لسيد عبد الله نظمة

الجامعة الاسلامية
بالمدينة المنورة
لايعار

٢٦/١
س ط م

جامعة الأزهر
كلية الشريعة والقانون

رسالة دكتوراه

في

الدين والخاص وأثرهما في النظم الإسلامي

بحث مقارن

الجامعة الاسلامية
بالمدينة المنورة
المكتبة المركزية
الرقم العام ٤٠٦٥٤
الرقم الخاص

إشراف

فضيلة الأستاذ الدكتور عبد العزيز خياط

إعداد

الطيب خضري السيد سالم

عام ١٣٨٩هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

وتشتمل على :

١ ـ أهمية البحث .

٢ ـ منهج البحث .

٣ ـ خطة البحث .

أهمية البحث :

الحمد لله الذى عز جلاله فلا تدركه الافهام وسما كماله فلا تحيط به الاوهام وشهدت أفعاله أنه الحى القيوم ذو الجلال والاكرام هو الله الذى لا اله الا هو قسم عطاءه بين خلقه فالمؤمنون حبب اليهم الايمان والعلماء زينهم باقامة الحجة ومعرفة الاحكام .

وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وأشهد أن سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم أرسله بكتابه المبين الفارق بين الشك واليقين الذى أعجزت الفصحاء الفصحاء معارضته وأخرست البلغاء مشاكلته فلا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا جعل أمثاله عبرا لمن تدبرها وأوامره هدى لمن تمسك بها وشرح فيه واجبات الاحكام وفرق بين الحلال والحرام وحوى الامثال والاخبار حيث قال " مافرطنا فى الكتاب من شئ " (١) خاطب به أولياءه ففهموا وبين لهم فيه مراده فعلموا فقراء القرآن حملة سر الله المكنون وحفظه علمه وخلفاء أنبيائه جعل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بيان ما كان مجملا وتفسير ما كان مشكلا وتحقيق ماكان محتملا قال الله تعالى " وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم " (٢)

---

١ ـ سورة الانعام آية ٦

٢ ـ سورة النحل آية ٤٤

ثم جمل الى العلماء بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم استنباط معانيه ليتوصلوا بالاجتهاد فيه الى أسمى المراتب وأعلى الدرجات قال تعالى * يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات * (١) فصار الكتاب أصلا والسنة له بيانا واستنباط العلماء ايضاحا وتبيانا .

وقد جاءت الشريعة الاسلامية ولغة الكتاب فى نصوص أحكامها من الكتاب والسنة هى العربية المباركة وحين خاطب الله بشريعته العرب خاطبها بلسانها على ماتعرف من معانيها وما تألف من اتساع هذا اللسان مما يقتضى عمومها وبقاءها للناس كافة و لكل الازمان فكان عموم التكليف ملحوظا و شمول الخطاب بينا واضحا وكان الامر يتطلب أن تبدو فى نصوص الكتاب والسنة افادة الشمول وأن اللفظ كثيرا ما يرد عاما بحيث يفيد الشمول فيدل على افراد كثيرة وأنه قد يطرأ عليه مايخرج به بعض الافراد التى يشملها فى أصل الوضع أو يرد مايظهر أن العموم غير مراد ومن هنا كان لابد عند استنباط الاحكام من تلك النصوص معرفة العام فى ماهيته وألفاظه ونوع دلالته على الحكم ومدى شموله لما تحته من أفراد وما قد يطرأ عليها .

ولقد كانت عناية علماء الاصول واضحة فى مباحث العام لان طابع التكليف كان يتسم بالعموم وجاء تعريف الكتاب الكريم بالشريعة الاسلامية فى قواعد كلية على الاكثر لصلوحه لكل زمان ومكان لذا كان لابد من بيانها بالسنة ومضى عصر النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة يدركون مفهوم العام على ضوء لغة التنزيل وبيان الرسول عليه السلام ولكن انقراض عصر الصحابة قبل تدوين السنة التى فيها البيان جعل الافهام تختلف فى فهم بعض عمومات الكتاب ولهذا كان لابد من وضع ضوابط للعام وأحكامه كيما يتسنى معرفة الحكم الذى يشمله العام أولا ثم مايمكن الخروج به من العهدة ثانيا .

وهكذا كانت مباحث العموم جليلة الخطر عظيمة الاثر لما يترتب على المعرفة بها والاحاطة بوجوهها من الصلة الوثيقة بالاستنباط ومدى ارتباط الاحكام بأصولها الكبرى وضوابطها التى كان عليها البناء .

---

١ ـ سورة المجادلة آية ٥٨ ١

ومن أجل هذه الاهمية التى تميزبها العام تاقت نفسى الى هذا البحث فجعلته موضوع رسالتى التى أتقدم بها لنيل درجة الدكتوراه فى الشريعة الاسلامية وجعلت عنوانها :

"العام والخاص وأثرهما فى الفقه الاسلامى

بحث مقارن "

طريقة البحث :

وكنت فى بحثى أتفهم الموضوع ككل فى كتب السلف الصالح ملتزما مصنفات احدى الطريقين طريقة المتكلمين أو طريقة الحنفية بحيث لا أنتقل منها الا وقد علمت شاردها وواردها فاذا أحسست من نفسى العجز عن المزيد أودعت مذكراتى ثمرة جهدى وشقائى ميمما نحو الطريقة الاخرى فأعيد الجولة معها والطواف حولها حتى اذا ادركنى غالب الظن بنهايتها شاهدبها صحائفى ثم أنتقل للادلة فان كانت قرآنية أعود لما ورد فيها من تفسير فى كتاب الله أو سنة رسوله أو أثر من آثار السلف ثم أقوال المفسرين وان كان الدليل واحدا من نصوص السنة كان الا مريقتضينا العناية بتخريج الحديث وبيان ماقيل فيه من رواية ودراية ثم العودة الى صنيعنا فى النص القرآنى فاذا ما اتضح قوى الاقوال من ضعيفها رجعت الى كتب الفقه لنعرف مدى انطباق القاعدة وعدم انطباقها والى أى حد كان الخلاف .

وانى اذ اقدم هذا البحث المتواضع لا أزعم لنفسى انى اشفيت على الغاية ولكنه الجهد الذى منحنى الله اياه ، قال الشاعر :

اذا لم يكن عون من الله للفتى .. فأول مايجنى عليه اجتهاده

خطة البحث :

وقد ضمنته مقدمة وستة أبواب وخاتمة .

أما المقدمة فاشتملت على أهمية البحث ومنهجه وخطته .

وأما الباب الاول فقد اشتمل على ثلاثة فصول ، الفصل الاول فى بيان معنى العام لغة واصطلاحا ، والفصل الثانى وصف المعانى بالعموم ، والفصل الثالث فى صيغ العموم ومذاهب العلماء فيها .

وأما الباب الثانى ففيه خمسة فصول ، الفصل الاول فى دلالة العام بين القطعية والظنية ، والفصل الثانى فى تعارض العام والخاص ، والفصل الثالث فى التخصيص بخبر الواحد ، والفصل الرابع فى التخصيص بالقياس ، والفصل الخامس فى أقل الجمع .

وأما الباب الثالث ففيه عشرة فروع ، الفرع الاول هل يدخل المتكلم فى عموم كلامه ؟ والفرع الثانى فى عموم المقتضى والفرع الثالث فى ترك الاستفصال هل ينزل منزلة عموم المقال ؟ والفرع الرابع هل خطاب الواحد يعم الجماعة ؟ والفرع الخامس هل خطاب الرسول خطاب لامته ؟ والفرع السادس هل خطاب الامة يتناول الرسول ؟ والفرع السابع هل خطاب المواجهة يعم الموجودين ومن بعدهم ؟ والفرع الثامن هل الجمع المذكر يتناول الاناث ؟ والفرع التاسع هل نفى المساواة بين الشيئين يقتضى العموم ؟ والفرع العاشر هل الجمع المنكر عام ؟

وأما الباب الرابع ففيه سبع مسائل ، المسألة الاولى فى بيان معنى التخصيص والمسألة الثانية فى تعريف معنى الخاص ، والمسألة الثالثة فى دلالة الخاص والمسألة الرابعة فى اثر قطعية الخاص فى اختلاف الفقهاء والمسألة الخامسة فيما يشترط فى المخصص والمسألة السادسة فى مدى ماينتهى اليه التخصيص ؟ والمسألة السابعة هل العام المخصوص حجة ؟

وأما الباب الخامس فقد اشتمل على ثمانية ابحاث ، البحث الاول فى معنى الاستثناء والبحث الثانى فيما يشترط فى الاستثناء ؟ والبحث الثالث فى الاستثناء الوارد عقب جمل متعاطفة والبحث الرابع هل الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفى اثبات ؟ والبحث الخامس التخصيص بالشرط والبحث السادس التخصيص بالصفة ، والبحث السابع التخصيص بالغاية والبحث الثامن التخصيص ببدل البعض .

وأما الباب السادس فقد اشتمل على اثنى عشر بحثا ، البحث الاول التخصيص بالعقل ، والبحث الثانى التخصيص بالحس ، والبحث الثالث التخصيص بالكتاب والبحث الرابع التخصيص بالسنة ، والبحث الخامس التخصيص بالاجماع ، والبحث السادس التخصيص بمذهب الراوى ، والبحث السابع التخصيص بالعادة

والبحث الثامن التخصيص بالمفهوم والبحث التاسع هل عود الضمير بعض أفراد العام على العام يخصص العام ؟ والبحث العاشر اذا وافق الخاص حكم العام فهل يخصصه ؟ والبحث الحادى عشر هل خصوص السبب قاض على عموم اللفظ ؟ والبحث الثانى عشر جواز العمل بالعام قبل البحث عن مخصصه .

وأما الخاتمة فتشتمل على فروع تطبيقية على العام والخاص .

فالله نسأل أن يمدنا عونه ويمنحنا توفيقه فهو خير مسئول وأعز مأمول والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على امام المتقين ورسول رب العالمين والله حسبى ونعم الوكيل .

البـــــاب الاول

ويشـتمل على ثلاثـة فصـــــول

الفصل الاول : تعريف العام لغة واصطـــلاحـا

الفصل الثانى : هل توصـف المعانـى بالعموم؟

الفصل الثالث : صيغ العموم ومذاهب العلماء فيها

الفصل الاول

تعريف العام

للعام معنيان : أحدهما لغوى والآخر اصطلاحى .

أما المعنى اللغوى :

فالعموم الشمول يقال عم المطر يعم - بالضم - أى شمل وعمهم بالعطية أى شملهم [1] قال السيوطى " العام الذى يأتى على الجملة لا يغادر منها شيئا " [2] وقال الاصفهانى " العموم لغة الشمول وذلك باعتبار الكثرة والعامة سموا بذلك لكثرتهم " [3] فالعام [4] فى اللغة اذن هو الشامل لمتعدد .

---

١ - انظر القاموس المحيط جـ٤ ص١٥٤ ومابعدها ، المختار الصحاح ص٤٥٦

٢ - انظر المزهر للسيوطى جـ١ ص٥٢٦ ، الصاحبى فى فقه اللغة لابن فارس ص ١٧٨ .

٣ - انظر المفردات فى غريب الالفاظ للراغب الاصفهانى ص ٢٥١ ومابعدها

٤ - فرق العلماء بين الاعم والعام وبين العموم والعام :

أما الأول فقال القرافى فى الفرق بينهما " ان الأعم انما يستعمل فى المعنى والعام فى اللفظ فاذا قيل هذا أعم تبادر الذهن الى المعنى واذا قيل هذا عام تبادر الذهن للفظ " .

وأما الآخر فقالوا فيه ان العام هو اللفظ المستغرق على ماسيأتى والعموم هو استغراق اللفظ وذلك لان العموم مصدر والعام فاعل مشتق منه وهما متغايران لان المصدر والفعل غير الفاعل .

وعلى هذا يثبت خطأ من قال العموم اللفظ المستغرق أى لا يصح تعريفه بما يعرف به العام .

فان قيل أريد بالمصدر اسم الفاعل ؟

قلنا اسم المصدر محل اسم الفاعل مجازا ولا ضرورة لاستعمال المجاز مع امكان استعمال الحقيقة .

انظر ارشاد الفحول للشوكانى ص١٢٤ .

