخل في عموم العقاب وقد رفع ولكنه لا يسقط بالإتفاق والجواب
ان الضمان ليس بعقوبة لأن المفهوم من العقوبة ما يقصد به التعويض
على المتلف ولذلك وجب الضمان على الصبي وليس من اهل
العقوبة .

قال الذين ادعوا الإجمال لابد في مثل هذا التعبير من إضمار فعل يتعلق
به الرفع والأفعال متعددة ولا مرجح ، والجواب أنه متضح عرفاً بما بينا .

(٤) لا إجمال فيما ينفي من الافعال والمراد نفي صفاتها نحو (لا
صلاة إلا بطهور - لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب - لا صيام لمن لم يبيت
النية من الليل - لا نكاح الا بولي) والدليل على عام الإجمال أنه إن
ثبت ان الصحة جزء من مفهوم الاسم الشرعي ولا عرف للشارع
يصرف عنه كان الكلام على ظاهره في نفي وجود المسمي وإن لم
يثبت ان الصحة جزء من المفهوم بل كان الإسم يطلق في لسان
الشرع على الصحيح وغيره ثبت فيه عرف لغوي وهو أن مثله يقصد
منه نفي الفائدة والجدوى بنحو : لا علم الا ما نفع ، ولا كلام إلا ما
أفاد تعين فلا إجمال ، ولو قدر انتفاء العرفين الشرعي واللغوي
فالأولي حمله على نفي الصحة دون الكمال لأن ما لا يصح كالعدم
بخلاف ما لا يكمل فهو اقرب المجازين إلى الحقيقة المتعذرة فكان
ظاهراً فيه فلا إجمال وليس هذا إثباتاً للغة بالترجيح بل ترجيح لأحد
المجازات بالعرف في مثله ، ولذلك يقال هو كالعدم إذا عري عن

الفائدة وقال القاضي هو مجمل لأنه ينكر العرف الشرعي فيه فلا بد من تقدير شيء وهو مختلف فيفهم منه أحيانا نفي الصحة وحيانا نفي الكمال نحو : (لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد) فكان متردداً بينها ولا مرجح فلزم الإجمال والجواب ان اختلاف العرف والفهم إنما كان الاختلاف في أنه أهو ظاهر في نفي الصحة او في نفي الكمال ؟ فكل مجتهد يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا أنه متردد بينهما فهو ظاهر عند الفريقين لا مجمل إلا انه ظاهر عند كل في شيء ، ولو سلم انه متردد بينها فلا نسلم أنه على السواء بل نفي الصحة راجح بما ذكرنا .

(٥) لا إجمال في قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) لأن الإجمال أما أن يكون في اليد أو في القطع ، وكلاهما باطل ، أما اليد فان حقيقتها لغة لجملة العضو إلى المنكب ، وأما القطع فإن حقيقته الا بانة فلا إجمال .

وقال بعض الاصوليون : وهو مجمل لأن اليد تقال للجملة من رؤوس الأصابع إلى المنكب وتقال لما من رؤس الاصابع إلى المرفق ولما من رؤوس الاصابع إلى الكوع والقطع يطلق على الإبانة والجرح فلزم الاجمال في كليهما .
والجواب : إنا نمنع ذلك ، بل اليد والقطع حقيقة فيما قدمنا لظهوره فيه ، مجاز في غيره ، إذ الظهور والتبادر من علامات الحقيقة والذي اضطربهم إلى حمل النص على خلاف الظاهر منه هو بيان السنة فإن الرسول ﷺ امر بالقطع من الكوع لا من المنكب .

(٦) لا إجمال فيما له مسميان شرعي ولغوي ، بل هو ظاهر في الشرعي . وقال القاضي : مجمل فيها وقال الغزالي مجمل في النهي ، قال الأمدي ظاهر في النهي اللغوي ، وتوضيح ذلك ان الشارع كما تقدم تصرف في كثير من الاسماء اللغوية فجعلها لمعان خاصة عرفت

منه ، فأذا وردت هذه الألفاظ فى كلامه فى خبر أو أمر أو نهى فهل يكون المراد منها معانيها اللغوية أو الشرعية؟ مثال ذلك قوله عليه الصلاة والسلام : (لا تصوموا يوم النحر) فهل المراد بالصوم المنهى عنه الصوم الشرعى حتى يكون اللفظ دالا على انعقاده إذ لولا إمكانه ما قيل له لا تفعل ، أو المراد الإمساك اللغوي حتى لا يكون اللفظ دالا على الانعقاد ؟ ومثله قوله عليه الصلاة والسلام لفاطمة بنت حبيش (دعى الصلاة إيام أقرائك) وقوله : (لا تبع ما ليس عندك) .

قال الجمهور لا إجمال وهو ظاهر فى المعنى الشرعى لأن عرف الشارع يقضى بظهور اللفظ فى المعنى الشرعى .

وقال القاضى مجمل فى المعنيين لأن الرسول عليه الصلاة والسلام يناطق العرب بلغتهم كما يناطقهم بعرف شرعه ، وفى هذا نظر ، لأن غالب عادة الشارع استعمال هذه الأسماء على عرف الشرع لبيان الأحكام الشرعية ، وإن كان فى كثير يطلقها على الوضع اللغوي كقوله (دعى الصلاة إيام أقرائك) ومن باع حراً فإن الصلاة الشرعية حال الحيض وبيع الحر كلاهما لا يتصور الا بموجب الوضع اللغوي فأما الشرعى فلا .

ومن هنا رجح الغزالي ظهور الاسم فى معناه الشرعى فى الأخبار والأمر وظهور المعنى اللغوي فى النهي ، لأن المسمى الشرعى هو الفعل الصحيح والمنهى عنه ليس بصحيح . واجيب عن ذلك بنفى أن الشرعى هو الصحيح وإنما الشرعى هى الهيئة التى بينها الشارع صحت أم لم تصح ، على ان امتناع الاسم الشرعى فى النهي لا يقتضى الاجمال وإنما يقتضى الظهور فى المعنى اللغوي وهذا هو الذى حمل الآمدي على جعله فى النهي لغوي . أما الحنفية فاعتبروا فى الأسماء الشرعية وصف الصحة بمعنى ترتب الأثر وإستتباع الغاية ، وهذا معنى الصحة عند مخالفيهم وأن كان عنده هذا جزء معنى الصحة فى المعاملات

لأن الصحة فيها ترتب الاثر مع عدم طلب التفاسخ وإذا لم يمكن ذلك في العبادات لأن ما نهى عنه منها لا ترتب عليه آثاره كان المراد بالفاظها صورة الفعل مع نيته في العبادات ، ويكون مجازاً شرعياً في جزء المفهوم لأن المفهوم صورة فعل صحيحة .

والخلاصة أن الحنفية يرون أن الالفاظ الشرعية مسماها الفعل الشرعي الصحيح، فإذا وردت في نهى كان المراد بصحتها في المعاملات ترتب الاثر عليها فقط تقع في الوجود مترتباً أثرها عليها مع النهي عنها ، واما إذا وردت العبادات فالمراد بها الصورة مع النية فقط لأن العبادة المنهي عنها يستحيل ان يترتب عليها أثرها ، إذ لا فرق فيها بين فاسد وباطل ويكون ذلك استعمالاً مجازياً .

وانت إذا راجعت ما قدمناه في الأسماء الشرعية رأيت أنه لا حق للقاضي في قوله بالإجمال هنا لأنه يري ان هذه الالفاظ باقية على معانيها اللغوية لم يتصرف فيها الشارع بنقل ولا تجوز ، فكان اللازم أن تكون ظاهرة في المعنى اللغوي لا متردد بينه وبين المعنى الشرعي لأنه لا يقول به .

(٧) إذا حمل الشارع لفظاً شرعياً على آخر وأمكن في وجه التشبيه محملان : شرعي ولغوي ، لزم الشرعي كما في قوله عليه السلام : (الطواف بالبيت صلاة) يحتمل أنه مثله في استحقاق الثواب ، أو لإشتراط الطهارة ، وهو المحمل الشرعي ، ويحتمل أن يكون مثله في أن كلا فيه دعاء ، وكذلك قوله عليه السلام : (الأثنان فما فوقهما جماعة) يحتمل ان يكون المراد به انعقاد الجماعة أو حصول فضيلتها وهو الحتمل الشرعي ، ويحتمل انهما يسميان كذلك لغة .

والدليل على ظهور المعنى الشرعي ، أن عرف الشارع إنما هو تعريف الأحكام لأنه بعث لبيانها ولم يعث لتعريفها اللغة .

وقال قوم أنه مجمل بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي ومنهم الغزالي ، قالوا لأن كلاماً محتمل ، وليس حمل الكلام عليه رداً له إلى العبث ولم يثبت ان رسول الله ﷺ لا ينطق بالاسم اللغوي فهذا ترجيح التحكم ورد بأنه لا تحكم وإنما الترجيح بما عرف أن الشارع معرف للأحكام .

(٨) إذا امكن حمل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين وعلي ما يفيد مني واحداً وهو متردد بينهما فهو مجمل .

وقال بعض الأصوليين : يترجح حمله على ما يفيد معنيين كما لو دار بين ما يفيد وبين ما لا يفيد يتعين حمله على المفيد ، وهذا القياس فاسداً لأن حمله . على غير المفيد يجعل الكلام عبثاً ولغوياً يجعل عنه منصب المشرع . أما المفيد لمعني واحد فليس بلغو وكلماته التي أفادت معني واحداً لعلها أغلب وأكثر مما يفيد معنيين فلا معني لهذا الترجيح .

واعلم أن الإجمال الذي تردد ذكره في هذه المسائل يراد به عدم اتضاح معني اللفظ او عدم ظهوره في معني من المعاني التي يحتملها .

الترادف والاشتراك

يراد باللفظين المترادفين ما اتحد مفهومهما وبالاشتراك أن يتعدد المفهوم ويتحد اللفظ . والترادف واقع في اللغة ولا معني لإقامة البرهان على جوازه بعد تحقق وقوعه كالبر ، والقمح ، والقعود ، والجلوس ، وغير ذلك مما لم يجعله نقله اللغة محل خلاف .

أصل

يجوز إيقاع كل من المترادفين مكان الآخر إلا إذا منع من ذلك مانع شرعي ، وقيد بعض الأصوليين الجواز بما إذا كان اللفظان من لغة واحدة ، وقيل لا

يجوز مطلقاً ، قال المانعون لو صح وقوع كل بدل الآخر لصح أن يقال بدل الله أكبر في افتتاح الصلاة : خدائي أكبر ، والجواب عن ذلك من قبل الحنفية القول بالموجب حيث هم يصححون ذلك ، وأما من قبل غيرهم فيجيبون ان ذلك إنما هو للمانع الشرعي وهو التعبد باللفظ المتوارث ، وقد قيدنا الجواز في الاصل بعدم المانع الشرعي .

وقال المجوزون بشرط اتحاد اللغة : إن اختلاط اللغتين مانع من التركيب ، وهذه مقدمة لا دليل عليها الا أن السلف لم يفعلوا ، وكفي بهذا في نظرنا دليلاً . وإما إبطال ابن الهمام لهذا الدليل بالعرب وهو ما استعمله العرب في معني وضع له في غير لغتهم فغير متضح ، لأن المعرب خرج عن العجمة باستعمال العرب له في لغتهم لأنهم صقلوه بالصقال العربي حتى شاب أوضاعهم وصيغهم ، ولذلك نري قول المجيز بشرط اتحاد اللغة أوضح .

وليعلم ان هذا الخلاف إنما هو في غير القرآن لأنه مما تعبدنا الله بلفظه . وسيأتي لهذا مزيد إيضاح في الكلام على القرآن .

وكما ثبت في اللغة الترادف ثبت الاشتراك ، ومعاجم اللغة ملأى منه ، وكثيراً ما نجد اللفظ الواحد يدل على معان مختلفة قد تكون متناسبة وقد لا تكون فلا محل للمناقشة في وقوع المشترك ، وإنما يبحث الباحث عن أسبابه وهي بحسب ما وصلنا إليه أربعة :

(الأول) اختلاف القبائل فإن الأمة العربية تتألف من شعبيين عظيمين : عدنان ، وقحطان . وكل شعب يتألف من قبائل شتى ، وبطون متفرقة تختلف ومساكنهم وجهاتهم فرمما اصطلحت قبيلة على أن تريد بكلمة مسمي واصطلحت أخرى على أن تريد مسمي آخر ، وقد لا يكون بين المعنيين أدني مناسبة فلما نقل الناقلون لغة العرب لم يهتم أكثرهم بنسبة كل معني لقبيلته .

(الثاني) أن يكون بين المعنيين معني يجمعهما فتصلح الكلمة لكل منهما لذلك المعني الجامع وهذا ما يسمونه بالاشتراك المعنوي ، وقد يغفل الناس ذلك المعني الجامع فيظنون الكلمة من قبيل المشترك اللفظي ومثال ذلك القرء فإنه فى لغة العرب : الوقت المعتاد ، فيقولون للحمي قرء أي دور معتاد تكون فيه ، وللتريا قرء أي وقت معتاد تمطر فيه ، وللمرأة قرء أي وقت تحيض فيه ، ووقت تطهر فيه ، ومثل ذلك النكاح فإنه فى لغة العرب : الضم فاللفظان ضما الي بعضهما نكاح ، وهذا هو العقد والجسمان ضما الي بعضهما نكاح ، ولكن اللفظ اشتهر إطلاقه على العقد فظن الشافعية إنه حقيقة فيه والجسماني منه الإطلاق عليه أوضح ، فظنه الحنفية فيه . والحقيقة انه مشترك معنوي فيما يجمع الأمرين ولكن كثر إطلاقه فى لسان الشرع على العقد حتي إنه لم يرد فى القرآن مراداً به غيره إلا على ضرب من التعسف .

(الثالث) ان توضع الكلمة فى الاصل لمعني ثم فيجوز بها الي معني آخر لعلاقة ثم تناسي هذه العلاقة أو تزول فيظن ان الكلمة وضعت لكل من المعنيين غير منظور لتناسب بينها ، وقليل من نقلة اللغة من عني بالفصل بين المعاني الحقيقية للألفاظ وبين المعني المجازية لها .

(الرابع) - أن يضع الواضع الكلمة لمسمي وعند الاشارة اليه يكون مع المسمي غيرهه فيتلقاه عنه السامع من غير أن يتأكد حقيقة ما وضعت له الكلمة فتستعمل فى الشئ وفيهما كان معه وفيها جميعاً وربما ينفصلان بعد وقد يكونان ضددين كما فى نحو جون فانه وضع فى الأول للسحاب ، وفيه الأبيض والأسود، وحتى إذا كان ابيض صرفاً أو أسود فهو جون .

هذه على ما ظهر جميع الاسباب التي ينتج منها الاشتراك فى اللغة . أما أن واضع كلمة المعني ثم يضعها بعينها بالمعني آخر من غير أن يكون بين المعنيين علاقة أو تشابه فهذا ما لا يظنه وقع الا قليلا كوضعهم صيغة مفعل للزمان والمكان مثلا .

وقوع المشترك فى لسان الشارع

المقصد من التشريع العمل بما يدل عليه اللفظ ، والمشترك لا يدل على احد معنيه بعينه ما لم يكن مصحوباً بقرينه تبينه ، فإذا جاء غير مبين والقرض أن المراد به أحد معانيه كان مهملاً بالضرورة إذ يستحيل العمل بمقتضاه لعدم العلم به، ولا معنى للإجابة بأن ذلك ينبني عليه الاجتهاد فى تعرف المراد فينال المجتهد الثواب ، إذ أنه ليس من مقاصد التشريع الإلهي أن يقع المكلف تحت عبء الاضطرار فى تعرف المبهمات مما قصد منه العمل ، وبناء على ذلك لا يصح ورود المشترك فى التشريع الا اذا اقترن به ما يبين المراد والقرينة إما حالية وأما مقالية .

مثال - قال تعالى : ﴿وما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء اللاتي لا تؤتوهن ما كتب لهن وترغبون ان تنكحوهن﴾ الرغبة : لفظ مشترك بين الميل الى الشئ والميل عنه ، وإنما بينه الحرف الذي يعديه ففي الاول رغبت فيه ، وفي الثاني رغبت عنه، فإذا حذف الحرف صار مشتركاً - وبالرجوع الى ما كانت عليه العرب أذ ذاك فى هذا الشأن (وهو القرينة الحالية) نعلم ان ولي البنت كان يطمع فى مالها فلا يعطيها أياه رغبة فى ان يتزوجها إن حسنت فى عينه فيكون له مالها ، وقد لا تحسن فى عينه فيرغب عن ان يتزوجها فلا يعطيها مالها لئلا يؤول الى زوجها ، وكل من الامرين اراد الشارع النهي عنه، فالقرينة دلت على ان المراد الامران معاً.

مثال آخر : ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ والقرء يطلق على الحيضة، كما يطلق على الطهر ، وقد قدمنا إنه فى أصل اللغة : الوقت المعتاد . وهذا الوقت المعتاد إنما يكون فى الاشياء الدورية التي تعرض على الحال الاصلية وليست هنا إلا الحيضة ، ويؤكد ذلك أمران : الأول - ان العدة تعرف براءة

الرحم من الحمل والذي يعرف ذلك إنما هو الحيض : الثاني (إنه من عادة القرآن ان يكني عما لم يحسن ذكره وهو هنا الحيض لا الطهر . ويظهر ان اكثر اللغات تطلق على الحيض الشيء المعتاد او الدوري وعامة مصر يقولون إنه العادة .

مثال آخر : ﴿ ويسألونك عن المحيض قل هو أذي فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتي يطهرن ﴾ . المحيض صيغة تطلق في لسان العرب على الزمان والمكان كما يماثله من الصيغ فهو مشترك بينها والقرينة الحالية تفيد ان المراد المكان لا الزمان لأنهم ما كانوا يعزلون النساء في زمان الحيض وفعل الرسول على السلام الثابت مبين لما اشترك من الفاظ القرآن كما إنه مبين للمجمل منه .

عموم المشترك

المراد بعموم المشترك ان يطلق ويراد منه جميع معانيه ، وهذا منعه جمهور الأصوليين وأجازه فريق منهم ، واختار آخرون جوازه في النفي دون الاثبات وآخرون جوازه فيما عدا المفرد منه .

والمجوزون اختلفوا فيه إذا استعمل في جميع معانيه أهو حقيقة ام مجاز ؟ والذي يظهر ان ذلك موقوف على القرينة ، فإن قامت قرينة على إرادة جميع المعاني فلا مانع منه مطلقاً ، والوقف على القرينة حتم في جميع الألفاظ المشتركة فليست تستعمل في فصيح الكلام إلا مقترنة بما يبين المراد منها والا كان استعمالها مخلًا بالإبانة فلا يكون من وراء الكلام فائدة .

العموم والخصوص

العام هو اللفظ الدال على استغراق أفراد مفهوم نحو (إن الإنسان لفي خسر) فالإنسان عام أي يدل على استغراق أفراد مفهومه ، فإذا حلل اللفظ آل

الي جميع أفراد ذلك المفهوم الذي وضع لفظ إنسان ليدل عليه حكمه كذا .
الخاص ما ليس بعام .

مباحث العام

(العموم من عوارض الألفاظ من جهة وضعها للدلالة على المعاني فالعام هو اللفظ الموضوع لاستغراق أفراد ما يصلح له) .

لا يوصف بالمعموم الأفعال ولا المعاني ، فلا يقال عطاء فلان عام لأن عطاءه زيداً متميز عن عطائه عمراً من حيث إنه فعل فليس في الوجود فعل واحد هو عطاء وتكون نسبته إلي زيد وعمرو واحدة ، ولا يقال الوجود عام لانتظامه الجوهر والعرض لأنه ليس في الوجود معني واجد مشترك بين الموجودات وإن كانت حقيقته في العقل واحدة .

إما قولنا : الرجل ، فإن له وجدواً في الاعيان وفي الاذهان وفي اللسان .
اما وجوده في الاعيان فلا عموم له فيه إذ ليس في الوجود رجل مطلق ، بل إما زيد وإما عمرو ، وأما في اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته فيها الي زيد وعمرو واحدة فيسمي عاماً باعتبار نسبة الدلالة الي المدلولات الكثيرة ، واما في الاذهان من معني الرجل فيسمي كلياً من حيث ان العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الرجل فإذا رأي عمراً لم يأخذ منه صورة أخرى بل تكون نسبة الصورة اليهما واحدة وهذا معني كليته .

وبهذا يظهر معني قولنا إن العموم من عوارض الألفاظ من جهة الدلالة على المعاني فلا توصف به المعاني ولا الأفعال ، واختار ابن الهمام أن العموم قد توصف به المعاني حقيقة فيكون العموم مشتركاً معنوياً بينهما ، وهذا بناء على أن معني العموم شمول أمر متعدد ، وكل من المعني واللفظ محل لهذا الشمول .
وبين أن الخلاف لفظي منشؤه الخلاف في معني العموم وهو شمول الأمر المتعدد ،

فالذي يعتبر وحدة الامر الشامل شخصية منع الاطلاق الحقيقي على المعنى لأنه لا يتصف بالعموم حيثذ الا المعنى الذهني ولا يتحقق وجوده عند الأصوليين .

صيغ العموم

صيغ العموم هي أسماء الشرط والاستفهام والموصولات والمحلى بآل الجنسية والنكرة المنفية والجمع المحلى باللام بالإضافة.

ما وضعت له هذه الصيغ

اختلف المتكلمون فيما وضعت له الصيغ التي يفهم منها العموم على ثلاثة أقوال:

(الأول) إنها موضوعة لأقل الجمع ، وهؤلاء يسمون أرباب الخصوص .

(الثاني) أنها موضوعة للاستغراق إلا ان يتجاوز بها عن وضعها ، ويسمون أرباب العموم .

(الثالث) أنها لم توضع لخصوص ولا لعموم بل أقل الجمع داخل فيها لضرورة صدق اللفظ بحكم الوضع ، وهو بالإضافة الي الاستغراق للجمع أو الاقتصار على الأقل أو تناول صنف أو عدد بين الأقل و الاستغراق مشترك يصلح لكل واحد من الاقسام ويسمون الواقفية .

ثم إن ارباب العموم اختلفوا عند التفضيل في ثلاث مسائل :

(الأولي) في الجمع المنكر ، فقال قوم منهم هو كالجمع المعرف ، واليه ذهب الجبائي ، وقال قوم يدل على جمع غير معين ولا مقدر ولا يدل على الاستغراق .

(الثانية) الجمع المحلى ، فقال قوم هو للاستغراق ، وقال قوم هو لأقل

الجمع ولا يحمل على الاستغراق الا بدليل .

(الثالثة) المفرد المحلي ، فمنهم من قال هو لتعريف الواحد فقط وذلك في تعريف المعهود ، وقال قوم هو للاستغراق ، وقال قوم يصلح للواحد والجنس والبعض الجنس فهو مشترك .

أدلة أرباب العموم

(١) إن العموم معني من المعاني المعقولة وتكثر الحاجة الي التعبير عنه فكيف لا يضع له اهل اللغة ما يدل عليه ، وليس هذا الدليل بشئ لأنه قياس واستدلال في اللغات ، واللغة إنما ثبتت توقيفاً ونقلًا لا قياساً واستدلالاً ، ولو سلم أن ذلك الواجب في الحكمة فمن يسلم عصمة واضعي اللغات حتي لا يخالفوا الحكمة في وضعها ، وقد حصل أن من المعاني المعقولة ما لم يوضع له لفظ فقد عقلوا معني الماضي والمستقبل والحال ، ولم يضعوا للحال لفظاً مخصوصاً وعقلوا الروائح كما عقلوا الألوان ولم يضعوا لها ألفاظ مخصوصة وإنما عرفوها بالإضافة .

على أن أرباب الوقف لا يسلمون أن العرب لم تضع للعموم لفظاً بل وضعوا له لفظاً صالحاً له ولغيره وهي ألفاظ العموم لأنها عندهم مشتركة بين العموم والخصوص كما قدمناه .

(٢) إنه يحسن إتباع هذه الألفاظ الاستثناء فنقول : من دخل داره فهو آمن إلا فلانا ، ومعني الاستثناء إخراج ما يجب دخوله لولا الاستثناء لأنك لا تقول أكرم الناس الا الثور .

ويرد هذا بأن للاستثناء فائدتين الأولى ما ذكر والثانية إخرجه ما يصلح أن

يدخل تحت المستثنى منه ويتوهم أن يكون مراداً به، واللفظ عند أهل الوقف صالح للعموم فالإستثناء لقطع هذه الصلاحية لا لقطع وجوب الدخول .

(٣) إن هذه الألفاظ تؤكد بما يدل على الإستغراق فيقال : أكرم العلماء أجمعين ، وتأکید الشيء ينبغي أن يكون موافقاً لمعناه ومطابقاً له ، لذلك كان تأكيد الخصوص غير تأكيد العموم فيقال : أعط زيدا عينه ولا يقال أعط زيدا كلهم .

ويرد على هذا من جهة الواقفية : إنا نسلم إن لفظ الجمع يتناول قوماً وهو أقل الجمع فما زاد ، ويجوز ان يقال : أكرام القوم كلهم لأن للقوم كلية وجزئية بخلاف زيد ليس له بعض فليس فيه كل ، وكما أن لفظ العموم لا يتعين مبلغ المراد منه بعد مجاوزة أقل الجمع فكذلك لفظ العلماء والكلام في أنه لأستغراق الجنس أو لأقل الجمع أو لعدد بين الدرجتين ، وكيفما كان فلفظ الكلية لائق به على أنه لو كان لفظ العلماء دالاً على الاستغراق بأصل وضعه لم يحسن ان يقال كلهم وكافتهم وإنما تذكر هذه الزيادة لمزيد فائدة .

(٤) صيغ العموم لا يجوز أن تكون لأقل الجمع خاصة لم سيأتي ولا يجوز ان تكون مشتركة لأن المراد يبغي مجهولاً ولا يفهم إلا بقرينة ، وتلك القرينة لفظ أو معنى فإن كانت لفظاً فالنزاع في ذلك اللفظ قائم لأن الخلاف في أنه هل وضع العرب صيغة تدل على الاستغراق أو لا ؟ وإن كان معنى فالمعنى تابع للفظ فكيف تزيد دلالة على اللفظ .

ويرد هذا بأن قصد الاستغراق يعلم بقرائن مختلفة لا يمكن حصرها في جنس ولا ضبطها بوصف كالقرائن التي يعلم بها خجل الخجل ووجل الوجل وجين الجبان ، وكما يعلم قصد المتكلم إذا قال السلام عليكم أريد به التحية أو الاستهزاء ، وقد تكون دليل العقل كعموم قوله تعالي (والله بكل شيء عليم) .

ومنه تكرير الألفاظ المؤكدة ، وأما قولهم ما ليس لفظ فهو تابع بلفظ للفظ فهو فاسد فمن يسلم أن حركة المتكلم وأخلاقه وعادته وأفعاله وتغير لونه وتقطيب وجهه وجبينه وحركة رأسه وعينيه تابع للفظ ؟ بل هذه أدلة مستقلة يفيد اقتران جملة منها علوما ضرورية .

فإن قيل : بمَ عرفت الأمة عموم الفاظ الكتاب والسنة إن لم يفهموا من اللفظ ؟ وبم عرف الرسول من جبريل وجبريل من الله حتي عمموا الأحكام ؟ أجيب : أما الصحابة فأنهم علموا ذلك بقرائن أحوال النبي ﷺ وتكريراته وعاداته المكثرة وعلمه التابعون من أحوال الصحابة كذلك ، وأما جبريل فانه سمع من الله بغير واسطة فالله تعالي يخلق له العلم الضروري بما يريد بالخطاب ، وإن رآه مكتوباً فبأن يراه مكتوباً بلغة ملكية ودلالة قطعية لا احتمال فيها .

(٥) وهو عمدة أرباب العموم لإجماع الصحابة فانهم وأهل اللغة بأجمعهم أجزرو ألفاظ الكتاب والسنة على العموم إلا ما دل الدليل على تخصيصه وأنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم فعملوا بقول الله (يوصيكم الله في اولادكم) واستدلوا به على إرث فاطمة حتي نقل ابو بكر عن النبي ﷺ (نحن معاشر الأنبياء لا نورث) وقوله (وذروا ما بقي من الربا) وقوله (ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم) وقول الرسول ﷺ (الأئمة من قريش) و (لا وصية لوارث) و (من ألقى سلاحه فهو آمن) و (لا يرث القاتل ولا يقتل والد بالده) ، إلي غير ذلك مما لا يحصي من ألفاظ العموم في الكتاب والسنة .

وهذا الدليل لم يتمكن خصوم أرباب العموم من رده رداً مقنعاً ، وقد حاول الغزالي نقضه كما نقض الأدلة السابقة فلم يأت بشئ ، ولذلك اقتصر ابن الهمام على هذا الدليل .

وقال أرباب الخصوص

إن أقل الجمع هو القدر المتيقن دخوله تحت اللفظ والباقي مشكوك فيه ولا سبيل الي أثبات حكم بالشك .

وهذا استدلال فاسد لأن كون هذا القدر متيقناً لا يدل على كونه مجازاً في الزيادة ، والخلاف في إنه لو أريد به الزيادة أيكون حقيقة أم مجازاً ؟ كما ان كون النذب متيقناً من الأمر لا يوجب كونه مجازاً في الوجوب وكون الفعله الواحده متيقنه في الأمر لا يوجب كونه مجازاً في التكرار .

وإيضاً إن هذا الدليل يناقض ما ادعوه من أن أقل الجمع هو المفهوم فقط ، لأن هذا يؤدي الي ان الباقي مشكوك فيه ، وإذا كان أقل الجمع هو المفهوم فقط كان الباقي غير داخل قطعاً ، وإن كانوا شاكين في الباقي فقد شكوا في أصل المسئلة ورجعوا إلي مذهب أهل الوقف .

قال أرباب الوقف

(١) وضع هذه الألفاظ للعموم إنما يعرف بعقل او نقل عن أهل اللغة أو عن الشارع آحاداً أو تواتراً ، فالعقل لا دخل له في إثبات اللغات ، والنقل الآحادي لا يقوم حجة والتواتر لا يمكن ادعاؤه ، لأنه لو حصل لأفاد علماً ضرورياً وحاصل هذا الوجه مطالبة بالدليل وليس بدليل ، وقد أقام أرباب العموم الدليل .

(٢) إنا رأينا العرب تستعمل لفظ العين في مسمياته ، ولفظ اللون في السواد والبياض والحمرة استعمالاً واحداً متشابهاً فقضينا بأنه مشترك ومن ادعي انه حقيقة في واحد مجاز في الآخر فهو متحكم ، وكذلك رأيناهم يستعملون هذه الصيغ للعموم والخصوص جميعاً بل

استعمالهم لها في الخصوص أكثر فقلما رأينا عاما لا يتطرق اليه التخصيص سواء في الكتاب والسنة او في محاورات الناس ، فمن زعم إنه مجازه في الخصوص حقيقة في العموم فقد تحكم فيلزم الاعتراف بالاشترك .

وحاصل هذا ترجع أيضاً الي المطالبة بالدليل على أن هذا ليس من قبيل المشترك ولم يقيموا دليلا على إنه حقيقة في الخصوص وفي العموم.

(٣) يحسن الاستفهام عند إطلاق هذه الألفاظ : يراد به البعض أم الكل ؟ فإذا قال من له الأمر : من أطاعني فأكرمه ، حسن أن يقال له : وإن كان فاسد الأخلاق ؟ فيجيب بلا أو نعم . وإذا قال : من أخذ ماله فاقتله ، حسن إن يقال له : وآن كان أبناك؟ فيجب بلا أو نعم ، وهكذا ، وهذا دليل الاشتراك في الوضع . ويجاب بأن هذا لا يصلح دليلا لأن المجاز متي كثر استعماله كان للمستفهم الاحتياط .

رأي الغزالي موافق لرأي الجمهور في أن ألفاظ العموم موضوعة للعموم وإستدل بثلاثة أوجه :

(١) الإعتراض على من عصي الأمر العام وسقوط الاعتراض عن أطاع، فإن السيد إذا قال لعبده : من دخل اليوم داري فأعطه درهما، فأعطي كل داخل لم يكن للسيد ان يتعرض عليه فإن عاتبه في إعطائه واحداً من الداخلين مثلا وقال لم اعطيت هذا من جملتهم وهو قصير وإنما اريد الطوال؟ فليعبد ان يقول : ما أمرتني بإعطاء الطوال بل بإعطاء من دخل وهذا داخل. فالعقلاء إذا سمعوه هذا اللغات كلها رأوا اعتراض السيد ساقطا وعذر العبد متوجها ، ولو إنه أعطي الجميع إلا واحداً فعاتبه السيد وقال لم لم تعطه فقال لأن هذا

طويل وكان لفظك عاما فقلت لعلك أردت القصار استوجب التأديب بهذا الكلام وقيل له مالك وللنظر الي الطول وقد أمرت بإعطاء الداخل.

(٢) لزوم النقص والخلف عن الخبر العام فإذا قال قائل ما رأيت اليوم احداً وكان قد رأي جماعة كان كلامه خلفا منقوضا وكذبا ، فان قال أردت احداً غير تلك الجماعة كان مستكرا وهذه التكرة كصيغ الجمع فإنها تعم عند القائلين بالعموم ولذلك قال الله تعالي (إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس) . وإنما أورد هذا نقضا على كلامهم فإن لم يكن عاما فلم ورد النقص عليهم فإن هم أرادو غير موسى فلم لزم دخول موسى تحت اسم البشر.

(٣) الاستحلال بالعموم ، فإذا قال الرجل أعتقت عبيدي وإمائي ومات عقيب قوله جاز لمن سمعه أن يزوج من أي عبيده شاء ويتزوج من أي جواريه شاء بغير رضا الورثة ، وإذا قال العبيد الذين هم في يدي ملك فلان كان ذلك إقراراً محكوما به في الجميع وبناء الأحكام على أمثال هذه العمومات في جميع اللغات ، ولو قال : غائم عبيدي حر وكان له عبيدان اسم كل منهم غائم وجب المراجعة والاستفهام لأنه أتى باسم مشترك فإن لفظ العموم فيما وراء اقل الجمع مشترك كما كان ينبغي أن يجب التوقف على العبد إذا أعطي ثلاثة ممن دخل الدار وينبغي أن يراجع في الباقي وليس كذلك عند العقلاء كلهم في اللغات كلها اهـ.

وليس أدل على الوضع من التبادر الي الإفهام ولذلك كانت هذه الأدلة مما يجمع رأي الجمهور حقاً واضحاً وغيره لا يعول عليه .

الجمع المنكر

ليس الجمع المنكر عاماً للقطع بأن رجالا لا يتبادر منه عند الإطلاق استغراقهم كما لا يتبادر ذلك في رجل ، فاذا قال قائل : قام رجال لا يفهم منه أحد أن المراد ثبوت القيام لجميع أفراد الرجل .

ولما كان الخلاف في هذا البديهي غير مفهوم جعله بعضهم لفظياً مبيناً على تفسير العموم فمن فسره بأنه شمول متعدد اعم من أن يكون مستغرقاً لجميع الأفراد أو غير مستغرق أثبت العموم للجمع المنكر ، ومن فسر العموم بما فسرنا وهو أن يكون اللفظ دالاً على استغراق من التخصيص والاستثناء فلا يقال : اعط رجالا الا زيداً لأن الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل ، ولو قيل : ولا تعط زيداً كان طلباً مستقلاً لا تخصيصاً للطلب الأول لانتفاء عموم الاستغراقى .

وهذا خير حل للخلاف ، وإن كان بعض المؤلفين حاول أن يثبت استغراق الجمع المنكر بأنه يحمل على المرتبة المستغرقة للاحتياط وهذا لا يفيد في الموضوع لأن الموضوع هو ماوضع له الجمع المنكر لا إنه يحمل على مرتبة من مراتبه للاحتياط .

وبعد نفي العموم الإستغراقى عن الجمع المنكر نقول إنه موضوع للمشترك بين مراتب الجمع وهو الجمع مطلقاً وقد اختلفوا فى أقل الجمع .

فقال الجمهور أقله ثلاثة فلا يطلق على مادونها إطلاقاً حقيقياً بل من باب التجوز وقيل أقله اثنان فيطلق عليها حقيقة .

استدل الجمهور باحتجاج ابن عباس على عثمان رضي الله عنهما فإنه دخل على عثمان فقال : إن الأخوين لا يرادان الأم عن الثلث فان الله سبحانه يقول (فان كان له إخوة فلإمه السدس) والأخوان ليسا بإخوة بلسان قومك ،

فقال عثمان : لأستطيع أن أراء أمراً توارت عليه الناس وكان قبلي ومضي في الامصار ، ومعني قوله : الأخوان ليسا بإخوة اي حقيقة لقوله زيد ابن ثابت الأخوان إخوة اي مجازا جميعا بين الكلام وتسليم عثمان لابن عباس ثم عدو له الي الإجماع دليل كونه الأخوين ليسا بإخوة حقيقة وكونهما أخوين مجازاً لأنه لم عدل الي الاحتجاج بما يفيد الإجماع دل على أنهم حملوا إخوة في القرآن على أخوين فكان مجازاً فيه بالضرورة لثبوت نفي الحقيقة مع وجود الاستعمال فبقي كونه مجازاً .

وكما يطلق الجمع على اثنين مجازاً يطلق على الواحد أيضاً مجازا عند قيام المصحح نحو رأيت رجالا في رجل يقوم مقام الكثير .

ومذهب الجمهور هو الواضح لتبادر ما فوق الاثنين عند إطلاق لفظ الجمع والتبادر علامة الحقيقة .

وبعد تحقيق وضع ألفاظ العموم إذا استعملت فيما وضعت له المشرع الكلام على درجة دلالة العام على تلك الافراد : أهي دلالة قاطعة أم ظنية ؟ .

قال أكثر الحنفية إن دلالة العام على جميع الأفراد قطعية مالم يتبع بالقرينة الدالة على إرادة بعضه ، وقال الجمهور إن دلالته ظنية .

أستدل الجمهور بأن أكثر ما ورد من الفاظ العام أريد به بعضه ، حتي قيل: ما من عام إلا خصص ، وهذه الكلية أيضاً خصصت بنحو (والله بكل شئ عليم ، له ما في السموات وما في الأرض) وكثرة إرادة بعض الأفراد بالعام تورث الإحتمال في كل جزئ من جزئيات (العام) فتصير دلالة ظنية .

قال بعض الحنفية في رد هذا الوجه : إنا نمنع كثرة إرادة بعض أفراد العام به لأن ذلك إنما يكون إذا أقترنت به قرينة تدل على هذه الإرادة من لفظ او غيره وهذا قليل جداً ، أما إذا جاء بعد ذلك نص مخرج لبعض الافراد وهو الكثير فانه

لا يدل على ان العام أريد به بعضه وإنما يدل على الإخراج بعد أن كان الحكم منتظماً لجميع الافراد وهو الذي نسيمة نسخاً . وهو كلام وجيه جداً بناء على ما ققره الحنفية من اشتراط المقارنة فى المخصص وان النص المتراخي فضلاً عن أنه لا يسمي مخصصاً لا يدل على إنه أريد بالعام بعض أفراده ، ومن هذا يفهم إنه لا حق لابن الهمام فى ملاحظته على هذا الرد لأن الخلاف ليس فى الاسامي والاصطلاحات وإنما هو خلاف حقيقي كما يأتي بيانه .

واستدل الحنفية بأن لفظ العام قد ثبت أنه وضع لمسمي فنقطع باستعماله فى مسماه عند الاطلاق اي حيث لم تقم القرينة الصارفة له عن حقيقته لأنه لايجوز أن يستعمل اللفظ استعمالاً مجازياً إلا بتلك القرينة ، وذلك كالحاص فإنه يدل على مسماه الحقيقي قطعاً متى لم تقم قرينة صارفة عن ذلك المعنى ، ومجرد الاحتمالات التى لا دليل عليها لا أثر لها فى الألفاظ .

وثمره هذا الخلاف تظهر فيما إذا تعارض عام وخاص كأن يقول إنسان لمن تزمه طاعته : أعط زيداً ثم يقول : لاتعط أحداً . فمن قال إن كلا من العام والخاص قطعى فى الدلالة على مسماه عمل بالمتأخرة منهما ايا كان الخاص او العام فإذا تكلم بالخاص كان العام ناسخاً له ، وإذا تكلم بالعام او لا كان الخاص ناسخاً له فى القدر الذى حصل التعارض فيه . ومثال ذلك من التشريع أن رهطاً من عكل أو قال عرينة - قدموا فاجتروا المدينة فأمر لهم النبي صلى الله عليه وسلم بلقاح وأمرهم ان يشربوا من أبوالها وألبانها . فدل ذلك على الطهارة بول هذه اللقاح وبقية الإبل مثلها . وإن اجتهد فى توسيع المحل بأن سبب هذه الطهارة انها مأكولة اللحم كان ذلك الحكم شاملاً البول ما يؤكل لحمه ، فهذه نص خاص ثم جاء بعده (فرضاً) حديث ابي هريرة (استنزها من البول) ، فإن عامه عذاب القبر منه) وهو عام منتظم بول مأكول اللحم وغيره فكان هذ ناسخاً للنص الاول الخاص للتساوي فى القطعية .

والذين يقولون بظنية العام يقدمون الخاص عليه ذلك سواء تقدمه أو تأخر عنه فإن تقدمه يعتبر دليلاً على أن المراد بالعام غير ذلك الخاص وكذلك إن إقترن به وإن تراخي عنه نسخ بقدره .

والنظر الصحيح يقضي بصحة رأي الحنفية في أن العام دليل قطعي يتنظم جميع الافراد ما لم يقترن به ما يدل على أن المراد بعضه وإنه هو والخاص سواء في ذلك .

متى يجوز العمل بالعام

تقدم أن العام يتنظم جميع الافراد وقد يرد عليه التخصيص كما يأتي، فإذا خصص لم يكن منتظماً إلا ما وراء الخاص ، فإذا روي لفظ عام لفتيه فهل يجوز له الحكم بالعموم بدون أن يبحث عما يخصه من أدلة الشرع الأخرى أو يتوقف في الحكم حتى يبحث عن المخصص ؟ وإذا أوجبنا البحث فإلي أي حد يجب التوقف ؟ هل إلي أن يقطع بعدم المخصص أو إلي أن يغلب ذلك على ظنه؟.

نقل كثير من الاصوليين الإجماع ^{على} عدم جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص . قال الغزالي : لا خلاف في أنه لا يجوز المبادرة إلي الحكم بالعموم قبل البحث عن أدلة التخصيص ، لأن العموم دليل بشرط انتفاء المخصص والشرط بعد لم يظهر . ونقل هذا الإجماع غيره كالآمدي وابن الحاجب .

وهذا النقل مشكل ، لأن عبارة البيضاوي في (المنهاج) تفيد أن المسألة محل نزاع حيث قال : يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص وابن سريج أوجب طلبه ثم استدل على رأيه وقال الأسنوي : في المسألة مذهبان ، جوزه الصيرفي ومنعه ابن سريج ، هكذا حكاه الإمام وإتباعه ولم يرجح شيئاً منهما في كتابيه (المحصل) (والمنتخب) هنا ، لكنه أجاب عن دليل ابن سريج وفيه إشعار بميله

الي الجواز ولهذا صرح صاحب (الحاصل) بأنه المختار فتابعه المصنف عليه لكنه جزم بالمنع في (المحصل) في أواخر الكلام على تأخير البيان عن وقت الخطاب اهـ .

وقد اراد المتأخرون أن يجمعوا بين رأي من حكي الإجماع على عدم جواز العمل قبل البحث عن المخصص وبين رأي الصيرفي بأن خلافه إنما هو في اعتقاد العموم قبل دخول وقت العمل به ، فانه قال : إذأورد لفظ عام ولم يدخل وقت العمل به فيجب اعتقاد عمومته ثم إن ظهر مخصص فيتغير ذلك الاعتقاد ، هكذا نقله عنه إمام الحرمين والآمدى وغيرهما ، وقد يقال إن الفرق بين الاعتقاد والعمل تحكم لأن الاعتقاد إنما هو للعمل ، وعبارة البيضاوي لا تحتل ذلك التأويل فلا مندوحة عن القول بأن المسألة خلافية . خصوصاً وقد قال ابن السبكي - على ما حكاها عنه شارح التحرير - إن دعوي الأجماع على انه لا بد من البحث ممنوعة فالمسألة مشهورة بالخلاف بين أئمتنا حكاها الأستاذ أبو إسحاق الاستفرايني والشيخ ابو اسحاق الشيرازي ومن يطول تعدادها، وعليه جري الامام الرازي وأتباعه اهـ ، وعبارة ابي اسحاق الشيرازي في اللمع : وإذا وردت ألفاظ العموم فهل يجب اعتقاد عمومها والعمل بموجبها قبل البحث عما يخصها؟ اختلف أصحابنا فيه ، فقال أبو بكر الصيرفي يجب العمل بموجبها واعتقاد عمومها ما لم يعلم ما يخصها ، وذهب عامة أصحابنا أبو العباس وأبو سعيد الاصطخري وأبو اسحاق المروزي الي انه لا يجب اعتقاد عمومها حتى يبحث عن الدلائل ، فإذا بحث فلم يجد ما يخصها اعتقد حينئذ عمومها وهو الصحيح . والدليل عليه إن المقتضي للعموم هو الصيغة المتجردة ولا يعلم التجرد إلا بعد النظر والبحث فلا يجوز اعتقاد العموم قبله اهـ . فأنت ترى أن حكايته جارية في الاعتقاد والعمل جميعاً لا في الاعتقاد وحده .

والظاهر من القولين رأي الجمهور لأن أدلة الشرع في الموضوع الواحد

متفرقة فى مواضع شتى من الكتاب الكريم وفى السنة الصحيحة ولا معنى للاجتهاد إلا بذل الجهد فى النظر فى جميع الأدلة واستخراج الحكم من مجموعها ، اما المبادرة إلى إجراء العام على عمومه قبل أن يبحث عما يخصه من أدلة التخصيص فليس اجتهاداً، وإيضاً صيغة العموم لا تعتبر مجردة عن قرائن التخصيص إلا بعد البحث كما قال الشيرازي ، ولا ينافي ذلك ما تقرر من قطعية العام فى أفرادها عند الحنفية لأن ذلك مشروط بعدم المخصص .

بقى البحث فى قدر ما يجب على المجتهد من ذلك البحث ، وقد انقسم الناس فى ذلك على ثلاثة مذاهب : فقال قوم يكفيه أن يحصل غلبة الظن بالانتفاء عند الاستقصاء فى البحث ، وقال قائل : انه لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس بأنه لا دليل ، وآما إذا كان يشعر بجواز دليل يشذ عنه ويحيك فى صدره إمكانية فكيف يحكم بدليل يجوز أن يكون الحكم به حراما وقال قوم : لا بد ان يقطع بانتفاء الادلة ، واليه ذهب القاضي ، لأن الاعتقاد الجازم من غير دليل قاطع جهل ، والقولان الأخيران واحد لأن غايتهما حصول الاعتقاد الجازم بانتفاء المخصص ، والظاهر هو الرأي الاول لأن القطع بانتفاء الدليل المخصص لا سبيل اليه ، والواجب إنما هو بذل الجهد حتى تحصل غلبة الظن وهذا غاية ما كلف به المجتهدون .

شمول جمع المذكور للنساء وضعاً

صيغة جمع المذكور ونحو الواو فى فعلوا يصح إطلاقها على الذكور وحدهم اتفاقاً ، ثم اختلف المتكلمون : هل يصح ان يراد منها النساء إطلاقاً حقيقياً يعنى انها موضوعة بوضعين للذكور خاصة وللمختلط من الذكور والإناث فتكون من المشترك اللفظي ؟ أولاً يصح ذلك لإلّا من باب التجوز الذي لا بد فيه من قرينة فإذا أطلق بدونها لا ينتظم إلا أفراد الذكور وحدهم ؟ .

قال الجمهور بالقول الثاني وقال الحنابلة بالاول .

استدل الجمهور بأنه قد جاء في الكتاب (إن المسلمين والمسلمات) ولو كان مدلول المسلمات دخلا في عموم المسلمين لما حسن هذا لأنه يكون تكراراً بلا فائدة ، وإذا قيل إن الفائدة هي التأكيد قلنا فائدة الابتداء أولي من فائدة التأكيد بعد أن يكون المعطوف عليه ظاهر التناول للمعطوف ومما يدل على ترجيح الابتداء ما روي من سبب نزول الآية وهو قول أم المؤمنين ام سلمة (يا رسول الله مالنا لا نذكر في القرآن كما يذكر الرجال ؟ قالت فلم يرعني منه ذات يوم إلا ونداؤه على المنبر أيها الناس قالت وأنا أسرح رأسي فلففت شعري ثم دنوت من الباب فجعلت سمعي عند الجريد فسمعته يقول : إن الله عز وجل يقول إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات إلي آخر الآية) فقرر النبي عليه السلام النبي ولو كن داخلات لما قرر النبي وهن أيضاً من أهل اللسان .

احتج الحنابلة بأن اللفظ أطلق للمذكر والمؤنث جميعاً كما أطلق للمذكر فقط قال تعالي (اهبطوا منها جميعاً) وهو خطاب لآدم وحواء وإبليس والأصل في الإطلاق الحقيقة ؟ والجواب أنه يلزم من هذا الاشتراك اللفظي والمجاز خير منه ، ويؤيد مذهب الجمهور أيضاً إطباق أئمة اللغة على تسميته جمع الذكور ولم يقولوا جمع المختلط فاجماعهم هذا دليل على ظهوره في جماعة المذكورين ، وقال ابن الهمام : والأظهر خصوصه لتبادر خصوصهم عند الإطلاق اه أي والتبادر علامة الحقيقة .

والنتيجة أن النساء يدخلن فيه من باب التغليب ولا بد من قرينة تدل على دخولهن .

عموم المقتضي

المقتضي نوعان : الأول ما استدعاه صدق الكلام نحو (رفع عن أمي

الخطأ والنسيان) فإن رفع الذت ليس مراداً قطعاً لأن كلا من الخطأ والنسيان واقع فلا بد من تقدير شيء يتحقق به صدق الكلام ، الثاني ما استدعاه حكم للكلام يلزمه شرعاً نحو : اعتق عبدك عني بألف ، فإن هذا التركيب يراد به وقوع العتق عن الأمر وهذا الحكم يستدعي مقدراً حتي يسبق التملك العتق .

إذا توقف صدق الكلام او الحكم على خاص بعينه أو عام لزم ويثبت له العموم لأنه لفظ مقدر والمقدر كالملفوظ به ، والفرض انه متعين أما لو توقف الصدق على احد أفراد العام فإنه لا يقدر ما يعم تلك الافراد ، وإذا كانت هذه الافراد مختلفة الأحكام ولم يوجد مرجح لأحدها كان الكلام مجملاً وإذا لم تختلف احكامها قدر واحد منها . وقال بعض الاصوليين : أنه يقدر ما يعم تلك الافراد وهذا معني عموم المقتضي .

استدل الجمهور بأنه لا يقتضى إلا لفرد من الأفراد وبه يصدق الكلام فتقدير غيره يكون بلا مقتض ، واستدل المعمون بأن تقدير جميع أفراد العام في مثل رفع الخطأ والنسيان أقرب الي الحقيقة وهي نفي الذات لأن في رفع جميع أحكام الحقيقة رفع الحقيقة والمجاز الأقرب أولي من غيره . وأجيب عن ذلك بأن هذا إذا لم ينفه الدليل ، وكون الموجب للإضمار يستدعي البعض ناف لتقدير الكل .

تطبيق المذهبين على الحديث

لما استحال القول برفع ذات الخطأ والنسيان لزم تقدير (حكم) لصدق الحكم ، والكلام عام أفراده حكم دنيوي وحكم أخروي ولا تلازم بين الحكمين لجواز ارتفاع الإثم وهو الحكم الأخروي مع بقاء الضمان وهو الحكم الدنيوي . فأصحاب الرأي الأول يقولون إن تقدير أحد الحكمين كاف لصدق الكلام وإذا لم يوجد مرجح لأحدهما كان الكلام مجملاً لكن المرجح موجود وهو

إجماعهم على إرادة الحكم الأخرى بالرفع حيث اتفقوا على سقوط العقوبة الأخرى على الناسي والمخطئ ، وبه يصح الكلام فلا حاجة لتقدير الجزئي الآخر لأنه يكون بلا مقتض . وبنوا على هذا أن الصلاة تفسد بكلام المخطئ والناسي لأنه مناف للصلاة بالنص ولم يوجد ما يعارضه ، أما الصوم فإنه يفسد بوصول شيء إلى الجوف خطأ للعلة السابقة ، وأما ما يصل إلى الجوف نسياناً فلا يفسد لوجود النص المعارض وهو (من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه) .

ولا يصح قياس الأكل نسياناً في الصلاة على الأكل نسياناً في الصوم لأنه في الصوم لا مذكر فلا تقصير ، وفي الصلاة يوجد المذكر وهو هيئة الصلاة الخاصة فهو مقصر ولا يقاس على غير مقصر .

إما أصحاب الرأي الثاني فإنهم يقدر أن ما يعم كلا من الحكمين الديني والآخر . وهذا يظهر أنه خطأ لأن العموم إنما هو للألفاظ ولا لفظ هنا منطوق به وإنما هو شيء أثبت للضرورة والضرورة تندفع بما اتفق على رفعه وهو الحكم الأخرى .

النوع الثاني من المقتضي

مثاله قول الشخص لآخر : اعتق عبدك عني بألف . يلزم هذا التركيب شرعاً حكم هو صحة العتق ووقوعه عن الأمر فيقتضي سبق الملك للأمر في العبد لأن إعتاقه عنه لا يصح بدون ملكه الملك فيقتضي سبباً وهو هنا البيع بقريئة قوله عني بألف فيقتضي تقدير سبق أشتريت عبدك بألف في قول الأمر وسبق بعته لك في قول المعتق ، فكأن الأمر قال : اشتريت عبدك بألف فاعتقه عني ، والمأمور قال : بعته لك أو عتقه عنك .

عموم الفعل المتعدي بالاضافة الي مفعولاته

قد يتكلم الشخص بفعل متعد ثم لا يذكر له مفعولا كقوله : والله لا أكل ، فهل المفعول من نوع المقتضي حتي لا يكون له عموم كما تقدم من المذهب الراجح ؟ او ليس من المقتضي ؟ قال ابن الهمام إن هذا ليس من نوع المقتضي لأن المفعول لا يستدعيه صدق الكلام . إذ لا يحكم بكذب من قال : أكلت ، ولم يزد حتي يكون صدقه مستدعي المفعول وليس هناك حكم شرعي يستلزمه ولما ثبت أنه ليس أحد نوعي المقتضي نخصه باسم المحذوف ، ثم قال الحنفية : إن المحذوف وإن كان يقبل العموم لكنه من العام الذي لا يقبل التخصيص لأنه إنما يرد على الألفاظ العامة وليس هذا المحذوف لفظاً ولا هو في حكم اللفظ ، وبنوا على ذلك أن النية لاتخصصه فلو حلف لا يأكل ونوى طعاماً بعينه لم تصح نيته ديانة خلافا للشافعية .

أما بقية متعلقات الفعل من الزمان والمكان فاتفقوا على ان النية لا تخصصها ، فلو حلف لا يأكل ونوي في الدار الفلانية أو في الظهر فان نيته لا تصح ، هذا ما قاله الكمال ، وقال ابن الحاجب إن الكل محل خلاف ، ويؤيد كلامه ما قاله ابن السبكي : انه إن قال والله لا اكل ونوي زمناً معيناً أو مكاناً صحت بيمينه ، هذا مذهبنا ودعوي الإمام الرازي الإجماع على خلافه ممنوعة اهـ وما قاله الاسنوي شارح المنهاج في الرد على الإمام الرازي في قوله : لا فرق بين حذف المفعول وحذف بقية المتعلقات ، وقد اتفقوا على ان النية لا يخصصها فكذلك المفعول ، قال الاسنوي ، وهذا باطل فان المعروف عندنا أنه اذ قال والله لا أكلت ونوي في مكان معين أو زمان معين انه يصح ، وقد نص الشافعي على أنه لو قال إن كلمت زيدا فأنت طالق ثم قال أردت التكليم شهراً انه يصح ، وبهذا يبطل قول الكمال : والتزام الخلاف فيها (اي في بقية المتعلقات) غير صحيح لأن القوم أعرف بمذهبهم .

وقد يرد على رأي الحنفية معنى لا أكل لا أوجد أكلا ، لأن المصدر جزء من الفعل وهو عام لأنه نكرة فى سياق النفي وإذ ثبت ذلك قبل التخصيص كسائر العمومات ، وأجاب ابن الهنم عن ذلك بأن هذا الخالف بقوله : والله لا أكلت ، إذا نوي مأكولا معينا أنه إن لاحظ أكلا جزئيا متعلقا بمأكول خياص صح التخصيص لأنه أراد جزئيا من جزئيات العام وهو أكل ، وإن لاحظ مأكولا خاصا من المأكول المطلق فلا يصح اي لأنه مطلق ، والمطلق يتحقق بمجرد وجود الماهية. ثم قال : غير أنا نعلم إن العادة فى مثله عدم ملاحظة الحركة الخاصة التي هي بعض أفراد الأكل العام وإخراجها بل المراد إخراج المأكول الخاص وعلي مثله بني الفقه عادة فوجب البناء عليه . وبذلك لا تصح نية مأكول خاص . ولكن يرد عليه انه كما يقبل العام التخصيص يقبل المطلق التقييد فلا وجه للترفة بين الملاحظتين اللتين ذكرهما إذا تعافلنا قليلا عن كل هذه الاحتجاجات وعدنا إلى اللغة ومتعارف الناس نري إنهم فى واد واقوال هؤلاء المتكلمين فى واد .

إن المتكلم بالفعل المتعدي من غير أن يذكر مفعوله قد يكون خالفاً للمنع وقد يكون نافياً ، وقد يكون مثبتاً ، كما يقول : والله لا أكلت أو والله ما أكلت أو يدعي إلى الأكل فيقول قد أكلت وفي كل هذه الاشكال لا يريد المتكلم عموماً ولا إطلاقاً فهو لا يريد بقوله : والله لا أكلت أنه لا يأكل اي مأكول فى أي زمان أو مكان وإنما يريد ما بينه المقام ، فإذا دعي إلى الطعام فقال : والله لا أكلت فإنما يريد هذا المأكول الذي دعي اليه فى الوقت الذي دعي فيه وكذلك فى قوله والله ما أكلت فهو لا يريد نفي أكل عام ولا مأكول مطلق ، وإنما يريد ما تبينه القرائن الحاضرة وكذلك فى قوله قد أكلت وهذا شئ نعرفه ونحس به ، فقد يقول الشخص لصاحبه وهو يرد تكلماً فى أمر معين : والله إن تكلمت لأفعلن وأفعلن لا يريد قطعاً التعليق على اي كلام كان فى اي زمان او مكان وإنما يريد تكلماً خاصاً فى الموضوع الذي كان الحديث فيه ، وإذا كان الكلام قابلاً أن يحصص بالقرائن الحالية فهو كذلك قابل ان يخصص بالنية ، إلا أن النية لما

كانت خفية لم يصح أن تناط بها الأحكام القضائية ، وإنما تناط بما هو ظاهر من دلالة لفظ او قرينة حال ، أما مجرد النية التي لا تساعدنا قرينة فلا عبرة بها ، وبهذا التقرير يمكن التوفيق بين الآراء المختلفة . والدليل على ذلك أن الحنفية أنفسهم جعلوا بساط الحال من الأدلة التي يعمل بها ولا يمكن أحداً ان يقول بحث من دعي إلى طعام فحلف لا يأكل إذا ذهب بيته او إلى محل اخر فأكل.

عموم الفعل المنقول

لا عموم للعمل باعتبار من الاعتبارات الآتية :

(١) فلا يعم اقسامه وجهاته ، فإذا نقل عنه صلى الله عليه وسلم أنه صلي في الكعبة فلا يمكن دعوي العموم في الفعل المنقول وهو صلي حتي يستدل به على جواز الفرض حيث إن الصلاة تعم الفرض والنفل ، إنما كان لا عموم للفعل لأنه لا يقع الا على وجه معين إذا هو إخبار عن وجود جزئ في الوجود ، والوجود الجزئ لا يكون الا مع التعين فلا يدل على الفرض أو النفل لشخصيته .

وإذا قال : صلي العشاء بعد أن غاب الشفق لا يعم الصلاة بعد الشفقين الاحمر والابيض إلا أن يجعل المشترك عاما في مفهومية ، ولا يستلزم تعميمه تكرر الصلاة بعد كل من الحمرة والبياض لخصوص المادة هنا وهو كون الشفق الأبيض بعد الأحمر دائما، فصح أن يراد صلي بعدها صلاة واحدة فلا تعم في الصلاة بطريقة التكرار فلا يلزم جواز الصلاة بعد الحمرة فقط .

وإذا قال : كان يجمع بين الصلاتين الظهر والعصر أو المغرب والعشاء فلا يعم جمعها بالتقديم في وقت الأولي والتأخير في وقت الثانية .

(٢) ولا عموم له باعتبار أزمنتته ولا يدل عليه ، وربما توهم ذلك من قول الرواي كان يفعل كذا فإنه يفهم منه التكرار ، والجواب ان التكرار إنما استفيد من شئ آخر وهو اسناد المضارع او منه اقتترانه بكان وهذه الفائدة استعمالية لا وضعية .

(٣) ولا يعم بالنسبة للأمة ولا يدل عليه إلا بدليل خاص . إما دليل في ذلك الفعل خاصة كقوله (صلوا كما رأيتموني أصلى وخذوا عني مناسككم) وإما دليل هو قرينة حالية كوقوعه بعد إجمال أو إطلاق أو عموم فيفهم أنه بيان فيتبعه في العموم وعدمه كما تقدم ، وإما دليل في الافعال عموماً نحو (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) وإما دليل هو قياس الأمة عليه بجامع ، وكل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ .

وقا ابن الهمام : أنه لا يعم ولو بالقرينة ، فان الفعل إذا ورد بعد إجمال أو إطلاق او عموم لا يتبع الفعل في العموم وإنما يبين مجملاً عاماً ، فالعموم في الحقيقة للمجمل والفعل مزيل لذلك الإجمال فيمكن العمل بعمومه حيثذ ، وكذلك (صلوا كما رأيتموني أصلي) لا يجعل نحو صلي فقام وركع وسجد عاماً وإنما العموم لقوله صلوا .

حكاية الحال

حكاية الحال تعم إذا كانت بلفظ ظاهره العموم ، وقيل لا تعم ، مثال ذلك قول الصحابي (نهى رسول الله صلي الله عليه وسلم عن بيع الغرر ونهي عن بيع الرطب بالتمر وقضي بالشفعة للجار وبالشاهد واليمين) فهذا كله حكاية أحوال بألفاظ ظاهرها العموم فهل يعم فيقال إن كل غرر منهى عنه وكل بيع رطب بتمر منهى عنه وكل شفعة لأي جار مقضي بها ، كل قضية يجوز فيها

القضاء بالشاهد واليمين ، قال الجمهور بالعموم ، وقال فريق ومنهم الغزالي : لا تعم ، احتج الجمهور بأن الراوي عدل عارف باللغة والمعني والظاهر لا ينقل العموم الا بعد ظهوره وقطعه وأنه صادق فيما رواه من العموم وصدق الراوي يوجب اتباعه إتفاقاً .

واحتج الآخرون بأن الحجة إنما هي في المحكي لاني قول الحاكي ولفظه وما رواه الصحابي من حكاية النهي يحتمل أن يكون فعلاً لا عموم له نهى عنه عليه السلام ، ويحتمل أن يكون لفظاً خاصاً ويحتمل أن يكون لفظاً عاماً . فإذا تعارضت الاحتمالات لم يكن إثبات العموم بالتوهم ، فإذا قال الصحابي : نهى عنه بيع الرطب بالتمر ، فيحتمل أن يكون رأي شخصاً باع شخصاً باع رطباً بتمر فنهاء فقال الراوي ما قال ، ويحتمل أن يكون قد سمع الرسول ﷺ ينهى عنه ويقول : انها كم عن بيع الرطب بالتمر ، ويحتمل أن يكون قد سئل عن واقعة معينة فنهى عنها . فالتمسك بعموم هذا تمسك بتوهم العموم لا بلفظ عرف عمومه بالقطع ، ومثل ذلك ويقال في بقية الامثلة .

وقد أجاب المعمون عن هذا بتسليم هذه الاحتمالات ، ولكن ليست بقادحة لانها خلاف الظاهر من علم الراوي وعدالته ، والظاهر لا يترك للاحتمال لأنه من ضرورياته فيؤدي إلى ترك العمل بكل ظاهر .

نفي المساواة بين شيئين

قد ينفي الشارع المساواة بين شيئين فهل يكون هذا عاماً في نفي المساواة من جميع الوجوه او لأمثاله (لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة) قال القائلون بالعموم إن أصحاب النار، وهم الكفار، لا يساؤون أصحاب الجنة وهم المؤمنون ، في شئ واستنبطوا من ذلك انه لا يقتل مسلم بكافر ذمي وقال الحنيفة: لا يعم .

هكذا وضع هذه المسألة المتكلمون ونسبوا إلى الحنفية الخلاف في القاعدة ، وابن الهمام نفي ذلك عنهم فقال إنهم موافقون على العموم في نفي المساواة ولا يخرج منه إلا ما خصه العقل لأنه بالتساوي بين الفريقين في الإنسانية . أما الخلاف فليس في العموم ، ولكن : هل عموم هذه الآية شامل لأمر الدنيا والآخرة فيكون معارضاً لآيات القصاص او المراد به أمور الآخرة خاصة للقرينة الدالة على ذلك فلا يعارض آيات القصاص ؟ قال الحنفية بأن المراد به خصوص أمر الآخرة بقرينة سياق الكلام فانه قال عقبها: أصحاب اللجنة هم الفائزون ، فهذا يدل على ان المراد لا يستوي الفريقان في استحقاق الفوز يوم الدين .

وإذا تتبع الانسان مواقع الاستعمال لهذا التعبير يري أنه لا يستعمل إلا حيث تتفي الموازنة بين فويقين او شخصين في شئ ما . فمتي ثبت لأحد الفريقين فضل على الآخر فيه انتفت المساواة ، وهذا الشئ يبين دائما بقول يعقبه مفسراً له ، قال تعالى (لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسني) فاستعمل جل ذكره هذا التعبير مع التصريح بالتساوي في ان كلا موعود بالحسني ، ولكنه لما كان احد الفريقين أعظم درجة لأنه أنفق وقاتل وقت اشتداد الحاجة ساغ لذلك نفي المساواة ، قال تعالى (لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً) فلم يبين من نفي المساواة إلا أن أحد الفريقين أعظم درجة من الآخر ، وهذا ما يؤخذ من استقراء المواقع في كلام الله ، أما ما يتبادر في الاستعمال العرفي فليس نفي المساواة في كل شئ بل في شئ خاص هو موضوع الحديث ، فلا يوجد من يقول في قولنا لا يستوي فلان وفلان أنه يتبادر منه نفي المساواة فيهما في الطول والقصر والذكاء والبلادة وفي الحقوق العامة ، بل يتبادر منه أن أحد الشخصين امتاز على الآخر بشئ به اختلفت المساواة بينهما فلا بد أن

يتبع بعد ذلك بما يدل على ذلك الشيء الذي انتفت بسببه المساواة كأن يقال بعدها: هذا ذكي الفؤاد وهذا بليد .

فالظاهر أن مثل هذا التعبير لا يدل على عموم نفي المساواة في كل صفة وإنما يدل على أن أحد الفريقين أمتاز على الآخر بشئ لم يعين والاعتماد على المبين أو على القرينة الحالية فهو من قبيل المجمل لا من قبيل العام .

خطاب الرسول هل يعم الأمة

قد يرد في الكتاب أوامر موجهة إلى الرسول صلي الله عليه وسلم نحو (يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين) فهل هذا الخطاب يعم أمته ؟ أما من جهة الوضع اللغوي فلا ، ولا محل للنزاع في ذلك ونسبة الخلاف إلى الحنفية فيه ليست صحيحة ، أما من جهة العرف الشرعي فالنبي صلي الله عليه وسلم له منصب الاقتداء والتبعية فخطابه يفهم منه شمول أتباعه عرفاً لأنهم مأمورون باتباعه الا فيما دل الدليل الخاص على تخصيصه بذلك . ومن هنا قال الله تعالي (يا أيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك وأمرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين) ولو لم يكن من المفهوم عرفاً شرعياً أن ما حكم له به يكون للمؤمنين لما احتاج إلى هذا القيد، وهو خالصة لك من دون المؤمنين . وقال (فلما قصي زيد منها وطراً زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطراً) ولو لم يكن لقومه ماله من الأحكام لما كان لهذا التعليل معني .

خطاب فرد من الأمة بحكم هل يعم

إن مخاطب الشارع فرداً من الأمة أو حكم عليه بحكم فهل يكون هذا الحكم في الأمة إلا إذا قام دليل التخصيص أو يكون خاصاً ذلك المخاطب الجواب على هذا السؤال كالجواب عن المسألة السابقة ، فإن العموم وضعاً لأقائل به ، والعموم المستفاد من عرف الشارع ثابت قطعاً ، فانه مما لا نزاع فيه أن الأمة ، كلها شرع في الأحكام

دخول العبيد في الخطاب العام

ومما وضع موضع النزاع أنواع الخطاب العامة من جهة انتظامها للأقراء والجواب أن الانتظام وضعاً لا نزاع فيه لأنهم من الناس في ﴿يا أيها الناس﴾ ومن المؤمنين في ﴿يا أيها المؤمنون﴾ أما الانتظام شرعاً فهو الذي جعلوه محل نزاع ، والذي ينبغي اختياره الجواب بمثل ما أجيب به فيما سبق وهو أن الخطاب يعمهم إلا إذا قام الدليل على عدم إرادتهم من الخطاب ، والبحث في هذه الأدلة التفصيلية مما يبحث فيه الفقيه.

خطاب الله للأمة هل يتنظم الرسول

قد يرد في نصوص الكتاب خطابات عامة ، مثل يا عبادي ، يا أيها الناس . فهل هذه الخطابات تنظم المأمور بالتبليغ ﷺ؟ والجواب أن الانتظام لغة لا نزاع فيه ، أما الانتظام إرادة فهو رأي الأكثرين . وقال بعضهم أنه ليس مردأ بهذه الخطابات لأن كونه مبلغاً للأمة مانع من ذلك ، وإلا كان مبلغاً ومبلغاً بخطاب واحد ، وهذا كلام غير وجيه ، لأن المبلغ في الحقيقة هو الروح الأمين ، بلغ الأحكام العامة إلى واسطة بين الله وبين عباده ليسمعهم إياها ، وهو منهم ، فلا موجب لخروجه عنهم مع أنتظام اللفظ له لغة ، اما ما تحقق خروجه منه ،

فدليل خاص ، ولا فرق في هذه البلاغات بين ما صدر بقل وبين ما صدر بها .

دخول المخاطب في عموم متعلق خطابه

قد يخاطب الشارع بخطاب يتعلق بعام ، هذا العام يتناول المخاطب لغة فهل يكون متناولاً له إرادة أولاً ؟

قال الجمهور يتناوله ، وقال بعض الأصوليين لأمثاله : آن يقول النبي صلي الله عليه وسلم : أحسنوا إلي من أحسن اليكم ، فمن عام يتناول المخاطب لغة . فقال الجمهور : أنه يتناوله أيضاً إرادة فيكونون مأمورين بالإحسان إليه ، إذا هو احسن اليهم ، وهذا واضح ولكن المخالفين يقولون : إن كونه مخاطباً يخرج من آن يكون مردأ ، وهذه دعوي لا دليل عليها من شرع او عرف مخاطبة .

فان قيل : إن كان ذلك كذلك لزم أن يكون لله سبحانه خالقاً لنفسه لقوله جل ذكره (الله خالق كل شيء) واجيب أنه إنما يلزم ذلك لو لم يكن قد قام دليل العقل على عدم إرادته .

العام في معرض المدح والذم

فقد يرد العام في معرض مدح نحو : (إن الأبرار لفي نعيم) . او في معرض ذم نحو : (إن الفجار لفي جحيم) ، (والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم) ، فهل إرادته في هذا المعرض يؤثر في عمومته ؟ أجاب الجمهور سلباً ، وهو الظاهر ، لأنه عام الصيغة ولا دليل على التخصيص .

قال المخالفون : قد عهد في المدح والذم ذكر العام مع عدم إرادة العموم مبالغة في الحث على الطاعة ، والزجر عن المعصية ، والجواب أن المبالغة لا تنافي العموم متي قصد منها الحث .

الجمع المضاف لجمع لا يوجب الجمع في كل فرد

قد يعلق الشارع طلباً بجمع مضاف إلى جمع نحو : ﴿ خذ من أموالهم صدقة ﴾ علق الأخذ بالأموال وهي جمع وأضافه إليهم وهم جمع ، فهل يقتضي هذا وجوب الأخذ من كل فرد من أفراد الاموال المنسوبة لهم ، أو يكفي أن يؤخذ من فرد من أفراد المال من كل فرد من المخاطبين ؟ قال جمهور الحنفية بالثاني واستدلوا بالاستعمال المستمر نحو قوله تعالى : (جعلوا أصابعهم في آذانهم) فان هذا لا يفيد أن كل فرد منهم جعل كل فرد من أفراد أصابعه في كل فرد من أفراد أذنه ، وإنما المراد ان كل فرد جعل أصبعيه في اذنيه ، ومثله قوله تعالى (واستغشوا ثيابهم) وقول القائل : ركبوا دوابهم فهذا كله يفيد نسبة آحاد المضاف إلي آحاد المضاف اليه ، ففي الآية يؤخذ من مال كل لا من كل مال .

عموم العلة

قد يحكم الشارع بحكم في محل يعلله بعلة ، فهل يكون هذا الحكم عاماً في كل محالها لغة ، أو يعم قياساً لا لغة ، او لا يعم لا قياساً ولا لغة ؟ قال الجمهور يعم قياساً لأن تعليل الشارع بالعلة ظاهر في استقلال الوصف .

بالعلة فوجب عموم الحكم وإنما وجدت ، وتجوير كون المحل الذي ورد عليه الحكم جزءاً من العلة مجرد احتمال لا يقدح في الظهور ، وليس هنا صيغة عموم ، فثبت ان التعميم بالعلة لا بالصيغة .

واحتج القائلون بعمومه لغة بأن نحو: حرمت الخمر لإسكاره ، وحرمت كل مسكر معناها واحد في العرف ، والثاني عام ، فيجب ان يكون الأول كذلك

والجواب منع عدم الفرق بين الصيغتين ، لأن الاول خاص بالخمير صيغة ، والثاني عام لكل مسكر، وان أريد انه لا فرق في الحكم لا ينفعهم لأن ذلك بالشرع ولا يلزم كونه بالصيغة .

عموم المفهوم

قال الغزالي : من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموماً ، ويتمسك به . فيه نظر لأن العموم لفظ تشابه دلالاته بالإضافة إلى المسميات ، والممسك بالمفهوم والفحوي ليس متمسكا بلفظ ، بل بسكوت ، فإذا قال عليه السلام (فى سائمة الغنم زكاة) فنفي الزكاة فى المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ أو يخص ، قوله تعالى : (ولا تقل لهما أف) دل على تحريم الضرب ، لا بلفظه المنطوق حتى يتمسك بعمومه ، وقد ذكرنا ان العموم للالفاظ لا للمعاني ولا للأفعال .

ويفهم من عبارته أن الخلاف جار فى مفهوم الموافقة كما هو جار فى مفهوم المخالفة ، بدليل تمثيله بكل منهما ، فلا معنى لقول ابن الهمام : الاتفاق على عموم مفهوم الموافقة واختلف فى مفهوم المخالفة عند قائلية، نفاه الغزالي خلافاً للأكثر .

وهذه العبارة على ما فيها من خطأ تشعر بأن الغزالي ممن يقول بمفهوم المخالفة ، وهو مخالف لما صرح به الغزالي وقدمناه عنه .

رجح ابن الحاجب أن هذا الخلاف لفظي، لأنه إن فرض النزاع فى أن مفهومي الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم فى جميع ما سوي المنطوق من الصور ، فالقائلون بالمفهوم لا يختلون فيه ، وإن فرض ان ثبوت الحكم فيهما بالمنطوق أولاً ، فالقائلون بالمفهوم لا يختلفون فى أن ثبوتهم بغير المنطوق . وبذلك يؤول النزاع إلى مجرد تسمية ، فمن قصر بلفظ العموم على الألفاظ كالغزالي ينفي عموم المفهوم لأنه ليس بلفظ ، ومن قال أن العموم كما يكون فى الالفاظ

يكون في غيرها أثبت للمفهوم وعموماً وهذا هو الذي تفيد به عبارة الغزالي التي قدمناها .

أراد القاضي عضد الدين شارح ابن الحاجب أن يحقق النزاع ويجعله غير لفظي فقال : وأعلم أن النزاع في أن المفهوم ملحوظ فيقبل القصد إلى البعض منه اولاً ، بل حصل بالالتزام تبعاً لثبوت ملزمه ، فلا يقبل وهو مراد الغزالي بقوله لأنه لا يتناول لفظاً ، وهذا تأويل بعيد لعبارة الغزالي مع ما يضاف إلى ذلك من أنه ممن لا يحتج بالمفهوم كما قدمنا تفصيل مذهبه في ذلك .

عموم الجواب وخصومه

جواب السؤال قد يكون بعبارة غير مستقلة ، وهي نعم أو لا ، وقد يكون بعبارة مستقلة ، فالجواب غير المستقل يساوي السؤال في عمومته وخصومه . فإذا قال سائل : أنتوضأ بماء البحر ؟ فقال : نعم كان هذا الجواب عاماً تبعاً للسؤال ، وإذا قال أيحل لي التوضؤ بماء البحر ؟ فقال : نعم كان خاصاً بالحجاب ، وإذا كان له عموم بعد ذلك في المكلفين كان من شئ آخر غير الصيغة وهو ما ثبت من ان الناس سواء في التشريع .

اما الجواب المستقل ، بناء على سبب خاص ، فهو عام ولا عبرة بخصوص السبب عند الجمهور ، نحو قول الصحابة لرسول الله ﷺ : أنتوضأ من بشر بضاعة؟ فقال : (إن الماء طهور لا ينجسه شئ) وقد نسب إلى الشافعي المخالفة في هذا الأصل ، ولكن عبارته في الام تفيد غير ذلك ، حيث قال : إن السبب لا يصنع شيئاً إنما تصنعه الألفاظ ، والدليل على هذا الاصل ان التمسك إنما هو باللفظ ، كما قال الشافعي ، وهو عام . وخصوص السبب لا يقتضي إخراج غيره من العموم وقد تمسك الصحابة ومن بعدهم بالعمومات غير ناظرين إلى أسبابها ، وقد كانت نصوص التشريع ترد كلها على أسباب .

قال المخالفون : لو قلنا بعموم اللفظ في السبب وغيره كان كل فرد من أفراد العام عرضة لأن يخص من الحكم بالاجتهاد ، ومن ضمن الافراد سبب الجواب فيجوز أن يؤدي الاجتهاد إلى إخراجهم من العام ، واللازم باطل فيبطل الملزوم . وأجيب عن ذلك بأن الفرد الذي هو سبب الجواب غير قابل للتخصيص للقطع بأنه مراد من العام فلا تخرجه الظنون التي يؤدي إليها الاجتهاد ،

وهنا يريد على الحنفية اعتراض يتبين بعد سوق هذه الحادثة : كان عتبة ابن ابي وقاص ، عهد إلى اخيه سعد بن أبي وقاص أن ابن وليدة زمعة مني فاقبضه اليك ، فلما كان عام الفتح أخذه سعد فقال ابن أخي عهد إلى فية ، فقام عبد ابن زمعة فقال أخي وابن أبي ولد على فراشة ، فتساوقا إلى النبي ﷺ فقال كل منهما ما قال ، فقال رسول الله ﷺ (هو لك يا عبد ابن زمعة ، الولد للفراش وللعاهر الحجر) فهذا الحكم التشريعي العام ورد على سبب خاص ، في حادثة وهي ولد أمة تنازعه مالك الأمة الذي قام ابنه مقامه في الدعوي ، وآخر يدعي انه ابن أخيه . فهذا الفرد الذي من اجله كان التشريع اخرجه الإمام ابو حنيفة من حكم العام حيث قال : ان ولد الأمة لا يثبت الا بالدعوة ، فلولم يدعه مالكها لا تثبت بنوته ، ولا يثبت أنها فراش الا اذا صارت أم ولد ، فان ما تلده حيثئذ يثبت من غير دعوة لاعتبارها فراشا ، وقال مع ذلك ان ولد ام الولد ينتفي بالنفي بلا لعان . ثم خالف الحديث من جهة أخرى ليست من موضوعنا ، وهي أنه قال ان دعوي النسب اذا ادعاها غير الاب أو الابن لا ترفع مقصودة ، وانما ترفع تبعا لدعوي مال أو حق ، مع أن الدعوي قد رفعت من عبد بن زمعة ، وليس بأب ولم يقل له الرسول أنا أرفض سماع دعواك ، لانها لم تكن ضمن مال أو حق ، بل قضني بالولد له مع العلم بأنه كان يدعيه أخا ، وسعد كان يدعيه ابن أخ ، احتاج الحنفية إلى ان يجيبوا عن هذا الاعتراض الذي في موضوعنا ، فقالوا : إن أبا حنيفة في هذا ما يخرج نفس السبب الخاص وهو ابن وليدة زمعة فإنه لم يقل

بعدم ثبوت نسبه من زمعه ، وإنما الذي اخرجهُ هو نوع السبب، وهو ابن الأمة ما عدا السبب الخاص ، قال ابن الهمام والتحقيق أنه لم يخرج النوع أيضاً لأن الأمة قبل ان تصير أم ولد ليست فرائشاً عنده ، وإطلاق الفرائش علي وليدة زمعة في قوله عليه السلام : الولد للفراش بعد قول عبد بن زمعة ولد علي فراش أبي لا يستلزم كون الأمة مطلقاً فرائشاً لجواز كونها كانت أم ولد قبله ، وقد قيل به ، ولا يخفي ان ذلك إنما يتجه إذا ثبت بدليل آخر أن الأمة لا تكون بالملك فرائشاً حتي تحتاج إلى مثل هذا التأويل للجمع بين الدليلين ، وأما هنا فلا داعي للخروج عن الظاهر من غير سبب ، ورسول الله ﷺ لم يستعلم في هذه الحادثة عن الوليدة : أهي أم ولد أم لا ؟

فدل تسميته للوليدة فرائشاً عن غير استفسار علي انها فراش بمملوكيتها .

قال المخالفون : ثانياً لو كانت العبرة بعموم اللفظ لكان نقل الصحابة للأسباب من غير فائدة ، وهذا بعيد . والجواب أن معرفة السبب لمنع تخصيصه بالأجتهد ، علي أن في معرفة أسباب التشريع بيانا للمراد من سر التشريع وسائر أدلة المخالفين مما ينبغي الإعراض عنه .

التخصيص

(التخصيص بيان أن المراد العام بعض ما ينتظمه) فقدمنا أن العام ينتظم جميع أفرادهُ ، فإذا بين الشارع أنه لم يرد جميع الأفراد بإظهار ما يخرج منه ، يسمي ذلك تخصيصاً ، ومن لوازم المبين أن يكون موصولاً بالعام ، لأنه إذا تراخي عنه فهم إن المراد بالعام جميع أفرادهُ ، والفرض أن المراد به بعضها ، فيكون الشارع قد أوقع الناس في الجهل لأنه لم يقم لهم علماً يهتدون به إلى حقيقة المراد ، وهذا محال علي الله سبحانه وتعالى .

ويتبين بذلك انه إذ ورد مترخياً إخراج بعض أفراد العام منه تبين ان العام

كان على عمومته إلى الزمن الذي ورد فيه النص المخرج وهذا نسخ لا تخصيص ،
 فإذا قال الشارع : (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) وقال : ﴿ وإن
 طلقتموهن من قبل ان تمسوهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة
 تعتدونها ﴾ وعلمنا ان الثانية موصولة بالأولي ، اي تلتها فى النزول، حكمنا أن
 المراد بالمطلقات فى الآية الأولى من مسسن لا غير ، والدليل على ذلك الآية
 الثانية . وإن تراخت عنها تبين أن الأولى كان مراداً منها عمومها ، وأن المطلقات
 جميعاً أن يتربصن ثلاثة قروء ، وجاء بعد ذلك خطاب يخرج بعض أفراد النساء
 وكان ذلك نسخاً لا تخصيصاً ، فيكون هناك تعارض فى القدر الذي اختلفت
 الآيتان فى حكمه ، وهو من لم يمسن . وإذا قال الشارع : (والذين يتوفون
 منكم ويذرون أزوجا يتربص بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً) وقال فى آية أخرى:
 (وإن كن أولات حمل فانفقوا عليهن حتي يضعن حملهن) ، وكانت الثانية
 موصولة بالأولي كانت مخصصة بمعنى إنها بينت ان المراد بالآية الأولى غير
 ذوات الحمل ، فلم يكن هناك وقت كانت الحامل تعتد فيه بأربعة أشهر ، وان
 متراخية عنها علم أن الأولى صدرت من الشارع على عمومها وكان حكم
 النساء المتوفى عنهن واحد ثم اخرج الشارع منهن ذوات الحمل وجعل لهن
 حكماً خاصاً فتكون الثانية ناسخة للأولى فى القدر الذي وقع فيه التعارض .

ومن الناس من لا يشترط المقارنة فى التخصيص فيسمى كل ما دل على
 إخراج بعض أفراد العام منه تخصيصاً سواء كان موصولاً او متراخياً ، يلزمهم
 أن يقولوا بصحة التراخي إلى غاية هي وجود الحاجة لأن تأخير البيان عن وقت
 الحاجة متفق على منعه .

وعلى كل حال فهم محجوجون بما قدمنا من لزوم التجهيل لأن التراخي
 مدعاة لأن يفهم المخاطبون ان العام يراد به جميع أفرادها والتجهيل محال .

بقي سؤال وهو : إنكم جعلتم مناط التخصيص والنسخ هو الاتصال فى

الأول والتراخي في الثاني، فأنتم بذلك جعلتم معرفة تاريخ التشريع أساساً للاستنباط ، فإذا وردت جملة آيات في موضوع واحد يلزم لأجل معرفة نوعها من تخصيص ونسخ معرفة إيهام المتصل وإيهام التراخي ، وكذلك إذا وردت آيات واحاديث تتعلق بموضوع واحد لزم ما ذكرتم ، والاختلاف بين النسخ والتخصيص وإن كان لا يترتب عليه أثر ما في الآيات حيث إن كلها قطعي ، والقطعي ينسخ القطعي كما يخصه ، فانه يترتب عليه آثار فيما اذا كانت النصوص كتابا وسنة آحاد ، فانكم تقولون إن خبر الواحد يخص الكتاب وتمنعون أن ينسخه ، فمعرفة ذلك ضرورية على ما ذكرتم ، ولو كان لمعرفة التاريخ هذا المقدار ، وإنها أصل من اصول الاستنباط لما أهمله السلف الذين رووا أحاديث رسول الله ﷺ ، ولكانوا أعتنوا به بالنسبة إلى آيات القرآن ، ولكننا لم نر شيئا من ذلك كان . اللهم إلا في القليل النادر ، واذا ادعيتم أن المراد الأنصال في التلاوة كان التاريخ عليكم لا لكم ويشهد لذلك هذا المثال قال الله تعالى (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم) فكلمة الذين في اول الآية عامة تنتظم الزوج وغيره ، وكلمة المحصنات عامة تنتظم الزوجات وغيرهن ، ثم جاءت الآية التالية تقول : (والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله أنه لمن الصادقين) الآيات ، فهذه الآية تدل على ان حكم كذب الزوج لزوجته مخالف لحكم قاذف محصنة غير زوجته ، فهل يسمى هذا تخصيصاً لأن الآية الثانية موصولة بالأولي ؟ ، وإن التاريخ يدل على ان الآية الثانية لم تنزل مع الاولى فقد روي البخاري وغيره عن ابن عباس أن هلال بن أمية كذب أمراًته عند النبي ﷺ بشريك بن سمحاه ، فقال النبي ﷺ : (البينة أو حدّ في ظهرك ، فقال يا رسول إذا رأي احدنا على إمراًته رجلا ينطلق يلتمس البينة . فجعل النبي ﷺ يقول : البينة وإلا حدّ في ظهرك ، فقال هلال والذي

بعثك بالحق إني لصادق ولينزلن الله ما يرى ظهري من الحد ، فنزل جبريل وأنزل عليه (والذي يرمون أزواجهم) فقرأ حتى بلغ إن من الصادقين فانصرف النبي ﷺ فأرسل اليهما إلى آخر الحديث ، فهذا يدل على ان الآية الأولى كانت على عمومها ، وأن الزوج القاذف كان إذا قذف زوجته وليست عنده بينة يحد حد القذف ، لأنه قال له البينة أوحد في ظهرك ، ثم جاءت الآية الثانية مترخية عن الأولى في النزول . فالاتصال في التلاوة لا يفيد ، والاتصال أو التراخي مع تباعد ما بين النصين لا يعرف إذ قلما يقوم عليه الدليل وقلما اعتنى به وذلك أكثر وضوحاً في الكتاب من السنة ، فكيف مع هذا يجعلون أمراً لادليل عليه أصلاً من أصول الاستنباط ، وتبنون عليه الأحكام ؟

والجواب أن هذا الفرق إنما يكون له أثر في وقت التشريع ، أى في الفترة التي كانت بين نزول العام ونزول مادل على إخراج بعضه منه . أما بعد استقرار الشريعة فلا يكون هناك أدنى فرق بين الموصول الذي نعهده مخصصاً وبين المترخى الذي نعهده ناسخاً، فكل منهما لا يؤثر في العام إلا اذا ساواه في قطعيته أو ظنيته ، فبطل قولكم إنا جعلنا معرفة التاريخ أصلاً من أصول التشريع إذ أنا لم نجعل لها إلا قيمة تاريخية وهي معرفة أن هذا العام كان حين نزوله مراداً به بعضه ، أو أنه كان مراداً به كل أفراده ، ثم أخرج بعضها بنص مترخ .

وحينئذ تكون أدلة الشريعة المتعلقة بموضوع واحد بعد استقرار الأحكام كأنها وردت في وقت واحد يحكم خاصها على عامها ، إلا مادل الدليل على أنه كان حكماً خاصاً أبطل بعام أو بخاص مثله ، أو عاماً أبطل بعام مثله .

وبسبب هذه الفكرة منع بعض المتكلمين أن يكون في القرآن نسخ اي حكم قد أبطل ، سواء كان خاصاً أو عاماً كما سيتضح ذلك في مبحث النسخ إن شاء الله . فتأمل هذا البحث فإنه جليل .

جواز التخصيص

قال الغزالي : لا نعرف خلافا بين القائلين بالعموم في جواز تخصيصه بالدليل ، إما بدليل العقل او السمع او غيرها . ، وكيف ينكر ذلك مع الاتفاق على تخصيص قوله تعالى (خالق كل شئ) ، (تجبي اليه ثمرات كل شئ) (تدمر كل شئ) (وأوتيت من كل شئ) وقوله تعالى (اقتلوا المشركين) (والسارق والسارقة) و (الزانية والزاني) (يوصيكم الله في أولادكم) وفيما سقت السماء العشر فإن جميع عمومات الشرع مخصصة بشروط في الاصل ، والمحل والسبب وقلما يوجد عام لا يخصص مثل قوله تعالى (وهو بكل شئ عليم) فإنه باق على عمومه . هذا ما قاله الغزالي ، ولكن يفهم من عبارة ابن الحاجب أن هناك من خالف في جوازه حيث قال : التخصيص جائز إلا عند شذوذ ، ويستفاد من كلام ابن الهمام أن هناك من خالف في جواز التخصيص مطلقا ، ومنهم من خالف في جواز التخصيص بالعقل ولم يشتغل ابن الحاجب بايراد أدلة لهؤلاء المانعين بخلاف الكمال ، ولما كنا لا نعقل أن يوجد شخص يري الحجر على المتكلم أن يتكلم بلفظ عام ينتظم أفرادا ثم يبين بكلام متصل به أنه يريد بعض أفراد هذا العام لا كلها ، وخصوصاً بعد أن ثبت وجود هذا النوع في كلام الله ورسوله وكلام الناس في معارفهم ، لم نشأ أن نشغل بالأعتراض والجواب في هذا المقام .

ولا بد ان يكون الذي ينازعون فيه غير هذا التخصيص الذي نريده وهو ما يكون دليل متراخ فإن هذا يحتمل المناقشة ، لأنه إن كان المراد بالأول عمومه ، فالثاني ناسخ ، ومن الناس ينكر النسخ و سيأتي مناقشتهم حينما نصل إلي باب النسخ . وإن كان المراد بالعام بعض أفراده من غير أن يتصل به ما يدل على ذلك كان تجهيلا للمخاطبين وقدمنا أنه لا يجوز .

دليل التخصيص

العام إذا ورد أخذ على عمومه إلا إذا قام دليل التخصيص وهو المخصص وهو نوعان : الأول ما هو نص ، والثاني ما ليس بنص ، والنص إما كلام مستقل ، وإما غير مستقل ، وهاك بيانها :

المخصص غير المستقل ويسميه بعضهم المتصل

هذا النوع من المخصص خمسة :

الأول - الشرط نحو (فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف) فإن نفي الجناح عام لأنه نكرة في سياق النفي ، ولكن هذا النفي مشروط بشرط هو تسليم ما آتوهن بالمعروف .

وقد يتعدد الشرط نحو (ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا و عملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا) فإن هذه كلها شروط فيما أفادة منطوق المشروط وهو نفي جميع أفراد الجناح فيما يطعم ، وإذا تعقب الشرط جملا متعاطفة قيدها جميعها عند الحنفية .

الثاني - الغاية نحو : ليس عليك حرج فيما تفعل حتي تعصي فإن منطوق الجملة الأولي نفي جميع أنواع الحرج في أي فعل ، وأفادت الغاية تخصيص ذلك العموم إذ دلت على انه بفعل المعصية ينقطع حكم العام وهو نفي الحرج

الثالث - الصفة نحو : (فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات) فالصفة جعلت حكم المنطوق وهو إثبات المحل للفتيات المؤمنات .

الرابع - البديل والمراد به بدل البعض من الكل .

واعلم ان التخصيص بالشرط والغاية والصفة لا يعتبر عند منكري المفاهيم

دليلاً على نفي الحكم عند انتفاء الشرط أو الصفة أو بعد الغاية ، وإنما يدل على ثبوت الحكم عند وجودها ، أما النفي عند الانتفاء فلا . ومن هنا قال ابن الهمام : أن الأخرج بها لا يسمى عند الحنفية تخصيصاً ، لأنه ظن أن ذلك يفيد نفي الحكم عند انتفائها ، ولكننا نقول مع نفي المفهوم أنه تخصيص على معني النص إن النص يفيد أن حكم المنطوق ثابت عند وجود الشرط أو الصفة أو الغاية ، أما النفي عند الانتفاء فلا يفيد الشرط ولا أخواه ، ولا يقول أحد إن الجملة المقيدة بشرط تفيد وجود الحكم عند انتفاء الشرط ، فإذا قلت : أعط الطلاب إن اجتهدوا ، استفيد حكم وهو طلب الإعطاء في حال الاجتهاد ، أما نفي الطلب أو طلب عدم الإعطاء عند عدم الاجتهاد فهو مسكوت عنه . وهذا القدر يسمى تخصيصاً فلا معني لقول ابن الهمام إن الخلاف في كون هذا يسمى تخصيصاً أو لا يسمى يتصور من الحنفية لنفي المفهوم ، وليس تخصيصاً إلا به .

الخامس - الاستثناء المتصل نحو (ومن يفعل ذلك يلق أثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وكان الله غفوراً رحيماً)

شروط الاستثناء

شروطه ثلاثة :

الأول - الاتصال فمن قال أعط الطلاب ثم قال بعد ساعة إلا محمداً ، لم يعد هذا كلاماً ونقل عن ابن عباس أنه جوز تأخير الاستثناء . قال الغزالي : ولعله لا يصح النقل عنه إذ لا يليق ذلك بمنصبه ، وإن صح فلعله أراد به إذا نوي الاستثناء أولاً ثم أظهر نيته بعد . فيدين بينه وبين الله . ثم قال أما تجويز التأخير لو أجزى عليه دون هذا التأويل فيرد عليه اتفاق أهل اللغة على خلافه لأنه جزء من الكلام يحصل به الإتمام . فإذا انفصل لم يكن إتماماً كالشرط وخبر المبتدا .

الثاني - ان يكون المستثني مستغرقاً ، فإذا قال ، فلان عليّ عشرة إلا عشرة لزمته العشرة لأنه رفع الإقرار ، والإقرار لا يجوز رفعه ولكن يتم بما يجري مجرى الجزء من الكلام .

وفصل الحنفية في المستغرق فقالوا : إن كان بلفظ الصدر كالمثال المتقدم او بما يساوي في المفهوم كعبيدي أحرار إلا مماليكى فهو باطل ، وإن كان بغير ذلك لم يمتنع نحو عبيدي أحرار إلا هؤلاء وأئثار إلى الموجودين وهم جميع عبيده . أما استثناء الأكثر والنصف فقد اختلفوا في جوازه ، والأكثر على صحته : قال القاضي ابو بكر . والاشبه انه لا يجوز .

استدل الجمهور على صحته في غير العدد بوقوعه في الكتاب فقد قال تعالى : (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين) وهم الأكثرون بدليل قوله تعالى (وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) وعل صحته في العدد بإجماع فقهاء الأمصار على أن من قال : فلان على عشرة الا تسعة يلزمه واحد .

واستدل القاضي على عدم الجواز بأن العرب تستقبح استثناء الأكثر وتستحق من قال : رأيت ألفاً إلا تسعمائة وتسعة وتسعين ، بل قال كثير من أهل اللغة : لا يحسن استثناء عقد صحيح بأن يقول : عندي مئة إلا عشرة ، أو عشرة إلا درهم بل مئة إلا خمسة وعشرة إلا دانقاً كما قال تعالى (فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً) فلو بلغ المئة لقال لبث فيهم تسع مئة ولكن لما كان كسراً استناه .

والجواب الاستقباح لا يمنع الصحة بدليل الإجماع السابق .

الثالث - وهو للحنفية خاصة ان يكون المستثني مما يدخل تحت المستثني منه قصداً لا ضمناً لأن الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر على ما يتناوله اللفظ ومن

هنا قال أبو يوسف : لو قال وكتلك بالخصومة إلا الإقرار كان هذا الاستثناء لاغياً، لأن الإقرار لا يندرج تحت الخصومة قصداً وإنما يدخل لأن التوكيل بالخصومة معناه إقامته مقام نفسه وبناء على ذلك يكون ما دخل في اللفظ ضمناً مما لا يمكن استثناءه .

أما محمد فإنه يصحح هذا الاستثناء لأنه يعتبر الخصومة مستعملة في معني مجازي لها وهو الجواب ، وبذلك يكون الإقرار من أفراده فيصح استثناءه . وبناء على هذا يصح استثناء الإنكار أيضا عنده لأنه من أفراد الجواب . أما استثناءه عند أبي يوسف فليس بصحيح لأنه يكون استثناء مستغرقاً إذ لفظ الخصومة ليس معناه إلا الإنكار .

تعقيب الجمل بالاستثناء

إذا جاء الاستثناء بعد جمل متعاطفة بالواو أو نحوها فهل يصرف الاستثناء إلى الجملة الأخيرة وحدها أو إلى جميع الجمل ؟ خلاف ، قال قوم يرجع إلى الجملة الأخيرة إلا إذا دل الدليل على خلاف ذلك ، وقال آخرون يرجع إلى الجميع إلا أن يدل الدليل على خلاف ذلك ، وقال قوم يتوقف في الجميع على أن يدل الدليل ، فالمذهب الأول يرى ان الكلام ظاهر في الاستثناء من الأخيرة ويتوقف فيما قبلها على ظهور دليل يدل على تعلق الاستثناء به أو عدمه ، والمذهب الثاني يرى ان الكلام ظاهر في الاستثناء من جميع الجمل ولا يحكم بعدم تعلقه بغير الأخيرة منها إلا بدليل . وإما الرأي الثالث فيرى أن الكلام مجمل فيتوقف معرفة ما تعلق به الاستثناء على ظهور الدليل . مثال ذلك قوله تعالى ﴿ والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فان الله غفور رحيم ﴾ فهذا استثناء جاء بعد ثلاث جمل . فأصحاب الرأي الأول يقولون أنه

تعلق بالأخيرة ، فيزول عنه اسم الفسق وبالتوبة ولم يقم دليل على تعلقه بما قبلها فيبقي على ما هو عليه ، فلا يسقط عنه الجلد ولا تقبل شهادته بالتوبة، وقال اصحاب الرأي الثاني : قام الدليل على عدم تعلقه بالجملة الأولى وهي طلب الجلد ، ولم يخرج الدليل غيرها من تعلق الاستثناء به ، فاذا تاب يزول عنه اسم الفسق وتقبل شهادته وأهل الرأي الثالث يقفون إلى ما تدل عليه القرائن .

حجج أهل الرأي الأول

(١) قالوا لا فرق بين أن يقول : أضرب الجماعة التي منها قتلة وسراق وزناة إلا من تاب ، وبين إن يقول : عاقب من قتل وسرق وزني إلا من تاب ، في رجوع الاستثناء إلى الجميع . ويجاب عن هذا الدليل بأن هذا قياس ولا قياس في اللغة .

(٢) قالوا أطبق أهل اللغة على أن تكرار الاستثناء عقيب كل جملة نوع من العي واللكنة كقوله إن دخل الدار فاضربه ، إلا ان تاب ، وإن أكل فاضربه ، إلا إن تاب ، وإن تكلم فاضربه ، إلا إن تاب .

والجواب عن هذا أن الاستهجان إنما هو عند اتحاد الحكم المخرج منه كما في المثال المذكور لأن ذلك يكون تكراراً خالياً عن الفائدة، وأما مانحن فيه فالأحكام مختلفة ولو سلم استهجان التكرار لا يضر ، لأنه لم يتعين طريقاً لا فادة المراد ، بل يمكنه أن يذكر الجمل والاستثناء ، ولا ينصب قرينة تدل على تعلقه بالكل أو يصرح بالاستثناء من الكل بعده .

(٣) قالوا إذا قال والله لا أكلت ولا شربت إن شاء الله تعلق بالجمليتين اتفاقاً ، فكذا هنا .

والجواب أن (إن شاء الله) شرط لا استثناء ، وإذا الحق الاستثناء بالشرط

كان قياساً في اللغة ، وقد تقدم بطلانه ، ولو سلم جواز القياس فهنا فرق بينها ، وهو أن الشرط مقدر تقديمه على الجزاء ، ولو سلم أن تقدم الشرط غير لازم قلنا إن تعلق الشرط في امثال بالجميع لوجود قرينة تدل على ذلك وهي الحلف على الكل ، فخرج عن محل النزاع لأن النزاع إنما هو في المجرد عن القرائن ، على أن أرباب الوقف يقولون : هما سواء في التردد ، فلا يقوم هذا دليلاً عليهم .

(٤) قالوا هو صالح للجميع ، فالقصر على الاخير تحكم .

والجواب ان الأخيرة يتعلق بها الاستثناء اتفاقاً و التردد إنما هو فيما قبلها ، وصلاحيه الاستثناء لتعلقه به لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر ، فإن من مراتبه الاستغراق ، وهو صالح له ، ومع ذلك ليس بظاهر فيه .

حجج المخصصين بالجملة الأخيرة

قالوا : -

(أولاً) إن المعممين عموماً لأن كل جملة مستقلة فصارت جملة واحدة من اجل الواو العاطفة ، ونحن إذا خصصنا بالأخيرة جعلناها مستقلة .

وهذا الدليل عبارة عن تقرير علة الخصم واعتراض عليها ، ولعله لا يعلل بذلك ، ثم علة عدم الاستقلال انه لو اقتصر عليه لم يفد ، وهذا لا يندفع بتخصيص الاستثناء به .

(ثانياً) قولهم إطلاق الكلام الأول معلوم ودخوله تحت الاستثناء مشكوك فيه . فلا ينبغي ان يخرج منه ما دخل فيه إلا بيقين .

وهذا الكلام فاسد لأنه غير مسلم إطلاق لأول قبل تمام الكلام ، وما تم الكلام حتي أردف باستثناء يرجع اليه عند المعمم ويحتمل الرجوع اليه عند المتوقف .

وقال أرباب الوقف اذا بطل التعميم لأن كل واحد منهما تحكم ورأينا العرب تستعمل كلا منهما ولا يمكن الحكم بأن أحدهما حقيقة والآخر مجاز ، فيجب التوقف لا محالة ، قال الغزالي : وهذا هو الأحق وإن لم يكن بد فمذهب المعممين أولي لأن الواو ظاهرة فى العطف وذلك يوجب نوعا من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه ، ومذهب المعممين هو المختار عندنا لأنه المتبادر من الإطلاق فى عرف التخاطب ، فإذا دل الدليل على غير ذلك يعمل به .

حجة العام المخصص

المخصص إما ان يكون مجملا وإما أن يكون مبيناً ، فالأول كقول القائل : أحسن إلى الناس ، ويقول عقب ذلك لا تحسن إلى بعضهم ، أو يقول هذا العام مخصوص ، والثاني كقوله أحسن إلى الناس ، ويقول ولا تحسن إلا لمن يحسن إليك .

إذا كان المخصص مجملا لم يبق العام حجة عند الجمهور ، ونعني بذلك إن يتوقف فى الاحتجاج به حتى يجئ البيان لأنه قد صار محملا .

وأذا كان مبيناً فاختلفوا فى الاحتجاج بالعام بعد ذلك على أقاويل كثيرة :

الأول ، وهو قول الجمهور ، إنه يبقى حجة فى غير ما دل المخصص على عدم إرادته ، ولم يكن يحتاج هذا إلى برهان بعدما تقدم من أن الفاظ العموم موضوعة لاستغراق جميع الافراد ، فإذا دل الدليل على أن بعض هذه الأفراد غير مراد سواء كان دليل عقل او لفظ بقي العام متناولا لما عدا ما لم يرد ، وقد استدل الصحابة رضي الله عنهم بألفاظ العموم المخصوصة ، وإذا ثبت انه ما من عام إلا خصص ، وقلنا إن العام بعد التخصيص لا يكون حجة ، يكون نتيجة ذلك الكلام أن العام ليس حجة وذلك مخالف لأجماع الناس ، ولو قال إنسان لمن

تجب عليه طاعته : أكرم طلاب العلم ولا تكرم فلاناً ، لواحد منهم ، فترك إكرام سائرهم قطع العقلاء بعصيانه . أما إذا خصصه بمجهول ، فللمأمور حينئذ ألا يكرم أحداً ، ويقول لعله هو الذي لم يرد فتكون له الحجة في التوقف في العمل بالعام ، ولعل هذا لم يجيء في التشريع .

وبعد هذا لم نروجها للاشتغال بنقل أقاويل المخالفين وذكر حججهم لأنها أقوال ليست بشيء . وبعد ذلك هل يبقى قاطعاً أو ينزل إلى درجة الظنية ؟ أما الذين يقولون بأن العام في الأصل حجة فجوابهم معروف ، وأما الذين يقولون بقطعية قبل التخصيص فإنهم يقولون أنه صار بالتخصيص حجة ظنية ، إذ كان قد خصص بقول ، وبذلك يكون عرضه لأن ينسخ بخبر الواحد ، وبالقياس ، وبحجتهم في ذلك أن دليل التخصيص قابل للتعليل ، والتعليل من شأنه توسيع محل الحكم ، فصار العام بذلك محلاً لاحتمال أن يكون المراد به أقل مما يبقى بعد مادل المخصص على عدم إرادته . وقد تعترض هذه الحجة بأن دليل التخصيص الذي كلامنا فيه قطعي ، فإذا علل بعله بينها الشارع صار محلها مما استثنى قطعاً ، لأن مدلول اللفظ حينئذ ليس قاصراً على المحل الذي دل المخصص على عدم إرادته ، بل على نوعه وهو ما وجد فيه الوصف ، وذلك على ما حققه كثير من الأصوليين من أن عموم العلة هو مدلول اللفظ لا طريق القياس ، فإذا قال القائل : أعطوا الفقراء ولا تعطوا فلاناً لكسله ، كان هذا بمثابة قوله إعطوا الفقراء إلا الكسالي منهم ، ويبقى العام حينئذ بالنسبة لما بقي بعد الكسالي على ما كان عليه من القطعية .

أما العلل التي يستنبطها الفقهاء بمجرد مناسبتها للحكم من غير أن يكون هناك نص من الشارع على اعتبارها فلا قيمة لها ، ولا يصح أن تصادم العام . فإذا قال أعطوا الفقراء ولا تعطوا زيدا ، لم يكن لنا أن نقول إنما نهى عن إعطاء فلان لقبح سيرته أو لكسله أو لعداوة بينه وبين المتصدق ، وبسبب ذلك نقول : إن

عمراً وبكراً وخالداً غير مرادين من هذا العام لاشتراكهم مع زيد في الصفة التي استنبطناها ، وإن كانت مناسبة للحكم وهو النهي عن الإعطاء وسيأتي مزيد بحث في هذا الموضوع حينما نصل إلى القياس إن شاء الله .

والخلاصة أنا لا نري حجة قوية للقول بأن العام صار ظنياً بسبب تخصيصه فالظاهر أنه يبقى على ما كان عليه فيما وراء ما دل المخصص على عدم إرادته سواء كان شخصاً أو نوعاً .

التخصيص بالعرف

العرف إما قولي وإما عملي ، فالعرف القولي : أن يكون الناس قد تعارفوا إطلاق اللفظ العام على بعض أفراده ، كما تعارفوا إطلاق الدابة على الحمار ، وإطلاق الدرهم على النقد الغالب ، وهذا قد اتفق الأصوليون على أنه يخصص العام لأن الشارع إنما يخاطب الناس بما يتعارف الناس من الإطلاقات ، أما العرف العملي : فهو أن يكون للفظ مسمي عام لم يتعرف الناس إطلاقه في بعض أفراده ، ولكنهم لا يستعملون إلا بعض أفراده مثال ذلك كلمة (الطعام) فإنها موضوعة في اللغة لكل ما يطعم ويستعملها الناس في ذلك المعنى ، فإذا اتفق أن المخاطبين لم يكن لهم مما يطعم إلا البر والشعير ، وقال الشارع : لا تبيعوا الطعام بالطعام ، فهل يكون العرف العملي مخصصاً لهذا اللفظ العام أولاً ؟ رأي الجمهور أنه لا يخصص ، وقال الحنفية : يخصص ، ورأي الجمهور هو المختار ، لأن الشارع إنما يخاطب الناس ويفهمهم بالألفاظ وهي موضوعة للعموم فرضاً ، ولم يغيرها العرف الاستعمالي . وسياق استدلال الحنفية يظهر في غير محل النزاع ، قال ابن الهمام : لنا الاتفاق على فهم الضأن بخصوصه في اشتر لحما وقصر الأمر عليه ، وإذا كانت العادة أكلة فوجب كالتقولي لاتحاد الموجب ، ومراده بالذي وجب كونه مخصصاً ، ومراده بالموجب المتحد تبادر لحم الضأن

عند الإطلاق ، ومتى وصل أمر اللفظ إلى هذا الحد وهو أن يتبادر منه عند الإطلاق بعض أفراد العام ، فقد دخل في القسم الأول وهو العرف القولي لأن اللفظ صار عند المخاطبين مستعملاً في بعض أفراده بدليل التبادر . ومن هنا قال بعض الفقهاء إن قوله عليه السلام (أيما إهاب فقد طهر) لا ينتظم جلد الكلب لأنه لم يكن من عادتهم دبح جلود الكلاب ولا استعمال .

وبما قررناه يظهر أنه لا نزاع في المسألة وأن العرف العملي يخصص متى صار لفظ العام لا يتبادر منه إلا ما جري عليه العمل .

رجوع الضمير على بعض أفراد العام

قد يرد اللفظ في التشريع عاماً ثم يعود عليه ضمير مراداً به بعض أفراد ذلك العام، فهل يعد هذا دليلاً على أن العام مستعمل في بعض أفراده أو لا يدل ويقتي الأول على عمومته ، والضمير على خصوصه ؟ مثال ذلك قوله تعالى : (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) ثم قال (وبعولتهن أحق بردهن في ذلك) فلفظ المطلقات عام ينتظم من طلقت مرة ، ومن طلقت ثلاثاً ، وقوله : وبعولتهن أحق ، لا يشمل إلا المطلقات طلاقاً رجعياً ، لأنهن اللاتي أزواجهن أحق بردهن في العدة . قال الجمهور : إن عود الضمير الذي علم خصوصه على اللفظ العام دليل على أن ذلك العام لم يستعمل في جميع أفراده وإنما استعمل في بعضها ، ولا يجوز أن يقال غير هذا لأن الضمير رابط لمعني متأخر ، بمعنى متقدم على أنه هو ، فلا يتصور الاختلاف بينهما ، فيكون لفظ المطلقات مستعملاً استعمالاً مجازياً في بعض أفراده ، وهو الرجعيات ، وأما ثبوت التربص للمطلقات ثلاثاً ، أو المختلعات فبدليل آخر .

وأما أفراد فرد من العام بحكم العام فلا يخصص العام لأن ذلك لا يعدو أن يكون تطبيقاً لذلك الفرد على حكم العام .

تخصيص الكتاب بالكتاب

تخصيص الكتاب بالكتاب متفق عليه ، لأن نصوصه كلها قطعية الورد .
فإذا تقابل فيه عام وخاص فالواجب الجمع بين الدليلين بإعمال العام فيما وراء
الخاص وإعمال الخاص في محله ، إلا أن ذلك يستدعي بيانا .

أعلم أنه لم يتقابل في القرآن عام وخاص ، بمعنى أنه ورد حكم على عام
شامل لأفراده ، وحكم على فرد واحد من أفراد ذلك العام يخالف حكم العام
أو يوافقه وإنما الذي ورد فيه عمومات بعضها أخص من بعض ، فالخصوص
المقابل للعموم خصوص نسبي لا حقيقي ، مثال ذلك (واللذين يتوفون منكم
ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً) فهذا عام في الزوجات
الحائلات والحاملات ، ولكنه خاص بالمتوفي عنهن . وقوله تعالي (وأولات
الأحمال آجلهن أن يضعن حملهن) فهذا عام في المتوفي عنهن والمطلقات ،
ولكنه خاص بأولات الاحمال ، فبين الآيتين عموم وخصوص من وجه ، فتقابلا
في أولات الاحمال المتوفي عنهن ، فالأولي تقضي بعمومها أن آجلهن أربعة
أشهر وعشراً ، والثانية تقضي بخصوصها في أولات الأحمال أن آجلهن وضع
حملهن وانفردت الآية الثانية ، بحكم عدة المطلقات الحاملات وهو وضع
الحمل ، كما انفردت الأولى بعدة المتوفي عنهن الحائلات وهي أربعة أشهر
وعشراً .

فهذا معني تقابل العام والخاص . وقد يكون بين الآيتين العامتين عموم
وخصوص مطلق ، نحو قوله تعالي (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاث قروء)
هذه عامة في جميع المطلقات ، سواء مسسن أم لم يمسن ، وقوله تعالي (إذا
نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة
تعتدونها) فهذا عام في أفراد المطلقات اللاتي لم يمسن إلا أنه أخص من عام

الآية الأولى ، لأنه حكم على بعض الأنواع التي ينتظمها الأول . فالتقابل في الكتاب لا يكون إلا بين عامين ، أحدهما أخص من الآخر مطلقاً أو من وجه .

إذا تبين ذلك فاعلم أن العام والخاص قد يعلم أيهما الأول ، وقد يجهل التاريخ ، قال جمهور الأصوليين : إن النصين يعمل بهما مطلقاً سواء علم تقدم العام أو الخاص ، أو جهل التاريخ .

وقال أبو حنيفة والقاضي وإمام الحرمين : إن علم التاريخ وكان الخاص متأخراً خصص العام ، وإن كان العام متأخراً نسخ الخاص ، وإن جهل التاريخ تساقط في موضع المقابلة لاحتمال تأخر العام ، فيكون ناسخاً للخاص وتأخر الخاص فيكون مخصصاً للعام ، فيتوقف في محل الخاص ويطلب دليل آخر . وإذا قد بينا فيما مضى ما لتاريخ التشريع من القيمة ، وبيننا أنه لا يصح أن يكون أساساً للاستنباط ، نقول إن نصوص القرآن يبين بعضها بعضاً ، فكل نص فيه يحكم على بعض أنواع عام بحكم مخالف لما حكم به على ذلك العام بين انه إنما أريد بذلك العام مالم يتناوله الخاص ، بقطع النظر عن تاريخ النزول متقدماً كان الخاص أو متأخراً ، مالم يقيم دليل قاطع على ان حكم الخاص المتقدم قد ابطال بالعام المتأخر .

تخصيص الكتاب بالسنة

رسول الله ﷺ هو المبين لمراد الكتاب ، فإذا تحققنا انه قال قولاً مخصصاً لعام الكتاب او مقيداً لمطلقه ، كان ذلك دليلاً على أن مراد الكتاب ما وراء ما خصه الرسول ﷺ وأن مراده بالمطلق المقيد على لسان رسوله ، وذلك التحقق لا يكون إلا اذا كان الخبر متواتراً ، لأنه هو الذي يفيد العلم ، فان كان خبر واحد فلا يقوي على معارضة الكتاب لأن الكتاب قطعي ، وخبر واحد ظني . وقد فعل ذلك عمر رضي الله عنه بحديث فاطمة بنت قيس ، حينما روت أنه عليه الصلاة

والسلام لم يجعل لها نفقة ولا سكني ، وهي بائن ، فقال عمر : لا نترك كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول امرأة لا تدري أصابت أم أخطأت . وقال الجمهور : خبر الواحد يخص عام الكتاب كما يخصه المتواتر .

أما الحنفية فقالوا : إن كان الخبر متواترا او مشهورا وهو مقارن لعام الكتاب خصصه ، وإن لم يكن مقارناً نسخه ، وإن كان خبر واحد لا يخصه ولا ينسخه إلا إذا كان عام الكتاب قد خص قبل بقطعي حتي صار بذلك التخصيص ظنياً .

استدل الجمهور بأن الصحابة خصوا كثيراً من عمومات القرآن بالأخبار فخصوا عموم قوله تعالي (واحل لكم ما وراء ذلكم) بقوله عليه الصلاة والسلام (ولا تنكح المرأة على عمتها وخالتها) وبقوله (يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب) . والكتاب لم يذكر مما حرم من الرضاع إلا الأم والأخت ، وخصوا آية المواريث بقوله (لا يرث القاتل) وبقوله (نحن معاشر الأنبياء لا نورث) .

والجواب عن هذا الدليل أنهم إن كانوا أجمعوا حقيقة فذلك دليل على أن هذه الأخبار كانت مسفيضة عندهم حتي بلغت درجة القطع ، وإن لم يكونوا أجمعوا فلا دليل . وأما الحنفية فلا يظهر إلحاقهم المشهور بالمتواتر لأن غاية ما تفيدته الشهرة غلبة الظن، اي انها تفيد ظناً أقوى مما يفيد خبر الواحد ، ولا تصل بالخبر إلى درجة المقطوع به ، فكيف ينقض الظن معارضاً للقطعي ، وقد نراهم يدعون الشهرة في أحاديث لا يثبت المحدثون صحتها ، كما فعلوا في حديث (أخروهن من حيث أخرهن الله) ، فأثبتوا به فرضاً على الرجل ، وهو تأخير المرأة عنه في صلاته حتي إذا لم يفعل وحادثه المرأة فيها بطلب .

وقد بنوا قولهم إن خبر الواحد يخص الكتاب وينسخه إذا كان ذلك العام

قد خص قبل بقاطع على انه يصير بذلك ظنياً ، وقد بينا قبل ما هو المختار من أن العام إذا خص بمين قطعي لا يصير بهذا التخصيص ظنياً .

التخصيص بالقياس

قد يرد عن الشارع أمر تمتعلق بعام، ثم يظهر ان بعض أفراد هذا العام يستحق حكماً يخالف سائر الأفراد ، وهذا الحكم يستنبط من قياس . مثاله ان يقول قائل لمن له أن يأمره: لا يعط من سألك شيئاً، فمن عام ينتظم جميع أفراد المقابلين أغنياء أو فقراء ، علماء أو جهلاء ، ثم تلا ذلك أمر آخر يقول وأعط طلاب العلم لفقيرهم . فلما علمنا العلة ، أردنا تعميم محل الإعطاء فقلنا بأنه مأمور أن يعطي كل فقير، سواء كان طالب علم أم غير طالب ، والفقراء ممن قابلهم . فهل لنا أن نخصص العام الأول بهذا القياس ونقول إن مراد الناهي بلفظه العام غير الفقراء ، ويكون المخرج نوعين : احدهما بالنص وهو طلاب العلم الفقراء . والثاني وهو الفقراء من غيرهم ، هذا محل خلاف بين الأصوليين .

فقال الجمهور: يجوز التخصيص بالقياس، وقال الحنفية: يجوز إذا نزل العام من القطع إلى الظن بتخصيصه بقطعي آخر ، لأن تخصيص العام عندهم يجعله ظنياً ولا يخصصه إلا قطعي مثله ، وقال ابن سريج : يجوز أن يخصص العام القياس الجلي لا الخفي ، وقال الجبائي : يقدم العام مطلقاً والقاضي وإمام الحرمين توقفاً ، ففي المسألة عند التحصيل ثلاثة آراء : رأي الجبائي بتقديم العام مطلقاً ، ورأي القاضي وإمام الحرمين بالتوقف ، ورأي الجمهور جواز التخصيص مطلقاً أي العمل بالقياس . وزاد الحنفية اشتراط ظنية العام ، وابن سريج قطعية القياس حتى يحصل التعادل بين العام والقياس .

حجج من قدم العام

(١) إن القياس فرع والعموم أصل فكيف يقدم فرع على أصل ؟

وجواب هذا أن القياس فرع نص آخر، لا فرع النص المخصص، والنص تارة يخص بنص آخر، وتارة بمعقول نص آخر، ولا معني للقياس إلا معقول النص وهو الذي يفهم المراد من النص الله هو الواضع لإضافة الحكم إلى معني النص، ولنبين انه فرع اصل آخر بهذا المثال، قال الله تعالي (واحل الله البيع وحرم الربا) ثم ورد فيال حديث (البر بالبر ربا) الخ . فهذا الحديث مخصص لعموم : وأحل الله البيع ، ثم قسنا الأرز على البر للعلة الجامعة بينها ، فكان هذا القياس مخصصاً أيضاً لذلك العموم فلم نخصصه بفرعه ، لأن الأرز فرع حديث البر ، لا فرع آية إحلال البيع ، فبطل قولهم كيف يقدم فرع على أصل ، قالو إن حجة القياس ثبتت بالإجماع ، ولا إجماع على حجيته عند مخالفته للعموم ، لأنهم اختلفوا في اعتباره حينئذ واجيب عن ذلك بأنه إذا ثبتت حجية القياس ثبت حكمها ومن حكم الحجية إن يجمع بين الحجتين ما أمكن .

(٢) أنه إنما يطلب بالقياس حكم مالم ينص عليه ، أما ما نص عليه فكيف يثبت القياس خلافه ؟

والجواب أن الخارج بالقياس ليس مما يدخل تحت العام قطعاً ، لأن العام قد يراد به الخاص ، فإذا أريد به كان نطقاً بالقدر المراد ، لا بما ليس بمراد والدليل على ذلك جواز تخصيص العام بدليل العقل القاطع ، ودليل العقل لا يجوز أن يقابل النطق الصريح من الشارع ، وإذا قلتم إن ما أخرج العقل عرف أنه لم يدخل تحت عموم سألناكم : هل لم يدخل تحت لفظه او تحت المراد به ؟ فان قلتم تحت اللفظ أحلتم ، لأن الله سبحانه شئ وهو داخل تحت اللفظ من قوله تعالي : (خالق كل شئ) وإن قلتم لا يدخل تحت الإرادة ، فكذلك دليل القياس يعرفنا ذلك ، ولا فرق ، والنتيجة ان القياس لم يعارض العام ، وإنما دل على ان المراد به غير ما أفاد القياس حكمه .

(٣) إن معاذاً آخر القياس عن الكتاب والسنة ، فكيف تقدمونه على الكتاب ؟

والجواب انه أخطر السنة أيضاً عن الكتاب ، وقد اتفقوا على جواز تخصيص الكتاب بالسنة، فدل ذلك على ان العمل بالسنة المخصصة للكتاب ليس تركا للكتاب ، بل بياناً للمراد من الكتاب وسواء كان هذا البيان باللفظ او بمعقول اللفظ وهو القياس .

حجج القائلين بتقديم القياس

(١) إن كلا من العام والقياس حجة ظنية . أما القياس فظاهر وأما العام فلما تقدم للجمهور ومن ظنيته مطلقا ، وماتقدم للحنيفة من ظنيته إذا خص بقاطع، والتفاوت في الظنيه غير مانع من التخصيص ، وإذا ظهر تعارض الحجتين الظنيتين كان الوجه إعمالهما ما أمكن ، فيعمل بالعام فيما وراء ما بين القياس عدم إرادته ، ويعمل بالقياس فيما بينه ، واعتراض الغزالي على ذلك بأن القدر الذي وقع فيه التقابل ليس فيه جمع بل هو رفع للعموم ، وعمل بالقياس.

حجج الواقفين

قالوا إذا بطل كلام المرجحين بما سبق ، وكل واحد من العام والقياس حجة إذا انفرد ، وقد تقابلا ولا مرجح فلم يبق الا التوقف لأن الترجيح بينهما إما أن يدرك بعقل او نقل ولم يتحقق شيء من ذلك فرضا .

واعترض بأن الأمة قبل القاضي مجمعة على تقديم احد الدليلين : العام او القياس، وإن لم يتفقوا على احدهما ، فأجاب القاضي بأنهم لم يصرحوا بابطال التوقف قطعا ولم يجمعوا عليه ، لكن كل واحد رأي ترجيح والإجماع لا يثبت بمثل ذلك . كيف ومن لا يقطع ببطلان مذهب مخالفه في ترجيح القياس ؟ كيف يقطع بخطئه إن توقف .

ومعني التوقف أنه ليس احد الدليلين راجحا بنفسه على الآخر ، فلا بد من طلب دليل آخر يرجح بينهما فيتوقف في حكم ما تقابل فيه العام والقياس .

أما الذين اشترطوا في العام سبق تخصيصه ، أو اشترطوا في القياس كونه جليا او منصوص العلة ، فإنما أرادوا بذلك حصول التعادل بين العام وبين القياس بانزال العام إلى درجة الظنية إذا خصص ، أو يرفع القياس إلى درجة مساوية العام بجلائه أو النص على عليته .

والنظر الصحيح يقضي على من يري قطعية ، العام في أفراده ، وظنية القياس الا يقول بأن الظني مقدم على القطعي ، أما من يري أن كلا ظني وكلا حجة إذا انفرد ، فلا مندوحة له عن القول بالعمل بهما جميعا ، فيعمل بالعام فيما وراء ما دل عليه القياس، ويعمل بالقياس فيما دل عليه .

ولما كنا رجحنا فيما تقدم قطعية العام في أفراده ، وسنرجح في باب القياس أن ما نص على علته منه يفيد الحكم قطعا ، وجب أن نختار هنا أن القياس منصوص العلة يخصص العام .

الخاص

الخاص ينتظم المطلق ، والأمر والنهي ، والعدد والبحث عن الثلاثة الأول من مهمات هذا العلم لأنها أساس التشريع اللفظي .

المطلق والمقيد

المطلق ما دل على فرد أو أفراد شائعة بدون قيد مستقل لفظا نحو قوله تعالي : (فتحرير رقبة) . والمقيد ما دل على فرد أو أفراد شائعة بقيد مستقل لفظا . نحو رقبة مؤمنة ، فالمطلق مساو للنكرة ما لم يدخلها عموم ، ومنه الجمع المنكر ما لم يقيد .

حمل المطلق على المقيد

إذا ورد في التشريع مطلق ومقيده فذلك على أوجه :

(الأول) أن يتحدا حكما وسبباً ، مثاله قوله تعالى في كفارة اليمين : (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام) مع القراءة الشاذة فصيام ثلاثة أيام (متتابعات) ، وحكم هذا أن يحمل المطلق فيه على المقيد على معنى أن يكون المراد بالمطلق هو المقيد ، وضرورة ان السبب الواحد لا يوجب المتناقضين في وقت واحد ، والسبب هنا قد اتحد ، وهي اليمين بشرط الحنث ، والحكم هو الصيام فوجب ان يكون المقيد مبيناً للمراد من المطلق لاناسخاً لأنه قارنه ، وإذا لم تحصل المقارنة كان الحمل واجباً بطريق النسخ لا البيان ، هذا هو رأي الحنفية وهو معترض بأن قراءة المطلق متواترة وهي قطعية وقراءة المقيد شاذة وهي لا تزيد عن خبر الواحد ، فكيف يكون خبر الواحد الظني مقيداً لمطلق الكتاب القطعي مع إنهم اشترطوا في الحمل ، إذا لم تكن مقارنة ، أن يكون المقيد قطعياً لأن الزيادة على النص القطعي لا تكون بخير ظني ، وفي الحمل بنوعيه زيادة على النص ؟ وقد اضطروا في الحمل عند الاستدلال على القطع اليد اليميني في السرقة ، لأول مرة بقراءة ابن مسعود ، (فاقطعوا إيمانهم) إلي الاستثناء إلي الإجماع لأنه قطعي ، فالظاهر أن الحمل في هذا الوجه إنما يكون إذ تعادل الدليلان قطعية او ظنياً .

(الثاني) أن يختلف السبب كما في كفارتي الطهار والقتل فقد قال جل ذكره في الأولي (فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا) وقال في الثانية (فتحرير رقبة مؤمنة) فالسبب مختلف وهو في الأولي إرادة العود بعد الطهار ، وفي الثانية القتل الخطأ ، وفي هذا الوجه لا يحمل المطلق على المقيد عند الحنفية ، بل يعمل بالمطلق في محله ، وبالمقيد في محله فيجب في كفارة القتل عتق رقبة مؤمنة ، وفي كفارة الطهار عتق رقبة مطلقة مؤمنة كانت او كافرة ، وهذا هو الظاهر لأن

مذا الحمل لا داعي اليه ، ولا يقال إن الحمل بطريق القياس لانتفاء شرط من شروطه ، وهو عدم معارضة نص آخر .

(الثالث) أن يكون الحكم مختلفاً نحو قول الأمر لمن تجب طاعته : اشتر رقبة واعتق رقبة مؤمنة ، وفي هذا الوجه لا يحمل المطلق على المقيد اتفاقاً إلا إذا دعت إلى ذلك ضرورة كما لو قال اعتق رقبة ولا تمتلك إلا رقبة مؤمنة .

فإن النص الثاني نهى عن تملك غير المؤمنة ، والأول موجب لعتق رقبة فيتعين أن يراد بها المؤمنة للتمكن من الامتثال .

(الرابع) أن يكون الإطلاق والتقييد في نفس السبب ، كما في حديث ابن عمر ان رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على كل حر او عبد ذكر أو أنثى من المسلمين ، مع روايته الأخرى : فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على كل عبد او حر صغير او كبير . وليس فيه قيد من المسلمين .

وهذا الوجه قال الحنفية : لا حمل فيعمل بكل من النصين فتكون كل نفس سبباً في وجوب زكاة الفطر ، ولا يقال إنهم بذلك قد رفضوا القيد الذي في الرواية الأخرى بل عملوا به لكنهم لما لم يكونوا ممن يحتج بالمفاهيم لم يحصل عندهم تعارض فلم يضطروا إلى الحمل فعندهم كل من المطلق والمقيد سبب في إيجاد الزكاة .

الأمر

لفظ أمر حقيقة في القول المخصوص اتفاقاً مجاز في الفعل ، وقيل هو حقيقة فيهما فهو مشترك . والأول هو الصحيح لأن القول المخصوص هو الذي يسبق إلي الفهم عند إطلاق لفظ أمر ، ولو كان مشتركاً لما تبادر احد المعنيين .

حد الأمر

من المتكلمين من يقول بالكلام النفسي ، ومنهم من ينفيه ولا يعترف الا بالكلام اللفظي . ولما كان الذي يهتم الأصولي هو الألفاظ لأن الأدلة السمعية عليها تدور أردنا تعريف الأمر باعتباره لفظاً .

الأمر هو الصيغة المعلومة وما يجرى مجراها مقتضى بها الفعل حتما مع استعلاء . واشتراط بعض المتكلمين علو الأمر ليكون كلامه أمراً حقيقة ولم يشترطه بعضهم وهو الصحيح ، لأن الأدنى قد يأمر الأعلى فيذم بذلك ولو كان العلو معتبراً لم يسم طلبه أمراً . أما تسمية ما يصدر من غير المستعلى أمراً فهو مجاز كما في قوله تعالى على لسان فرعون مشيراً إلى موسى ﴿إن هذا لساحر عليم يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره فماذا تأمرون﴾ أى تشيرون ، وذلك للقطع بأن الصيغة فى التضرع والالتماس لاتسمى أمراً .

حقيقة صيغة الأمر

صيغة الأمر وردت فى الاستعمال العربى لمعان كثيرة أهمها الإيجاب نحو ﴿أقيموا الصلاة﴾ ، والندب نحو ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً﴾ والإرشاد نحو ﴿إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾ . والإباحة نحو (فاصطادوا) والتهديد نحو (اعملوا ما شئتم) . والمراد بيان ما وضعت له هذه الصيغة فى أصل اللسان العربى حتى يكون هو المراد عند التجرد من القرائن . قال قوم : إن هذه الصيغة مشترك لفظى بين جميع المعانى التى استعملت فيها ، وبذلك يتوقف فهم المراد على ما يقترن بها من القرائن . وقال آخرون إنها مشترك لفظى بين الإيجاب والندب والإباحة ، وليس من المعانى التى وضعت لها التهديد وآما تستعمل فيه مجازاً .

وقال قوم إنه مشترك معنوي بين الإيجاب والندب والإباحة ، والمعنى

المشترك بين هذه الثلاثة هو الإذن ، فإذا وردت الصيغة مجردة لم يفهم منها إلا مجرد الإذن فى الفعل ، إما حكم الترك إن كان معاقباً ، أو ملوماً عليه أو أن الترك يساوي الفعل ، فلا يعرف إلا من القرائن ، ويقرب هذا فى النتيجة من سابقه .

وقال قوم إنه مشترك لفظي بين الوجوب والندب ، فإذا جرد عن القرائن لا يعلم أيهما المراد فلا يحكم على الفعل بأن تاركه معاقب أو ملوم إلا بالقرائن .

وقال قوم إنه مشترك معنوي بين الإيجاب والندب ، والمعنى الجامع أن الفعل مطلوب ، ولا اري فرقا فى النتيجة بين هذا وبين سابقه لأن الذى يقول بالاشتراك اللفظي لا يخالف فى أن الصيغة المجردة تدل على مطلوبة الفعل ، غاية الأمر أن الأشكال حاصل فى أمر الترك أهو معاقب عليه ام لا .

وقال قوم إنه حقيقة فى الندب بمعنى أن الصيغة إذا وردت مجردة فهم منها ان الفعل مطلوب على وجه يستحق فاعله فاعله المثوبة ولا يستحق تاركه العقوبة .

وقال قوم إنه حقيقة فى إيجاب بمعنى ان الصيغة المجردة تدل على أن الفعل مطلوب على وجه يستحق المثوبة وتاركه العقوبة ، والقرائن إنما يحتاج إليها على هذا القول وسابقه فى صرف الصيغة عن حقيقتها لا فى بيان المراد منها .

فتخلص من تلك الأقوال أن الصيغة المجردة (١) تدل على طلب الفعل على جهة الإيجاب (٢) تدل على طلب الفعل على جهة الندب (٣) تدل على مطلق الطلب (٤) تدل على مجرد الإذن (٥) لا تدل على احد معانيها الاستعمالية إلا بالقرينة .

تحقيق القول في ذلك

قال الغزالي : قد أبعد من قال إن هذه الصيغة مشترك بين الإباحة والتهديد الذي هو منع وبين الاقتضاء ، فإننا ندرك التفرقة في وضع اللغات كلها بين قولهم : إفعل ولا تفعل ، وإن شئت فافعل ، وإن شئت فلا تفعل ، حتي إذا قدرنا انتفاء القرائن كلها وقدرنا هذا منقولاً علي سبيل الحكاية عن ميت أو غائب لا في فعل معين من قيام أو ععود أو صيام وصلاة ، بل في الفعل مجملاً سبق إلي فهمنا أختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا قطعاً إنها ليست أسامي مترادفة علي معني واحد كما أنا ندرك التفرقة بين قولهم في الاخبار : قام زيد ويقوم زيد وزيد قائم في أن الأول للماضي والثاني للمستقبل والثالث للحال . هذا هو الوضع وإن كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل ، وبالمستقبل عن الماضي لقرائن تدل عليه . وكما ميزوا الماضي عن المستقبل ميزوا الأمر عن النهي وقالوا في باب الأمر افعل وفي باب النهي لا تفعل وانهما لا يبيأن عن معني قوله : إن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل ، فهذا أمر نعلمه بالضرورة من العربية والتركية والعجيمة ، وسائر اللغات لا يشككنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد ومع قرينة الإباحة في نواذر الأحوال ، ثم قال فيحصل من هذا أن قوله : افعل يدل علي ترجيح جانب الفعل علي جانب الترك يانه ينبغي أن يوجد ، وقوله ، لا تفعل يدل علي ترجيح جانب الترك ، علي جانب الفعل وإنه ينبغي الا يوجد ، وقوله : أبحت لك فأن شئت فافعل ، وإن شئت فلا تفعل ، يرفع الترجيح اهـ .

بقي البحث بعد إثبات ذلك هل مما تدل عليه الصيغة وضعا زيادة عن اقتضاء الفعل أن يكون ذلك حتما بحيث يلزمه استحقاق المثوية بالامتنال والعقوبة بالأهمال ، فتكون لما نسميه بالإيجاب ، واستحقاق المثوبة بالآمتثال وعدم العقوبة بالإهمال فتكون لما نسميه ندبا ، أو لا تدل علي هذا ولا ذاك وإنما يستفاد ما فوق اقتضاء الفعل من القرائن فتكون من قبيل المشترك المعنوي أو اللفظي بين

الإيجاب والندب ، وهذا كما يسمونه بمذهب أرباب الوقف ؟

اختار المعتزلة وبعض الفقهاء أنه للندب ، وأختار آخرون - ومنهم الغزالي - الوقف ، وأختار الجمهور أنه للإيجاب ، وأستدل المعتزلة :

(١) بأننا ننزل قول القائل افعل ، وامرتك ، علي أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب وهو طلب الفعل واقتضاؤه وان فعله خير من تركه وهذا معلوم ، وأما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم فيتوقف فيه .

والجواب أن مثل هذا الأستدلال لا يثبت به اللغة لأنها إنما تثبت بالنقل ولو وجب تنزيل الألفاظ علي أقل ما تحتمله لوجب تنزيل هذه الصيغة علي مجرد الإذن في الفعل إذ يقال : أذنت لك في كذا فافعله فهو الأقل المشترك . اما استحقاق الثواب بالفعل فهو غير معلوم كاستحقاق العقاب بالترك .

(٢) بقوله عليه السلام ﴿ إذ أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فانتهوا ﴾ ففوض الأمر الي استطاعتنا ومشيتنا وجزم في النهي بطلب الانتهاء .

والجواب بأن هذا اعتراف منهم بأنه ليس للندب من جهة اللغة واستدلال بالشرع ، ولا يثبت مثل ذلك بخبر واحد لو صح أن يدل علي المطلوب ، فكيف ولا دلالة له ! لأنه لم يقل فافعلوا ما شئتم بل قال ما استطعتم كما قال ﴿ فاتقوا الله ما استطعتم ﴾ وكل إيجاب مشروط بالاستطاعة .

أما القائلون بالوقف فلأنه لم يقم عندهم الدليل علي تعيين أحد نوعي الطلب الذي يستلزم مثوبة وعقوبة . او يستلزم مثوبة فقط ، واستدل الجمهور بأدلة منها نقلي لغوي ومنها شرعي :

(١) تكرر استدلال السلف بصيغة افعل علي الوجوب استدلالاً شائعاً

من غير نكير ، فأوجب ذلك العلم العادي باتفاقهم علي انها حقيقة فيه كما لو كانوا صرحوا بذلك قولاً ، وقد يعترض هذا الدليل بأنهم إنما استدلوا علي الوجوب بصيغ قد احتفت بقرائن أفادته بتدليل استدلالهم بكثير منها علي الندب والجواب ان الندب هو الذي استفادوه من القرائن باستقراء الواقع في التشريع من الصيغ التي أخذ منها الوجوب والصيغ التي أخذ منها الندب .

(٢) قال الله للملائكة ﴿ اسجدوا لآدم ﴾ فأمتلوا وأبي إبليس السجود فقال الله له ﴿ ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك ﴾ ولم يأمر إلا بقوله اسجدوا ، وهو صيغة لا قرينة معها واستحق إبليس بعدم امثالها التوبيخ والتقريع وليس الإيجاب إلا هذا .

(٣) ذم الله قوماً بعدم امثال ما أمروا به حيث قال ﴿ وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ﴾ ولم يأمرهم إلا بقوله ﴿ اركعوا ﴾ وهو صيغة لا قرينة معها .

(٤) حذر الله من مخالفة أمر الرسول ﷺ فقال ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب أليم ﴾ فجعل المخالف يعرض ان يصاب بفتنة او عذاب أليم ، وأمر مفرد مضاف فيعم كل أمر فيكون مخالفة أمره متوعداً عليها ، وكل متوعد عليه حرام ، فمخالفة أمره حرام وهو المطلوب ، والذي يظهر لنا من استقراء الأدلة أن وضع صيغة أفعل إنما هو لطلب الفعل طلباً حتماً ، ويلزم ذلك إذا كان للطالب سيادة علي المطلوب منه أن يكون بالفعل مستحقاً للرضا والثواب ، وبالكف مستحقاً للاملاء والعقاب ، وهذا هو الذي يلزم أن يكون قاعدة لفهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، لو فرضنا أن تأتي فيها هذه الصيغة مجردة عن القرائن فأما إن احتفت

بالصيغة قرينة تبين المراد فقد خرجت عن موضوع النزاع بين الخصوم
وهذا معظم ما ورد في التشريع كما يدل عليه لاستقراء ، وأكثر
الفقهاء عملاً بهذا الأصل هم أهل الظاهر .

الأمر بعد الحظر

قد يحظر الشارع أمراً به بعد ذلك ، ويرد هذا علي شكلين : الأول - أن
يكون الحظر السابق لعله نحو قوله تعالي ﴿فأذ حلتهم فاصطادوا﴾ بعد قوله
﴿غير محل الصيد وانتم حرم﴾ وكما في قوله ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا
في الأرض وابتغوا من فضل الله﴾ بعد قوله ﴿وذروا البيع﴾ وكما في قوله ﴿فإذا
انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين﴾ بعد قوله ﴿فسيحوا في الأرض أربعة
أشهر﴾ الي غير ذلك . الثاني - أن يكون الحظر السابق مطلقاً اي لم يبين علي
علة نصت كما في قوله عليه الصلاة والسلام ﴿كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا
فزروها﴾ وقوله ﴿كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي ألا فادخروا﴾ .

فأما حكم الشكل الأول فإن الصيغة فيه تقتضي زوال سبب الحظر لا غير ،
حيث يرجع حكم الي ما عليه لان الحظر لم يكن ناسخاً للحكم السابق . واما
الشكل الثاني فإن الصيغة فيه ترفع الحظر أيضاً وتفيد الإذن في الفعل ولا تفيد
إيجاباً ولا ندباً ولا رجوعاً للحكم السابق . اما عدم الرجوع للحكم السابق فلأنه
قد نسخ بالحظر فلم يبق له وجود حتي يرجع اليه ، وأما كونه لا يفيد إيجاباً ولا
ندباً فلأنهم قد تتبعوا ما علم من الأوامر الشرعية بعد الحظر فوجدوها للإباحة
فصلح هذا الاستقراء قرينة علي تجوز الشارع بصيغة الأمر في هذه الصورة حتي
صار حقيقة شرعية ، فمتي ورد لنا أمر علي هذه الصورة حملناه علي الإباحة
إلا إذا دل دليل غيرها .

اقتضاء الأمر للتكرار

صيغة الأمر لادلالة لها علي مرة ولا تكرار ، لإطباق أهل اللغة علي أنها لا تنفيذ إلا مجرد الطلب للفعل في خصوص الزمان ، وخصوص المطلوب إنما يستفاد من المادة ولا دلالة لها علي غير مجرد الفعل ، فلزم من ذلك أن تمام مدلول الصيغة طلب الفعل فقط ، وأما براءة الذمة بالفعل مرة فإتما هو لتوقف إدخال الفعل في الوجود عليها.

وقال بعض الأصوليين إن الصيغة تقتضي التكرار قياساً علي النهي ، وهذا باطل لأنه قياس في اللغة ، واللغة لا تثبت قياساً ما قدمنا ، واستدلوا أيضاً بأن الأمر بالشئ نهى عن ضده ، والنهي دائمي فيتكرر الأمر بتكرره ، والجواب عن ذلك ان النهي فيه فرع عن الأمر ، فاذا كان الأمر دائماً مكان النهي دائماً واذا كان في وقت معين كان نهياً عن أضداده في ذلك الوقت المعين ، واذا كان مطلقاً ففي وقت الفعل . واذا كان معلقاً علي شرط او صفة تدل علي التكرار ، تكرر علقته لا من الصيغة ، فان قيل لِمَ لَمْ يقل به الحنفية في قوله تعالي ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ فلم يقطعوا في السرقة الثالثة اليد اليسري، مع ان السرقة علة القطع ، وجلدوا الزاني البكر كلما زني ؟ فالجواب من جهة ما نعي تخصيص العلة ان السرقة ليست علة حقيقية للقطع للتخلف في المرة الثانية إجماعاً ، وهذا نقص لعليتها فلم تعتبر علة. وبقي موجب النص وهو القطع مرة مع السرقة ، ومن جهة الجميع أن هذا النص مؤول لأن المراد بالأيدي الأيمان بدليل قراءة ابن مسعود ﴿فاقطعوا أيمنهما﴾ وليس للسارق إلا يمين واحدة، فيكون من باب مقابلة الآحاد بالآحاد أي كل سارقة وسارق فاقطعوا يميناه ، ففي السرقة الثالثة لا محل للحكم فلم يمكن إنقاذه ، أما قطع الرجل في المرة الثانية فإتما ثبوته بالسنة.

اقتضاء الأمر للفور

الأمر إن كان مقيداً بوقت يفوت الأداء بفواته كالأمر بالصلوات الخمس فلا نزاع في ان المطلوب فعل المأمور به في وقته ، وتقدم الكلام في الواجب المؤقت مستوفى. وان لم يكن مقيداً بوقت كالأمر بالكفارات ، وقضاء ما فات من الصوم ، فهو محل خلاف بين الأصوليين : أيوجب الفور أم لا ؟ والصحيح انه لمجرد الطلب فيجوز التأخير علي وجه لا يفوت به المأمور أصلاً كما تجوز المبادرة به ، وبرهان ذلك ما تقدم من عدم دلالة علي التكرار أو المرة ، واذا دل علي الفور او التراخي فانما ذلك آت من القرائن التي تحتف به ، كما تقول : اسقني او افعل بعد يوم ، ولا شبهة في أن هناك قرينة قائمة في جميع أوامر الشرع تدل علي وجوب المبادرة إلي الامتثال من ذلك قوله تعالي ﴿فاستبقوا الخيرات﴾ وقوله ﴿وسارعوا إلي مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض أعدت للمتقين﴾ الآيات ، فكلا الأمرين ﴿استبقوا﴾ و ﴿سارعوا﴾ يدلان علي طلب المبادرة الي الخير ، وكل ما أمر به الشارع خير . ونظن ان هذا يوفق بين رأي من يقول إن الأمر لا يقتضي الفور ، ومن يقول إنه يقتضيه ، فالأول ناظر الي المدلول اللغوي ، والثاني ناظر الي ما طالبت به الشريعة من وجوب المبادرة.

النهى

النهى هو طلب الكف عن فعل علي جهة الاستعلاء وصيغته : لا تفعل وما ساواها ، وفيما وضعت له هذه الصيغة ما في صيغة الأمر : أهو التحريم ؟ أم الكراهة ؟ أم للقدر المشترك بينهما ؟ وهو أن الفعل غير مطلوب حصوله . والمختار أنه للتحريم لفهم المنع الحتم من الصيغ المجردة ، ويستعمل في غير التحريم مجازاً .

وموجب الصيغة الفور والتكرار وإجماعاً فمتى دعت الداعية الي الفعل
فالمكلف مطالب في الحال بالكف وكذا كلما وجدت .

تأثير النهي في المنهي عنه

المنهي عنه إما أن يكون فعلاً ، وإما أن يكون قولاً ، فالأول ، كما في قوله
تعالى ﴿ لا تقربوا الزنا ﴾ ، ﴿ لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ﴾ ، ﴿ لا تأكلوا
أموال اليتامى ظلماً ﴾ والمراد بالقول ما وضعه الشارع سبباً لارتباط بين طرفين
كلفظ البيع ، والكفالة والنذر ، والوقف فإن البيع الذي هو الايجاب والقبول
ارتباط بين البائع والمشتري ، والنذر والوقف كلاهما ارتباط بين العبد وربه . فإذا
كان المنهي عنه فعلاً كان النهي عنه لذاته فيفقد صلاحيته لأن يكون سبباً لحكم
هو نعمة ، إلا إذا قام دليل خاص على أن النهي عن الفعل ذلك لوصف منفك
عنه مجاور له كالنهي عن قربان الحائض في قوله تعالى ﴿ ولا تقربوهن حتى
يطهرن ﴾ فلا يفقد سببته للحكم فيترتب عليه حكمه كما يترتب على الفعل
المأذون فيه من جنسه ، وهذه القضية الأصلية قد اتفق عليها الفقهاء . وقد قدمنا
في متعلقات النهي ما ورد على الحنفية من الجزئيات التي خالفوا فيها هذه القاعدة
وما أوجب به عنهم ، وإذا كان المنهي عنه قولاً من الأقوال التي ثبت عن الشارع
جعلها سبباً لأحكام تبني عليها ، وهي المعبر عنها بالتصرفات الشرعية فذلك على
ثلاثة أوجه : -

(الأول) أن يكون المحل الذي ورد عليه القول مما لا تقبل ذاته ذلك القول
كبيع الميتة وبيع الحر .

(الثاني) ان يكون في ذاته محلاً لورود ذلك القول ، ولكن الاثر الذي
يترتب عليه هو الحل ، كمنكاح العممة والحالة ، فإن المرأة في ذاتها محل لورود
العقد عليها ، ونتيجة العقد أو أثره المترتب عليه هو حل ما لم يكن قبل حلالاً .