معنى العام اصطلاحا :

وأما المعنى الاصطلاحى فقد حظى العام بالعديد من التعاريف تبعا لاختلاف وجهات النظر [1] قد يكون بينهما قد رمشترك ومثل هذا نكتفى بشرحه وايضاحه فى الكلام على التعريف الاول وأما ما اخترناه من تعريف ما فسأفرد الكلام عليه فى موضعه واخترنا تعريفات ثلاثة لشرح ذلك وايضاحه .

الاول — تعريف القاضى البيضاوى [2]

هو : " لفظ يستغرق جميع مايصلح له بوضع واحد " [3]

شرح التعريف :

قوله " لفظ " جنس فى التعريف يشمل العام والخاص وغيره من المهمل والمستعمل والمطلق والمقيد والمشترك وما الى ذلك ويخرج عنه ما دل بالطبع كآح على الوجع وأح على السعال وما دل بالحس كحمرة الوجه على الخجل وصفرته على الوجل .

ولما كان اللفظ يصدق على المهمل والمستعمل وكانت الكلمة لاتصدق الا على

---

١ — فقد لاحظ بعضهم الاستغراق وبعضهم مطلق الشمول وبعضهم أقل الجمع وغير ذلك على ماسيأتى .

٢ — القاضى البيضاوى هو عبدالله بن عمر بن محمد بن على البيضاوى ويلقب بناصر الدين ويكنى بأبى الخير ، شافعى توفى سنة ٦٨٥ هـ وله من المؤلفات (١) منهاج الوصول الى علم الاصول (٢) شرح مختصر ابن الحاجب (٣) شرح المنتخب فى الاصول .

٣ — هذا التعريف للامام الرازى فقد عرف أبو الحسين البصرى المعتزلى العام بأنه "لفظ يستغرق جميع مايصلح له " فأورد عليه المشترك بالنسبة لمعانيه فزاد عليه الامام الرازى " بوضع واحد " وارتضى البيضاوى ذلك . انظر المنهاج للبيضاوى مع شرحه للاسنوى جـ٢ ص٦٦

المستعمل كانت الكلمة أولى [1] .

ويؤخذ من التعبير باللفظ أن العموم من عوارض الالفاظ دون المعانى على ما سيأتى مما هو مختاره ، قال البنانى " وأما على القول بأنه من عوارض المعانى فيعرف بأنه أمر شامل " [2] .

وقوله " يستغرق " قيد أول فى التعريف معناه يشمل ويكون شأنه ذلك فيدخل فيه الشمس والقمر والسماء والارض فكل واحد منها عام وان انحصر فى الواقع فى الواحد والسبعة .

ويخرج به المطلق مطلقا ؛ سواء قلنا انه موضوع للماهية أو للفرد المنتشر أما الاول فلعدم دلالته على شئ من الافراد فضلا عن استغراقها .

وأما الثانى فلعدم استغراقه .

وخرج به أيضا النكرة المثبته مفردة كانت كرجل أو مثناه كرجلين أو مجموعة كرجال أو اسم عدد لا من حيث الآحاد كعشرة فانها تتناول ما تصلح له وهو العشرات على سبيل البدل لا على سبيل الاستغراق الذى هو الشمول دفعة واحدة فالنكرة المفردة تتناول كل فرد فرد والمثناة تتناول كل اثنين اثنين والمجموعة تتناول كل جمع جمع والعشرة تتناول كل عشرة عشرة تناول بدل لا شمول [3] بمعنى انها تصدق على كل واحد بدلا عن الاخر .

---

١ ــ انظر الاسنوى شرح المنهاج مع البدخشى جـ٢ ص ٦٨ .

٢ ــ انظر حاشية البنانى على شرح المحلى على جمع الجوامع جـ١ ص ٣٠٩ وما بعدها ، اصول البزدوى جـ١ ص ٣٣ ، اصول السرخسى جـ١ ص ١٢٥ .

٣ ــ الفرق بين عموم الشمول وعموم البدل هو أن عموم الشمول كلية يحكم فيه على كل فرد فرد مطابقة وعموم البدل كلى بمعنى انه لا يمنع تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه و لكن لا يحكم فيه على كل فرد فرد بل على فرد شائع فى أفراده يتناولها على سبيل البدل ولا يتناول اكثر من واحد منها دفعة .

ومن هنا نعلم أن عموم العام شمولى وعموم المطلق بدلى بنا لى انه للفرد الشائع انظر ارشاد الفحول للشوكانى ص ١٠٠ وما بعدها .

وقوله " جميع مايصلح له " معناه أن يصدق عليه فى اللغة وهذا قيد ثان فى التعريف للاحتراز (١) عما لا يصلح فان " من " وضعت لمن يعقل و " ما " وضعت لما لا يعقل وعدم استغراق من لما لا يعقل وما لمن يعقل لا يمنع كونه عاما لعدم صلاحيته له وذلك كعدم استغراق اولاد زيد لاولاد عمرو ولا يخرجه ذلك عن كونه عاما .

وقوله " بوضع واحد " قيد ثالث فى التعريف زاده الامام الرازى على تعريف ابى الحسين حيث عرفه بانه " لفظ يستغرق جميع مايصلح له " فورد عليه الاعتراض بالمشترك (٢) اذ يستغرق جميع افراد معنى واحد كالعين مثلا وضعت مرة للباصرة واخرى للجارية فهى صالحة لهما فاذا قال رأيت العين وأراد المبصرة دون الجارية أو بالعكس فانها لم تستغرق جميع مايصلح لها مع انها عامة لان الشرط انما هو استغراق الافراد الحاصلة من وضع واحد وقد وجد ذلك والذى لم يدخل فيها هو افراد وضع آخر فلا يضر فلو لم يذكر هذا القيد لاقتضى أن لا تكون عامة وكذلك القول فى اللفظ الذى له معنيان احدهما حقيقى والآخر مجازى كاللمس يراد به الجس باليد والوطء أو له

---

١ ــ لكن العبادى حكى عن شيخ الاسلام انه بيان للماهية لا للاحتراز قال : قال شيخ الاسلام قيد للماهية لا للاحتراز كما قيل اذ ليس لنا لفظ يستغرق مالا يصلح له ليحترز عنه " .

انظر الآيات البينات على شرح المحلى جـ ٢ ص ٢٥٥ ، حاشية البنانى على المحلى جـ ١ ص ٣٠٧ .

٢ ــ المشترك هو اللفظ الموضوع للدلالة على معنيين أو معان مختلفة بأوضاع متعددة وعرفه البزدوى بانه " كل لفظ احتمل معنى من المعانى المختلفة أو اسما من الاسماء على اختلاف المعانى على وجه لا يثبت الا واحد من الجملة مراد به "

انظر اصول البزدوى مع كشف الاسرار للبخارى جـ ١ ص ٣٧ .

معنيان مجازيان وأريد به افراد أحدهما فهو كالمشترك فى دلالته على أحد معنييه سواء بسواء (١) .

وحينئذ يكون المقصود من هذا القيد ادخال المشترك الذى أريد به أحد معانيه (٢) أفراد معنييه أو معانيه واخراج المشترك الذى أريد به كل معانيه فكان قيدا للادخال وللاخراج .

وبهذا القيد اندفع الاعتراض بالمشترك الذى له معنيان حقيقيان أو مجازيان أو أحدهما حقيقى والاخر مجازى .

ويمكن الجواب بدون زيادة هذا القيد بما قال التفتازانى (٣) . ومن ترك هذا القيد فكأنه نظر الى أن مايصلح له المشترك بحسب اطلاق واحد ليس هو جميع أفراد المفهومين بل أفراد مفهوم واحد (٤) .

---

١ ــ هذا على رأى الشافعى فقط وهو خلاف رأى الجمهور .

٢ ــ قال الامام الشافعى " يجوز أن يراد من المشترك جميع معانيه سواء كان واردا فى النفى أو الاثبات بشرط أن لا يمنع الجمع بين المعانى مانع كما لو قرء وذلك كاستعمال العين فى الباصرة والشمس أما اذا امتنع كالقرء فى الحيض والطهر لم يصح " انظر الاحكام للامدى جـ٢ ص٨٧ .

٣ ــ التفتازانى هو مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازانى سعد الدين شافعى ولد سنة ٧١٢ هـ وتوفى سنة ٧٩١ هـ وله من المؤلفات :

(١) التلويح وهو شرح على التوضيح لمتن التنقيح .

(٢) حاشية على شرح عضد الدين الايجى شارح مختصر ابن الحاجب تسمى حاشية التفتازانى .

٤ ــ انظر حاشية التفتازانى على شرح العضد جـ٢ ص١٠٠ .

ومع تلك الزيادة لم يسلم التعريف من المناقشة بل ورد عليه ما يأتى :

أولا ـ أنه عبر بأنه " لفظ " وقد نص على تخصيص العلة و المفهوم وغيرهما والتخصيص فرع العموم ثم ان العموم قد يكون عقليا وكل ذلك ليس بلفظ

ولدفع هذا نقول :

أ ـ أن اطلاق العموم على ما سوى اللفظ اطلاق على سبيل المجاز كما هو رأى الجمهور والكلام فى المدلول الحقيقى .

ب ـ ان العموم فى هذه الاشياء انما هو بحسب اللغة وكلا منها بحسب الاصطلاح وهذا مختار صاحب سلم الوصول لان العموم اللغوى يكون فى المعانى كما يكون فى الالفاظ أما العموم الاصطلاحى فانه لا يكون الا فى الالفاظ والاصوليون انما يتكلمون فى العموم المصطلح اذ به يتعلق غرضهم لكنه غير ناهض فان العلة و المفهوم مثلا مما يتعلق به الغرض أيضا .

ثانيا ـ انه عرف العام بالمستغرق وهما لفظان مترادفان وليس المقصود من التعريف ههنا شرح اسم العام حتى يكون الحد لفظيا بل شرح المسمى .

ويدفع هذا بانهما ليسا مترادفين لان المستغرق أعم من اللفظ لانه يصدق على مستغرق ليس بلفظ كما فى عم المطر والاعم غير الاخص مفهوما وما صدقا .

ثالثا ـ ان هذا التعريف غير متجه لانه أخذ فيه لفظة جميع اذ يمكن أن يقال :

أ ـ ان التعريف فيه دور لان لفظ جميع من صيغ العموم فاقتضى ذلك أن معرفة العام متوقفة على معرفة معنى هذا اللفظ لانه من جملة أجزاء التعريف ولا شك أن معرفة المعرف تتوقف على معرفة أجزاء التعريف و معرفة ما وضعت له هذه الصيغة وهى " جميع " يتوقف على معرفة العام و بذلك توقف كل منهما على

الآخر ولا معنى للدور الا هذا (١) .

ب ـ ان التعريف فيه حشو لانه لو قال " يستغرق مايصلح له الخ "
لكفت " ما " عن جميع لان " ما " للعموم أيضا .
ونقول على هذا ان لفظة جميع ليست من المعرف اذ هى مأخوذة
فيه باعتبار خصوصها والمعرف هو الماهية الصادقة عليها وعلى
غيرها ومثله لايضر أخذه فى التعريف .
وقد يقال فى " ما " ماقيل فى جميع لانها من صيغ العموم فيرد
عليها ما ورد على لفظة جميع والجواب الجواب .

رابعا ـ ويرد على التعريف انه لايشمل لفظى " كل ، جميع " فانهما
لا ستغرقان مايصلحان له بل لافراد ما أضيفا اليه (٢) .
ويدفع هذا بأن المعنى الموضوع له ـ كل ، جميع ـ من العموم ثبت
فيما أضيف اليه كل ، جميع لا فى نفسهما نظيره ما قالوا الحرف
ما دل على معنى فى غيره فهو لفظ مستغرق لما يصلح له باعتبار
المضاف اليه .

خامسا ـ انه ذكر كلمة " وضع له " والمتبادر منه الوضع الحقيقى فترد
النكرة المنفية وهى مجاز لكنها داخلة فى تعريف العام لاستغراقها
جميع ماتصلح له بالوضع فى حكم النفى بمعنى عموم النفى عن الآحاد
فى المفرد وعن الجموع فى الجمع .
ونقول الوضع أعم من الحقيقى والنوعى فلا اشكال (٣) .

---

١ ـ أنظر شرح المضد على مختصر ابن الحاجب جـ ٢ ص ١٠٠ .
٢ ـ انظر الاحكام فى أصول الاحكام للآمدى جـ ٢ ص ٣٧ .
٣ ـ انظر حاشية البنانى مع المحلى على جمع الجوامع جـ ١ ص ٣١٠ .