(الثالث) أن يكون محل القول يقبله ، والقول آثاراً أخرى غير الحل كبيع دابة بثمن مؤجل الي اجل مجهول ، فان الدابة محل لعقد البيع ، وأثر المبيع ليس قاصراً علي حل الانتفاع ، بل له أثر آخر هو الملك ، فأما الأول والثاني فإن القول فيهما لا يترتب عليه شئ من الآثار لعدم محلية الأول لما جعل ذلك القول سبباً له ولعدم الفائدة في الثاني لأن الأثر هو الحل ، ولا حل مع النهي ، فيكون نكاح المحارم باطلا كبيع المعدوم ، وأما الثالث مثلاً فان النهي فيه لا يخرج القول عن سببته لما رتب عليه وهو الملك في البيع مثلاً ولكن أثر النهي في الحرمة باق فيكون الملك خبيثاً يلزم الطرفين فيه ان يزيله بقدر الامكان وهذا هو المسمي عند الحنفية بالعقد الفاسد وهو ما شرع اصله ونهي عنه لوصف فيه ، وبذلك انقسمت هذه العقود الي قسمين باطل وفاسد ، وقد روعي في هذا مقتضي السببية في السبب ومقتضي النهي في التحريم ما لم يحصل تناف كما في العقود التي جعلت اسباباً للحل .

وهذا الذي قررناه هو طريقة الحنفية

وهناك رأي آخر لغيرهم وهو ان النهي عن التصرف يفقده سببته مطلقاً سواء كان هذا النهي لعدم المحلية او لوصف ملازم ، او منفك او الخارج حتي أبطلوا البيع وقت النداء عملاً بقوله تعالى ﴿ إذ نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الي ذكر الله وذروا البيع ﴾ ورأي ثالث لجمهور المتكلمين وهو ان النهي عن التصرف لذاته أو لجزئه أو لوصف أفترن بأحد أجزائه يفقده السببية ، أما النهي لشيء خارج فلا . فلا فرق عندهم بين بيع الميتة الذي فقدت فيه محلية المبيع ، و البيع المقترن بشرط لم يجزه الشارع ، فكلاهما باطل لا يترتب عليه حكمه وهو الملك ، لأن الأول لا يملك والثاني يحرم الانتفاع به والملك وحل الانتفاع متلازمان ، فمتي انتفي أحدهما انتفي الآخر ، والظاهر من كلام الحنفية إنهم يمنعون هذا التلازم ، وقد يقال أن الإنسان لا يكاد يفهم الجمع بين ملك

وعدم حل إنتفاع وكان من الممكن ان يفهم إذا قالوا إن مثل هذا البيع يفيد الملك لسببيته ويستحق فاعله العقوبة لارتكابه النهي فكانوا بذلك يراعون مقتضى السببية للعقد ومقتضى النهي ، ومن المعلوم ان الشارع الذي جعل عقد البيع علة للملك هو الذي جعل الملك علة لحل الانتفاع ، ويجاب انه عند التأمل لا يحصل من كلام الحنفية غير ذلك لأن معنى قولهم بعدم حل الانتفاع هو استحقاق المنتفع العقوبة باقدامه علي عقد لم يجزه الشارع . ولذلك قالوا : إن كلا من المتعاقدين مطالب بإزالة هذا العقد بقدر الإمكان فيفسخان البيع وغيره مما هو محل للفسخ ، فإن لم يكن القول قابلاً للفسخ كطلاق الحائض أمر الزوج بالمراجعة لأن هذا هو القدر الممكن .

تأثير الأمر والنهي في اضدادهما

للفعل المأمور به أضداد وجودية تنافيه وجوداً ، فلا يمكن ان يجتمع مع أحدها ، وكذلك للفعل المنهي عنه أضداد وجودية لا يتحقق الكف بدون الاشتغال بواحد منها ، فإذا قال قائل له أن يأمره : قم ، فانه يطلب منه قياماً ، وللقيام المطلوب أضداد وجودية من مثل القعود والنوم . وإذا قال له : لا تأكل ، فإن للأكل المطلوب الكف عنه أضداداً ، كالنوم وغيره ومعلوم ان الإتيان بالمطلوب يلزمه الكف عن جميع أضداده حين فعله ، وإلا لم يتصور وجوده ، والكف عن المنهي عنه ، يلزمه الاشتغال بأحد أضداده . وهذا القدر بديهي لا يحتاج الي برهان ، مع ذلك فقد وضع المتكلمون هذه المسألة موضع النزاع فقال بعضهم : إن النهي عن ضد المأمور به ، والأمر بضد المنهي عنه هو بنفس الصيغة ، فصيغة الطلب إذا اضيفت الي المأمور به فهي أمر ، وإذا اضيفت الي المنهي عنه فهي نهي ، وصيغة الكف إذا اضيفت الي المنهي عنه فهي نهي ، وإذا اضيفت إلي أحد أضداده فهي أمر فمقتضى كل من صيغتي الأمر والنهي امران لاواحد ، وقال آخرون : إن النهي عن الأضداد في الأمر لازم من لوازمه ، وكذلك الأمر

بأحد الأضداد في النهي فمقتضى الصيغة شئ واحد يلزمه آخر .

وقال فريق: إن النهي عن الأضداد في الأمر ، والأمر بأحدها في النهي ، أت من خارج لا من نفس الطلب ، فليس طلب الشئ نهياً عن ضده ولا يقتضيه عقلاً حتي لو أمكن أن يأتي المأمور بما أمره به مع الاشتغال بضده كان ممثلاً ، وهذا رأي الغزالي والإمام وابن الحاجب ، واستدلوا عليه بأنه لو كان الأمر بالشئ نهياً عن ضده أو يستلزم عقلاً لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه لأن ذلك مطلوب النهي واللازم باطل لأننا نقطع بحصول الطلب مع الذهول عنهما فبطل الملزوم .

واعترض علي هذا الدليل بمنع مقدمته الثانية وهي انتفاء الخطور قطعاً لأن المراد بالضد الضد العام وتعقله حاصل ، لان المأمور لو كان متلبساً بالفعل لم يطلبه الأمر منه ، فإذا لا يطلبه الطالب فعلاً الا إذا كان المأمور متلبساً بضده ، وذلك مستلزم لتعقل الضد وهذه النتيجة تخالف قولهم إن المراد بالضد الضد العام لأن المتعقل هنا هو ضد معين موجود في الخارج .

وقد اجيب عن ذلك بأن جواز الذهول عن الضد العام أيضاً ضروري ، وليس من اللازم أن يكون المأمور مشتغلاً بالضد حتي يطلب منه الفعل ، لأن الأمر بطلب الفعل في المستقبل وذلك لا ينافي التلبس به في الحال ، ولو سلم أن الطلب يتوقف علي عدم تلبس المأمور بالفعل وعلي كفه عنه ، فالكف واضح يعلم بالمشاهدة من غير توقف علي العلم بتلبس المأمور بشئ من أضداد الفعل ، فلا يستلزم تعقل الضد ، ولما كان لزوم خطورة الضد بالبال من لوازم اللازم بالمعني الأخص وكان نفيه بديهياً لا يحتاج الي برهان اختار ابن الهمام ان النهي عن الضد في الأمر لازم له بالمعني الأعم بمعنى انه اذا خطر بالبال علم إنه منهي عنه ، وهذا لا ينبغي ان يكون فيه نزاع بين أهل العلم ، والغزالي نفسه لم يمنع أن يكون ترك الضد من باب مقدمة الواجب ، والقاضي صاحب الرأي الأول رجع

عنه فلا ينبغي أن تكون هذه المسألة محل نزاع بل ما كان ينبغي أن يشار إليها في أصول الفقه .

الكتاب الثالث

في أدلة الأحكام التفصيلية

الأدلة التفصيلية للشريعة هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، وقبل ان يشرع في الكلام علي كل واحد منها نقدم أصولا تعمها باعتبار كونها معرفة لأحكام الله التي أراد ان يكلف بها عباده بواسطه الرسول محمد ﷺ .

الأصل الأول

الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول ، ودليل ذلك

(١) إنها لو نافتها لم تكن ادلة للعباد علي حكم شرعي ولا غيره ، ولكنها أدلة باتفاق فذل علي انها جارية علي قضايا العقول ، وبيان ذلك أن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين حتي يعلموا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف ولو نافتها لم تتلقها فضلا ان تعمل بمقتضاها فلا تكون أدلة .

(٢) إنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا يطاق ، وذلك من جهة التكليف بتصديق مالا يصدق العقل ولا يتصوره ، بل يتصور خلافه ويصدقه ، فاذا كان كذلك امتنع العقل علي التصديق ضرورة ، وقد فرضنا ورود التكليف المنافي للتصديق وهو معني التكليف بما لا يطاق .

(٣) إن مورد التكليف هو العقل حتي اذا فقد ارتفع التكليف واعتبر

فأقده كالبهيمه المهملة ، وهذا واضح في اعتبار تصديق العقل بالأدلة في لزوم التكليف ، فلو جاءت علي خلاف ما يقتضيه لكان لزوم التكليف علي العاقل أشد من لزومه علي المعتوه والصبي والنائم إذ لا عقل لهؤلاء يصدق أو لا يصدق بخلاف العاقل الذي يأتيه ما لا يمكن تصديقه به . ولما كان التكليف ساقطاً عن هؤلاء لزم أن يكون ساقطاً عن العقلاء أيضاً ، وذلك مناف لوضع الشريعة فكان ما يؤدي اليه باطلا .

(٤) الاستقراء الذي دل علي جريانها علي مقتضى العقول بحيث تصدقها العقول الراجحة وتنقاد لها ، فان قيل هذه دعوي عريضة يصد عن القول بها ما يأتي :

(١) إن في القرآن ما لا يعقل أصلاً كفوائح السور وأين جريان هذا القسم علي مقتضى العقول؟

(ب) أن في الشريعة متشابهات لا يعلمن كثير من الناس أولاً يعلمها الا الله ، ولا معني لاشتباهاها الا انها تتشابه علي العقول فلا تفهمها أصلاً أولاً يفهمها الا القليل فكيف يطلق القول بجريانها علي مقتضى العقول ؟

(ج) إن في الشريعة أشياء اختلفت علي العقول حتي تفرق الناس بها فرقا فقالو فيها اقوالا كل قدر عقله ودينه ، فمنهم من غلب عليه هواه حتي اداه ذلك الي الهلكة ، كمنصاري نجران حين فهموا التثليث من قول الله تعالي ﴿ فعلنا ﴾ و ﴿ قضينا ﴾ ثم بعدهم من المنتمين إلي الاسلام ، الطاعنين علي الشريعة بالتناقض والاختلاف . وكل ذلك ناشئ عن خطاب يزل به العقل كما هو الواقع فلو كانت الأدلة

جارية علي تعقلات العقول لما وقع في الاعتقاد هذا الاختلاف ؟

والجواب عن الأول أن فوائح السور إن قلنا إنها مما لا يعلمه الا الله فليست مما يتعلق به تكليف علي حال ، وإذا خرج عن ذلك خرج عن كونه دليلاً علي شيء من الاعمال فليس مما نحن فيه ، وإن سلم فالقسم الذي لا يعلمه الا الله في الشريعة نادر والنادر لا حكم له ، ولا تنخرم به الكلية المستدل عليها . وأيضاً إنما كلامنا فيما يؤدي مفهوماً علي خلاف مقتضي العقل وفوائح السور خارجة عن هذا ، لأن الفرض انها لم تصل العقول الي معناها ونحن نقطع بأنه لو بين لنا معناها لم تكن الا علي مقتضي العقول .

وعن الثاني بأن المتشابهات ليست مما يعارض مقتضي العقل والذي توهم ذلك فانما جره اليه الهوي بدليل قوله تعالي ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ﴾ لا بناء علي أمر صحيح فإنه ان كان كذلك فالتأويل فية راجع الي أمر معقول موافق لا الي مخالف وإن فرض أنها مما لا يعلمه الا الله فالعقول عنها مصدودة لامر خارجي لا لمخالفتها لها، وهذا كما يأتي في الجملة الواحده يأتي في الجمل الكثيرة، وربما يتوهم القاصر النظر فيها الاختلاف، وكذلك الاعجمي الطبع الذي يظن بنفسه العلم بما ينظر فيه وهو جاهل به، ومن هنا كان احتجاج نصاري نجران في التثليث، ودعوي الملحدين علي القران السنة التناقض، المخالفة للعقول، وضموا الي ذلك جهلهم بحكم التشريع فحاضوا حين لم يؤذن لهم في الخوض ، فتاهوا. فان القران والسنة لما كانا عربيين لم يكن ينظر فيها الاعربي، كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما إذ لا يصح له نظر حتي يكون عالماً بهما، فانه ان كان كذلك لم يختلف عليه شيء من الشريعة. وسيأتي لذلك مزيد بحث في الاجتهاد فانظره هناك حيث هو موضعه.

الأصل الثاني

الأدلة الشرعية ضربان : أحدهما ما يرجع إلى النقل ، والثاني ما يرجع إلى لرأى . وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة ، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر ، لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر كما أن الرأى لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى النقل .

فاما الضرب الأول فالكتاب والسنة ، وأما الثاني فالقياس والاستدلال . ويلحق بكل منهما وجوه ، إما بإتفاق وإما باختلاف ، فيلحق بالضرب الأول : الإجماع ، ومذهب الصحابي ، وشرع من قبلنا . لأن ذلك كله راجع إلى التبعد بأمر منقول صرف . ويلحق بالضرب الثاني الاستحسان والمصالح المرسله إن قلنا إنها راجعة إلى أمر نظري ، وقد ترجع إلي الضرب الأول إن قلنا إنها راجعة الي العمومات المعنوية .

وعند النظر نقول إن الأدلة كلها تنحصر في الضرب الأول ، لأننا لم نثبت الضرب الثاني بالعقل ، وإنما أثبتناه بالأول ، وأذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه . وإذا كان كذلك فالأول هو العمدة فقد صار الأول مستند الأحكام من جهتين : الأولى دلالاته علي الأحكام الجزئية الفرعية ، والأخري دلالاته علي القواعد التي تستند اليها الأحكام الجزئية كدلالاته علي ان الإجماع حجة ، وعلي ان القياس حجة و قول الصحابي ، وشرع من قبلنا حجة .

ثم إن الضرب الأول راجع في المعني الي الكتاب ، وذلك من وجهتين : الأول ان العمل بالسنة والاعتماد عليها إنما يدل عليه الكتاب لأن الدليل علي صدق الرسول ﷺ المعجزة وقد حصر عليه السلام معجزته في القرآن بقوله ﴿وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إلي ﴾ . هذا ، وإن كان له من المعجزات كثير جداً يؤمن علي مثله البشر ، ولكن معجزة القرآن أعظم من ذلك

كله . وأيضاً فإن الله سبحانه وتعالى قال في كتابه: ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا اللهوا أطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ﴾ . وقال ﴿ أطيعوا الله ورسوله ﴾ في مواضع كثيرة وتكراره يدل علي عموم الطاعة بما أتى به مما في الكتاب ، ومما ليس فيه مما هو من سنته وقال : ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾ وقال : ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن امره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ﴾ إلي ما أشبه ذلك .

(الوجه الثاني) أن السنة إنما جاءت مبينة للكتاب وشارحة لمعانيه ، ولذلك قال تعالى : ﴿ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ﴾ . وقال ﴿ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ﴾ . وذلك التبليغ من وجهتين تبليغ الرسالة وهو الكتاب، وتبيين معانيه . وكذلك فعل رسول الله ﷺ فأنت إذا تأملت السنة وجدتها بياناً للكتاب ، فكتاب الله هو أصل الأصول والغاية التي تنتهي إليها أنظار ومدارك أهل الاجتهاد ، وليس وراءه مرمي (أنظر السنة) .

الأصل الثالث

الأدلة الشرعية ضربان : أحدهما أن يكون علي طريقة البرهان العقلي فيستدل به علي المطلوب الذي جعل دليلاً عليه ، وكأنه تعميم للأمة كيف يستدلون علي المخالفين وهو في أول الأمر موضوع لذلك . ، يدخل هنا جميع البراهين العقلية كقوله تعالى ﴿ لو كان فيها آلهة الا الله لفسدنا ﴾ وقوله ﴿ لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين ﴾ وقوله ﴿ ولو جعلناه أعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي ﴾ إلي غير ذلك من الآيات . وهذا الضرب يستدل به علي الموافق والمخالف لأنه أمر معلوم عند له عقل .

والثاني مبني علي الموافقة في النحلة ، وذلك الأدلة علي الأحكام التكليفية ، فان النصوص فيها لم توضع موضع البراهين ولا يأتي بها في محل

استدلال ، بل جئ بها قضايا يعمل بمقتضاها مسلمة ، وإنما برهانها في الحقيقة المعجزة الدالة علي صدق الرسول ﷺ . فاذا ثبت برهان المعجزة ثبت الصدق ، واذا ثبت الصدق ثبت التكليف علي المكلف ، واذا أطلق الدليل علي الضربين فهو إطلاق بنوع من اشتراك اللفظ ، لأن الدليل بالمعني الأول خلافه بالمعني الثاني، فهو بالمعني الأول جار علي الاصطلاح المشهور عند العلماء وبالمعني الثاني نتيجة أنتجتها المعجزة فصارت قولاً مقبولاً فقط.

الكتاب

الكتاب هو القرآن وهو اللفظ العربي المنزل علي محمد ﷺ للتدبير والتذكر المنقول متواتراً ، وهو ما بين الدفتين المبدوء بسورة الفاتحة المختوم بسورة الناس .

فالعربية جزء ماهيته ، لذلك لم تكن ترجمته قرآناً ، حتي لو قرأ بها المصلي في صلاته لم تصح ، لأن المأمور به قراءة ما يسمي قرآناً وليست الترجمة منه . وقد نسب إلي أبي حنيفة تجويز الصلاة بما ترجم من القرآن الي الفارسية وقيل إنه رجع عنه .

ومن جزء ماهيته التواتر فالقراءات الشاذة التي لم يثبتها قراء الأمصار لا يسمي قرآناً ولا تصح بها الصلاة ، والتي عدت متواترة بإجماع أهل الامصار ما قرأ به السبعة وهم : ابن كثير قارئ مكة ونافع قارئ المدينة ، وابن عامر قارئ به الشام ، وأبو عمرو بن العلاء قارئ البصرة ، وعاصم وحمزة والكسائي قراء الكوفة . فهذه القراءات السبع متفق علي تواترها .. وهناك ثلاث وراء ذلك هي محل خلاف ، وهي قراءة أبي جعفر ويعقوب وخلف ، وما وراء ذلك متفق علي شذوذه .

أما اعتبار القراءة الشاذة حجة في الاستنباط ، فقد اختلف فيه ، فقال

الغزالي : لا يصح الاحتجاج بها لأنها ليست من القرآن ، فمثل قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين ﴿ فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات ﴾ لا يحتج بها علي وجوب التتابع ، لأنها تحمل علي أنه ذكرها في معرض البيان ، لما اعتقده مذهبها ، فلعله اعتقد التتابع حملاً لهذا المطلق علي المقيد بالتتابع في الظهار . وقل الحنفية : يحتج بالقرآءة الشاذة فيجب التتابع ، لأن وإن لم يثبت كونه قرآناً فلا أقل من كونه خبيراً ، والعمل يجب بخبر الواحد . قال الغزالي : وهذا ضعيف لأن خبر الواحد لا دليل علي كذبه ، وهو إن جعله من القرآن فهو خطأ قطعاً لأنه وجب علي رسول الله ﷺ أن يبلغه طائفة من الأمة تقوم الحجة بقولهم وكان لا يجوز مناجاة الواحد به ، وإن لم يجعله من القرآن احتمل ان يكون مذهباً له بدليل قد دل عليه ، واحتمل ان يكون خبيراً . وما تردد بين أن يكون خبيراً اولاً لا يكون . فلا يجوز العمل به ، وإنما يجوز العمل بما يصرح به الرواي عن رسول الله ﷺ (راجع الاحتجاج بقول الصحابي)

وإذ قد بينا تعريف القرآن وحكم الشاذ منه تتبع ذلك بأصول كلية فيه :

(١) الكتاب هو كلية الشريعة وعمدتها ، فمريد الوصول الي حقيقة الدين وأصول الشريعة يجب عليه ان يجعل القرآن بمنزلة القطب الذي علي تدور جميع الأدلة الأخرى ، والسنة هي المعينة علي فهمه ، ثم كلام الأئمة السابقين والسلف المتقدمين ، وليس كونه معجزاً بمخرجه عن العربية التي تتناولها الأفهام ، قال تعالي : ﴿ ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر ﴾ وقال : ﴿ فإنا يسرناه بلسانك لعلمهم يتذكرون ﴾ وقال : ﴿ قرآنا عربيا لقوم يعلمون ﴾ وقال بلسان عربي مبين ﴿ وعلي أي وجه فرض إعجازه فذلك غير مانع من الوصول إلي فهمه وتعقل معانيه ﴾ كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب ﴿ .

(٢) معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن رام علم القرآن ، والدليل على ذلك أمران : أحدهما أن الذي به عرف إعجاز القرآن إنما مداره علي معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطب أو المخاطب أو الجميع ، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك ، كالاستفهام لفظ واحد ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك ، وكالأمر يدخله معني الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهاها ولا دليل علي معناها المراد إلا الأمور الخارجة وعمادها مقتضيات الأحوال ، وليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقترب بنفس الكلام المنقول ، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة او فهم شيء منه ، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل من هذا النمط ، الوجه الثاني : أن الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتي يقع الاختلاف ، وذلك مظنة وجود النزاع يوضح ذلك ماروي أن عمر سأل ابن عباس : كيف تختلف هذه الأمة ونبينا واحد ؟ فقال : يا أمير المؤمنين إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه وعلمنا فيم نزل ، وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرعون القرآن ولا يدرون فيم نزل ، فيكون لهم فيه رأي ، فإذا كان لهم رأي اختلفوا ، فإذا اختلفوا أقتتلوا ، وروي ابن وهب عن بكير أنه سأل نافعاً : كيف كان رأي ابن عمر في الحروية ؟ فقال يراهم شرار خلق الله إنهم انطلقوا الي آيات أنزلت في الكفار فجعلوها علي المؤمنين ، فهذا معني الرأي الذي نبه عليه ابن عباس وهو الناشئ عن الجهل بالمعني الذي نزل فيه القرآن ، وروي أن مروان أرسل يقول لابن عباس : لئن كان كل امرئ فرح بما أتى وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذبا لنعذبن أجمعون ؟ فقال ابن عباس : مالكم ولهذه الآية ! إنما دعا

النبى ﷺ يهود فسألهم عن شئ فكتموه إياه ، وأخبروه بغيره فأروه أن قد استحمدوا اليه بما أخبروه عنه فيما سألهم ، وفرحوا بما أتوا من كتمانهم . ثم قرأ ﴿ وإذ أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبدوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون ، لا تحسن للذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم ﴾ . فهذا السبب يبين ان المقصود من الآية غير ما ظهر لمروان . ولما اتهم قدامه ابن مظعون بشرب الخمر علي عهد عمر أراد جلده فقال له قدامة : والله شربت - كما يقولون - ما كان لك أن تجلدني لأن الله يقول ﴿ ليس علي اللذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين ﴾ وأنا منهم ، فقال عمر : ألا تردون علي هذه ؟ فقال ابن عباس إن هؤلاء الآيات أنزلن عذراً للماضين وحجة علي الباقيين ، فعذر الماضين بأنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخمر وحجة علي الباقيين لان الله يقول ﴿ يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون ﴾ . فإن كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، ثم اتقوا وآمنوا ، ثم اتقوا وأحسنوا فإن الله قد نهي أن يشرب الخمر ، فقال عمر : صدقت .

ففي ذلك كله ما يدل ان الغفلة عن أسباب التنزيل تؤدي الي الخروج عن المقصود من الآيات ، فهو من المعلوم التي يكون العالم بها عالماً بالقرآن . وعن الحسن أنه قال : ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم فيم أنزلت وما أراد بها .

ومما يجب ان يعلم معرفة عادات العرب في أقولها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل وإن لم يكن ثم سبب خاص ، وإلا وقع في الشبه

والإشكالات التي يتعذر الخروج عنها إلا بهذه المعرفة ، ونحن نورد لذلك أمثلة
توضح ما قلنا :

(أ) قال تعالى ﴿ وَأَتَمُوا الْحَجَّ وَالْعَمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ وهي أمر بالإتمام دون
الأمر بأصل الحج لأنهم كانوا قبل الإسلام آخذين به ، لكن علي
تغيير بعض الشعائر ونقص جملة منها كالوقوف بعرفة وأشباه ذلك
مما غيروا فجاء الأمر بالإتمام لذلك ، وإنما جاء إيجاب الحج نصا في
قوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾
وإذا عرف هذا تبين هل الآية دليل على إيجاب الحج وإيجاب العمرة
أولا .

(ب) قال تعالى ﴿ رَبَّنَا لَا تَأْخُذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾ نقل عن ابي
يوسف أن ذلك في الشرك لأنهم كانوا حديثي عهد بكفر فيريد
أحدهم التوحيد فيهم فيخطئ بالكفر فعفا لهم عن ذلك كما عفا لهم
عن النطق بالكفر عند الإكراه قال ، فهذا علي الشرك ليس علي
الإيمان في الطلاق ، والعتاق ، والبيع ، والشراء [حيث] لم تكن
الأيمان بالطلاق والعتاق في زمانهم .

(ج) قال تعالى : ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ﴾ ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ السَّمَاءَ
أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ ﴾ وأشباه ذلك ، وهذا إنما جري علي
معتادهم في اتخاذ الآلهة في الأرض ، وأن كانوا مقرين بالاله الواحد
الحق ، فجاءت الآيات بتعيين الفرق وتخصيصه تبنيها علي نفي ما
ادعوه في الأرض فلا يكون فيه دليل علي إثبات جهة البتة .

(د) قال تعالى : ﴿ وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرِيِّ ﴾ فعين هذا الكوكب لكون
العرب عبده وهم خزاعة ، ابتدع ذلك لهم أبو كبشة ، ولم تعبد

العرب من الكواكب غيرها فلذلك عينه . وقد يشارك القرآن في هذا المعنى كثير من الأحاديث .

(٣) كل حكاية وردت في القرآن وقع قبلها أو بعدها رد لها فذلك دليل قاطع علي بطلانها . ومن أمثلة ذلك ﴿إذ قالوا ما أنزل الله علي بشر من شيء﴾ ﴿عقبها بقوله : ﴿قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس﴾ ومنه ﴿وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل الي الله أو ما كان لله فهو يصل إلي شركائهم﴾ ﴿عقب ذلك بقوله ﴿ألا ساء ما يحكمون﴾ إلي غير ذلك ، وإن لم يسبقها أو يلحقها رد عليها فذلك دليل علي صحة المحكي وصدقه لأن القرآن سمي فرقاناً وهدى ، وبرهاناً وتبياناً لكل شيء وهو حجة الله علي الخلق علي الجملة والتفصيل والإطلاق والعموم . وهذا المعنى يأبي أن يحكي فيه ما ليس بحق ثم لا يبينه عليه ، وأيضاً فإن جميع ما يحكي فيه من شرائع الأولين وأحكامهم ولم يبينه علي إفسادهم واقتراثهم فيه فهو حق يجعل عمدة عند طائفة في شريعتنا ويمنعه قوم لامن جهة قدح فيه ولكن من جهة أمر خارج عن ذلك فقد اتفقوا علي أنه حق وصدق كشريعتنا ولا يفترق ما بينهما إلا بحكم النسخ فقط .

ولا طراد هذا الأصل اعتمده الأصوليون ، فقد استدل جماعة منهم علي أن الكفار مخاطبون بالفروع بقوله تعالي ﴿لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين﴾ إذ لو كان قولهم باطلا لرد عند حكايته ، ومن هذا المعنى جعل الأصوليون تقرير النبي ﷺ من السنة كما سيأتي بيانه .

(٤) تعريف القرآن بالأحكام أكثره كلي لا جزئي كما دل عليه

الاستقراء ، ثم إنه محتاج الي كثير من البيان فإن السنة علي كثرتها وكثرة مسائلها إنما هي بيان له . وإذا كان كذلك فالقرآن - علي اختصاره - جامع ، لا يكون جامعاً إلا والمجموع فيه أمور كليات لأن الشريعة تمت بتمام نزوله لقوله تعالي ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ ومن المعلوم أن الصلاة والزكاة والجهاد وأشباه ذلك لم يتبين جميع احكامها في القرآن ، وإنما بينتها السنة ، وكذلك العاديات من الأنكحة، والعقود ، والقصاص ، والحدود وغيرها . وأيضاً فإذا نظرنا الي رجوع الشريعة الي كليتها المعنوية وجدناها قد تضمنها القرآن علي التمام ، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات ، ومكمل كل واحد منها ، وهذا كله ظاهر ، فالخارج من الأدلة عن الكتاب هو السنة ، والإجماع والقياس ، وجميع ذلك إنما نشأ عن القرآن ، فعلي هذا لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة فأنهم أعرف به من غيرهم وإلا فمطلق الفهم العربي لمن حصله يكفي فيما أعوز من ذلك .

السنة

الكلام في السنة ينحصر في أربع جهات : (الأولي) بيان ماهيتها (الثانية) بيان سندها (الثالثة) في البرهان علي كونها حجة (الرابعة) في رتبها بالنسبة للقرآن وما يتبع ذلك .

التعريف

يطلق لفظ السنة علي ما جاء منقولاً عن رسول الله ﷺ من قول أو فعل

او تقرير . ويطلق في مقابله البدعة فيقال : فلان علي سنة إذا عمل علي وفق ما عمل عليه النبي ﷺ سواء كان ذلك مما نص عليه في الكتاب أم لا ، ويقال : فلان علي بدعة إذا عمل علي خلاف ذلك ، ويطلق علي ما عمل عليه الصحابة رضوان الله عليهم سواء وجد ذلك في الكتاب والسنة أم لا لكونه ، اتباعاً لسنة تثبتت عندهم لم تنقل إلينا أو اجتهاداً مجتمعاً عليه منهم أو من خلفائهم كما فعلوا في جمع المصحف وتدوين الدواوين وما أشبه ذلك ويدل علي هذا الإطلاق قوله عليه السلام ﴿عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي﴾ . والمقصود هنا هو السنة بالإطلاق الأول وسنين حكم السنة بالإطلاق الأخير في فصل خاص .

السند

تنقسم السنة ، باعتبار سندها عند الجمهور ، إلي متواترا وخبر آحاد ، وزاد الحنفية قسماً ثالثاً وهو المشهور أو المستفيض . فالمتواتر خبر جماعة يفيد العلم بنفسه لا بالقرائن المنفصلة ، فإن كانت إفادته العلم بواسطة ما احتف به من القرائن كاليات المقارنة له الموجبة لتحقيق مضمونة أو كون الخبر موسوما بالصدق فإنه لا يسمى متواتراً وإن أفاد العلم ، ومنعت السمنية إفاده المتواتر العلم ، والحق أن مثل هذا الإنكار مكابرة لأننا نقطع بمضمون أخبار كثيرة كوجود مكة وبغداد وإن لم نراها ، وكقيام محمد وموسي وعيسي صلوات الله عليهم ودعائهم الناس الي الإيمان بالله ولا يتطرق الي أنفسنا أدني ريب في ذلك .

قالوا : إن الجمهور قد يشبه له فيتأثر ويعتقد ما ليس بصحيح صحيحاً ويتنقل عنه الخير ثم يتبين بعد ذلك خطؤه وقد استدلوا علي ذلك بحوادث . وربما كان لهم سنداً قويا لحادثة صلب المسيح عليه السلام فقد أخذه اليهود بعد أن قضي عليه بالصلب وأعدوا له الخشبية علي رؤوس الأشهاد ورآه الجمهور مصلوباً علي خشبته ثم أنزل ودفن وتبين بعد ذلك أنهم إنما شبه لهم وأن الذي صلب

شخص آخر وقد نطق بذلك القرآن فكيف يمكن أن يقال إن التواتر يفيد علماً ، وهذا الاعتراض يلجئ إلى الاعتراف بأن بعض الأخبار قد يكون متواتراً وآساسه واه من إدراك متأثر بالخيال اشترك فيه الجمهور لسبب ما ، ولكنه لا ينفي أنا نعلم قطعاً بأن هناك من الأخبار ما لا يتطرق إلي عقولنا شك في صحته ، وإنكار هذا مكابرة ، وبهذا يمكن الفصل في خلاف آخر وهو : هل العلم المستفاد من التواتر ضروري أو نظري ؟ فإننا متي حكماً بأن من الحوادث ما قد يشتبه أمره علي الجمهور فيرون ما ليس بصحيح صحيحاً نحكم بأن العلم نظري لا يكون إلا بعد مقدمة تمر علي الفكر وهي ان المخبر عنه محسوس لا يشتبه ولا اداعي يدعو المخبرين إلي الكذب ، وكل ما كان كذلك فهو صدق فالواسطة حاضرة في الذهن فهو من قبيل القضايا التي قياساتها معها - كما رأي الغزالي . وهو حق ، وهذا لازم من اشتراطهم للتواتر شروطاً لا بد منها لحصول العلم فلا بد من العلم بها ولا معني لقولهم إن العلم يحصل او لا ثم يحصل العلم بهذه الشروط ، لأن معني كون الشيء شرطاً توقف المشروط عليه ، والعلم أثر في النفس لا يحصل عن مقدمات الا بعد التأكد من استيفائها شروط الإنتاج وإلا كان هذا العلم من الخدع النفسية لا تلبث أن تنكشف ويزول أثرها كما حصل في الحادثة التي أوضحناها وفي حوادث أخرى كثيرة.

ويشترط للتواتر ثلاثة شروط (١) تعدد النقلة بحيث يمتنع عادة تواطؤهم علي الكذب لاختلاف مشاربهم وبلدانهم ، وبذلك يؤمن مثل ما حصل من الخطأ في حادثة صلب المسيح (٢) الاستناد إلي الحس لا إلي العقل لأن العقل قد يخطئ . وربما يقال إن الحس أحياناً قد يخطئ ولا معني لإنكار هذا فلا بد من تقييده بأن المحسوس مما لا يشتبه عادة بأن تكررت رؤيته مثلاً ، (٣) أن يستوي في ذلك الطرفان والوسط بأن يحدث المشاهدون أنهم شاهدوا وهم جمع يؤمن تواطؤهم علي الكذب وينقل عنهم أنهم شاهدوا مثلهم حتي يصل إلينا علي هذا

الشكل ، وليس للتواتر عدد معين بل كل عدد اتصف بالوصف السابق فإنه يفيد العلم ، وقد يكثر العدد جداً ولا يفيد خبرهم العلم لاتحادهم في صفة تجعل هذا الخبر في مصلحتهم فيتطرق الي النفس الشك في صحة خبرهم ، وقد يكون عدد أقل منهم فيفيد خبرهم العلم . وقد حاول أقوام أن يعينوا عدد التواتر ولكن كل ذلك بعيد عن الصواب ، ولا يشترط في إفادة العلم بالتواتر إسلام المخبرين ولا عدالتهم.

أما خبر الواحد فهو لا يفيد العلم بنفسه ، سواء أفاده بالقرائن ام لم يفده أصلاً والمشهور ما كان آحادي الأصل ثم تواتر بعد ذلك كأن يرويه عن رسول الله ﷺ رواه واحد أو اثنان ثم يرويه عنهم عدد التواتر ويستمر كذلك حتي يصل إلينا فانا حينئذ نقطع بصحة نسبه الي راوية عن الرسول ولكننا لا نقطع بنسبه الي الرسول نفسه ، وقد عد هذا قوم من أخبار الآحاد ولكن الحنفية جعلوه قسماً برأسه مبايناً للمتواتر وخبر الواحد ، وغلا الجصاص فجعله المتواتر ، وبناء علي ما رآه الحنفية قالوا إنه يفيد من الطمأنينة ما لا يفيد خبر الواحد وينوا علي ذلك إنه يقيد مطلق الكتاب كالتواتر ، فهم وأن خالفوا الجصاص فلم يعدوه متواتراً اتفقوا معه في الغاية فأعطوه حكم المتواتر .

شروط الراوي

(يشترط في الراوي البلوغ والإسلام والعدالة حين الأداء لا حين التحمل ورجحان ضبطه علي غفلته) الخبر يحتمل ثم يروي ، وهذه الشروط الثلاثة الأولى شرط في الراوي حين أدائه للحديث لا حين تحمله له :

(الأول) البلوغ فلا تقبل الرواية عن الصبي لكن لو تحمل صبياً مميزاً ثم روي وهو بالغ قبلت روايته ، لأنهم أجمعوا علي قبول ما رواه ابن الزبير والنعمان بن بشير وأنس بن مالك ولم يستفسروا عن زمن تحملهم ، وبالضرورة قد تحملوا

وهم صبيان إن لم يكونوا رووا عمن هو أكبر منهم من الصحابة ، فان ابن الزبير ولد في السنة الأولى من الهجرة فقد توفي رسول الله ﷺ وسن ابن الزبير لا يزيد عن العشر ، والنعمان ابن بشير ولد علي رأس ثمانية عشر شهراً من الهجرة ، وأنس كانت سنه حين قدم الرسول المدينة عشرأ . وليس للتحمل سن معينة بل متي كان يفهم الخطاب ويرد الجواب فسماعه صحيح . والصبيان يختلفون في ذلك فلا بد لقبول من علم سماعه صبيأ من معرفة حاله في صباه ، فاذا لم تعلم حاله اعتبرت سن التمييز وهي سبع ، وقال بعضهم : لا بد من ان تكون سنة خمس عشرة ، وقد ادعوا أنه افراط في ذلك .

(الثاني) الإسلام ولا يشترط أيضاً حين التحمل لأنهم قبلوا حديث جبير ابن مطعم في أنه سمع النبي ﷺ يقرأ في المغرب بالطور وكان إذ ذاك كافراً ، وكانوا لا يستفسرون من الراوي هل تحمل خبره وهو مسلم او قبل إسلامه . أما أداء الرواية في حال الكفر فلا يقبل اتفاقاً لأن هذا الدين وكيف يؤخذ دين ممن يخالفه ، أما المبتدعون بما يكفر كفلاء الخوارج ، والروافض فالجمهور علي تسويتهم بالكافر ، واختيار ابن الهمام خلافه لأن ابتداعهم لم يكن إلا بتأويل الشرع فكيف يسوون بمن ينكر الإسلام ، وعلي ذلك فمتي كانوا يعتقدون حرمة الكذب قبلت روايتهم ، وأما المبتدعون بيدع غير مكفرة فأكثرهم علي القول بقبول روايتهم وهو المعقول مادامو الا يدينون بالكذب : ولا نظن هذا معتقدا لأي طائفة من المسلمين وإن نسب الي الخطائية أنهم يدينون بالشهادة لمن يوافقهم في الاعتقاد إذ حلف لهم علي صحة ما يقول لأن هذه العقيدة إنما جاءتهم هم من قبل أنهم يحرمون الكذب ويجعلونه كفراً فاذا حلف أحدهم علي شئ اعتقدوا صدقه فاستحلوا الشهادة ، له ويقي بعد ذلك النظر في كيفية تأديتهم لمثل هذه الشهادة، أيقولون نشهد بمعنى إنا رأينا او سمعنا أم يقولون هو صادق ولا يزيدون فإن قالوا الاولي فهم كذبة والكذب يذهب بالعدالة. وليس عندنا علم صحيح بحقيقة مذهبهم في ذلك.

(الشرط الثالث) العدالة حين الأداء ، ولا تشترط أيضاً حين التحمل ، وقال الإمام احمد إن كانت عدالته متفنية بكذبه علي رسول الله ﷺ لا تقبل روايته أبداً وهو رأي وجيه والعدالة ملكة تحمل علي ملازمة التقوي والمروءة ، وأدناها ترك الكبائر والإصرار علي الصغائر وترك ما يخل بالمروءة . أما الكبائر فقد تكفلت كتب الفقه والحديث ببيانها وكذلك الصغائر ، وأما ما يخل بالمروءة فهو الأمور الدالة علي خسة النفس من الصغائر والمباحات التي سهجتها العادات كالأفراط في المزح المفضي الي الاستخفاف به ، وصحبه السفلة ، وتعاطي الحرف الدنيئة في نظر بيئته .

(الشرط الرابع) رجحان ضبطه علي غفلته ليحصل الظن بصدقه ، ويعرف ذلك بالشهرة وبموافقة المشهورين بالضبط في رواياتهم لفظاً ومعني وضبط المروي أن يتوجه الراوي بكليته إلي كل الخبر عند سماعه ثم حفظه بتكريره ثم الثبات عليه الي الاداء ، فهذا الشرط لازم من وقت التحمل الي وقت الاداء .

ولا يشترط الحرية والبصر وعدم الحد في قذف وإنما هي شروط في الشهادة .

معرف العدالة

(تعرف العدالة بالشهرة وبالتزكية)

تعرف عدالة الراوي للحديث : إما بشهرته بها حتى صار بحيث لا يصح أن يسأل عنه كما لك وسفيان الثوري وسفيان بن عيينة والليث بن سعد ومن شابههم لأن الحاصل بها من الظن فوق التزكية ، وإما بالتزكية وهي تعديل من عرفت عدالته لمن لم يعرف بها . وللتزكية ألقاظ مصطلح عليها عند المحدثين ودلالات خاصة ، كما أن لهم مثل ذلك في الجرح وهو ضد التعديل . ويثبت

التعديل من الإمام المجتهد للراوي إذا عمل بحديثه وكان يشترط العدالة فيه وعلم انه لا مستند له في العمل سوي تلك الراوية وأن عمله ليس من قبيل الاحتياط ، أما إذا لم يعلم سوي كونه عمل علي وفق تلك الراوية فإن ذلك لا يكون تعديلا لراويها . أما إذا جهل حال الراوي فلا يعلم أعدل هو أم غير عدل فإن روايته لا تقبل .

(ضعف الحديث لعدم ضبط الراوي يزول بتعدد الطرق ولفسقه - الالجهاته - بعمل السلف بحديثه) .

إذا ثبت ضعف الحديث لأن راويه غير ضابط لا يقبل ولا يحتج به ، فإن تعددت الطرق قبل لأن تركه إنما كان لوهم الغلط ، والتعدد يرجح أن الراوي اجاد فيه . أما لضعف للفسق فإن التعدد لا يرقيه الي الاحتجاج به لأن الريبة التي تحدث لعدم عدالة الراوي لا تزول بضم مثله اليه ، فإن كان الضعف لأن الراوي مجهول عند المحدثين بحيث لم يعرف في رواية الحديث الا بحديث أو حديثين فإننا ننظر الي عمل السلف به فان علموا به قبل لأن عملهم به إما لعلمهم بعدالة الراوي وضبطه او لموافقة سماعهم من الرسول ﷺ . ومثل العمل سكوتهم عند اشتهار روايته لأنهم لا يسكتون عن منكر ، فإذا قبله بعض ورده بعض قبله الحنفية ورده الأكثرون ، وهو الظاهر لأن الرد من بعضهم لا يكون إلا عن اعتقاد لضعف الرواية بسبب تبين لهم فيكون ذلك جرحا ، ومثل هذا الجرح مقدم علي التعديل ، وقال الحنفية إن عدم العمل ليس جرحا والعمل تعديل فلم يعارضه شيء ، ولا معني لاعتبار العمل تعديلا وعدم اعتبار الرد جرحا ومثله له بما رواه معقل بن سنان أن رسول الله ﷺ قضى لبروع بنت واشق بمهر مثل نسائها حين مات عنها هلال بن مره وكان تزوجها من غير أن يفرض لها مهراً ، فقد قبل هذا الحديث عبد الله بن مسعود وكان قد قضى بمثل هذا فلما رواه له فرح . ورده علي بن أبي طالب حيث قال : لا صداق لمثل هذه .

(والتدليس يمنع قبول الرواية إن كان القصد منه تقوية ما ليس بالقوي) مما يحصل كثيراً في رواية الحديث التدليس وهو نوعان :

(١) تدليس إسناد (٢) تدليس شيوخ .

فالأول أن يروي الراوي عن معاصر أعلي ويترك المعاصر الأدنى الذي هو واسطة بين الراوي وبين من حدث عنه بلفظ يوهم السماع ، كما اذا كان الراوي سمع الحديث من (أ) و (ب) فیسند الراوي الحديث الي (ب) ويسقط (أ) وهذا يكون لأحد أمرين : الأول إيهام علو السند بقلة الوسائط أو لصغر سن المحذوف عن سن الراوي . والثاني لتقوية الحديث ، لأن المحذوف ضعيف فيحذفونه ليكون السند كله ثقات ويجعل اللفظ موهما فيقول عن فلان حتي لا يكون كذبا صريحاً لو قال حدثنا فلان . وهذا الثاني يوجب سقوط الراوي وعدم الاحتجاج بحديثه ، وفي نظرنا لا فرق بين هذا الفعل وبين صريح الكذب لأن هذا الذي يسقط الراوي الضعيف بين ثقتين لم يسقطه إلا لشعوره بأنه لا قيمة له في نظر الجمهور ، فاذا صرح به ردوا حديثه فهو يخدعهم حتي يثقوا بجميع رجال السند فتقرر عندهم صحة الحديث ومن ذلك يتبين ان المدلس اجتهد أن يجعلهم يعتقدون في الضعيف صحة وهذا محض كذب ، ولا نري أضر علي رواية الحديث من هذا النوع من التدليس ، فان كان القصد منه إيهام علو السند او حذف المحذوف لصغر سنة فيكفي في الحكم عليه إنه مقصد لا يهيم رجلا ذا دين وإنما يهيم الذين يريدون ان يحمدوا بما لم يفعلوا فلا معنى لعدهم إياه غير قادح في الرواية ، ومثله في هذا تدليس الشيوخ وهو وصف الشيخ بما ليس معروفاً به لإيهام كثرة الشيوخ . [وتلك الطرق] كلها ليست من مقاصد المحدثين الذين يريدون الله بعملهم .

وقد لا تظهر هذه المقاصد الرديئة في رواية بعض أئمة المحدثين الذين يحذفون أحيانا بعض شيوخ الحديث ، وهؤلاء يقبل حديثهم متي صرحوا

بالسمع ، فان عنعنوا توقفنا في قبول حديثهم حتى يتبين الأمر .

ومن غريب ما يحكي في التدليس ان الوليد بن مسلم من رجال الحديث كان يدلس لقصد تعظيم شيوخه ، فقال له الهيثم بن خارجة : أفسدت حديث الأوزاعي ! تروي عن الأوزاعي عن نافع - وعن الأوزاعي عن الزهري - وعن الأوزاعي عن يحيى بن سعد - وغيرك يدخل بين الأوزاعي وبين نافع عبد الله بن عامر الأسلمي ، وبينه وبين الزهري ابراهيم بن مرة وقره ؛ فقال له أنبل الأوزاعي أن يروي عن مثل هؤلاء ، فقال الهيثم : فاذا روي عن هؤلاء وهم ضعفاء أحاديث مناكير فأسقطتهم أنت وصيرتها من رواية الأوزاعي عن الثقات ضعف الأوزاعي فلم يلتفت الي قوله . فهل مثل هذا المقصد يصدر عن رجل يغار علي الحديث ؟ ظن إنه يغار علي رجل فيرفع من شأنه ويطرح عنه الرواية عن الضعفاء فأضر بالحديث ضرراً بينا وضر الرجل من حيث يريد نفعه ، وهكذا يفعل مثل هذا الصديق .

ولا يتحقق مثل هذا التدليس إلا إذا علم معاصرة الراويين اللذين أسقط بينهما راو ، فاذا انتفي هذا العلم فلا تدليس لظهور أن في الحديث راويا ساقطاً

(يحصل الجرح والتعديل في الرواية بواحد : رجل أو امرأة)

مما اختلف فيه العلماء نصاب الجرح والتعديل في الرواية ، قيل يكفي بواحد وقيل لا بد من اثنين ، والمختار الاكتفاء ، بواحد ، لأن أصل الرواية يكفي فيه الواحد والتزكية شرط في قبول الرواية فلا يصح ان يزيد الشرط علي المشروط ، قالوا وليست التزكية شهادة حتي يشترط في التزكية من أجلها التعدد وإنما هي إخبار عن حال الراوي ، فيكفي الواحد متي غلب علي الظن صدقه .

وكذلك اختلفوا في اشتراط ذكورة المعدل قال ابن الهمام ومقتضي النظر قبول تزكية كل عدل ذكر أو امرأة حر أو عبد ، ولو شرطت مخالطة المرأة

والعبد لمن يزيكياه لم يبعد فينتفي ظهوره ما بني عليه نفي قبول تزكيتها وهو عدم مخالطتهما الرجال والأحرار وروي شارح (التحرير) عن (المحيط) ويقبل تعديل المرأة لزوجهما إذا كانت برزة تخالط الناس وتعاملهم لأن لها خبرة بأمورهم ومعرفة بأحوالهم ، وهذا رأي وجيه .

(إذا تعارض جرح وتعديل قدم الجرح)

هذا أصل اختلف فيه ، فقال قوم يقدم الجرح مطلقا ، وقال آخرون إنما يقدم الجرح اذا تساوي الجارحون والمعدلون عدداً ، فإن تفاوت عددهما رجح الأكثر ، ونقل عن ابن شعبان من المالكية القول بوجود الترجيح مطلقاً. قالوا إن محل الخلاف اذا اطلق المعدل والمجرح بأن قال الأول في الراوي أنه ثقة وقال الثاني غير ثقة أو إذا عين الجارح سببا لم ينفه المعدل كأن قال الجارح هو غير ثقة لأنه شرب الخمر وقال المعدل إنه ثقة أو نفاه العدل بطريق غير يقيني.

استدل الجمهور علي تقديم الجرح مطلقاً أن في تقديمه العمل بالقولين جميعاً اما الجارح فظاهر ، وأما المعدل فلأنه أخبر طائفة العدالة ولأنها قد تتضع فيغتر بها ولو كثر المعدلون لا يكون ذلك مرجحاً لأنهم لم يخبروا بعدم ما أخبر به الجارحون فاذا نفوه يقينا قدم التعديل بلا ريب .

ومذهب ابن شعبان وإن عدوه شاذاً هو الذي يميل اليه الفكر لأن الناس يختلفون في معرفة الناس ، فرب خبير من شخص عن آخر قد خالطه وعرف خبيثته أقرب الي ظن الصحة من خبير جمع ليست لهم تلك الخلطة وربما تطرق الشك في كثير من التجريحات لأسباب لا توجب في الحقيقة جرحاً كما سيأتي توضيحه ، فاذا قيل لا بد من البحث في علاقة المعدلين والمجرحين بالرواية حتي تبين مقدار الثقة بأقوالهم بالنسبة له كان ذلك وجهاً معقولاً ومن من المحدثين لم ينله جرح من أحد معاصريه ، فإذا أطلقنا باب تقديم الجرح مطلقاً كان ضرراً عظيماً .

(لا يقبل الجرح الا مبينا ويقبل التعديل بدون بيان)

هذا الأصل ذو شقين وكلاهما محل للنظر والخلاف ، فقال قوم لا بد من بيان سبب الجرح وقيل يقبل بدون بيان . واشتراط البيان هو المختار لأننا رأينا كثيرا من العلماء قد حوا في رواة بأشياء ظنوها قوادح وليست قوادح كما جرح شعبة راويا بأنه كان يرقد بغلته ، وجرح معظم سماك بن حرب بأنه كان يبول قائما وجرح بعضهم راويا بأنه كان يستكثر من مسائل الفقه ، وجرح بعضهم راويا بأنه كان يتكلم كثيرا ، وبالجملة فان من يكره صفة من الصفات قد يعتبرها جرحا للراوي ولو لم يكن فيها شيء يمس عدالته او ضبطه ، ولذلك نقول إن اشتراط البيان في الجرح واجب .

أما التعديل فقال بعضهم أيضا باشتراط البيان فيه كالجرح ، وقال الأكثرون لا يشترط لأن مفهوم العدالة معلوم اتفاقا فسكوته عنها كبيان بخلاف الجرح فان اسبابه كثيرة كما قلنا ، بعضها يوجبها وبعضها لا ، قالوا إن العدالة قد تتصنع فيغتر بالظاهر من لا خبر له بالناس ، فقد أجاب احمد بن يونس عن سألته عن عبد الله العمري إنما يضعفه رافضي مبغض لآبائه ، لو رايت لحيته وخضابه وهيئته لعرفت أنه ثقة ! استدل علي ثقة بحسن هيئته في نظره ، والجواب أن قصاري ما يكون في إثبات العدالة إنما هو الظن القوي بعدم مباشرة الممنوع أما العلم فمتعذر والجهل بمفهوم العدالة ممتنع عادة من أهل الفن ، ولا بد في إخبار العدل من تطبيقه مفهوم العدالة على حال من عدله فأغنى ذلك عن الاستفسار . ونحن نقطع بأن جواب أحمد بن يونس إنما هو استرواح لا استدلال إذ لا تشك في أنه لو سئل : أحسن لحيته وخضابها كان عدلا ؟ لنفى ذلك .

والحق أن كثيرا من الناس قد يغتر بالظواهر فيعدل ما ليس عدلا ، ونحن نشاهد شيئا من كثيرا فقد سمعت عن شيخ عظيم يغلو في الثناء على آخر لأنه كان يصلى الوتر كذا ركعه ! وكم من مرة أفرطنا في الثناء على أناس لأنهم

يتأدبون بحضرتنا او يفعلون امامنا خيراً وربما كان من يخالطهم يعلم من احوالهم ما لا نعلم ، وهنا يأتي ما قدمناه سابقا من وجوب النظر في العلاقة بين المعدل ومن يعدله حتى يقوي عندنا الظن بأنه يخبر عن خبرة لا اكتفاء بمجرد الظواهر .

عدالة الصحابة

(الصحابة عدول كلهم)

عدالة الصحابة من المسائل التي كان فيها الخلاف ، فقال جمهور المسلمين انهم جميعاً عدول لا يسئل عنهم ولا تطلب تركيتهم ، وقال فريق هم كغيرهم فيطلب تعديلهم ، قال المعتزلة هم عدول إلا من قاتل عليا ، ودليل الجمهور أن الله ورسوله قد شهدا لهم وليس بعد الله ورسوله شيء فقد اثني عليه الله بقوله ﴿والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم﴾ الآية ، وقال عليه الصلاة والسلام : (لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصفيه) . وليس لكلام المعتزلة معني لأنه يترتب عليه إسقاط مثل طلحة والزبير وهما ممن رضي الله عنهم بالنص قال تعالي ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾ وكانا ممن تابع تحتها .

والمراد بالصحابي في اصطلاح جمهور الأصوليين من طالت صحبته للنبي ﷺ متبعاً له مدة يثبت معها إطلاق صاحب فلان عارفاً من غير تحديد بزمن مخصوص ، وقدره بعضهم بسنة او غزوة وإنما كان رأي الأصوليين ما قدمناه لأن المتبادر من الصحابي وصاحب فلان العالم ليس إلا ما بيناه ، وعرف هذا العرف الشائع في قولهم أصحاب ابن مسعود ، اصحاب ابي حنيفة لا يقال ذلك إلا لمن لازموه مدة استحقوا بها هذا اللقب ، وربما يفيد هذا القول رسول الله ﷺ لبعض من يخاطبهم من المسلمين : (الله الله في أصحابي) فان هذا يدل على ان اسم

الأصحاب كان يطلق علي قوم عرفوا بكثرة المقام مع النبي ﷺ ومرافقته في أسفاره وغزواته ، وهذا الاصطلاح مخالف للاصطلاح المشهور عند المحدثين ، وهو أن الصحابي من لقي النبي ﷺ مسلماً ومات علي إسلامه .

﴿وتعرف الصحبة بالشهرة وإذا ادعاها معاصر لرسول الله ﷺ فالظاهر صحة دعواه ولا تقطع به﴾ .

(إذا قال الصحابي (قال) عليه الصلاة والسلام حمل علي السماع . اقوي منه (قال لنا) و(سمعت منه) و(حدثنا) ، وقوله سمعته أمر او نهي حجة واقل منه (امرنا) او (نهينا) او (أوجب علينا) و(حرم) . ومن السنة ظاهر في سنة الرسول ، وكنا نفعل او نري وكانوا يفعلون ظاهر في الإجماع ، وكنا نفعل في عهده رفع للحديث وأقوي منه كنا نقول وهو يسمع فلا ينكر) .

للصحابي في رواية الحديث ألفاظ مختلفة ، ومنها أن يقول ، كما هو الغالب ، قال رسول الله ﷺ ، والغالب ألا يقولها إلا اذا سمع الحديث منه ﷺ ، ولذلك يحمل علي السماع ، ورأي القاضي لأن ابي بكر ان هذا يحتمل السماع والإرسال ، وقوله لا ريب فيه إلا أن ذلك لا يضر لأن الغالب أن الصحابي لا يرسل إلا عن صحابي مثله وكلهم عدول كما قدمنا ، ولم يعرف آن صحابياً روي عن تابعي الا ماعرف عن بعضهم من الرواية عن كعب الأحبار في الأسرثليات ، ربما استدل القاضي أبو بكر بما رواه مالك في الموطأ عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام : قال كنت إنا وأبي عند مروان بن الحكم ، وهو أمير المدينة ، فذكر له أن أبا هريرة يقول من أصبح جنباً أفطر ذلك اليوم (وكان يستد الحديث) فقال مروان : أقسمت عليك لتذهبن الي أم المؤمنين عائشة وأم سلمة فلتسألهما عن ذلك ، فذهب عبد الرحمن وذهبت معه حتي دخلنا علي عائشة فسلم عليها ثم قال يا أم المؤمنين إنا كنا عند مروان بن الحكم فذكر له أن أبا هريرة يقول من أصبح جنباً أفطر ذلك اليوم ، قالت عائشة : ليس

كما قال أبو هريرة يا عبد الرحمن ، أترغب عما كان رسول الله ﷺ يصنع : قال عبد الرحمن : لا والله . قالت عائشة : فاشهد علي رسول الله ﷺ أنه كان يصبح جنباً من جماع غير احتلام ثم يصوم ذلك اليوم . ثم خرجنا حتي دخلنا علي أم مسلمة فسألها عن ذلك فقالت مثل ما قالت عائشة ، قال فخرجنا حتي جئنا مروان بن الحكم فذكر له عبد الرحمن ما قالتا ، فقال مروان أقسمت عليك يا آبا محمد لتركين دابتي هذه فانها بالباب فلتذهبن الي أبي هريرة فانه بأرضه بالعقيق فلتخبرنه بذلك . فركب عبد الرحمن وركبت معه حتي أتينا أبا هريرة فتحدث معه عبد الرحمن ساعة ثم ذكر له ذلك فقال أبو هريرة : لا علم لي بذلك إنما أخبرني به مخبر ، فهذا يدل أن بعض الصحابة كانوا يسندون ما لم يسمعه من النبي ﷺ مباشرة معتمدين علي ثقتهم بمن يروون عنه ، فان قال الصحابي (قال لنا) أو (حدثنا) قوي الظن بالسماع ولا يبطل احتمال الأرسال لأن الحسن البصري قال حدثنا أبو هريرة مع إنه لم يرو عنه مباشرة فأولوه بأنه يعني حدث أهل المدينة وأنا بها ، فان قال الصحابي سمعته أمر ونهي ، وكان ذلك حجة عند الأكثرين ، وقيل فيه احتمال إنه فهم من صيغة او فعل أمراً ونهياً ، وليس امراً ونهياً ولكن هذا احتمال بعيد ، فان قال (امرنا) او (نهينا) او (أوجب) او (حرم علينا) قوي الاحتمال لأنه ينضم الي ما تقدم احتمال كون الأمر او الناهي بعض الأئمة أو أن ذلك استنباط ، ومع هذا فالاحتمال خلاف الظاهر إذ أن الظاهر أنا أمرنا ممن يملك الأمر - ولا يملكه إلا المشرع - وهو رسول الله ﷺ ، أما قوله : من السنة كذا ، فهو عند الأكثرين ظاهر في سنة رسول الله ﷺ ، وكثير من الحنفية يرون أنه أعم من سنته وسنة الخلفاء الراشدين ولكن الظاهر انه لا يطلق هذا القول إلا للسنة النبوية . وعلي هذا أكثر المجتهدين فهو حجة .

وقوله (كنا نفعل) أو (نري) أو (كانوا يفعلون) ظاهر في الإجماع

فيدل علي إجماع ظني فهو حجة عند من يري الإجماع الظني حجة فهو موقوف علي جملة الصحابة وليس مرفوعا ، فان زاد علي ذلك قوله (في عهده) ﷺ كان ذلك رفعا للحديث فان قال (كنا نقول وهو يسمع) فهو رفع بلا خلاف .

تأويل الصحابي للخبر

(حمل الصحابي مروية المشترك ونحوه علي أحد ما يحتمله واجب القبول وحمله الظاهر علي غيره العمل بالظاهر ، ومثله تخصيصه العام وترك العمل بالمفسر وترك الصحابة الاحتجاج بالحديث رد له) .

قد يرد الخبر محتملا لأكثر من وجه فيحمله الصحابي علي أحد محتملاته كأن يكون مجملا أو مشكلا أو خفيا فيبين المراد منه ، قال الأكثرون : هذا التأويل واجب القبول لظهور إنه لموجب هو أعلم به ، لأن الظاهر من حال المشرع إنه لا يورد في التشريع لفظاً مشتركاً إلا ويبين المراد منه بقريئة حاله أو مقاله، والصحابي الراوي للحديث المشاهد لحالة النبي ﷺ أعلم من غيره. وخالف في هذا الرأي المشهورون من الحنفية. فان كان الخبر ظاهرا فحمله علي خلاف ظاهره، فقد قال أكثر العلماء: العمل بالظاهر لأنه هو الذي كلف به الناس. وخالف في ذلك بعض الحنفية فقالوا يجب الحمل علي ما عينه الراوي لأنه ليس يخفي عليه تحريم ترك الظاهر الا لمقتضى يوجب ذلك فلولا تيقنه من ذلك المقتضي أو أغلبية ظنه لما تركه. والظاهر هو الرأي الاول لأنه لا مانع من أن يكون يكون عدل عن ظاهر اللفظ اجهادا منه، واجتهاد الصحابي ليس واجب الاتباع. ومن ترك الظاهر تخصيص العام. قال الحنفية يجب حمله علي سماع المخصص من رسول الله ﷺ. ومثل ذلك ما رواه ابن عباس مرفوعا (من بدل دينه فاقتلوه) وأسند أبو حنيفة عن ابن عباس (لا تقتل النساء اذا هن ارتددن عن

الاسلام لكن يحبش ويدعون الي الاسلام ويجبرون عليه) فلزم تخصيص عام الخبر بهذا حملا علي أنه سمع هذا التخصيص من رسول الله ﷺ . ولما كان راي الشافعي ومالك وأحمد هو العمل بالعام المروي قالوا لافرق بين ذكر واتشي في استحقاق القتل بالرده، ومثل تخصيصه العام تقييده المطلق.

فان كان اللفظ مفسرا وترك الصحابي العمل به بعد روايته تعين عند الحنفية أنه انما تركه للعلم بالناسخ، لانه لاوجه لمخالفة النص بلا دليل. فيجب اتباعه. ومثلوا لذلك بما رواه أبو هريرة (اذا ولغ الكلب في اناء أحكم فليغسله سبعا أحدهن بالتراب). وحكي أن أبا هريرة ا كتفي بالثلاث فقالوا بوجوب الغسل ثلاثا. قال الذين يوجبون العمل بالمفسر : قد يظن الصحابي ماليس بناسخ ناسخا، فأجاب الحنفية عن ذلك بأنه لا يخفي بعده فوجب نفيه. وقالوا : ان النص واجب الاتباع فأجابوا: نعم ، وهو الناسخ الذي لأجله ترك النص ولكن كيف يترك نص مرجح الصحة الناسخ لم يعلم ؟ او ليس من الجائز أن يكون الراوي اجتهد فحمل الأمر علي التدب وقد يكون مخطئا في اجتهاده . فإذا لم يعلم عمل الراوي بمقتضي روايته ولكن علم أن الأكثرين عملوا بخلافه اتبع الخبر ، لأنه يحتمل ان الخبر لم يبلغهم ، فإن علموا الخبر وتركوا الاحتجاج به فالوجه رده.

وفصل الحنفية في حكم ما اذا عمل غير الراوي على خلاف مقتضي الخبر فقالوا: إن كان الخبر مما يحتمل الخفاء على التارك لم يضر تركه ، ومثلوا لذلك بحديث (من كان منكم فهقه فليعد الوضوء والصلاة) روي عن ابي معبد الخزاعي . وأثر عن أبي موسى الأشعري أنه ترك العمل به ، وإن كان مما لا يحتمل الخفاء قدح في الخبر . ومثلوا له بالتغريب في حد الزنا الذي ثبت بحديث (البكر بالبكر جلد مئة وتغريب عام) قد بين ثبت ان عمر تركه بعد لحاق من غربه مرتدأ . ولا يخفي ان ترك التغريب قد بين سببه وقد كان لعمر اجتهادات

من هذا القبيل كعدم قطعه يد السارق في الجماعة .

وانت قد علمت أنا لا نرجح شيئاً على الخبر الثابت عن رسول الله ﷺ إلا أن علم الصحابة علموا به وتركوه ، فإنه يتأكد حينئذ إنهم لم يتركوه إلا لمقتضى يوجب الترك ، وأما عمل واحد على خلافه سواء كان رواية أو غير فلا ينهض حجة على تركه

حذف بعض الخبر

(لا يجوز حذف بعض الخبر الذي هو جزء متمم له ، فإن لم يكن كذلك جاز حذفه) .

قد يروي الراوي خيراً سمعه من رسول الله ﷺ فيقتصر على جزء منه ويترك الباقي فهل يجوز هذا ؟ إن كان المحذوف متمماً للمذكور ومرتباً به كالشرط ، والاستثناء ، والحال ، والغاية ، لم يجوز حذفه لأنه مبين للمراد من صدر الخبر فحذفه إضاعة لذلك المراد ، وإن لم يكن له ذلك الارتباط جاز حذفه لأن الخبر حينئذ كخبرين أو أخبار ، وقد شاع ذلك من عمل أئمة الحديث . وربما يقال إن كثيراً من أجزاء الأخبار المحذوفة كان يترتب على ذكرها زيادة علم بالأسباب التي دعت إلى ذلك الخبر ، والجواب عن ذلك أنا نقول إن كان المحذوف بهذه المثابة لم يجوز أيضاً حذفه لأنه يجعل فهم المشروع ناقصاً لأنه متي علم وبين سببه سهل تعليقه فيكون ذلك مساعداً على صحة القياس الذي هو أحد الأدلة الشرعية ، ويعجبني رأي من قال إنه لا يجوز حذف جزء الخبر مطلقاً بل لا بد من روايته على الوجه الذي حدثه ، وقال ابن الهمام إن الأولي الإكمال .

إفادة خبر الواحد العلم

(قد يفيد خبر الواحد العلم بواسطة القرائن ولا يفيد مجرداً عنها)

خبير الواحد لا يفيد أكثر من الظن لجواز كذب الراوي ، وإن كان هذا الاحتمال يضعف عند وجود العدالة ، وقد تقترن بالخبر قرائن تقطع كل احتمال بكذبه فيحصل العلم بمضمونه ، وهذا العلم لم يستفد من نفس الخبر وإنما استفيد منه بواسطة القرائن ، وقيل انه لا يفيد العلم مع القرائن إلا إذا كان الخبر عدلا ، وقيل بجواز إفادته العلم مجرداً عن القرائن .

إذا كان المراد بأن الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم للناس كافة فلا نقول به لأن الناس ليسوا على شكل واحد في التأثر من القرائن المحتفة بالأخبار فرب رجل سريع التأثر يعتقد في إنسان البعد عن الكذب ويصادف خبره قرائن تزيد ذلك الاعتقاد فيحصل له العلم ، ويوجد بجانبه رجل آخر ليست عنده هذه العقيدة فلا يزال الشك يحوم حول نفسه فلا يكاد يجزم بمثل تلك الرواية ، وإن أريد انه قد يحصل العلم بالخبر المحتف بالقرائن لبعض الناس فلا تظن ان احدا ينكره إذ هو مشاهد محسوس فلا يمكن ان يقال إن حصول العلم من الخبر الذي هذا شأنه نتيجة عقلية لا تتخلف حتى يتحد فيها الناس كافة .

مسوغ الرواية

(مسوغ الرواية التحمل وبقاؤه إلي حين الأداء وكل من التحمل والأداء عزيمة ورخصة)

فالعزيمة في التحمل أصل وخلف ، فالأصل إن يقرأ الشيخ من حفظ أو كتاب وأنت تسمع أو أن تقرأ أنت أو غيرك من حفظ أو كتاب وهو يسمع ، وهذا يسمى العرض فيعترف الشيخ أو يسكت بلا مانع ، والخلف عنه أن يكتب الشيخ إلي من يروي عنه حدثني فلان فاذا بلغك كتابي فحدث عني بهذا الاسناد ، أو أن يرسل رسولا يبلغه عنه ذلك يجيز له الرواية عنه ، والأوجه أنه لا يشترط الإذن والإجازة في الكتابة والرسالة كما لا يشترطان في السماع لأنهما

كالخطاب شرعاً و عرفاً فقد بلغ بهما رسول الله ﷺ كما بلغ بالمشافهة ، ويكفي معرفة خط الكاتب ، وظن صدق الرسول . واشترط أبو حنيفة البيعة كما في كتاب القاضي إلى القاضي ، وللمحدثين اصطلاح في التعبير بـ (حدثنا) و (اخبرنا) و (أبأنا) و (حدثني) و (أخبرني) و (أبأني) يعرف من كتب مصطلح الحديث .

والرخصة في التحمل الإجازة مع مناولة المجاز به وبدونها كأن قال له أجزتلك أن تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان عن فلان ، فإذا ناوله الكتاب كانت هذه مناولة وإلا كانت إجازة بدون مناولة .

والرخصة في دوام التحمل إلى الأداء يتذكره الراوي بعد انقطاع الحفظ عند نظر الكتابه سواء كانت خطه او خط غيره ، فان لم يتذكر بعد علمه إنه خطه او خط الثقة في يده او في يد أمين ، قال ابو حنيفة يحرم العمل ، وقال صاحبه يجب - وهو الوجه - لعمل الصحابة بكتب الرسول ﷺ بلا رواية ما فيه للعاملين بل لمعرفة الخط ككتاب عمرو بن حزم في الصدقات ، وهذا يرجح ما تقدم من قبول كتاب الشيخ بلا بيعة .

والعزيمة في الأداء ان يؤدي بلفظه ، والرخصة أن يؤدي بمعناه بلا نقص ولا زيادة للعالم باللغة ومواقع الألفاظ ومنع بعض الحنفية وغيرهم الرواية بالمعني مطلقاً ، واستدل المجيزون بأن الصحابة نقلوا كثيراً من الاحاديث بألفاظ مختلفة في وقائع متحدة ولم ينكر عليهم ، وورد عن ابن مسعود انه كان يقول : قال رسول الله ﷺ كذا أو نحوه قريباً منه ، لم ينكر عليه أحد فكان ذلك إجماعاً منهم على جواز الرواية بالمعني . ولا يخفي أن الأحوط نقل الحديث بلفظه كما سمع عملاً بقوله عليه الصلاة السلام ﴿نضر الله امرأ سمع منا شيئاً فبلغه كما سمعه فرب مبلغ أوعى من سامع﴾ .

المرسل

(المرسل قول الإمام الثقة قال رسول الله ﷺ مع حذف بعض السند وهو مقبول عند الحنفية وخالفهم في ذلك الشافعي وكثير) .

المرسل في اصطلاح المحدثين ما اسنده التابعي إلى رسول الله ﷺ ، وقد عرفه الحنفية بتعريف أوسع من هذا وهو ما أسنده ، أي إمام ثقة إلى الرسول مع حذف بعض السند ، واختلف في قبوله والاحتجاج به فقبله الشافعي بشروط تعرف من نص عبارته في الأم وهي : فمن شاهد أصحاب النبي ﷺ من التابعين فحدث حديثاً منقطعاً عن النبي ﷺ اعتبر بأمور : منها أن ينظر إلى ما ارسل من الحديث فإن شركه فيه الحفاظ المأمونون فأسندوه إلى رسول الله ﷺ بمثل معني ما روي كانت هذه دلالة على صحة من قبل عنه وحفظه ، وإن انفرد بإرسال حديث لم يشركه فيه من يسنده قبل ما انفرد به من ذلك ، ويعتبر عليه بأن ينظر هل يوافقه مرسل غيره ممن قبل العلم عنه من غير رجاله الذين قبل عنهم فإن وجد ذلك كانت دلالة تقوي له مرسل غيره ممن قبل العلم عنه من غير رجاله الذين قبل عنهم فإن وجد ذلك كانت دلالة تقوي له مرسل غيره وهي أضعف من الأولى ، فإن لم يوجد ذلك نظر إلى ما يروي عن بعض أصحاب النبي ﷺ قولاً له فإن وجد يوافق ما روي عن النبي ﷺ كانت في هذه دلالة على انه لم يأخذ مرسله الا عن اصل يصح ، وكذلك إن وجد عوام من اهل العلم يفتون بمثل معني ما روي عن النبي ﷺ ثم يعتبر عليه بأن يكون إذا سمي من روي عنه لم يسم مجهولاً ولا مرغوباً عن الرواية عنه فيستدل بذلك على صحته فيما يروي عنه ، ويكون إذا شرك أحدًا من الحفاظ في حديث لم يخالفه ، فإن خالفه ووجد حديثه أنقص كانت في هذا دلالة على صحه مخرج حديثه ، ومتي خالف ما وصفت أضرب بحديثه حتى لا يسع أحدًا منهم قبول مرسله ، وإذا وحدت الدلائل بصحة حديثه بما وصفت أحببنا أن تقبل مرسله ولا نستطيع أن نزعم أن الحججة

تثبت به ثبوتها بالمتصل ، وذلك أن معني المنقطع مغيب يحتمل أن يكون حمل
 عنم يرغب عن الرواية عنه اذا سمي ، وإن بعض المنقطعات وإن وافقه مرسل
 مثله فقد يحتمل ان يكون مخرجهما واحداً من حيث لو سمي لم يقبل ، وإن قول
 بعض أصحاب رسول الله ﷺ اذا قال برأيه لو وافقه لم يدل على صحة مخرج
 الحديث دلالة قوية اذا نظر فيها . ويمكن ان يكون إنما غلط به حين سمع قول
 بعض أصحاب النبي ﷺ يوافقه ، ويحتمل مثل هذا فيمن وافقه من بعض الفقهاء
 فأما من بعد كبار التابعين الذين كثرت مشاهدتهم لبعض اصحاب النبي ﷺ فلا
 اعلم منهم واحدا يقبل مرسله لأمر أحدها أنهم أشد تجوزاً فيمن يروون عنه ،
 والآخرة أنهم يوجد عليهم الدلائل فيما أرسلوا بضعف مخرجه والآخرة كثرة
 الإحالة في الأخبار وإذا كثرت الإحالة في الأخبار كان أمكن للوهم وضعف من
 يقبل عنه .