سادسا – وقد يقال انه يلزم على اشتراط الاستغراق أن تكون دلالة العام على كل فرد من أفراده دلالة تضمنية اذ ليس الواحد مدلولا مطابقيا ولا التزاميا لان الفرد ليس خارجا عن المجموع فوجب أن تكون الدلالة تضمنية واذا كان كذلك فلا يلزم من تعليق الحكم بالكل تعليقه بالجزء فلا يتعدى الحكم الى الفرد .

ونقول على هذا ان الواحد وان كان جزءا نظرا الى مفهوم العام المطابقى وهو جملة الافراد لكنه جزئى باعتبار المفهوم الذى اشتركت فيه تلك الافراد مثلا الرجال مفهومه المطابقى جملة الافراد وقد اشتركت فى مفهوم رجل والواحد جزء بالنسبة لجملة الرجال وجزئى بالنسبة لمفهوم رجل اذ يصح حمله عليه بخلاف الجملة واذا كان كذلك وجب العلم بلزوم التعليق فى الجزء من التعليق بالكل لزوما لغويا فى خصوص هذا الجزء (١) .

---

١ – أنظر التحرير مع شرحه التيسير جـ١ ص ١٩١ ، رسالة فى دلالة العام على بعض أفراده للبيلدى المالكى مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ١١١ أصول فقه .

الثانى ـ تعريف ابن الحاجب (١)

هو " مادل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقا ضربة " (٢)

شرح التعريف :

قوله " مادل " كالجنس فى التعريف يشمل العام وغيره والمعنى شئ دل أو أمر دل أعم من أن يكون لفظا أو معنى وفى التعبير بلفظ " ما " اشارة الى أن العموم يتصف به المعنى كما يتصف به اللفظ كما سيأتى مصرحا به على ما هو مختاره ٠

وقوله " مسميات " قيد أول فى التعريف يخرج به العلم الشخصى الدال على الواحد كزيد أو الاثنين كالزيدين فانهما من قبيل الخاص والمسميات تعم الموجود والمعدوم والمراد المسميات التى يصدق عليها ذلك الامر المشترك ٠

وقوله " باعتبار أمر اشتركت فيه " قيد ثان " يخرج به أسماء الاعداد كعشرة لان دلالتها على الاحاد ليست باعتبار أمر تشترك فيه بمعنى صدقه عليها لان آحاد العشرة أجزاء العشرة لا جزئياتها فلا يصدق على كل جزء أنه عشرة ٠ ويدخل فيه المشترك باعتبار استغراقه لافراد أحد مفهوميه دون أفراد المفهومين وكذلك المجاز باعتبار أفراد نوع ما من العلاقات فكان قيدا للادخال والاخراج ٠

وقوله " مطلقا " قيد لقوله اشتركت فيه والمعنى اشتركت فيه مطلقا دون قيد يخرج به مادل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه ولكن بقيد العهد نحو جاءنى رجال فأكرمت الرجال فأل للعهد فيكون الرجال معهودين فلا يكون من قبيل العام لانه مقيد بقيد العهدية ٠

وقوله " ضربة " أى دفعة واحدة بأن يدل اللفظ على تلك المسميات مرة واحدة ونظيرها فى تعريف البيضاوى " يستغرق " فيخرج بها ما خرج فى تعريف البيضاوى

---

١ ـ ابن الحاجب هو عثمان بن عمر أبى بكر بن يونس ويلقب بجمال الدين ويكنى بأبى عمرو مالكى ولد سنة ٥٧٠ وتوفى سنة ٦٤٦ هـ وله من المؤلفات (١) منتهى السول والامل فى علمى الاصول والجدل (٢) مختصر ابن الحاجب وهو اختصار لكتابه المنتهى (٣) رسالة فى تخصيص الكتاب بالكتاب مخطوطة بمكتبة الازهر رقم ٢٢٥ مجاميع ٥٧٧٥ عام ٠

٢ ـ انظر مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد جـ ٢ ص ١٠٠

بلفظ يستغرق .

وهذا التعريف بهذا الوصف غير منجه اذ يمكن أن يقال :

أولا — انه لا يشمل المفهومات الكلية المضافة الى ما يخصها مثل علماء البلد فانها دلت على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه و لكنها مقيدة بقيد الاضافة الى ما يخصها مع أن تلك المفهومات مستغرقة وقصد بها العموم ولكن التعريف لا يشملها قال التفتازاني " و يشكل بالجموع المضافة مثل علماء البلد فانه أيضا مع قيد التخصيص " فكما خرج المعهود بالالف واللام يخرج المعهود بالاضافة .

وندفع هذا بأن الامر المشترك فيه هو عالم البلد لا العالم و هو في هذا المعنى مطلق ولا كذلك الرجال المعهودين فانه لم يرد أفراد الرجل المعهود على اطلاقه بل مع خصوصية العهد فظهر الفرق بين المعهود بالالف واللام و بين المعهود بالاضافة (١) .

ورد هذا الدفع بأنه لا فرق بين المعهود باللام و المعهود بالاضافة من حيث الاطلاق والتقييد لان عالم البلد معهود لان المراد منه ما كان موجودا حال التكلم لا كل ما يصدق عليه هذا المركب الاضافي ولا شك انهم حصة معينة منه وان كثر عددهم وقد اشتهر تلقيبها بالاضافة العهدية قال صاحب التحرير " و الحق أنه لا فرق لان عالم البلد معهود والفرق بأن المراد عهد اعتبرت خصوصيته غير واضح لان اللفظ لا يدل عليه فهو مردود " (٢) لان المضاف بالاضافة العهدية يلتزم خروجه وبالاضافة الاستغراقية لا عهد فيه بل اعتبر تقييد الجنس أولا ثم اعتبر عمومه واستغراقه لجميع الافراد .

ثانيا — انه يشمل الجمع المنكر مثل رجال فانه يدل على مسميات وهي محمد — احمد — علي — بكر — خالد — باعتبار أمر اشتركت فيه

---

١ — انظر شرح العضد على مختصر ابن الحاجب مع حاشية التفتازاني جـ ٢ ص ١٠٠ .

٢ — انظر التحرير مع شرح التقرير والتحبير جـ ١ ص ١٨١ .

المسميات ، وهو مفهوم رجل فيصدق على الجمع المنكر انه عام وليس بعام عند صاحب التعريف (٢) .

ورد هذا بأن المراد من المسميات المذكورة فى التعريف مسميات اللفظ الدال على العموم ولا شك أن الجمع المنكر اذا دل على الآحاد كمحمد ، على بكر ، خالد ، بسبب اشتراك تلك المسميات فى أمر وهو مفهوم رجل لا يكون دالا على مسمياته لان مسميات الجمع المنكر انما هى الجماعات لا الاحاد فلايكون الجمع المنكر عاما فيكون التعريف مانعا .

وفى هذا الرد نظر من وجوه ثلاثة :

الوجه الاول — انه يلزم عليه أن يكون قوله " باعتبار أمر اشتركت فيه " لغوا لا فائدة فيه لانه ما ذكر فى التعريف الا لاخراج العدد وبعد أن نريد من المسميات مسميات اللفظ الدال على العموم لا نكون بحاجة اليه لان العدد قد خرج بقولنا مسميات وذلك لان الاحاد ليست بمسميات اللفظ الدال بل هى أجزاء لا جزئيات .

ويمكن ان يقال انه لامانع من أن يكون القيد مذكورا للايضاح والبيان وليس بلازم أن يكون للاحتراز والاخراج والاصل فى القيود أن تكون لبيان الماهيات .

الوجه الثانى — انه اذا اردنا من المسميات مسميات اللفظ الدال يلزمنا أن نقول ان الجمع المعرف ليس عاما بالنسبة الى الوحدان لانها ليست مسميات له بل مسمياته هى الجماعات وبالتالى يلزمنا أن نقول أن حكم الجمع المحلى باللام لا يتعدى الى الوحدان بل يكون عاما فى افراده وهى الجماعات وهذا باطل بالاجماع فقد ثبت عن أئمة التفسير وعلماء الاصول واللغة انهم جعلوا حكم الجمع المحلى ثابتا للوحدان .

ورد هذا بأن اللام أبطلت معنى الجمعية وسلبتها الى الجنسية والامر الذى دعا اليه القول بابطال حكم الجمعية أن حكم الجمع قد ثبت للواحد مع أن الواحد ليس من أفراد الجمع بل أفراده الجماعات وماذاك الا لان الجمعية قد سلبت ففى قولنا لا اشترى العبيد ليس معناه أنك لا تشترى جماعة العبيد ولا بأس من شراء الواحد .

---

١ — انظر حاشية التفتازانى مع مختصر ابن الحاجب جـ٢ ص [illegible]

الوجه الثالث ـ ان ارادة مسميات اللفظ الدال على العموم من المسميات المذكورة فى التعريف ارادة بعيدة اذ لا قرينة على ذلك فيكون فى التعريف خفاء وهذا ينافى البيان الذى هو من شأن التعريفات .

ثالثا ـ ان " ما " فى التعريف واقعة على مفرد لأنه قسم من المفرد مع أن العام قد يكون مركبا فالتعريف حينئذ لا يشمله .

ونقول ـ ان العام هو المفرد وما يتوهم فيه من كونه مركبا مثل الرجل ليس كذلك لان " ال " فى الرجل أداة أفادت الاستغراق فى غيرها كما هو شأن الحرف فالعام لفظ رجل بشرط دخول أل عليه .

الثالث ـ تعريف الكمال بن الهمام (١)

وهو " مادل على استغراق أفراد مفهوم " (٢)

شرح التعريف :

قوله " مادل " الكلام فيه كاللام في تعريف ابن الحاجب وقد سبق .

وقوله " على استغراق " سبق الكلام عليه في تعريف البيضاوي وذكره الاستغراق أغناه عن التقييد بقوله " ضربة " كما في تعريف ابن الحاجب .

وقوله " أفراد مفهوم " قيد في التعريف يخرج به علم الشخص فانه يدل على فرد واحد وفي تعبيره ذلك أي بأفراد يدل قول البيضاوي " مايصلح له " سلم من الاعتراض بنحو عشرة وان كان البيضاوي أجاب عنها كما سبق .

ويدخل المشترك في العام مطلقا أي سواء عم في أفراد مفهوم أو عم في أفراد المفاهيم على قول من يجري عموم المشترك قال صاحب التقرير " قال المصنف رحمه الله ـ أي الكمال بن الهمام ـ فانه اذا عم في المفهومين عم في أفرادهما ضرورة اذ المراد بلا شك حينئذ جميع أفراد المفاهيم فيصدق حينئذ أنه عم في أفراد مفهوم فمفهوم من استغراق أفراد مفهوم مطلق يصدق على ما اذا لم يكن الا مفهوم واحد أو مفهوم معه مفهوم آخر " (٣) .

---

١ ـ الكمال بن الهمام هو محمد بن عبد الحميد بن مسعود بن حميد الدين بن سند الدين الشهير بابن همام الدين الاسكندري ، حنفي ولد سنة ٧٩٠ وتوفي سنة ٨٦١ هـ وله من المؤلفات (١) التحرير في أصول الفقه جمع فيه بين اصطلاحي الحنفية والشافعية .

٢ ـ انظر التحرير مع شرحه التقرير والتحبير جـ ١ ص ١٧٩ ألفه محمد بن الحسن الملقب بشمس الدين والمعروف بابن أمير حاج حنفي توفي سنة ٨٧٩ هـ .

٣ ـ انظر التحرير مع شرحه التيسير جـ ١ ص ١٩٠ ومابعدها .

قيل

وما قيل فى تعريف ابن الحاجب على التسليم بما يقال هنا أيضا سواء بسواء وقد سبق الكلام على ماورد على اشتراط الاستغراق فى تعريف البيضاوى والجواب الجواب .