فتلخص من كلام الشافعي أنه لا يقبل مرسل غير كبار التابعين ، أما
 الكبار منهم فيقبل مرسلهم إذا قوي (١) بأن يشركه الحفاظ المأمونون فيسندون
 الحديث بمثل معني ماروي (٢) أو بأن يوافقه مرسل غيره (٣) أو بأن يوافقه قول
 لبعض أصحاب النبي ﷺ (٤) أو بأن يوافق فتوي كثير من أهل العلم ، وإن
 يكون إذا سمي من روي عنه لم يسم مجهولاً ولا مرغوباً فيه . وإذا شك أحد
 من الحفاظ في حديث لم يخالفه فان لم يتوافر له ذلك رد حديثه ، ومع القبول
 في حال الاعتضاد فان الحديث لا يكون في القوة كالمسند لما ذكر من
 الاحتمالات ، وقد احتج الشافعي على صحة نظره ببعض مراسيل أرسلها بعض
 صغار التابعين كابن شهاب ومحمد بن المنكدر ردها الناس مع علو مقام المرسلين
 في الحديث ، وإما الحنفية فإنهم قبلوا المرسل من أئمة الحديث تابعين كانوا أن أم
 ممن بعدهم ورفعوا من قدر المرسل حتي جعلوه فوق المستد . فقالوا إن العدل
 جازم بنسبة متن الحديث إلى النبي ﷺ حيث قال : قال رسول الله ، وهذا يسلتزم

اعتقاد ثقة من أسقطه ، وكون المرسل من أئمة الشأن قوي الظهور فى المطابقة ولو لم يكن معتقداً ثقة من اسقطه لم يكن بالارسال عدلاً إماماً ، والفرص غير ذلك ، ولذلك لما قال الأعمش لإبراهيم النخعي : اذا رويت لي حديثاً عن ابن مسعود فاسنده ، قال له : اذا قلت حدثني فلان عن عبد الله فهو الذى رواه ، فإذا قلت قال عبد الله فغير واحد ، وقال الحسن : متي قلت لكم حديثي فلان فهو حديثه ، ومتي قلت قال رسول الله ﷺ فمن سبعين ، فأفادوا ان إرسالهم عند اليقين او قريب منه ، فكان اقوي من المسند. وقد تناقش هذه الحجج بأن راوي المرسل قد يغتر بمن يروي عنه بحيث لو سماه لكان قبوله مجالاً للنظر، اما كون طريقة النخعي والحسن ما ذكرتهما فإنه لا يلزم منه أن يكون كل من أرسل على هذا النمط ،، على ان ابن الهمام نقل عن ابن سيرين: لا تأخذ بمراسيل الحسن وأبي العالية فإنهما لا يباليان عمن اخذا الحديث ، والحسن ممن قالوا عنه إنه اذا ارسل يكون قد روي عن سبعين. ويمكن ان يوفق بين الرأيين بأن المعضد الذي ذكره الشافعي أخيراً وهو أن يكون إذا سمي من روي عنه لم يسم مجهولاً ولا مرغوباً فيه يفيد ان المرسل اذا عرف بانه لا يرسل الا عن ثقة معروف متفق على صحة حديثه يقبل، وهذا لا يأبى الحنفية ولا غيرهم اشتراطه ، لأنه إذا لم يعرف عادة الراوي فى الإرسال او عرف إنه يأخذ الحديث عمن كان ولا يبالى فكيف يقبل حديثه ! ويبقى الخلاف بعد ذلك فى غير كبار التابعين إذا ارسلوا . فالشافعي لا يقبل مرسلهم قولاً واحداً والحنفية يقبلونه إذا كان من أئمة الشأن . والأوجه ما قاله الشافعي لكثرة الشبه التي حامت حول المراسيل . فإذا قال الراوي عن رجل فقد أختار ابن الهمام رده ، لأن تصريحه بمن روي عنه مجهولاً ليس كتركه من جهة التوثيق . وإن قال عن الثقة قبل إذا كان من عادة الراوي المعروف ألا يصف بهذا الوصف الا شخصاً معروفاً هو ثقة فى نفس الأمر كما عرف عن مالك فى قوله : حدثني الثقة عن بكير بن عبد الله الأشج ، ظهر أن المراد مخزومة بن بكير ، وإذا قال حدثني الثقة عن عمرو بن شعيب فهو

عبد الله ابن وهب أو ابن شهاب . واستقرئ مثله عن الشافعي .

تكذيب الأصل للفرع

(اذا أكذب الأصل الفرع رد الحديث وإذا شك فهو حجة) .

قد يحدث الراوي عن شيخه بحديث ثم يسأل الشيخ عن ذلك الحديث فينكره بتابا ، والحكم حينئذ وجوب رد الحديث للعلم بأن أحدهما كاذب من غير تعيين وهذا قادم في قبول الحديث ، ولا تبطل بذلك عدالة الراوي وشيخه لأنها ثابتة لا تزول بالشك ، فإن شك الشيخ ولم ينف فالحديث حجة عند الأكثرين ، ورده الكرخي والقاضي وأبو زيد وفخر الإسلام . احتج الأكثرون بان الفرع عدل جازم لم يكذب فيقبل كما إذا مات الأصل أو جن إذ لا فرق بينهما وبين النسيان .

انفراد الثقة بزيادة

(اذا انفرد الثقة بزيادة في الحديث ومجلس السماع متحد ومن معه لا يغفل مثلهم عن مثلها لم تقبل وإلا قبلت) .

قد يروي الحديث رواة متعددون فتجئ في رواية أحدهم زيادة ليست في رواية غيره ، فإن كان مجلس السماع متحداً والسامعون الذين أغفلوا الزيادة لا يغفل مثلهم عن مثلها ردت تلك الزيادة لأن غلطة إذا أظهر من غلطهم . فإن كان مثلهم يغفل عن مثلها عادة قبلت عند الجمهور ، لأن الراوي ثقة جازم لم يظهر غلطة فوجب قبوله . كما انفرد برواية الحديث ولم يقبلها فريق من المحدثين لأنهم قالوا إن غلطة ظاهر لنفي المشاركين له في السماع والمجلس وهم متوجهون لما توجه له ، والجواب إن كان النافون ممن لا يغفلون عن مثل هذه الزيادة فمسلم ظهور غلطة ، وإلا فالأظهر عدم الغلط لأن سهو الإنسان في إنه سمع ولم يسمع

بعيد . فإن تعدد المجلس او جهل تعدده قبلت الزيادة اتفاقاً لأنه لا تعارض .

ومن الزيادة أن يرسل الحديث جماعة ويسنده أحدهم أو أن يقفوه على الصحابي ويرفعه أحدهم أو يقطعوه ويصله فالحكم في ذلك ما تقدم . ومحل ما ذكر إذا لم تعارض الزيادة الأصل بأن لم تغير حكمه ، فإن عارضته وتعذر الجمع فقليل تقبل - وهو مقتضي الدليل السابق - وقيل لا تقبل وهو مقتضي نص أهل الحديث بعدم قبول الشاذ المخالف لما رواه الثقة . لكن قال جمهور الأصوليين إن الشاذ الممنوع قبوله إنما هو مخالف فيه رواية الثقات مع العلم باتحاد مجلس سماعهم ولا يغفل مثلهم عن مثل تلك الزيادة ، ومن قبول الزيادة المعارضة أنه ثبت في الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه) - وقال لعتاب بن أسيد لما بعثه إلي أهل مكة (أنهم عن بيع ما لم يقبضوا) - أجري الحنفية المعارضة بين الراويتين ورجحوا الثانية لما فيها من زيادة العموم لأنها تناول الطعام وغيره .

(خبر الواحد فيما تعم به البلوي لا يثبت به حكم الا إذا اشتهر او تلقته الأمة بالقبول) .

من الاخبار ما تعم به البلوي ، اي سحتاج اليه كل مكلف حاجة متأكدة مع كثرة تكرره ، وهذا لا يقبل موجباً إلا إذا اشتهر أو تلقته الأمة بالقبول بأن سلموه وعملوه بمقتضاه ، وهذا رأي الحنفية ومثلوا لذلك بخبر بسرة بنت صفوان (من مس ذكره فليتوضأ) وقالوا إنه لم يشتهر ولم تلقه الأمة بالقبول ولذلك ردوه ولم يعملوا به ، ومن غريب أمر الخلاف أنه بينما تقول الحنفية ذلك يقول غيرهم إن الحديث متواتر رواه سبعة عشر صحابياً وخرجه معظم رجال الحديث عن بسرة وجابر وأم حبيبة وسعد وأبي هريرة وأم سلمة وزيد بن خالد الجهني وابن عمر وعائشة وابن عباس وأروي بنت أنيس وأبي أنس وقبيصة ومعاوية ابن حيدة والنعمان بن بشير ، وأصح هذه الطرق رواية بسرة بنت صفوان كما قاله

البخاري ، نص على ذلك كله شارح الموطأ فى باب الوضوء من مس الفرج ، ثم روي مالك فى الموطأ عن سعد وابن عمر أنهما كانا يأمران بالوضوء ، والغلو فى الخلاف يجعل المختلفين دائماً على طرفي قطر الدائرة فأين كون الحديث خبر واحد من كونه متواتراً؟ والأصولي ليس له الحكم فى مثل هذا الحديث وإنما يرجع فيه لأئمة الحديث الذين هم به أعرف .

واستدل الحنفية على عدم الإيجاب بخبر الواحدة فيما تعم به البلوي أن العادة قاضية بتنقيب المتدينين عن احكام ما اشتدت حاجتهم إليه لكثرة تكرره العادة أيضاً قاضية بالقائه إلى الكثير دون تخصيصه بالواحد او الاثنین ، ويلزم ذلك شهرة الرواية والقبول وعدم الخلاف فيه إذا روي ، فإذا عدم الأمران دل ذلك على خطأ الراوي أو نسخ الحكم فلا يقبل فعارضهم القابلون بقولهم إن خبر الواحد فيما تعم به البلوي قد قبلته الأمة فى تفاصيل الصلاة وقبلتموه فى مقدماتها فأوجبتم به الوضوء من الفصد ومن القهقهة فى الصلاة وقبل فيما تعم به البلوي القياس، وهو دون خبر الواحد ، وجوب الحنفية على هذا منع أن مثل الفصد والقهقهة مما تعم به البلوي لأنهم عرفوه بما سبق فى صدر المسألة ولم يتمكنوا من الجواب عن إيجاب قراءة الفاتحة فى الصلاة بخبر الواحد ، وهذا مما تعم به البلوي قطعاً ولذلك قال ابن الهمام : فلا يهجه إيجابهم السورة مع الخلاف ، أما القياس فقالوا إنا قبلناه فيما تعم به البلوي لإفادته الظن بخلاف خبر الواحد فى ذلك .

- إذا انفرد الراوي بما شاركه بالأحساس به خلق كثير مما تتوافر الدواعي على نقله يقطع بكذبه) .

إذا كانت الحادثة التي نقل الخبر فى شأنها يشترك فى الإحساس بها خلق كثير والدواعي متوافرة على نقلها ثم انفرد شخص برواية خبرها قطعنا بكذبه ، وخالف فى ذلك الشيعة ، قال الجمهور إن العادة تقضي بكذب ذلك الراوي لأن

طباع الخلق مجبولة على نقل مثل ذلك الخبر ، والعادة تحمّل أن يكتموا ، خصوصاً إذا تعلقت به مصالح العباد ، قال الشيعة إن الحوامل على الترك كثيرة ولا طريق إلى علم عدمها . ومتى كان هناك هذا الاحتمال فلا معنى للقطع بكذب الرواية لذلك لم ينقل النصاري كلام عيسي في المهد مع ان الحادثة مما تتوافر لدواعي على نقله ، فإجابهم الجمهور بأن العادة تحمّل شمول حامل الكتمان للكل وأجابوا عن حادثة عيسي بأن الظاهر أنه لم يحضرها الا الآحاد .

والذي حمل على وضع هذه المسألة موضع البحث مذاهب سياسية ترجع إلي استحقات الخلافة فإن الشيعة يرون أن عليا مستحق للخلافة بالنص ، وهذا أمر تتوافر الدواعي على نقله ومع ذلك فلم ينقل عن احد من الصحابة الذين عاشروا رسول الله ﷺ ورافقوه واتفقوا كلهم أو جلهم على إعطائها لأبي بكر ، فقال الجمهور : أن الخبر بعد هذا في النص على خلافة علي لرسول الله صلي الله عليه وسلم مقطوع بكذبه لإحالة العادة أن يتفق الأصحاب على كتمان هذا الخبر ، ومما لا يعقل عادة ان يتفقوا كلهم في حامل الكتمان ،

والظاهر أنه من المستبعد جدا ، إن لم يكن من المستحيل ، أن يخص رسول الله ﷺ بمثل هذا الخبر الذي به يرتبط أمر أمته ، ويحتاج إلى إتفاق رأيهم واحداً أو اثنين من أصحابه حتي لا يكون معلوما إلا لمن اختصهم به لأن ذلك لا يفيد الفائدة المطلوبة من بيعه على الرجوع اليه في أمر الإمامة .

أفعاله عليه السلام

(أفعاله الجبلية تدل على إباحتها لنا وله ، وما ثبت أنه مختص به من غيرها كان خاصاً به ، وما ظهر بيانا للكتاب بقول أو قرينة حال فهو مبين وحكمه حكم المبين ، وإن لم يكن من هذه الأقسام وعرفت صفته فأتمته فيه مثله وإن جهلت الصفة وكان قرينة فهو مندوب وإلا فهو مباح) .

أفعال النبي ﷺ ثلاثة أنواع (١) جبلي كالأكل والشرب والنوم واللبس وما شاكلها (٢) قرب كالصلاة والصوم والصدقة وما مائلها ، (٣) معاملات كالبيع والزواج والمزارة والمعاملة وغيرها .

فأما الأفعال الجبلية فإن فعله لها لا يقتضي أكثر من إباحتها اتفاقاً . وأما غيرها فإن ثبت خصوصيته بها بدليل كانت خاصة به ليست امته فيهما مثله كزواج أكثر من أربع وجواز النكاح بغير مهر ومواصلة الصوم . وإن لم تكن مختصة به فإن تبين إنها بيان لمجمل من الكتاب أو تقييد لمطلق أو تخصيص لعام التحقت بيانا به وكان حكمها حكم ما تبين . ويعرف كونها بيانا بدليل قولي كقوله في الصلاة (صلوا كما رأيتموني أصلي) وفي الحج (خذوا عني مناسككم) أو بقرينة حال كصدوره عند الحاجة إلى بيان لفظ مجمل الفعل صالح لبيانه كالقطع من الكوع في السرقة وكالتيمم إلى المرفقين فهو بيان لآيتهما عند من يثبت إجمالهما ، فإن لم يظهر كونه خاصاً أو مبيناً ، فإن عرفت صفته من وجوب أو ندب أو إباحة فإن أمته في ذلك مثله . ودليل ذلك أن الصحابة كانوا يرجعون إلي فعله إحتجاجاً واقتداءً كما قبل عمر الحجر الأسود وقال : لولا أنني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك ، وقول الله تعالى ﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ﴾ والتأسي هو أن تفعل مثل ما يفعل على الوجه الذي فعله لأجل الاقتداء به ، وقوله تعالى ﴿ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ﴾ والاتباع مثل التأسي في المعنى .

فإن جهلت الصفة وكان الفعل من جنس القرب كصلاة ركعتين لم يواظب عليها دل ذلك على الندب ، وإن لم يكن من جنسها دل على الإباحة وفي هذه المسألة خلاف طويل وهذه أقوالهم فيها :

قال أبو اليسر إن كان الفعل معاملة فالإباحة إجماعاً وإن كان قربه فهو محل خلاف ، ونقل عن مالك الوجوب عليه وعلينا ، وقال الكرخي مباح في

حقه لتيقنها في الفعل وليس للأمة اتباعه إلا بدليل ، وقال جمع من الحنفية الإباحة في حقه لنا اتباعه إلا بدليل ، وهذان المذهبان يعكران على نقل أبي اليسر الإجماع على الإباحة في المعاملات ، فانهما لم يفرقا بين قرينة ومعاملة . وقال المحققون إن الخلاف إنما هو بالنسبة إلى الأمة فمن قائل بالوجوب ، ومن قائل بالندب ومن قائل بالإباحة . ومن قائل بالوقف . ومختار الآمدي وابن الحاجب ما ذكرنا أولاً وهو الظاهر لأن المتيقن من صدر الفعل منه إباحة فلا يثبت الزائد على ذلك إلا بدليل . وظهور قصد القرينة دليل أن الفعل مطلوب والمتيقن من الطلب الندب فلا يثبت ما زاد عنه . أما ادعاء أن الفعل يثبت بنفسه مع جهل صفته حكماً شرعياً فوق الإباحة فهو بلا دليل ، وكل ما ذكره من أدلتهم إنما يتجه إذا علمت صفة الفعل وفرض المسألة إنها مجهولة .

التقرير

(إذا علم عليه السلام بفعل فلم ينكره دل ذلك على إباحتها ، فان كان تقدمه دليل طالب للكف عنه كان ذلك التقرير مخصصاً أو ناسخاً) .

تقرير الرسول للفعل مع القدرة على إنكاره دليل إباحتها وينسخ ما سبقه مما يدل على تحريم الفعل أو يخصه ، لأنه لو لم يعتبر كذلك لكان سكوت الرسول عن الإنكار تأخير للبيان عن وقت الحاجة وهو محال ، فإن رأي النبي ﷺ مستبشراً من الفعل كان ذلك ادل على إباحتها ، قال الحنفية إلا إذا دل دليل على إن الإستهتبار إنما هو بأمر آخر لا بالفعل ، وإنما قالوا ذلك للخروج مما يدل عليه استبشار رسول الله ﷺ عند حكم القائف بأن أقدام أسامة من أقدام زيد ، فانهم لو جعلوا ذلك تقريراً لزمهم جعل القيافة حجة تثبت بها الأنساب كما قال الشافعي ، وأبو حنيفة لا يقول بها . فقالوا إن إستبشاره لم يكن من الحكم وإنما هو مما يثبت عنده من تركهم الطعن في نسب أسامة وإلزام الطاعنين

بخطئهم في الطعن على اعتقادهم . ولا شك ان هذا مدفوع بأن ترك إنكار الرسول للقيافة ظاهر في أنها حق فلا يجوز الترك إلا مع أنها حق وإلا لأنكرها ، ولا يقي إنكاره لها المقصود من رجوع الطاعنين عن طعنهم ، والنظر يقضي بأن الرجوع إلى القيافة امر محتتم في بعض المحال وهو أولي من إثبات نسب الولد إلى أبوين ، ولا مرأ أن للعرب في القيافة قدما ثابتة لا ينكرها عليهم إلا من لم يعرف حالهم ، ولسنا نقول إن حادثة زيد وأسامة قد ثبت فيها النسب بشهادة القائف، لأن الفراش كان موجوداً ، والنسب يثبت به مقتضي الحديث (الولد للفراش) وإنما نقول بها حيث كان النزاع بين اثنين في ولد كل يدعيه ولا مرجح لأحدهما على الآخر ، فهنا لا مانع من إثبات النسب بها عملاً بما أقره رسول الله ﷺ في الجملة .

النظر الثاني في حجية السنة

قد أجمع المسلمون على أن سنة رسول الله صلي الله عليه وسلم حجة في الدين ودليل من أدلة الأحكام ودل على ذلك كتاب الله الذي هو أصل الشريعة قال تعالي : ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾ ، قال عبد الله بن مسعود : لعن الله الواشمات والمستوشمات والمتنمصات والمتفلحات للحسن المغيرات خلق الله ، فبلغ ذلك امرأة من بني أسد فقالت : يا أبا عبد الرحمن بلغني أنك لعنت كيت وكيت ؟ فقال : ومالي لا ألعن من لعنه رسول الله ﷺ وهو في كتاب الله ، فقالت المرأة : لقد قرأت ما بين لוחي المصحف فما وجدته ، فقال : لكن كنت قرأته لقد وجدته قال تعالي : ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾ وروي عن عبد الرحمن بن زيد أنه رأي محرماً عليه ثيابه فنهاه فقال اثنتي بآية من كتاب الله تنزع ثيابي فقراً عليه الآية وروي أن طاوساً كان يصلي ركعتين بعد العصر فقال ابن عباس : اتركهما ، فقال : إنما نهى عنهما أن تتخذاً سنة ، فقال ابن عباس قد نهى رسول الله ﷺ عن صلاة بعد العصر فلا

أدري أتعذب عليهما أم تؤجر لأن الله قال ﴿ وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ﴾ ، والسنة هي التي جاءت مبينة لما أجمل من الأحكام فى الكتاب كالصلاة والزكاة والحج والصوم والطهارات والذبائح والأنكحة وما يتعلق بها من الطلاق والرجعة والظهار واللعان وغير ذلك، وهو داخل تحت قوه تعالى ﴿ وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ﴾ قال رجل لمطرف بن عبد الله : لا تمدوثونا إلا بالقرآن ، فقال : والله ما نريد بالقرآن يبدلنا ولكن نريد من هو اعلم بالقرآن منا ، وقال الأوزعى : الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب وذلك لأنها تبين المراد منه ، وعلى الجملة فإن حجية السنة من ضروريات الذين أجمع عليها المسلمون ونطق بها القرآن

التعبد بخبر الواحد

(التعبد بخبر الواحد جائز عقلاً وقد وقع سمعاً فى العمليات والحدود)

بعد اتفاق المسلمين على أن السنة حجة فى الدين بحثوا فى جواز التكليف بخبر الواحد فمنهم من شذ وأحاله عقلاً وذلك باطل لأن ذلك التعبد لا يستلزم محالاً ، إذا ما المانع من أن يقول المشرع كلفتكم أن تعملوا بالخبر إذا غلب على ظنكم صدقه ؟ قالوا إنه لو جاز لترتب على تحريم الحلال وتحليل الحرام لجواز أن يخطئ المخبر فإذا تعارض خبران ورجحنا أحدهما بمرجع فربما كان مارجحناه غير الراجع فى نفس الأمر ، وإذا تساوىا لزم أن يكون الشئ حلالاً حراماً فى آن وهو تناقض محال وما أدى إلى المحال محال ، والجواب عن الأول أنه منتف على ورأى من يصوب كل مجتهد ، وعلى رأى من يقول إن المصيب واحد كان يلزم ما ذكر لو قطعنا بموجب كل ولكن إنما نظنه والظن هو الذي كلفت به الأمة، ونجوز خلاف هذا المظنون وفي الثانى نجزم بأن أحد المتعارضين هو الصواب فى نفس الأمر فإن ظنناه سقط الآخر وإلا فإننا كلفنا أن نتوقف حتى يترجح أحد الدليلين .

أما التعبد به سمعاً في العمليات فكذلك لم يخالف فيه إلا من شذ والدليل على ذلك (اولاً) إنه تواتر عن الصحابة في وقائع لا تحصى العمل به ، ومجموع هذه الوقائع يفيد إجماعهم على إيجاب العمل بأخبار الآحاد وكثيراً ما كانوا يتركون آراءهم التي ظنوها باجتهادهم اذا روي لهم خبر عن رسول الله ﷺ ، وكان عمر يقول : لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بخلاف هذا ، وكانوا يرجعون إلى أمهات المؤمنين في كثير من الحوادث ليعلموا ماذا كان رسول الله ﷺ يفعل ، فاذا علموه لم يتجاوزوه ، وعلي ذلك جرت سنة التابعين من بعدهم فثبت أن ذلك مجمع عليه من السلف وإنما الخلاف حدث بعدهم ، وتقدير أنهم إنما عملوا بتلك الاخبار لقرائن احتفت لا دليل عليه ، ثانياً - ماتواتر عن رسول الله ﷺ من إنقاذه أمراءه وقضاته ورسله وسعاته إلى الأطراف وهم أفراد لا يرسلهم الا لقبض الصدقات وحل العهود وتقريرها وتبليغ أحكام الشرع ، وقد ثبت باتفاق أهل السير أنه كان يلزم أهل النواحي قبول قول رسله وسعاته وحكامه ، ولو احتاج في كل رسالة إلى تنفيذ عدد التواتر لم يف بذلك جميع اصحابه ، وخلت دار هجرته عن اصحابه وأنصاره ، ثالثاً قوله تعالى: ﴿ فلولوا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم ﴾ فالطائفة نفر يسير كالثلاثة ولا يجعل العلم بقولهم ، ولكن هذه الآية لا تفيد الا وجوب التبليغ وليس فيها دلالة على وجوب العمل بمتضني ما بلغ اذا كان المخبر واحداً .

وقال فريق من المجتهدين لا تمنع التعبد مخبر الواحد وإنما نوجب التعدد في الرواية ، فلا يقبل خبر الا اذا رواه اثنان فأكثر ، استدلوا على ذلك بحوادث توقف الرسول والصحابة عندهم في خبر واحد حتي تأكدوا من صحته ، فمن ذلك حديث ذي اليدنين حين أخبره بأنه سلم من ركعتين فانه سأل عن ذلك ابا بكر وعمر فلما وافقا على صحة الخبر أتم الرسول الصلاة وسجد لسهوا ولكم يكتف بمجرد خبر ذي اليدنين وحده ، ورد أبو بكر خبر المغيرة في ميراث الجد

حتى أخبره معه محمد بن مسلمة ، ورد أبو بكر وعمر خير عثمان فيما رواه من استئذنه الرسول في رد الحكم بن ابي العاص وطالباه بمن يشهد معه بذلك ، ورد عمر خير ابي موسى الاشعري في الاستئذان حتى شهد له ابو سعيد الخدري ، ورد على خير أبي سنان الأشجعي في قصة بروع بنت واشق وقد ظهر منه إنه كان يحلف على الحديث ، وردت عائشة خير ابن عمر في تعذيب الميت بيكاء أهله ، وقد رد الجمهور على هذا الدليل بأن التوقف الذي حصل في هذه الحوادث إنما كان لأسباب خصوصية قارنتها فاحتيج للتثبت ، والنتيجة الواضحة ان وجوب العمل بخبر الواحد يتوقف على غلبة الظن بصدقه ، وللمجتهد ان يثبت من ذلك حسبما يريه الله ، وهؤلاء الخلفاء الراشدون رضي الله عنهم كانوا يتوقفون حينما يرون موجباً للريبة في الخبر ، أما إذا لم يكن ريبة فلا ، ولذلك قبلوا خبر أبي بكر في الإمامة بالإجماع من غير أن يحتاج لشاهد معه على صحته .

وكما يجب العمل بخبر الواحد في العمليات يجب في الحدود وخالف في ذلك أكثر الحنفية على رواية ابن الهمام . استدلل الجمهور بأن الروي عدل ضابط جازم روي رواية في حكم عملي فيقبل كما يقبل في غيره ، وكون الحدود تدرأ الشبهات لا يوجب فرقا لأن المراد بها الشبهه في نفس السبب لا في الموجب للسبب ، وهذا الجواب غريب لأن الشبهة في وجوب العقاب أقوى في دفعه من الشبهه في ثبوت الجريمة ، ولذلك منعوا ثبوت الحدود بالقياس إلا إن يقال إن الشبهه بعد عدالة الراوي وضبطه ضعيفة فلا تعتبر .

النظر الثالث في نسبة السنة الي الكتاب

(١) رتبة السنة متأخرة عن رتبة الكتاب في الإعتبار . والدليل على ذلك

أمور:

(أولاً) أن الكتاب مقطوع به والسنة مظنونة، والقطع فيها إنما يصح على الجملة لا على التفصيل بخلاف الكتاب فإنه مقطوع به على الجملة والتفصيل، والمقطوع به مقدم على المظنون ولعله لا يوجد من متواترها القولى شئ.

(ثانياً) أن السنة إما بيان للكتاب أو زيادة على ذلك ، فان كانت بياناً فالبيان تال للمبين فى الاعتبار إذ يلزم من سقوط المبين سقوط البيان لا العكس وما شأنه هذا فهو أولى بالتقدم، وان لم يكن بياناً فلا يعتبر إلا بعد ألا يوجد فى الكتاب، وذلك دليل على تقدم اعتبار الكتاب.

(ثالثاً) ما دل على ذلك من الأخبار كحديث معاذ وأثر عمر اللذين تقدم ذكرهما، ومثله عن ابن مسعود (من عرض له منكم قضاء فليقض بما فى كتاب الله ، فان جاءه مالىس فى كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه ﷺ) ومثل ذلك عن ابن عباس وهو كثير فى كلام السلف والعلماء وهو الوجه فى تفرقة الحنفية بين الفرض والواجب.

فإن قيل إن هذا مخالف لما عليه المحققون فإنهم قرروا أن السنة قاضية على الكتاب فتحصص عامه وتفيد مطلقه وتخرجه عن ظاهره، وأجيب بأنه ليس معنى قضاء السنة على الكتاب أنها تقدم فى الاعتبار عليه وي طرح الكتاب ، بل معنى ذلك أنها تبين المراد به. فبيان السنة هو مراد الكتاب فكان السنة بمنزلة التفسير والشرح للكتاب دل على ذلك قوله تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم) فإذا حصل بيان قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ بأن القطع من الكوع وأن المسروق نصاب فاكتر من حرز مثله ، فذلك هو المعنى المراد من الآية، لا أن السنة أثبتت هذه الأحكام دون الكتاب، كما إذا بين لنا أحد المفسرين معنى آية أو حديث فعملنا بمقتضاه، فلا يصح أن نقول إنا عملنا بقول المفسر فلان دون أن نقول عملنا بقول الله أو قول رسوله ، وهكذا سائر ما بينته السنة.

(٢) السنة راجعة فى معناها إلى الكتاب، فهى تفصیل مجمله ، و بیان مشكله، و بسط مختصره، و ذلك لأنها بیان له فلا تجد فى السنة أمراً إلا و القرآن قد دل علیه دلالة إجمالية أو تفصیلیة ، لأن الله قد جعل القرآن تبیاناً لكل شئ، فیلزم من ذلك أن السنة حاصلة فیهِ فى الجملة، و مثله قوله تعالى ﴿ما فرطنا فى الكتاب من شئ﴾ و قوله ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾.

و قد يعترض على ذلك بأوجه : الأول أن الله تعالى قال : ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم﴾. و قد نزلت فى قضاء قضاه علیه الصلاة و السلام بین الزبير و بین رجل أنصارى فى شراج الحرة و ليس فى كتاب الله و قال تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولى الأمر منكم فان تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله و الرسول إن كنتم تؤمنون بالله و باليوم الآخر﴾. و الرد إلى الله هو الرد إلى الكتاب. و الرد إلى الرسول هو الرد إلى سنته بعد موته. و بسائر ما قرن فيه طاعة الرسول بطاعة الله فهو مؤيد لهذا الوجه و لو كان مافى السنة فى الكتاب لكان العمل به طاعة الله، فلا بد أن يكون زائداً علیه .

الثانى : الأحاديث الدالة على ذم ترك السنة و اتباع الكتاب وحده إذ لو كان مافى السنة فى الكتاب لما كانت السنة متروكة على حال. الثالث : أن الاستقراء دل على أن فى السنة كثيراً مما ليس فى الكتاب كتحریم نكاح المرأة على عمتها و خالتها و تحریم الحمر الأهلية و كل ذي ناب من السباع و العقل و فكاك الأسير.

الرابع : أن الاقتصار على الكتاب رأى قوم لاخلق لهم خارجين عن السنة ، إذ عولوا على ما ذكر من أن الكتاب فيه كل شئ فاطرحوا أحكام السنة فأداهم ذلك إلى الانخلاع عن الجماعة و تأويل القرآن على غير ما أنزل الله فضلوا و أضلوا.

و الجواب عن الوجه الأول : إنا إذ قلنا إن السنة بیان للكتاب فلا بد أن تكون بیاناً لما فى الكتاب إحتمالاً له و لغيره، فتبين السنة أحد الاحتمالين دون

الآخر. فإذا عمل المكلف على وفق البيان أطاع الله فيما أراد بكلامه، وأطاع رسوله في مقتضى بيانه، ولو عمل على خلاف البيان عصى الله في عمله على مخالفة البيان إذ صار عمله على خلاف مراد الله وعصى الرسول في مقتضى البيان فلم يلزم من أفراد الطاعتين تباين المطاع فيه بإطلاق فلم يكن فيما سبق من الآيات دليل على أن مافى السنة ليس في الكتاب بل قد يجتمعان في المعنى ويقع العصيانان والطاعتان من جهتين. ويبقى النظر في وجود ماحكم به رسول الله ﷺ في القرآن سنفصله بعد. وقوله في الاعتراض فلا بد أن يكون زائداً على مافى الكتاب مسلم، ولكن هذا الزائد هو زيادة الشرح على المشروح أم هو زيادة معنى آخر لا يوجد في الكتاب؟ هذا محل النزاع.

وعلى هذا المعنى يتنزل الوجه الثاني، وأيضاً فإذا كان الحكم في القرآن إجمالياً وهو في السنة تفصيلياً فكأنه ليس إياه، فقوله تعالى ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ أجمل فيه معنى الصلاة وبينه عليه السلام فظهر من البيان ما لم يظهر في المبين وإن كان معنى البيان هو معنى المبين ولكنهما في الحكم يختلفان، ألا ترى أن الوجه في الجمل قبل البيان التوقف وفي البيان العمل بمقتضاه، فلما اختلفا حكماً صاروا كاختلافهما معنى فاعتبرت السنة اعتبار المفرد عن الكتاب.

وأما الوجه الثالث فسيأتى الجواب عنه في المسألة التالية، وأما الرابع فإنما وقع الخروج عن السنة في أولئك لمكان إعمالهم الرأي وإطراحهم السنن لا من جهة أخرى، وذلك أن السنة توضح الجمل وتقيّد المطلق وتخصص العموم فتخرج كثيراً من الصيغ القرآنية عن ظاهر مفهومها في أصل اللغة، وتعلم بذلك أن بيان السنة هو مراد الله من تلك الصيغ، فإذا طرحت واتبعت ظاهر الصيغ بمجرد الهوى صار صاحب هذا النظر ضالاً في نظره جاهلاً بالكتاب.

(٣) ثم تتكلم بعد ذلك في الوجه الذي دل الكتاب به على السنة حتى صار مضتمناً لكليتها في الجملة، وإن كانت بياناً له في

التفصيل. من الأصوليين من أدخل السنة في القرآن بأدلة عامة جداً نحو ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ وهذا أقرب إلى أن يكون دليلاً على حجية السنة.

ومنهم من أدخلها فيه باعتبار أنها شارحة ومفسرة حيث بينت كيفية العمل أو أسبابه، أو شروطه، أو موانعه، أو لواحقه، أو ما أشبه ذلك، كبيانها للصلوات على اختلافها في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها، وبيانها للزكاة في مقاديرها وأوقاتها ونصب الأموال الزكاة وتعيين ما يركى وما لا يركى وبيان أحكام الصوم والطهارات وغير ذلك، قيل لمطرف بن عبد الله لا تحدثونا إلا بالقرآن، فقال مطرف: والله ما نريد بالقرآن بدلاً ولكن نريد من هو أعلم منا بالقرآن. ومنهم من أدخلها في الكتاب بالنظر إلى مجال الاجتهاد الحاصل بين الطرفين الواضحين ومجال القياس الدائر بين الأصول والفروع، وذلك هو الذي يراد شرحه.

مجال الاجتهاد

قد ينص في القرآن على طرفين مبينين فيه أو في السنة وتبقى الوسطة على اجتهاد مجاذبة الطرفين إياها فربما كان وجه النظر فيها قريب المأخذ فيترك إلى أنظار المجتهدين وربما بعد على الناظر أو كان محل تعبد لا يجرى على مسلك المناسبة فيأتي من رسول الله ﷺ فيه البيان وإنه لاحق بأحد الطرفين أو آخذ من كل واحد منهما بوجه احتياطي أو غيره .

ويتوضح ذلك بأمثلة:

(الأول) أحل الطيبات وحرم الخبائث، وبقي بين هذين الأصلين أشياء يمكن لحاقها بأحدهما فبين عليه الصلاة والسلام في ذلك ما توضح به الأمر فنهى عن أكل كل ذي ناب من السباع، وكل ذي

مخلب من الطير، ونهى عن أكل لحوم الخمر الأهلية وقال إنها ركس. فهذا كله راجع إلي معني الإلحاق بالخبائث كما ألحق عليه الصلاة والسلام القب والحبارى والأرانب وأشباهاها بأصل الطيبات.

(الثاني) أحل الله من المشروبات ما ليس بمسكر كالماء واللبن والعسل وأشباهاها، وحرم الخمر لما فيها من إزالة العقل الموقعة للعداوة والبغضاء للعداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة، فوقع فيما بين الأصليين ما ليس بمسكر حقيقة ولكنه يوشك أن يسكر وهو نبذ الدباء والمزفت والمقير وغيرها، فنهى عنها إلحاقها بالمسكرات تحقيقاً سداً للذريعة فهذا ونحوه دائر في المعنى بين الأصليين ، فكان البيان منه عليه الصلاة والسلام يعين مادار بينهما إلى أى جهة يضاف.

(الثالث) أباح الله من صيد الجارح المعلم ما أمسك عليك ، وعلم من ذلك أن ما لم يكن معلماً فصيده حرام إذ لم يمسك إلا على نفسه ، فهو محرم بالأصل. ودار بين الأصليين ما كان معلماً ولكنه أكل من صيده فالتعليم يقتضى أنه أمسك عليك، والأكل يقتضى أنه اصطاد لنفسه لا لك فتعارض الأصلان فجاءت السنة ببيان ذلك ، فقال عليه الصلاة والسلام (فان أكل فلا تأكل فاني أخاف أن يكون إنما أمسكه على نفسه) وفي حديث آخر (إذا قتله ولم يأكل منه شيئاً فإنما أمسكه عليك) وجميع ذلك رجوع إلي الأصليين.

(الرابع) نهى الله المحرم أن يقتل الصيد مطلقاً وجعل الجزاء على من قتله متعمداً وأبيح للحلال مطلقاً فبقى قتله خطأ محل النظر فجاءت السنة مسوية بينه وبين العمد.

(الخامس) أن الحلال والحرام من كل نوع قد بينه القرآن وجاءت بينهما أمور ملتبسة لأخذها بطرف من الحلال والحرام فبين صاحب السنة عليه الصلاة والسلام من ذلك على الجملة وعلى التفصيل، فالأول قوله (الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات) الحديث، ومن الثانى قوله فى حديث عبد بن زمعة (واحتجى منه يأسودة) لما رأى من شبهه بعتبة، وفى حديث عدى ابن حاتم فى الصيد (فاذا اختلط بكلابك كلب من غيرها فلا تأكل لاتدرى لعله قتله الذى ليس منها) الى مامائل ذلك .

(السادس) حرم الله الزنا وأحل التزوج وملك اليمين، وسكت عن النكاح المخالف للمشروع فإنه ليس بنكاح محض ولا سفاح محض فجاء فى السنة ما بين الحكم فى بعض الوجوه حتى يكون محلاً لاجتهاد العلماء فى إلحاقه بأحد الأصلين مطلقاً أو فى بعض الأحوال، وبالأصل الآخر فى حال آخر، فجاء فى الحديث (أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فإن دخل بها فلها المهر بما استحلت منها)، وهكذا سائر ما جاء فى النكاح الفاسد من السنة .

(السابع) أحل الله صيد البحر وحرم الميتة فدارت ميتة البحر بين الطرفين فأشكل حكمها فقال عليه الصلاة والسلام (هو الطهور ماؤه الحل ميتته).

(الثامن) جعل الله النفس بالنفس وأقص من الأطراف بعضها من بعض فى العمد، وجعل فى الخطأ الدية. وأشكل بين الطرفين الجنين اذا أسقطته أمه بالضربة ونحوها، فانه يشبه جزء الإنسان كسائر الأطراف ويشبه الإنسان التام لخلقته، فبينت السنة فيه أن ديته الغرة وأنه له حكم نفسه لعدم تمحض احد الطرفين له.

(التاسع) حرم الله الميتة وأباح المذكاة فدار الجنين الخارج من بطن المذكاة بين الطرفين فاحتملها ، فقال في الحديث (زكاة الجنين ذكاة أمه) ترجيحاً لجانب الجزئية على جانب الاستقلال.

(العاشر) قال الله في توريث البنات (فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف) فبقيت البنتان مسكوتا عنهما فنقل في السنة حكمهما وهو إلحاقهما بما فوق الثنتين.

فهذه أمثلة يستعان بها على مساواها فانه أمر واضح لمن تأمل ، وراجع إلى أحد الأصول المنصوص عليهما أو إليهما معا فيأخذ من كل منهما بطرف فلا يخرج عنهما ولا يعدوهما.

مجال القياس

قد يقع في الكتاب العزيز أصول تشير إلي ماكان من نحوها أن حكمها حكمها وتقرب إلي الفهم الحاصل من إطلاقها أن بعض المقيدات مثلها فيجترى، بذلك الأصل عن تفريع الفروع اعتماداً على بيان السنة فيه ، وهذا النحو بناء على أن المقيس عليه وإن كان خاصاً في حكم العام معنى ، فاذا كان كذلك ووجدنا في الكتاب أصلاً وجاءت السنة بما في معناه أو مايلحق به أو مايشبهه أو يدانيه فهو المعنى هنا . وسواء علينا أقواله رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقياس أو بالوحي فهو جار في أفهامنا مجرى المقيس والأصل . ولذلك أمثلة توضحه:

(الأول) حرم الله الربا ، وربا الجاهلية هو : فسخ الدين في الدين . يقول الطالب إما أن تقضى وإما أن تربى ، وهو الذي دل عليه أيضاً قوله تعالى ﴿وإن تبتم فلکم رءوس أموالکم﴾ وإذا كان كذلك وكان المنع فيه إنما هو من أجل كونه زيادة على غير عوض ألحقت السنة به

كل ما فيه زيادة بذلك المعنى ، فقال عليه السلام (الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثل يمثل سواء بسواء يداً بيد فمن زاد أو ازداد فقد أربى ، فاذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان ذلك يداً بيد). ثم زاد على ذلك بيع النساء في أحد العوضين فانه يقتضى الزيادة. ويدخل فيه بحكم المعنى السلف يجبر نفعاً وذلك لأن بيع هذا الجنس يمثل في الجنس من باب بدل الشيء بنفسه لتقارب المنافع فيما يراد بها ، فالزيادة على ذلك من باب إعطاء عوض على غير شئ وهو ممنوع. والأجل في أحد العوضين لا يكون عادة إلا عند مقارنة الزيادة به في القيمة، إذ لا يسلم الحاضر في الغائب إلا ابتغاء ما هو أعلي من الحاضر في القيمة وهو الزيادة. ويبقى النظر: لم جاز مثل هذا في غير النقدين والمطعمات ولم يجز فيهما؟ وهو محل نظر يخفى وجهه على المجتهدين بل من أخفى الأمور التي لم يتضح معناها الى اليوم فلذلك بينتها السنة، إذ لو كانت بينة لو كل في الغالب أمرها الى المجتهدين كما وكل اليهم النظر في كثير من محال الاجتهاد ، فمثل هذا جار مجرى الأصل والفرع.

(الثانى) حرم الله الجمع بين الأم وبناتها وبين الأختين وقال ﴿وأحل لكم ماوراء ذلكم﴾ فجاء نهييه عليه السلام عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من باب القياس. لأن المعنى الذى لأجله ذم الجمع بين الأختين موجود هنا.

(الثالث) وصف الله الماء الطهور بأنه أنزله من السماء وأنه أسكنه فى الأرض ولم يأت مثل ذلك فى ماء البحر فجاءت السنة بإلحاق ماء البحر بغيره من المياه بأنه الطهور ماؤه.

(الرابع) ذكر الله دية النفس ولم يذكر دية الأطراف، وهي مما يشكل قياسها على العقول فبين الحديث من دياتها ماوضح به السبيل وكأنه جار مجرى القياس الذى يشكل أمره، فلا بد من الرجوع اليه ويحذى حذوه.

(الخامس) ذكر الفرائض مقدرة لأهلها ولم يذكر ميراث العصبية الا ما أشار اليه فى قوله فى الأبوين ﴿فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث﴾ الآية وقوله فى الأولاد ﴿للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ وقوله فى آية الكلاله ﴿وهو يرثها إن لم يكن لها ولد﴾ وقوله ﴿وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين﴾ . فاقضى أن مابقى بعد الفرائض المذكورة فللعصبية، وبقي من ذلك ماكان من العصبية غير هؤلاء المذكورين كالجد ، والعم، وابن العم، وأشباههم، فقال عليه السلام (ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقى فهو لأول رجل ذكر) فأتى هذا على مابقى مما يحتاج اليه بعد مانبه الكتاب على أصله .

(السادس) إن الله حرم الأم التى أرضعت والأخت من الرضاعة فألحق عليه السلام بهما سائر القرابات من الرضاعة اللاتى يحرم من النسب. وجهة إلحاقها هى جهة الإلحاق بالقياس بنفى الفارق نصت عليه السنة إذ كان لأهل الاجتهاد، سواه عليه السلام ، فى ذلك نظر وتردد بين الإلحاق والقصر على التعبد ثم ألحق بالإناث الذكور لأن اللبن للفحل: فإذا كانت المرأة بالرضاع أما فالذى له اللبن أب.

(السابع) حرم الله مكة بدعاء ابراهيم فدعا رسول الله ﷺ ربه للمدينة بمثل مادعا به ابراهيم لمكة، ومثله معه فأجابه الله وحرم ما بين لابتيها، فهذا نوع من الإلحاق بمكة فى الحرمة.

(الثامن) إن الله قال ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ فحكم في الأموال بشهادة النساء منضمة إلى شهادة رجل، فنبه بذلك على ضعف المرأة فقال ﴿أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾ فالحقت السنة بذلك اليمين مع الشاهد فقضى عليه السلام بذلك لأن لليمين في اقتطاع الحقوق واقتضاها حكماً، قال تعالى ﴿إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً﴾ الآية فجرى الشاهد واليمين مجرى الشاهدين، أو الشاهد والمرأتين في القياس إلا أنه يخفى فينبته السنة.

(التاسع) إن الله ذكر البيع في الأعيان وأحله وذكر الإجارة في بعض الأشياء كالجعل المشار إليه في قوله تعالى ﴿ولمن جاء به حمل بعير﴾ والإجارة على القيام بمال اليتيم في قوله تعالى ﴿ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف﴾ وفي العمال على الصدقة كقوله تعالى ﴿والعاملين عليها﴾ وفي بعض منافع لاتأتى على سائرها فأطلقت السنة فيها القول بالنسبة إلى سائر منافع الأعيان من الناس والدواب والدور والأرضين، فبين النبي ﷺ من ذلك كثيراً ووكل سائرهما إلى أنظار المجتهدين، وهذا هو المجال القياسي المعتبر في الشرع.

النسخ

النسخ^(١) وهو رفع الشارع حكماً شرعياً بدليل شرعى وهو جائز

(١) إذا تعلق خطاب الشارع بفعل من الأفعال طلباً أو تخييراً من غير تقييد بوقت أو نص على تأييد، ثم ورد خطاب آخر بعد استقرار الأول يرفع هذا التعلق سمي هذا الرفع نسخاً، ولولا الخطاب الناسخ لكان مقتضى الأول امتداد تعلقه بمحلّه.

عقلا وواقع سمعا فى شرائع ينسخ اللاحق منها السابق وفى شريعة واحدة.

النسخ قبل التمكن

بعد الاتفاق على اشتراط تراخى الناسخ عن المنسوخ حتى تتضح فيه حقيقة الرفع. اختلفوا فى جواز النسخ قبل أن يتمكن المكلف من فعل ماطلب منه سواء دخل وقته المعين له ولم يمض منه مايسع الفعل أم لم يدخل ، وسواء شرع فى الفعل أم لم يشرع . وقصر ابن الحاجب موضع النزاع على ماقبل دخوله الوقت . مثال هذه المسألة أن يقول الشارع: حجوا هذا العام وقبل مجئ

وبما تقرر يظهر الفرق بين النسخ والتخصيص ، فإن المخصص يبين أن ماخرج بالتخصيص لم يكن مراداً من العام، أما الناسخ فإنه يخرج عن اللفظ ما قصد به الدلالة عليه . ولهذا كان من شروط المخصص أن يقترن بالعام ، ومن شرط الناسخ أن يتراخى عنه . والنسخ لا يكون إلا بقول وخطاب ، أما التخصيص فيكون بأدلة العقل والقرائن كما يكون بأدلة السمع . جواز النسخ عقلا مجمع عليه لم يخالف فى ذلك إلا فرقة منعه عقلا . والدليل على جوازه إنه لا يترتب عليه محال عقلى ، بل هناك ما يقتضيه وهو أن المصالح تختلف باختلاف الأوقات: فإن الفعل قد يكون فى وقت ضارا وفى وقت آخر نافعا فيطلب الكف عنه فى الأول ويطلب فعله فى الثانى، وبذلك يطل ما يحتاج به المنكرون وهو أن ماطلبه إنما طلبه لحسنه فلو نهى عنه لأدى .

إلى أن ينقلب الحسن قبيحا وهو محال، لأن الاحالة إنما تكون إذا اجتمع الأمر والنهى على فعل واحد من أمور واحد فى زمن واحد وفرض المسألة غير ذلك . ويطل أيضا قولهم إن النسخ إن كان لحكمة ظهرت للشارع بعد أن لم تكن ظاهرة ترتب على ذلك البداء وهو محال على الله، والبداء الظهور بعد الخفاء، وإن لم يكن لحكمة فهو عبث . وإنما يكون كل من البداء والعبث من لوازم النسخ إن ورد على حسن لا يقبل قبحه الحسن كالايمان والكفر، أما فى الأفعال التى حسننها وقبحها باعتبار ما يترتب عليها من المصالح المختلفة باختلاف

عرفة يرفع هذا الطلب عنهم ، أو يقول: صوموا غذا وقبل مجيء غد أو بعد مجيئه وقد شرع المكلف بالصوم أو لم يشرع يرفع عنه هذا التكليف . قال الجمهور يجوز هذا النسخ بعد أن يتمكن المكلف من الاعتقاد . وقال جمهور المعتزلة وبعض الحنابلة والكرخي وأبو منصور الماتريدي والجصاص وأبو زيد

الأزمان والأمان فإن الله يبديل مآشأه من الأحكام رعاية لتلك المصالح التي يعلمها ولا يلزم من ذلك البداء.

وقوع النسخ بالنسبة لشرائع متعددة لا يكاد ينكره عارف بالتشريع الالهي في الكتب الثلاثة التي عرفت ، وهي : التوراة والانجيل، والقرآن . فقد كانت هناك أشياء أباحها الله لآدم كتزويج الأخ من أخته ثم حرمة التوراة، وكذلك كانت التوراة تحرم أشياء كالعمل في السبت فنسخ ذلك الانجيل مع تشديد التوراة فيه حتى جعلت عقوبة من لم يحترمه القتل . وكذلك أحكام كثيرة في الشريعتين نسخها القرآن وهذا أظهر من أن تقام عليه البراهين .

أما الوقوع في شريعة واحدة فقد أجمع المسلمون على وقوعه، ونقل خلاف أبي مسلم الأصفهاني ولم يحقق الناقلون مذهبه . والدليل على وقوعه أن النبي ﷺ أقام يستقبل بيت المقدس في مكة وفي المدينة ثمانية عشر شهرا ثم نسخ ذلك بطلب التوجه إلى الكعبة، وهذا رفع حكم كان المسلمون مأمورين به . والظاهر أن خلاف أبي مسلم إنما هو في نسخ نصوص القرآن فهو يرى أن القرآن كله محكم لا تبديل لكلمات الله، ولكن الأصوليين يخالفونه في ذلك ويحتجون بآيات لم يبق حكمها إما بآيات أخرى وإما بأحاديث مشهورة وقد أكثر بعض الناس من تعديد مانسخ من آيات الكتاب وخطأهم آخرون واختار السيوطي في الاتقان أنها عشرون آية ، ونحن نسوقها هنا مع بيان ما يمكنه أن يتمسك به من يحتاج لرأى أبي مسلم:

الأولى - قوله تعالى : ﴿ كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين ﴾ واختلفوا في ناسخها فقيلاً آية المواريث ، وقيل حديث (لا وصية لوارث) وقيل الاجماع . أما آية المواريث فلم تبين إلغاء مادلت عليه هذه

والصيرفي من الشافعية : لايجوز، وزاد الكرخي أنه لايجوز قبل حقيقة الفعل.

استدل الجمهور بأن التكليف إنما يكون قبل الفعل وهو ممكن يقبل الرفع ولا يترتب على ذلك محال فجاز . قال المانعون إنه لافائدة من هذا التكليف لأن

الآية، وليس هناك تناقض بين الحكمين حتى نضطر إلى إبطال إحدى الآيتين بالأخرى، وأما الحديث فإنما يحتج به من يقول إن النص القطعي ينسخ بالظني ، وأما الاجماع ففيه كلام لأن بعض الفقهاء يرى أن آية البقرة محكمة فمنهم من يوفق بينها وبين الحديث ويخصص الموصى لهم بكونهم غير وارثين لما منع الأثر كاختلاف الدين ومنهم من يقيها على عمومها ولا يحكم ببطلان الوصية للوالدين والأقربين أيا كانوا، ولكن جمهور المجتهدين على القول بالنسخ وإبطال الوصية للوارث.

الثانية - قوله تعالى ﴿وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين﴾ نسخت بقوله ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ وبعض الفقهاء يرى الآية الأولى محكمة وأنها خاصة بالمرضى والمسافرين الذين يطيقون الصوم ، فهؤلاء إن أفطروا كان عليهم أن يفدوا مع القضاء . ونظام الآية لا ياباه لأنها تقول ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين﴾ ثم قال عنهم ﴿فمن تطوع خيراً فهو خير له وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون﴾ وهذا محال أن يكون خطاباً لمن لا يطيقونه من المرضى والمسننين ولا لغيرهم ، فظهر أن الكلام مسوق من أوله في شأنهم.

الثالثة - قوله تعالى ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾ ولا معنى لايراد هذه الآية لأنها غير منسوخة إجماعاً ولا ناسخة لأمر ورد في القرآن .

الرابعة - ﴿يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير﴾ قيل إنها منسوخة بقوله تعالى ﴿وقاتلوا المشركين كافة﴾ وهذا عجيب مع اختلاف الموضوعين لأن الأولى تتعلق بالزمان والثانية تتعلق بالأفراد ، فلا تناقض بين الحكمين. على أن الآية لا تقضى بامتناع القتال في الأشهر الحرم إذا كان جزءاً لما هو أشد، فإن تمامها ﴿وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل﴾ فهي تشير إلى أن من

القصد منه العمل إذ هو مدلول الأمر والنهي . والجواب أن الفائدة اختبار المكلف حتى إذا كان منه الاعتقاد والعزم على الفعل فقد أطاع ، ولا نسلم أن المقصود بالتكليف العمل وحده . واستدل الجمهور أيضاً بقصة الذبيح فقد أمر ابراهيم بذبح ولده ثم صرف عن ذلك قبل الفعل وفدى ابنه بذبح عظيم . والدليل على أنه مأمور قول ابنه (إفعل ماتؤمر) وإقدام ابراهيم على ذبحه لأنه لو لم يكن بأمر لكان ذلك الإقدام معصية.

فعل كل هذه الكبائر لاحق له أن يلوم من قاتله في شهر حرام لأنه فعل ما هو أكبر . وعلى الجملة فلا يوجد دليل قاطع على نسخ الحكم .

الخامسة - (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا الى الحول غير إخراج) نسخت بقوله تعالى ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا، فاذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف﴾ . الناظر الى الآيتين يراهما مختلفي الموضوع: فالأولى تبين حقاً للمتوفى عنهن ولذلك ﴿قال وصية لأزواجهم﴾ وهذا الحق بين بقوله ﴿متاعا الى الحول غير إخراج﴾ ثم جعل لهن الحرية في الخروج إن شئن فقال ﴿فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف﴾ . والآية الأولى تبين واجباً عليهن وهو أن يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً لا يتزوجن في أثناءها . فاذا انتهت كان لهن أن يتزوجن فلا تناقض بين الحكمين فلا معنى للنسخ إلا إذا قيل إن آية الوصية نسخت بشئ آخر غير آية العدة ومن اللازم بيانه . قالوا إن الوصية منسوخة بآية الميراث وفي هذا ما تقدم .

السادسة - قوله تعالى ﴿وان تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله﴾ نسخت بقوله تعالى ﴿لايكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ وليس ذلك ظاهراً لأن الله يحاسب الناس على ما أظهروه من الأقوال والأعمال وما أضمره، وهو مع ذلك لا يكلفهم إلا ما فى وسعهم . ولا يترتب على ذلك محال ، لأن فى وسع الانسان ألا يضمر شراً . كما فى وسعه بقية الأعمال التكليفية . وليس من ذلك خطرات النفس التى تعرض ثم تزول بدون أن يترتب عليها شر .

السابعة - قوله تعالى ﴿واتقوا الله حق تقاته﴾ نسخت بقوله ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾

وأجاب الحنفية عن هذا الدليل بأن قالوا: لانسخ وإنما ترك ابراهيم الفعل للفداء ، والفداء مايقوم مقام الشيء فى تلقى المكروه ، فلو ارتفع الوجوب لم يفد. ونظير ذلك بقاء وجوب الصوم فى حق الشيخ الفانى عند وجوب الفدية عليه وإلا لم تجب الفدية ولا

وليس النسخ واضحا لأن ماستطعتم هو حق تقاته . لم يطلب منهم غير ذلك .

الثامنة - قوله تعالى ﴿والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصابهم﴾ نسخت بقوله تعالى ﴿وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض﴾ وهذا غير ظاهر فيه النسخ لأن توريث مولى الموالاة قال به فقهاء العراق محتجين بهذه الآية ، وغاية الأمر أن رتبته متأخرة عن ذوى الأرحام. فتكون كل من الآيتين مبينة حكما غير ماينته الأخرى . فمن كان له ذو رحم فهو أولى بميراثه عملا بالآية الثانية، ومن لم يكن له ذو رحم وله مولى موالاة فهو الذى يرثه .

التاسعة - ﴿وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا﴾ وليس هناك دليل على نسخها حتى قال بعضهم: هى محكمة ولكن تهاون الناس فى العمل بها .

العاشرة - ﴿واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فان شهدوا فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا﴾ نسخت بآية النور . وقد فسر هذه الآية بعضهم بأنها خاصة بالنساء اللاتى عرف عنهن إتيان مواضع الريب وبيوت الفسق من غير أن يتحقق زناهن فؤلاء يجازين ، إذا شهد عليهن أربعة رجال، بالحبس المؤبد فى البيوت بحيث لا يعطين حق الخروج من بيوتهن حتى الموت أو أن يطلقهن أزواجهن وهو السبيل الذى يجعله الله لهن . فإن صح هذا التفسير كان مما يمكن أبا مسلم أن يدعى به عدم النسخ .

الحادية عشرة - قوله تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائرالله الشهر الحرام﴾ قيل إن قوله ولا الشهر الحرام منسوخ باباحه القتال فيه وقد تقدم القول فى ذلك .

الثانية عشرة - قوله تعالى ﴿فان جاعوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم﴾ نسخت بقوله ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله﴾ ولا معنى للنسخ هنا لأن الثانية متممة للأولى فهو مخير أن يحكم أو يعرض. وإذا اختار الحكم حكم بما أنزل الله ، فالطلب منصب على القيد.

يقال الأمر بذبح الفداء بدلا هو النسخ لأنه لم يثبت رفع الوجوب الأولى وإثبات وجوب آخر.

استدل المعتزلة بأن هذا النسخ يترتب عليه محال ، وذلك أن أمر مكلف

الثالثة عشر - قوله تعالى ﴿أو آخرا من غيركم﴾ منسوخة بقوله ﴿وأشهدوا ذوى عدل منكم﴾ من المعلوم أن الآية الأولى نزلت فى شأن خاص وهو حكم الرجل إذا ضرب فى الأرض فنزلت به الموت ، فاذا أوصى بوصية ثبتت بشهادة اثنين ذوى عدل من المسلمين أو آخرين من غيرهم ، وإنما أجاز الشارع ذلك فى هذه الحادثة وأمثالها لأن المسافر ربما لم يجد أحداً من أهل دينه يشهده على وصيته . فإذا ضيق الباب ضاعت الوصية فأباح الشارع ، فى هذه الحال ، قبول الشهادة من غير أهل دينه توسيعا على الناس . أما الآية الثانية فهى القاعدة العامة فى غير ظروف الآية الأولى .

الرابعة عشرة - قوله تعالى ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبون مئتين ، وإن يكن منكم مئة يغلبوا ألفا من الذين كفروا﴾ نسخت بقوله تعالى ﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مئة صابرة يغلبوا مئتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين﴾ الآيتان وردتا على صورة الاخبار والمراد بهما طلب ، أى يطلب من العشرين أن يشبثوا للمئتين ولا يهزموا عنهم ويطلب من المئة أن تثبت للألف ، ثم خفف هذا الحكم فطلب من المئة أن تصبر للمئتين وللألف ان يصبروا للألفين فالأولى عزيمة والثانية رخصة بالنص بدليل التخفيف . والظاهر أن تعريف النسخ ينطبق على هذه الآية لأن الأولى كانت توجب عليهم الصبر لعشرة أمثالهم ، والثانية رفعت هذا الوجوب وأوجبت شيئا آخر وهو صبرهم لضعفهم . وربما يقال إن الرخص مع العزائم كذلك ، ولم يقل أحد إن الرخصة تنسخ العزيمة . فآية التيمم لم تنسخ آية الوضوء ، مع أن آية الوضوء توجبه على كل حال وآية التيمم توجب رفع الأول وإيجاب شئ آخر فى حال فكذلك هنا .

الخامسة عشرة - قوله تعالى ﴿انفروا خفافاً وثقالاً﴾ نسخت بآيات العذر وهى قوله ﴿ليس على الأعمى حرج﴾ الآية وقوله ﴿ليس على الضعفاء ولا على المرضى﴾ الآيتين ،

بالشئ في وقت يستلزم حسنه ، ونهيه عنه في ذلك الوقت بعينه يستلزم قبحه، فيكون الفعل الواحد من الشخص الواحد في الزمن الواحد حسناً قبيحاً وذلك تناقض وهو محال . وقد أجاب الجمهور بقولهم إنه لامعية في التكليف لأن طلب الفعل بالخطاب المنسوخ قد ارتفع تعلقه بالخطاب الناسخ فلم يكن الشئ الواحد وقوله ﴿وما كان المؤمنون لنفروا كافة﴾ الآية . وواضح أن الآية الأخيرة لائسأن لها هنا لأنها في موضوع النفر للتعلم بدليل بقية الآية ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة لتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم﴾ وآيات العذر مبينة للمراد بالآية الأولى قطعاً لأنه محال أن يكون الله قد أمر غير القادرين علي النفر به . فذلك من باب التخصيص لا من باب النسخ . ويظهر أن نزول آية العذر موصول بآيات النفر.

السادسة عشرة - ﴿الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة ، والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك﴾ وواضح أن هذه الآية خبر معناها النهي وذلك أن الزانية التي عرفت بذلك والمشركة لا ينبغي أن يقدم على نكاحها إلا رجل لا يريد التحصين وإنما يريد المسافحة، كما أن الشخص المعروف بالزنا المشرك لا ينبغي أن يتزوجها إلا امرأة لا تريد التحصين . وهذا المعنى لا تبطله ﴿وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم التي قالوا إنها ناسخة لها﴾.

السابعة عشرة - ﴿ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات من قبل صلاة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلاة العشاء﴾ ولا دليل على نسخ هذه الآية . بل هي أدب عظيم أدب الله به المسلمين حتى لا يدخل عليهم خدمهم وصغارهم في هذه الأوقات - أوقات التبذل عادة - بدون استئذان .

الثامنة عشر - ﴿لا يحل لك النساء من بعد ولا أن تبديل بهن من أزواج﴾ نسخت بقوله تعالى ﴿يا أيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك﴾ وادعاء النسخ هنا لا دليل عليه ، بل الآيتان متفقتان لاتناقض بينهما فان الثانية تشير الى أن الله أحل له من ذكرهن وهن زوجاته ، والثانية تفيد نهيه عن تزوج غيرهن أو طلاقهن وأن يتبدل بهن.

التاسعة عشرة - قوله تعالى ﴿إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة﴾

مأموراً به منهياً في زمن واحد ، ولكن ذلك الجواب لا يجدي إذا علمنا أن الشارع العالم بما يكون وإنما طلب الفعل أولاً لعلمه بأنه حسن في وقته من المأمور، فإذا نهى عنه في ذلك الوقت دل ذلك على قبحه، فكيف يمكن هذا؟ إلا إن قيل إن الشارع لم يطلبه أولاً لعلمه بحسنه وإنما أمر به ليختبر طاعة المكلف وعزمه على الامتثال فقط وذلك بعيد عن المقاصد التكليفية . لذلك اخترنا ماختراره أمة الحنفية من أن النسخ لا يكون إلا بعد التمكن من الفعل.

(٣) ولا يرد النسخ على ما لا يقبل حسنه أو قبحه السقوط.

من الشرائع الأهلية واجبات لا يختلف حسنها باختلاف الأمم ولا الأزمنة كوجوب الإيمان بالله، ووجوب بر الوالدين ، والصدق في الحديث ، وكحرمة الكفر ، وأذى الوالدين ، والكذب . ومنها ما يختلف باختلاف الأزمنة والأمم، يصلح في زمن دون زمن ولأمة دون أمة، وهذا هو الذي يجوز أن يرد عليه النسخ. ولذلك ترى من الشرائع ماثبت على السنة جميع الأنبياء ويدل عليه قوله تعالى ﴿ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ﴾ . وهذا الكلام واضح

نسختها الآية بعدها ونصها ﴿ أشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فإذا لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ . وهذه الآية بيان من الله سبحانه أن الصدقة لا يلزم أن تكون مالية زائدة عما يجب بل يكفيهم إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وهذا صدقة.

العشرون - ﴿ وإن فاتكم شيء من أزواجكم إلى الكفار فعاقبتم فآتوا الذين ذهب أزواجهم مثل ما أنفقوا ﴾ قيل نسخت بآية الغنمة ، وقيل محكمة وذلك واضح.

الحادية والعشرون - ﴿ يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلا نصفه أو انقص منه قليلا أو زد عليه ﴾ نسخت بآخر السورة ونصها ﴿ إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل ونصفه وثلثه وطائفة من الذين معك ، وا يقدر الليل والنهار . علم أن لن تحصوه فتاب عليكم فاقرعوا

على رأى من يثبت التحسين والتقييح العقلين ، أما غيرهم ممن يرى الحسن
ماحسنه الشرع والتقييح ماقبحه الشرع وليس للعقل في ذلك مدخل فإنهم
يجعلون جميع الأحكام محلا للنسخ عقلا.

(٤) ولا يرد على حكم نص علي تأييده سواء ورد على طريقة الإنشاء أم
ورد على طريقة الخبر.

من الأحكام الشرعية ماينص الشرع على تأييده بطريقه الخبر نحو (الجهاد
ماض إلى يوم القيامة) ومنها ماينص علي تأييده بطريقة الإنشاء. وقد يتبع هذا
النص بتأكيد التأييد. وقد اختلفوا ورود النسخ على مثل هذه الأحكام فاختروا
بعضهم امتناع النسخ إذا أكد نص التأييد، أما إذا لم يؤكد فلا. ورأى آخرون أن
المتنع ورود النسخ عليه إنما هو ما جاء على طريق الخبر كالحديث الذي أوردناه
لأنه يلزم من نسخه الكذب. واختار أئمة الحنفية كأبى منصور الماتريدى، وأبى
بكر الجصاص، وشمس الأئمة ، وفخر الإسلام امتناع نسخ الحكم المنصوص
على تأييده مطلقا وهو الظاهر لأن التأييد والنسخ متناقضان. إذ أن الأول يقتضى
بقاء الحكم أبداً والثانى يقتضى رفعه، والأول يقتضى حسن الفعل فى جميع
الأوقات، والثانى يقتضى قبحه فى بعضها. وبعد فانه لم يحصل فى الشريعة نسخ

ماتيسر من القرآن . علم أن سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون فى الأرض يبتغون من
فضل او آخرون يقاتلون فى سبيل الله فافرعوا ماتيسر منه وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴿
والظاهر أن الآية الثانية تخفيف فهى رفع للحكم الأول وهو طلب قيام أكثر الليل.

الثانية والعشرون - ﴿فأينما تولوا فثم وجهه﴾ نسخت بأية القبلة والنسخ فيها غير ظاهر .
هذه هى المواضع التى اختار السيوطى أن فيها نسخا، وقد أسقطت منها إثنين فصار الباقى
عشرين وهى كما ترى تحتل التأويل . فأبو مسلم لا يستحق أن يشنع عليه إلى الحد الذى
وصلوا اليه.

حكم من هذا النوع ، فالأشتغال بالجدال فيه مضيعة للوقت.

(٥) لا يلزم أن يدل النص الناسخ على بدل عن حكم النص المنسوخ.

الحكم المستفاد من النص المنسوخ إما طلب فعل أو كف وإما تخيير.
والنص الناسخ إنما يرفع هذا الحكم وقد يكون مع ذلك مفيداً لحكم آخر حل محل الأول كما لو كان النص الأول محرماً فجاء الثاني مبيحاً نحو ﴿لو كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها﴾ . وقد يقتصر على رفع الحكم إن كان طلباً فيرجع الفعل المطلوب الى الإباحة الأصلية ويكون المكلفون مخيرين بين الفعل والترك، فإن قلنا إن الإباحة الأصلية حكم شرعى كان من اللازم ألا ينسخ حكم إلا إلى بدل ، وان قلنا إنها ليست حكماً شرعياً - وهو الظاهر - قلنا إنه لا يلزم أن يدل النص الناسخ على حكم شرعى هو بدل عن الحكم المنسوخ.

احتج الذين حتموا أن يكون فى النص الناسخ حكم شرعى بدلا عن الحكم المنسوخ بقوله تعالى ﴿مانسوخ من آية أو ناسخا نأت بخير منها أو مثلها﴾ فلا بد من حكم هو خير . والجواب أن المراد بالبدل إنما هو اللفظ يعنى إنا لانرفع آية إلا إذا أحللتنا محلها آية هى خير منها فى الفصاحة والبلاغة والإعجاز، والآية مسماهما لفظ لاحكم . وليس النزاع فى نسخ الألفاظ بلا بدل أو ببدل وإنما الكلام فى نسخ الأحكام. على أننا نقول لمانع من أن يراد بالآية حكمها ، وإذا رفعت ورفع حكمها بآية أخرى فرجع حكم الفعل الى التخيير الأصلى الذى لا بد منه على كل حال فذلك هو الخير ويرتفع النزاع.

(٦) ويجوز أن يكون البدل أخف من المنسوخ ومساوياً له وأثقل على نفس المكلف منه.

اتفق الأصوليون على جواز أن يكون البدل أخف أو مساوياً ، واختلفوا فى جواز الأثقل والصحيح جوازه، لأن التكليف إنما هو لرعاية المصالح وقد

تكون المصلحة في تشريع الحكم الأثقل بعد الحكم الأخف لامانع من ذلك . قال الذين منعه إن الله يقول ﴿يريد الله أن يخفف عنكم﴾ وليس في تشريع الأثقل بعد الأخف تخفيفاً ويقول ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ وتشريع الأثقل بعد الأخف عسر . وأجاب عن ذلك بعض الأصوليين بأن سياق الآيتين يدل على التخفيف في المآل فالتخفيف تخفيف الحساب واليسر يسر الحساب . وبالرجوع إلى سياق هاتين الآيتين يتبين خطأ هذا الجواب ، فإن الآية الأولى سقت في معرض التشريع فإن الله بعد أن أباح للناس الفتيات المؤمنات إذا لم يستطيعوا طول المحصنات المؤمنات وخشوا العنت بين أنه يريد هدايتهم سنن الذين من قبلهم والتوبة عليهم ، وأنه يريد التخفيف عليهم . ولا معنى لذلك إلا التخفيف بالترخيص لهؤلاء العاجزين أن يتزوجوا الفتيات . وذلك شأن الحكيم في كل تشريع فهو يراعى احوال الضعفاء ، رعاية لمصالحهم الخاصة كما يراعى المصالح العامة . ومثل ذلك الآية الثانية فقد سقت في معرض الترخيص للمرضى والمسافرين أن يفطروا ويقضوا عدة من أيام أخر فهي تماثل الآية الأولى . ومتى علمنا مراده سبحانه بالتخفيف واليسر ضعف احتجاج مانعي النسخ بالأثقل بهما ، لأن موضوع الآيتين استثناء من قواعد كلية لمصالح جزئية نسبية والكلام الآن في رفع حكم عام وإبداله بحكم آخر . واحتجوا أيضاً بقوله تعالى ﴿نأت بخير منها أو مثلها﴾ وليس في هذا حجة لهم لأن الخير إنما هو باعتبار المصلحة المترتبة عليه ، وكثيراً ما تكون مصلحة الناس كافة في الأثقل .

(٧) يجوز أن ينسخ نص الكتاب بالكتاب ، والخبر المتواتر بمثله ، والآحاد بمثله وبالمتواتر ، ولا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد .

نصوص الكتاب قطعية ورود فيجوز أن ينسخها مامثلها في تلك القطعية ، وكذلك الخبر المتواتر يجوز أن ينسخ بمثله وخبر الواحد ظني فيجوز أن ينسخ بمثله وبما هو أقوى منه وهو الكتاب والخبر المتواتر . وهذا كله متفق عليه .

ولايجوز أن ينسخ خبر الواحد المتواتر عند الجمهور لأن الظني لا يقاوم القطعي فلا يطله، وأجاز ذلك بعض الأصوليين قائلين بأنه لو لم يكن جائزاً لما وقع، لكنه وقع فإن أهل قباء كانوا متوجهين في صلاة لهم إلى بيت المقدس - حسب الخبر المتواتر عندهم - فأتاهم آت وأخبرهم أن القبلة صارت إلى الكعبة فاستداروا وهم في صلاتهم فقبلوا نسخ المتواتر بالآحاد ولم يرفض ذلك رسول الله ﷺ، وبأنه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الآحاد لتبليغ الأحكام من مبتدأ وناسخ. وأجيب عن الأول بأن خبر الواحد ربما اقرن بما يفيد القطع فيحمل على ذلك جمعاً بين الأدلة، وبأن الثاني لا يكون دليلاً على المراد إلا إذا ثبت أنه أرسل الرسل بنسخ أحكام ثبتت بأخبار قطعية ولم يثبت ذلك .

(٨) ويجوز نسخ السنة بالقرآن والقرآن بالسنة.

جواز نسخ السنة بالقرآن قال به الجمهور، ومنعه الشافعي فإنه قال في الرسالة: وهكذا سنة رسول الله ﷺ لا ينسخها إلا سنة له ولو أحدث الله لرسوله ﷺ في أمرين سن فيه غير ما سن فيه رسول الله ﷺ لسن فيما أحدث الله إليه حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة لتتى قبلها مما يخالفها وهذا مذکور في سنته صلى الله عليه وسلم . ثم قال: ولو جاز أن يقال قد سن رسول الله ﷺ ثم نسخ سنته بالقرآن ولا يؤثر عنه السنة الناسخة لجاز أن يقال فيما حرم رسول الله ﷺ من البيوع كلها قد يحتمل أن يكون حرمها قبل أن ينزل عليه ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ وفيمن رجم من الزناة قد يحتمل أن يكون الرجم منسوخاً لقول الله عز وجل ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة﴾ وفي المسح على الخفين نسخت آية الوضوء المسح، وجاز أن يقال لا يدرأ القطع عن سارق سرق من غير حرز وسرقته أقل من ربع دينار لقول الله عز وجل ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ لأن اسم السرقة يلزم من سرق قليلاً وكثيراً ومن حرز وغير حرز، ولجاز رد كل حديث عن رسول الله ﷺ بأن يقال لعله لم يقله إذا لم نجده

مثل التنزيل، ولجاز رد السنة بهذين الوجهين فتركت كل سنة معها كتاب جملة لا تحتمل سنته أن توافقه نصاً وهي لا تكون أبداً إلا موافقة له إذا احتتمل اللفظ فيما روى عنه خلاف اللفظ فى التنزيل بوجه ، وكتاب الله وسنة رسوله تدل على خلاف هذا القول وموافقة ماقلنا . وقال الجمهور لامانع من نسخ السنة بالقرآن، ووقع . فان التوجه إلى بيت المقدس من السنة وقد نسخ بالقرآن. قالوا وتجوز كون هذا النسخ بغير القرآن من سنة موافقة له احتمال بلا دليل، ولو صح هذا القول لم يعين ناسخ علم تأخره لنسخ ماتقدمه مالم يقل عليه الصلاة والسلام هذا ناسخ ، وهذا مخالف للإجماع . ويظهر لى أن حجة الشافعى فى منع نسخ السنة بالكتاب قوية ولم يتوجه أحد للرد عليها لأنه ماالذي يمنع المجتهد إذا رأى حديثاً فى موضوع تكلم عنه أن يدعى نسخ الحديث بالقرآن. وربما حر ذلك الى ترك الأحاديث المبنية كلها احتجاجاً بإطلاق القرآن خصوصاً اذا لم يعلم أيهما المتقدم . أما مع العلم بالتاريخ فهو قرينة على النسخ ولا يلزم ماقالوه من ضرورة قول الرسول ﷺ هذا ناسخ لذلك لأن مجيئه متأخراً يقوم مقام ذلك .