وهناك من العلماء من لا يشترط الاستغراق نعرفه بأنه " كل لفظ ينتظم جمعا من الاسماء لفظا أو معنى كتعريف البزدوى (١) ولكنا درجنا على رأى الجمهور و مما ذكرنا من التعاريف وشرحها ومناقشتها نجد أن تعريف البيضاوى تميز بطوله وكثرة الاعتراض عليه كما أن فيه خفاء وفى تعريف ابن الحاجب حشوا أما تعريف الكمال بن الهمام فهو على ماترى سلم مما لم يسلم منه غيره

---

١ ـ انظر اصول البزدوى مع شرحه كشف الاسرار جـ ١ ص ٣٣٠

الفصل الثانى

هل توصف المعانى بالعموم ؟

المراد من المعنى ما ليس لفظا فيشمل الذات فى نحو عم المطر وقد اتفقوا على أن العموم بالنظر الى الوضع اللغوى لا يختص بالالفاظ بل يكون فيها وفى المعانى ايضا وهو حقيقة فى جميع ذلك لان العموم فى أصل اللغة الشمول والاحاطة يقال عمهم المطر اذا شمل أقطارهم وعمهم الخصب اذا كان فى كل جهاتهم وأما بالنظر الى العرف الاصولى فاتفقوا على انه من عوارض الالفاظ حقيقة لكن اختلفوا فى عروضه للمعانى على ثلاثة أقوال :

الاول — أن المعانى توصف بالعموم حقيقة كالالفاظ على سبيل الاشتراك المعنوى واختاره ابن الحاجب والكمال بن الهمام (١) واليه ذهب جمهور المحققين .

الثانى — انه من عوارضها مجازا لا حقيقة واليه ذهب كثير من العلماء كابى الحسين البصرى وفخر الاسلام البزدوى .

الثالث — انه لا يكون من عوارضها لا حقيقة ولا مجازا واليه ذهب بعض العلماء .

ومنشأ الخلاف هو : أن العموم شمول أمر لمتعدد وتنوين أمر للوحدة فمن اعتبر وحدة الامر شخصية منع اطلاقه حقيقة على المعانى بأن يقال هذا المعنى عام على جهة الحقيقة فان الواحد بالشخص لا شمول له ولا يتصف بالشمول لمتعدد الا الذى وحدته ليست شخصية كالوجود الذهنى أى المفهوم الكلى

---

١ — انظر مختصر ابن الحاجب بشرح العضد جـ ٢ ص٩٩ ، التحرير مع شرحه التيسير جـ ١ ص١٩٠ .

٢ — أبو الحسين البصرى هو محمد بن على بن الطيب البصرى المتوفى سنة ٤٣٦ هـ واحد أئمة المعتزلة وله من المؤلفات (١) المعتمد وهو شرح العمد للقاضى عبد الجبار اعتمد عليه فخر الدين الرازى فى تأليف المحصول كما اعتمد على المستصفى للغزالى مخطوط وتوجد صورة منه بالميكروفيلم بجامعة الدول العربية معهد المخطوطات تحت رقم ١٨ (٢) تصفح الادلة مجلدان (٣) غرر الادلة مجلد واحد (٤) شرح الاصول الخمسة .

والمعتبر فى العموم شمول أمر واحد بالشخص وهذا لا يوجد فى غير اللفظ والموجود الذهنى غير متحقق عند الاصوليين اذ لا يوجد معنى يتصف بالشمول ٠ ومن ذهب الى هذا منع اطلاقه على المعنى حقيقة وقال انه مجاز كابن الحسين البصرى وفخر الاسلام البزدوى وكثير من المعتزلة واذا كان المجاز لابد له من قرينة وعلاقة ، ولا مجاز هنا يصح لم يطلق على المعنى مجازا ولا حقيقة ٠

ومن فهم من اللغة أن الوحدة أعم من الشخصية كقولهم صوت عام ومن النوعية كقولهم مطر عام وخصب عام قال انه يطلق على المعنى حقيقة كاللفظ اشتراكا معنويا ٠

حجة القول الاول :

قالوا : ان العموم فى اللغة شمول أمر لمتعدد وهذا المعنى كما يعرض للفظ يعرض للمعنى أيضا فكان حقيقة فيهما كما فى الالفاظ كعموم المطر والخصب والقحط للبلاد وكذا المعنى الكلى يعرض له العموم حقيقة لشموله الجزئيات ولذا فسر المنطقيون العام بما فسروا به الكلى أعنى " ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه " (٣)

ونوقش هذا بأن العموم الذى يعرض للمعانى ليس هو المتنازع فيه اذ المتنازع فيه هو شمول أمر واحد لافراد كثيرة وعموم المطر والخصب ليس كذلك فانه لا تعدد فيه بل التعدد فى محاله فكان وصف المطر والخصب بالعموم مجازا ٠

ويدفع هذا بأن العموم بحسب اللغة ليس بمشروط بشمول أمر واحد لافراد متعددة بل العموم بحسب اللغة مشروط بشمول أمر لمتعدد سواء كان المتعدد أفرادا أولا وهذا المعنى من عوارض المعانى مطلقا ٠

ولو سلم أن عموم المطر لا يكون باعتبار أمر واحد بشمول المتعدد فعموم الصوت باعتبار أمر واحد شامل للاصوات المتعددة الحاصلة للسامعين ٠

---

١ ــ انظر كشف الاسرار للنسفى جـ١ ص١١٠ ، التوضيح مع التلويح جـ١ ص ٣٢ ٠

٢ ــ انظر مختصر ابن الحاجب مع شرح للعضد جـ٢ ص١٠١ ، التحرير مع شرحه التيسير جـ١ ص١٩٤ ٠

حجة القول الثانى :

أولا ـ أن العموم لغة وعرفا هو شمول أمر واحد لمتعدد والمتباين من الوحدة الوحدة الشخصية وهذه تتحقق فى الالفاظ ولهذا وصف به اللفظ بخلاف المعانى فانها ليست شخصية بل هى نوعية فلا توصف بالعموم واذا وصف المعنى بالعموم كان على سبيل المجاز (١).

ويمكن أن يقال : بأنا نمنع أن يكون المراد من الوحدة الوحدة الشخصية بل المراد بها الاعم من الوحدة الشخصية والنوعية ولهذا يقال حاجة عامة وعلة عامة ومفهوم عام و سائر المعانى الكلية كالاجناس والانواع ولهذا فان المراد بالوحدة الاعم فكان اتصاف المعانى بالعموم حقيقة لا مجازا .

ثانيا ـ قالوا لو كان العموم فى المعانى حقيقة لا طرد لان الحقيقة شأنها الاطراد فلا يقال عمهم الاكل ونحوه ومن شأن الحقيقة الاطراد لان كل لفظ وضع لمعنى وضعا أوليا توجب اطلاقه حيث وجد ذلك المعنى على الاطراد ويدل على ذلك أن الانسان لما وضع للحيوان المخصوص وجب اطلاقه على هذا الشخص حيث وجد مطردا وكذلك الرجل والفرس وما أشبه ذلك من الحقائق فانه يجب اطرادها بخلاف المجاز فانه لا يطرد الا ترى أن الاسد لما كان موضوعا للسبع الشجاع وكان اطلاقه على الشجاع من غير هذا الجنس مجازا لم يطرد وذلك كثير فلما وجدنا وصف المعانى بالعموم غير مطرد ووصف الالفاظ الشاملة بذلك مطردا حكمنا بأنه فى الالفاظ حقيقة وفى غيرها مجازا (٢).

---

١ ـ انظر اصول البزدوى مع شرحه كشف الاسرار جـ ١ ص ٣٧ .

٢ ـ انظر جمع الجوامع مع شرحه للمحلى وحاشية البنانى جـ ١ ص ٣١٣ ، اصول البزدوى مع كشف الاسرار جـ ١ ص ٣٧ الآيات البينات جـ ٢ ص ٢٥٥ .

ويمكن دفع هذا من وجهين :

أحدهما ـ لانسلم أن وصف المعاني بالعموم غير مطرد بل نقول انه مطرد فلا مانع من قولنا عمهم الاكل اذا كان موجودا فى جميعهم .

وثانيهما ـ ان منع الاطراد فى المجاز انما هو مبنى على القول باعتبار نقل شخصى العلاقة فى أفراد المجاز لا على اعتبار نقل نوعها كما هو الصحيح (١) .

حجة القول الثالث :

قالوا الوحدة يتبادر منها الوحدة الشخصية وهذه لا تتحقق الا فى الالفاظ فالمعنى لا يوصف حقيقة بالعموم ولا يصح أن يوصف به مجازا لعدم العلاقة حينئذ بين اللفظ و المعنى .

نوقش هذا بأن العلاقة متحققة وهى علاقة الدال بالمدلول والمجاز لاحجر فيه متى وجدت العلاقة المصححة للانتقال .

وبعد عرض وجهة كل أرى ما ذهب اليه العلامة ابن الحاجب وابن الهمام أولى من غيره واللغة غنية بما يساعدنا على هذا كما ضربنا الامثلة السالفة .

---

١ ـ انظر التحرير مع شرحه التقرير والتحبير جـ١ ص ١٨٢ ، انظر مختصر ابن الحاجب جـ ٢ ص ٩٩ مع شرح عضد الدين الايجى .

الفصل الثالث

هل للعموم صيغة موضوعة له ؟

اختلف العلماء في الصيغ من اسماء الشرط والاستفهام والموصولات والمفرد المحلى بالالف واللام والنكرة المنفية وغير ذلك مما سيأتى بيانه هل موضوعة للعموم خاصة أولا ؟ الى مذاهب أربعة :

الاول — ذهب الجمهور الى أن هذه الصيغ موضوعة للعموم خاصة وتدل عليه وتوجب اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من أفراد لا يصرف عن ذلك الا بدليل قال صاحب رفع الحاجب (١) :

" قال الشافعي والمحققون : للعموم صيغة تنبيء عنه وتختص به موضوعة له " (٢)

وهؤلاء يسمون أرباب العموم (٣)

والثاني — ذهب البلخي من الحنفية وبعض المعتزلة الى انها موضوعة للخصوص على الخصوص مجازا في العموم فيجب حمل صيغة العموم على أقل الجمع كالواحد في الجنس والثلاثة أو الاثنان في الجمع — على الخلاف في أقله — والتوقف

---

١ — صاحب رفع الحاجب هو تاج الدين السبكي عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي ابن علي بن تمام بن يوسف بن موسى بن تمام السبكي ، شافعي ولد سنة ٧٢٧ وتوفي سنة ٧٧١ هـ وله من المؤلفات (١) شرح مختصر ابن الحاجب ويسمى رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب مخطوط يقع في ستمائة ورقة بمكتبة الازهر رقم ٤٥٥ خاص ١٨٠١ عام امبابي (٢) شرح المنهاج للقاضي البيضاوي واسمه الابهاج شرح المنهاج (٣) منع الموانع مخطوط بمكتبة الازهر ١٤٥١ (٤) همع الهوامع (٥) جمع الجوامع .

٢ — انظر رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب جـ ١ ص ٢٣٦ مخطوط ٤٥٥ مكتبة الازهر .

٣ — انظر اصول البزدوي مع كشف الاسرار جـ ١ ص ٢٩٨ وما بعدها ، اصول السرخسي جـ ١ ص ١٣٢ .

فيما زاد على ذلك الا بقرينة[1] أى أن العموم من خارج .

الثالث — ذهب الاشعرى[2] فى أحد قوليه وتبعه جماعة الى أن تلك الصيغ موضوعة للعموم تارة والخصوص تارة أخرى فهى من قبيل المشترك اللفظى وتسمى هؤلاء أرباب الاشتراك .

---

١ — القرينة هى :

أ — ترتيب الحكم على الوصف المناسب المشعر بعليته له فى نحو السارق والسارقة وأكثر العلماء فقد ترتب الحكم على وصف السرقة فى الاول والعلم فى الثانى فاذا وجد الوصف وجد الحكم وقطع بأن العموم جاء من هذه العلة لا من صيغة وضعت له .

ب — كون المشرع وظيفته تمهيدا لقواعد الكلية وذلك ككون حكمه على الواحد كحكمه على الجماعة أو كرجم ماعز حينما أقر بالزنا فهذا يدل على عموم الحكم .

جـ — الضرورة كالنكرة الواقعة فى سياق النفى فان النكرة موضوعة للفرد المبهم المستلزم انتفاؤها انتفاء جميع الافراد .

د — تنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية وتعميم الحكم بواسطة القياس بنفى الفارق بين المذكور والمسكوت .

انظر التحرير مع شرحه التيسير جـ١ ص١٩٨ .

٢ — الاشعرى هو على بن اسماعيل بن أبى بشر اسحاق بن سالم ابن اسماعيل بن عبد الله ابى موسى بن بلال بن أبى بردة بن أبى موسى الاشعرى ولد سنة ٢٦٠ وتوفى سنة ٣٢٤ وله من المؤلفات (١) اثبات القياس (٢) اختلاف الناس فى الاسماء والاحكام والخاص والعام .

الرابع — ذهب القاضى أبو بكر وعامة الاشاعرة وبعض المتكلمين الى الوقف[1] فاذا ورد لفظ من ألفاظ العموم وجب التوقف عن العمل به حتى يقوم دليل عموم أو خصوص ويسمى أهل هذا المذهب الواقفية وفسر الوقف التفتازانى تبعا لابن الحاجب بأنه اما على معنى أنا لا ندرى أوضعت صيغ للعموم أو لا ؟ أو نعلم انها وضعت للعموم ولا ندرى أحقيقة أم مجاز فى العموم ؟ وعلى تقدير كونها فيه لا ندرى أنها وضعت له منفردا أو مشتركة بينه وبين الخصوص[2]

وفى هذا نظر فانه لا شك فى استعمال تلك الصيغ فى العموم والاستعمال دليل وضع المستعمل للمستعمل فيه وحينئذ لم يبق الا المعنى الثانى وهو التردد فى وضع الصيغة أهو الوضع النوعى فيكون مجازا فيه أو الوضع الشخصى فيكون حقيقة[3] وجعل الغزالى[4] المذاهب ثلاثة والخلاف فى صيغ خمس أما كون المذاهب ثلاثة

---

١ — يرى السرخسى أن هؤلاء وجدوا فى القرن الرابع الهجرى فقد قال فى معرض بيان حكم العام " ان بعض المتأخرين ممن لا سلف لهم فى القرون الثلاثة الاول قالوا : حكمه الوقف حتى يتبين المراد منه بمنزلة المشترك أو المجمل ويسمى هؤلاء الواقفية"

انظر اصول السرخسى جـ ١ ص ١٣٤ ومابعدها .

٢ — انظر حاشية التفتازانى مع مختصر ابن الحاجب وشرح العضد جـ٢ ص١٠٢

٣ — انظر سلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت جـ ١ ص ٢٦٠ ، التحرير مع شرحه التيسير جـ١ ص ١٩٧ .

٤ — الغزالى هو محمد بن محمد بن احمد الغزالى الملقب بحجة الاسلام وزين الدين الطوسى وكنيته أبو حامد ، شافعى ولد سنة ٤٥٠ وتوفى سنة ٥٠٥ وله من المؤلفات (١) المستصفى فى أصول الفقه (٢) المنخول مخطوط مكتبة الازهر رقم ١٤٦٢ (٣) شفاء الغليل فى بيان مسالك التعليل مخطوط أزهر ٢٢٨٢ (٤) المكنسون .

فانه جعل القول بالاشتراك فردا من أفراد الوقف لانه يتوقف فى كل منهما حتى يقوم دليل على المراد وأما صيغ محل الخلاف عنده فهى : صيغ الجموع كمن ، ما ، اذا وردا للشرط والجزاء وألفاظ النفى والاسم المفرد اذا دخل عليه الألف واللام والالفاظ المؤكدة [1] . أما البزدوى فجعل المذاهب اثنين فقط أرباب عموم وواقفية فجعل أرباب الخصوص فرقة من الواقفية لانهم يتوقفون فيما وراء أخص الخصوص واختاره السرخسى قال عند بيانه أن أرباب الخصوص فرقة من الواقفية " الا ان منهم - يعنى الواقفية - من يقول يثبت به أخص الخصوص وفيما وراء ذلك الحكم هو الوقف حتى يتبين المراد بالدليل [2] " وجعل البخارى شارح أصول البزدوى الواقفية خمس فرق وعد أرباب الخصوص واحدة منها فقال " فمنهم من قال : ليس فى اللغة صيغة موضوعة للعموم خاصة لا تكون مشتركة بينه و بين غيره والالفاظ التى ادعى أرباب العموم انها عامة لتفيد عموما ولا خصوصا بل هى مشتركة بينهما أو هى مجملة [3] فيتوقف فى حق العمل والاعتقاد جميعا الا ان يقوم الدليل على المراد كما يتوقف فى المشترك أو المجمل [3] والخبر والامر والنهى فى

---

١ - انظر المستصفى للغزالى مع فواتح الرحموت جـ٢ ص٤٢ ومابعدها .

٢ - انظر اصول السرخسى جـ١ ص١٣٣ ومابعدها .

أما السرخسى فهو محمد بن احمد بن ابى سهل المعروف بشمس الائمة السرخسى حنفى توفى سنة ٤٨٣ هـ وصاحب كتاب اصول السرخسى المذكور اعلاه .

٣ - المجمل عند الشيرازى هو " مالا يعقل معناه من لفظه ويفتقر فى معرفة المراد الى غيره " انظر اللمع للشيرازى ص٢٧ لكن امام الحرمين عرفه بقوله " هو المبهم والمبهم الذى لا يعقل معناه ولا يدلك منه مقصود اللافظ ومبتغاه " انظر البرهان لامام الحرمين ورقة ١١٠ و ما بعدها مخطوط .

ذلك سواء و هو مذهب عامة الاشعرية وعامة المرجئة واليه مال أبو سعيد البردعي من أصحابنا فعند هؤلاء لايصح التمسك بعام أصلا .

ومنهم من قال يثبت به أخص الخصوص وهو الواحد في اسم الجنس والثلاثة أو الاثنان في صيغة الجمع ويتوقف فيما وراء ذلك الى أن يقوم الدليل ويسمون أرباب الخصوص وبه أخذ أبو عبدالله الثلجي من أصحابنا وأبو علي الجبائي من المعتزلة .

ومنهم من توقف في حق الكل في حق الاعتقاد على وجه التفصيل دون العمل فقالوا : " يجب أن يعتقد على الابهام أن ما أراده الله تعالى من العموم والخصوص فهو حق ولكنه يوجب العمل فيصح التمسك بظواهر العمومات في الاحكام لا في الاعتقادات وهو مذهب مشايخ سمرقند ورئيسهم الشيخ أبي منصور الماتريدي .

ومنهم من فرق بين الخبر و بين الامر و النهي على العموم (١)

ومنهم من توقف في الامر والنهي وأجرى الاخبار على ظاهرها في العموم (٢)

تلك هي أقوال القوم ومذاهبهم و هي كما ترى تدور جميعها على ماقررنا

---

١ ـ قال أبو بكر الجصاص " وحكى لي أبو الطيب بن شهاب عن أبي الحسن الكرخي انه قال له : اني اقف في عموم الاخبار و اقول بالعموم في الامر والنهي ، فقلت لابي الطيب فهذا يدل على أن مذهبه كان الوقف في وعيد فاسق أهل الملة فقال لي : هكذا كان مذهبه ، وحكى لي أيضا انه سمع ابا سعيد البردعي يقف في القول بالعموم في الامر والنهي وفي الاخبار جميعا و أبو الطيب هذا غير متهم عندي فيما يحكيه "

أنظر اصول الجصاص مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٢٢٩ .

٢ ـ أنظر اصول البزدوي مع كشف الاسرار ج ١ ص ٢٩٩ وما بعدها .

من المذاهب الاربعة أرباب العموم وأرباب الخصوص وأرباب الاشتراك وأرباب الوقف وان كان ماعدا أرباب العموم بينهم قدر مشترك لان القائل بالخصوص متوقف فيما وراء ذلك حتى يقوم دليل وكذلك أرباب الاشتراك فهم متوقفون حتى يقوم دليل على العموم أو الخصوص كما هو حال أرباب الوقف فهم متوقفون حتى يقوم الدليل (١) الدال على أحدهما وهذا قريب من مسلك البزدوى فى جعل المذاهب اثنين ارباب عموم وواقفية وتقدم الكلام على ذلك .

وذكر أرباب العموم أن الصيغ الموضوعة للعموم خاصة أنواع :

النوع الاول — ألفاظ التأكيد مثل كل وجميع ونحوهما ، اما كل فمن صيغ العموم وعمومها متناول لكل فرد من الاسم الذى تضاف اليه اذا كان ذلك الاسم نكرة نحو " كل نفس ذائقة الموت " (٢) أو معرفة مجموعة نحو " وكلهم آتية يوم القيامة فردا " (٣) وتتناول كل جزء من أجزاء الاسم الذى تضاف اليه اذا كان ذلك الاسم معرفة مفردا نحو كل زيد حسن فالحسن محكوم به لكل جزء من أجزاء زيد ويليها الاسماء لا الافعال فتعم الاسماء صريحا والافعال ضمنا (٤) فاذا قيل كل امرأة أتزوجها فهى طالق طلقت كل امرأة تزوجها على مذهب من يرى ايقاع الطلاق قبل الملك لا على مذهب من لا يرى انه لا طلاق فيما لا يملك فاذا تزوج امرأة مرارا طلقت فى المرة الاولى دون البواقى لان كلا تعم الاسماء لا الافعال .

---

١ — ذكر الشوكانى ان الواقفية اختلفوا فى محل الوقف على تسعة اقوال ذكرها فى كتابه ارشاد الفحول ص ١٠٠ ومابعدها فمن اراد المزيد فليرجع اليه .

٢ — سورة آل عمران آية ١٨٥ .

٣ — سورة مريم آية ٩٥ .

٤ — انظر التلويح على التوضيح جـ ١ ص ٥٠ ،
حاشية الازميرى جـ ١ ص ٣٨٦ .

وان دخلت كل على كثير غير محصور وقعت على فرد من أفراده فقول القائل على لفلان كل درهم انما يحكم عليه بدرهم واحد وان استأجر دارا كل شهر بكذا انما يكون العقد لازما على شهر واحد وفيما عداه فامره الى المتعاملين اتماما ونقضا .

واما جميع فهي للعموم على سبيل الاجتماع بمعنى انك تجعل جميع افراد معناها في حكم فرد واحد فاذا قيل جميع من دخل الحصن أولا فله كذا فدخل الحصن أولا عشرة كان لهم جميعا نفل واحد .

وقد يقال : لو كان جميع للعموم على سبيل الاجتماع لما استحق الفرد الواحد شيئا من النفل بدخوله الحصن أولا والحال انه يستحق مايستحقه الجماعة من ذلك (١) .

وندفع هذا :

بأن جميعا في قول القائل جميع من دخل الحصن أولا فله كذا ليست باقية على معناها من شرط الاجتماع الحقيقي وانما هي مجاز شامل للجماعة والفرد عملا بعموم المجاز والقرينة على ذلك هو أن هذا الكلام انما سيق في مقام التشجيع ~~اتحاسبق في مقام التشجيع~~ والحث على التقدم في الدخول والسبق للفضيلة .

وفي هذا الدفع نظر لان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز في ارادة واحدة لانهم لو دخلوا معا استحقوا نفلا واحدا بعموم الجميع ولو دخله فرادى استحقه الاول فقط عملا بمجازه كما ان لو لم يدخله الا واحد .

---

١ — وقال صاحب المرآة " وورد هنا اشكال وهو أن جميعا لو كان للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة فيه مجازا في المفرد فلا يصح جمعهما في ارادة واحدة والحال انهم صرحوا بأنهم لو دخلوا في الصورة المذكورة فرادى يستحق الاول " انظر المرآة على المرقاة جـ ١ ص ٣٨٦ .

والجواب على هذا من وجهين :

أولا — أننا لا نمنع الجمع بين الحقيقة والمجاز فيه بقول الامام الشافعى فلا اعتراض على ذلك إذ به .

وثانيا — على المنع من الجمع بين الحقيقة والمجاز نقول انهم ان دخلوا مما يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا فرادى أو دخل واحد يحمل على المجاز فلا جمع بينهما فى حالة واحدة .

والفرق بين كل وكلما أن كلما بعكس كل فتضم الى الافعال دون الاسماء وتعمها أى الافعال صريحا وتعم الاسماء ضمنا فقول القائل كلما تزوجت امرأة فهى طالق تطلق كل امرأة تزوجها وان تزوج امرأة واحدة مرارا كثيرة تطلق فى كل مرة تزوجها هذا كله على مذهب من يرى انعقاد الطلاق قبل الملك أما على مذهب من لا يرى ذلك فلا طلاق اصلا (١) .