أما نسخ القرآن بالسنة فكذلك قال فيه الشافعى وكذلك قال الجمهور . قال الشافعى وأبان لهم أنه إنما ينسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب وأن السنة لا تكون ناسخة للكتاب وإنما هى تبع لكتاب بمثل ما نزل به نصاً ومفسرة معنى ما أنزل الله تعالى منه جملاً . قال الله عز وجل ﴿ وَإِذَا تَتلى عَلَيْهِمْ آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع الا ما يوحى الى إنى أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم ﴾ فاخبرنا الله تبارك وتعالى أنه فرض على نيه اتباع ما يوحى اليه ولم يجعل له تبديله من تلقاء نفسه . وفى قوله ﴿ ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى ﴾ بيان ما وصفت من أنه لا ينسخ كتاب الله عز وجل الا كتابه كما كان المبتدئ بفرضه فهو المزيل المثبت لما شاء منه جل ثناؤه ، ولا يكون ذلك لأحد من خلقه ، وكذلك قال الله

تعالى ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ . وقال بعض أهل العلم فى هذه الآية . والله تعالى أعلم ، دلالة على أن الله عز وجل جعل لرسوله ﷺ أن يقول من تلقاء نفسه بتوفيقه فيما لم ينزل به كتاباً والله تعالى أعلم . وقيل فى قول الله عز وجل ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ يَمْحُو فرض ما يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ فرض ما يَشَاءُ . وهذا يشبه ما قيل ، والله تعالى أعلم .

وفى كتاب الله تعالى دلالة عليه . قال الله تعالى ﴿مانسوخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ فأخبر الله أن نسخ القرآن وتأخير إنزاله لا يكون إلا بقرآن مثله قال تعالى ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر﴾ .

قال الجمهور لامانع عقلى من نسخ الكتاب بالسنة ، وقد وقع : فقد نسخت الوصية للوالدين والأقربين بقوله عليه السلام ﴿ألا لا وصية لوارث﴾ ولا ينتهض هذا دليلاً على الشافعى لأن قوله لا وصية لوارث بين أن آية الموارث هى الناسخة لآية الوصية ، لأن أول الحديث ﴿إن الله أعطى لكل ذى حق حقه﴾ على أن الحديث من أخبار الآحاد والجمهور لا يرون نسخ الكتاب به إلا أن تدعى فيه الشهرة ، وهى عند الحنفية ، بمنزلة التواتر . وقد غير ابن الهمام شكل الاستدلال فقال : الإجماع على نسخ الوصية للوارث يدل على نص ناسخ لأن الإجماع لا بد أن يكون مستنداً إلى دليل ، وإذا لم يكن هذا الدليل كتاباً فهو سنة ، وبذلك يثبت المطلوب . وهذا الشكل لا يدفع الاعتراض الأول لأن من الجائز أن يكون الإجماع استند إلى آية الموارث ، وبذلك يتبين أنه لم يقم برهان قوى على إبطال رأى الشافعى . على أنه بالاستقراء لم يوجد نص كتابى أبطلته السنة وحدها ، وغاية ماوردت به السنة من النسخ كما قال أبو زيد الزيادة على نص الكتاب وسيأتى الكلام فيه .

(٩) وقد يرد النسخ على نظم القرآن الكريم وحكمه ، وقد يرد على

حكمه دون نظمه، ولا يجوز أن يرد على النظم مع بقاء الحكم .

نسخ النظم والحكم معا مما اتفق عليه جميع مجيزى النسخ، أما نسخ الحكم مع بقاء التلاوة فهو رأى الجمهور. ومنعه بعض المعتزلة محتجين بأن النظم ملزوم للمعنى فلا يصح إبقاء الزوم مع رفع اللازم . نانسلم هذا التلازم ابتداء لا بقاء والكلام فيه. وبأن بقاء التلاوة دون الحكم يوهم بقاء الحكم فيوقع المكلف فى الجهل ، وأيضا فائدة إنزال القرآن إفادته للحكم الشرعى وتنتفى هذه الفائدة ببقاء اللفظ مجردا عن إفادة الحكم . والجواب أنه إنما يلزم الإيقاع فى الجهل إذا لم يقم دليل على النسخ، أما أن أقيم الدليل فلا. وحصصر الفائدة فى إفادة الحكم بقاء ممنوع، فإن من الفائدة بقاء التلاوة لمعرفة تاريخ التشريع وللإعجاز بنظما المنسوخ كغيره من آيات القرآن. أما نسخ التلاوة مع بقاء الحكم فقد خالف فيه بعض المعتزلة وأجازة الجمهور محتجين بأخبار آحاد وردت فى ذلك لا يمكن أن تقوم برهاننا على حصوله. وأنا لأفهم معنى آية أنزلها الله لتنفيد حكما ثم يرفعها مع بقاء حكمها لأن القرآن بقصد منه إفادة الحكم والإعجاز بنظمه فما هى المصلحة فى رفع آية منه مع بقاء حكمها إن ذلك غير مفهوم، وفى رأى أنه ليس هناك ما يلجئنى الى القول به.

(١٠) لا ينسخ الإجماع الا بإجماع مثله ولا ينسخ الإجماع نصا.

أما القضية الأولى فلأن الإجماع دليل قطعى ، فالذى ينسخه لا بد أن يكون قطعياً مثله وهو إما نص متواتر أو إجماع ثان. فأما النص القاطع فيستحيل تأخره عن الإجماع لأن الإجماع إنما يكون حجة بعد رسول الله ﷺ وبعده قد انتهى التنزيل ، كما يستحيل أن يكون الإجماع قد انعقد على خلاف النص القاطع المعروف حين انعقاده، لأن الأمة معصومة وصية لوارث عن الوقوع فى هذا الخطأ كما بين فى محله من كتاب الإجماع، وبذلك يتبين أن الإجماع ليس محلا للنسخ بنص قاطع وإما بإجماع ثان فالجمهور على منعه ، لأن الإجماع الأول

إن كان قطعياً لزم خطأ الإجماع الثاني لأنه جاء مخالفاً للدليل القاطع، وخطأ الإجماع محال. وإن كان الأول ظنياً فالإجماع الثاني على خلافه أظهر أنه ليس دليلاً فلا يبنى عليه حكم فلا نسخ، إذ يكون هذا من قبيل وجود دليلين أحدهما ظني والآخر قطعي، وفي مثله لا يقال بالتعارض حتى يقال بالنسخ. وهذا الدليل يرد على الشق الأول منه منع لزوم الخطأ للإجماع الثاني لأنه دليل قطعي لو حصل جاء متأخراً عن دليل قطعي فينسخه كما يجيء النص القطعي بعد مثله فينسخه. ولا يقال إن النص اللاحق خطأ. وهذا التمثيل يسهل منع الشق الثاني أيضاً لأن النص القاطع إذا جاء متأخراً عن النص الظني كان القطعي ناسخاً، ومن ذلك يكون الإجماع الثاني ناسخاً للأول. ولما وجد ابن الهمام أن هذا الدليل غير منتج اختار الاستدلال بطريق آخر اتبعته الحنفية وهو أنه لا مدخل للآراء في معرفة انتهاء الحكم في علمه تعالى. بل إنما يعلم ذلك بالوحي وقد انقطع، وهذا الدليل أيضاً فيه شيء لأن المجتهدين لا يجمعون بمحض الآراء وإنما يستندون في إجماعهم إلى دليل عرفوه وبسببه كان الإجماع، وما المانع من أن مستند الإجماع الأول كان قياساً علته وصف رآه الأولون مصلحة ثم تغيرت المصالح في زمن ثان ففاسد أهله باعتبار وصف آخر يقتضى غير حكم الإجماع الأول. لا جرم أن قال فخر الإسلام - كما حكى عنه ابن الهمام - والنسخ في ذلك كله «الإجماع» بمثله جائز حتى إذا ثبت حكم بإجماع في عصر يجوز أن يجمع أولئك على خلافه فينسخ به الأول وبذلك يظهر جواز نسخ الإجماع بمثله.

أما القضية الثانية وهي منع النسخ بالإجماع فقد تبين أحد شقيها وهو نسخ الإجماع للإجماع والشق الثاني نسخ الإجماع للنصوص وهذا منعه أيضاً الجمهور لأن النص إن كان قاطعاً فمحال أن ينعقد إجماع على خلافه، وإن كان ظنياً جاز أن ينعقد الإجماع. ولكنه يكون البتة مستنداً إلى دليل فليكن هو الناسخ. فإذا قلنا إن الإجماع ينسخ النصوص الظنية فعلى اعتبار أنه دليل الناسخ

فحسب.

بقي أنهم أوردوا مسائل قالوا فيها إن الإجماع نسخ نصوص الكتاب. منها: إجماعهم على إسقاط سهم المؤلفه قلوبهم في عهد أبي بكر مع نص الكتاب عليهم ولكنه عورضوا في ذلك فإن الحكم وهو الإسقاط ليس معترفا به من جميع المجتهدين، ودعوى الإجماع لم تثبت . ومنها أن ابن عباس سأل عثمان: كيف تحجب الأم من الثلث إلى السدس بالأخوين مع قول الله تعالى ﴿فإن كان له إخوة فلأمه السدس﴾ فقال له عثمان : حجبتها قومك، فقيل هذا إجماع منهم على خلاف الدليل القاطع. ولو صحت دعوى الإجماع لما كان مصدراً للدليل القاطع لأن الجمع المنكر مختلف بين أهل اللغة في أقل ما يطلق عليه أهو اثنان أم ثلاثة ، وبذلك يكون إجماعهم على أحد تأويلين للآية وليس هذا مما نحن فيه.

(١١) القياس لا يكون منسوخاً ولا ناسخاً.

إذا ثبت حكم بقياس في محل فإن ذلك الحكم لا يصح أن يسمى منسوخاً على الاصطلاح في تعريف النسخ. وفرض المسألة فيما إذا تم القياس بعد حياة رسول الله ﷺ لأنه إن نسخ فإنما ينسخ بنص آخر أو إجماع أو قياس آخر لاسبيل إلى النص لانتهاه التنزيل. وإذ تبين أن هناك نصاً لم يكن القائل مطلع عليه تبين أن القياس خطأ لمصادمة النص. لا أن حكم القياس كان ثم رفع. وكذلك الحكم إن أجمع على خلافه، لأن الإجماع لا بد أن يكون مستنداً إلى دليل. أما إن حصل قياس آخر يخالف الأول في الحكم فإن ذلك يكون من باب تعارض الأقيسة ، فإذا رجح أحدهما تبين خطأ الأول لارفع حكمه.

وأما أنه لا يكون ناسخاً فلأنه لاسبيل إلى نسخه نصاً ولا إجماعاً لأنه لا يقاومهما كما تبين أنه لا ينسخ قياساً آخر مثله.

أما إن حصل القياس فى حياة لرسول الله ﷺ فإنه من الجائز أن يجئ نص على خلافه فينسخه لأن النص جاء مبيناً لمدة انتهاء العمل بالقياس كما يجوز أن يكون ناسخاً، فإذا رجح قياس متأخر شرعية حكم أصله عن نص دل على نقيض حكمه فى الفرع وجب أن ينسخ القياس النص إذا جوزنا تقديم القياس عليه .

(١٢) يجوز أن ينسخ منطوق نص دون فحواه ولا يجوز العكس.

قد يكون لنص منطوق وفحوى، وهو ما يسميه الحنفية بدلالة النص، ويسميه المتكلمون مفهوم الموافقة والقياس الجلى نحو قوله تعالى (ولاتقل لهما أف) فان منطوقه طلب الكف عن التأفيف، فيفهم بمجرد اللغة أن العلة هى الأذى فالضرب مطلوب الكف وهو فحوى الخطاب، فهل يجوز أن ينسخ أحدهما ويبقى الآخر؟ قال فريق: لا يجوز أن ينسخ إلا معا فمتى نسخ أحدهما تبعه الآخر. وقال فريق: يجوز أن ينسخ أحدهما ويبقى الآخر. والمختار أنه يجوز نسخ المنطوق مع بقاء الفحوى ولا يجوز نسخ الفحوى وبقاء المنطوق.

والدليل على المذهب المختار أن المنطوق ملزوم للفحوى لازم ولا لم يكن منطوق دال عليه من غير العكس لأولية الفرع بالحكمة ونسخ الفحوى دون منطوق معناه بقاء تحريم التأفيف وانتفاء تحريم الضرب وهو وجود الملزوم مع عدم وجود اللازم وذلك محال. أما العكس وهو انتفاء تحريم التأفيف وبقاء تحريم الضرب فرفع الملزوم وإبقاء اللازم وهو غير ممتنع.

قال الذين يجوز نسخ أحدهما دون الآخر إن اللفظ له دلالتان متغايرتان: دلالة منطوق، وفحوى . فيجوز رفع إحداهما دون الأخرى. والجواب أن ذلك إنما يصح إذا لم يكن أحدهما مستلزماً للآخر.

وقل الذين يمنعون نسخ أحدهما دون الآخر: أما نسخ الفحوى دون

المنطوق فلما ذكرتم، وأما نسخ المنطوق دون الفحوى فلأن الفحوى تابع والمنطوق متبوع وإذا ارتفع المتبوع لم يمكن بقاء التابع، وإلا لم يكن تابعاً. والجواب أن دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته على المنطوق وليس حكم الفحوى تابعاً لحكم المنطوق، فإن فهمنا لتحريم الضرب حصل من فهمنا تحريم التأفيف لا أن الضرب إنما كان حراماً لأن التأفيف حرام، حرمة التأفيف ما كانت حرمة الضرب. والذي يرتفع هو حكم تحريم التأفيف لادلالة اللفظ عليه فإنها باقية، فالمتبوع، وهو الدلالة، لم يرتفع والذي ارتفع، وهو الحكم، ليس بمتبوع.

(١٣) وإذا نسخ حكم الأصل المقيس عليه لم يبق حكم الفرع المقيس.

إذا ورد نص يفيد حكماً في محل وقد علل بعله بينها النص أو استنبطت ثم وجدت هذه العلة في محل آخر فحكم فيه بحكم الأصل ثم ورد نص نسخ حكم الأصل فهل يبقى بعد ذلك حكم الفرع؟ والمختار أنه لا يبقى لأن نسخ حكم الأصل يرفع اعتبار كل علة له، وبهذه العلة ثبت حكم الفرع فإذا انتفت انتفى. فإذا قال المشرع: لا تعط زيدا لأنه سكير ثم وجد عمرو سكيراً فحكمنا بطلب الكف عن إعطائه لمساواته عمراً في ذلك الوصف الذي كان سبباً للطلب ثم نسخ الأمر هذا الحكم بنص آخر فإن ذلك دليل على عدم اعتبار الوصف موجباً لذلك الحكم فلا معنى لبقائه في الفرع.

(١٤) ولا يثبت حكم الناسخ إلا بعد تبليغه للأمة.

إذا بلغ الوحي رسول الله ﷺ حكماً عن الله ينسخ حكماً سابقاً فلا يثبت هذا الحكم بالنسبة إلى الأمة إلا بعد تبليغه إياها، وعلى ذلك تكون مكلفة بالعمل بالحكم السابق لأنه لو ثبت النسخ قبل التبليغ لكان الشيء واجباً حراماً في وقت واحد لأن حكم الناسخ تحريم العمل بالأول فيكون حراماً والحال أنه واجب، لأنه لو ترك العمل بالمنسوخ وهو غير معتقد بنسخه أثم قطعاً - ولأنه لو عمل

بالثانى قبل إعلامه - وهو غير معتقد شرعيته، لأثم قطعاً ولو ثبت حكمه لما أثم بالعمل به . ونرى أنه لا محل للنزاع فى هذه القضية ونظن أن الذين خالفوا وقالوا بثبوت النسخ قبل التبليغ إنما أرادوا ثبوته فى نفس الأمر لا بالنسبة الى المكلف، لأنه كيف يكلف بشئ لم يبلغ إليه ولا طريق للعلم به؟ ألا يكون ذلك تكليفاً بالمحال:

(١٥) نقص جزء من المشروع أو شرط من شروطه ليس نسخاً لأصله، وزيادة جزء على المشروع نسخ لأصله لازيادة شرط عليه.

إذا ورد حكم بمشروع طلب فعله كصلاة أربع ركعات ثم ورد نص متأخر رفع إيجاب ركعتين منها، فذلك النص المتأخر ناسخ لإيجاب ركعتين لا لأصل العبادة، لأنه لو كان نسخاً لأصلها لاقتصر الباقي إلى دليل آخر يدل على أنه مطلوب، وهذا باطل اتفاقاً. ويكاد الإنسان يعترف بهذا الأصل بداهة لأنه لو قال أمر للمأمور: سر أربع مراحل ثم قال رفعت عنك مرحلتين فلا يقال إن هذا النسخ رفع للطلب الأول جملة حتى يحتاج الأمر إلى تجديد الطلب بسير المرحلتين. ومثل الجزء الشرط. وهذا المذهب هو مختار المحققين. وقيل إن ذلك نسخ لأصل العبادة. وفصل القاضى عبد الجبار بين الجزء والشرط فجعل نسخ الجزء ناسخاً للأصل لانسخ الشرط. قالوا إن العبادة قد ثبت تحريمها قبل النسخ بنقض ذلك الجزء المنسوخ، ثم صارت بعده جائزة بدونه. والجواب أن المفروض أنه لم يتجدد وجوب وإنما ابطال وجوب والثانى هو الوجوب الأول. والظاهر أنه لاخلاف لأن من يريد أن أصل العبادة نسخ فائما يريد نسخ كل العبادة يعنى نسخ إيجاب الأربع، وهذا ضرورى لأن الكل يرتفع بارتفاع جزء من أجزائه قطعاً. والذين يقولون لم ينسخ أصل العبادة يريدون أن النص الأصلي باق بالنسبة إلى ما لم ينسخ، ولذلك اتفقوا على أنه لا يحتاج الى نص جديد. ومن هنا يظهر وجه تفصيل عبد الجبار بين الجزء والشرط لأن العبادة لا ترتفع بارتفاع شرط من شروطها.

أما الزيادة على أصل المشروع فقسمها الغزالي الى ثلاثة أقسام (١) زيادة لاتتعلق بالمشروع الأول، كما إذا أوجب الصلاة والصوم ثم أوجب الزكاة والحج وهذا لاشبهة في أنه ليس بنسخ لأن النسخ رفع وتبديل وحكم المزيد عليه لم يتغير إذ أن وجوبه باق كما كان (٢) زيادة تتصل بالمزيد عليه اتصال اتحاد يرفع التعدد والانفصال كما لو زيد في صلاة الصبح ركعتان فهذا نسخ لأن حكم الركعتين كان الإجزاء والصحة ثم ارتفع بالزيادة، والركعتان وإن كانتا باقيتين في ضمن الأربع لكن حكمهما قد ارتفع (٣) رتبة بين المرتبتين فلا هي منفصلة تمام الانفصال كالأولى ولا متصلة تمام الاتصال كالثانية، ومثالها التغريب في حد الزنا واشتراط الطهارة في الطواف ووصف الإيمان في رقبة الكفارة لليمين. وهذا القسم محل نزاع بين الأئمة. فقال فريق ليس نسخاً، وقال الحنفية هي نسخ لأنها ترفع حكماً شرعياً وهو حرمة الزيادة على الحد الثابت بعموم تحريم الأذى وترفع أجزاء الطواف بلاطهاره وإجزاء الرقبة غير المؤمنة وترفع إباحتها الثابت كل منهما باطلاف النص وهو قوله تعالى ﴿وليطوفوا بالبيت العتيق﴾ وقوله ﴿فنتحرير رقبة﴾ وكل من الإجزاء والإباحة حكم شرعى فرفعه نسخ. وفصل القاضى عبد الجبار فقال إن كانت الزيادة تغير المزيد عليه حتى لو فعل وجب استثافه والزيادة نسخ وإن كانت لاتغيره بهذه الصفة فليس بنسخ كزيادة التغريب على حد الجلد فى حد الزنا لأن وجود المزيد عليه بدون الزيادة ليس ملغى فلا يجب استثنافه وإنما يجب ضم الزائد إليه. وقد ترتب على هذا الخلاف أن الشافعية أثبتوا زيادات على الكتاب بخير الواحد، لأنهم لم يعتبروا ذلك نسخاً، وذلك بين فى مواضع كثيرة كما فى الأمصلة التى قدمناها وكما فى جعل التحريم فى الرضاع بخمس رضعات مع إطلاق القرآن، وكما فى اشتراط الفاتحة لصحة الصلاة مع اقتضاء عموم الكتاب لإجزاء ما تيسر من القرآن. والغزالي برهن على أن الزيادة التى من القسم الثالث ليست نسخاً كما فى القسم الأول وأن زيادة شرط على النص نسخ.

ويظهر أن مقاله الخنفيه أوضح، ولكن يترتب على اتباعه أمر عظيم لم يسر الخنفيه فى كل استنباطهم عليه فإن كثيراً من شروط المعاملات لم يشترطها القرآن وجاءت بها السنة، ومع هذا فقد جعل الخنفيه صحة تلك العقود متوقفة عليها.

وإليك مثلاً يوضح ذلك قال الله تعالى ﴿وأحل الله البيع﴾ وهذا مطلق ينتظم البيع بشرط وبغير شرط، ومع هذا فقد قال الخنفيه بفساد بيع وشرط، عملاً بالحديث، وهو عقد جائز بمقتضى إطلاق الكتاب، ومالفرق بين هذا وبين إطلاق قوله تعالى ﴿وليطوفوا بالبیت العتيق﴾ حيث لم يروا تقييد صحة الطواف بالحديث ﴿الطواف بالبیت صلاة﴾ ولم يروا تقييد قوله تعالى ﴿فاقرعوا ما تيسر منه﴾ بقوله ﴿لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب﴾. ومن ذلك كثير يحوجهم فى أكثر الاحيان أن يتكلفوا إجابات بعيدة. ولذلك يتجه عندي أن القيود التى تقيّد بها مطلقات الكتاب ليست من النسخ فى شئ ويجوز أن تثبت بالسنة متى صحت ويعتبر ذلك بياناً متصلًا بنص الكتاب لأن حكم مطلق الكتاب استمر ثم رفع، فكأن الله سبحانه شرع أصل العبادة أو العقد ثم وكل الى رسوله المبين عنه بيان شروط كل منهما. وهذا هو المراد بما وضعناه فى الأصل. أما زيادة مثل التغريب على حد الزنا فهو نسخ ولم يرفع حكم مفهوم - كما قال الغزالي - وإنما رفع حكماً مستفاداً من الشريعة ويكاد يكون من أمهاتها وهو تحريم الأذى.

(١٦) يعرف الناسخ من نصين متناقضين بعلم أن أحدهما متأخر بنص الرسول أو إجماع الأمة أو بنص الراوى على التاريخ.

إذا ورد فى الشريعة نصان متناقضان فلا بد أن يكون أحدهما منسوخاً إذ لتناقض فى الشريعة، والمنسوخ إنما هو المتقدم، ولا يعرف تقدم أحدهما وتأخر الثانى إلا بالنقل. وذلك إما أن يدل عليه لفظ الرسول نحو (كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها) أو إجماع الأمة على أن أحدهما متأخر ناسخ لأن الأمة معصومة من الخطأ، أو بأن يصرح الراوى بتاريخ الناسخ كأن يقول: سمعت عام

الخندق كذا ، وكان النص الآخر معلوماً قبل ذلك . وهناك طرق ذكر الغزالي أنه لا يثبت بها نسخ (١) أن يقول الصحابي كان الحكم كذا ثم نسخ لأنه ربما قاله عن اجتهاد. وخالف الحنفية في هذا فجعلوه من أدلة النسخ. والوجه ما كرهه الغزالي (٢) أن يكون أحد النصين مثبتاً في المصحف بعد الآخر لأن السور والآيات ليس لإثباتها على ترتيب النزول. (٣) أن يكون راوي أحد النصين من أحداث الصحابة لأنه قد ينقل الصبي عن تقدمت صحبته وقد ينقل الأكاير عن الأصاغر وبعبكسه (٤) أن يكون الراوى أسلم متأخراً فى عام الفتح مثلاً ولم يقل إنى سمعت عام الفتح لأنه قد يكون سمع الحديث قبل إسلامه ثم رواه بعد إسلامه أو سمعه ممن سبق إسلامه (٥) أن يكون راوى أحد النصين قد انقطعت صحبته ، فربما يظن أن حديثه متقدم تاريخاً على حديث من بقيت صحبته وليس من ضرورة من تأخرت صحبته أن يكون حديثه متأخراً عن وقت انقطاع صحبة غيره . (٦) أن يكون أحد النصين على وفق البراءة الأصلية فربما يظن تقدمه وليس ذلك بلازم. والله أعلم.

الإجماع

تعريفه

(الإجماع اتفاق المجتهدين من هذه الأمة فى عصر على حكم شرعى)

مناقشة التعريف

الاتفاق جنس التعريف، ومعناه أن يكون رأى كل على وفق رأى الآخر. ويفهم من ذلك أربعة أشياء:

الأول - أن ندرة المخالف تأثر فى تحقق الإجماع لأن مفهوم الاتفاق لم

يتحقق، إلا أن كثيراً من الأصوليين يحتجون برأى الأكثرين إذا ندر مخالفهم ولكنهم لا يعدونه إجماعاً وإنما اعتبروه حجة لأنه يدل ظاهراً على وجود دليل راجح أو قاطع استندوا إليه، لأنه لو قدر متمسك المخالف النادر راجحاً والكثيرون لم يطلعوا عليه أو اطلعوا عليه وخالفوه غلطاً أو عمداً كان فى غاية البعد ولو لم يكن متعذراً ولذلك لم يكن قولهم قطعياً.

الثانى - أنه لو لم يكن فى العصر إلا مجتهد واحد رأى فى أمر رأياً لم يكن قوله إجماعاً لأن الاتفاق لا يتحقق مفهومه وليس بحجة أيضاً، لأنه متى انتفت عنه صفة الإجماع صار رأياً فردياً لمجتهد وليس ببعيد أن يخطئ فلم يكن قوله حجة .

الثالث - أن يكون الرأى واحداً حتى يكون اتفاقاً، فلو افرق أهل عصر فرقتين إحداهما أبدت رأياً والثانية رأياً آخر فى حكم فهل يعتبر هذا إجماعاً منهم على أنه ليس فى المسألة إلا أحد هذين الرأين فلا يجوز لمن بعدهم إحداث رأى ثالث أو لا يعتبر إجماعاً؟ قال الأكثرون لا يجوز إحداث قول ثالث، وقال الأقلون يجوز . واختار الآمدي وبان الحاجب التفصيل فقالا: إن كان القول الثالث يرفع ماتفقوا عليه امتنع وإلا جاز . وهاك مثلاً توضح هذا الأصل (١) توريث الجد مع الإخوة، اختلف فيه فقهاء العصر الأول فقال قوم يرث الجد ويحجب الإخوة، وقال قوم يرث الجد مع الإخوة. فالقائل بتوريث الإخوة دون الجد محدث قولاً ثالثاً يرفع ما اتفق عليه أهل العصر الأول من توريث الجد (٢) النية فى الطهارات افرق فيها فقهاء العصر الأول فرقتين: فرقة تقول بلزومها فى جميع الطهارات من تيمم ووضوء وغسل، وفرقة تقول بلزومها فى التيمم وحده . فالقائل بعدم لزومها فى الميع محدث قولاً ثالثاً يرفع ما اتفق عليه من لزومها فى التيمم (٣) فسخ النكاح بالعيوب الخمسة: الجنون ، والجب ، والعنة ، والرتق ، والقرن . من أهل العصر الأول من قال يفسخ النكاح بها كلها، ومنهم من قال لا يفسخ بشئ منها . فالقائل

بالفرق محدث قولاً ثالثاً ولكنه لا يرفع ما اتفق عليه لأنه لم يحصل الاتفاق على أحد هذه العيوب (٤) أم وأب وأحد الزوجين، قيل للأُم ثلث المال كله، وقيل لها ثلث الباقي. فالقائل بأنها تأخذ ثلث المال كله مع أحد الزوجين وثلث الباقي مع الآخر قولاً ثالثاً لا يرفع شيئاً مما اتفق عليه لأنه يكون موافقاً كل فريق في مسألة.

والواضح من هذه الأقوال الثالثة مختار الأمدى وابن الحاجب وهو التفصيل، وذلك لأنه إذا رفع مجمعاً عليه فقد خالف الإجماع فلم يجز كمسألة الجد والنية فإن لم يرفع مجمعاً عليه فلا داعي للمنع لأنه لم يخالف إجماعاً ولا مانع سواه فجاز.

أما إذا كان السلف قد أمعوا على الاستدلال بدليل معين فإنه يجوز لمن بعدهم إحداث دليل آخر. وما زال المجتهدون في كل عصر يتمدحون بإظهار الأدلة التي لم يستدل بها سابقوهم على ما وضع أمام أنظارهم من المسائل، فإن كان السلف قد أجمعوا على تأويل دليل فإنه يجوز لمن بعدهم إحداث تأويل آخر بشرطين: (الأول) ألا يكون ملغياً لما أجمع عليه من التأويل الأول (الثاني) ألا يكون السلف قد نصوا على بطلان التأويل الثاني، فإذا فقد أحد الشرطين لم يجز. مثال ما فقد فيه الشرط الأول أن يكون السلف قد أجمعوا على تفسير المشترك بأحد معنیه فلا يجوز لمن بعدهم تفسيره بالمعنى الآخر لأنه يلزم منه بطلان الأول. فالجوزل لم يجمع السلف على بطلانه ولم يترتب عليه إلغاء تأويلهم.

الرابع - أن يكون الاتفاق قد ظهر بإبداء الرأي حتى يكون معلوماً ويتحقق أنه اتفاق، أما السكوت بأن أفنى بعض المجتهدين بحكم في مسألة أو قضى به وسكت باقيهم فلم ينكروا عليه فهل يدخل ذلك تحت مفهوم اتفاق أولاً؟ اختلف الأصوليون في ذلك وهذا ما يسمى عندهم بالإجماع السكوتي.

ومحل النزاع أن يكون السكوت قبل استقرار المذاهب وأن تمضى مدة التأمل بعد الفتوى أو القضاء وألا يكون هناك خوف يمنع الساكت من إبداء رأيه.

قال أكثر الحنفية هو إجماع قطعي ، وقال ابن هريرة هو إجماع قطعي في الفتيا لا في القضاء، وقال ابو إسحاق المروزي هو إجماع في القضاء لا في الفتيا، وقال الشافعي وأكثر المتكلمين وبعض الحنفية ليس إجماعاً ولا حجة ، وقال الجبائي إنه إجماع بشرط أن ينقض العصر الذي ظهر فيه هذا الرأي ، واختار الآمدي أنه حجة ظنية .

أما الحنفية فاحتجوا بأدلة (الأول) أنه لو لم يكن هذا إجماعاً واشترط في تحققه سماع قول كل اتفق الإجماع، وانتفاؤه باطل ، فما أدى اليه فهو باطل . أما الملازمة الأولى فلأن هذا السماع متعذر عادة وذلك واضح ، وأما أن انتفاءه باطل فلأنه تعطيل لأصل من أصول الدين الأربعة وذلك غير جائز.

وقد تمتع الملازمة الأولى ، ويقوى المنع أنهم عند مناقشة النظام في إحالته الإجماع لم يسلموا له تلك الدعوى بعينها كما سيأتى (الثاني) أن العادة في كل عصر إفتاء الأكابر وسكوت الأصاغر تلسليماً. وروح هذا الدليل هو القيد الأخير، وقد يمنع لجواز أن يكون لحياء أو هيبة ويلزمه اشتراط القول من الأكابر مع أنهم لم يشترطوه في تحقق الإجماع السكوتي . (الثالث) أنهم قد أجمعوا على أن الإجماع السكوتي حجة قطعية في الأمور الاعتقادية فليكن كذلك في الأحكام العملية . وقد تمتع دعوى الإجماع على هذا الأصل لأنه إما أن يكون إجماعاً قولياً وقد بنيتم دليلكم الأول على تعذره، وإما أن يكون إجماعاً سكوتياً وهو محل نزاع . ومن الغريب أن تكون المقدمات الظنية عند من يقول به فكيف تكون قطعية لأن روح هذا الدليل القياس وهو حجة ظنية عند من يقول به فكيف تكون نتيجة حكم الفرع فيه قطعية حجته؟

قال الذين ينكرون أن هذا إجماع قطعى أو ظنى : إن فتوى المفتى إنما تعلم بقوله الصريح الذى لا يتطرق اليه احتمال وتردد ، والسكوت متردد فقد يسكت من غير إضمار الرضا لأسباب منها (١) أن يكون فى باطنه مانع من إظهار القول ونحن لانطلع عليه ، وقد تظهر دلائل السخط عليه مع سكوته . (٢) أن يسكت لأنه يراه قولاً سائغاً أداه اليه اجتهاده وإن لم يكن هو موافقاً عليه بل يعتقد خطأه (٣) أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب فلا يرى الإنكار فى المجتهدين أصلاً ولا يرى الجواب إلا فرض كفاية فإذا كفاه من هو مصيب سكت وإن خالف اجتهاده (٤) أن يسكت وهو منكر لكنه ينتظر فرصة الإنكار ولا يرى البدار مصلحة لعارض من العوارض ينتظر زواله ثم يموت قبل زوال ذلك العارض أو يشتغل عنه (٥) أن يعلم أنه لو أنكرك لم يلتفت اليه وناله ذل (٦) أن يسكت لأنه متوقف فى المسألة لأنه بعد فى مهلة النظر (٧) أن يسكت لظنه أن غيره قد كفاه الإنكار وأغناه عن الإظهار ثم يكون قد غلط فيه فترك الإنكار عند توهم أنه رأى الإنكار فرض كفاية وظن أنه قد كفى وهو مخطئ فى وهمه .

وقد اضطر مثبتو الإجماع السكوتى الى منع هذه الأسباب . أما الظنيون فإنهم قالوا إن السكوت ظاهر فى الموافقة وغير ذلك احتمالات لاتنفى الظهور ، وأما الخفية فقالوا : إنا لانرى السكوت إجماعاً قطعياً إلا إذا انتفت هذه الاحتمالات . ولعمري إذا تعذر الإجماع القولى كما تقدم لهم فأولى أن يتعذر العلم بانتفاء هذه الاحتمالات فى سكوت الساكتين . وقد ذكر شارح التحرير شروطاً لاعتبار السكوتى إجماعاً قطعياً يظهر بتأملها ماقلنا من تعذر تحققها وهى : (١) أن يعلم أنه بلغ جميع أهل العصر ولم ينكروا ووراء ذلك حالتان : الأولى أن يغلب على الظن أنه بلغهم لانتشاره وشهرته ، الثانية أن يظن أنه بلغهم . والثانية لاتنفيد إلا الظن ، والأولى محل خلاف . فان احتمل الأمرين : البلوغ وعدمه فهذه أدنى درجة مما قبلها (٢) أن يكون السكوت مردداً عن علامات الرضى

والكراهة (٣) مضى زمن يسع مهلة تلك؛ المسألة عادة . (٤) ألا يتكرر ذلك مع طول الزمان ، فإن أفتى واحد بخلاف الثابت قطعاً لا يكون سكوتهم دليلاً على الموافقة .

ولما كانت أدلة المحتجين بهذا الإجماع والذين جعلوه إجماعاً قطعياً غير منتجة كان الراجح مآراه الجمهور من أن السكوت لا يتعبر وفاقاً ولا خلافاً ولا ينسب لساكت قول .

وإضافة الاتفاق الى المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم في التعريف ينتج منه مسائل:

(١) إنه لا يعتبر العوام في انعقاد الإجماع، لأن العامي ليس أهلاً لطلب الصواب إذ ليس له أدوات هذا الشأن فهو إذا قال قولاً فإتما يقوله بلا علم ، ومثل هذا لا يعتبر وفاقه ولا خلافه. ومن العوام بالنسبة للأحكام الشرعية العلماء الذين علمهم في غير استنباط الأحكام من أدلتها كالحساب والمهندسين والمتكلمين والنحويين إلا إن كانت المسألة الموضوعية على بساط البحث مما لهذه العلوم مدخل فيها .

وموضع الشبهة علماء الفقه الحافظون للفروع وعلماء الأصول، فأما الأصوليون فلا ينبغي أن يكون توقف الإجماع على رفاقهم محل نزاع لأنهم رجال هذا الشأن وعلمهم هو الذى اليه المرجع فى تحقيق الأدلة وتوصيلها للحكم. أما حفاظ الفروع فلا ينبغي أن يتوقف الإجماع على رأيهم إلا إذا تمت فيهم ملكة الاستنباط حتى يعدوا من المجتهدين .

أما الفقيه المبتدع فهذا على وجهي: الأول - أن يكون بيدته منكرًا لما علم بالتواتر والضرورة من الشريعة، وهذا كافر بيدته خارج من الأمة فلا يعتبر له وفاق ولا خلاف وينعقد الإجماع دونه. الثانى - ألا يكون بيدته واصلًا إلى

الكفر وهذا لا ينعقد الإجماع دونه لأنه من الأمة ، وربما وقع الخلاف في أنواع من البدع أهي مكفرة أم لا كبدعة الخوارج وبدعة بعض الغلاة من الشيعة، وعلى كل حال لا يصح أن يستدل على بطلان تلك البدع وتكفير أصحابها بإجماع مخالفيها لأن كون المخالفين كل الأمة موقوف على دليل التكفير فلا يجوز أن يكون دليل تكفيره ما هو موقوف على تكفيره فيؤدى الى إثبات الشيء بنفسه.

(٢) لا يعتبر اتفاق مجتهدى بلد واحد ولا صنف واحد من الأمة إجماعاً إذ ليسوا مجتهدى الأمة، فلا يصح مانسب إلى مالك من اعتبار اتفاق أهل المدينة إجماعاً، ولا ما قاله بعضهم من أن اتفاق أهل الحرمين مكة والمدينة أو أهل المصرين الكوفة والبصرة إجماع ، ولا ما قيل من أن اتفاق الشيخين أو الخلفاء الأربعة إجماع، ولا ما قاله الشيعة من أن اتفاق أهل البيت إجماع. أما مانسب إلى مالك فهو الإحتجاج بالعمل المشهور بالمدينة لأنه عمل قد توارثوه كابراً عن كابر وقد رد به بعض الأحاديث الثابتة. وقد نازعه الجمهور في ذلك وقالوا: عمل أهل المدينة كعمل غيرهم من أهل الأمصار، فمن كانت السنة معهم فعملهم هو المتبع، وإذا اختلف علماء المسلمين لم يكن عمل بعضهم حجة على بعض. ومن المعلوم أن الصحابة انتقل أكثرهم عن المدينة وتفرقوا في الأمصار فكيف يكون عمل هؤلاء المنتقلين معتبراً متى كانوا في المدينة وبلغى اعتباره متى انتقلوا عنها ولا امتياز لمن بقى في المدينة على من فارقها فلم يبق إلا الدليل فهو المعتبر دون سواه.

ولا ريب أنه قد يجوز أن يخفى على أهل المدينة - بعد مفارقة جمهور الصحابة لها - سنة من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد حصل ذلك فعلاً . فإن كثيراً من الأحاديث التي رويت عن ابن مسعود وعلى ومعاذ وأبي موسى وغيرهم لم يروها أهل المدينة فكيف تترك سنة لعمل من قد تخفى عليهم السنة.

ولزيادة الوضوح يقال: إن عمل أهل المدينة وإجماعهم نوعان: أحدهما ما كان من طريق النقل والثاني ما كان من طريق الاجتهاد والاستدلال. فالأول إما نقل شرع مبتدأ من قول أو فعل أو تقرير أو ترك لشيء قام سبب وجوده ولم يفعل. وهذا النوع قال فيه بعض المحدثين إن روايتهم تقدم على رواية غيرهم إذا عارضتها ، ولذلك نرى البخارى يتدئ فى كل باب بذكر أحاديث أهل المدينة ما وجدت ، ثم يتبعها غيرها. ومع ذلك فإن جمهور الفقهاء ينازعون فى هذا الأصل أيضاً ولا يرون للراوى المدنى ، من حيث هو مدنى ، فضلاً على غيره من رواة الأمصار الأخرى إلا بالعدالة والضبط . وإما نقل الأعيان وتعيين الأماكن كنقلهم الصاع والمد وتعيين موضع المنبر وموقفه للصلاة والقبر والحجرة ومسجد قباء تعين الرواة البقيع والمصلى ونحو ذلك وقد حمل بعض المالكية قول مالك على هذا النوع من النقل. وإما نقل عمل مستمر كنقل الوقوف والمزارعة والأذان على المكان المرتفع والأذان للصبح قبل الفجر وتثنية الأذان وإفراد الإقامة والخطبة بالقرآن وبالسنن. ويظهر من استقراء كلام مالك فى الموطأ أن هذا النوع هو الذى يريد. وأن عملهم الذى طريقه الاجتهاد والاستدلال فقال القاضى عبد الوهاب المالكي: اختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه، أحدهما - أنه ليس بحجة أصلاً وأن الحجة هى إجماع أهل المدينة من طريق النقل ولا يكون اتفاقهم الذى مبناه الاجتهاد مرجحاً أحد الاجتهادين على الآخر. الثانى - أنه ليس حجة ولكن يرجح به اجتهادهم على غيره . الثالث - أن إجماعهم من طريق الاجتهاد حجة وإن لم يحرم خلافه كإجماعهم من طريق النقل.

فأما أخبارهم من طريق الآحاد فان وافقها عملهم فذلك أكد لها إذا كان العمل من طريق النقل وإن كان من طريق الاجتهاد كان مرجحاً للخبر على الخلاف المتقدم. وإن كان عملهم بخلافه ترك الخبر للعمل إن كان من طريق النقل وإن كان من طريق الاجتهاد فالخبر أولى . وإن لم يكن لهم عمل موافق أو

مخالف فالخبر هو الذى يصار اليه لأنه دليل سلم عن المعارض.

فتلخص من كلامه أن عملهم اذا كان جارياً مجرى النقل فهو حجة ، فإذا أجمعوا عليه فهو مقدم على أخبار الآحاد. واحتج لذلك بأنهم اذا أجمعوا على شئ، نقلوا أو عملاً متصلاً، فان ذلك الأمر معلوم بالنقل المتواتر الذى يحصل العلم به وينقطع العذر فيه ويجب ترك أخبار الآحاد له لأن المدينة جمعت من الصحابة من يقع العلم بخبرهم فيما أجمعوا على نقله. فما هذا سبيله إذا ورد خبر واحد بخلافه كان حجة على ذلك الخبر وترك له . كما لو روى لنا خبر واحد فيما تواتر به نقل جميع الأمة فإنه يجب ترك خبر الواحد للنقل المتواتر منهم جميعاً.

قال ابن القيم: من المحال عادة أن يجمعوا على شئ ، نقلًا أو عملاً متصلاً، من عندهم الى زمن رسول الله ﷺ وتكون السنة الصحيحة الثابتة قد خالفتها، وإن وقع ذلك فيما أجمعوا عليه من طريق الاجتهاد فإن العصمة لم تضمن لاجتهادهم . ثم قال: وقد كان ربيعة بن عبد الرحمن يفتى وسليمان بن بلال المحتسب ينفذ فتواه فتعمل الرعية بفتوى هذا وتنفيذ هذا كما يطرد العمل فى بلد أو إقليم ليس فيه الا قول مالك على قوله وفتواه، ولا يجوزون العمل هناك بقول غيره من أئمة الإسلام .

والخلاصة مما تقدم أن عمل أهل المدينة الذى منشؤه الاجتهاد لا يكون إجماعاً بل ولا يكون حجة العمل بها ولا مرجحاً لأحد اجتهادين على الآخر وما قيل فى المدينة يقال فى أى مصر آخر. أما اتفاق الخلفاء الأربعة الراشدين فإن لم يخالفهم فى فتواهم أحد من أهل زمانهم فهذا من نوع الإجماع السكوتى ، بل هو أرقى أنواعه. فإن ظهر لهم مخالف لم تكن فتواهم من قبيل الإجماع الذى يفيد الحكم قطعاً. ومما يصعب تصديقه أن يوجد حكم اتفق عليه هؤلاء الأربعة ثم وجد لهم مخالف فيه لأنهم قد استوفوا معظم عصر الصحابة فهل من السهل

أن يكون هناك دليل عن رسول الله ﷺ مخالف لفتواهم جميعاً ثم لا يظهره من علمه في زمن واحد منهم أو يظهره ولا يأخذ به أحدهم؟ هذا بعيد جداً. ولذلك بترجح أن اتفاقهم يقربنا من القطع بالحكم. فأما رأى أحدهم وحده اذا خالفه غيره فانه يكون فتوى صحابى والخلاف فى كونها حجة أو لا سيأتى توضيحه فى الأدلة المختلف فيها.

وأما اتفاق أهل البيت فان الشيعة تعده إجماعاً قطعياً لا يجوز خلافه، وقد استدلوا بقوله تعالى ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ والخطأ رجس فلا يجوز عليهم . وهذا الدليل منظور فيه من جهتين: الأولى - أن مفهوم أهل البيت ليس على ما تقوله الشيعة، فإن نظام القرآن ينبو عنه لأن سياق الآيات فى خطاب أزواج النبي ﷺ قال تعالى ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ . إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً . واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة إن الله كان لطيفاً خبيراً﴾ فما سبق الآية المستدل بها ومالحقها يدل دلالة واضحة على أن المراد بأهل البيت أزواجه المطهرات أمهات المؤمنين . الثانية - أن الرجس المفهوم من النظام ليس منه ما قالوا من الخطأ فى الاجتهاد، وإنما هو ما ينقص قدر بيت النبوة من الريبة والمعاصى ، فقد شاء الله أن يطهرن من ذلك تطهيراً.

(٣) لا يعتبر فى تحقق الإجماع صدور الفتوى المتفقة من عدد التواتر لأن الدليل السمعى على حجية الإجماع لا يوجبه وإنما يوجب أن كل مجتهدى الأمة لا يتفقون على خطأ، ومجتهد والعصر مهما كان عددهم هم كل الأمة المعتبرة فى الاستنباط. واختلف: هل هناك حد لأقل عدد الإجماع؟ والراجع أن أقله ثلاثة لأنهم أقل الجماعة فإذا لم يكن مجتهدون غيرهم تحقق باتفاقهم الإجماع .

وقولنا فى عصر يتنى عليه مسائل:

(١) بمجرد صدور الفتوى من المجتهدين انعقد الإجماع ولا يشترط لتحقيقه انقراض عصر المجمعين عند المحققين، فبذلك يخرج الحكم عن دائرة النزاع فليس لأحدهم أن يرجع عنه . وإذا حدث مجتهدون فى نفس العصر الذى انعقد فيه الإجماع لزمهم القول بذلك الحكم . وقال أحمد بن حنبل وابن فورك: لا ينعقد الإجماع المستند الى قياس إلا إذا انقضى عصر المجمعين بخلاف المستند الى دليل قاطع، واشترط بعضهم الانقراض فى الإجماع السكوتى .

ووجه قول الجمهور أن الأدلة الدالة على حجية الإجماع توجب ذلك بمجرد اتفاق مجتهدى الأمة فى عصر وقد اتفقوا . فاشتراط الانقراض زيادة بلا دليل . أما المشترطون فقالوا إن عدم الاشتراط يلزمه باطل وهو امتناع رجوع المجتهد عن اجتهاده إذا تبين له الدليل الموجب سواء كان خبراً أو غيره، وإذا بطل اللازم ، وهو عدم الاشتراط . فيثبت الاشتراط . وأجيب عن هذا بأن ذهول المجمعين عن الخبر بعد فحصهم بعيد، ولو سلم هذا لكان هادماً للإجماع إذ أنه يقال: يلزم كذلك بعد انعقاد الإجماع بانقراض المجمعين الحجر على الخلف أن ينظروا فى المسألة إذا تبين لهم الدليل الذى يوجب غير ما قضى به الإجماع الأول . وقد اختار ابن الهمام أن يجيب عن ذلك بأنه يجب إلغاء الدليل وهو الخبر الذى يخالف حكمه ما أجمعوا عليه تقديماً للقاطع وهو الإجماع على ما ليس بقاطع، وهو الخبر الصحيح ، وتسليم أن المجتهد محجور عليه النظر فى الحكم بعد الإجماع .

(٢) لا يلزم لتحقيق الإجماع ألا يكون قد سبق خلاف بين السلف فى الحكم فلا يمنع الخلاف السابق الإجماع المتأخر لأن الأدلة على حجية الإجماع لا تفصل بين ما سبقه خلاف وما لم يسبقه . واشترط بعض الأصوليين انتفاء سبق الخلاف محججين بأن القول لا ينتفى بموت قائله، فيكون معتبراً حال اتفاق

الخلف فلم يكن المجمعون كل الأمة . والجواب أن اعتبار قول القائل مقيد بما إذا لم يجمع على خلافه ، فإذا أجمع على خلافه انتفى اعتباره لوجوده، كما ينتفى اعتبار المنسوخ بالناسخ. ولا يعد صاحب القول المخالف مخالفاً للإجماع لأن الإجماع لم يكن ثم موجوداً وإن كان يظهر بالإجماع المتأخر أنه كان مخطئاً في اجتهاده.

وبعض الأصوليين يشترط هذا الشرط لإمكان الإجماع عادة لأنها قاضية بالإصرار على المعتقدات ، خصوصاً من الأتباع، فلا يمكن الاتفاق بعد سبق الخلاف. ولأنه لو حصل ترتب عليه تعارض إجماعين الأول على تسويغ القول بكل من القولين وهو مالمسلف. والثاني على منع تسويغ القول بكل منهما لحصول الإجماع على أحدهما بعينه وهو مالمخلف.

والجواب عن الأول المنع. كيف وقد رووا أن الصحابة اختلفوا في حكم أمهات الأولاد ثم اتفق التابعون على أنهن لايبعن ، بل يعتقن من رأس مال المتوفى. وعن الثاني تسويق القول بكل من القولين اللذين للسلف مقيد وجوبا بعدم إجماع على إحدهما للأدلة التي قامت على اعتبار الإجماع المسبوق بخلاف مستقر وكذلك يعتبر اتفاق المجتهدين إجماعاً إذا سبق لهم انفسهم خلاف. ويكون ماخالف إجماعهم من الأقوال السابقة غير معتبر.

وقولنا على حكم (شرعى) يخرج الاتفاق على الأحكام العقلية والقضايا اللغوية وغير ذلك مما لايتعلق بأفعال المكلفين من حيث هم مكلفون ، فإن ذلك الاتفاق ليس من الإجماع الذى تتكلم عنه فى شئ.

مستند الإجماع

لاينعقد الإجماع الا عن مستند لأن الفتوى بدون المستند خطأ لكونه قولاً فى الدين بغير علم ، والأمة معصومة عن الخطأ. ولقائل أن يقول: إنما يكون خطأ

عند عدم الإجماع عليه ، أما بعد الإجماع فلا لأن الإجماع حق . حكى
الآمدى وغيره عن بعض الأصوليين أنه لا يشترط المستند ، بل يجوز صدوره عن
توفيق بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب .

احتج الذين لا يشترطون المستند : أولاً - بأنه لو كان له سند لكان ذلك
السند هو الحجة وحيث لا يكون للإجماع فائدة ، والجواب أن فائدته سقوط
البحث عن الدليل وحرمة المخالفة الجائزة قبل انعقاد الإجماع لكونه مقطوعاً به ،
على أن هذا يقتضى ألا يجوز أن ينعقد الإجماع عن دليل ، ولا قائل به . ثانياً -
أنه لو توقف الإجماع على السند لم يقع بدونه ، لكنه قد وقع . فإنهم أجمعوا على
صحة بيع المراضاة بلا دليل . والجواب أنا لانسلم أنهم أجمعوا عليه من غير دليل
فإن غاية ذلك أنهم لم ينقلوه اكتفاء بالإجماع فانه أقوى وعدم نقل الدليل لا يدل
على عدمه . وهذا إذا سلم أنهم اجمعوا حقيقة على صحة بيع المراضاة وإلا فان
مذهب الشافعى فى بيع التعاطى ، الذى يراد بيع المراضاة ، أنه باطل .

ثم إن هذا السند إما أن يكون دليلاً قطعياً ، وأغلب ما علمناه من المسائل
التي لم يعلم فيها خلاف أدلتها التي استند إليها قطعياً . وإما أن يكون
دليلاً ظنياً وهو خبر الواحد أو القياس . واعلم أنهم اختلفوا كثيراً فى جواز انعقاد
الإجماع مستنداً الى قياس فقال الجمهور : ذلك جائز وواقع ، واستدلوا بإجماعهم
على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه وعلى إراقة السيرج ونحوه اذا ماتت
فيه الفأرة قياساً على السم ، وعلى إمامة أبى بكر قياساً على تقديمه فى الصلاة .
وقال قوم إن ذلك جائز غير واقع . وقيل يجوز إن كان القياس جليلاً وقيل إنه
لا يجوز أصلاً .

احتج الجمهور بأن القياس طريق من طرق الحكم الشرعى فيجوز أن يكون
سنداً للإجماع كبقية الأدلة . واستدل المانعون بوجهين (أحدهما) أن الإجماع
منعقد على أنه يجوز للمجتهد مخالفة القياس ، فلو صدر الإجماع عنه لكان يلزم

جواز مخالفته لأن مخالفة الأصل تقتضى مخالفة الفرع لكن مخالفة الفرع ممنوعة اتفاقاً. والجواب أنه إنما يجوز مخالفة القياس قبل الإجماع على حكمه، أما إذا اقترن به الإجماع فلا ، لا اعتضاده به (الثانى) أن العلماء مختلفون فى الاحتجاج بالقياس وذلك مانع من انعقاد الإجماع عنه ، لأن من لا يعتقد حجيته من المجتهدين لا يوافق القائل بحجيته. والجواب أن ذلك منقوض بالعموم وخبر الواحد، فإن الخلاف قد وقع فى حجيتها مع جواز ان يصدر الإجماع عن كل منهما اتفاقاً. واعلم أنه إذا صدر الإجماع موافقاً لمقتضى حديث فإنه لا يجب أن يكون صادراً عنه حتى يكون الإجماع دليلاً قطعياً على صحته، وذلك لأنه يجوز اجتماع دليلين على مدلول واحد ، وحينئذ فيجوز أن يكون سند الإجماع دليلاً غير ذلك الحديث.

وبعد انتهينا من التعريف ومناقشته وسند الإجماع نتكلم فى نقط ثلاث (١) وإمكان الإجماع (٢) وقوعه (٣) حكمه.

امكان الاجماع

قال قوم إن الإجماع غير ممكن عادة ، واحتجوا بأن ركنه اتفاق جميع المجتهدين ، فلا بد لتحقق مفهومه من أمرين (الأول) تحقيق شخصية كل مجتهدى الأمة فى عصر (الثانى) أن يسمع من كل منهم رأيه فى المسألة وتكون الآراء كلها على وفاق ، ولا يتحقق ذلك عنهم إلا بعد أن ينقله عدد يفيد العلم نقله وهو عدد التواتر. والأمر الأول مستحيل لأنه منذ الذى أعطاه الشارع الحق أن يمنح لقب مجتهد لمن يستحقه؟ فلا تمكن معرفة المجتهدين الذين يتوقف تحقق الإجماع على اتفاقهم. والثانى أبعد من الأول لأنه لا يخفى أن العلماء ليسوا محصورين فى إقليم واحد ولا فى بلد واحد، بل هم مشتتون فى الأمصار الإسلامية منهم الخامل ومنهم النابه، واستقصاء هذه البلاد مع أخذ الجواب عن

المسألة من كل فقيه أمر يحتاج الى أزمان طويلة إذا كان السائل الناقل واحداً ،
وليس هناك ما يمنع المجتهد أن يرجع عن رأيه الذى أفتى به قبل أن يتقرر الإجماع ،
فأى دليل عند الناقل على أن المجتهد الذى سمع منه الحكم أولاً بقى على رأيه؟
ويشدد الأمر بعداً عن التصور إذا اشترطنا سماع عدد التواتر من كل منهم . وإذا
غضضنا النظر عن ذلك كله فإن هذا الاجماع إما أن يكون عن دليل قطعى أو
ظنى فإن كان عن دليل قطعى أحالت العادة عدم الاطلاع عليه فيغنى عنه ، وإن
كان عن ظنى أحالت العادة الاتفاق لاختلاف القرائح والأنظار.

اقتصر المجيبون عن الجمهور على قولهم إنا نمنع كل هذا وإن هذه الشبه
تشكيك مع الضرورة إذ نقطع بإجماع كل عصر على تقديم الدليل القطعى على
الدليل المظنون ، وما ذلك إلا بثبوتهم ونقله الينا . ولا عبرة بالتشكيك فى
الضروريات . ولكننا عند التأمل لانرى هذه الأجوبة مقنعة لأن المنع إنما يكون إذا
لم يتم المناظر دليله وقد أقاموا الدليل فالقتصار على القول بأن هذا تشكيك فى
ضرورى لانراهيقيد ، ولانسى أنهم حينما احتجوا للإجماع السكوتى قالوا لو لم
يكن حجة واشترط فى تحقق الإجماع السماع لتعذر ، لأن هذا السماع متعذر
عادة فكيف يمنع الشئ فى وقت ويجوز فى آخر؟ ولا بأس أن نورد مايعن لنا فى
هذا المقام:

لا يمكن أن نقول إن التحقق من شخصية المجتهدين غير لازم لأنه ركن
الإجماع والشئ لا يتحقق إلا إذا تحقق ركنه ، وادعاء أنه ليس هناك أحد يمكنه أن
يمنح لقب مجتهد فيه نظر . لأننا نقول إن هذا الحق لإمام المسلمين فهو الذى يأذن
بالتفوى لمن يتحقق من استكمال الشروط التى تلزم فى المجتهد وهذا التحقق له
طرق تختلف باختلاف الأزمنة ، وإذا تم تحقيق تلك الشخصية فالإطلاع على
أقوالهم ممكن بأن يجمعهم فى حاضرتهم فيسألهم عما يريد أو بأن يكتب إلى كل
منهم فيستطلع رأيه ، ويكون ذلك بطريقة يقتنع بها الجمهور ويعتمد صحتها
فيتلقاها عنهم .

وإذ تبينت الطريقة التي بها يمكن حصول الإجماع تنتقل الى الكلام عن وقوعه فيما مضى ، للسلف عصران متمايزان: أولهما عصر الشيخين أبي بكر وعمر بالمدينة. المسلمون أمرهم جميع وفقهاؤهم معروفون وإمامهم شورى لا يستبد دونهم بالفتوى ويمكنه استطلاع آرائهم جميعاً فيسهل أن نتصور إجماعهم. ويبقى هذا السؤال وهو: هل أجمعوا فعلاً على الفتوى في مسألة عرضت عليهم وهي من المسائل الاجتهادية؟ ويمكن الجواب على ذلك بأن هناك مسائل كثيرة لا يعلم فيها خلاف بين الصحابة في هذا العصر ، وهذا أكثر مما يمكن الحكم به. أما دعوى العلم بأنهم جميعاً أفتوا بآراء متفقة والتحقق من عدم المخالف فهي دعوى تحتاج إلى برهان يؤيدها. أما ما بعد ذلك العصر - عصر اتساع المملكة وانتقال الفقهاء إلى أمصار المسلمين ونبوغ فقهاء آخرين من تابعيهم لا يكاد يحصرهم العدد مع الاختلاف في المنازع السياسية والأهواء المختلفة - فلا نظن دعوى وقوع الإجماع إذ ذاك مما يسهل على النفس قبوله، مع تسليم أنه وجدت مسائل كثيرة في هذا العصر أيضاً لا يعلم أن أحداً خالف في حكمها . ومن هنا نفهم عبارة الإمام أحمد بن حنبل (من ادعى الإجماع فهو كاذب لعل الناس قد اختلفوا. ولكن يقول لانعلم الناس اختلفوا إذا لم يبلعه). وبعض فقهاء الحنابلة يرى أن الإمام يريد غير إجماع الصحابة، أما إجماع الصحابة فحجة معلوم تصوره لكون المجمعين ثمة في قلة والآن في كثرة وانتشار. قال الاصفهاني: والمنصف يعلم أنه لاخبر له من الإجماع إلا ما يجد مكتوباً في الكتب ، ومن البين أنه لا يحصل الاطلاع عليه إلا بالسماع منهم أو بنقل أهل التواتر إلينا ولا سبيل الى ذلك إلا في عصر الصحابة، وأما بعدهم فلا. وقال البيضاوي في منهاجه: قيل يتعذر الوقوف عليه لانتشارهم وجواز خفاء واحد منهم وخموله وكذبه خوفاً أو رجوعه قبل فتوى الآخر. وأجيب بأنه لا يتعذر في أيام الصحابة فإنهم كانوا محصورين قليلاً. وقال الإمام الرازي: والإنصاف أنه لا طريق لنا إلى معرفته إلا في زمان الصحابة .

حجة الاجماع

إذا علم الإجماع فهو حجة قطعية. ومعنى ذلك أنه يصير المسألة المجتهد فيها قطعية الحكم لاتصلح بعد ذلك أن تكون محلاً للنزاع ولا ينفذ لما خالفه من الأدلة الظنية. وخالف في هذه القضية بعض الخوارج والشيعة. وإقامة الحجة على حجيتها باقامتها على استحالة الخطأ على الأمة، ولا طريق إلى ذلك إلا الكتاب أو السنة المتواترة لأنه لا يمكن إثبات الإجماع بالإجماع.

فأما الكتاب فمجموع آيات ظنية الدلالة وهي قوله تعالى ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ الآية ، وقوله تعالى ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾ وقوله تعالى ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾ وقوله تعالى ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله﴾ ومفهومه أن ما اتفقت عليه فهو حق ، وقوله تعالى ﴿وان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول﴾ ومفهومه إن اتفقتم فهو حق . فهذه كلها ظواهر لاتنص على الغرض بل لاتدل أيضاً دلالة الظواهر ، وأقواها قوله تعالى ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾ فان ذلك يوجب اتباع سبيل المؤمنين. قال الغزالي: والذى نراه أن الآية ليست نصاً فى الغرض، بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاققه ويتبع غير سبيل المؤمنين فى مشايعته ونصرتة ودفع الأعداء عنه نوله ماتولى ، فكأنه لم يكتف بترك المشاققة حتى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين فى نصرتة والذب عنه والانقياد له فيما يأمر وينهى . وهذا هو الظاهر السابق الى الفهم ، فإن لم يكن ظاهراً فهو محتمل . ولو فسر رسول الله ﷺ به لقبول ولم يجعل ذلك رفعا للنص كما لو فسر المشاققة بالموافقة واتباع سبيل المؤمنين بالعدول عن سبيلهم.

وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام ﴿لا تجتمع أمتى على خطأ﴾ وهو من

حيث اللفظ أقوى وأدل عليا المقصود، ولكن ليس بالمتواتر كالكتاب، والكتاب متواتراً ليس نص. فطريق تقرير الدليل أن يقال: تظاهرت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الأمة من الخطأ، واشتهر ذلك على لسان الثقات من أصحابه كعمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وابن عمر وأبي هريرة وحذيفة ابن اليمان وغيرهم من نحو قوله: ﴿لا تجتمع أمتي على الضلالة - لم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة - سأل الله ألا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها - من سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليزِم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من ورائهم - إن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد - يد الله مع الجماعة ولا يبالى الله بشذوذ من شذ - لاتزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم﴾ (وروى لا يضرهم خلاف من خالفهم) إلا ما أصابهم من لأواء - من خرج عن الجماعة «أو فارق الجماعة قيد شبر» فقد خلع ريقه الإسلام من عنقه - من فارق الجماعة ومات فميته جاهلية).

وهذه الأخبار لم تنزل ظاهرة في الصحابة والتابعين ومن بعدهم لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها بل هي مقبولة من موافقى الأمة ومخالفها ولم تنزل الأمة تحتج بها فى أصول الدين وفروعه، ويستحيل فى مستقر العادة توافق الأمم من أعصار متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطباع وتفاوت الهمم والمذاهب فى الرد والقبول، ولذلك لم ينفك حكم ثبت بأخبار الآحاد عن خلاف مخالف وإبداء تردد فيه.

والمحتجون بهذه الأخبار أثبتوا بها أصلاً مقطوعاً به وهو الإجماع الذى يحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة، ويستحيل فى العادة التسليم لخبر يرفع به الكتاب المقطوع به إلا إذا استند إلى مستند مقطوع به.

والخلاصة أن الأمة الإسلامية فى عصور مختلفة قررت أن الإجماع حجة

قاطعة حتى كان فقهاء كل عصر ينكرون أشد الإنكار على من خالف رأى مجتهدى السلف، والعادة تقضى أن مثل هذا الاتفاق لا يكون عن مجرد ظنون بل لابد أن يكون عندهم دليل مقطوع به . وهذا يدل على أن الأخبار النبوية التي سقناها كانت عندهم مقطوعاً بها حتى لم تكن فى نظرهم مجالاً للظن والاختلاف.

انكار حكم الاجماع

قال بعض الأصوليين إنكار حكم الإجماع القطعى كفر ، كإجماع الصحابة بصريح القول المنقول عنهم تواتراً - لأن إنكاره يتضمن إنكار دليل قاطع وهو يتضمن إنكار صدق الرسول صلى الله عليه وسلم ، وذلك كفر . وقالت طائفة ليس بكفر ، لأن دليل حجية الإجماع ليس قطعياً فيكون ظنياً فلا يفيد العلم ، وإنكار ما هو كذلك ليس بكفر . وفصل بعضهم فقال: إن كان الحكم من ضروريات الدين فإنكاره كفر، وإلا فلا.

وإطلاق القول بتكفير منكر حكم الإجماع ليس بصحيح . قال إمام الحرمين : فشا فى لسان الفقهاء، أن خارق الإجماع يكفر وهو باطل قطعاً ، فان منكر أصل الإجماع لا يكفر ، والقول فى التكفير والتبرى ليس بالهين . ثم قال : نعم ، من اعترف بالإجماع وأقر بصدق المجمعين فى النقل ثم أنكر ما أجمعوا عليه كان هذا التكذيب آثلاً الى الشارع ، ومن كذب الشارع كفر . والقول الضابط فيه أن من أنكر طريقاً فى ثبوت الشرع لم يكفر ومن اعترف يكون الشئ من الشرع ثم جحده كان منكراً للشرع وإنكار جزء من الشرع كإنكاره كله ، وهو كلام وجيه .

أما الإجماع الظنى فمنكر حكمه ليس بكافر اتفاقاً .

القياس

قد يرد عن الشارع حكم فى محل كالأمر باجتناى شرب الخمر ويظهر للمستنبط بأى طريق من الطرق الآتية العلة فى توجيه هذا الخطاب كالإسكار فى الخمر، ثم يرى محلا آخر فى تلك العلة كشرى أحد الأنبذة المتخذة من غير العنب فىقع فى ظنه أن حكم شرب النبيذ مساو لحكم شرب الخمر أى أنه مأمور باجتنايه، فهنا أمران: الأول تلك المساواة بين الخمر والنبيذ فى الوصف الذى ظهر أنه مناط التحريم وهو الإسكار، الثانى ظن المجتهد أن الحكم فى الفعلين واحد وهو طلب الاجتتاب، والأمر الثانى أثر للأمر الأول فأيهما هو القياس؟ اختلفت أقاويل الأصوليين فى تعريفه. وهذه نبذة من التعاريف المختلفة التى تبين اختلاف الوجهة فى بيان مفهومه:

- ١ - قال الغزالى: هو حمل معلوم على معلوم فى إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو وصفه أو نفيهما عنهما.
- ٢ - وقال البيضاوى: هو إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لاشتراكهما فى علة الحكم عند المثبت.
- ٣ - وقال صدر الشريعة: هو تعدية حكم من الأصل إلى الفرع بعلة متحدة لاتعرف بمجرد اللغة.
- ٤ - وقال ابن الحاجب: هو مساواة فرع الأصل فى علة حكمه. والمصوبة يزيدون على ذلك فى «نظر المثبت» وإن أريد بالتعريف مايعم الصحيح والفاقد من القياس قيل «تشبيه» بدل «مساواة».
- ٥ - وقال ابن الهمام: هو مساواة محل لآخر فى علة حكم له شرعى لاتدرك بمجرد فهم اللغة.

مناقشة هذه التعاريف

ورد في جنس هذه التعاريف أربع كلمات وهي - حمل - إثبات - تعدية - مساواة . والألفاظ الثلاثة الأولى متقاربة ومآلها تفسير القياس بأثره وهو ظن المجتهد أن حكم ما لا نص فيه هو حكم المنصوص عليه لاتحادهما في العلة. ولما كان القياس حجة أقامها الشارع لتعرف الأحكام رأى المتأخرون أن يعدلوا إلى ما يصلح لذلك فوضعوا كلمة «مساواة» بدل «حمل» وماشابهه، فإن مساواة المحلين في العلة هي التي تصلح أن تكون معرفة للحكم . فإذا قيل دليل هذا الحكم القياس عرف أنه تلكالمساواة، لا أن الدليل هو حمل المجتهد أو إثباته أو تعديته. ومن هنا يتبين أن ابن الحاجب ناقض نفسه بقوله إن من يريد بالتعريف ما يعم الصحيح والفساد من القياس يضح كلمة «تشبيه» بدل «مساواة» لأن التشبيه من فعل المجتهد ، فكأنه رجع إلى ما يقارب كلمة «حمل» وأخواتها ولا يمكن أن يراد تشبيه الشارع لأن التشريع الإلهي إنما هو ابتداء حكم في جميع المحال لابتداء على التشبيه وإن وقع بذلك الشبه.

المساواة إذا أطلقت فهم منها المساواة في نفس الأمر، سواء وافق ذلك نظر المجتهد أم لا. ومن هنا لزم المصوِّبة - وهم الذين يقولون إن كل مجتهد مصيب - أن يزيدوا في التعريف كلمة «في نظر المجتهد» لأن المساواة ليس لها وقاع تطابقه، بل إنما وجودها بحسب نظر المجتهد . وليس هناك في نفس الأمر حكم معين يقال إن المجتهد أصابه أو أخطأه. أما الذين يرون الإصابة في جانب مجتهد واحد من المختلفين ، وهو الذي وافق حكم الله ، فيطلقون المساواة ويريدون بها ما يتبادر منها وهو المساواة في نفس الأمر.

أضاف بعض المعرفين جنس التعريف إلى معلومين. وبعضهم إلى أصل وفرع ، وبعضهم إلى محلين . فأما اختيار معلومين فليعم الموجود والمعدوم لأنه

ربما يستدل بالنفي عليالنفي ، ولذلك عدل إليهما من اختارهما عن «شيعين» لأن الشئ عندهم هو الموجود . وأما «فرع» و «أصل» فيرد عليهما استلزام الدور ، لأن الفرع هو المقيس ، والأصل هو المقيس عليه . فيدخل المعرف في التعريف . وقد أوجب عن ذلك بأن المراد بفرع وأصل ما صدقا عليه وهو «محل» غير منصوص عليه وآخر منصوص عليه ، وليس المراد مفهوم اللفظين وهو المحل الموصوف بالأصلية والآخر الموصوف بالفرعية . ولما كان مالا يحتاج إلى سؤال وجواب خيراً مما يحتاج إليهما عدل ابن الهمام إلى كلمة «مساواة» محل لآخر .

أطلق المعرفون للقياس الحكم ذا العلة فشمل التعريف الأحكام اللغوية والعقلية مع أن اللة لاقياس فيها والأحكام العقلية المحضة لامدخل للقياس الشرعى فيها ، ولذلك قيد ابن الهمام فى تعريفه الحكم «الشرعى» .

الاقتصار فى التعريف على مساواة المحلين فى العلة يفسد طرد التعريف حيث يدخل فيه ما ليس منه وهو مفهوم الموافقة ، لأن فيه تلك المساواة وليس بقياس بل هو من قبيل النص . والذين أطلقوا عليه لفظ القياس تجوزوا للزوم تقييده بالجملى . ولو كان ذلك من أفراد القياس لما كان هناك معنى لاشتراطهم ألا يكون دليل حكم الأصل شاملا لحكم الفرع لأن دليل حكم المنصوص عليه شامل لحكم المسكوت عنه فى مفهوم الموافقة فيكون هذا الشرط مخرجا له - وقد فرض أنه منه - ولبطل اتفاقهم على تقسيم دلالة اللفظ إلى منطوق ومفهوم . ولذلك زاد ابن الهمام وصدر الشريعة فى تعريفهما وصف العلة بقولهما (لاتفهم من النص بمجرد اللغة) . وقد زاد الغزالي فى تعريفه بيان الأمر الجامع فقال: من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما . يعنى أن الأمر الجامع بين المعلومين يكون حكما أو صفة ثابتين لكليهما أو منفيين عنهما وسيتضح ذلك فى الفصول الآتية .

بقى أن يقال: هذه التعاريف غير منعكسة لأنه يخرج عنها ما يسمى عندهم بقياس العكس وقياس الدلالة . وقياس العكس هو إثبات نقيض حكم المحل فى

محل آخر بنقيض علته فإنه قياس والتعريف لا يتناولهُ ، لأنه لا مساواة بين الأصل والفرع في العلة ولا في الحكم . وهاك مثالا يوضحه :

اتفق الحنفية والشافعية على أنه لو نذر أن يعتكف صائما كان الصيام شرطاً للاعتكاف لا يصح بدونه، واتفقوا على أنه لو نذر أن يعتكف مصلياً لم تكن الصلاة شرطاً لصحة الاعتكاف ، وبالضرورة يكون الحكم كذلك لو لم يتناول نذره الصلاة. ثم اختلفوا في الاعتكاف من غير نذر الصوم : هل يكون الصوم شرطاً له أو لا يكون ؟ قال الحنفية هو شرط وقال الشافعية ليس بشرط. استدلال الحنفية على رأيهم بقياس هذا نظمه: لما وجب الصوم شرطاً للإعتكاف بنذر الصوم مع الاعتكاف وجب بدون نذره كالصلاة لما لم تجب شرطاً بنذرها مع الاعتكاف وجب بدون نذره كالصلاة لما لم تجب شرطاً بنذرها مع الاعتكاف لم تجب في الاعتكاف بدون نذر - فالأصل المقيس عليه في هذا المثال الصلاة - والحكم عدم وجوبها شرطاً في النذر المطلق - والعلة عدم وجوبها شرطاً في النذر بقيد الصلاة - والفرع الصوم - وحكمه الوجوب شرطاً في النذر المطلق - والعلة وجوبه شرطاً في النذر بقيد الصوم - فقد أثبتوا نقيض حكم الأصل في الفرع لتناقضهما في العلة .

والجواب عن ذلك من طريقين : الأول منع أن يكون هذا من القياس المعروف ، وإطلاق لفظ القياس عليه مجاز ولهذا لزم تقييده بقياس العكس .

الثاني تسليم أنه قياس ومنع انتفاء المساواة وبيان ذلك بأحد أوجه ثلاثة :

١ - إن المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر في أن الصوم شرط فيه للإعتكاف بنذر الصوم إما بالغاء الفارق وهو النذر لأنه لا تأثير له في الحكم كما في الصلاة فتبقى العلة هي الاعتكاف ، وإما بالسير وهو أن العلة في وجوب الصوم مع الاعتكاف المنذور فيه الصوم إما

الاعتكاف، وإما الاعتكاف مع نذر الصوم وإما غيرهما، والأصل عدم غيرهما . وكونه بالنذر لا يصلح علة ولا جزء علة لأنه غير مؤثر بدليل وجوده فى الصلاة بدون الحكم وهو الشرطية ، فالصلاة لم تذكر للقياس عليها وإنما ذكرت لبيان إلغاء الفارق أو لا لإلغاء أحد أوصاف السبر وهو النذر وبذلك لا يضر عدم المساواة بين الصوم والصلاة فى الحكم لأنه ليس القصد قياس أحدهما على الآخر .

٢ - أن يكون المقيس هو الصيام بالنذر والمقيس عليه هو الصلاة بالنذر وحكم الأصل عدم الوجوب شرطاً بالنذر، ولا تأثير له فى وجوبها فكذا فى الصيام . ويلزم من ذلك أنه يجب بدون النذر كما يجب مع النذر وإلا كان للنذر تأثيره فيه ، فالذى فيه القياس وجدت فيه المساواة والذى فيه عدم المساواة لازم له ولا يضر ذلك .