النوع الثانى — الجمع المعرف واسم الجنس المعرف سواء كان معرفا بأل كما فى قوله تعالى " قد أفلح المؤمنون " (٢) وقوله " والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما " (٣) أو معرفا بالاضافة كما فى قوله تعالى " يوصيكم الله فى أولادكم " (٤) و قوله " فليحذر الذين يخالفون عن أمره " (٥) هذا كله اذا لم يكن تعريفهما اشارة الى عهد، فان كان اشارة الى عهد نحو رأيت رجالا فاكرمت الرجال وقوله تعالى "كما أرسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول " فلا عموم فيهما لان العهد قرينة الخصوص وكذا

---

١ — انظر الابهاج شرح المنهاج جـ ٢ ص ٥٦ ، الاحكام فى اصول الاحكام للآمدى جـ ٢ ص ٥٧ طبعة صبيح .

٢ — سورة المؤمنون آية ١

٣ — سورة المائدة آية ٣٨

٤ — سورة النساء آية ١١

٥ — سورة النور آية ٦٣

كل قرينة دلت على اخراج صيغة العام عن العموم واستعمالها فى الخصوص كرأيت الرجال وقوله سبحانه " واوتيت من كل شئ " فان العقل قاض باستناع رؤية كل الرجال وباستحالة اتيانها من كل شئ كما هو معلوم بالضرورة .

وفى هذا النوع ذهب أبو هاشم [1] الى عدم عمومها اما لم تقم قرينة على العموم فهما عنده للجنس الصادق على واحد من أفراده مثل تزوجت النساء وملكت العبيد وأكرمت الرجل اذا لم يكن هناك عهد فان كل واحد من هذا الكلام صادق على الواحد فما فوقه .

ونحن نقول : ان خروج هذه الاشياء ونحوها عن العموم لقرينة وهى استحالة تزوج جميع النساء وملك كل العبيد واكرام كل رجل فلولا القرينة لكان اللفظ عاما ولذا يحنث بتزوج واحدة من حلف لا يتزوج النساء .

واختار أبو الحسين البصرى والرازى قول أبى هاشم فى المفرد المحلى باللام دون الجمع المحلى بها وحجتهما حجته .

وفصل امام الحرمين والغزالى فقالا بعموم المفرد المحلى بلام الجنس اذا كان فى واحدة التاء كالتمر بخلاف ما اذا لم يكن فى واحدة التاء كالماء وزاد الغزالى شرطا آخر وهو انه اذا لم يكن واحدة متميزا فهو عام كالذهب بالذهب والفضة بالفضة الحديث فان واحدة الذهب والفضة غير متميز أى لا واحد له من لفظه [2] والصواب عدم اشتراط ذلك كله كما هو رأى الجمهور كما سيأتى

---

١ — أبو هاشم هو أبو هاشم الجبائى المعتزلى ، عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن عمران بن أبان مولى عثمان بن عفان ولد سنة ٢٤٧ وتوفى سنة ٣٢١ هـ وله من المؤلفات :

(١) كتاب الاجتهاد .

٢ — انظر التحرير مع شرحه التيسير جـ ١ ص ١٩٩ ، حاشية الازميرى جـ ١ ص ٣٧٢ .

النوع الثالث ــ الاسماء الموصولة و أسماء الشرط وأسماء الاستفهام .

فالاسماء الموصولة كقوله تعالى " الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس " فلفظ الذين عام يشمل كل آكل ربا .

وأما من ، وما الموصولتين (١) فقيل انهما مترددتان بين العموم والخصوص وذلك لان كلا منهما يدل على معهود وغير معهود فالاول كقولك أكرمت من جاءنى وقرأت ماتيسر والثانى أى غير المعهود كقولك أكرم من جاءك وأقرأ ماتيسر لك .

ومن أجل هذا كانتا مترددتين بين العموم والخصوص فلا تدلان على واحد منهما الا بقرينة وقيل انهما للعموم وهذا هو الاظهر وعليه فلا يرد كل واحد منهما للخصوص الا بقرينة وذلك لان الاصل عدم الاشتراك .

وأما أسماء الشرط فكقولك من شاء من عبيدى عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فمن المثالين شرطية وهى للعموم فيعتق كل من شاء العتق من عبيده وكل من أعتقه المخاطب منهم .

وقد ذهب ابو حنيفة الى التفرقة بين الصورتين فأثبت عتق الكل فى المثال الاول لضم من الى المشيئة العامة و أثبت عتق جميع من اعتقه المخاطب فى الصورة الثانية أيضا الا انه يستثنى واحدا من العبيد ان أعتق المخاطب جميعهم وهو آخرهم ان وقع العتق على الترتيب أو من يختاره السيد ان وقع العتق جملة وذلك أنه أراد الجمع بين حقيقة من " الشرطية و بين حقيقة " من " التبعيضية فى قول القائل " من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فحكم بعموم من حتى يبقى من العبيد واحد ثم لا يحكم بعتقه عملا بحقيقة من التبعيضية وانما لم يحكم بذلك فى الصورة الاولى لان ضم من الى المشيئة العامة عنده قرينة خرجت بها من عن التبعيض الى البيان .

وقيل ان لفظة من هذه تخرج عن حكم العموم الى حد الخصوص بما اذا أعقبتها لفظة أولا فاذا قيل من دخل الحصن أولا فله كذا فدخله القوم كلهم فى حال واحد فلا شىء لهم لعدم صدق أولا عليهم أو على أحد منهم .

---

١ ــ انظر الازهرية فى المرآة والمرقاة جـ ١ ص ٢٧٩ ، ص ٣٨٢ ومابعدها وانظر التحرير مع شرحه التقرير والتحبير جـ ١ ص ١٨٥ .

فخصوص من بهذا الاعتبار انما هو بالنظر الى عمومها عند عدم اقترانها بأولا لا خصوصا حقيقيا حتى لا تصدق الا على فرد واحد كما صرح به صاحب المرآة حيث قال ، يكون من خاصا غير معدود من ألفاظ العموم اذا ألحقه لفظ أولا .

قال فى السير الكبير (١) اذا قال من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخل رجلان معا لم يستحق واحد منهما شيئا لان الاول اسم لفرد سابق فاذا أوصله بكلمة من وهو تصريح بالخصوص يرجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق النفل الا واحد دخل سابقا على الجماعة .

وقال صاحب التنقيح ان من العموم وان لحقتها أولا (٢) .

ويمكن الجمع بين القولين بأن يقال : ان من قال ان من للعموم انما هو بالنظر الى ماتحتها من الافراد غير المحصورة وان من قال بخصوصيتها عند اقترانها بأولا انما هو بالنظر الى ما فوقها من العموم وقد يكون الشيء خاصا وعاما باعتبارين .

وأما أسماء الاستفهام فكقوله من جاءك ومن دخل القصر ولكونها عامة صلح أن يجاب عنها بكل أحد دخل القصر .

وأين وحيث لعموم الامكنة قال تعالى " اينما تكونوا يدرككم الموت " وقال "أقتلوا المشركين حيث وجدتموهم " فقول القائل لزوجته أنت طالق أين شئت وحيث شئت انما تطلق فى المكان الذى شاءت فيه سواء شاءت الطلاق فى المجلس أو فى غيره من الامكنة فلا يشترط وقوع مشيئتها فى المجلس أو غيره من الامكنة فلا يشترط وقوع مشيئتها فى المجلس لعموم أين وحيث للامكنة واشتراط ذلك انما هو خروج بها عن عمومها واستعمالها فى فرد من أفرادها بلا دليل يقتضى ذلك تحكم .

وقد قيل انه يقتصر ذلك على المجلس لانه ليس فى لفظه مايوجب تعميم الاوقات فلا يكفى دليلا على قصر ذلك على المجلس .

---

١ ــ انظر السير الكبير جـ ٢ ص ١٥٧ .

٢ ــ انظر التنقيح والتوضيح جـ ١ ص ٥١ .

ونجيب على هذا بأنه مع التسليم انه ليس في لفظه مايدل على تعميم الازمنة ففي لفظه مايدل على تعميم الامكنة فنحن انما نحكم عليه بوقوع الطلاق في أي مكان شاءته للفظة العام للامكنة مع قطع النظر عن الازمنة .

على انا نقول ان قصر ذلك على المجلس مستلزم لتعميم الزمان فانه لا شك ان الزمان الذي شاءت فيه الطلاق هو غير الزمان الذي نطق فيه بذلك اللفظ و قولهم بأن الزمان مادام في المجلس زمان و احد شرعا دعوى لا دليل عليها .

ومن صيغ العموم متى ومهما وهما موضوعتان لتعميم الازمنة ، قال تعالى " حتى يقول الرسول و الذين آمنوا معه متى نصر الله " أي في أي زمان يكون نصر الله ، و قال تعالى " وقالوا مهما تأتنا به من آية الاية " فقول القائل لعبده أنت حر متى شئت أو مهما شئت يستحق الحرية في الزمان الذي شاءها فيه و كذا قوله أنت طالق متى شئت .

وقال صاحب المرآة لو قال أنت طالق متى شئت لم يتوقف ذلك بالمجلس وهذا مناقض لما ذكر في أين وحيث من التوقف على المجلس ووجهته في ذلك أنه ليس في لفظه ما يدل على تعميم الازمنة (١) ونقول على ذلك انه ليس في لفظ القائل أنت طالق متى شئت مايدل على تعميم الامكنة والحكم بأن ذلك غير متوقف على المجلس مستلزم لتعميم الامكنة كما استلزم قوله حيث شئت تعميم الازمنة .

وقد قالوا ان من الاستفهامية والشرطية والموصولة موضوعة لمن يعقل فاذا قيل من عندك فلا يصح أن يجاب ببعير أو فرس أو نحو ذلك .

وكذلك ما الشرطية والاستفهامية والموصولة فقالوا انها موضوعة لصفات العقلاء وذوات غيرهم تقول ماعندك وجوابه عندي كتاب أو فرس أو نحو ذلك وما زيد فيقال كريم أو شجاع هكذا ذكره شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي وفي التلويح قال هذا قول بعض أئمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء و غيرهم .

---

١ ــ انظر المرآة مع حاشية الازميري جـ ١ ص ٣٨٢ .

وقال الازميرى الظاهر اختصاص ما بغير ذوى العقول لان صفات من يعقل ليس مما يعقل وهذا معزو الى عامة الاصوليين ثم قال ورأيت فى نسخة من اصول الفقه أن أهل اللغة اتفقوا على أن كلمة من مختصة بالعقلاء واختلفوا فى كلمة ما فمنهم من يقول انها تصلح لما يعقل ولما لا يعقل و منهم من يقول انها تختص بما لا يعقل كاختصاص من بمن يعقل (١) .

والذى يظهر لنا أن ما للعموم وتكون للسؤال عن الجنس وعن الوصف فالأول كان تقول : ما عندك ؟ بمعنى أى جنس من أجناس الاشياء عندك و جوابه انسان أو فرس أو كتاب أو طعام والثانى أى للسؤال عن الوصف كان تقول ما زيد ؟ وما عمرو ؟ وجوابه الكريم أو الفاضل .

فان قيل : ان كلمة من تدل على الوصف ايضا .

قلنا : نعم الا أن ما تدل وضعا ومن استعمالا فانها موضوعة لذوات مبهمة . وحاصل ذلك : ان دلالة من على صفات من يعقل انما هى دلالة مجازية ودلالة ما على ذلك دلالة وضعية حقيقية وذلك أن من قد تستعمل بمعنى ما مجازا كما فى قوله تعالى " ومنهم من يمشى على أربع " (٢) وقد تستعمل ما بمعنى من مجازا أيضا كما فى قوله تعالى " والسماء وما بناها " وقوله تعالى " فانكحوا ما طاب لكم من النساء " (٣)

ومن صيغ العموم أيضا " أى " وهى نكرة تعم بالوصف أى أنها فى أصل وضعها غير عامة لكن تعم بحسب ما توصف به والنكرة قد تعم بالوصف كذا قيل والمراد بالوصف ههنا الوصف المعنوى لا النعت النحوى .

وعموم أى بحسب ما تضاف اليه فاذا اضيفت الى الزمان فهى لعموم الزمان فقول القائل لزوجته انت طالق فى أى زمان شئت كقوله متى شئت وقد تقدم، وإذا أضيفت الى المكان فهى لعموم المكان كقول القائل أنت طالق فى أى مكان شئت كقوله أين شئت وحيث شئت وقد تقدم أحكام ذلك . فان اضيفت أى الى

---

١ ــ انظر حاشية الازميرى ج ١ ص ٣٨٢ .

٢ ــ سورة النور آية ٤٥

٣ ــ سورة النساء آية ٣

غير الزمان والمكان دخل المضاف اليه تحت حكم العموم وذلك نحو أى عبد اشتريته فهو حر وأى امرأة أتزوجها فهى طالق فانه يحكم عليه بعتق كل عبد ملكه و طلاق كل امرأة تزوجها هذا على مذهب من يرى انعقاد العتاق والطلاق قبل الملك .

أما قول القائل أى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه جميعا عتقوا جميعا وكذا ان قال أى عبيدى ضربته فهو حر فضربهم جميعا عتقوا جميعا ايضا .

وفرق الحنفية بين الصورتين فأوجبوا عتق الجميع فى الصورة الاولى وقالوا بعتق واحد فقط فى الصورة الثانية قالوا لان فى الاولى وصفه بالضرب فصار عاما و فى الثانى قطع الوصف عنه .

وقد يقال أن هذا الفرق مشكل من جهتين :

أحدهما — أن الوصف فى الصورتين ثابت للعبد فوصفه فى الصورة الاولى بالضاربية و فى الثانية بالمضروبية والكل وصف عام بحسبه .

وثانيتهما — أن اعتبار الوصف فى الصورة الاولى وقطع النظر عنه فى الصورة الثانية تحكم لا دليل عليه .

وقيل ان أيا اذا أضيفت الى المعرفة خرجت عن حيز العموم الى حد الخصوص فهى خاصة فى نحو أى عبيدى .

قلنا : هذا مسلم لكن تكون حينئذ من باب المطلق فهى لفرد صالح لكل واحد من ذلك الجنس فهى مطلق ولا مقيد لها فى الصورتين فأجرينا عليها حكم العموم لذلك الاطلاق .

النوع الرابع — النكرة الواقعة فى سياق النفى أو النهى .

فالنكرة الواقعة فى سياق نفى فان النفى ينسحب عليها فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد منهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد اذ المطلوب عدم دخول الماهية فى الوجود و لو دخلها فرد واحد لاخل بذلك ، الا ان عمومها تارة يكون على سبيل الوجوب وذلك اذا تضمن النفى معنى من الاستغراقية ظاهرة أو مقدرة كقولك ما من رجل او لا رجل فى الدار فانه لنفى الجنس ، وتارة

يكون على سبيل الجواز اذا خلا من تضمن معنى من الاستغراقية فانها تحتمل نفي الجنس، و نفي الواحد من الجنس فتكون تارة للعموم وتارة لغير العموم فقوله تعالى " لا بيع فيه ولا خلة " فيمن قرأ بالرفع كنافع وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي تكون للعموم على سبيل الجواز لانها حينئذ تكون عاملة عمل ليس وأما من قرأ بالنصب كابن كثير وابن عمر فان العموم يكون على سبيل الوجوب وهي حينئذ عاملة عمل ان ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة النصب في قوله تعالى " لا ريب فيه " وهي القراءة المشهورة توجب الاستغراق ويجوز في قراءة الرفع وهي لأبي الشمياء .

وأما الواقعة في سياق النهي فتعم كقوله تعالى " ولا تصل على أحد منهم مات أبدا " فقد نهاه عن الصلاة على أي واحد منهم و هذا هو العموم والشمول

أدلة الجمهور :

واستدل الجمهور على ما ذهبوا اليه بالنص والاجماع .

أما النص فمن وجوه :

أولا — ماروى أبو جعفر الطبري في تفسيره عن أبي هريرة قال :

" خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم على أبي (٢) وهو يصلي فدعاه فالتفت اليه ولم يجبه ولكن أبي خفف في صلاته ثم انصرف الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : السلام عليك يارسول الله قال : وعليك مامنعك اذ دعوتك

---

١ — انظر حاشية الازميري جـ ١ ص ٣٧٢ ، جمع الجوامع مع شرحه للمحلي جـ ١ ص ٣١٤ .

٢ — أبي هذا هو الصحابي الجليل أبي بن كعب بن قيس الانصاري البخاري أبو المنذر سيد القراء كان من أصحاب العقبة الثانية وشهد بدرا والمشاهد كلها وأخرج الائمة أحاديثه في صحاحهم ومات رضي الله عنه في خلافة عثمان بن عفان سنة ٢٠ من الهجرة . كذا رواه الترمذي والحاكم عن محمد بن أبي هريرة انظر الخلاصة جـ ٩ ص ٨٢ ورواه الامام أحمد عن أبي سعيد بن المعلى رضي الله عنه أنه هو الذي حدث له ذلك انظر تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٩

أن تجيبني ؟ فقال : يا رسول الله كنت أصلي ، قال : ألم تجد فيما أوحى الي " استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم " قال : بلى يا رسول الله لا أعود "

وجه الدلالة ان قوله تعالى لما يحييكم عام العموم في كل حال كان المدعو في صلاة أو في غير صلاة ولذا احتج به الرسول وقبل أبي هذه الحجة .

ثانيا — لما سمع عبدالله بن أم مكتوم قوله تعالى " لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون في سبيل الله الآية " (٢) وكان ضرير البصر أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم وشكا ضرورته وقال : يارسول الله والله لو أستطيع الجهاد معك لجاهدت فنزل قوله سبحانه " غير أولي الضرر " (٣)

---

١ — انظر تفسير القرطبي ج ٣ ص ٤٦٦

٢ — الحديث رواه الطبري عن بن عباس رضي الله عنهما وقد رواه البخاري والترمذي والنسائي وغيرهم بألفاظ مختلفة و في لفظ البخاري من رواية البراء بن عازب رضي الله عنه انه لما نزلت لا يستوي القاعدون من المؤمنين قال النبي صلى الله عليه وسلم ادعوا لي زيدا ومعه الدواة واللوح والكتف فقال أكتب لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون في سبيل الله ، وخلف النبي عليه السلام ابن أم مكتوم فقال يارسول الله أنا ضرير فنزلت مكانها لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله ، انظر تفسير الطبري جـ ٩ ص ٨٧ — ٩٣ ، فتح الباري شرح صحيح البخاري جـ ٨ ص ١٩٥ وما بعدها .

٣ — انظر أصول البزدوي مع كشف الاسرار جـ ١ ص ٣٠٣ .

وجه الدلالة أن ابن أم مكتوم فهم العموم من لفظ القاعدين فخشي على نفسه ان لم يجاهد وأقره الرسول صلى الله عليه وسلم على ذلك الفهم فجاءت الرخصة من الله تعالى بقوله "غير أولى الضرر" حيث خرج هؤلاء من العموم الذى أفاده لفظ القاعدون ".

ثالثا ـ لما نزل قوله تعالى " انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون "(١) قال بن الزبعرى وهو يومئذ من الكفار أنا أخصم لكم محمد فجاء الرسول وقال : اليس عبد الملائكة والمسيح ؟ فيجب أن يكونوا من حصب جهنم فنزل قوله تعالى : " ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون " وفى هذا تنبيه لصرف العام عن عمومه لبعض أفراده بالتخصيص ولم ينكر النبى صلى الله وسلم تعلقه بعموم الآية(٢)

---

١ سورة الانبياء آية ٩٨ .

٢ . انظر كشف الاسرار شرح أصول البزدوى جـ ١ ص ٣٠٢ ، تفسير بن كثير جـ ٣ ص ١٩٧ وما بعدها .

رابعا — لما نزل قوله تعالى " الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون " شق ذلك على الصحابة وقالوا أينا لم يظلم نفسه فبين لهم النبي عليه السلام أن المراد بالظلم في الآية الشرك (١) وعلى هذا فليس ظلم عاما مخصوصا بل هو عام أريد به الخصوص

---

١ — جاء هذا الخبر في الصحيح من رواية عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فقد أخرجه الطبري في التفسير كما رواه البخاري في الصحيح في كتاب الايمان ورواه مسلم والترمذي واحمد ، انظر تفسير الطبري جـ ١١ ص ٤٩٤ ، وجاء في فتح الباري انه قال " كان الشرك عند الصحابة أكبر من يلقب بالظلم في الآية على ما علموا " — بعيد من المحاصي فسألوا عن ذلك ، انظر فتح الباري جـ ١ ص ٨٢ من الخطابي قال : ابن حجر وكلام الخطابي فيه نظر وذهب الى انهم حملوا الظلم على عمومه الشرك فما دونه وهذا هو الذي يقتضيه صنيع البخاري بقوله "ظلم دون ظلم "

قال المحققون ان دخل على النكرة في سياق النفي ما يؤكد العموم ويقويه أفاد تنصيص العموم والا فعليه وسلم أن ظاهرها غير مراد بل هو من العام الذي أريد به الخصوص فالمراد بالظلم أعلى أنواعه وهو الشرك .

خامسا ـ فهم ابراهيم عليه السلام العموم من اضافة أهل الى القرية في قوله تعالى " ولما جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى قالوا انا مهلكوا أهل هذه القرية " فقال ابراهيم " ان فيها لوطا " وهذا من فهمه العموم فاجابوه بقوله تعالى حكاية عنهم " نحن أعلم بمن فيها لننجينه وأهله الا امرأته "(١) فهذا تقرير على العموم الذي فهمه ابراهيم عليه السلام ولما كانت أهل الثانية افادت العموم لانها تشمل جميع الاقارب من أي جهة أخرجوا منها امرأته ولولا ان اضافة أهل الى القرية والثانية الى الضمير وهو أعرف المعارف افاد كل منهما العموم لما صح السؤال والجواب(٢)

سادسا ـ قال تعالى لنوح : " انا منجوك وأهلك الا امرأتك " ففهم نوح العموم من الاهل فسأل ربه نجاة ابنه بقوله " ان ابني من أهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين " فرد عليه المولى جل وعلا بقوله :

انه ليس من أهلك انه عمل غير صالح " الاية(٣)

فقد فهم نوح العموم من الاهل بحيث سأل ربه نجاة ابنه واقره البارئ على فهمه ولولا أن الاضافة تفيد العموم لما تمسك نوح بالوعد ولما أقره البارئ عليه .(٤)

سابعا ـ أخرج البخاري من باب الخيل لثلاثة من كتاب الجهاد عن أبي هريرة من حديث طويل جاء في آخره " فسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحمر الاهلية فقال : ما انزل الله على فيها الا هذه الاية الفاذة الجامعة " فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره "(٥) وفي

---

١ ـ سورة العنكبوت آية ٣٢ .

٢ ـ انظر الاحكام للآمدي جـ٢ ص ٥٨ .

٣ ـ سورة العنكبوت آية ٣٣ .

٤ ـ انظر الآمدي جـ٢ ص ٥٨ .

٥ ـ سورة الزلزلة آية ٨ .

رواية له قال سئل النبى صلى الله عليه وسلم عن الحمر فقال لم ينزل علـى فيها شيء الا هذه الاية الجامعة الفاذة فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذره شرا يره [1] فالسائل سأل عن صدقة الحمر وليس لها حكم خاص [1] وأجابه الرسول صلى الله عليه وسلم بالآيـة مستدلا بعموم "من" [2] الثانى من أدلة الجمهور النقلية الاجماع :

وهو مأخوذ من فهم الصحابة العموم من هذه الصيغ واحتجاجهم بها منها مايلى :

الاول — قال تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا [4] وقال "وأولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن" [5]

---

١ — انظر صحيح البخارى جـ ٥ ص ١٧٥ وما بعدها ، السنن الكبرى للبيهقى جـ ٩ ص ٢٣٠ .

٢ — انظر اصول البزدوى مع كشف الاسرار جـ ١ ص ٣٠٣ ، أصول السرخسى جـ ١ ص ١٣٥ .