٣ - إن هذا النظم من الاستدلال فيه أمران: ملازمة، وقياس لبيان تلك الملازمة . فالاملازمة هى لو لم يشترط الصوم للاعتكاف بدون نذر لم يشترط بنذره واللازم باطل وتبين الملازمة بالقياس على الصلاة فإنها لما لم تكن شرطاً بدون النذر لم تجب شرطاً بالنذر، والمساواة حاصلة على تقدير عدم اشتراط الصوم بالنذر لم تجب شرطاً بالنذر، والمساواة حاصلة على تقدير عدم اشتراط الصوم بالنذر فإنه إذا تساوى الصلاة . وسيان فى النظر أن تكون المساواة تحقيقية أو تقديرية . وهذا الجواب الأخير هو الذى رجحه المحققون لأنه يصلح لكل مثال فى قياس العكس .

وهاك مثالا آخر للشافعية فى إبطال تزويج المرأة نفسها قالوا:

يثبت الاعتراض للأولياء على عقدها، فلا يصح منها كالرجل لما لم يثبت

الاعتراض عليه صح منه تزويج نفسه. فالاملازمة هنا لو صح عقدها لما ثبت الاعتراض، واللازم منتف. وتبين هذه الملازمة بالقياس على الرجل صح نكاحه فلم يثبت الاعتراض، والمساواة حاصلة على تقدير صحة نكاحها وعدم ثبوت الاعتراض عليها.

وأما قياس الدلالة فهو القياس الذى لم تذكر فيه علة وإنما فيه مايدل عليها من وصف ملازم لها. ومثال ذلك قول شافعى فى الاستدلال على ضمان السارق للمسروق، اذا هلك، وان قطعت يده - على خلاف مايرى الحنفية - يجب رد المسروق قائما فيجب ضمانه هالكا كالمغصوب. فالأصل المقيس عليه هو المغصوب والحكم هو الضمان فى حال الهلاك. ولم تذكر العلة وإنما ذكر وجوب رده قائما وليس هذا هو العلة وإنما العلة هى اليد العادية. فلما لم تذكر العلة فى هذا القياس خرة هعن الحد مع أنه قياس.

والجواب عن ذلك من طريقتين: الأول منع أنه قياس وإنما أطلقوه عليه تجوزاً من إطلاق اللازم على الملزوم، لأن الوصف المذكور فيه يستلزم العلة وللتجوز لا يستعمل إلا مضافا فيقال قياس الدلالة والقياس متى أطلق انصرف الى قياس العلة. الثانى أنه قياس وأن المساواة موجودة فيه ضمنا لأن الوصف الموجود يستلزمها. وسيان عندنا المساواة المقصودة والضمنية.

أركان القياس

أركان القياس أربعة (١) أصل (٢) حكمه (٣) فرع (٤) وصف جامع. فالأصل هو محل الحكم المشبه به كشرب الخمر. وقيل هو دليل حكم المحل المشبه به كقوله تعالى (فاجتنبوه) والفرع هو محل الحكم المشبه كشرب النبيذ، والوصف الجامع هو علة الحكم.

ولكل من هذه الأركان شروط لا يتم القياس بدونها.

شروط حكم الأصل

١ - ألا يكون معدولاً به عن سنن القياس، ومعنى ذلك أن يكون له علة يدرکها العقل ثم توجد تلك العلة في محل آخر . فإن فقد أحد هذين الشرطين كان الحكم خاصاً بمحله لا يعدوه ، ويسمى حينئذ أنه معدول به عن سنن القياس . وهو قسمان : (الأول) ماستثنى من قاعدة عامة، (والثاني) ما وضع ابتداءً من حكم ليس مقطوعاً من أصل سابق . وكل منهما إما معقول المعنى وإما غير معقول ، فالجملة أربعة أقسام :

(الأول) ماستثنى من قاعدة عامة وخصص بالحكم ولا يعقل له معنى فلا يقاس عليه غيره لأنه قد فهم ثبوت الحكم في محله على الخصوص والقياس مبطل لذلك التخصيص ، ومثال ذلك ما ثبت من خصائص رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ثبت من تخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده، فهذا وأمثاله لا يقاس عليه لأنه لم يرد ورود ناسخ للقواعد الأصلية، وإنما ورد استثناء منها .

(الثاني) ماستثنى من قاعدة عامة سابقة ويعقل معنى هذا الاستثناء ، وهذا يصلح أن يكون أصل قياس . ومثاله استثناء العرايا فإنه لم يرد ناسخاً لقاعدة الربا لكنه استثنى للحاجة فيقاس العنب على الرطب لما ظهر من اتحادهما في العلة . وكذلك ماورد من إيجاب صاع من تمر في لبن المصرة فإنه لم يرد هادماً لضمان المثليات لكن لما اختلط اللبن الحادث بالذي كان في الضرع عند البيع ولا سبيل إلى التمييز ولا إلى معرفة القدر وكان متعلقاً بمطعم يقرب الأمر فيه خلص الشارع المتبايعين من ورطة الجهل بالتقدير بصاع من تمر . ومن هنا قالوا: لو ردت المصرة بعيب آخر غير عيب التصرية فإنه يضمن اللبن أيضاً بصاع، وهو نوع إلحاق وإن كان في معنى الأصل . وكذلك حكم الشرع ببقاء صوم الناسى على خلاف قياس المأمورات فإنه معقول المعنى ، ولذلك جعله الشافعي أصل قياس

فقياس عليه كلام الناسى فى صلّاته وإفطار المكره والمخطئ . أما الحنفية فقالوا : إن المعنى فيه أن فعل الناسى مقطوعة نسبته عنه لأنه جِبَلِي لا يستطيع الاحتراس عنه بلا مذكر، ولذلك جاء فى الحديث نسبة الفعل إلى الله حيث قال (أتم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك) وهذه العلة لا تتجاوز المحل، وهو الناسى ، ولا مذكر له فلا يلحق به الناسى مع المذكر كما فى الصلاة ، فإذا أكل المصلى أو شرب ناسياً فسدت صلّاته ولا يقاس عليه ما يمكن الاحتراس عنه كالحطأ فإنه ثبت أن الشارع لم يعتبره مسقطاً للمسئولية بالكلية فأوجب على القاتل خطأ دية وكفارة ، وكالمكره إذ يمكنه اللتجاء أو الهرب . فإذا عجز عنهما انقطعت نسبة الفعل عنه إلى الحامل لا إلى الله ، فلم توجد العلة . والنتيجة أن العلة لا تتجاوز محلها .

(الثالث) الحكم المبتدأ الذى لا يعقل معناه، وهذا لا يكون أصل قياس لعدم العلة ، وتسمية هذا بالخارج عن القياس تجوز . ومثاله المقدرات فى أعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات .

(الرابع) الأحكام المبتدأة العديمة النظير مع أنه يعقل معناها فلا تكون أصل قياس، لأنه لا نظير لها فى الخارج يشركها فى العلة . ومثال ذلك ما رخص للمسافر من قصر الصلاة عقلت علته وهى المشقة ، ولكنها لما كانت متفاوتة المراتب ولم تكن هناك مرتبة يناط بها الحكم ولا بد فى العلة من الانضباط جعلت العلة مشقة السفر، وهذه أيضاً متعاونة فجعلت العلة هى السفر نفسه لأنه مظنة المشقة فصارت قاصرة على محل الحكم .

٢ - ألا يكون ثابتاً بقياس، بل بنص أو إجماع لأن ذلك يستلزم قياسين بدون فائدة إن اتحدت العلة فى الفرعين ، وعدم صحة القياس إن اختلف الجامع . وإذا كان الأصل فرعاً يخالف المستدل حكمه فهو أولى بعدم الجواز عند المناظرة كما يقول الشافعى فى الاستدلال على عدم قتل المسلم بالذمى . قتل تمكنت فيه

الشبهة فلا قصاص فيه كالقتل بالمشقل فهذا غير مقبول لأن الأصل المقيس عليه ، وهو عدم القتل بالمشقل ، ليس من رأيه . ولا يصح مثل هذا أيضاً على طريق الإلزام لجواز أن يقول فيه المعارض إن العلة فيه غير ما ذكرت أو يعترف بالخطأ فى حكم الأصل.

٣ - أن يكون حكماً شرعياً فلو كان نفيًا لم يصح القياس. والنفي الأصلي هو مالا مقتضى له إلا البراءة الأصلية. وهذا لا يقاس عليه لإثبات حكم شرعى لأن الحكم الشرعى نفي طارئ، ولا لإثبات نفي أصلى لأنه لا يحتاج إلى دليل فى إثباته.

٤ - ألا يكون منسوخاً ، لأنه حين نسخ يعلم أن العلة فيه قد عدت الاعتبار من الشارع فلا جامع بين الأصل والفرع.

٥ - وهو من الشروط الجدلية - أن لا يكون حكم الأصل ثابتاً بقياس مركب وهو نوعان : مركب الأصل . ومركب الوصف . فالأول أن يكون حكم الأصل ثابتاً عند المعارض، ومركب الوصف . فالأول أن يكون حكم الأصل ثابتاً عند المعارض، ولكنه يمنع عليه الوصف الذى ذكره. المستدل له ويعين علة أخرى، على أنها إن لم تصح منع حكم الأصل. ومثاله استدلال شافعى عليه عدم قتل الحر بالعبد. المقتول عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب - يراد المكاتب الذى قتل عما بقى من كتابته وله وارث غير سيده - فيوافقه معارضة الحمفى فى الحكم ولكن يقول إن العلة فى عدم قتل الحر بهذا المكاتب ليست كونه عبداً وإنما هى شئ آخر ، وهى جهالة المستحق للقصاص: أهو السيد باعتباره عبداً صرفاً كما رأى بعض المجتهدين ؟ أم هو الورثة باعتبار هجره بعد أن يؤدى من تركته بقية النجوم؟ وإذا صحت هذه العلة امتنع اللاحق لخلو الفرع عنها ، وإذا لم تصح منعت حكم الأصل . وللمستدل بعد ذلك أن يمنع عليه الوصف الذى ذكره المعارض ويثبت صحة التعليل بالوصف الذى ذكره بأحد مسالك العلة وينتهض

دليله على المعارض ويثبت صحة التعليل بالوصف الذى ذكره بأحد مسالك العلة ويتهض دليله على المعارض وإلا كان هذا النوع من الإعتراض انقطاعاً للمستدل. وإنما سمي هذا الحكم مركب الأصل لأنه ثابت بقياسين بعلتين مختلفتين أحدهما للمستدل والآخر للمعارض. ومركب الوصف أن يكون حكم الأصل ثابتاً عند المستدل بعلة يمنع المعارض وجودها فيه ، ومثاله استدلال شافعى على إبطال تعليق الطلاق قبل النكاح حيث يقول: قول القائل إن تزوجت طالق ، فيمنع المعارض وجود الوصف وهو التعليق فى الأصل لأنه تنجيز ، ومتى صح ذلك بطل الإلحاق لعدم الجامع وإن لم يصح منع حكم الأصل . ولا يفيد المستدل فى هذمه الحال إثبات وجود العلة فى الأصل لأن المعارض حيثئذ يمنع الحكم فيه كما قلنا . وإنما سمي هذا مركب الوصف لأن المعارض فيه يمنع وجود العلة فى الأصل ، ووجودها وصفها ، فقد اختلفا فى وصفها.

الحكم ، وهى مصلحة يطلب به جلبها أو تكميلها ، ومفسدة يطلب درؤها أو تقليلها . ولما كان المراد بالعلة تعريف الحكم والمعرف لا بد أن يكون ظاهراً منضبطاً ، وكثير من هذه الحكم قد يكون خفياً وقد لا يكون منضبطاً فلا يصلح أن يكون معرفاً ، مست الضرورة إلى اعتبار شئ آخر للتعريف يكون وجوده مظنة لوجود تلك الحكمة ، وهى المفهوم الثانى لكلمة علة فتكون الوصف الظاهر المنضبط الذى يكون مظنة وجود الحكمة.

وهاك مثلاً توضح ذلك :

(١) شرع قصر الصلاة للمسافر لحكمة هى درء مفسدة المشقة ، ولكن المشقة أمر اعتبارى يختلف بالإضافات فلم يمكن جعله مناطاً للحكم وهو الترخيص ، ولما كان السفر مظنة وجودها اعتبر أنه العلة المثبتة للرخصة.

(٢) شرعت المعارضات لحكمة هى درء مفسدة الحاجة فجعل الرضا

بالمبادلة علة لها ، ولكن الرضا أمر خفى لا يمكن أن يجعل علامة للحكم وقول العاقدین بعث واشتریت مظنة لحصول الرضا فجعل مناطاً للحكم وهو انتقال الملك فى البدلين .

(٣) شرع القصاص لمصلحة يراد جلبها وهى حفظ الحياة بزجر ذوى النفوس الميالة الى الشر عن العدوان ، والقصاص مظنة لحصول تلك المصلحة فجعل القتل العمد والعدوان مناطاً له .

وهذا الإطلاق هو مراد الأصوليين ، فالوصف الذى جعل مناطاً لأنه مظنة تحصيل الحكمة هو المعتبر دون سواه حتى إن تخلف الحكمة فى بعض الأحيان عن مظنتها لا يمنع تأثير المظنة فيتبعها حكمها كما سيأتى بيانه .

وكون الوصف مظنة لحصول الحكمة وقد شرع الحكم عنده لتحصيل تلك الحكمة معنى كونه مناسباً . وقد عرفه القاضى أبو زيد الدبوسى بأنه مالوعرض على العقول لتلقته بالقبول . وكون الشارع قضى بالحكم عنده لأجل الحكمة معنى اعتباره له . والطرق التى بها تعرف علل الأحكام هى المسماة بمسالك العلة .

وينحصر الكلام فى العلل فى ثلاث نقط :

الأولى تقسيمها - الثانية شروطها - الثالثة طرق معرفتها :

تقسيم العلة

للعلة تقاسيم ثلاثة باعتبارات مختلفة : الأولى تقسيمها باعتبار المقاصد - الثانى تقسيمها باعتبار الأفضاء الى المقصود منها - الثالث تقسيمها باعتبار ما اعتبره الشارع منها وما لم يعتبره .

تقسيم العلة بحسب المقاصد

قبل الإفاضة في أقسام العلة بحسب مقاصدها تقدم مقدمة لا بد منها .

إن وضع الشرائع الإلهية إنما هو لمصلحة العباد في العاجل والآجل معا . هذه مقدمة قام عليه البرهان في علم الكلام . ونكتفى هنا بأن نقول إنه ثبت باستقراء أحكام الشريعة استقراء لانزاع فيها أنها وضعت لمصالح العباد وقد قال الله تعالى في بعثة الرسل وهو الأصل (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وقال ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ . وقال في تعليل أصل الخليفة ﴿ليبلوكم أيكم أحسن عملا﴾ . وأما التعليل لتفاصيل الأحكام فأكثر من أن نستقصيه كقوله في آية الوضوء ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم﴾ . وقال في الصلاة ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ . وقال في الصوم ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾ . وقال في الحج ﴿ليشهدوا منافع لهم وليذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام﴾ . وقال في الجهاد ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا﴾ وقال ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم﴾ . وقال في القصاص ﴿ولكم في القصاص حياة يزاوئى الأبواب﴾ . وهذا القدر كاف في التنبيه على أن الله ما شرع شرعه الا لما يترتب عليه من مصالح الإنسان في دنياه وآخرته . واذ دل الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة . ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد .

ثم نعود الى بيان مقاصد الشارع في وضع الشريعة . هذه المقاصد لانعدو ثلاثة أقسام: أحدهما الضرورية - ثانيها الحاجية - ثالثها الكمالية . فالضرورية هي ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا ، بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل تفوت الحياة بفوتها ويفوت في الآخرة الفوز برضا الله

سبحانه وهو النعيم السرمدي الذي لا يزول . وحفظ الضروريات بما يقيم أركانها وذلك مراعاتها من جانب الوجود وبما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع وذلك مراعاتها من جانب العدم.

فأصول العبادات راجعة الى حفظ الدين من جانب الوجود كالإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج ، والعبادات راجعة الى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات وما أشبه ذلك ، والمعاملات راجعة الى حفظ النسل والمال من جانب الوجود - وإلى حفظ النفس والعقل أيضاً ، لكن بواسطة العادات. والمراد بالمعاملات ما كان راجعاً الى مصلحة الإنسان مع غيره كانتقال الأملاك بعوض وبغير عوض ، والجنايات ترجع الى حفظ الجميع من جانب العدم ، والمراد بالجنايات ما كان عائداً على ما تقدم بالإبطال فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال ويتلافى تلك المصالح كالقصاص والديات والحدود وتضمن قيم الأموال وما أشبه ذلك .

ومجموع الضروريات خمسة وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل.

وأما الحاجيات في التي يفتقر اليها من حيث التوسعة ورفع التضيق المؤدى في الغالب الى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب ، فاذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرة والمشقة ، لكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العام ، وهي جارية في العبادات والعبادات والمعاملات والجنايات ، ففي العبادات كالرخص المخففة بالنسبة الى لحقوق المشقة بالمرض والسفر ، وفي العبادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات ، وفي المعاملات كالقراض والمساقاة والسلم، وفي الجنايات كضرب الدية على العاقلة وتضمن الصناع وما أشبه ذلك .

وأما الكماليات فمعناها محاسن العادات ، ويجنع ذلك قسم مكارم

الأخلاق وهي تجرى فيما جرى فيه الأوليان .

ففى العبادات كالطهارات وأخذ الزينة والتقرب بالنوافل، وفى العادات كآداب الأكل والشرب كتجنب الإسراف والإفكار ، فى المعاملات كالمنع من بيع النجاسات وفضل الماء والكلا، وفى الجنایات كمنع قتل النساء والصبيان والرهبان فى الجهاد. فهذه الأمور راجعة الى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية ، إذ ليس فقدانها بمخل بأمر ضرورى ولا حاجى وإنما جرت مجرى التحسين والتزين.

وينضم لكل مرتبة من هذه المراتب الثلاث ما هو كالتمة والتكملة ، مما لو فرضنا فقداه لم يخل بحكمتها الأصلية . فمكمل الضرورى كاشتراط التماثل فى القصاص ، والمانع من النظر الى الاجنبية ، وشرب قليل المسكر ، ومنع الربا ، وإظهار شعائر الدين كصلاة الجماعة والجمعة. ومكمل الحاجى كاعتبار الكفء ومهر المثل فى الصغيرة وكالجمع بين الصلاتين فى السفر عند من يقول به . ومكمل التحسينى كمندوبات الطهارة وترك إبطال الأعمال المتقرب بها وغير ذلك ، وفقدان هذه المكملات لا يخل بالحكمة الأصلية لما هى مكمل له وإنما يزيده وجودها حسنا.

وكل مرتبة من هذه المراتب تعتبر مكملة لما هو أقوى منها ، فالحاجيات مكملة للضروريات ، والكماليات مكملة للحاجيات.

ولاعتبار التكملة فى الشريعة شرط، وهو ألا تعود مراعاتها بإبطال ماتكمله لأنه إذا بطل الأصل بطلت التكملة معه، لأن التكملة مع المكمل كالصفة مع الموصوف ، ولا يمكن أن يبقى اعتبار الصفة مع إلغاء الموصوف، إذ أن اعتبارها يؤدى الى عدم اعتبارها. ولو فرض أن المصلحة المكملة تبقى مع فوات ماتكمله لكانت مراعاة الأصل أولى . ومثال ذلك أن حفظ النفس مهم

كلى ضرورى ، وحفظ المروءات تحسينى . فحرمت النجاسات حفظا للمروءات، فان دعت ضرورة حفظ النفس الى تناول النجس كان تناوله أولى . وكذلك أصل البيع ضرورى ومنع الغرور والجهالة مكمل ، فلو اشترط نفى الغرر جملة لانحسم باب البيع . وكذلك الإجارة ضرورية أو حاجية واشترط حضور العوضين فى المعوضات مكمل . ولما كان كذلك ممكنا بغير عسر فى بيع الأعيان من غير عسر منع من بيع المدوم إلا فى السلم ، وذلك فى الإجازات ممتنع ، فاشترط وجود المنافع فيها وحضورها يسد باب المعاملة بها ، والإجازات محتاج إليها فجازت . وإن لم يحضر العوض أو لم يوجد، ومثله جار فى الإطلاع على العورات للمداواة . وما جاء من الصلاة خلف أئة الجور فإن فى ترك ذلك ترك سنة الجماعة ، والجماعة من شعائر الدين المطلوبة ، والعدالة مكملة لذلك المطلوب، ولا يبطل الأصل بالتكملة، ومنه إتمام الأركان فى الصلاة مكمل لضرورياتها ، فإذا أدى طلبه إلى أن المكلف لا يصلى كالمريض غير القادر سقط المكمل أو كان فى إتمامها حرج ارتفع الحرج عمن لم يكمل وصلى على حسب ما أوسعته الرخصة الى غير ذلك مما لا يدركه الحصر من أمثله الشرعية.

والمقاصد الضرورية فى الشرعية أصل للحاجية والكمالية، فلو فرض اختلال الضرورى باطلاق لاختلال باختلاله باطلاق، ولا يلزم من اختلالهما باطلاق اختلال الضرورى باطلاق. نعم قد يلزم من اختلال الكمالى باطلاق اختلال الحاجى بوجه ما ، وقد يلزم من اختلال الحاجى باطلاق اختلال الضرورى بوجه ما ، ولذلك يلزم للمحافظة على الضرورى المحافظة على الحاجى وللمحافظة على الحاجى المحافظة على الكمالى ، لأن كلا من هذه المراتب يخدم ما فوقه.

أما كون الضرورى هو الأصل فلأن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود. والمراد بالدنيا

ماهو خاص بالمكلفين والتكليف، وكذلك الأخروية لا قيام لها إلا بذلك . فلو
 عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى ، ولو عدم المكلف عدم من يتدين ، ولو
 عدم العقل لارتفع التدين ، ولو عدم النسل لم يكن فى العادة بقاء، ولو عدم المال
 لم يبق عين . وهذا كله لا يحتاج إلى إقامة برهان عليه . وإذا كان كذلك فالأور
 الحاجية إنما هى حائة حول هذا الحمى ، إذ هى تتردد على الضروريات فتكملها
 بحيث ترتفع عن القيام بها لمشقات وتميل بالمكلفين فيها إلى التوسط والإعتدال .
 فالأمور الحاجية فروع دائرة حول الأمور الضرورية ، وكذلك الأمر فى الكمالية
 لأنها تختل ماهو حاجي أو ضرورى . ومما تقدم يفهم ماقلنا من أن اختلال
 الضرورى ينشأ عنه اختلال مابعدہ، لأن الأصل إذا اختل اختل الفرع تبعاً له ،
 فلو فرضنا ارتفاع البيع من الشريعة لم يمكن اعتبار الغرر والجهالة ، ولو ارتفع
 أصل القصاص لم يمكن اعتبار المائلة فيه ، فان ذلك من أوصاف القصاص،
 ومحال أن يثبت الوصف مع انتفاء الموصوف ، ومن ذلك يفهم أنه لا يختل
 الضرورى باختلال مابعدہ لأنه كالموصوف ومابعدہ كالصفة ، ومن المعلوم أن
 الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه . فلو فرض ارتفاع اعتبار الجهالة والغرر
 لم يبطل أصل البيع ، ولو فرض اعتبار المائلة فى القصاص لم يرتفع القصاص
 اللهم إلا إن كانت الصفة ذاتية بحيث صارت كالجزم من الموصوف فانها إذا
 ذاك تكون ركناً من أركان الماهية ترتفع بارتفاع أحد اجزائها، والصفة التى هذا
 شأنها ليست من الحاجيات ولا الكماليات للشئ بل هى من مقوماته لا يوجد
 بدونها . ومن هنا مايقوله الحنفية من أن التصرفات التى نهى عنها لذاتها أو لجزئها
 لا أثر لها ويسمونها باطللة ، لأن ماهيتها لم تتم بفقدان الذات أو أحد الأجزاء . أما
 التصرفات المنهى عنها لاقترانها بصفة فيها غير مشروعة فإنها لاتعبر مرتفعة، بل
 لها وجود تترتب عليه الأحكام ويسمون ذلك التصرف بالفساد، وما ذلك إلا بناء
 على هذه القاعدة وهى أنه لا يترتب على ارتفاع الصفة ارتفاع الموصوف .

أما كونه ينال كل رتبة اختلال ما باختلال مادونها فلأن هذه المراتب مرتبطة بعضها فوق بعض في التأكد ، فالاجتراء على الاخلال بالأخف تمهيد لترتكب ما هو أكد ومدخل للإخلال به . فصار الأخف كأنه حمى للأكف ، والراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه ، فالخلل بما هو مكمل كالخلل بالمكمل من هذا الوجه . ومثال ذلك الصلاة فان لها مكملات وهي ماسوى أركانها وشروطها ، ومعلوم أن المخل بهذه المكملات متطرق للإخلال بالأركان والشروط . ومما يدل على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام « كالراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه » والإخلال الذى نريده أن يدخل بالمكملات باطلاق بحيث لا يأتى بشئ منها وإن أتى بشئ كان نزرأ ، ولذلك لو اقتصر المصلى على فرائض الصلاة لم يكن فى صلاته ما يستحسن وكان إلى اللعب أقرب .

و خلاصة ماتقدم أن الشارع راعى فى أحكامه حفظ الضروريات الخمسة وأضاف إلى ذلك ما يصلحها ثم ما يكملها لتكون أعمال المكلفين جارية على أحسن المناهج وأعدلها وليكونوا متمتعين بالسعادة التى هذا اطمئنان أنفسهم وراحة ضمائرهم ، ولم يراع الحاجيات والكماليات إلا حيث لا تعود على أصل الضروريات بالإبطال ، وهذا من أهم ما يجب على المجتهد أن يعرفه ليكون تعليقه الأحكام موجهاً نحو هذا الغرض بعد أن يسبر ماعتبره الشارع من العلل الموصولة إلى هذه الغايات ومالم يعتبره وهو الذى وضعنا له الجزء الثانى من كتابنا هذا .

التقسيم بحسب الافضاء الى المقصود

المقصود من شرعية الأسباب التى بنيت عليها أحكام أن يفضى ذلك الى المصلحة المراد اجتلابها ، أو الى دفع مفسدة متوقعة كعقد البيع بنى عليه حل الانتفاع ليفضى ذلك الى التمكن من سد الحاجة . ولا يلزم فى العلل أن تكون كل صورة من صور السبب مفضية الى المقصود قطعاً ، بل قد توجد علل لاتفضى الى المقصود الا ظناً أو أقل من ذلك . مثاله عقد الزواج جعل سببا لحفظ

النوع وليس ذلك محققاً في كل زواج فان زواج الآيسة لايفضى إليه الا على نوع من الوهم . وبناء على هذا قسموا العلة بحسب الإفضاء إلى المقصود إلى خمسة أقسام:

(١) علة تفضى إلى المقصود قطعاً كالبيع الصحيح النافذ، فإن الحكمة التي ناسبت شرعيته هي الحاجة المراد سدها ويكون ذلك بحل الانتفاع الذي هو لازم للبيع النافذ.

(٢) علة تفضى الى المقصود ظناً كالقصاص ، فإن الحكمة التي ناسبت شرعيته القتل العمد العدوان المراد درؤه والإزدجار عنه ، يعنى أن القصد بالعقوبة إرهاب الميالين إلى الشر من الناس أن يقدموا على سفك الدماء. وأكثر الناس مزدجرون به لأنه لايقدم على القتل إلا القليل منهم . وهذان النوعان معتبران في التعليل بالاتفاق.

(٣) علة تفضى إلى المقصود شكاً، أى أن الأمر في الإفضاء وعدمه مستو كحد الشرب، فان الحكمة التي ناسبت شرعية الشرب مافيه من إذهاب العقل. والمراد درء هذه المفسدة ، ولكن كثيراً من الناس كانوا يشربون الخمر إذ كانت الحدود تقام.

(٤) علة تفضى إلى المقصود وهما ، ومثال ذلك من أنواع النكاح نكاح الآيسة فإن الحكمة المرادة هي حفظ النسل، ونكاح الآيسة لايفضى إلى ذلك إلا وهما أى في صورة نادرة.

وهذان النوعان اختلف في صحة التعليل بهما ، ومختار الجمهور جوازه.

(٥) علة لاتفضى الى المقصود قطعاً كإلحاق ولد مشرقية بمغربى علم عدم تلاقيهما، فان العلة في إثبات الأنساب هو الفراش الذى هو

العقد الصحيح إذ هو مظنة حصول النطفة فى الرحم، ولكن فى هذا النوع من الأنكحة ينتفى قطعاً ما جعلت العلة مظنة له . وهذا النوع قال فى جمهور الأصوليين بعدم اعتبار المظنة فلا تصح أن تكون مناطاً للإلحاق إذ لا عبرة بالمظنة مع العلم بانتفاء المثنة. وخالف فى ذلك أبو حنيفة فقال بالحقاق النسب لأن العقد لما جعله الشارع مظنة فقد جعله مناطاً للحكم من غير اعتبار للتخلف فى بعض الأحيان . وقد رأى الجمهور أن هذا افراط فى اعتبار المظنات ، وقد جعله نفاة القياس من الأشياء التى تمسكوا بها لإثبات أقوالهم فى أن التعبد لا يصح بقاعدة توصل الى مثل هذا مما تنفر منه العقول وتأباه.

والمالكية لم يجعلوا مناط الإلحاق مجرد العقد الصحيح بل هو جزء العلة ، وتمامها عقلية التمكن من الاجتماع، ومجموع الجزئين هو الفراش الذى قال فىه رسول الله ﷺ : (الولد للفراش....) وهذا واضح.

ومما يشبه هذا الحكم ما قاله الحنفية من انعقاد بيع المكره فان العلة الحقيقية فى مبادلة الملكين هى رضا المتعاقدين وقد جعل العقد الصحيح مظنة له ، ووجود الإكراه دليل على انتفاء المثنة. ولكن الحنفية اعتبروا المظنة وجعلوا عقد المكره مفيداً للملك بالقبض كبقية البيوع الفاسدة، والجمهور يقولون هذا البيع لا يصلح علة لتبادل الملك لفقدان العلة الحقيقية فلأتأثير له . والنتيجة أن التحقق من انتفاء ما جعلت العلة مظنة له يخرم مناسبتها فلا يجعلها صالحة للتعليل ولا لربط الحكم الشرعى بها ، لأنها لم تكن مناسبة إلا باعتبار كونها مظنة للمناسب الحقيقى ، فإذا انتفى كونها مظنة قطعاً فى نوع من الأنواع انتفى كونها مناسبة.

اقتران المفسدة بالمصلحة

وإذا كانت العلة موصلة الى المصلحة ولكن استلزم شرع الحكم لها

مفسدة مساوية لها أو راجحة عنها فهل تنخرم بذلك مناسبتها أول تنخرم؟ قال الآمدى وأتباعه: تنخرم المناسبة لأنه لامناسبة مع معارضة مفسدة مثلها . وهذا ظاهر وقال غيره إنها لاتنخرم، واستدلوا على ذلك بما رآه الجمهور من صحة الصلاة فى الأرض المغصوبة فإن فيها مفسدة تساوى المصلحة المترتبة عليها أو تزيد عنها ، ولذلك اختلف فى صحتها إذا لو كانت المفسدة مرجوحة لانفقوا على صحتها لأن المفسدة المرجوحة غير معتبرة بالتفاهق . وأجاب عن ذلك أصحاب الرأى الأول بأن هذه الصورة ليست فى محل النزاع لأن المفسدة نشأت من فعل آخر غير الذى نشأت منه المصلحة ، فالمصلحة نشأت من الصلاة والمفسدة نشأت من الغصب . والظاهر هو رأى الآمدى ، بدليل ما عرف من القضايا الأصولية أن درء المفاسد مقدم - فى نظر الشريعة - على جلب المصالح حتى بنوا على ذلك أنه لو تعارض مبيح ومحرم لقدم المحرم .

ومن الأمثلة على المفسدة التى تعارض مصلحة أن الله ضرع البيع مفيداً تبادل الملك بين البائع والمشتري لجلب مصلحة هى سد الحاجة، ولكن عارض ذلك مفسدة راجحة فى بيع السفينة المحجور عليه ، فلم يكن بيعه مفيداً للملك المشتري محافظة على ماله من التبديد ، فضم الشارع الى رأيه رأى القيم عليه حتى إذا اجازة جاز وإذا ألغاه بطل . وأنت إذا تأملت تجد ذلك مراعى فى جميع أبواب الشريعة بدون استثناء .

تقسيم العلة بحسب الاعتبار

بعد أن أثبتنا أن الشارع إنما وضع الأحكام لمصالح العباد الضرورية والحاجية والكمالية نقول: إن جميع الأحكام التى وضعها الشارع بازاء الأفعال معللة بتلك المصالح، ومن هذه العلل ما أمكن الوصول اليه ومنها ما لم نصل اليه بعد وسمينا أحكامه تعبدية ومع هذه التسمية نقول إنه قد وضع لمصلحة استأثر الله لعلها .

وبناء على ذلك نقول اذا ورد على المجتهد حكم شرعى فى فعل من الأفعال فقد بين الشارع مع الحكم علته إما صريحاً أو كناية بنوع من الأنواع الآتية فى مسلك النص على العلة ، ولا عمل له فى هذا النوع إلا أن يعمم الحكم فى جميع محال العلة ، ويسمى هذا القياس قياساً فى معنى الأصل ، وقد قال به كثير من نفاة القياس . وقال قوم إن العلة المنصوصة تفيد الحكم بذاتها أى من غير حاجة الى قياس . فقول الشارع حرمت الخمر لإسكارها بمثابة قوله حرمت كل مسكر . وقد أوضحنا هذا فيما تقدم من عموم العلة وسيأتى له مزيد إيضاح .

وقد يجد الحكم بازاء الفعل فيجتهد فى بيان علته ليلحق به مايمثله فى ذلك الوصف الذى ظنه مناطا للحكم، ولا يكفيه فى ذلك مجرد مناسبة الوصف لشرعية الحكم، بل لايد أن تقوم البينة من النصوص الأخرى على أن الشارع اعتبر هذا الوصف اعتباراً ما . وأنواع هذا الاعتبار ثلاثة:

(الأول) - أن يكون الشارع قد اعتبر هذا الوصف مرة فأكثر فى جنس الحكم ، ومعنى ذلك أنه اعتبره علة فى شرعية حكم يدخل هو والحكم الأول تحت جنس، فيفهم بذلك أنه لما اعتبر الوصف علة لشرعية الحكم الثانى أنه كذلك اعتبره لشرعية الحكم الأول لانضمامهما تحت جنس قريب . ومثال ذلك أنه ورد عن الشارع إجازة تزويج الأب ابنته البكر الصغيرة ولم يرد عنه مايفيد اعتبار وصف الصغر أو البكارة فى إعطاء حق ولاية التزويج ، ولكن ورد عنه نص آخر باعتبار الصغر علة فى ولاية المال . وكلا الولايتين داخل تحت جنس واحد هو الولاية . فيرى المجتهد أن العلة فى الحكم الأول هى الصغر لقيام البينة على اعتباره فيما يمثله ولاية النكاح وهى ولاية المال . وبناء على ذلك يمكن أن يلحق بالبكر الصغيرة الثيب الصغيرة فيزوجها الأب جبراً عنها بعلة الصغر، وكذلك يلحق بالصغيرة ماثابها فى عدم العقل الذى جعل الصغر مظنة له فيزوج كذلك المجنونة .

(الثاني) - أن يكون الشارع قد اعتبر جنس هذا الوصف في الحكم بعينه بأن يجعل وصفاً يدخل هو والوصف الأول تحت جنس قريب علة لذلك الحكم الأول. ومثاله أنه ورد عن الشارع الترخيص في الجمع بين الصلاتين، في وقت إن كان الجو ممطراً، ولم يرد عنه ما يدل على أن المطر هو العلة في الجمع، ولكن ورد عنه ما يدل على اعتبار وصف يدخل هو والمطر تحت جنس قريب علة لذلك الحكم بعينه وهو الجمع بين الصلاتين، وذلك الوصف هو السفر ويجمعهما جنس الحرج. فيفهم من ذلك أن العلة هي المطر، ومع ثبوت عليته لم يمكن أن يكون أصل قياس لقصوره كقصور وصف السفر فلم يقيسوا عليه ذا الأشغال الكثيرة.

(الثالث) - أن يكون الشارع قد اعتبر جنس هذا الوصف في جنس الحكم، ومعنى ذلك أن يرد عنه نص يؤذن بعلية وصف يدخل هو والوصف الأول تحت جنس قريب في شرعية حكم يدخل هو والحكم الأول تحت جنس قريب. ومثاله أنه ورد عن الشارع أن الحائض لا تقضى الصلاة فيعلله بوصف الحرج الذي يلزمها من التكرار، ولم يرد عن الشارع أن هذا هو العلة، ولكن ورد عنه ما يؤذن بأن لجنس الحرج تأثيراً في جنس التخفيف. ومنه أنه جعل حرج السفر علة في قصر الصلاة وجمعها، أما هذه المشقة نفسها وهي مشقة التكرار فلم يظهر تأثيرها في موضع آخر. ومثله أيضاً قولنا إن قليل النبيذ، وإن لم يسكر، حرام. وعللناه بأن قليل ذلك يدعو إلى كثيره. فهذا مناسب لم يظهر تأثير عينه بنص من الشارع لكن ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم، إذ الخلوة لما كانت داعية إلى الزنا حرمها الشرع كتحرим الزنا.

وهذه الأوصاف الثلاثة التي قام البرهان على أن الشارع اعتبرها اعتباراً مانسأاه المتكلمون من الأصوليون الوصف المناسب للملائم، لأنه وصف ملائم لتصرفات الشارع إذ قد قام على ذلك البرهان.

وقد لا يجد المجتهد إلا الحكم مقروناً بالوصف، ولا يجد في تصرفات الشارع ما يدل على اعتباره. مثال ذلك أن يرد عن الشارع (لا يرث القاتل) فيرى بالإجتihad أن الوصف هو فعل محرم لغرض فاسد والحكم المترتب عليه المعاملة بنقيض المقصود، ثم يقيس عليه من طلق زوجته في مرض موته فراراً من إرثها فيعامل بنقيض مقصوده فيحكم بإرثها، فهذا الوصف مناسب لشرعية الحكم ولكن لم يرد في تصرفات الشارع ما يدل على اعتباره بأى نوع من الاعتبارات السابقة، ويسمى عندهم بالمناسب الغريب للمعنى الذى أوضحناه. أما إن جعل الوصف هو القتل والحكم هو الحرمان من الإرث فإنه يكون من نوع المؤثر، وبذلك لا يصح القياس المذكور لاختلاف حكم الأصل والفرع، فإن حكم الأصل الحرمان من الإرث، وحكم الفرع الإرث. ومع هذا الاختلاف لا يصح قياس. وهذا القسم من أقسام العلل اختلف فى قبوله فقال جماعة: إن المعلن به متحكم بالتعليل من غير دليل بشهد لإضافة الحكم إلى علته. ولعل الشارع قد جعل هذا الحكم من باب التعبد والتحكم. ويحتمل أن يكون معنى مناسب آخر لم يظهر لنا كما يحتمل أن يكون للوصف الذى أبداه المعلن. والغزالي من القائلين بقبول هذا التعليل ولذلك انتصر له وأفاض القول فى رد هذه الحجة، قال: إثبات الحكم على وفقه يشهد للملاحظة الشرع ويغلب ذلك على الظن. ثم ضرب لذلك مثلاً يوضح الأقسام الثلاثة من التعليل - وهى المؤثر، والملائم. وهو مقبول اتفاقاً من القائميين. وإذا كان من عادة الملك الإحسان إلى المسئى والإغضاء عن الجاسوس، فعلى الناظر ذلك القتل بالجسوسية فإنه لا يصح. وهذا النوع سيأتى الكلام فيه. وبقية مرتبة ثالثة وهو من لم تعرف له عادة أصلاً فى الجاسوس ولا فى جنسه فنحن نعلم أنه لو قتله غلب على ظنون العقلاء الحوالة على الجاسوسية، وأنه سلك مسلك المكافأة، لأن الجريمة تناسب العقوبة.

أما قولهم: لعل هناك مناسباً لم يظهر لنا، فنقول ما بحثنا عنه بحسب جهدنا

فلم نعر عليه فهو معدوم في حقنا . ولم يكلف المجتهد غيره . وعليه دلت أقيسة الصحابة . ثم قال إن المدار في كل ذلك على الظن ، والظن على مراتب . وأقواه المؤثر فإنه لا يعارضه الا احتمال التعليل بتخصيص المحل ودونه الملائم ودونه المناسب الذى لا يلائم، وهو أيضا درجات . فيختلف باختلاف قوة المناسبة . وربما يورث الظن لبعض المجتهدين فلا يقطع ببطلانه ولا يمكن ضبط درجات المناسبة أصلا بل لكل مسألة ذوق آخر ينبغي أن ينظر فيه المجتهد اهد باختصار .

وقد يجد المجتهد فعلا من الأفعال ورد عن الشارع فيه حكم ويرى فيه وصفاً يناسب حكماً آخر من حظر، أو طلب، أو إباحة . أو لم يرد عنه حكم فى ذلك الفعل والوصف بناسب حكماً، أو طلب، أو إباحة/ أو لم يرد عنه حكم فى ذلك الفعل الثلاثة السابقة، و بأن ورد عن الشارع ما يؤذن باعتبار عينه فى جنس الحكم المراد إعطاؤه له أو اعتبار جنسه فى عين ذلك الحكم أو جنسه .

وهذا النوع يسميه متكلمو الأصوليين المناسب المرسل الملائم، ويسميه المالكية المصالح المرسله، ويسميه الغزالي الاستطلاح . هذا الوصف إما أن يكون مناسباً لمصلحة ضرورية، وإما أن يكون مناسباً لما هو دونها من الحاحي والتحسيني . فان كان مناسباً لضروري فلا نزاع فى جواز التعليل به وترتيب الحكم من المجتهد على وفقه، وإن خالف نصاً معيناً . ومثل له الغزالي بكفار ترسوا بجماعة من أسارى المسلمين فلو كففنا عنهم لصدموننا وغلبننا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين ، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً، وهذا لاعهد به فى الشرع ، ولو كففنا لسلطان الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى أيضاً فيجوز أن نرمى هذا الترس حفظاً لسائر المسلمين ، وتحصيل هذا المقصود بهذا الطريق - وهو قتل من لم يذنب - لم يشهد له أصل معين . ثم قال : فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف: أنها ضرورية، قطعية ،

كلية . ويستفاد من كلامه أنه إن فقد وصف من هذه الأوصاف بأن كان الوصف مناسباً حاجياً- أو ضرورياً ظنياً- أو ضرورياً قطعياً جزئياً- لم يجز الإقدام على ما عرف عن الشارع تحريمه في الجملة. ومثال ذلك جماعة في سفينة لو طرحوا واحداً لنجو وإلا غرقوا بجملتهم لا يجوز إغراق أحدهم لأن المصلحة ليست كلية إذ يحصل بها هلاك عدد محصور وليس ذلك كاستئصال كافة المسلمين ولأنه ليس يتعين واحد للإغراق إلا أن يتعين بالقرعة ولا أصل لها . ومثل ذلك إذا تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس ، إذ لا ضرورة إلى فتح القلعة إلى غير ذلك من الأمثلة . ورأى الغزالي واضح متى كان الحكم المراد إعطاؤه للفعل مصادر النصوص شرعية، فإن ذلك لا يجوز إلا إذا اتضحت الضرورة اتضاحاً تاماً وكانت الضرورة للأمة كلها . وهذا كله إذا لم يكن هناك أصل معين يشهد للحكم، فإن كان فالحكم إنما يعطى بالقياس المعتبر عند جميع القائمين ويكون مخصصاً للنص على ما تقدم . أما إن كانت المصلحة من الرتبين الأخيرتين فلا يجوز الحكم بمجرد ما من غير أن تعترض بأصل إلا إن جرت مري الضرورات فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد.

ولما كان الكلام في التعليل بالمصالح من أهم ما يعرض للمجتهد في استنباط الأحكام أردنا أن نقل هنا فصلاً كتبه الغزالي في المستصفى ينير وجه الموضوع ويوضح حقيقة الرأي . قال : فإن قيل فالضرب بالتهمة للاستنطاق بالسرقه مصلحة ، فهل تقولون بها؟ قلنا قال بها مالك رحمه الله ولا نقول به لا لإبطال النظر إلى جنس المصلحة لكن لأن هذه مصلحة تعارضها أخرى وهي مصلحة المضروب، فإنه ربما يكون يريماً من الذنب وترك الضرب في مذنب أهون من ضرب بريء ، فإن كان فيه فتح باب يعسر معه انتزاع الأموال ففي الضرب فتح باب إلى تعذيب البريء. ثم قال : فإن قيل رب ساع في الأرض بالفساد بالدعوة إلى البدعة أو بإغراق الظلمة بأموال الناس وحرهم وسفك دمائهم بإثارة الفتنة،

والمصلحة قتله لكف شره، فماذا ترون فيه؟ قلنا: إذا لم يقتحم جريمة موجبة لسفك الدم فلا يسفك دمه، إذ في تخليد الحبس عليه كفاية شره فلا حاجة إلى بالقتل، فلا تكون هذه المصلحة ضرورية. فإن قيل: إذا كان الزمان زمان فتنة ولم يقدر على تخليد الحبس فيه مع تبدل الولايات على قرب فليس في إبقائه وحبسه إلا إيغار صدره وتحريك داعيته ليزداد في الفساد والإغراق جداً عند الإفلات. قلنا هذا الآن رجم بالظن وحكم بالوهم، فربما لا يفلت ولا تتبدل الولاية، والقتل بتوهم المصلحة لاسيبل إليه. قيل: فإذا ترس الكفار بالمسلمين فلا نقطع بتسلطهم على استئصال الإسلام لو لم يقصد الترس، بل يدرك ذلك بغلبة الظن؟ قلنا لا جرم ذكر العراقيون في المذهب وجهين في تلك المسألة، وعللوا بأن ذلك مظنون، ونحن إنما نجوز ذلك عند القطع إذ هو ظن قريب من القطع، والظن القريب من القطع إذا صار كلياً وعظم الخطر فيه فتحتمر الأشخاص الجزئية بالإضافة إليه. فإن قيل إن في توقفنا عن الساعى فى الأرض بالفساد ضرراً كلياً بتعريض أموال المسلمين ودمائهم للهلاك، وغلب ذلك على الظن بما عرف من طبيعته وعادته المجربة طول عمره؟ قلنا لا يبعد أن يؤدى اجتهاد مجتهد إلى قتله، إذا كان كذلك بل هو أولى من الترس فإنه لم يذنب ذنباً وهذا قد ظهرت منه جرائم توجب العقوبة، وإن لم توجب القتل وكأنه التحقق بالحيوانات الضارية لما عرف من طبيعته وسجيته. فإن قيل كيف يجوز المصير الى هذا فى مسألة الترس، وقد قلتم إن المصلحة إذا خالفت النص لم تتبع كما يجاب صوم شهرين على الملوك إذا جامعوا فى نهار رمضان، وهذا يخالف قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً﴾، وقوله ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ وأى ذنب لمسلم يترس به كافر، فإن زعمتم أننا نخصص العموم بصورة ليس فيها حظر كلى فلنخصص العتق بصورة يحصل بها الانزجار عن الجناية حتى يخرج عنها الملوك، فإذا كان غاية الأمر فى مسألة الترس أن يقع باستئصال أهل الإسلام، فما بالناس بقتل من لم يذنب قصداً ونجعله فداء للمسلمين، ونحالف

النص فى قتل النفس التى حرم الله تعالى ؟ قلنا لهذا نرى المسئلة فى محل الاجتهاد، ولا يبعد المنع من ذلك . ويتأيد بمسئلة السفينة وأنه يلزم منه قتل ثلث الأمة لاستصلاح ثلثيها ترجيحاً للكثرة، اذا لاختلاف فى أن كافرا لو قصد قتل عدد محصور كعشرة مثلا وترس بمسلم، فلا يجوز لهم قتل الترس فى الدفع، بل حكمهم كحكم عشرة أكرهوا على قتل أو اضطروا فى مخصصة إلى أكل واحد، وإنما نشأ هذا من الكثرة ومن كونه كلياً. لكن للكلى الذى لا يحصر حكم آخر أقوى من الترجيح بكثرة العدد، وكذلك لو اشتبهت أخته بنساء بلدة حل له النكاح، ولو اشتبهت بعشر وعشرين لم يحل، ولا خلاف أنهم لو ترسوا بنسائهم وذراريهم قاتلناهم، وإن كان التحريم عاما لكن نخصه بغير هذه الصورة، فكذلك ههنا التخصيص ممكن. وقول: القائل هذا سفك دم محرم معصوم يعارضه أن فى الكف عنه إهلاك دماء معصومة لاحصر لها، ونحن نعلم أن الشرع يؤثر الكلى على الجزئى، فإن حفظ أهل الاسلام عن اصطلام الكفار أهم فى مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد، فهذا مقطوع من مقصود الشرع، والمقطوع به لا يحتاج الى شهادة أصل. فإن قيل فتوظيف الخراج من المصالح فهل إليه سبيل أم لا؟ قلنا لاسبيل إليه مع كثرة الأموال فى أيدي الجنود. أما إذا خلت الأيدي من الأموال، ولم يكن من مال المصالح مايفى بخراجات العسكر ولو تفرق العسكر واشتغلوا بالكسب لحيف دخول الكفار بلاد الإسلام أو خيف ثوران الفتنة من أهل العرامة فى بلاد الإسلام، فيجوز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند. ثم إن رأى فى طريق التوزيع التخصيص بالأراضى فلا حرج، لأننا نعلم أنه إذا تعارض شران أو ضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين، ومايؤديه كل واحد منهم قليل بالإضافة إلى ما يخاطر به من نفسه وماله لو خلت خطة الإسلام عن ذى شوكة يحفظ نظام الأمور ويقطع مادة الشرور، وكان هذا لا يخلو من شهادة أصول معينة، فإن لولى الطفل عمارة القنوات وإخراج أجره الفصاد وثمان الأدوية، وكل ذلك تنجيز

خسران لتوقع ماهو أكثر منه. وهذا أيضاً مؤيد مسلك الترجيح فى مسألة الترس .
لكن هذا تصرف فى الأموال والأموال مبتذلة يجوز ابتذالها فى الأغراض التى
هى أهم منها ، وإنما المحذور سفك دم معصوم من غير ذنب سافك . فإن قيل :
فبأى طريق بلغ الصحابة حد الشرب إلى ثمانين؟ فإن كان حد الشرب مقدراً
فكيف زادوا بالمصلحة؟ وإن لم يكن مقدراً وكان تعزيراً فلم افتقروا إلى الشبه
بحد القذف؟ قلنا الصحيح أنه لم يكن مقدراً، لكن ضرب الشارب فى زمان
رسول الله ﷺ بأطراف الشياى فقدر ذلك على سبيل التعديل والتقويم
بأربعين ، فأوا المصلحة فى الزيادة فزادوا. والتعزيرات مفوضة إلى رأى الأئمة
فكأنه ثبت بالإجماع أنهم أمروا بمراعاة المصلحة، وقيل لهم اعملوا بما رأيتموه
أصوب بعد أن صدرت الجناية الموجبة للعقوبة. ومع هذا فلم يريدوا الزيادة على
تعزير رسول الله ﷺ إلا بتقريب من منصوصات الشرع فأوا الشرب مظنة
للqذف، لأن من سكر هذى ، ومن هذى افترى، ورأوا الشرع يقيم مظنة الشئ
مقام نفس الشئ كما أقام النوم مقام الحدث وأقام الوطء مقام شغل الرحم.
والبلوغ مقام نفس العقل ، لأن هذه الأسباب مظان هذه المعانى فليس فيما ذكره
مخالفة للنص بالمصلحة أصلاً، فإن قيل : فما قولكم فى المصالح الجزئية المتعلقة
بالأشخاص مثل المفقود زوجها إذا اندرس خبر موته وحياته، وقد انتظرت سنين
وتضررت بالعزوبة أيفسخ نكاحها للمصلحة أم لا؟ وكذلك إذا عقد وليان أو
وكيلان نكاحين أحدهما سابق واستبهم الأمر؟ ووقع اليأس عن البيان ، بقيت
المرأة محبوسة طول العمر عن الأزواج ومحرمه على زوجها المالك لها فى علم
الله تعالى ؟ وكذلك المرأة إذا تباعد حيضها عشر سنين وتعوقت عدتها وقيت
ممنوعة من النجاج ، هل يجوز لها الاعتداد بالأشهر أو تكفى بتربص أربع سنين؟
وكل ذلك مصلحة ودفع ضرر، ونحن نعلم أن دفع الضرر مقصود شرعا. قلنا
المسألان الأوليان مختلف فيهما فهما فى محل الاجتهاد ، فقد قال عمر: تنكح
زوجة المفقود بعد أربع سنين من انقطاع الخبر - وبه قال الشافعى فى القديم ،

وقال في الجديد: تصبر إلى قيام البينة على موته أو انقضاء مدة يعلم أنه لا يعيش إليها، لأننا إن حكمنا بموته بغير بينة فهو بعيد، إذ لا ندراس الأخبار أسباب سوى الموت، لاسيما في حق الحامل الذكر النازل القدر وان فسحنا فالفسخ إنما يثبت بنص أو قياس على منصوص. والمنصوص أعذار وعيوب من جهة الزوج من إفسار وجب وعنة. فإذا كانت النفقة دائمة فغايتة الامتناع عن الوطاء، وذلك في الحضرة لا يؤثر فكذلك في الغيبة، فإن قيل سبب الفسخ رفع الضرر عنها ورعاية جانبها فيعارضه أن رعاية جانبه أيضاً ودفع الضرر عنه واجب، وفي تسليم زوجته إلي غيره في غيبته - ولعله محبوس أو مريض معذور - إضرار به، فقد تقابل الضرران. وما من ساعة إلا وقدم الزوج فيها ممكن، فليس تصفو هذه المصلحة عن معارض، وكذلك اختلف قول الشافعي في مسألة الوليين. ولو قيل بالفسخ من حيث تعذر إمضاء العقد فليس ذلك حكماً بمجرد مصلحة لا تعتضد بأصل معين. بل تشهد له الأصول المعينة. أما تباعد الحيضة فلا خلاف فيها في مذهب الشافعي، ولم يبلغنا خلاف عن العلماء، وقد أوجب الله تعالى التبرص بالأقراء إلا على اللائي يئسن من المحيض، وليست هذه من الآيسات، وما من لحظة الا ويتوقع فيها هجوم الحيض وهي شابة، فمثل هذا القدر النادر لا يسلطنا على تخصيص النص، فإننا لم نر الشرع يلتفت الى النوادر في أئكر الأحوال. وكان لا يبعد عندي لو اكتفى بأقصى مدة الحمل وهي أربع سنين، لكن لما أوجبت العدة مع تعليق الطلاق على يقين البراءة غلب التعبد اهـ.

وخلاصة قوله أن القول بالمصالح المرسلة عند معارضتها لحكم شرعي مستفاد من نص أو إجماع محل نظر وتردد، وهو يراها صالحة للإعتبار متي كانت ضرورية قطعية كلية، وفيما عدا ذلك لا تعتبر. فلا يمكن بها تخصيص النصوص العامة فضلا عن إلغائها، ولا يريد الغزالي بالقطعي ما يفيد ظاهر اللفظ من أنه مالا يتصور خلافة، بل ما غلب على الظن بدليل أمثله وماقاله أثناء كلامه،

إن كان جمهور الأصوليين ينفون القول بالمصالح المرسلة فإن معظم الفقهاء في استنباطهم كثيراً ما يعولون عليها ، وسلفهم في ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه فإنه اعتبر هذه المصالح في كثير من إجهاداته ، فهو الذي أسقط سهم المؤلفه قلوبهم مع أن القرآن عداهم من المستحقين، وأسقط الحد عن السارق عام المجاعة، وترك التغريب في الزنا بعد أن لحق أحد المغربين بالروم وتنصر، وجعل الطلاق الثلاث بكلمة واحدة ثلاثاً بعد أن كان واحدة على عهد رسول الله ﷺ وعهد أبي بكر وصدر من إمارته كما روى ذلك مسلم في صحيحه. وله من ذلك كثير. وقد وافقه في بعض هذه الاجتهادات جميع الفقهاء ووافقهم بعضهم في شيء منها. ولكننا نرى - كما يقول الغزالي - أن الإسترسال في هذا الباب حرج ونقول إن المصالح المرسلة يجب أن تعتبر مادامت تعود على نص بالإبطال وإن أبطلت أو خصصت فلا تعتبر إلا عند الضرورات الكلية المتيقنة. أما إذا كان الوصف لا يشهد له أصل معين بأى إعتبار ولا إلغاء فلا يعتبر قولاً واحداً، وهذا هو الذي يسمونه المناسب المرسل الغريب. ومثله ما إذا دلت الأصول على إلغاء الشارع إعتباره كما ورد أن يحيى بن يحيى الليثي أفتى خليفة الأندلس وقد جامع في نهار رمضان بأن يصوم ستين يوماً ولم يفته بالتخيير بين أنواع الكفارات، كما هو مذهب مالك ، لأن الصوم أشق عليه . وليس في إيجاب العتق عليه عقوبة لسهولته. فإن هذا الوصف وهو كون الكفارة أشق دلت الأصول على إلغاءه في التشريع، وأوضح أصول الدين أن لا حرج في الدين . ﴿ ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ﴾ فمثل هذا التعليل ملغى والله أعلم.

وبما تقدم يظهر أن مجرد مناسبة الوصف للحكم لا يصلح لجعله علة له ، وإن كانت شرطاً في جميع العلل المستنبطة، وإنما لم تكن المناسبة كافية للعلية لأنه لا يلزم من مناسبة الوصف للحكم أن يكون الشارع جعله علة له بدليل التخلف في الأوصاف المناسبة في معلوم الإلغاء فلا يجوز العمل بالوصف المخال إلا بعد أن

يقوم الدليل على اعتباره إلا إذا كان ذلك الوصف مناسباً لمصلحة ضرورية فإنه يجوز العمل به عند الجميع.

تقسيم للعلة

قسم الحنفية العلة إلى سبعة أقسام:

(١) ما كان علة اسماً ومعنى وحكما. والمراد بالعلية الإسمية أن تكون العلة موضوعة لموجبها أو أن يضاف إليها الحكم. وبالعلة الحكمية أن يتصل بها الحكم من غير تراخ، وبالعلة المعنوية أن يكون لها تأثير في شرعية الحكم وهذه هي العلة التامة ومثلوا لها بالبيع الصحيح للملك.

(٢) العلة اسماً فقط كالإيجاب المعلق بشرط فإنه موضوع لموجبه ويضاف الحكم إليه بعد وجود الشرط، لكنه لا تأثير له في الحكم بدون الشرط ولا يتصل الحكم به.

(٣) العلة اسماً ومعنى كالبيع بشرط الخيار والبيع الموقوف كلاهما موضوع للملك ومؤثر فيه لكنه لا يتصل به الحكم لمانع، ولذلك إذا زال المانع ثبت الحكم من وقت الإيجاب، فيملك المشتري المبيع بولده الحادث بعد العقد وقبل زوال المانع. ومن هذا النوع الإيجاب المضاف إلى وقت كقوله: لله على أن أتصدق بدرهم غداً. ولما لم يكن علة حكماً لم يلزمه التصديق حالا ولكونه علة إسماً ومعنى جاز التعجيل، ومنه النصاب. إلا أن للنصاب شبهة بالسبب لأنه يتراخى حكمه إلى ما يشبه العلة وهو الحول الذي أقيم مقام النماء. وليس الحول علة وإلا كان النصاب سبباً محضاً، فإن السبب هو ماتوسط بينه وبين الحكم علة مستقلة. ولما في النصاب من العلية جاز التعجيل. ومما يشبه السبب من العلل مرض الموت، فإنه علة الحجر عن التبرع بما زاد عن

ثلث المال لحق الوارث، ويشبهه السبب لأن الحكم إنما يثبت به إذا اتصل به الموت لأن العلة مرض مميت وذلك معدوم في الحال ولذلك لم يثبت الحجر فيملك المتبرع له ما أعطى حالاً ولا يحتاج لتمليك جديد لو برئ فإن مات ظهر أنه تصرف بعد الحجر فيتوقف على إجازة الورثة.

ومنه التركيبية فإنها علة لوجوب الحكم بالرجم في الزنا ولكنها بمعنى علة العلة عند الإمام، فإن الشهادة لا توجب الحكم دونها . وعلة العلة بمنزلة العلة في إضافة الحكم، ولذلك لو رجع المزكون عن تزكيتهم ضمنوا الدية عند الإمام. وإنما أضيف الحكم إلى الشهادة لأن التركيبية إنما هي وصف لها .

وكل علة لعللة توجب حكماً فهي علة تشبه السبب، ويقال لها سبب في معنى العلة، أما كونها علة فلأن العلة لما كانت مضافة إلى علة أخرى كان الحكم مضافاً إلى الأولى بواسطة الثانية، فهي كعلة توجب الحكم بوصف لها فيضاف الحكم للأولى دون صفتها، وأما شبيهتها بالسبب فلأنها لا توجب الحكم إلا بواسطة، والعلة الحقيقية لا تتوقف على واسطة . ومثال ذلك شراء القريب فإنه علة للملك الذي هو علة العتق.

(٤) علة معنى وحكماً كآخر أجزاء العلة المركبة فإن الحكم لا يضاف إليه وحده فلم يكن علة إسماً، لكن له دخل في التأثير، ويتصل به الحكم.

(٥) علة إسماً وحكماً وهي كل مظنة أقيمت مقام حقيقته المؤثر كالسفر والمرض للترخيص، فإن المؤثر فيه إنما هو المشقة، والنوم للحدث فإن المؤثر فيه إنما هو خروج النجس، إلا أن النوم لما كان علة في سببه وهو الإسترخاء أقيم مقامه، فكان علة اسماً لإضافة الحدث

إليه .

(٦) علة معنى كأحد أجزاء العلة المركبة غير الأخير لأن له دخلا في التأثير ، لكن لا يضاف إليه الحكم ولا يتصل به .

(٧) علة حكماً كالشرط في تعليق الإيجاب فإنه يتصل به الحكم لكن ليس مؤثراً فيه ولا يضاف إليه .

شروط العلة

قد علم مما تقدم أن للعلة شروطا متفقاً علي اشتراطها وهي الظهور والانضباط لأنها معرف للحكمه والمعرف يلزم أن يكون كذلك، والمناسبة لأنها إما الحكمة في تشريع الحكم وإما مظنة تلك الحكمة. وبقيت شروط اختلف في لزومها وهانحن نبينها مع بسط آراء المخالفين فيها:

(١) ألا يكون الحكم وجوديا والوصف المعلل به عديمي . قال المشترطون . إن معنى العلة الوصف المناسب لشرعية الحكم . والعدم إما عدم مطلق وإما عدم مضاف ، فالعدم المطلق لا يصلح أن يكون علة كما هو ظاهر وأما العدم المضاف . فإن كان مضافاً لوصف في شرعية الحكم معه مصلحة فهو مانع من الحكم لاعلة له لعدم تلك المصلحة ، كما لو قيل : يحرم اللبن لعدم إسكاره . وإن كان مضافاً لوصف في شرعية الحكم معه مفسدة فعدم ذلك الوصف عدم مانع من الحكم ، وعدم المانع ليس مقتضياً لأنه ليس مناسباً ولا مظنة مناسب ، فلا بد من مقتض كما لو قلت : أعطيته قرصاً لعدم المانع ، واللازم أن يقال لفقره وعدم المانع .

وإن كان مضافاً الى وصف ينافي مايناسب شرعية الحكم كما لو قلت :

يفطر لعدم الراحة، فيمكن أن يقال إن عدم المنافى للمناسب مظنة المناسب فيصلح
علة. ولكن ذلك غير صحيح، لأن المناسب الذى عدم ماينافيه مظنة لوجوده إن
كان وصفاً ظاهراً منضبطاً كان هو العلة الحقيقية ويغنى عن تلك المظنة، وإن كان
خفياً فنقيضه خفى مثله لاستواء النقيضين وضوحاً وخفاءً فلا يصح للعلة. وإن
كان مضافاً لوصف لاينافى المناسب فوجوده وعدمه سواء، فليس عدمه
بخصوصه أولى بالعلية من وجوده كما لو قلت: يفطر لعدم صديق يجلس
بجانبه، فإن هذا الوصف - وهو جلوس الصديق بجانبه - لاينافى المشقة،
فوجوده وعدمه سيان. وهذا الدليل يمنع التعليل بالعدم مطلقاً سواء كان الحكم
وجودياً أو عدمياً، ولذلك اختار ابن الهمام منع التعليل بالعدم على أى حال. وقال
إن كل موضع علل فيه بالعدم فإن التعليل فيه لفظى، والعلة الحقيقية هى الوصف
الوجودى المضاد لذلك العدم. ومن هذا التعليل اللفظى مايعللون به عدم الحكم
لعدم العلة كما قال محمد: لا يضمن ولد المغصوب لأنه لم يغصب، وكما فى
قول الإمام: لا خمس فى العنبر لأنه لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، فهو تعليل
لفظى لأن غايته أن لاحكم لعدم وجود العلة، وليس هذا فى شئ من التعليل
المبحوث عنه.

وقال قوم يجوز التعليل بالوصف العدمى لأنه يقال: ضرب فلان خادمه
لأنه لم يمتثل، فعلل الحكم الوجودى بالعدم. ويقال إن القرآن معجز للتحدى
وعدم المعارض. والجواب عن الأول أن العلة فى الضرب إنما هى الكف عن
الامتثال وهو وجودى، وعن الثانى أن عدم المعارض إنما هو شرط لاجزاء علة،
ولو سلمت جزئيته فجوابه أن هذا ليس من العلل المبحوث عنها فى باب القياس
وهى أوصاف المناسبة لشرعية الأحكام، وإنما هذا وأمثاله من المعارضات.

(٢) ألا تكون العلة المستنبطة قاصرة، ومعنى قصورها ألا توجد فى
محل آخر يقاس على الأصل. واختار ابن الهمام أن هذا ليس بشرط

لأن معنى تعليل الحكم بعلة قاصرة على محله ظن أن الحكم إنما شرع لذلك الوصف ، وهذا الظن لا يندفع بسبب القصور وقد اتفقوا على صحة هذا التعليل في العلة المنصوصة.

اعترض المانعون بأنه لافائدة من التعليل بالقاصرة إذ لا يوصل إلى تعدية الحكم الذي هو المقصود من القياس، وجوابه أن تعليل الأحكام ليست فائدته منحصرة في تعديتها، بل هناك فائدة أخرى وهي معرفة حكمة التشريع. بالتأمل نجد هذا الخلاف لفظياً، لأن المانع إنما يمنع بصفته قياساً إذ لا قياس مع قصور الوصف والمجوز ويجوز بصفته إبداء لحكمة شرعية الحكم وليس هذا ولا ذاك محل نزاع لأنه لا قياس بدون علة متعدية ولا مانع من إبداء علة الحكم.

(٣) عدم النقض في العلة المستنبطة. ومعنى النقض تخلف الحكم في أحد المحال مع وجود العلة، وقال بعض الأصوليين : لا يمنع تخلف الحكم عن العلة لوجود مانع أو عدم شرط في المستنبطة والمنصوصة. ومختار المحققين أنه لا يقدح تخلف الحكم في المستنبطة إذا تعين المانع من وجود الحكم في محل النقض، فإن كانت منصوصة بنص عام يدل على العلية في محل النقض وكان الحكم فيه على خلاف ذلك تلك العلة قد رآته لمانع وإن كانت منصوصة بنص يدل على العلية في غير محل النقض فلا تعارض. وبناء على ذلك لا يعلل بعلة منقوضة بلا مانع، ويجوز إن كان التخلف لمانع لأن معنى هذا تخصيص لعموم دليل الحكم. ويجب قبول التخصيص كما لو كان باللفظ، لأن تخصيص العلة معناه أن الوصف يوجب الحكم في محال وجودها إلا محل المانع، والمانع هو دليل التخصيص.

وإذا قيل إن العلة هي جملة ما يتوقف عليه الحكم من الوصف ووجود الشرط وعدم المانع لم يكن هناك معنى لتخصيص العلة ورجع الخلاف لفظياً

وقد قسم القائلون بتخصيص العلة من الحنفية المانع إلى خمسة أقسام:

الأول - ما يمنع انعقاد العلة كبيع الحر، والمانع عدم المحلية. الثاني - ما يمنع تمامها في حق غير العاقد وهو ذو الولاية، كبيع مال الغير فإن العلة تامة في حق العاقد وهو الفضولي حتى لم تكن له ولاية الإبطال ولم تتم في حق ذى الولاية حتى كان له إبطاله. الثالث - ما يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط للبائع يمنع أن يملك المشتري المبيع وان انعقد البيع في حقهما على التمام. الرابع - ما يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية لا يمنع الحكم، وهو الملك، لكن لا يتم القبض مع ثبوت الخيار ويمكن المشتري من الفسخ بلا قضاء ولا رضا البائع. الخامس - ما يمنع لزوم الحكم كخيار العيب يثبت الحكم معه تماماً ولا يتمكن المشتري من الفسخ بعد القبض الا بتراض أو قضاء.

(٤) ألا تكون العلة مكسورة، والكسر هو نقض الحكمة التي كانت العلة مظهرتها. ومعنى نقضها أن توجد الحكمة في محل ولا يوجد معها حكم كالترخص بقصر الصلاة لعدة السفر وهو مظنة المشقة التي شرع القصر لتخفيفها. ثم نظرنا في ذى الصنعة الشاقة المقيم فوجدناه لا يرخص له في قصر الصلاة مع وجود الحكمة، وهي المشقة. فمن يرى الكسر قادحاً في العلة يمنع صحة عليه السفر. والصحيح زن عدم الكسر ليس شرطاً وأن الكسر لا يقدح في صحة العلة، لأن الشارع لما رأى الحكمة مما يخفى، أو مما لا ينضبط ناط الأحكام بأوصاف ظاهرة منضبطة هي مظنات تلك الحكم، فصار الاعتبار لتلك الأوصاف، لأن الحكم لا تصلح مناطاً للأحكام لخطئها أو عدم انضباطها. فإذا رأى في البكر حياء يمنعها من إبداء رأيها في أمر الزواج فجعل إذنها سكوتها ثم وجدنا ثيباً هي أوفر حياء لظروف

أخرى لم يجعل إذنها سكوتها، والا لم يمكن أن توضع في الشرائع قواعد عامة. أما القطع بانتفاء الحكمة مع وجود المظنة فقد تقدم الكلام فيه . وعندهم معنى آخر يطلقون عليه اسم النقض المكسور، وهو أن تكون العلة ذات جزئين مثلا فينقض بعضها باعتباره مستقلا بالحكمة. ومثاله ما إذا استدل شافعي على إبطال بيع المبيع الغائب معللا ذلك بأنه مبيع مجهول الصفة فهو باطل قياساً على بيع شيء غير معين، فينقض المعارض هذه العلة مقتصرأ على الجهالة بأنها وجدت في المرأة يعقد عقد الزواج عليها ، وهي مجهولة للزوج، والعقد صحيح باتفاق. مثل هذا لا يقدح في العلة إلا إذا أضاف المعارض إلى ذلك إلغاء الجزء المتروك لأنه يكون حينئذ بمثابة ترديد بين أن تكون العلة مجموع الوصفين، وذلك غير صحيح لإلغاء أحدهما وأن تكون العلة ماسوى الملغى فتكون منقوضة.

(٥) أن تكون العلة. منعكسة والعكس أن ينتفى الحكم عند انتفاء العلة. واشتراط الانعكاس مبني على أن العلل المستقلة لا تتعدد ، فمتى انتفت العلة انتفى الحكم بالضرورة لأنه يكون بلا باعث. فأما المجوزون لتعددتها فلا يشترطون الاعتكاس، لأنه لا يلزم من انتفاء علة انتفاء أخرى، وهذا مختار المحققين . وقال القاضي : يجوز التعدد إذا كانت العلة منصوصة، ولا يجوز في العلل المستنبطة . وبعض الأصوليين رأى عكس ذلك ، وقال إمام الحرمين : تعدد العلة جائز ولكنه لم يقع في التشريع. ودليل المذهب المختار وقوع ذلك في الشرع، فإن الحدث حكم له علل مختلفة الحقائق وهي البول، والمدى ، والرعاف. والقتل جزاء له علل مختلفة وهي القتل العمد العدوان والردة ، وقد يقال إن الحكم المبني عليهما غير متحد لأن

القتل قصاصاً غير القتل للردة ، ولذلك قد ينتفى أحدهما ويبقى الآخر. ويجاب عن ذلك بأن الأحكام لو تعددت لكان تعددها بالإضافات لأنه ليس ثمة اختلاف إلا بها ، والتعدد بالإضافات باطل لأنه لا يوجب تعدداً في ذات المضاف ولو كان الحكم متعدداً في المثال الأول لوجب لكل حدث وضوء وكان يرتفع أحدهما ويبقى الآخر.

أما ثبوت الارتفاع لأثر احدي العلتين في المثال الثاني فإنما يكفي دليلاً على التعدد في تلك الصورة لسبب خاص، وهو أن القتل قصاصاً حق العبد، والقتل للردة حق الله ، ولا يصلح دليلاً على تعدد الحكم في جميع الصور.

استدل المانعون لتعدد العلل بأنه يلزم منه التناقض، وهو باطل. أما الملازمة فلأنه يلزم أن تكون العلة الواحدة مستقلة وغير مستقلة في آن واحد. فأما استقلالها فلثبوت الحكم بها وحدها، وأما عدم استقلالها فلاستقلال غيرها بالحكم، ويكون محل الحكم مستغنياً عن العلة مفتقراً إليها في آن واحد. وإذا حصلنا معاً ثبت الحكم بهما لأيهما، وإذا حصلنا مرتين لزم تحصيل الحاصل. وكل هذه لوازم باطلة فما أدت إليه فهو باطل. والجواب أن هذا الكلام كله إنما هو في العلل العقلية المؤثرة في الوجود على رأى من يقول بالتأثير. وأما كلامنا فهو في العلل الباعثة على تشريع الحكم ومعنى استقلالها أنها إذا انفردت يثبت الحكم عندها لا بها فلا تناقض.

قال القاضى: إذا نص على علة مستقلة لحكم واحد ارتفع احتمال التركيب، وإذا لم ينص احتمال الأمر إستقلال الوصفين وأن يكون كل منهما جزء العلة فثبت أحدهما تحكماً. قال الغزالي مؤيداً لهذا الرأى: فإن قيل إذا قاس المعلل على أصل بعلة فذكر المعترض علة أخرى في الأصل بطل قياس المعلل، وإن أمكن الجمع بين علتين فلم يقبل هذا الاعتراض، فنقول إنما يبطل به استشهاد

بالأصل إن كانت علته ثابتة بطريق المناسبة المجردة دون التأثير أو بطريق العلامة الشبيهة « والمراد بذلك العلة المستنبطة المعتمدة ». أما إن كان بطريق التأثير على مادل النص أو الإجماع على كونه علة فاقتران علة أخرى بها لا يفسدها، كالبول والمس. والخوولة والعمومة فى الرضاع، إذ دل الشرع على أن كل واحد من المعنيين علة على حيالها. أما إذا كان إثباته بشهادة الحكم والمناسبة انقطع الظن بظهور علة أخرى . مثاله من أعطى إنسانا فوجدناه فقيراً ظننا أنه أعطاه لفقده وعللنا به . وإن وجدناه قريباً عللنا بالقرابة، فإن ظهر لنا الفقر بعد القرابة أمكن أن يكون الإعطاء للفقر لا للقرابة أو يكون لاجتماع الأمرين فيزول ذلك الظن لأن تمام الظن بالسبب ، وهو أنه لا بد من باعث على العطاء ، ولا باعث إلا الفقد فإذاً هو الباعث، أو لا باعث إلا القرابة فإذاً هو الباعث، فإذا ظهرت علة أخرى بطلت إحدى مقدمتى السبب وهو أنه لا باعث إلا كذا. وكذلك عتقت بريرة تحت عبد ، فخيرها النبي ﷺ، فيقول أبو حنيفة: خيرها للملكها نفسها ولزوال قهر الرق عنها فإنها كانت مقهورة فى النكاح. وهذا مناسب فيبنى عليه تخييرها. وإن عتقت تحت حر فقلنا لعله خيرها لتضررها بالمقام تحت عبد ولا يجرى ذلك فى الحر فكيف يلحق به؟ وإمكان هذا يقدر فى الظن الأول فإنه لا دليل عليه إلا المناسبة ودفع الضرر أيضاً. وليست الحوالة على ذلك أولى من هذا إلا أن يظهر ترجيح لأحد المعنيين. ثم قال: والحاصل أن كل تعليل يفتقر إلى السبب فمن ضرورته إتحاد العلة وإلا انقطع شهادة الحكم للعلة، وما لا يفتقر إلى السبب كالأثر فوجود علة أخرى لا يضر. وكما يجوز تعدد العلل للحكم واحد يجوز أن تكون العلة الواحدة باعثة على أحكام متعددة كالقتل الخطأ للدية والكفارة والامعنى لقول المانعين إن فى ذلك تحصيل الحاصل، لأن المصلحة حصلت بالحكم الأول إذ أن ذلك إنما يكون صحيحاً لو كان المترتب على الحكمين مصلحة واحدة ، وليس هذا بلازم.

(٦) ألا تكون العلة متأخرة عن حكم الأصل، لأنها لو كانت متأخرة عنه لكان تشريع الحكم بلا باعث وأن الحكم لم يشرع لها. ومثل ذلك أن تعلل ولاية الأب على صبي جن بالجنون ليقاس عليه الكبير المجنون ، فهذا التعليل غير صحيح لثبوت الولاية قبل الجنون.

(٧) ألا يلزم من التعليل بها إبطال حكم الأصل، فإن كان كذلك بطلت العلة دون الحكم، ومثل هذا ما إذا أوجبت زيادة فيه.

(٨) ألا تكون معدية في الفرع حكماً يخالف نطاً أو إجماعاً فيه ولا رأى صحابي كذلك. وهذا إنما يلتزمه من يقدم قول الصحابي على القياس لظنه أنه إنما قال الحكم في الفرع عن سماع، والنص مقدم على القياس. وقد يعارض بأن الصحابي ربما استنبط حكمه من قياس الفرع على أصل آخر. وأيب بأنه احتمال ضعيف. وهذا الجواب محل نظر لأن النص المعلوم إذا قدم على القياس فذلك مفهوم، لكن لا معنى لأن يقدم على القياس نص محتمل (أنظر الاحتجاج بقول الصحابي).

(تنبيه) يجوز أن تكون العلة حكماً شرعياً كقولنا: بطل بيع الخمر لأنه حرم الانتفاع به ولأنه نجس. ويجوز أن يكون وصفاً عارضاً كالشدة المطربة في الخمر، أو لازماً كالطعم والتغذية والصفر، أو من أفعال المكلفين كالقتل والسرقه، أو وصفاً مجرداً أو مركباً من أوصاف كالقتل العمد العدوان.

مسالك العلة

مسالك العلة هي طرق إثباتها ، وقد تقدم أن مجرد مناسبة الوصف لا يكفي لعليته ، بل لا بد من دليل على الاعتبار. وهاهي الأدلة:

(أولاً) الإجماع في عصر من العصور على عليية الوصف، وإذا كان لإجماع قطعياً وطريق وصوله إلينا قطعياً ووجود العلة في الفرع كذلك، ولم يكن هناك معارض، كان ثبوت الحكم في الفرع قطعياً وإلا فهو ظني.

(ثانياً) النص وهو قسمان: صريح وغير صريح. والصريح مراتب (أ) ألفاظ تفيد العلية ولا تحتل غيرها، نحو: لعله كذا، أو لأجل كذا، أو كي يكون كذا، أو إذن يكون كذا. (ب) ألفاظ ظاهرة في العلية وتحتل غيرها كاللام، والباء، وإن الشرطية، وأن الناصبة، وإن وأن الناصبتين. (ج) ألفاظ لم توضع للتعليل وإنما تفيده من خارج كالفاء الداخلة على الوصف أو على الحكم لأنها موضوعة للتعقيب، وإنما تفيد العلية من جهة الترتب. (د) ألفاظ كالسابقة إلا أنها وردت في لفظ الراوي لا في لفظ الشارع لاحتمال الغلط من الراوي، ولكن هذا الاحتمال لا ينفى الظهور.

وغير الصريح هو المعبر عنه بالإيمان والتنبه، وهو ترتيب الحكم على الوصف فيفهم لغة أن الوصف علة لذلك الحكم، وإلا كان هذا الترتب مستبعداً من الملتزم العارف بمواقع التراكيب. ومتى صدر من الشارع يجب أن يكون الوصف مناسباً للحكم وإلا كان عبثاً وهو منزّه عنه. ومن الإيماء: لا يقضى القاضى حين يقضى وهو غضبان فإنه يَوْمى إلى أن العلة في النهى إنما هو الغضب. فإن ذكر الوصف وحده وطوى ذكر الحكم نحو: (أحل الله البيع) حيث ذكر الحل وطوى ذكر الصحة، أو ذكر الحكم وحده ولم يذكر الوصف فليس بإيماء عند من يشترط ذكرهما. ومن الإيماء أن يفرق النص بين الحكامين بذكر وصفين نحو: (لا يرث القتال) بعد ثبوت عموم الإرث له ولغيره، أو يفرق بينهما في ضمن غاية نحو: (ولا تقر بهن حتى يطهرن). أو في ضمن استثناء

نحو ﴿فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون﴾ أو في ضمن شرط نحو ﴿فإذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم﴾.

(ثالثاً) السبر والتقسيم، ومعناه أن تحصر الأوصاف التي يمكن أن تكون علة للحكم ثم يحذف بعضها لقيام الدليل على عدم صلاحيته كما يقال: حرم الربا في البر. ولا بد من علامة تضبط مجرى الحكم عن موقعه، ولا علامة إلا الطعم أو القوت أو الكيل. وقد بطل القوت والكيل بدليل كذا وكذا فثبت الطعم. لكن يحتاج هنا إلي إقامة الدليل على ثلاثة أمور: أحدهما انه لا بد من علامة، إذ قد يقال هو معلوم باسم البر فلا يحتاج إلي علامة وعلة، فيقال: ليس كذلك! لأنه إذا صار دقيقاً وخبزاً وسويقاً بقي حكم الربا مع زوال اسم البر، فدل على أن مناط الربا أمر أعم من اسم البر. الثاني أن يكون السبر حاصراً للأوصاف فيحصر جميع ما يمكن أن يكون علة، وقد يوافقه على ذلك مناظره وقد لا يسلم له الحصر، وحينئذ يكفيه أن يقول: هذا منتهى قدرتي في السبر فإن شاركتني في الجهل بغيره لزمك ما لزمني، وإن اطلعت على علة أخرى لزمك التنبيه عليها حتى أنظر في صحتها أو فسادها.

وطرق الحذف هي:

أولاً - إلغاء الوصف المحذوف، ويكون ذلك بيان أن الحكم قد ثبت في محل آخر بالوصف المستبقى وحده، فالمحذوف لا أثر له. ولما كان في هذا إثبات عدم عليية الوصف بثبوت الحكم دونه في محل أشبه نقيض العكس، ولكنه ليس به لأنه إنما يكون إياه إذا أردنا بالإلغاء أنه لو كان المحذوف علة لانتفى الحكم عند انتفائه. وذلك غير مراد وإنما المراد لو كان المحذوف جزء العلة فالمستبقى جزؤها، ولو كان كذلك

لما كان المستبقى مستقلاً بالحكم، وقد ثبت استقلاله. وإنما يرد على هذا اعتراض آخر، وهو أن الوصف المستبقى إذا استقل بالحكم الملغى في محل فليكن ذلك المحل أصلاً يقاس عليه من أول الأمر ولا داعي إلي هذا التطويل، كما لو أراد أن يقيس الذرة على البر في الربوية، فقال إن العلة إما الطعم وإما القوت وإما الكيل، والقوت باطل لثبوت الربا في الملح وليس بقوت. فيقول المناظر: فقس على الملح ابتداءً تستغن عن ذكر البر وإبطال علة وصف القوت فيه. وقد يجاب عن هذا بأنه ربما كانت في الملح صفات آخر ليست في البر فيحتاج في إبطالها إلى مثل ما يحتاج إليه من المؤنة في البر أو أكثر.

ثانياً - بيان أن هذا الوصف الذي يريد إلغائه طردى، يعنى من جنس ما علم عن الشارع الغاؤه مطلقاً كالطول والقصر، فإنه لم يعتبر في القصاص ولا الإرث ولا العتق ولا الكفارة، أو بالنسبة إلى هذا الحكم وإن اعتبره فيغيره كالذكورة والأنوثة في العتق، فإن الشارع وإن اعتبرهما في الشهادات والأقضية وولاية النكاح والإرث علم منه إلغاء الاختلاف بهما في العتق.

ثالثاً - ألا تظهر للوصف الملغى مناسبة، ومعنى ذلك ألا يقوم البرهان على أن الشارع اعتبر هذا الوصف بنوع من الاعتبارات السابقة، وذلك لأن هذا المسلك وحده لا يكفي في العلية دون أن يثبت هذا الاعتبار فلا بد أن يكون من قسم الملائمة لا الغريب.

رابعاً - الدوران، ويسمى الطرد والعكس. والوصف الدائر هو وصف يوجد الحكم مع وجوده، ويتنفي عند انتفائه. وهذا المسلك نفاه الحنفية والمحققون من غيرهم. وذلك لأن الوجود عند الوجود طرد محض، ولا معنى للطرد إلا السلامة عن مفسد واحد وهو

النقض، فهو كقول القائل: زيد عالم ، لأنه لادليل يفسد دعوى العلم . ويعارضه أنه جاهل لأنه لادليل يفسد دعوى الجهل . والحق أنه لا يعلم كونه عالماً بانتفاء دليل الجهل وكونه جاهلاً بانتفاء دليل العلم بل يتوقف فيه إلى ظهور الدليل، وإذا ثبت أن وجود الحكم عند وجود الوصف لا تأثير له، فزيادة العكس لا تؤثر لأنه ليس بشرط في العلة الشرعية فلا أثر لوجوده وعدمه، لان زوال الحكم عند زوال الوصف قد يكون ، لان الوصف ملازم للعلة كالرائحة في الخمر، أو لكونه جزءاً من أجزاء العلة أو شرطاً من شروطها. الحكم ينتفي بانتفاء بعض شروط العلة وبعض أجزائها، فاذا تعارضت الاحتمالات فلا معني للتحكم . والحق أن الوصف الدائر مع الحكم اذا كان مناسباً فان ذلك يفيد الظن بعليته. قال ابن الهمام: وقيل منشأ الخلاف فيه عدم أخذ قيد صلاحية الوصف. أما معه، وهو مراد، فلا خفاء في حصول ظن عليته بالدوران بخلاف ما لم يظر له فيه مناسبة كالرائحة للتحريم .

قياس الشبه

اضطرب لاصوليون في تعريف الشبه. والمختار في تعريف أنه وصف لا يناسب الحكم بذاته، وإنما يناسبه لانه أشبه الوصف المناسب بذاته. وبيان ذلك أنا نقدر أن لله تعالى في حكم مناسبة للحكم، وربما لا يطلع علي عين تلك المصلحة، لكن يطلع علي وصف يظن أنه مظنة تلك المصلحة، فهو ممتاز عن المناسب بأن المناسب هو الذي يناسب الحكم ويتقاضاه بنفسه كمناسبة الشدة للتحريم، وممتاز عن الطرد بأن الطرد لا يناسب الحكم ولا المصلحة المظنونة للحكم، بل نعلم أن ذلك الجنس لا يكون مظنة المصالح وقالبها. أما التشبية فهو الجمع بين الاصل والفرع بوصف ليس علة للحكم، ولكنه مظنة المصلحة التي

تناسب الحكم، أما قياس العلة فهو الجمع بين الاصل والفرع بما هو علة. قال الغزالي: والعل جل أقيسة الفقهاء ترجع قياس الشبه، اذا يعسر اظهار تأثير العلل بالنص والاجماع والمناسبة المصلحية. ومثال قياس الشبهة قول أبي حنيفة: مسح الرأس لا يتكرر، تشبيها له بمسح الخف والتميم. الجامع أنه مسح فلا يستحب فيه التكرار. وهذه العلة التي في الاصل. قال أبو زيد إنها من الوثر، وغلطه الغزالي في ذلك. قال: اذ ليس يسلم الشافعي أن الحكم في الاصل معلل بكونه مسحاً، بل لعله تعبد ولا علة له، أو معلل بمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا. والنزاع في علة الاصل، وهو أن مسح الخف لا يستحب تكراره. أبقال إنه تعبد لا يعلل؟ أو لان تكراره يؤدي الي تزيق الخف؟ أو لانه وظيفه تعبدية تمرينية لا تفيد فائدة الاصل اذا لا نظافة فيه لكن وضع لكيلا تركز النفس الي الكسل. أو لانه وظيفة علي بدل محل الوضوء لا علي الاصل؟ فمن سلم أن العلة المؤثرة في الاصل هي المسح بلزومه. فالشافعي يقول: أصل يؤدي بالماء فتكرر كالأعضاء الثلاثة، فكانه يقول: هي احدي الوظائف الاربع في الوضوء والاشبه التسوية بين الاركان الاركان الاربعة، ولا يمكن ادعاء التأثير والمناسبة في العلتين علي المذاهبين ولا ينكر تأثير كل واحد من الشبهين في تحريك الظن الي أن يترجح. وهذا الوصف يحتاج في اثبات عليته الي مسلك من المسالك المعبرة. فان ثبت بواحد منها كان علة ولا معن لا نكاره، اذان يرجع الي اثبات عليية وصف ليس مناسباً بذاته بأحد المسالك المعبرة، واذا لم يقم دليل علي اعتباره فالظاهر أنه لا يكفي للإلحاق ولا يمكن للمجتهد - خصوصاً إن كان كان مناظراً - أن يعتمد علي مجرد الشبه ويحج بذلك من يعترضه.

السبب والشرط في اضافة الحكم

قد علم أن السبب مايفضي الي الحكم بدون تأثير فيه، ويجب أن تتوسط العلة بينه وبين الحكم. هو نوعان:

الاول - سبب تضاف اليه العلة كما اذا ساق انسان دابة فعدت فوطئت انسانا ففعلت فان علة القتل هي وطء الدابة والسبب هو السوق، وانما كان سببا لاعلة لانه لم يوشع للتلغ ولم يؤثر فيه بل هو طريق اليه ولكن العلة تضاف اليه فيقال : لهذا لسبب سبب في معنى العلة ويعطي حكمها فيما يرجع الى بدل محل التلغ وهو الدية لا الى ما يرجع الى جزاء المباشرة فلا قصاص عليه ولا يحرم من الميراث. ومن ذلك الشهادة علي القاتل حتى استحق القصاص بهذه الشهادة، فهذه الشهادة سبب لانها لم توضع للقصاص ولم تؤثر فيه، وانما هي طريقة. لكن فيها معنى العلة لانها مؤدية الي القتل بواسطة ايجابها القضاء على القاضى ، فاذا رجع الشهود عن شهادتهم ضمنوا الدية لأنها بدل المحل ولا يقتص منهم. ومن ذلك وضع الحجر في الطريق واشراع الجناح وابقاء الحائط المائل بعد الانذار الشرعى.

الثانى - سبب لاتضاف اليه العلة لكون العلة فعل مختار كما اذا دل انسان سارقا علي مكان المال فسرقه، فالعله هي فعل السارق، والسبب هو الدلالة، وفعل السارق لا يضاف لا يضاف الى الدلالة لانه فعل مختار. ومثل هذا هو السبب الحقيقي ، وهو لا يوجب ضمانا فلا يضمن الدال. اذا دل انسان غزاة علي غنيمة فغنموها لا يشاركهم فيها لان الفعل منقطعة نسبتة الى السبب. واذا دفع انسان سكينيا الى صبي فقتل الصبي نفسه بها لا يضمن الدافع، وفي هذا نظر ! لانه لا يبعد عن سوق الدابة، لعلهم يريدون الصبي المميز. واذا قال انسان لآخر : تزوج فلانة فهي حرة فاغتر بذلك وتزوجها ثم وجدت امة فلا يضمن الغار قيمة الولد لسيد الامة لان

الأخبار سبب محض للاستيلاء وقد وجدت بعده العلة وهي عقد النكاح الذي باشره الزوج. ولا يرد علي هذا ضمان المودع اذا دل السارق علي مكان الوديعة فسرقها لانه انما يضمن لتقصيره في الحفظ الذي عهد اليه والتزمه بعقد الايداع، ولا يرد أيضا ضمان المحرم اذا دل صائدا علي صيد الحرم فصاده لانه انما ضمن بسبب ازالته لامن السيد الذي التزمه بإحرامه، فكل من الصائد والدال مباشر للحريمة. أما اذا دل الحلال شخصا علي صيد الحرم فصاده فان الدال لا يضمن لان أمن الصيد انما هو بالمكان وهو الحرم وهذا الامن لم يزل بالدلالة. ومقتضي هذه القاعدة أن الساعي بالناس لائمة الجور لا يضمن، لان دلالاته سبب محض ولكن المتأخرين استحسنا الفتوي بالضمن لغلبة السعاة قصد الزجر لهم عن السعاية.

وقد يطلق السبب اطلاقا مجازيا الاقوال المعلقة علي شرط من طلاق واعتاق ونذر اذا كان المعلق عليه مما لا يريد المتكلم أن يكون نحو إن دخلت الدار فأنت طالق، وإن خالفتك فعبيدي حر، وإن ضدبت عبيدي فله علي أن أعتقه. وكذلك يطلق مجازا علي اليمين. وانما كان الاطلاق مجازيا لان هذه الالفاظ ليست مفضية الي وقوع معناها ولا اليمين مفضية الي الحنث، بل هي بالعكس مراد منها من المنع ولكن لها نوع افضاء في الجملة ولو بعد حين متي حصل المعلق عليه أو حنث الخالف في يمينه، واذا حصل ما علق عليه أو فعل المحلوف عليه صارت هذه الالفاظ حقيقية للوقوع وللکفارة لانها موثرة فيهما ويضاف اليها الحكم. أما السبب في معني العلة فليس كذلك لانه لم يوتر في السبب وإن أثر في علته.

وقد جعل الحنفية لهذا النوع من الأسباب شبها بالعلة الحقيقية حتي إنه لو نجز الطلقات الثلاث بعد تعليق بعضها أو كلها قبل حصول المعلق عليه باطل

التعليق لعدم المحلية ، والعلة تستلزم بقاءها. وخالفهم في ذلك زفر فقال بعدم بطلان التعليق لأن السبب لا يستلزم بقاء المحل. أما الشرط فقد علم أنه مالا يفضى الى الحكم ولا يؤثر فيه لكن يتوقف وجود الفعل عليه وهو نوعان:

الأول - شرط حقيقى وهو مايتوقف الشئ على وجوده فى الواقع كالحياة للعلم.

الثانى - شرط جعلى ، وهو إما شرعى وهو مايتوقف الشئ على وجوده شرعا كالشهود لصحة عقد النكاح والطهارة لصحة الصلاة. وإما للملكف وهو ماعلق تصرفه عليه مع إجازة الشرع نحو إن دخلت الدار فأنت طالق، وهذا ليس شرطا محضا لأن العلة امتنع تأثيرها فى الحكم بالتعليق . فالشرط المحض ماحال بين العلة وبين تأثيرها فى الحكم.

ولما شابه الشرط العلة فى توقف الحكم عليه ولكونه وضع أمانة على وجود الحكم شرعا أضافوا الحكم إليه أحيانا فى العدوان إذا لم توجد علة تصلح لإضافة الحكم إليها وسموه حينئذ شرطا فى معنى العلة، كما إذا شق إنسان زقا فيه سائل فسال مافيه ، أو حفر بئرا فى الطريق فوقع فيها حيوان فتلف ، فإن كلا من الشاق وحافر البئر يضمن . لأن العلة فى الأولى، وهى السيلان لا تصلح لإضافة الحكم إليها، وهو الضمان ، إذ لا تعدى فيه ، والشق شرط السيلان، فيضاف إليه الضمان. وعلة السقوط فى البئر ثقل الساقط، وهو كذلك لا يصلح عله لإضافة الحكم اليه فأصيف إلى الشرط وهو الحفر ومن ذلك ما إذا شهد شاهدان بحصول شرط علق عليه الطلاق قبل الدخول فحكم القاضى بالطلاق وألزمه نصف المهر ثم رجع الشاهدان فإنهما يضمنان، لأن العلة - وهى القضاء لا تصلح لإضافة الحكم وإلا لزم ضمان القاضى. ونقل أنه لا ضمان لأن العلة وإن لم تكن صالحة لإيجاب الضمان صالحة لقطعة عن الشرط لأنها فعل مختار.

ويطلق الشرط إصلاقاً مجازياً على كل شرط لا يضاف إليه الحكم أصلاً كما إذا علق الطلاق على أمرين ففعل أولهما . وقد يقال إن هذا جدير بأن يكون شرطاً حقيقياً لأن الحكم يتوقف على وجوده من غير تأثير ولا إفضاء . وهناك شرط فيه معنى السبب وهو ما عترض بعده فعل مختار ولم يتصل فعل المختار بالفعل الأول ولم ينسب إليه . كما إذا قيد إنسان عبده فجاء آخر وحل قيده فإن الحال لا يضمن إذا أبق العبد، ومثله فتح قفص الطير واصطبل الحيوان فإن الفاتح لا يضمن . والظاهر قول محمد أنه يضمن متى ذهب الطير والحيوان فوراً، لأن هذا كشرط فيه معنى العلة لأن طبع الطير والحيوان الانتقال عند عدم المانع فصار فعله كشق الزق فيضاف التلف إلى الشرط. واتفقوا على التضمنين إذا فتح القفص أو الاصطبل على وجه ينفر الحيوان والطير لأن خروجهما إذاً منسوب إليه .

(تنبيه) اجتهاد المجتهد في تعرف علة الحكم يسمى عند الأصوليين المناط، تخريج وهذا هو الذي يجرى فيه الخلاف الآتي بين فقهاء المسلمين.

وعندهم نوع من الاجتهاد في العلل يسمونه تنقيح المناط، بأن يضيف الشارع الحكم إلى محل وينوطه به ، وتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم . مثاله إيجاب العتق على الأعرابي حيث أفطر في رمضان بالوقاع مع أهله فإننا نلحق به إعرابياً آخر بقوله عليه الصلاة والسلام (حكمت على الواحد حكمت على الجماعة)، أو بالإجماع على أن التكليف يعم الأشخاص . ونلحق به التركي والعجمي ، لأننا نعلم أن مناط الحكم وقاع مكلف لاوقاع أعرابي . ونلحق به من أفطر في رمضان آخر لأننا نعلم أن المناط هتك حرمة رمضان لحرمة الرمضان الذي حصلت فيه الحادثة . ولو وطئ أمته أو جنبنا عليه الكفارة لأننا نعلم أن كون الموطوءة زوجته لا مدخل له في الحكم بل يلحق به الزنا لأنه أشد في هتك الحرمة . هذه كلها

إلحاقات معلومة سببها حذف ما علم بعادة الشرع أنه لا مدخل له في التأثير . وقد يكون حذف بعض الأوصاف مظهرنا كإيجاب الكفارة بالأكل والشرب، إذ يمكن أن يقال مناط الكفارة كونه مفسداً للصوم المحترم فيعم ما يماثل الجماع . ويمكن أن يقال الجماع مما لا تنزجر عنه عند هيجان الشهوة لمجرد وازع الدين فيحتاج فيه إلى كفارة وازعة بخلاف الأكل ، وهذا محتمل .

ويفهم من ذلك أن تنقيح المناط إنما يكون بعد أن يعرف المناط بالنص لا بالاستنباط، ولذلك أقرَّ به أكثر منكرى القياس . وهناك نوع ثالث من الاجتهاد، وهو تحقيق المناط، وهذا لا يعرف خلاف بين الفقهاء في جوازه وهو أن يعرف الحكم وعلته ثم يراد تحقيق استيفاء الأشخاص لذلك المناط حتى تعطى الحكم المنوط بها شرعاً كما يقال: شهادة العدل مقبولة . فمناط القبول العدالة وتحقيق وجودها في الشاهد راجع إلى اجتهاد القاضى، وربما قيل إن تحقيق المناط لا يستغنى عنه فقيه ولا عامى .

تقسيم للأقيسة

قسم الشافعية القياس إلى جلى وخفى ، فالجلى ما علم فيه نفى اعتبار الفارق بين الفرع والأصل كقياس الأمة على العبد فى أحكام العتق من التقويم على من أعتق بعضها، والخفى ما ظن فيه نفى اعتبار الفارق كقياس النبيذ على الخمر فى حرمة القليل منه، لأنه يجوز أن يكون للخمر خصوصية أعطيت بسببها هذا الحكم . وقسموه باعتبار العلة إلى قياس علة وقياس دلالة وقياس فى معنى الأصل ، وقد تقدم تعريف كل فى محله . وقسم الخفية القياس إلى جلى وهو ما تبادر إلى الأفهام ، وخفى وهو الاستحسان .

الكلام فى الاستحسان

كثيراً ما يرد لفظ الاستحسان فى كلام فقهاء الخفية ويجعلونه فى غالب

الأحيان فى مقابلة القياس فيقولون القياس يقتضى الحظر والاستحسان يقتضى الإباحة فجعلوه دليلاً شرعياً يعارض دليلاً مثله ويرجح عليه . وقد أكبر معارضوهم إطلاق هذا اللفظ لأنهم ظنوه تشريعاً بلا دليل . ومن هنا يقول الشافعى رحمه الله: من استحسن فقد شرع . وتبعه الأصوليون من المتكلمين فى رد الاستحسان وعده من الأدلة الفاسدة التى لا يصح الاعتماد عليها فى استنباط الأحكام، ولكن كبار الأصوليون من الحنفية بينوا لهم حقيقة الاستحسان . وأنه بعد معرفة حقيقته لا يكون الخلاف بين الفريقين إلا راجعاً الى الألفاظ . قالوا: إن الاستحسان قياس خفيت علته بالنسبة الى قياس ظاهر متبادر، يعنى أن يكون فى المحل علة ظاهرة توجب له حكماً إلحاقاً بأصل ووصف آخر خفى يقضى بإلحاقه بأصل آخر . قال شمس الأئمة: والاستحسان فى الحقيقة قياسان أحدهما جلى ضعيف أثره فسمى قياساً، والآخر خفى قوى أثره فسمى استحساناً أى قياساً مستحسنًا . فالترجيح بالأثر لا بالخفاء والظهور - وقد يقوى أثر القياس فى بعض الفصول فيؤخذ به اهـ . ومن هنا انقسم الاستحسان عندهم الى قسمين، الأول ماخفى تأثيره: الثانى ماخفى فساده وظهرت صحته . وقسموا القياس أيضاً الى قسمين: الأول ماضعف تأثيره، الثانى ماظهر فساده وخفيت صحته . وأقوى هذه الأنواع الأربعة - عند التعارض - القسم الأول من الاستحسان ويليه القسم الأول من القياس ثم الثانى ، ثم الثانى من الاستحسان . مثلاً - سؤر سباع الطير القياس يقتضى نحاسته حملاً على سؤر سباع البهائم لأن السؤر معتبر باللحم وكل منهما نجس اللحم، والاستحسان يقضى بالطهارة قياساً خفياً على الآدمى لأن كلا غير مأكول اللحم فيقدم الاستحسان لأن القياس قد ضعف مؤثره وهو مخالطة اللعاب النجس للماء فى سؤر سباع البهائم وليس كذلك فى سباع الطير لأنهم إنما تشرب بمناقيرها وهى عظم طاهر فانتفت علة النجاسة فكان طاهراً كسؤر الآدمى ، وأثر هذا القياس الخفى أقوى من القياس الظاهر . مثال ثان - سجدة التلاوة الواجبة فى الصلاة، القياس يقضى أنه يجوز أن يرجع بها فى الصلاة ناويا

بالركوع سجدة التلاوة لظهور أن المقصود بهذه السجدة إظهار التعظيم، وهو موجود في الركوع، ولذلك أطلق عليها في القرآن لفظه قال تعالى ﴿وآخر راکعاً وأناً﴾ فهذا قياس خفيت صحته، وهو ضعيف الظاهر لما يلزم عليه من تأدى الأمور بع غيره ومن العمل بالمجاز مع إمكان العمل بالحقيقة - والاستحسان يقضى بعد جواز ذلك قياساً على سجود الصلاة فإنه لا ينوب عنه ركوعها - وهذا المعنى هو صحة الاستحسان الظاهرة ولكن باطنه فاسد لأنه قياس مع الفارق وهو أن الصلاة فيها الركوع والسجود مطلوب كل منهما بطلب يخصه . قال تعالى ﴿اركعوا واسجدوا﴾ فمنع أن يتأدى أحدهما فى ضمن الآخر . أما سجدة التلاوة فطلبت وحدها وعقل معناها وهو إظهار التعظيم، وهذا يحصل بما اعتبره الشارع عبادة وهو ركوع الصلاة، وبذلك ترجح القياس . واستظهر ابن الهمام أن الذى قدم هنا هو الاستحسان لأن علته أخفى من علة مسمى فى المثال استحساناً فان منع تأدى الأمور به غيره أقوى تبادراً من جوازه لمشاركته إياه فى صفته أو لإطلاق لفظه عليه .

ظهر مما تقدم أنه لا يكون استحسان إلا مع قياس يعارضه . وقال الكمال إن ما ثبت بغير القياس سواء كان استحساناً أم لا لا يعدي . وعلله بأن ما هذا شأنه خارج عن سنن القياس فيسقط شرط التعدية وبني على ذلك مسألة ذكرها . وذلك غير ظاهر، فإن الاستحسان بالمعنى الذى أوضح لم يخرج عن كونه قياساً غاية الأمر أن علته خفية لا تظهر بالنظر الأولى ، أما إذا أريد بالاستحسان ماورد به النص معدولاً به عن سنن القياس أى غير معقول الحكمة أو عقلت ولكن وجد من التعدية مانع فصحيح أنه لا يقاس عليه لما تقدم فى محله . وربما كانت المسألة التى ذكرها توضح ذلك، وهى أن النص قد ورد بتحالف البيعين إذا اختلفا فى الثمن بعد قبض المبيع لأن النص مطلق، وهذا خارج عن القواعد المقررة من أن (البينة على من أدعى واليمين على من أنكر) . والمشتري هنا غير مدع لأنه تسلم

المبيع. وبناء على ذلك لم يتعد هذا الحكم إلى الإجارة بعد استيفاء المنفعة إذا اختلف المتعاقدان على قدر الأجرة ولا إلى وارثي المتبايعين. أما التحالف قبل القبض فلأن كلا من البيعين مدع وكلا ينكر دعوى الآخر يتعدى حكم التحالف إلى الإجارة قبل استيفاء المنفعة وإلى وارثي المتبايعين.

والمخالصة أن الاستحسان عند الحنفية ليس كما ظنه معارضوهم من أنه مجرد قول بلا دليل أو قول بالهوى والتشهى بل قياس يعارض قياساً آخر وقد يرجح عليه بقوة الأثر. وقد يرد الاستحسان في قول الحنفية بمعنى آخر وهو: كل دليل يخالف القياس الظاهر كنص السلم فانه يخالف قاعدة معروفة وهي بطلان بيع المعدوم إذ أن المسلم فيه معدوم وكالإجماع على صحة الاستصناع وكأحكام الضرورات كطهارة الحيض والآبار. قال الغزالي: وهذا مما لا ينكر وإنما يرجع الاستنكار فيه إلى اللفظ وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحساناً من بين سائر الأدلة.

ترجيح الأقيسة المتعارضة

إذا تعارض في المحل أوصاف يناسب كل منها أن يكون مناطاً للحكم فلا بد من الاجتهاد حتى يترجح أحد هذه الأوصاف فيكون هو مناط الحكم. وهذا الترجيح نوعان: الأول - الترجيح بالمسلك الذي يثبت العلة، الثاني - الترجيح بالحكمة التي لأجلها شرع الحكم.

فبالنوع الأول يرجح ما ثبتت عليته باجماع قطعي، ثم ما ثبتت عليته بنص صريح قطعي، ثم ما بنص صريح ظني، ثم ما بالإيماء، ثم ما بالملاءة. ويقدم من هذا ما عرف تأثير جنسه في عين الحكم، ثم ما عرف تأثير عينه في جنس الحكم، ثم ما عرف تأثيره جنسه في جنس الحكم، وما قرب فيه جنس الوصف أو الحكم أول بما بعد. والمركب أولي من البسيط.

ويترجح ما ثبتت عليه بالمناسبة عند من يراها كافية على ما ثبت بالدوران، وما ثبت بالسير على ما ثبت بالدوران والمناسبة، لأن السبر يتعرض فيه لنفي المعارض في الأصل ولا انعكاس علة ففیه ما فی الدوران وزيادة.

وبالنوع الثاني يترجح الوصف الذي هو مظنة لمصلحة ضرورية أو مكملها. ثم ما هو لمصلحة حاجية أو مكملها، ثم ما هو لمصلحة كمالية أو مكملها. وإذا تعارضت مصالح ضرورية قدم الدينى، ثم حفظ النفس، ثم النسل، ثم العقل، ثم المال. وبعضهم يرجح ما بعد المصلحة الدينية عليها.

وإذا تعارضت المرجحات فلا بد من اجتهاد لترجيح أقواها. وقد جرت عادة الحنفية أن يذكروا أربعة أشياء يعدونها من مرجحات القياس وهي: (١) قوة الأثر (٢) الثبات على الحكم (٣) كثرة الأصول (٤) العكس. فأما قوة الأثر فهي ما تقدم ذكره في الاستحسان والقياس وضربوا لذلك مثلاً: نكاح الحر أمة مع قدرته على طول الحرية، وقاسه الشافعى على نكاح الحر أمة مع وجود الحرية عنده فمنعه. والوصف الجامع المثير للحرمة أن كلا سبب لإرقاق مائة مع غنيته عنه، وهذا الإرقاق إهلاك معني. فكما يحرم قتل الولد كذلك يحرم ما كان بسببه. وقاسه الحنفية على نكاح العبد أمة مع طول الحرية فجوزوه وقالوا: إن أثر الحرية في اتساع الحل أقوى من الرق فيه، فإذا ملك العبد شيئاً ملكه الحر من طريق أولى، وقالوا إن تزوج الأمة ليس فيه إرقاق الولد المزعوم، وغاية ما فيه أنه امتناع عن إيجاد الولد الحر لأن اللازم إفاق مائة. وإذا قيل إن المعنى بالإرقاق هذا كانت العلة منقوضة بنكاح العبد القادر على طول الحرية أمة لأن ماءه حر، إذ الرق إنما يجيء من قبل الأم ومع ذلك صح نكاحه ولم يمنعه إرقاق ولده حسب تفسيركم، ومنقوضة بعزل الحر فانه إتلاف حقيقة. وبالتأمل يرى أن القياس الذي أجراه الشافعى واضح المعنى ودافع لمفسدة لاشك فيها، بخلاف قياس الحنفية فان الأصل والفرع فيه مفترقان. فهذا حر يعاب برقة الأبناء، وذاك عبد مملوك لسيده

ولا شئ عليه من العار إن جاء برقيق ، ولا فخر له إن جاء بحر . فالقياس مع فارق واضح .

أما الثبات على الحكم فبأن يكثر عن الشارح اعتبار الوصف فى صور كثيرة مؤديا إلى ذلك الحكم . وتوضيحه أن يتعارض وصفان أيهما مناط الحكم ثم نجد أحدهما ألزم للحكم من الوصف الآخر فيزداد الأول بذلك قوة كالمسح فى دلالة على التخفيف فانه اعتبر فى كل تطهير غير معقول المعنى كالتيمم ومسح الجبيرة والخف ، فانه فى جميع هذه المواضع لا يستحب فيه التكرار بالإجماع ، بخلاف ما عقل فيه التطهير . ولذلك جعل الحنفية وصف المسح فى الرأس علة لعدم تكراره بخلاف وصف الركنية فان أثره إنما هو فى الإكمال لافى التكرار ، ولذلك رجح الحنفية قياسهم لما فيه من الثبات .

وأما كثرة الأصول فمعناها أن تكثر المحال التى يوجد فيها جنس الوصف فى عين الحكم أو جنسه أو يوجد فيها عين الوصف فى جنس الحكم وهو مرجح لأنه يرجع إلى اشتهار الدليل الذى هو الوصف فيكون كالخبر المشهور يترجح بشهوته . وكثرة الأصول بهذا المعنى قريبة من الثبات على الحكم . ورأى ابن الهمام أن هذه الثلاثة ترجع الى شئ واحد وهو قوة الأثر وإنما تفترق بالاعتبار: فاذا اعتبرنا الوصف نفسه قلنا قوة الأثر . وإذا اعتبرنا الحكم قلنا الثبات على الحكم ، وإذا اعتبرنا الأصل المقيس عليه قلنا كثرة الأصول .

وأما العكس فقد تقدم ذكره فى شروط العلة . ولما لم يكن من شروطها وكان من الممكن أن يوجد الحكم بعلة شتى كان أضعف المرجحات .

ويذكرون فى مقابل ذلك أربعة لا ترجيح بها وهى :

(١) ما يصلح علة مستقلة (٢) غلبة الأسباب (٣) زيادة التعدية (٤) البساطة .

فالأول أن ينضم إلى الوصف الذى له معارض وصف آخر يصلح

للعلية وحده فلا يكون مقويا له ، لأن تقوية الوصف إنما تكون بشئ يرجع الى ذاته .

والثانى أن يكون للفرع أوجه شبه كثيرة بأحد الأصليين ، وشبه واحد بالأصل الآخر . فلا تكون تلك الكثرة مرجحة لإلحاق الفرع بما شبهه به أكثر كما لو حصل الخلاف فى إلحاق الأخ بالأب أو ابن العم فيعتق على من اشتراه أولا يعتق، ثم وجدنا له أوجه شبه كثيرة باين العم وهى حل الحليلة بعد طلاقها وإعطاء الزكاة وحل الشهادة والقصاص له ، وله بالأب شبه واحد وهو المحرمية فلا تكون كثرة الأشباه مرجحة لإلحاقه باين العم .

والثالث أن يكون أحد الوصفين مؤديا إلى تعدية الحكم إلى محال أكثر من الوصف الآخر كالطعم والكيل فى تعليل الربا، فان وصف الطعم يعدى التحريم الى القليل والكثير ، ووصف الكيل يقصره على مايكال وليس هذا مرجحاً .

والرابع أن يكون أحد الوصفين بسيطاً والآخر مركباً من جزئين فأكثر، وهذا عكس الثالث لأنه يؤدي إلى قلة التعدية .

حكم القياس

حكم القياس التعدية، وهى أن يثبت للفرع من الحكم ماللأصل فيلزم ألا يثبت بالقياس أحكام ابتداءً ، أى بدون أصل ثبت حكمه كإباحة الركعة وحرمة المدينة ولا وصف تلك الأحكام كصفة الوتر لأنه لا أصل فكيف يكون قياس؟

ومما اختلفوا فى إثباته بالقياس العلل الشرعية بأن يجعل الشارع وصفأعلة لحكمة فيقياس عليه وصف آخر فيحكم بأنه علة لأنه يؤدي إلى تلك المصلحة.

فأكثر أصحاب الشافعي قالوا يجوز، ومنعه القاضي أبو زيد وأصحاب أبي حنيفة، واختاره ابن الحاجب لأن الوصف الذى هذا شأنه مناسب مرسل وهو لا يعتبر. أما كونه مناسباً مرسلًا فلأن حاصله أن يجعل علة للحكم لتحصيل الحكمة المقصودة فى الفرع كما فى الأصل، ولا يشهد له أصل بالاعتبار، يعنى لم يثبت محل يتحقق فيه علية هذا الوصف لأننا إنما نستدل على اعتبار الوصف فى نظر الشارع بذلك، ولأن السبب فى علية المقيس عليه - وهى قدر من الحكمة يتضمنها - منتفية فى المقيس أى لم يعلم ثبوتها فيه لعدم انضباط الحكمة وتغاير الوصفين فيحوز اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما فيمتنع الجمع بينهما فى الحكم وهو العلية، ولأن الحكمة المشتركة إن كانت ظاهرة منضبطة استغنى عن الالتفات إلى الوصفين وصار الحكم مرتباً على الوصف الذى يجمعهما، وإن لم تكن منضبطة وكان لها مظنة فكذلك يرتب الحكم على هذه المظنة، وإن لم يكن هذا ولا ذاك فلا جامع بين الوصفين من حكمة أو مظنة فلا قياس، وما يتوهم فى بعض المحال ثبوته بالقياس فى اعلى فمحمله أن هذه العلة المشتركة يجمعهما وصف واحد أعم منها وهو العلة فى الحقيقة كما قالوا فى قياس القتل بالمثل على القتل بالحدد، فان العلة فى الحقيقة هى اقتل العمدة العدوان وهو وصف يجمعهما. والمتأمل لما جاء به الغزالي فى تأييد الجواز يرى أنه لا يريد إلا هذا المعنى، وهو أن العلة بالقياس أكثر من أن يدل عليه.

القياس فى الحدود

لا يثبت القياس فى الحدود لأنها تشتمل على تقديرات غير معقولة المعنى وإذا عقلت فان فى القياس شبهة تدرأ الحد، ومن الأصول ان الحدود لا يتوسع فيها، بل لا بد من نص يشبثها حتى يمكن توقيعها. وربما يعترض على ذلك بقياس على: حد الشرب على حد القذف، وقد تابعه الصحابة، ويجب أن القياس لم يكن لإثبات الحد، بل لتقدير غايته. وقد قدمنا الكلام فى هذا.

التعبد بالقياس

تشعبت في التعبد بالقياس أقاويل الفقهاء: فمنهم من قال يستحيل التعبد به عقلا ، ومنهم من قال يجب التعبد به عقلا ، ومنهم من قال لاحكم للعقل فيه باحالة ولا إيجاب إلا أن الشرع قد حضره. والجمهور على أن التعبد به جائز عقلا وواقع شرعا.

أدلة الرأي الأول

إن التعبد بالقياس محال لأنه تعبد بما لا سبيل إلي معرفته لأن رجم الظن جهل ولاصلاح لخلق في إقحامهم ورطة الجهل حتى يحكموا بما لا يتحققون أنه حكم الله. وهذا دليل مبنى على أصليين هما محل نزاع: فالأول وجوب الصلاح على الله، والثاني أنه لاصلاح في القياس ، وجمهور أهل السنة يبطل الأصل الأول. وإذا سلم فلعل الله علم لطفاً بعباده في الرد إلى القياس ليحملوا مؤنة البحث وكد الفكر في الاستنباط. وتكاليف القلب بالفكر يساوى تكليف الجسم بالعبادات.

ولا يقال إن الشارع كان قادراً على أن يكفيهم تلك المؤنة بالتنصيص، لأننا نقول: لعل الله علم من عباده أنه لو فوض الاستنباط إلى رأيهم انبعث حرصهم لاتباع اجتهادهم وظنونهم.

وقد كلف الله الناس بالحكم بقول الشاهدين والاستدلال على القبلة وتقدير المثل والكفايات والجنائيات وذلك كله ظن وتخمين وقد قلتم إنه قد كلف . به.

(٢) إنه لاقياس إلا بعلة، والعلة ماتوجب الحكم لذاتها، وعلل الشارع ليست كذلك. فكيف يستقيم التعليل مع أن مانصب علة للتحريم يجوز أن يكون

علة للتحليل؟ والجواب أنه لا معنى لعلة الحكم إلا علامة منصوبة على الحكم. ويجوز أن يقول الشارع اتبعوا هذه العلامة واجتنبوا كل مسكر. ويجوز أن ينصبه علامة للتحليل، ويجوز أن يقول من ظنه علامة للتحليل فقد حلت له كل مسكر، ومن ظنه علامة للتحريم فقد حرمت عليه كل مسكر حتى يختلف المجتهدون في هذه الظنون وكلهم مثابون.

(٣) إن حكم الله خير، ولا يعرف ذلك إلا بتوقيف. والجواب أنه إذا قال الشارع تعبدتكم بالقياس، فإذا ظننتم أنى حرمت الربا لكونه مطعوما فقيسوا عليه كل مطعوم كان هذا خيراً عن حكم الزبيب وما لم يقد دليل على التعبد بالقياس لا يجوز القياس، فالقياس إذا حكم بالتوقيف المحض. وسيأتى تفصيل هذا الدليل.

أدلة من يقولون بالوجوب

١ - إن الأنبياء مأمورون بتعميم الحكم في كل صورة، والصورة لا تنهاى فيجب ردهم إلى الاجتهاد ضرورة. والجواب أن هذا فاسد، لأن الذى لا تنهاى إنما هو الجزئيات التى تندرج تحت قضايا كلية تشتمل على مناط الحكم وروابطه، وذلك يمكن التنصيص عليه بالروابط الكلية كقوله: كل مسكر حرام وكل مطعوم ربوى. وإذا جئ بهذه الكليات العامة استغنى الناس عن استنباط مناط الحكم واستغنوا عن القياس.

٢ - إن العقل كما دل على العلة العقلية دل على العلة الشرعية فانها تدرك بالعقل ومناسبة الحكم ومناسبة الحكم عقلية مناسبة عقلية مصلحة يتقاضى العقل ورود الشرع بها، وهذا فاسد لأن القياس إنما يتصور بسبب خصوص النص ببعض مجارى الحكم وكل حكم قدر خصوصه فتعميمه ممكن، فلو علم يبق للقياس مجال. وقياس العلة

الشرعية على العقلية خطأ لأن العلل الشرعية لا توجب الحكم لذاتها إن كانت مناسبة. أما الذين جوزوا التعبد بالقياس عقلاً ومنعوه شرعاً فلم يجوزوا استنباط الأحكام إلا بدليل قاطع كالنص وما يجري مجراه، فإن الرد عليهم إنما هو بإقامة البرهان على وقوع التعبد به ورد شبههم التي استندوا إليها.

(١) إجماع الصحابة على الحكم بالرأى والاجتهاد في كل واقعة وقعت لهم ولم يجدوا فيها نصاً، وهذا مما تواتر عنهم تواتراً لا شك فيه. ولنحك من ذلك بعضه : فمنه حكمهم بامامة أبي بكر رضى الله عنه بالإجتهد ، مع انتفاء النص ، قياساً على إمامه الصلاة التي اختصه بها رسول الله ﷺ في حياته. ومن ذلك رجوعهم إلى اجتهاد أبي بكر ورأيه في قتال مانعي الزكاة - وقد كان بنو حنيفة يتمسكون بظاهر قوله تعالى ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم﴾ فقالوا لأبي بكر: إن أمر رسول الله ﷺ بأخذ الصدقات لأن صلاته كانت سكناً لنا لانتهى إنما هو الجزئيات التي تندرج تحت قضايا كلية تشتمل على مناط الحكم وروابطه ، وذلك يمكن التنصيص عليه بالروابط الكلية كقوله: كل مسكر حرام وكل مطعوم ربوى. وإذا جئ بهذه الكليات العامة استغنى الناس عن استنباط مناط الحكم واستغنوا عن القياس.

٢ - إن العقل كما دل عليالعلل العقلية دل على العلل الشرعية فانها تدرك بالعقل ومناسبة الحكم ومناسبة الحكم مناسبة عقلية مصلحية يتقاضى العقل ورود الشرع بها ، وهذا فاسد لأن القياس إنما يتصور بسبب خصوص النص ببعض مجارى الحكم وكل حكم قدر

خصوصه فتعميمه ممكن ، فلو علم يثق للقياس مجال . وقياس العلة الشرعية على العقلية خطأ لأن العلل الشرعية لا توجب الحكم لذاتها إن كانت مناسبة . أما الذين جوزوا التعبد بالقياس عقلا ومنعوه شرعا فلم يجوزوا استنباط الأحكام إلا بدليل قاطع كالنص ومايجزى مجراه ، فان الرد عليهم إنما هو بإقامة البرهان على وقوع التعبد به ورد شبههم التي استندوا إليها .

(١) إجماع الصحابة على الحكم بالرأى والاجتهاد في كل واقعة وقعت لهم ولم يجدوا فيها نصا ، وهذا مما تواتر عنهم تواتراً لا شك فيه . ولنحك من ذلك بعضه : فمنه حكمهم بامامة أبي بكر رضى الله عنه بالإجتهد ، مع انتفاء النص ، قياساً على إمامه الصلاة التي اختصه بها رسول الله ﷺ في حياته . ومن ذلك رجوعهم إلى اجتهاد أبي بكر ورأيه في قتال مانعى الزكاة - وقد كان بنو حنيفة يتمسكون بظاهر قوله تعالى ﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم ﴾ فقالوا لأبي بكر : إن أمر رسول الله ﷺ بأخذ الصدقات لأن سلاته كانت سكتاً لنا وصلاتك ليست بسكن لنا ، فأوجبوا تخصيص الحكم بمحل النص - وقاس الصحابة خليفة الرسول على الرسول إذ أن الرسول إنما كان يأخذ لحق الفقراء لا لحق نفسه ، والخليفة نائب في استيفاء الحقوق ، ومن ذلك ماأجمعوا عليه من طريق الاجتهاد بعد طول التوقف فيه ككتب المصحف وجمع القرآن بين الدفتين ، وكذلك جمعه عثمان على ترتيب واحد بعد أن كثرت المصاحف مختلفة الترتيب ، ومن ذلك إجماعهم على الاجتهاد في مسألة الجد والإخوة على وجوه مختلفة مع قطعهم بأنه لانص في المسائل التي أجمعوا على الاجتهاد فيها .

ومن أخبارهم التي تدل على العمل بالرأى قول أبي بكر لما سئل عن الكلاله أقول بها برأى ، فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمضى ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريهان: الكلاله ما عدا الوالد والولد، ومن ذلك أنه ورث أم الأم دون أم الأب، فقال له بعض الأنصار: لقد ورثت امرأة من ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها وتركت امرأة لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت؟ فرجع إلى التشريك في السدس. ومن ذلك حكمه بالرأى في التسوية في العطاء، وقد خالفه في ذلك عمر فجعله متفاوتاً بتفاوت درجاتهم. ومن ذلك قول عمر: أفضى في الجدة برأى وأقول فيه برأى وقضى بآراء مختلفة، وقال لما سمع الحديث في الجنين: لولا هذا لقضينا فيه برأينا. ولما قيل له في مسألة المشتركة: هب أن أبانا كان حجراً ألسنا من أم واحدة؟ أشرك بينهم بهذا الرأى، ومن ذلك أنه قيل لعمر: إن سمرة أخذت من تجار اليهود الخمر في العصور وخللها وباعها، فقال: قاتل الله سمرة أما علم أن النبي ﷺ . قال (لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها)؟ ففاس عمر الخل على الشحم وأن تحريمها تحريم لثمنها. وفي عهد عمر إلى أبي موسى الأشعري: إعرف الأشباه والأمثال ثم قس الأمور برأىك ، ومن ذلك قول عثمان لعمر رضي الله عنهما في بعض الأحكام: إن اتبعت رأيك فرأيك أسد وإن تتبع رأى من قبلك فنعم الرأى كان ، فلو كان في المسألة دليل قاطع لما صوبهما جميعاً. وقضى عثمان بتوريث الميتة بالرأى، ومن ذلك قول ابن مسعود في المفوضة برأيه بعد أن استمهل شهراً، وكان ابن مسعود يوصى من يلي القضاء بالرأى، ويقول: الأمر في القضاء بالكتاب والسنة وقضايا الصالحين، فإن لم يكن من ذلك شيء فاجتهد رأيك. ومن ذلك قول معاذ بن جبل للنبي ﷺ: أجتهد رأى عند فقد الكتاب والسنة ، فزكاة النبي ﷺ . ولما سمع ابن عباس نهى النبي عليه السلام عن بيع الطعام قبل أن يقبض، قال : لا أحسب كل شيء إلا مثله، إلى غير ذلك مما لا يدخل تحت الحصر ، وما من مفت إلا وقد قال بالرأى . ومن لم يقل به أغناه غيره عن الاجتهاد ولم يعترض عليهم

فى الرأى فانعقد إجماعهم على جواز القول بالرأى.

وقد اعترض النافون للتعبء بالقياس على هذا الاستدلال بخمسة

اعتراضات:

١ - قال الجاحظ . حكاية عن النظام، إن الصحابة لو لزموا العمل بما أمروا ولم يتكلفوا ما كفوا القول فيه من إعمال الرأى والقياس لم يقع بينهم الخلاف ولم يسفكوا الدماء لكنهم لما عدلوا عما كلفوا وتكلفوا القول بالرأى جعلوا للخلاف طريقا وتورطوا فيما كان بينهم من القتل والقتال. وهذا اعتراض من عجز عن إنكار اتفاقهم على الرأى فنسبهم إلى الضلال وهو الضال. ويدل على فساد قوله ما دل من الأخبار على أن الأمة لا تجمع على الخطأ، وكيف يجترئ عاقل على القدح فيمن أثنى الله عليهم وأعلن أنه قد رضى عنهم.

٢ - قالوا: لا يصح القياس إلا من بعضهم . قال النظام ، فيما حكاه عنه الجاحظ ، إنه لم يخض فى القياس إلا نفر يسير من قدمائهم كأبى بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت وأبى بن كعب ومعاذ بن جبل ، ونفر يسير من أحداثهم كابن مسعود وابن عباس وابن الزبير. ثم شرع فى ثلب العبادلة وقال كأنهم كانوا أعرف بأحوال النبى عليه الصلاة والسلام من آبائهم. وقال الداودية: لا نسلم سكوت جميعهم عن إنكار الرأى، إذ قال أبو بكر: أى سماء تظلنى وأى أرض تظلنى إذا قلت فى كتاب اله برأى. وقال أقول فى الكلاله برأى فإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان . وقال على لعمر فى قصة الجنين: إن اجتهدوا فقد أخطأوا وإن لم يجتهدوا فقد غشوا، وقال إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء السنن، أعتيهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا. وقال على وعثمان: لو كان الدين

بالرأى لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره . وقال عمر
اتهموا الرأى على الدين فإن الرأى منا تكلف وظن وإن الظن لا يغنى
من الحق شيئاً . وقال أيضاً : إن قوماً يفتون بآرائهم ولو نزل القرآن
لنزل بخلاف ما يفتون ، وقال ابن مسعود : قراؤكم وصلحائكم
يذهبون ويتخذ الناس رؤساء جهالاً يقيسون مالهم يكن بما كان . وقال
ابن عباس : إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم فيدينه برأيه . وقال ابن
عمر ذروني من رأيت وأرأيت ، وكذلك أنكروا التابعون القياس
كالشعبي ومسروق .

والجواب عن ذلك أنا بينا بالقواطع من جميع الصحابة الاجتهاد والقول
بالرأى أو السكوت عن القائلين به ، وثبت ذلك في وقائع مشهورة
كحيرات الجند والإخوة وتعيين الإمام بالبيعة وجمع المصحف والعهد
إلى عمر بالخلافة ، ومالم يتواتر كذلك فقد صح من آحاد الوقائع
بروايات صحيحة لا ينكرها أحد من الأمة ما أورث علماً ضرورياً
بقولهم بالرأى وعرف ذلك ضرورة ، وما نقلوه بخلاف ذلك أكثرها
مقاطيع ومروية عن غير ثبت . ولو صحت هذه الروايات لوجب
الجمع بينها وبين المشهور من اجتهاداتهم فيحمل ما أنكروه عليها
المخالف للنص أو المصادر عمن ليس من أهل الاجتهاد ، أو وضع
الرأى في غير محله . والرأى الفاسد الذي لا يشهد له أصل ويرجع
إلى محض الهوى ووضع الشرع ابتداء من غير نسج علي منوال
سابق .

٣ - إن دليل الإجماع إنما تم بسكوت الباقيين فلعلهم سكتوا على سبيل
الجمالة والمصالحة خيفة من ثوران فتنة النزاع ، أو سكتوا عن إظهار
الدليل لخفائه . والجواب أن حمل سكوتهم على الجمالة والمصالحة

اتقاء الفتنة محال لأنهم اختلفوا فى المسائل وتناظروا وتجاجوا ولم يتجاملوا، ثم افرقت بهم المجالس عن اجتهادات مختلفة ولم ينكر بعضهم على بعض. وأما سكوتهم لخفاء الدليل فمحال فإن قول القائل لغيره: لست شارعا ولا مأذونا من جهة الشارع، فلم تضع أحكام الله برأيك ليس مما يعجز عنه أحد. وكل من قاس بغير إذن فقد شرع، فلولا علمهم بأن هناك إذنا ما سكتوا.

٤ - قالوا إن ما ذكرتم نقل للحكم بالظن والاجتهاد. ولعلمهم عولوا فى الحكم على صيغة عموم، أو استصحاب حال، أو على غير ذلك. وما جاوز هذا كان اجتهادهم فى تحقيق المناط لا فى تخريجه ولا تنقيحه. ونحن لاننكر الاجتهاد لتحقيق المناط. والجواب أن أقيسة الصحابة المنقولة عنهم تجاوزت تحقيق المناط إلى تعليل النص وتنقيح مناط الحكم، كعهد أبى بكر لعمر رضى الله عنهما فإنه قاس العهد على العقد بالبيعة، وقياس أبى بكر الزكاة على الصلاة فى قتال من منع الزكاة، ورجوع أبى بكر إلى توريث أم الأب قياساً على أم الأم إلى غير ذلك مما قدمنا ذكره وليس فيه شئ من تحقيق المناط، ومن أشهر الوقائع المنقولة عنهم مسألة الجد والإخوة ومسئلة الحرام وهى قول الرجل لامرأته. أنت على حرام، فقد ألحقه بعضهم بالظهار وبعضهم بالطلاق وبعضهم باليمين، وكل ذلك قياس فى مسألة لانص فيها إذ النص. ورد فى المملوكة فى قوله تعالى ﴿يا أيها النبى لم تحرم ما أحل الله لك﴾. والنزاع وقع فى الزوجة فلم يقولوا هذه لفظه لاحكم لها ويسكتوا عن الإجتهد فيها بل اجتهدوا وقاسوا وأفتوا، وكذلك أمر الجد فإنه وحده عصبية والأخ وحده عصبية، وكل منهما منصوص عليه ولا نص فى الاجتماع فقضوا فيه بقضايا مختلفة بناء

على الاجتهاد والقياس، ومن فتنش عن اجتهادهم علم ضرورة سلوكهم طرق المقايسة والتشبيه.

٥ - قالوا: محال أن يكون الصحابة قالوا بالقياس من تلقاء أنفسهم اختراعاً، وإن كان هناك دليل وجب إظهاره. والجواب عن ذلك من وجهين: الأول أنه متى ثبت أنهم أجمعوا على القياس فقد ثبت بالدليل القاطع أن الأمة لا تجتمع على الخطأ فلا حاجة للبحث عن مستندهم، الثاني أن هناك مستندات كثيرة اقترنت بأمارات أفادتهم علماً ضرورياً التعبد بالقياس وهي بمجموعها تثبت ذلك فمنها حديث معاذ المشهور، ومنها قوله لعمر حين تردد في قبلة الصائم: أرأيت لو تضمضت أكان عليك من جناح؟ فقال: لا، فقال: فلم إذا؟ فنبهه مقدمة الوقاع بمقدمة الشرب. ومنها قوله عليه الصلاة والسلام للخشعية (أرأيت لو كان على أيك دين فقضيته أكان ينفعه؟ قالت: نعم، قال: فدين الله أحق بالقضاء) فهو تنبيه على قياس دين الله تعالى على دين الخلق. ومنها قوله: ﴿كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي لأجل الدافة فادخروا﴾ فبين أنه وإن سكت عن العلة فقد كان النهي لعلة وقد زالت العلة فزال الحكم، وقوله تعالى ﴿كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾. وروى أم سلمة أنه قال (لاني أفضى بينكم بالرأى فيما لم ينزل فيه وحى)، ودل عليه قوله تعالى ﴿لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾ وليس الرأى إلا تشبيهاً وتمثلاً بحكم ما هو أقرب إلى الشئ وأشبه به، وإذا ثبت أنه كان مجتهداً بالأمر وثبت اجتهاد الصحابة فيعلم أنهم اجتهدوا بالأمر، ومن ذلك قوله: ﴿اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وإن أصاب فله أجران﴾ إلى غير ذلك من الأدلة الكثيرة التي لا تدخل تحت حصر.

وبعد أن رددنا مانقضوا به الدليل على التعبد بالقياس نذكر ماستدلوا به على نفى ذلك ونرده. وأدلتهم قسمان: القسم الأول منقول، الثاني معقول.

أدلتهم المنقولة

(١) تمسكهم بظواهر من الكتاب نحو قوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾. وقوله ﴿تبيانا لكل شيء﴾ قالوا: معنى ذلك أنه مبين لكل شيء مما شرع لكم، فكل مشروع في الكتاب وما ليس في الكتاب يبقى على النفي الأصلي. والجواب من أوجه: أول - أنه ليس في الكتاب مسألة الجد والإخوة والعول والميتوتة والمفوضة وأنت على حرام وفيها حكم شرعى لله اتفق الصحابة على طلبه، والكتاب بيان له إما بتمهيد طريق الاعتبار أو بالدلالة على الإجماع والسنة، وقد ثبت القياس بالإجماع والسنة فيكون الكتاب قد بينه، الثاني - إنكم حرمتم القياس بالإجماع والسنة في القرآن تحرمة فيلزمكم تخصيص قوله تعالى ﴿تبيانا لكل شيء﴾.

(٢) تمسكوا بقوله تعالى ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله﴾. وهذا حكم بغير المنزل، والجواب أن الحكم المستنبط من المنزل منزل ثم هذا خطاب مع الرسول وقد قاسوا عليه غيره.

(٣) تمسكوا بقوله تعالى ﴿وأن تقولوا لله ما لاتعلمون - ولا تقف ما ليس لك به علم - إن الظن لا يعنى من الحق شيئا - إن بعض الظن إثم﴾ يعنى من الحق شيئا لجواب أن الحكم مقطوع به لامتظنون، لأننا إذا علمنا أن الشارع قال إن وقع في ظنكم أن العلة في النهى عن بيع البر بالبر إلا مثلا بمثل هي الكيل فقد حرمت عليكم أن تبعوا أى

مكيل بجنسه إلا مثلاً بمثل كنا قاطعين بالحكم لاطننين، على أنا لانسلم أن الشارع أمر بمخالفة الظن في مثل مانحن فيه فإنه تعبدنا بخبر الواحد، وظاهر الكتاب، والشهادات المختلفة المراتب من شهادة أربعة واثنين ورجل وامرأتين، وظاهر السنة، وغير ذلك . وإنما المراد بالظنون التي اعتبرت إثماً ونهي عن اتباعها هي الظنون المخالفة للأدلة القاطعة.

(٤) قالوا قال الله تعالى ﴿وإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول﴾ وأنتم تردونه إلي الرأي، والجواب أنا بالقياس نرده إلى العلل المستتبطة من النصوص، والقياس عبارة عن تفهم معاني النصوص بتجريد مناط الحكم وحذف الحشو الذي لأثر له في الحكم .

(٥) تمسكوا بقوله عليه الصلاة والسلام (تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا . والجواب أن المراد بذلك الرأي المخالف للنص جمعاً بين الأدلة.

أدلتهم من طريق العقل

(١) قالت الشيعة والتعليمية: إن الاختلاف ليس من دين الله، ودين الله واحد ليس بمختلف، وفي رد الخلق إلي الظنون ما يوجب الاختلاف ضرورة والرأي منبع الخلاف، فإن كان كل مجتهد مصيباً فكيف يكون الشئ ونقيضه ديناً؟ وإن كان المصيب واحداً فهو محال إذ ظن هذا كظن ذلك، والظنيات لا دليل فيها بل ترجع إلى ميل النفوس، والميل مختلف . والدليل على ذم الاختلاف قوله تعالى ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً - وقال . أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه - وقال . ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب

ريحكم - وقال: إن الذين فرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ﴿﴾ وكرهة كبار الصحابة للخلاف أشهر من أن يدل عليها. والجواب أن الاختلاف المنفى عما من عند الله إنما هو التناقض والاضطراب وإلا لم يكن شئ من أدلة الشريعة من عند الله ، والشريعة أنفسهم الذين يقولون بالإمام المعصوم قد اختلفوا في الأحكام اختلافاً كثيراً، وجميع الملل والشرائع السماوية من عند الله وهى مختلفة. وأما قوله ﴿ولا تفرقوا. ولا تنازعوا﴾ فكل ذلك نهى عن الاختلاف في التوحيد والإيمان بالنبي ﷺ والقيام بنصرته، وكذلك أصول جميع الديانات التى ليست محلاً للنسخ.

(٢) قالوا: إن النفى الأصلي معلوم، والاستثناء منه بالنص معلوم، فيبقى المسكوت عنه على النفى الأصلي معلوم ، فكيف يندفع المعلوم على القطع بالقياس المظنون ؟ والجواب أن العموم ، والظواهر ، وخبر الواحد، وقول الخبير فى النفقات ، وجزاء الصيد. وصدق الشهود . كل ذلك مظنون ويرفع به النفى الأصلي.

(٣) قالوا: كيف يتصرف بالقياس فى شرع مبناه على التحكم والتعبد والفرق بين التماثلات والجمع بين المتفرقات. إذ قال : يغسل الثوب من بول الصبية ، ويرش من بول الصبى . ويحب الغسل من المنى والحيض ولا يجب من البول والمذى ، وفرق فى حق الحائض بين قضاء الصلاة والصوم، وأباح النظر الى الرقيقة دون الحرة، وجمع بين المختلفات فأوجب جزاء الصيد على من قتله عمداً أو خطأ، وفرق فى حلق الشعر والتطيب بين العمد والخطأ، وأوجب الكفارة بالظهار والقتل والقتل واليمين والإفطار. وأوجب القتل على الزانى والكافر والقاتل وتارك الصلاة. فكيف يتجاسر فى شرع هذا منهاجه على

إلحاق المسكوت عنه بما نص عليه؟! وما من نص على محل إلا ويمكن أن يكون ذلك تعبدًا. والجواب أنا لانكر أن الشرع قد اشتمل على تعبدات ولذلك قسمت الأحكام إلى ثلاثة أقسام: قسم لا يعمل أصلاً، وقسم يعلم كونه معللاً كالحجر على الصبي فإنه لضعف عقله، وقسم يتردد فيه. ونحن لانقيس ما لم يقم لنا دليل على كون الحكم معللاً ودليل على العلة المستنبطة ودليل على وجود العلة في الفرع، وعند ذلك يندفع هذا الإشكال. ولما كثرت التعبدات في العبادات احترسنا من القياس فيها، وإنما القياس في المعاملات وما علم بقرائن كثيرة بناؤها على معان معقولة ومصالح دنيوية.

(٤) قالوا إن النبي عليه الصلاة والسلام قد أوتى جوامع الكلم فكيف يليق به أن يعدل عن الوجيز المفهم الى الطويل الموهم فيعدل عن قوله حرمت الربا في كل مطعوم أو كل مكيل الى عد الأشياء الستة ليرتبك الخلق في ظلمات الجهل. والجواب أنه لو ذكر الأشياء الستة وذكر أن ماعداها لاربا فيه وأن القياس حرام لكان أصرح وأرفع للريية، وقد كان قادراً ببلاغته على قطع الاحتمال للألفاظ العامة والظواهر وعلى أن يبين الجميع في القرآن المتواتر ليحسم الإشكال عن المتن والسند جميعاً وإذا لم يفعل فلا سبيل الى التحكم على الله ورسوله فيما صرح ونبه وأطال وسرا في تعبد العلماء بالاجتهاد وأمرهم بالتشمير في استنباط اسرار الشرع كما بينا ذلك من قبل.

(٥) قالوا إن الحكم ثبت في الأصل بالنص لا بالعلة فكيف يثبت في الفرع بالعلة وهو تابع للأصل فكيف يكون ثبوت الحكم فيه بطريق سوى طريق الأصل؟ وإن ثبت في الأصل بالعلة فهو محال لأن النص قاطع والعلة مظنونة فكيف يحال المقطوع به على العلة المظنونة؟.

والجواب أن الحكم يثبت في الأصل بالنص وفائدة استنباط العلة
المظنونة إما تعدية العلة وإما الوقوف على مناط الحكم المظنون
للمصلحة، وإما زوال الحكم عند زوال المناط، وإما الحكم في الفرع.
وإذا كان تابعا للأصل في الحكم فلا يلزم أن يتبعه في الطريق فإن
الضروريات والمحسوسات أصل للنظريات، ولا يلزم مساواة الفرع لها
في الطريقة وإن لزم المساواة في الحكم.

(٦) إن الحكم لا يثبت إلا بتوقيف والعلة غايتها أن تكون
منصوصاً عليها. فلو قال الشارع: اتقوا الربا في كل مطوم فهو توقيف
عام. ولو قال: اتقوا الربا في البئر لأنه مطوم فهذا لا يساويه، ولا
يقتضى الربا في غير البئر كما لو قال قائل: اعتقت من عبیدی كل
أسود عتق كل أسود. ولو قال: أعتقت فلاناً لسواده أو لاه أسود لم
يعتق جميع عبیده السود. وإذا كانت العلة المنصوصة لا يمكن تعديتها
فكيف تعدى المستنبطة، وهذه الحجة قاصرة على الفرقة التي تنفى
القياس البتة سواء كان منصوصة العلة أم لا. والجواب أن الأمة
مجمعة على الفرق، إذ تجب التسوية في الحكم مهما قال: حرمت
الخمر لشدتها فقيسوا عليها كل مشتد. ولو قال: أعتقت غانما لسواده
فقيسوا عليه كل أسود اقتصر العتق على غانم، وإنما كان هذا الفرق
لأن الحكم لله في أملاك العباد، وفي أحكام الشرع وقد علق أحكام
الأملاك حصولاً أو بالألفاظ دون الإرادات المجردة. وأما أحكام
الشرع فثبتت بكل ما دل على رضا الشرع وإرادته من قرينة ودلالة،
وإن لم يكن لفظ فإذاً لا تساوى مع ظهور هذا الفرق. وليس هذا
الفرق مقتضى اللغة بدليل أن هناك تراكيب لا يقتصر الحكم فيها على
المذكور كما لو قال: لا تأكل هذه الحشيشة لأنها سم، ولا تأكل

الهليج فإنه مسهل. ولا تشرب الخمر فإنه يزيل العقل فإن أهل اللغة متفقون على أن معقول هذا التعليل تعدى النهى إلى كل ما فيه العلة، وإنما امتنع التعدى فى المثال السابق للتعبد بالألفاظ فى العقود، فلا يقع العتق بالتعليل ، بل لا بد من اللفظ المطابق للمحل.

والخلاصة مما تقدم أن الاجتهاد بالقياس ثابت عن أصحاب رسول الله ﷺ ، وأن الذى ساعدهم على ذلك ماروه عنه عليه الصلاة والسلام من الأحاديث التى بلغت مبلغ التواتر المعنوى وقد اتفق على القوم به كبار أئمة المسلمين ورأوه دليلا موصلا الى معرفة حكم الله. ولا بد أن ننبه إلى ثلاثة آراء خصوصية فى القياس

الأول: قال النظام العلة المنصوصة توجب الإلحاق ، لكن لا بطريق القياس، بل بطريق عموم اللفظ. إذ لا فرق فى اللغة بين قوله: حرمت كل مشند ، وبين قوله حرمت الخمر لشدتها وهذا غير مرضى عند الجمهور، لأن قوله حرمت الخمر لشدتها لا يقتضى من حيث اللفظ إلا تحريم الخمر خاصة، ولا يجوز إلحاق النبيذ ما لم يرد التعبد بالقياس إذ يجوز أن الله ينصب شدة الخمر خاصة علة، ويكون فائدة ذكر العلة روال التحريم عند روالها ويجوز أن يعلم الله خاصية فى شدة الخمر تدعو الى ركوب القبائح ولا يكون ذلك فى شدة النبيذ فالنظام فى الحقيقة قاس وإن أنكر اسم القياس. فان قيل اذا قال الرجل لولده لا تأكل هذا فإنه سم، يفهم منه المنع عن أكل سم آخر قلنا لأن ذلك معلوم بقريظة إطراد العادات ومعرفة أخلاق الآباء فى مقاصدهم من الأبناء وأنهم لا يفرقون بين سم وسم، وإنما يتقنون الهلاك. وأما الشارح إذا حرم شيئا بارادته فيجوز أن يبيح مثله وأن يحرم لأن فى ذلك رفقا ومصلحة استأثر بعلمها

الثاني: ذهب القاشاني والنهرواني إلى الإقرار بالقياس لأجل إجماع الصحابة، لكن خصصا ذلك بموضعين: أحدهما أن تكون العلة منصوصة، الثاني الأحكام المعلقة بالأسباب وكأنهما يعينان بذلك تنقيح المناط ويعترفان به.

وهذا القول يحتمل ثلاثة أوجه: أحدهما أن يشترط مع قول الشارع حرمت الخمر لشدتها أن يقول وحرمت كل مشارك للخمر في الشدة، وأن يقول مع رجم ما عزلناه: حكى على الواحد حكى على الجماعة، وإذا كان كذلك فليس هذا قولاً بالقياس بل بالعموم، ولا يكونان قد قالوا بالقياس الذي أجمع عليه الصحابة. الثاني ألا يشترط هذا ولا يشترط أيضاً ورود التعبد بالقياس. وعلى هذا يكون مذهبهما زيادة عما يقول الجمهور، لأن الجمهور لا يرون تعميم الحكم في العلة المنصوصة إلا بانضمام التعبد بالقياس إليها. الثالث أن يقول الشارع مهما ورد التعبد بالقياس جاز الإلحاق بالعلة المنصوصة، وهذا صحيح لولا ما شابهه من الخطأ في الحصر فإنه قصر طريق إثبات علة الأصل على النص وترك للأدلة الأخرى التي تثبت العلية وتدلل على اعتبار الشارع لها. على أن الصحابة الذين احترم القاشاني والنهرواني إجماعهم قد قاسوا في مواضع ليس فيها علة منصوصة بل كلها علة مستنبطة كما في مسألة الحرام ومسئلة الجد والإخوة.

الثالث: ذهب بعض القدرية إلى التفرقة بين الفعل والترك فقال إذا علل الشارع وجوب فعل بعلة فلا يقاس عليه غيره إلا التعبد بالقياس، ولو علل تحريم شيء بعلة وجب فعل وجب أن يقاس عليه ما متحد معه في العلة دون التعبد بالقياس لأن من ترك العسل لحلاوته لزمه أن يترك كل حلو ومن ترك الخمر لإسكاره لزمه أن يترك كل مسكر. أما من شرب العسل لحلاوته فلا يلزمه أن يشرب كل حلو. وهذا مردود في جانبى الترك والفعل. أما الأول فلأنه لا يبعد أن يحرم الخمر لشدة

الخمر خاصة، ويفرق بين شدة الخمر وشدة النبيذ. وأما الثاني فمن تناول العسل لحلاوته ولفراغ معدته وصدق شهوته لايفرق بين عسل وعسل، نعم لايلزمه أن يأكل مرة بعد أخرى لزوال الشهوة وامتلاء المعدة واختلاف الحال، فما ثبت للشئ ثبت لمثله كان ذلك فى ترك أو فعل .

والخلاصة أن القياس أصل من أصول الدين الإسلامى وهو لا يخرج عن الكتاب والسنة بل هو روح النصوص ومعقولها، ولولا القياس ماظهر فضل الفقهاء ولا حكمة الحكماء.

الاباحة الأصلية

يطلق لفظ الإباحة الأصلية ويراد بها حكم العقل بأن الأشياء النافعة التى ليست بضرورية ولا يدرك العقل فيها قبحاً ولم يرد عن الشارع فيها حكم مباحة. وقد يراد بها حكم الشرع بأن هذه الأشياء مباحة مالم يرد نص حاذر أو موجب . ولنشرح الإباحة الأصلية باعتبار المعينين:

الاباحة الأصلية العقلية

اختلف الأصوليون فى الأشياء التى شرحناها ، هل للعقل فيها حكم أو لا؟ فقال الأشاعرة لاحكم له فيها ، ولو سلم أن له حكماً فى غيرها (وهذه إحدى مسألتين تنزل فيهما الأشاعرة مع المعتزلة فى أمر التحسين والتقيح العقليين). وقال المعتزلة : له فيها حكم ثم اختلفوا فيه فقول الإباحة وقيل الحظر وقيل غير معلوم وذلك مايعنيه بالوقف أصحابه. وقد يقال إذا لم يكن العقل يدرك فى هذه الأشياء وجه حسن أو قبح فكيف يكون له فيها حكم مع أن الأحكام عند المعتزلة مبنية على مايدركه العقل فى الفعل من الحسن أو القبح؟ والجواب أن مرادهم أن مالم يدرك حسنه أو قبحه بخصوصه يحكم العقل بأن ارتكابه مباح أو محظور

كما يقال إن مالناصر فيه عن الشرع فهو مباح أو حرام. والحاصل أن العقل في
الحكم على الإجمال والعموم أولا.

أصح للقائلون بالإباحة بأن الفعل منفعه خالية عن أمارات المفسدة العاجلة
والأجلة فيكون مباحا. أما أنه منفعه خالية عن المفسدة العاجلة فإنه المفروض،
وأما عن الأجلة فلانها ليست شيئا سوى العقاب، وهو لا يكون إلا كون
بوصول حكم الشرع والمفروض عدمه. واستدل الحاضر بأن ذلك تصرف في
ملك الغير بدون إذنه، لأن جميع متعلقات الأفعال ملك لله تعالى وذلك يحتمل
المنع، فلا حياط للعقل منعه، وإجيب عن هذا الدليل بأن الأذن معلوم عقلا
كأخذ مملوك قطرة من بحر سيد متصرف بالجود، وأيضا لو سلم حرمة التصرف
في ملك الغير فملك فيمن يلحقه ضرر بالتصرف ولذا لا يقبح الاستغلال بجدار
الغير الاستضاءة بمصاحبة والاصطلاء بناره والمالك هنا منزه عن الضرر.

ولما كان هذا الخلاف مبني على ما رجحنا خلافا من إثبات الأحكام العقلية
بناء على الحسن والتبجح العقليين لم نر فائدة في الاستئغال بتمحيص أدلة
الفرعيتين. وننتقل إلى -

الإباحة الأصلية الشرعية

ذهب جمهور المحققين إلى أصالة الإباحة في الأشياء التي وظيفتها في
الشرع وهي حافية تقع ولم يرد عن الشارع في حكمها، وأدعى بعض الأصوليين
للإجماع على ذلك، وهي دعوى غير صحيحة لما نقل أن بعض المتكلمين يقول
أن الأصل المحظور حتى يرد الدليل المبيح، وبعضهم يتوقف فلا يقول بحظر ولا
إباحة. وقيل وقامة البرهان على القول الصحيح تقدم هذه المقدمة:

إن لكل واقعة حكمين: أحدهما حكمها في الواقع، والثاني حكمها

الذى يظهر للمجتهد. والحكمان قد يتحدان إذا وفق المجتهد، وقد لا يتحدان إذا أخطأ. والتوقف فى الاول لا يستلزم التوقف فى العمل لان أحدا لم يكلف بإصابته، والتوقف فى الثانى يستلزم التوقف فى العمل لانه هو المكلف به. ولا شك ان القائلين بالحظر والاباحة والوقف متفقون على الجهل بحكم الواقعة فى نفس الامر، لان الفرض أنه لم يرد فيها نص عن الشارع بخصوصها. وهذا لا يستلزم التوقف فى العمل كما قلنا، إذ قد يجهل ذلك الحكم ويعلم أن من لم يعلمه تليفه ماذا. ويبقى الثانى وهو الحكم الظاهرى الذى يستلزم التوقف فيه التوقف فى العمل. فخير قوم بين الفعل والترك وهم المبيحون، وحظر آخرون وهم المحتاطون. أما القائلون بالموقف فلوانهم توقفوا فى العمل أيضا لظهم الفرق بينهم وبين أصحاب المذهبين الآخرين، لكنهم مع ذلك يقولون بوجوب الاجتناب- وهو بعينه قول المحتاطين- وأن كان الفرق قادما فى الدليل. فدليل الحاضر ماثب فى الشريعة من أدلة الاحتياط، ودليل المتوقف ماقت من وجوب الابتعاد عن الشهات. فظهر أنه ليس فى المسألة إلا رأيان من حيث أن يعدوا كلهم من أرباب الوقف، لأنهم كلهم متفقون على الجهل به. والحق أصلية. والدليل على ذلك من جهة العقل أن التكليف بدون بيان تكليف بما لا يطاق، وهو قبيح، تعالى الله عنه. ومن جهة الشرع قوله تعالى (وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم مايتقون) يعنى أن الله لا يدخل قوما فى الضلالة والمعصية بعد التوحيد والاسلام حتى يبين لهم المعاصى وموجبات الضلالة، أى لا يكون فيما يدخلون فيه قبل البيان ضلالة ومعصية فلا يكون حراما، وقوله تعالى ﴿ وما لكم ألاتا كلوا مما ذكراسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم ﴾ وجه الدلالة أن التحريم لو لم يكن موقوفا على البيان لما كان وجه لا نكاره سبحانه عدم الاكل مما ذكراسم الله عليه معللا بأن المحرمات مفصلة، فانه لو لا أن عدم التفصيل والبيان علة للحل لم يصلح تفصل المحرمات علة لحل ما ذكراسم الله عليه. وقوله (قل لا أجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون

ميتة) الآية، يدل بمفهوم الحصر على عدم حرمة ماسواه بل على أن عدم الوجدان كاف في نفي مطلق التحريم ودليل عليه قال الفقهاء إن في الآية إشعار بأن اباحة الأشياء مركوزة في العقل قبل الشرع لأنها في صورة الاستدلال على الحل بعدم الوجدان للتحريم إلا للأشياء التي يبتتها. والآيات في ذلك كثيرة وكلها تؤكد هذا الاصل .

الاستصحاب

يطلق لفظ الاستصحاب عل ثلاثة معان :

الاول - استصحاب حكم العقل بالبراءة الاصلية قبل الشرع ، ، قد بيناه .

الثاني - استصحاب العموم الى أن يرد تخصيص واستصحاب النص الى أن يرد نسخ .

الثالث - استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودومه كالمملك عند جريان العقد الذي يوجبه، وكشغل الذمة عند جريان إتلاف أو التزام فان هذا حكم شرعي دل الشرع على ثبوته ودومه جميعا ، ولولا دلالة الشرع على دوامه الى حصول براءة الذمة لما جاز استصحابه، فلا استصحاب ليس بحجة الا فيما دل الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم المغير، فهو في الحقيقة مردود الى ما به ثبت الاصل باستمراره، وليس راجعا الى عدم العلم بالدليل، بل الى دليل مع العلم بانتفاء المغير أو مع ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد في البحث والطلب .

شرع من قبلنا

اعلم أن شرائع الانبياء السابقين منها ما نسخته شريعتنا ، وهذا الانزاع هي أن النبي ﷺ لم يتعبد به . ومنه ما لم ينص علي نسخه وهو قسمان : قسم قررته الشريعة ، وهذا لانزاع في أننا متعبدون به لانه من شريعتنا . وقسم لم يقرر وجوه ملاقصه الله علينا في كتابه أو على لسان نبيه من غير نص أنه كتب علينا كما كتب عليهم ، ومنه ما لم يرد له ذكر أصلاً . فاما ما لم يرد له ذكر فلا نزاع أننا كذلك غير متعبدين به لانه لا سبيل الى معرفته الا بالتواتر ، وهذا غير مسلم لاهل الكتاب فانحصر الكلام فيما قص علينا . واختار أنا متعبدون به ، لان العلماء اتفقوا على الاستدلال بقوله تعالى : (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) الآية علي وجوب القصاص في ديننا ولولا أننا متعبدون به لما صح الاستدلال ، لقوله عليه الصلا الصلاة والسلام : (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها) ثم تلا قوله تعالى (وأقم الصلاة لذكري) . وهي مقولة لموسى صلوات الله عليه ، سياق الحديث يدل على الاستدلال وإلا لم يكن تلاوة الآية فائتة .

احتج المخالفون بأن ذلك لو كان متعبداً به لذكره معاذ والكان للنبي عليه الصلاة والسلام نبيه الي خطته اذ تركه . والجواب أنه إنما تركه لان القرآن يشمله قالوا لو كان متعبداً بشرع من قبله لوجب عليه تعلم ولو جب علي المجتهدين البحث عنه . وهذا الاستدلال منهم بين أنهم ذهبوا الى القسم الذي لم يذكره الكتاب ، وهو الذي لا نزاع فيه لعدم تواتره . ومن هذا ينتج أن شرع من قبلنا مردود إلى الكتاب والسنة .

مذهب الصحابي

ليس مذهب الصحابي حجة علي صحابي مثله بلا نزاع . أما بالنسبة لغيره فقتال الجمهور ليس بحجة مطلقاً ، وقيل حجة تقدم علي القياس ، وقيل حجة إن

لم يخالف القياس. مختار الجمهور الأول لأنه لادليل على كونه حجة فوجب تركه. والمختار للحنفية التفصيل: فان كان مما لا يدرك بالرأى فهو حجة بال خلاف عندهم ، وكذلك إن كان يدرك بالرأى لكن تلزمه الشهوة لكونه مما تعم به البلوى إذ لم ينقل فيه خلاف، فانهم جعلوه إجماعاً كالسكوتى . وغير هذين اختلفوا فيه: فمن جعله حجة قال يقوى فيه احتمال السماع، ولو انتفى فإصابته للحق أقرب لمكان صحبته من رسول الله ﷺ ومشاهدته الأحوال التى من أجلها نزلت النصوص والمحال التى لاتتغير الأحكام باعتبارها بخلاف غير الصحابة فصار قول الصحابى كالدليل الراجح. وقد يفيد عموم قوله تعالى ﴿والذين اتبعوهم بإحسان﴾ . والغزالي ممن انتصر لعدم الاحتجاج بقول الصحابى . والذين احتجوا به إنما قوى ذلك عندهم ظهور أن الصحابى لايفتى إلا برواية عن رسول الله ﷺ فهم يرجعون مذاهبهم إلى السنة.

والحق أن الأدلة التى أقاموها على هذه الحجية لاتفيد غلبة الظن فضلا عن القطع اللازم فى هذه الأصول. فالراجح مارآه الغزالي من أن الحجة إنما هى فيما ثبت عن رسول الله ﷺ ، والصحابى ليس محجوراً عليه أن يستنبط أو يقيس، فلعله قال ماقال عن استنباط أو اجتهاد. وتعيين الأشياء التى لامجال للرأى فيها عسر ضبطه. ولنضرب لذلك مثلاً أقل الحيض وأكثره فقد قال الحنفية: إن أقله ثلاثة أيام وأكثره عشرة لاينقص عن ذلك لحظة ولا يزيد، عملاً بفتوى بعض الصحابة، وقالوا إن هذا مما لامجال للرأى فيه مع أنه من الأمور التى يمكن الفقيه أن يفتى فيها بالمشاهدات وسؤال ذوات الشأن. وقد جعل مالك رحمه الله أكثر مدة الحمل أربع سنوات لما سمعه عن بعض جاراته أنها ولدت أربع مرات فى اثنتى عشرة سنة.

وخلاصة القول أن أدلة الشرع منها الكتاب والسنة أجمع عليهما المسلمون على اختلاف نحلهم، والإجماع لم يخالف فى الاحتجاج به إلا شواذ

من لا يرتضى لهم قول. والقياس احتج به جمهور المسلمين وخالف فيه أهل الظاهر وماعدا ذلك من الأدلة راجع إلى هذه الأربعة.

العارض والترجيح

(١) (التعارض أن يقضى كل من دليلين عدم ما يقتضيه الآخر).

لاتناقض في الشريعة إلا أنه قد يظهر للمجتهد تمناع دليلين في محل بأن يقتضى أحدهما إيجابه والآخر تحريمه فيسمى هذا تعارض الدليلين، وليس هذا التعارض إلا ظاهرياً لما قلنا من عدم التناقض في الشريعة. ولذلك كان من الواجب إما الجمع بينهما أو ترجيح أحدهما على الآخر بما يأتي بيانه. وليس التعارض خاصاً بالأدلة الظنية، بل قد يكون بين الأدلة القطعية لما بينا أنه صوري فقط، وحينئذ يكون أحدهما محمولاً على غير ما حمل عليه الآخر، أو يكون أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً، لأن الترجيح لا يعقل بين علم وعلم.

(٢) (إذا تعارض نصان حكم بنسخ المتقدم إن علم، فإن لم يعلم رجح أحدهما بما يفيد الترجيح فإن لم يكن جمع بينهما، فإن لم يكن تساقطاً وعدل في الاستدلال إلي مادونهما مرتبة إن وجد).

إذا ظهر للمستدل تعرض نصين وعلم تاريخهما حكم بأن اللاحق ناسخ لسابق متى كانا متساويين في القوة بحيث ينسخ أحدهما الآخر كآيتين أو آية مع سنة متواترة - أو مشهورة على رأى الحنفية - أو خبرين من أخبار الاحاد. مثاله قوله تعالى ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾ فإنها تقتضى بعمومها أن الحامل المتوفى عنها تعتد بالأشهر، وقد عارضتها في ذلك ﴿وألات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾ فإنها تقتضى بعمومها أن الحامل المتوفى عنها تعتد بوضع الحمل. وقد ثبت عن ابن مسعود أن الثانية متأخرة في النزول عن الأولى فحكمتنا بأنها ناسخة لها في هذا القدر وأن

الحامل المتوفى عنها نعتد بوضع الحمل ، فإن لم يعلم التاريخ رحنا أحد النصين بما سيأتي من المرجحات والترجيح إنما يكون بين المتماثلين قوة بوصف تابع كخبري احاد روى أحدهما عدل فقيه وروى الثاني عدل غير فقيه، فإن لم يمكن الترجيح جمع بينهما إن أمكن - وسنبين كيفية الجمع - لأن أعمال الدليلين اللذين لا مرجح لأحدهما أولي من إهدارهما. فان لم يمكن الجمع ترك العمل بهما وعدل في الاستدلال إلي مادونهما في الرتبة إن كان ، فاذا تعارضت آيتان ترك الاستدلال بهما وعدل إلى خبر الواحد الذي هو دونهما، وإذا تعارض خبران عدل عنهما إلى القياس أو إلى أقوال الصحابة عند من يحتج بها. وإنما عدل إلي الأدنى لتعذر العمل بالأرقى لتعارضه. والعمل بأحد المتعارضين عيناً من غير مرجح تحكم فالتحقت الحادثة بملاحكم للأرقى فيه ، فان كون ترك دليل دونهما وجب العمل بالأصل كأنه لا دليل أصلاً علي حكم .

(٣) إذا تعارض قياسان ولا مرجح لاحدهما عمل المجتهد بعد التحرى بما شهد له قلبه). وقد يتعارض في المحل قياسان فالحاقه يوجب فيه حكماً، وإلحاقه بأصل ثان يوجب فيه حكماً آخر. فإذا رجح أحد القياسين بأحد مرجحات القياس وجب العمل به ، وإذا لم يكن مرجح فقال الشافعي : يتخير المجتهد ويفتى بأى القولين شاء، لأنه لا معنى لإهدارهما، إذ يترتب على ذلك خلو الحادثة من الحكم ولا معنى للعمل بأحدهما معيناً بدون مرجح لأنه تحكم فلم يبق إلا التخير وقال الحنفية: على المجتهد أن يتحرى فأى القياسين شهد له قلبه عمل به ولا يجوز له العدول عنه إلا إذا نظر ثانياً فتغير اجتهاده. وإنما اختاروا ذلك لأنه لا معنى لتساقط القياسين لما تقدم. وكل من القياسين حجة لأن الشارع وضع القياس دليلاً شرعياً يوجب العمل على المجتهد بنتيجته فمن الجهة الأولى يجب أن يثبت الخيار في

العمل بأحد القياسين من غير تحر كهما فى الكفارات ، ومن الجهة الثانية يجب أن يسقطا كما فى النصين لأن كل دليل وأحدهما خطأ وهو لا يدرى ، فوجب العمل من وجه وسقط من وجه فقالوا يحكم رأيه ويعمل بشهادة قلبه، وإذا اختار أحدهما تعين بالنسبة له .

ولا يظهر لنا معنى لهذا التحرى الذى جعله الحنفية مقدمة للإختيار، لأن التحرى معناه الاجتهاد حتى يصل الى الأخرى، والفرض أن القياسين لا مرجح لأحدهما على الآخر فلم يبق إلا أن يقال إنه يختار أحد الحكمين. ويكون الفرق بين الشافعية والحنفية فى النتيجة، فالحنفية قالوا: لا يجوز العدول عما اختار إلا إذا ظهرت له حجة تكون سبب العدول، والشافعية يقولون له العدول. ولا نفهم معنى لمنعه عن العدول عما اختاره أولاً إلا أن يراد منع المجتهد أن يتبع هواه فيتشريع الحكم، فمتى وافق أحد القياسين هواه عمل به، ومتى وافقه الآخر عدل. ولا نظن أن أحداً يجيز ذلك.

٤ - (الجمع بين العامين بالتنوع، وبين المطلقين بالتقييد، وبين الخاصين بالتقييد، أو حمل أحدهما على المجاز، وبين العام والخاص بأن يخص العام به).

إذا لم يكن ثم مرجح لأحد النصين جمع بينهما كما تقدم، فإن كانا عامين حمل كل منهما على نوع، كما اذا علم عن أمر أنه قال: اعطوا الفقراء ولا تعطوا الفقراء، ولم يعلم أيهما المتقدم، حمل الأمر على الفقراء المتعفين والنهى عن الفقراء الذين يسألون الناس إلحافاً. وإن كانا مطلقين حمل كل منهما على أنه مقيد بقيد يخالف قيد الآخر، كما اذا علم عنه: إعط فقيراً ولا تعط فقيراً، فإن الأول يقيد بالفقير المتعفف والثانى بالمسول. وإن كانا خاصين حمل أحدهما على حال والثانى على أخرى، كما اذا علم إعط زيداً ولا تعط زيداً، فإن الأول يحمل على حال استقامته والثانى على حال اعوجاجه أو بأن أحد الطالبين مجاز، وإن كان احدهما عاماً والآخر خاصاً حكم بأن العام معمول به فيما وراء الخاص فيتحد الحاصل منه ومن تخصيص العام.

أمثلة على التعارض

١ - قال الله تعالى في آية الوضوء ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة بجر أرجلكم ، وهذا يقتضى إيجاب مسح الأرجل كما أخذ به الشيعة، وقرأ الباقر بالفتح وهو يقتضى إيجاب الغسل كما أخذ به الجمهور. قالوا يمنع التعارض بأن امسحوا المقدرة الداخلة على أرجلكم بدليل الواو متجاوز بها عن الغسل. ودليل التجوز ماتواتر عنه عليه السلام من غسل رجليه. أطبق عليه من حكي وضوءه. وقد توارث ذلك الصحابة. وبذلك يكون مقتضى القراءتين واحداً. ولا يخفى ما فى ذلك من البعد.

٢ - قال تعالى ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ قرأ حمزة والكسائي وعاصم يطهرن بتشديد الطاء وهو . كما قالوا ، يقتضى المنع من قربان النساء حتى يغتسلن . وقرأ الباقر بالتخفيف وهو يقتضى منع القربان حتى يرتفع الحيض فيحل القربان قبل الغسل بالحل الأصلي . قالوا فى رفع التعارض إن آية التشديد تحمل على حال وهي ما إذا مضى عليها في الحيض مادون أكثر أيامه وهي العشرة ، وتحمل الثانية على حال أخرى وهي ما إذا مضى عليها أكثر أيامه لأنه انقطاع بيقين. وحرمة القربان إنما كانت من أصل الحيض باعتبار قيامه ، فلا يجوز تراخيها الي الاعتسال لأداء ذلك إلى جعل الطهر حيضاً . وإبطال التقدير الشرعى ، ومنع الزوج من القربان بدون العلة الشرعية وهي الأذى . ويرد على ذلك الجمع أنه قد جاء في الآية بعد ﴿فإذا تطهرن فأتوهن﴾ . وهي توافق حتى يطهرن بالتشديد ، ولم يرد فإذا طهرن ، فثبت أن المراد بقراءتى التخفيف والتشديد ارتفاع الحيض مع الاغتسال . وأجابوا عن ذلك بأن تطهرن تجيء بمعنى طهرن نحو تكبير

فى صفته تعالى ، وتبين بمعنى بان محافظة على حقيقة يطهرن بالتخفيف. قال ابن الهمام: وكلا الحملين خلاف الظاهر لكن حمل قراءة التخفيف على مجرد الانقطاع أقرب من حملها على الاغتسال إذ لا يوجب تأخر حق الزوج بعد الانقطاع بارتفاع العارض المانع مع قيام المبيح. ويظهر أن مثل هذه الآية ليس فيها تعارض وأن معنى التخفيف والتشديد واحد، وهو الطهارة الشرعية فلا حل حتى يرتفع الدم وتغتسل سواء ارتفع لأكثر مدة الحيض أو مادونها وإن كان هذا ليس مذهب الحنفية.

٣ - قال تعالى ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾ مقتضاها المؤاخذة باليمين الغموس لأنها مكسوبة ، وقال فى آية أخرى ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان﴾ مقتضاها عدم المؤاخذة بالغموس لأنها مفقودة، إذ أن العقد قول يكون له حكم فى المستقبل وهذه يمين كاذبة على شئ مضى كحلفه على شئ كان أنه لم يكن ، أو لم يكن أنه كان. فدخلت الغموس فى اللغو على مقتضى هذه الآية لأنها خلت عن الفائدة التى تقصد لها اليمين وخرجت منه فى الآية الأولى لشمول الكسب إياها، وأفادت الآية الأولى أن اللغو يضاده الكسب فهو السهو. وتخلص الحنفية من هذا التعارض بأن المراد بالمؤاخذة باليمين الغموس فى الآية الأولى المؤاخذة الأخرى، فهى محل للعقوبة وبعدم المؤاخذة بها فى الآية الثانية المؤاخذة فى الدنيا فلا كفارة لها ، فتغايرت المؤاخذتان فلا تعارض. وعلى هذا يكون اللغو شاملا للغموس. وهناك جمع ثانوهو أن المراد بالمؤاخذة فى آيتين المؤاخذة فى الأخرى ، والآية الثانية ساكتة عن اليمين الغموس.

وعلى ذلك يكون اللغو مالم يقصد والغموس ثلاثة لا لغو ولا معقودة،
أى يؤاخذكم فى الآخرة بما عقدتم الأيمان. فطريق دفع المؤاخذة
الكفارة. وربما يسعد هذا نظام الآية الأولى فإنه قاض بعدم الوساطة
لأن ذلك هو المفهوم من لا يؤاخذ بكذا لكن بكذا ، أما الشافعى
فحمل المؤاخذة فى الآيتين على الدنيوية وقال: إن اليمين الغموس كما
هى مكسوبة هى معقودة، لأنه حمل العقد على عقد القلب وهو
القصد العمد إلى اليمين ، وحينئذ لاتعارض، وهو ظاهر جداً.

٤ - (إذا ورد على محل إثبات ونفى أصلى قدم الرثبات، وإذا كان
النفى مما يعرف بالدليل تعارضاً).

إذا ورد فى الشرع نصان أحدهما يثبت حكماً والآخر يؤكد النفى
الأصلى قدم الإثبات ولا يتعارض الخبران. مثال ذلك ماورد فى عتق
بريرة زوج مغيث فإن أحد الخبرين يثبت أن زوجها حين عتقها كان
عبداً والثانى يثبت أنه كان حراً وعبديته ثابتة بالأصل لأنها تزوجته
وهو عبد بدون خلاف والإخبار بحريته إخبار بأمر عارض فيقدم.
ومن هنا قال الحنفية إن الأمة إذا زوجت ثم عتقت ثبت لها الخيار
مطلقاً سواء كان زوجها حراً أم عبداً. فان لم يكن النفى أصلياً بل كان
مما يثبت بالدليل عارضه خبر الإثبات واحتيج إلى الترجيح. ومثله
بما ورد فى زواج النبى ﷺ بميمونة بنت الحارث الهلالية فان ابن
عباس روى أنه تزوجها وهو محرم وفى رواية أخرى أنه تزوجها وهو
حلال فيطلب الترجيح بين الخبرين فان أحد الخبرين يفيد نفى الإحرام
حين الزواج، لكنه ليس نفياً أصلياً بل هو نفى للحل الوارد على
الإحرام السابق الثابت. والثانى يشته . وقد رجح الحنفية رواية ابن
عباس على رواية يزيد بن الأصم وأبى رافع لأن ابن عباس أضبط، مع

ما فى الرواية الأخرى من ضعف السند، هذا إذا نظرنا إلى الحل
الوارد على الإحرام ، أما إذا نظرنا إلى الحل السابق على الإحرام
كما فى بعض الروايات أنه تزوجها قبل أن يحرم فإنهم يرجحونه بأن
ابن عباس مثبت وغيره ناف فيترجح لترجح الإثبات على النفي، وإذا
حصل التعارض بينهما قدم خبر ابن عباس لقوة سنده وفقه روايته.
ويظهر أن هذا الأصل من القواعد التى شكلت بالشكل الذى يتفق
مع الفروع المنقولة، فإن الخبرين اللذين أخبرا بخبرين أحدهما ينفى
شيئاً فى وقت معين أو حادثة معينة والآخر يثبتها ليس من المفهوم أن
يجعل الأصل تقديم أحدهما لأنه أثبت، على الآخر لأنه نفى. فإذا
كان الرواة عن ميمونة نفسها يطبقون على أن الرسول تزوجها وهو
حلال وابن عباس يقول إنه تزوجها وهو محرم فالعقل يقضى بأن
أحد الرواين لا بد أن يكون أخطأ لأن هذا ليس من الأمور الإجتهدية
بل من الأمور التى تعرف بالحس فان للإحرام شكلاً خاصاً يختلف
عن شكل الحل. ومتى تحققنا من خطأ إحدى الروايتين فلا بد من
البحث فيهما من غير الطريق الذى ذكره الحنفية حتى يستقر فى
انفس علة الظن برجحانه ، أما الاعتماد فى التقديم والتأخير على
مجرد أن أحدهما نافٍ والآخر مثبت فلا نكاد نفهمه. ولذلك يظهر
أن مثل هذين الخبرين يتعارضان. كما هو مذهب عيسى بن أبان ،
ويطلب الترجيح بينهما. وهذا من عمل المجتهدين فى الفروع.

٦ - (لاتعارض بين فعلين متضادين وقد يكون بين فعل وقول فيطلب
الترجيح).

إذا حصل من الشارع فعلاً متضاداً كأن صام يوم سبت مثلاً ثم
أفطر فى سبت آخر فلا يقال بتعارض هذين الفعلين لأنه لاعموم

للأفعال ، أما إذا اقترن بالفعل الأول ما يدل على حكمه من وجوب أو نداء وأن سبب الوجوب أو الندب متكرر فالثاني من الفعلين ناسخ لما استفيد من حكم الفعل الأول .

أما بين فعل وقول فلذلك أحوال:

(١) أن يتبين حكم الفعل الأول ويدل على سببية التكرار ويكون القول خاصاً بالرسول ﷺ فإن المتأخر ينسخ المتقدم بالنسبة له لأنه محل التعارض، كما إذا ورد أنه فعل فعلاً من الأفعال وتبين أن حكمه الوجوب ثم قال إنه حرام على فإن الوجوب يرفع عنه ويبقى في حق الأمة لأنها ليست محلًا للتعارض. فإن جهل المتقدم منهما والمتأخر فالمختار التوقف بالنسبة له وحكم الفعل باق بالنسبة للأمة لما سبق.

(٢) أن يكون القول خاصاً بالأمة كما إذا قال: فعله حرام عليكم ، فلا تعارض في حقه فيبقى الحكم بالنسبة له على ما كان وبالنسبة للأمة إن علم المتأخر فهو ناسخ ، وإن جهل عمل بالقول لأنه هو الموضوع لبيان المراد ولأنه أدل على خصوص المراد من الفعل ولأنه أعم دلالة بخلاف الفعل فإنه قاصر عن أن يدل بنفسه على حكمه بالنسبة لفاعله ومتبعيه، وإذا علم ذلك فإنما يعلم بشيء آخر غيره، والثابت به احتمالات إنما يعين أحدهما القول.

(٣) أن يكون القول شاملاً له ولهم فإذا علم المتأخر فهو ناسخ عن الكل وإن جهل قدم القول.

(٤) ألا يكون مع الفعل دليل التكرار وعلمت صفته وكان القول خاصاً به وعلم تأخره فلا يقال إن هنا تعارضاً لأن صفة الفعل أخذت مقتضاها بحصوله مرة لأن الإيجاب لا يقتضى التكرار، ولم يتم دليل

عليه . والقول المتأخر شرع مستأنف في حقه لاناسخ لأنه لا يوجد سابق عليه يعارضه ويثبت الفعل في حق الأمة مرة بصفته المعلومة من وجوب أو نذب لأنه لاتعارض في حقهم بالفرض، ولاسبب تكرار. وإن علم تقدم القول كأن قال لايجل له ثم فعله مع قيام الدليل على صفته كان الفعل دليلا على نسخ مقتضى القول عنه ويثبت الفعل على الأمة بصفته مرة لفرض الاتباع فيما علمت صفته ولعدم مايجب التكرار. وإن جهل التاريخ فبالنسبة إلى الأمة لاتعارض فيثبت عليهم الفعل بصفته مرة، وفي حقه الوقف عن إبداء حكم.

(٥) أن يكون القول خاصاً بهم فلا تعارض في حقه، أما في حق الأمة فان علم المتأخر فهو ناسخ وإن جهل قدم القول لما تقدم.

(٦) أن يكون شاملا له ولهم، فالمتأخر ناسخ. وإن جهل التاريخ قدم القول بالنسبة للأمة ووقف عن الحكمه في حقه. ولاحظ ابن الهمام أن المعارضة بين القول والفعل الذي دل على صفته إنما هي معارضة بين قولين اقترن أحدهما بالفعل ، ولذلك لم يتجه له القول بتقديم القول على الفعل لما ذكروه من البراهين فقال إنه يعمل في تلك المحال بما هو الأحوط قولاً كان أم فعلاً.

٧ - (الترجيح إظهار زيادة لأحد المتماثلين على الآخر بما لا يستقل)

اختلف الاصطلاح في تعريف الترجيح فعرفه الشافعية بأنه اقتران الأمانة بما تقوي به على مايعارضها. وهذا الاقتران هو في الحقيقة الرجحان لا الترجيح ولكن لامشاحة في الاصطلاح وإنما قالوا اقتران الأمانة لأنه لاتعارض بين قطعيين وقد تقدم في أول الباب مايفيد خلافه. وعرفه الحنفية باعتباره فعلاً للمجتهد بما ذكرنا ، ومنه يظهر أن التعارض إنما يكون بين متماثلين فلا يقال الكتاب راجح

على خير الواحد ولا خبير الواحد راح على القياس، وإن كان يقال عارض القياس خبر الواحد فقدم الخبر عليه. وقولهم بما لا يستقل بثبوت المطلوب به فلا ينظم إلى الآخر ويتحد به ليقويه، لأن الشيء إنما يقوى بصفته في ذاته لا بانضمام مثله إليه. فإذا تعارض حديثان روى أحدهما عن الشارع عدد كبير لا يبلغ حد الشهره، وروى الثاني واحد فلا ترجيح للأول على الثاني. وأكثر الأئمة على خلاف ذلك. وقد قاس أبو حنيفة ذلك على الشهادة بأنه إذا تعارضت شهادتان فلا رجحان لإحدهما بكثرة العدد بعد أن تكون الأخرى قد تم نصابها. وقد اعترض ذلك بأن الكثرة تزيد الظن قوة فيترجح الحكم. ولا يمارى في أن هذه الكثرة تفيد قوة الثبوت وليس الترجيح بين الخبرين إلا بذلك. ولقوة هذا الدليل اختار ابن الهمام وجود الترجيح بكثرة الرواة.

٨ - (الترجيح بين الخبرين في المتن بقوة الدلالة)

للترجيح بين الخبرين طريقان: طريق من جهة المتن، وطريق من جهة السند. فمن جهة المتن يرجح ما هو أقوى في الدلالة فيرجع المحكم على المفسر، والمفسر على النص، والنص على الظاهر، والخفى على المشكل، والحقيقة على المجاز المساوى في الشهرة. ورجح أبو حنيفة المجاز الزائد شهرة على الحقيقة، والصريح على الكناية، والعبارة على الإشارة، والإشارة على دلالة النص - وهي مفهوم الموافقة - ودلالة النص على المقتضى، والمقتضى لضرورة صدق الكلام على المقتضى لغيره، ومفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة - عند من يقول به - والأقل احتمالاً على غيره. فيقدم المشترك لاثنين على المشترك لأكثر. وعلى الجملة فما كان أقوى في الدلالة على الحكم مقدم على غيره والجزئيات محل اجتهاد كما يقدم ما كان أحوط بتقديم الدليل المفيد للتحريم على غيره. وربما اتجه عكس هذا بما ثبت أن الرسول ﷺ كان يحب التخفيف على أمته ولذلك قدموا ما يدرأ الحد على ما يشته.

أما الترجيح بالسند فإن المتواتر مقدم على غيره: فالكتاب مقدم على السنة التي لم يتواتر نقلها، والسنة المشهورة على خبر الواحد وبفقه الراوى وضبطه وورعه. قالوا: وتقدم الرواية التي عن الحفظ بالرواية عن الخط الذي يتذكر أنه خطه. وفي هذه نظر! لأن الشيء إذا كتب لم يتطرق إليه النسيان، والحفظ عرضة لذلك. والخبر الذي عمل به رواه على خبر خالفه رواه. ويرجح خبر الراوى الذي علم من شأنه أنه لا يروى إلا عن ثقة، ورواية أكابر الصحابة الذين هم أئمة على أصاغرهم، ورواية من تحمل بالغا أو مسلماً على غيره، وما صرح فيه رواه بالسمع على ما يحتمله، الى غير ذلك مما يقوى سند الحديث.

وقد تتعارض المرجحات ويكون تقوية إحداها مجالاً لاجتهاد المجتهدين.

الكتاب الرابع

الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد

الاجتهاد فى اللغة بذل المجهود واستفراغ الوسع فى فعل من الأفعال. ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة وجهد، فيقال: اجتهد فى حمل حجر الرحا ولا يقال اجتهد فى حمل خردلة. ثم صار هذا اللفظ فى عرف العلماء مخصوصاً ببذل الفقيه وسعه فيطلب العلم بأحكام الشريعة. والاجتهاد التام أن يبذل الوسع فى الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب.

حكم الاجتهاد

تلحق الاجتهاد أحكام:

(١) الوجوب العيني على مسئول عن حادثه وقعت وخاف فوتها

وكذلك إن كانت الحادثة قد حصلت له شخصياً وأراد معرفة حكمها.

(٢) الوجوب الكفائي على مسئول لم يخف فوت الحادثة وثم غيره من المجتهدين . فاذا تركوه كلهم أثموا، وإذا أفنى أحدهم سقط الطلب عن جميعهم.

(٣) النذب وهو الاجتهاد في حكم حادثة لم تحصل سواء سئل عنها أم لم يسأل.

شروط الاجتهاد

يشترط في المجتهد شرطان: الأول أن يكون عدلاً، وهذا شرط لجواز الاعتماد على فتواه ، أما أخذه لنفسه باجتهاده فلا يشترط ذلك له . الثاني أن يكون محيطاً بمدارك الشرع متمكناً من استثارة الظن بالنظر فيها وتقديم مايجب تقديمه وتأخير مايجب تأخيره . ومدارك الأحكام الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فالكتاب هو الأصل ولا بد من معرفته . ولا يلزم لصحة الاجتهاد معرفته كله بل مايتعلق بأحكام الأفعال منه . ولا يشترط حفظ ذلك عن ظهر قلب بل أن يكون عالماً بمواضعها بحيث يطلب الآية المحتاج إليها عند الحاجة.

وأما السنة فلا بد من معرفة أحاديث الأحكام ولا يلزم أن يكون حافظاً لها عن ظهر قلب بل أن يكون عنده أصل مصحح لجميع أحاديث الأحكام . ويكفيه أن يعرف مواقع كل باب فيراجع وقت الحاجة إلى الفتوى .

وأما الإجماع فينبغي أن تتميز عنده مواقع الإجماع حتى لايفتى بخلافه وليس من اللازم أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف، بل في كل مسألة يفتى فيها يبغي أن يعلم أن فتواه ليست مخالفة للإجماع .

وأما القياس فينبغي أن يكون قادراً على استنباط علل الأحكام من

النصوص الخاصة والعامة، فلا بد أن يعرف الأصول الكلية التي بنى عليها الشرع الإسلامي لتكون له بمشاباة شهود عدل على ما يستنبطه من العلل في المواقع الجزئية.

وأما ما يمكنه من الاستثمار فعلم أربعه:

(١) معرفة نصب الأدلة وشروطها التي بها تصير البراهين والأدلة منتجة بأن يعلم أقسام الأدلة فيعلم أن الأدلة ثلاثة: عقلية تدل لذاتها، وشرعية صارت أدلة بوضع الشرع ، ووضعية وهي العبارات اللغوية.

(٢) معرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر به فهم خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال إلى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه ، ومطلقه ومقيدة، ونصه وفحواه، ولحنه ومفهومه. ولا يلزم أن يبلغ في ذلك مبلغ الخليل والمبرد ، بل ما قلنا من القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويستولى على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه.

(٣) معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة وذلك في آيات وأحاديث مخصوصة، ويكفيه أن يكون إذا أراد أن يفتى في واقعة بآية أو حديث أن يعلم أن ذلك الحديث وتلك الآية محكمان.

(٤) معرفة الرواية وتمييز صحيح السنة عن فاسدها ومقبولها عن مردودها، فان ما لا ينقله العدل عن العدل لاحجة فيه. ويكفيه في ذلك الاعتماد على ما قرره أئمة الشأن ورجال الحديث الذي سبروا غوره واعترفت لهم الأمة بما بذلوه من الجهد فيتلك السبيل كأن يقلد البخاري أو مسلماً.

فهذه الأشياء اللازم أن يعلمها من يريد استنباط الأحكام الشرعية:

قال الغزالي : وإنما يشترط اجتماع هذه العلوم في المجتهد المطلق الذي يفتى في جميع الشرع، وليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزأ، بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام بأن بعض، فمن عرف طريق النظر في القياس فله أن يفتى في مسألة قياسية وإن لم يكن ماهراً في علم الحديث. فمن ينظر في مثله قياسية وإن لم يكن ماهراً في علم الحديث. فمن ينظر في مسألة المشتركة يكفي أن يكون فقيه النفس عارفاً بأصول الفرائض ومعانيها وإن لم يكن قد حصل الأخبار التي وردت فيمسألة تحريم المسكرات أو في مسألة النكاح بلا وليّ فلا استمداد لنظر هذه المسألة منها ولا تعلق لتلك الأحاديث بها فمن أين تصير الغفلة عنها أو القصور عن معرفتها نقصاً؟ ومن عرف أحاديث قتل المسلم بالذمي وطريق التصرف فيه فما يضره قصوره عن علم النحو الذي يعرف قوله تعالى : ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبِينَ﴾ وقس عليه ما في معناه. وليس من شرط المفتى أن يجيب عن كل مسألة فقد سئل مالك رحمه الله عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها: لأدرى. وكم توقف الشافعي رحمه الله ، بل الصحابة، في المسائل فإذا لا يشترط إلا أن يكون على بصيرة فيما يفتى اهـ.

وأنت إذا تأملت ما قلنا في أول الشروط من ضرورة معرفة المجتهد للأصول الكلية التي بنى عليها التشريع تجد الغزالي قد تساهل كثيراً ، فان هذه الأصول لاتنال إلا بعد تتبع جزئيات التشريع حتى تؤخذ منها هذه الأصول. فإذا لا بد للمجتهد أن يطلع تمام الإطلاع على التشريعات التي وردت في كتاب الله وسنة رسوله حتى يتكون منها في نفسه تلك الأصول العامة، وهذا فيما نرى من أهم ما يجب لوصول الانسان إلي درجة الاستنباط والفتوى.

المجتهد فيه

المجتهد فيه كل حكم شرعى ليس فيه دليل قطعي. فيخرج من ذلك مالا مجال للإجتهد فيه مما اتفقت عليها الأمة من جليات الشرع كوجوب الصلوات الخمس والزكوات وما مائل ذلك . ومتى صدر الاجتهاد من أهله وصادف محله كان مآداه إليه اجتهاده هو الذى كلف العمل به و جاز أن يفتى به غيره.

وهنا مسألتان لا بد من التنبيه عليهما وهما:

(١) جواز الاجتهاد للنبي ﷺ.

(٢) جواز الاجتهاد للصحابة فى عهده ﷺ.

المسألة الأولى

اختلف الأصوليون هل يجوز للنبي ﷺ الحكم بالاجتهاد فيما لانص فيه أو لايجوز؟ قال الحنفية إنه عليه الصلاة والسلام مأمور إذا عرضت له حادثة أن ينتظر الوحى الى أن يخاف فوت الحادثة ، ثم بالاجتهاد إذا لم يوح إليه ، والاجتهاد بالنسبة إليه يخص القياس . ثم إذا أقر على اجتهاده كان ذلك دليلا قاطعاً على صحته لأنه لا يقر على خطأ كما يأتى وبذلك لا تجوز مخالفته كما جازت مخالفة سائر المجتهدين . وقد عد الحنفية هذا الاجتهاد نوعاً من الوحى - وسموه الوحى الباطن - وقال أكثر الأصوليون إنه عليه الصلاة والسلام مأمور بالاجتهاد مطلقاً من غير تقييد بانتظار وحى . وقال الأشاعرة وأكثر المعتزلة والمتكلمين: ليس له عليه الصلاة والسلام الاجتهاد فى الأحكام الشرعية، وقال بعضهم له الاجتهاد فى الحروب فقط.

ودليل المذهب المختار وقوع الاجتهاد منه عليه الصلاة والسلام فى الأمور الشرعية وفى الحروب، أما فى الحروب فيدل عليه قوله تعالى ﴿وعفا الله عنك

لمأذنت لهم ﴿ قال ذلك عتاباً له على إذنه لجماعة من المنافقين أن يتخلفوا عن غزوة تبوك، وهذا الإذن بالضرورة لم يكن عن نص وإلا لم يكن محل للعتاب بل كان عن اجتهاد، وقال تعالى ﴿لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم﴾ قال ذلك عتاباً له على رضاه برأى أبى بكر وغيره من الصحابة فى قبول الفداء من أسرى بدر.. وأما فى الأحكام الشرعية فيثبته قوله عليه الصلاة والسلام فى حجة الوداع: (لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما أهديت، ولولا أن معى الهدى لأحلت). وسوق الهدى من أعمال الحج، وقد فعله اجتهاداً لا بنص وإلا لم يكن هناك معنى للندم على فعله. وورد عن أم سلمة قالت: جاء رجلاً من الأنصار إلى النبي ﷺ فى مواريث بينهما قد درست، فقال النبي ﷺ: (إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلى وإنا أفضى برأى فيما لم ينزل علي فيه، فمن قضيت له بشئ من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار يأتى بها يوم القيامة على عنقه) ولكن هذا الحديث إنما هو فى نوع من الاجتهاد وهو تحقيق المناط، وهذا لانزاع لأحد فى أنه يكون للرسول ﷺ وللقاضى بل ولكل مسلم.

وبالتأمل فى كل هذه الأدلة أنها لاتنفيد أكثر من جواز الاجتهاد ولا تنفيذ الوجوب الا اذا قيل متى انتفى الامتناع ثبت الوجوب، اذ لا قائل بالجواز.

استدل المانعون (١) بقوله تعالى ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ والجواب أن هذا النص إن سلم عمومه فالقول عن الاجتهاد ليس عن الهوى بل عن الأمر به فيكون الاجتهاد وما يستند اليه وحيًا. ودفع بأن هذا التأويل خلاف الظاهر، لأن ظاهر الآية أن ما ينطق به نفس ما يوحى اليه، والجواب يجب المصير اليه للدليل الذى قام على وقوع الاجتهاد منه، ولا يحتاج الحنفية إلى هذا التأويل لأنهم يعدون الاجتهاد نوعاً من الوحي وإن كان فى هذا نظر: لأنه إن كان وحيًا حين صدوره فكيف يتصور فيه الخطأ (٢) لو جاز له الاجتهاد جازت مخالفته كما تجوز مخالفة غيره، وتقدم الجواب عن هذا (٣) لو كان عليه الصلاة

والسلام مأموراً بالإجتهد لم يؤخر جواباً عن حادثة، وكثيراً ماأخر. والجواب من قبل الحنفية أنه إنما أحر لاشتراط الانتظار، ومن قبل غيرهم أن التأخير إنما هو لاستدعاء الاجتهاد زماناً(٤) هو قادر على أن يتيقن الحكم بالوحي والاجتهاد لايفيد إلا ظناً، ولا يجوز الظن مع القدرة على اليقين. والجواب منع أن الوحي مقدور له ، على أن هذا الدليل لا يوجب نفى كونه متعبداً بالاجتهاد بل يوجب ألا يجتهد إلى اليأس من الوحي أو إلى ظنه مع خوف الفوت ، وهذا ماتقوله الحنفية إن كلا من طريقى الظن واليقين ممكن فيجب تقديم الثانى بانتظار الوحي فاذا غلب ظن عدمه وجد شرط الاجتهاد.

وقد ظهر مما تقدم جواز الخطأ عليه ﷺ فيما لا يرجع إلى التبليغ إلا أنه لايقر على ذلك الخطأ بخلاف غيره من المجتهدين وقال كثير من المتكلمين يمتنع عليه الخطأ لان اجتهاده أولى بالعصمة من الاجماع لأن عصمة الإجماع إنما جاءت من نسبته اليه ﷺ، ولأنه يلزم من ذلك جواز الأمر باتباع الخطأ لآنا مأمورون باتباعه عليه الصلاة والسلام بقوله تعالى ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحييكم الله﴾ ولأنه يلزم منه الشك فى قوله عليه الصلاة والسلام فيخل بمقصود البعثة. والجواب عن الأول بأن اختصاصه عليه الصلاة والسلام برتبة النبوة وأن رتبة العصمة للأمة لاتباعهم له لا يقتضى لزوم هذه الرتبة له كالإمام الأعظم لايلزم له رتبة القضاء وإن كانت مستفادة منه، ثم لايعود عليه بنقص ولا انحطاط درجة فكذا هنا. وعن الثانى أن الأمر باتباع الاجتهاد إنما هو من حيث كونه صواباً فى نظر العالم، وإن خالف نفس الأمر. وعن الثالث بأن المخل بمقصود البعثة إنما هو الخطأ فى التبليغ عن الله لاتجوز الخطأ فى اجتهاده. على أن وقوع الخطأ فعلاً يقطع هذه المشاغبات وقد قدمنا مايدل عليه من آيات الكتاب والغزالى يتوقف فى ذلك لأنه لايرى أدلة الكتاب قاطعة فيه ومتى كنا نقول إن النبي صلى الله عليه وسلم لايقر على خطئه بل يبين الله له ارتفع كل محذور

(راجع ماكتبناه فى النظر الثالث فى الوجه الذى دل الكتاب به على السنة
صحيفة ٣٠٦)

المسألة الثانية

اختلف الأصوليون فى جواز اجتهاد غير الرسول ﷺ فى عصره، واختار
أن ذلك جائز سوا فى حضرة الرسول وفى غيبته. والدليل على ذلك وقوعه كما
ورد فى حديث معاذ الذى اشتهر بين الأمة وتلقته بالقبول ووقع أيضاً فى
حضرتة فقد صل فى غزوة حنين أن أبا قتادة قتل قتيلًا فاستحق سلبه بمقتضى قوله
عليه الصلاة والسلام (من قتل قتيلًا فله سلبه فقال رجل من القوم لرسول الله ﷺ
سلب ذلك القتل عندى فأرضه عنى، فقال أبو بكر: لا ها، اله إذن! لا يعمد
الى أسد من أسود الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه، فقال عليها الصلاة
والسلام: صدق) والظاهر أن هذا من أبى بكر اجتهاد وهو بحضرتة. وقد صوبه
عليه الصلاة والسلام بتصديقه له. وقال لعمر بن العاص (احكم فى بعض
القضايا، فقال أجتهد وأنت حاضر؟ فقال نعم إن أصبت فلك أجران وإن أخطأت
فلك أجر). وقال لعقبة بن عامر وللرجل من الصحابة (اجتهد فإن أصبتما فلكما
عشر حسنات وإن أخطأتما فلكما حسنة). وقد حكم عليه الصلاة والسلام سعدا
فى بنى قريظة. وإذا حصل من غيره الاجتهاد فعلمه عليه الصلاة والسلام وأقره
صار من السنة فلا يجوز خلافه.

أحكام الاجتهاد من حيث التصويب والتخطئة

النظريات على القسمين قطعية وظنية، أما القطعية فهى إما كلامية، وإما
أصولية، وإما فقهية. والمراد بالكلامية العقلية المحضة، وهذه الحق فيها واحد،
ومن أخطأه فهو آثم. ويدخل فيها حدوث العالم، وإثبات واجب الوجود، وصفاته
الواجبة، والجائزة، والمستحيلة، وبعثة الرسل وتصديقهم بالمعجزات، وجواز

الرؤية ، وخلق الأعمال وإرادة الكائنات. ثم إن كان الخطأ فيما يرجع إلى الإيمان بالله ورسوله فالخطيئ كافر ، وإلا فهو آثم من حيث عدل عن الحق وضل . وأما الأصولية ككون الإجماع والقياس وخبر الواحد حجة، فهذه مسائل أدلتها قطعية والمخالف فيها آثم مخطئ . وأما الفقهية فالقطعي منها وجوب الصلوات الخمس والزكاة والصوم والحج وتحريم الزنا والقتل والسرقه وشرب الخمر وكل ما علم قطعاً من دين الله فالحق فيها واحد وهو المعلوم والمخالف فيها آثم ، فإن كان الخلاف فيما علم بالضرورة من مقصود الشارع فهو كفر لأن الإنكار لا يصدر إلا عن مكذب بالشرع، وإن كان فيما علم قطعاً بطريق النظر كالأحكام المعلومه بالإجماع فمنكرها ليس بكافر لكنه آثم مخطئ . أما الفقهيات الظنية التي ليس عليها دليل قاطع فهي في محل الاجتهاد ولا إثم على المتهد فيها لا عند من يقول المصيب واحد، ولا عند من يقول كل مجتهد مصيب.

وذهب بشر المريسي إلى إلحاق الفروع بالأصول وقال: فيها حق واحد متعين والمخطئ آثم. وذهب الجاحظ إلى إلحاق الأصول بالفروع ، وقال فيها حق واحد متعين لكن المخطئ معذور غير آثم كما في الفروع، وقال عبد الله بن الحسن العنبري: كل مجتهد في الأصول أيضا مصيب وليس فيها حق متعين.

وهاك تفصيل هذه الآراء الثلاثة ومناقشتها:

قال الجاحظ: إن مخالف ملة الإسلام ان كان معانداً على خلاف اعتقاده فهو آثم. وان نظر فعجز عندك الحق فهو معذور غير آثم. قال لأن الله لا يكلف نفسا الا وسعها ، وهؤلاء قد عجزوا عن درك الحق ولزموا عقائدهم خوفاً من الله تعالى إذ سد عليهم طريق المعرفة. وهذا باطل بأدلة سمعية ضرورية فانا كما نعرف أن النبي ﷺ أمر بالصلاة والزكاة ضرورة نعلم أنه أمر اليهود والنصارى بالإيمان واتباعه. وذمهم على إصرارهم على عقائدهم. ومن المعلوم أن المعاند العارف مما يقل ، وإنما الأكثر المقلدة الذين اعتقدوا دين آباؤهم تقليداً ولم يعرفوا

معجزة الرسول عليه الصلاة والسلام وصدقه. والآيات الدالة على ما ذكرنا في الكتاب كثيرة. وأما قوله: كيف يكلفون ما لا يطيقون؟ فإنا نمنع أنهم لا يطيقونه لأن الله أقدرهم على ذلك بما رزقهم من العقل، ونصب من الأدلة وبعث من الرسل المؤيدين بالمعجزات الذين نبهوا العقول وحركوا دواعي النظر حتى لم يبق على الله لأحد حجة بعد الرسل كما قال جل ذكره (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل). وذهب العنبري من المعتزلة إلى أن كل مجتهد مصيب في العقليات. وإذا كان يريد أنهم لم يؤمروا إلا بما هم عليه وهو منتهى مقدورهم في الطلب فرأيه هو رأى الجاحظ وقد تقدم رده، وإن أراد أن ما اعتقدوه فهو على ما اعتقدوه خرج الكلام إلى ما لا يعقل لأنه كيف يكون قدم العالم وحدوثه حقاً وإثبات الصانع ونفيه حقاً إلى غير ذلك من الأمور الذاتية التي لا تتبع الاعتقاد. وقد استبشع إخوانه من المعتزلة هذا القول وأولوه بأنه أراد به اختلاف المسلمين في المسائل الكلامية التي لا يلزم فيها تكفير كمسألة الرؤية وخلق الأعمال وخلق القرآن. لأن الآيات والأخبار فيها متشابهة وكل فريق ذهب إلى ما رآه أوفق لكلام الله وكلام رسوله عليه الصلاة والسلام فكانوا فيه مصيبين ومعذورين. ويرد هذا بأنهم يستحيل أن يكونوا، وهم مختلفون، مصيبين لأن هذه أمور ذاتية لا تختلف بالإضافات فلا يمكن أن يكون القرآن مخلوقاً وغير مخلوق، بل الواقع أحدهما. وإن أراد أن المصيب واحد ولكن المخطئ معذور فهذا باطل بدليل الشرع واتفق سلف الأمة على ذم المبتدعين وهجرتهم والإنكار عليهم، ولم يفعلوا ذلك مع مخالفهم في الفروع. وذهب بشر المريسي إلى أن الإثم غير مرفوع عن المتهدين في الفروع، بل فيها حق معين وعليه دليل قاطع فمن أخطأه فهو آثم كما في العقليات. ووافقته على ذلك جميع نفاه القياس وقالوا لا مجال للظن في الأحكام، لكن العقل قاض بالنفي الأصلي في جميع الأحكام إلا ما استثناه دليل سمعي قاطع، وإنما استقام لهم هذا لإنكارهم القياس. ويرد هذا الرأي إماع الصحابة على ترك النكير على المختلفين في الجد والإخوة ومسألة العول ومسألة الحرام

وسائر ما اختلفوا فيه من الفرائض وغيرها فكانوا يتشاورون ويتفرقون مختلفين ولا يعترض بعضهم على بعض ولا يمنع أدهم الآخر من فتوى العامة، ولا يمنع العامة من تقليده، ولا يمنع من الحكم باجتهاده، وهذا متواتر تواتراً لا شك فيه . وقد بالغوا في تخطئة الخوارج ومانعي الزكاة ممن خالفوا ما قام عليه الدليل القاطع. ولا يقال إنهم ربما أثموا أو أنكروا على مخالفيهم في الفروع ولم ينقل إلينا، لأن العادة تحيل ذلك لكثرة الاختلاف والوقائع، بل لو وقع لتوفرت الدواعي على النقل كما نقلوا الإنكار على مانعي الزكاة ومن استباح الدار، وعلى الخوارج في البراءة من عليّ وعثمان إلى غير ذلك . ونضيف إليه أنه تواتر إلينا تعظيم بعضهم بعضاً مع كثرة الاختلاف . ولو اعتقد بعضهم في البعض الإثم بالاختلاف لتهاجروا ولتقاطعوا وارتفعت الجملة وامتنع التوقير والتعظيم. تنتقل بعد ذلك إلى آراء الجمهور في المختلفين في الأحكام الظنية فنقول:

إن هناك رأيين للجمهور، الأول أن كل مجتهد في الظنيات مصيب - ويسمى أصحاب هذا الرأي مصوبة - الثاني أن المصيب واحد وهو للمخطئة.

وكل رأى من هذين تشعب القول بين أصحابه، فاختلّفوا، أما المصوبة فمنهم من قال إنه ليس في الواقعة التي لانص فيها حكم معين يطلب بالظن، بل الحكم يتبع الظن، وحكم الله على كل مجتهد ما غلب على ظنه - وهذا مذهب القاضي والغزالي - ومنهم من قال إن فيه حكماً معيناً يتوجه إليه الطلب إذ لا بد للطلب من مطلوب. لكن المجتهد لم يكلف باصابتة فلذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكم المعين الذي لم يؤمر باصابتة. وأما المخطئة فانهم متفقون على أن الله في الواقعة حكماً معيناً. لكنهما اختلفوا في أنه هل عليه دليل أولاً، فقال قوم: لا دليل عليه وإنما هو مثل دفين يعثر الطالب عليه بالاتفاق فمن أصابه فله أجران ومن حاد عنه فله أجر واحد لسعيه وطلبه . وقال قوم: عليه دليل قاطع ولكن الإثم محطوط على المخطئ لغموض الدليل وخفائه. وقال قوم: عليه دليل ظني،

ولكن المجتهد لم يكلف باصابتة لحفائه وغموضه فلذلك كان معذوراً مأجوراً.
وقال قوم: أمر بطلبه وإذا أخطأ لم يكن مأجوراً لكن حط عنه الاثم تخفيفاً.

هذا تفصيل الآراء فى مسألة تصويب المجتهدين وتخطئتهم.

والراجع من هذه الآراء أن لله حكماً معيناً فى كل واقعة نصب عليه
الدليل، فمن ظفر به فهو المصيب ومن أخطأه بعد بذل الجهد فهو مخطئ إلا أنه
يثاب من أجل اجتهاده مرفوع عنه وزر خطئه، فالمصيب فى الشريعة واحد وذلك
لأن أدلة هذه الشريعة إما نصوص وإما أقيسة ترجع إلى تلك النصوص،
والنصوص قد يكون الخلاف من أجل تأويلها، وقد يكون فى صحة نسبتها إن
كانت من الأخبار الأحاد، فأما التأويل والخلاف فيه فانا نعلم بالبداهة أن الشارع
مانص نصاً إلا وهو يريد به معنى معيناً. وهذا المعنى قد يظفر به بعض المجتهدين
فهو مصيب ومن أضله كان مخطئاً. وأما الخلاف فى أسانيد الأخبار فانا نعلم أن
الحقيقة فى ذلك واحدة لاتعدد، فالخبر إما أن يكون قد قيل وإما لا، ولا يجوز
الأمران معاً فى حادثة واحدة. فمن وفق لهذه الحقيقة فهو مصيب. فاذا روى
بعض الرواة أن النبى ﷺ تزوج ميمونة وهو حلال ورواه آخرون وهو محرم
فليس من الجائز أن يكون قد تزوجها وهو حلال محرم. وأما الأقيسة فمعناها
العلل التى قصدها الشارع بأحكام الأصول وليس من الجائز إلا أن يكون الشارع
أراد بتشريع الحكم مصلحة عرفها ووجه صلاحيتها مادنا نقول إن التشريع إنما
هو لمصالح العباد، فمن وفق لاستخراج هذه العلة وإلحاق ما وجدت فيه بالأصل
كان مصيباً.

وقد ورد فى الأخبار والآثار ما يفيد أن من المجتهدين من يصيب ومنهم من
يخطئ فقد روى عن رسول الله ﷺ أنه قال: (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله
أجران، وإن أخطأ فله أجر). فدل ذلك على أن من الاجتهاد صواباً وخطأً.
والذى استحق به المخطئ الأجر هو الاجتهاد لا الخطأ. وورد عن أبى بكر أنه قلا:

أقول في الكلالة برأى فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمن الشيطان .
 وقال على لعمر: إن لم يجتهدوا فقد غشوا وإن اتهدوا فقد أخطأوا وأما الإثم
 فأرجو أن يكون عنك زائلاً وأما الدية فعليك . ولما كتب أبو موسى كتاباً عن
 عمرو كتب فيه: هذا ما أرى الله عمر، قال : امسحه وكتب هذا ما رأى عمر فان
 يك خطأ فمن عمر . وقال في جواب المرأة التي وردت عليه في النهي عن المبالغة
 في المهر حيث ذكرت القنطار في الكتاب: أصابت امرأة وأخطأ عمر . وقال ابن
 مسعود إن كان خطأ فمني ومن الشيطان بعد أن اجتهد شهراً . إلى غير ذلك من
 الأخبار التي تدل بمجموعها على أن الصحابة كانوا يرون منهم المصيب والمخطئ،
 وإن كانوا لا يرون على المخطئ إثماً .

أما إذا أرادوا ما يدل عليه ظاهر ألفاظهم من أنه ليس لله في الواقعة حكم
 على أن الإنسان مكلف أن يبذل جهده في الوصول اليالحكم ثم ما وصل اليه بعد
 اجتهاده هو الذي يكلف به . فالحق في المسائل الاجتهادية شائع بين المجتهدين
 وكلهم مأجور إن شاء الله تعالى .

نقض الاجتهاد

إذا اجتهد المجتهد في حادثة من الحوادث ليتعرف حكمها ثم غلب على
 ظنه الحكم، فان كان يجتهد لنفسه وعمل بمقتضى اجتهاده ثم تغير ظنه لزمه أن
 ينقض ما بناه على الاجتهاد الأول . ومثاله من أداه اجتهاده إلى أن الخلع فسخ
 لا ينقص عدد الطلاق فعقد على امرأة خالعها ثلاثاً ثم تغير اجتهاده فرأى أنه طلاق
 لزمه أن يسرح المرأة ولا يجوز له إمساكها . أما إن كان حاكماً وحكم بمقتضى
 اجتهاده ثم تغير ظنه فانه لا يجوز له نقض الحكم السابق فإنه لو نقض الاجتهاد
 لنقض النقض أيضاً ولتسلسل فاضطربت الأحكام ولم يوقف بها . وكذلك
 لا يجوز لغيره الذي يخالفه فياجتهاده أن ينقض هذا الحكم بشرط ألا يخالف نصاً

ولا دليلاً قاطعاً، فإن اخطأ وجب نقض الحكم.

وصريح كلامهم أن القاضى المجتهد إذا تبين له الخطأ فى قضائه ينقض
ينقض ما حكم به كما يكون لغيره ممن يتتبع أحكام القضاة أن ينقضه إذا كان
يخالف دليلاً قاطعاً. وإلى هذا تشير عبارة عمر فى عهده الى أبى موسى
الأشعري حيث يقول: لا يمنعنك قضاء قضيته اليوم فراجعت فيه نفسك وهديت
فيه لأشك أن ترجع إلى الحق، فإن مراجعة الحق خير من التماذى فى الباطل.
وربما يقال إن هذه العبارة ليست نصاً فى نقض الحكم فى الحادثة السابقة، بل
فيما يستقبل من أمثالها. كما ورد عن عمر نفسه أنه لما تغير اجتهده فى مسألة
قضى بها لم ينقض حكمه، بل قال: ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقضى. أما
المقلد إذا حكم بخلاف مذهب إمامه فان حكمه ينقض عند من يقول لا يجوز
للمقلد أن يتبع أى مقلد شاء بل عليه اتباع إمامه الذى هو أولى بالصواب فيظنه،
وأما عند من يجوز ذلك فمتى وافق مذهب ذى مذهب فقد وقع الحكم فى
محل الاجتهاد فلا ينقض.

وجوب الاجتهاد وحرمة التقليد

إذا اجتهد المجتهد فى مسألة حتى ظن حكمها فقد اتفقوا على أنه لا يجوز
له تقليد مخالفة فيها. أما إذا لم يجتهد بعد ولم ينظر وفى الوقت متسع فلا يخاف
فوت الحادثة فهل يجوز له. وهو قادر على الاستنباط، أن يقلد غيره أو لا يجوز؟
اختلف العلماء فى ذلك. والصحيح أنه لا يجوز لأن ذلك تقليد لمن لم تثبت
عصمته عن الخطأ وهذا لا يجوز إلا بنص أو قياس على منصوص، ولم يوجد شئ
من ذلك إلا للعامى لعجزه، فلا يقاس عليه المجتهد مع قدرته. فينبغى أن يطلب الحق
بنفسه. وهناك ظواهر من الكتاب تدل على ذلك. قال تعالى ﴿فاعتبروا يا أولى
الأبصار﴾. وقال ﴿لعلم الذين يستنبطونه منهم﴾. وقال ﴿أفلا يتدبرون القرآن
أم على قلوب أفعالها﴾. وقال ﴿وما اختلفتم فيه من شئ فحكمه إلى الله﴾. وقال

﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ فهذا كله أمر بالتدبير والاستنباط والاعتبار وليس خطاباً مع العوام ، فلم يبق مخاطباً إلى العلماء، والمقلد تارك للتدبير والاعتبار والاستنباط.

وتعتضد تلك الظواهر بفعل الصحابة فإنهم تشاوروا في ميراث الجد والعول والمفوضة ومسائل كثيرة وحكم كل واحد بظن نفسه ولم يتقلد غيره. فإن لم يكن في الوقت متسع وخيف فوت الحادثة فهذا قد يلحقه بالعاجز الذى يجوز له التقليد للضرورة.

التقليد

التقليد هو قبول قول بلا حجة. وليس من طرق العلم لا في الأصول ولا في الفروع. إلا أنه لما كان الظن في الفروع كافياً للعمل وفي الأصول غير كاف جاز في الفروع دون الأصول. وقال قوم: إن طريق معرفة الحق التقليد، وإن ذلك هو الواجب، وإن النظر والبحث حرام !! والعنبرى يجوز التقليد.

ودليل مذهب الجمهور انعقاد الإجماع على وجوب العلم بالله تعالى ولا يحصل ذلك بالتقليد لإمكان كذب المقلد، إذ أن صدقه إنما يعرف بالضرورة أو النظر، والأول متنف، وإذا علم بالنظر ارتفع التقليد.

قال الذين جوزوا التقليد إن النظر لو كان واجباً لفعله الصحابة وأمر به ، لكنهم لم يفعلوا، ولو فعلوا لنقل عنهم كما نقل النظر في الفروع . والجواب منع أنهم لم ينظروا، بل علمهم وعلم العامة نتيجة النظر إلى أنه لم يدر بينهم لظهوره ونيله بأدنى التفات إلي الحوادث. وليس المراد من النظر تحرير القضايا علي قواعد المنطق المستحدثة، ومن أصغى إلي عامة الأسواق امتلاً سمعه من استدلالهم بالحوادث. والمقلد في الإيمان لا يكاد يوجد فانه قل أن يسمع من لم ينتقل ذهنه من الحوادث الى موجدها ، ولم يخطر له الموجد أو خطر فشك فيه من يقول

لهذه الموجودات رب أو جدها متصف بالعلم بكل شئ والقدرة على كل شئ فيعتقد ذلك بمجرد تصديقه من غير انتقال يفيد اللزوم بين المحدث والموجد.

قالوا ثانياً وجوب النظر يلزمه الدور، لأن الوجوب متوقف على معرفة الله ومعرفة الله متوقفة على النظر؟ والجواب أن وجوب النظر متوقف على معرفة الله بوجه ما ومعرفة الله المتوقفة على النظر بوجه أتم، يعنى بما يجب له وما يمتنع عليه. فالمعرفة التى يتوقف عليها وجوب النظر غير المعرفة التى تنته من النظر.

أما الذين منعوا النظر فاحتجوا بأنه مظنة الوقوع فى الشبه والضلال والاختلاف بخلاف التقليد فإنه طريق بعيد عن العثرات فيكون هو الواجب احتياطاً. والجوابان هذا معارض بمثله فقد نعى الله على قوم تقليدهم لما عليه آباؤهم حيث قالوا ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون﴾ ولا فرق بين تقليدكم وتقليد أولئك، وإن من يختار الجهل حذراً من الشبه مثله كمثل من يقتل نفسه عطشاً وجوعاً خيفة من أن يغص بلقمة أو يشرق بشربة لو أكل وشرب.

(ثانياً) تمسكوا بقوله تعالى ﴿ما يجادل فى آيات الله إلا الذين كفروا﴾ وبأنه نهى عن الجدل فى القدرة والنظر يفتح باب الجدل. والجواب أنه إنما نهى عن الجدل بالباطل كما قال تعالى ﴿وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق﴾ بدليل قوله تعالى ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ وأما القدر فنيهم عن الجدل فيه لأنه كان قد وقفهم على الحق بالنص فمنعهم عن المماراة فى النص. على أن ما تمسكوا به معارض بقوله تعالى ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم، وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون، وما شهدنا إلا بما علمنا، قل هاتوا برهانكم﴾ وهذا كله نهى عن التقليد وأمر بالعلم ولذلك عظم الله شأن العلماء قال تعالى ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾. وقال عليه الصلاة

والسلام (يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وتأويل الجاهلين وانتحال المبطلين) ولا يحصل هذا بالتقليد.

التقليد فى الفروع

يجب على العامى الاستفتاء واتباع العلماء والدليل على ذلك:

(١) قوله تعالى : ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون﴾ والذي يسأل إنما هو من لا يعلم عما لا يعلم لأن الأمر معلق بعلّة عدم العلم.

(٢) إجماع الصحابة، فانهم كانوا يفتون العوام ولا يأمرونهم بنيل رتبة الاجتهاد. وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم.

(٣) إن الإجماع منعقد على أن العامى مكلف بالأحكام، وتكليفه طلب رتبة الاجتهاد محال لأنه يؤدى إلى أن يتقطع الحرث والنسل وتتعطل الحرف والصنائع ويؤدى إلى خراب الدنيا لو اشتغل الناس بجماثلهم بطلب هذه الرتبة وإذا استحال هذا لم يبق إلا سؤال العلماء.

اختيار المفتى

لايستفتى العامى إلا من عرفه بالعلم والعدالة، فإذا علم انتفاء أحد الوصفين فيه امتنع تقليده اتفاقاً، وأما إذا جهل اجتهاده دون عدالته فالخيار أنه لايستفتيه إذا كان الاجتهاد شرطاً لقبول الفتوى فلا بد من ثبوته عند السائل . وأيضاً الأصل باق . فإذا جهلت عدالته قال الغزالي فيحتمل أن يقال : لايهجم حتى يسأل عن عدالته أولاً ، فإنه لا يأمن كذبه وتليسه . ويحتمل أن يقال ظاهر حال العالم العدالة، لاسيما إذا اشتهر بالفتوى . ولايمكن أن يقال ظاهر حال الخلق

العلم ونيل درجة الفتوى والجهل أغلب على الخلق، فالناس كلهم عوام إلا الأفراد، بل العلماء كلهم عدول إلا الآحاد اهـ وهذا هو الذى اختاره ابن الهمام. وإذا أراد البحث عن حال المفتى كفت الاستفاضة بين الناس.

الفتوى تخريجاً على مذهب امام

إفتاء غير المجتهد بمذهب مجتهد تخريجاً يجوز إن كان المفتى مطلعاً على مآخذ أحكام المجتهد أهلاً للنظر فيها قادراً على التفريع على قواعده. وعلى الجملة أن تكون له ملكة الاقتدار على استنباط أحكام الفروع المتجددة التى لا تقل فيها عن صاحب المذهب من الأصول التى مهدها صاحب المذهب - وهو المسمى بمجتهد المذهب - والدليل على جواز ذلك وقوعه في كثير من الأعصار بلا نكير من المتبحرين فى مذاهب جميع الأئمة، وينكر ذلك على غيرهم. أما مجرد نقل المذهب للسائل فليس من الفتوى إلا على نوع من التساهل.

تقليد المفضول مع وجود الفاضل

إذا لم يكن في البلد إلا مفت واحد وجب على العامى سؤاله، وإن كانوا جماعة فله أن يسأل أيهم. ولا يلزمه مراجعة الأعلّم الأفضل كما فعل فى زمن الصحابة إذا سأل العوام الفاضل والمفضول ولم يحجر على الخلق فى سؤال غير ابى بكر وعمر وغير الخلفاء. وقال كثير من الفقهاء تجب مراجعة الأفضل، فان استورا تخيّر بينهم. واستدلوا بأن أقوال المجتهدين بالنسبة للناس كالأدلة المتعارضة بالنسبة للمجتهد فيجب الترجيح ولا ترجيح إلا بالفضل والعلم. والجواب أن هذا لا يقاوم إجماع الصحابة إذ لم يحجر الفاضل على المفضول الفتوي. واختار الغزالي أنه إن كان أحد المفتين أفضل وأعلم. فى اعتقاده، فانه يلزمه اتباع الأفضل. فمن اعتقد ان الشافعى رحمه الله أعلم والصواب على مذهبه أغلب فليس له أن يأخذ بمذهب مخالفه بالتشهى، ومتى قلنا إن المقلد لا حرج عليه أن

يقلد أى متهد من المجتهدين فليس عليه أن يلتزم في جميع الواقعات مذهب من قلده في واقعة فلا مانع أن يقلد أبا حنيفة في أمر ويقلد الشافعى في أمر آخر إلا أنه يجب التنبه لمسألتين:

الأولى - أن يؤدى التقليد فى الوسائل إلى عمل لا يقول بصحته أحد من المجتهدين . كما إذا قلد أبا حنيفة فى أن لمس المرأة لا ينقض الوضوء وقلد الشافعى فى أن خروج الدم لا ينقضه ثم صلى فان هذه الصلاة لا يقول بصحتها واحد من الإمامين . وكأن يتزوج بلا ولى ولا صداق ولا شهود، فان عقد النكاح الخالى من هذه الثلاثة ليس بصحيح عند أحد . ولذلك اختار بعض العلماء أن التقليد المؤدى إلى هذه الصورة غير جائز .

الثانية- أن يتبع المقلد رخص امذاهب فىأخذ من كل منها ماسهل على نفسه عمله من غير أن يؤدى إلى الصورة السابقة، وهذا قد اختلف فى جوازه . قال ابن الهمام: ولا يمنع منه مانع شرعى إذ للإنسان أن يسلك الأخر عليه إذا كان له اليه سبيل بأن لم يكن عمل بأخر فيه . وكان ﷺ يحب ماخفف عليهم . ونقل عن ابن عبد البر أنه لايجوز للعامى تتبع الرخص إجماعاً، ولكن دعوى الإجماع ممنوعة وكلام ابن الهمام متضح لأن المسألة تحتاج إلى دليل يمنع ذلك ولم يوجد، غير أن الأحوط أن يجعل الإنسان هواه تبعاً لدينه ولا يجعل دينه تبعاً لهواه .

التأكد من فتوى المجتهد

إنما يجوز للعامى أن يقلد المجتهد إذ غلب على ظنه أن هذه فتواه، ويكون ذلك بالسماع منه إن كان حياً أو بالنقل الصحيح الموثوف به إن كان ميتاً . فائمة

الاجتهاد السابقون الذين لم تدون أقوالهم ولم تنقل نقلا يعتمد عليه لا يجوز
تقليدهم . ولما كان الأئمة الأربعة المجتهدون قد نقلت أقوالهم نقلا متواتراً نقله
اتباعهم خلفاً عن سلق . قال ابن الصلاح إنه لا يجوز تقليد غيرهم لانضباط
مذاهبهم وتقييد مسائلهم وتخصيص عمومها ولم يدر مثله في غيرهم الآن
لانقراض أتباعهم . قال ابن الهمام: وهو صحيح . والله أعلم .

دار المناهل للطباعة

٧ ش يوسف البنداري - أرض اللواء

بـولاق الـدكـرور