٣ — قال بن حجر . "والمراد ان الاية دلت على أن من عمل فى اقتناء الحمر طاعة رأى ثوابه وان عمل من ذلك وانما من عمل معصية رأى عقاب ذلك" قال ابن بطال "فيه تعليم الاستنباط والقياس لانه شبه مالم يذكر الله حكما فى كتابه — وهو الحمر — بما ذكره من عمل مثقال ذرة من خير أو شر اذ كان معناهما واحدا وهذا نفس القياس الذى ينكره من لا فهم له" وتعقبه ابن المنير بأن ليس من القياس فى شيء وانما هو استدلال بالعموم واثبات لصيغته خلافا لمن أنكر أو وقف وفيه تحقيق لاثبات العمل بظواهر العموم وانها ملزمة حتى يدل التخصيص وفيه اشارة الى الحكم الخاص المنصوص عليه والعام الظاهر وان الظاهر دون المنصوص فى الدلالة . انظر فتح البارى جـ ٦ ص ٤٣ .

٤ — سورة البقرة آية ٢٣٤

٥ — سورة الطلاق آية ٤

فالآية الاولى عامة من حيث تناولها كل متوفى عنها زوجها حاملا كانت أم غير حامل خاصة من حيث تناولها للمتوفى عنها زوجها فقط ، والآية الثانية عامة من حيث تناولها للمتوفى عنها زوجها وغيرها خاصة من حيث انها لا تتناول الا اولات الاحمال (١)

وقد اختلف علي وابن مسعود في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها كما يقتضيه حكم كل من الآيتين فالاولى توجب عليها أن تعتد بأربعة أشهر وعشرا لدخولها تحت لفظ المتوفى عنها زوجها والثانية تلزمها بعدة هي وضع الحمل قلت المدة أم كثرت .

فذهب علي الى انها تعتد بأبعد الاجلين احتياطا وذلك اعمال للعام في كل من الآيتين والذي دفع الامام عليا الى ذلك لفظ العام فاعمل كلا منهما بأوسع ما يكون العمل .

وذهب عبد الله بن مسعود الى انها تعتد بوضع الحمل لا غير لأن قوله تعالى " واولات الاحمال اجلهن أن يضعن حملهن " متأخر في النزول عن قوله تعالى " والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن اربعة اشهر وعشرا " فقد روي عنه انه قال : " اتجعلون عليها التغليظ ولا تجعلون عليها الرخصة لقد نزلت سورة النساء "

---

١ انظر اصول البزدوي مع شرحة كشف الاسرار جـ ١ ص ٣٠٢ .

القصرى بعد الولى [1] أى نزلت سورة الطلاق بعد سورة البقرة بقوله تعالى " وأولات الاحمال " الخ الاية متأخرة فى النزول عن آية البقرة وهى قوله تعالى " والذين يتوفون منكم " الاية " .

وهكذا نرى أن كلا من على وابن مسعود رضى الله عنهما عمل بالعموم كما هو موجب الصيغة وان اختلفت وجهة كل منهما أما على فكما بينا واما ابن مسعود فجعل الآية الثانية قاضية على الاولى فأعمل أيضا كلا منهما [2] .

---

١ ــ الحديث بهذا اللفظ رواه البخارى والنسائى وأخرجه ابن ماجه وابو داود بلفظ " ماشاء لاعنه " بعد أن بلغه أن عليا يقول يعتد بأبعد الأجلين انظر فتح البارى جـ٨ ص ١٤٤ ، ص٥٠٢ وما بعدها ، نصب الراية للزيلعى جـ٣ ص ٢٥٦ ، نيل الاوطار جـ٦ ص٣٠٤ ، وما بعدها .

٢ ــ ولقد ذهب الجمهور الى ماذهب اليه ابن مسعود وهو الراجح عندنا قال الشوكانى " والحق ما قاله الجمهور والجمع بين العام والخاص على هذه الصفة مع قرائنه لا يتناسب قرائن اللغة ولا قواعد الشريعة ولا معنى لاخراج الخاص من بين أفراد العام الا بيان أن حكمه مغاير لحكم ولحكم العام ومخالف له وقد صح عنه صلى الله عليه وسلم أنه اذن لسبيعة الاسلمية أن تتزوج بعد الوضع والتربص الثانى والتصبر على النكاح ، انظر فتح القدير للشوكانى جـ١ ص٢٢١ وما بعدها ولان النص فى سورة البقرة ظاهرة فى العموم وان كل من مات عنها زوجها تكون عدتها أربعة اشهر وعشرا والنص فى سورة الطلاق واخرج الحامل المتوفى عنها زوجها من العموم سواء سمى تخصيصا على رأى الجمهور أو نسخا على رأى الحنفية كما سيأتى .

الثانى — قال أبو بكر الصديق حين امتنع بنو حنيفة عن اخراج الزكاة " والله لو منعونى عقال بعير لقاتلتهم عليه " فرد عليه عمر بن الخطاب وقال " كيف تقاتلهم ؟ وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " (١) أمرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله " فان قالوها فقد عصموا منى دماءهم واموالهم " فاستدل عمر بالعموم المستفاد من اسم الجنس المحلى بأل وهو الناس فى وجوب قتالهم ما لم يقولوا لا اله الا الله وان كل من قالها فقد عصم نفسه من ذلك وهنا يأتى جواب أبى بكر شافها مقرا عمر على افادة العموم مكملا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله " الا بحقها " ملجأ الى الاستثناء الذى هو معيار العموم .

وفى رواية أن أبا بكر استدل بقوله تعالى " فان تابوا واقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم " فرجع عمر الى قول أبى بكر (٢) .

الثالث — لما اختلف المهاجرون والانصار على خلافة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وفاته حتى قال أحد الانصار منا أمير ومنكم أمير احتج أبو بكر الصديق عليهم بقوله عليه السلام " الائمة من قريش " (٣) .

فهذا ايضا حمم محلى بأل الاستغراقية حيث لا عهد وكان ذلك بمحضر من الصحابة من غير نكير فكان اجماعا منهم على افادته العموم .

وايضا فان فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم تمسكت بعموم قوله تعالى " يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين " الآية (٤) بميراثها من والدها عليه السلام — فدك والعوالى — ومنعها أبو بكر من الميراث محتجا

---

١ — الحديث رواه احمد واصحاب الكتب الستة الا ابن ماجة .

٢ — انظر الاحكام للامدى جـ ٢ ص ٥٨

٣ — روى العواقمة جمع كثير منهم النسائى ومسلم

٤ — سورة النساء آية ١١

بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم " نحن معاشر الانبياء لا نورث ماتركناه صدقة " (١) .

ولولا أن الحكم المضاف مفيد للعموم لما احتجت فاطمة بحكم من الصحابة من غير نكير ولما أقرها أبو بكر على احتجاجها ومنع ميراثها مذكرا

---

١ ـ الحديث أخرجه أحمد والشيخان عن عدد من الصحابة غير أبي بكر فعن عمر انه قال لعثمان وعبد الرحمن بن عوف والزبير وسعيد وعلي و العباس " أنشدكم الله الذي باذنه تقوم السماء والارض أتعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال " لانورث ماتركناه صدقة " ؟ قالوا " نعم " .

و عن عائشة أن أزواج النبي صلى الله عليه وسلم حين توفي أردن أن يبعثن عثمان الى أبي بكر يسألنه ميراثهن فقالت عائشة أليس قال النبي صلى الله عليه وسلم " لانورث ماتركناه صدقة " وروى أحمد والترمذي و صححه عن أبي هريرة " ان فاطمة قالت لابي بكر من يرثك اذا مت ؟ قال " ولدي وأهلي " قالت فمالنا لا نرث النبي صلى الله عليه وسلم " قال " سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول " ان النبي لا يورث " ولكن أعول من كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعول و انفق على من كان ينفق "

انظر نيل الاوطار ج ٦ ص ٨١ ومابعدها .

اياها بما ثبت بالسنة (١) .

الرابع — لما سمع مروان بن الحكم قوله تعالى " لاتحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم " (٢) قال لخادمه رافع " اذهب يارافع الى ابن عباس وقل له لئن كان كل امرئ فرح بما أتى واحب أن يحمد بما لم يفعل معذبا لنعذبن أجمعين " فقال ابن عباس " مالكم ولهذه الآية ؟ انما دعا النبي يهود فسألهم عن شئ فكتموه اياه وأخبروه بغيره وأروه أن قد استحمدوا اليه بما أخبروه عنه فيما سألهم فكان خاصا بهم " (٣) .

---

١ — ومما يستأنس به ما روي أن عمر بن الخطاب وهو أمير المؤمنين كان يتخذ الخشن من الطعام والمرقع من الثياب فقيل له لو اتخذت طعاما ألين من هذا فقال " أخشى أن تعجل طيباتي " مستندا في ذلك بعموم قوله تعالى " اذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا " وان كان قد نزل في الكفار الذين اشتروا الحياة الدنيا لقوله تعالى " ويوم يعرض الذين كفروا على النار أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا " فاستدل بهما ابن الخطاب في تراه الاسرافي منكرا على من توسع في الانفاق قائلا " اين تذهب بكم هذه الاية " اذهبتم طيباتكم " وعمر انما تمسك بعموم هذه الاية مع انها نزلت في الكفار فذلك اسوة برسول الله صلى الله عليه وسلم فقد جاء أن عمر قال للنبي عليه السلام " ادع الله أن يوسع على أمتك فقد وسع على فارس والروم وهم لايعبدونه فاستوى جالسا وقال " أوفي شك يا بن الخطاب أولئك قوم قد عجلت لهم طيباتهم في الحياة الدنيا " فهذا يشير الى وجهة تمسك عمر رضي الله عنه بالاية .

انظر الموافقات للشاطبي جـ ٣ ص ١٥٥ .

٢ — سورة آل عمران آية ١٨٨

٣ — انظر كشف الاسرار شرح المصنف على المنار جـ ١ ص ١٢٤ .

الخامس — لما سمع عثمان رضى الله عنه قول لبيد بن ربيعة العامرى :

ألا كل شىء ما خلا الله باطل ٠٠ وكل نعيم لا محالة زائل

قال رضى الله عنه كذب فان نعيم الجنة لا يزول وانما أنكر عليهم ذلك لان كلا تفيد العموم والا لما أنكر وفى هذا الدليل نظر فان بعد هذا البيت بيتا آخر وهو :

سوى جنة الفردوس ان نعيمها ٠ ٠ مقيم وان الموت لا شك نازل

فلعل عثمان لم يسمع البيت الثانى أو أن الرواية لم تصح عن عثمان ٠

الى غير ذلك من الادلة الدالة على العموم كما نقل الينا اجماعهم على اجراء العموم فى قوله تعالى " الزانية والزانى "(١) — " السارق والسارقة "(٢) " ومن قتل مظلوما "(٣) — " وذروا مابقى من الربا "(٤) — " ولاتقتلوا أنفسكم "(٥) — " ولاتقتلوا الصيد وأنتم حرم "(٦) — وقوله صلى الله عليه وسلم " من ألقى السلاح فهوآمن "(٧) الى غير ذلك مما لايحصى ٠

---

١ — سورة النور آية ٢

٢ — سورة المائدة آية ٣٨

٣ — سورة الاسراء آية ٣٣

٤ — سورة البقرة آية ٢٧٨

٥ — سورة النساء آية ٢٩

٦ — سورة النساء آية ٩٩

٧ — روى أبو هريرة فى فتح مكة — وكان سنة ثمان من الهجرة — فى حديث طويل " وصعد رسول الله صلى الله عليه وسلم الصفا وجاءت الانصار فأطافوا بالصفا فجاء ابو سفيان فقال يارسول الله ابيدت خضراء قريش لا قريش بعد اليوم " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " من دخل دار ابى سفيان فهوآمن و من ألقى السلاح فهوآمن ومن أغلق عليه بابه فهوآمن " انظر صحيح مسلم بشرح النووى جـ ١٢ ص ١٣٢ ؛ نيل الاوطار جـ ٨ ص ٥٢ ٠

ويدل على ذلك من جهة العقل مايأتي :

أولا — أن أهل اللغة بل أهل جميع اللغات كما عقلوا الاعداد والانواع والاشخاص والاجناس ووضعوا لكل واحد اسما لحاجتهم اليه عقلوا أيضا معنى العموم والاستغراق و احتاجوا اليه فكيف لم يضعوا له صيغة ولفظا ؟ (١)

وفي هذا الدليل نظر من وجهين :

أحدهما — أن من الحكمة أن يكونوا قد وضعوا لها ألفاظا بعد أن عقلوها ولكن من يسلم عصمة واضعي اللغة حتى لايخالفوا الحكمة في عدم وضعها كمن يترك مالا تقتضي الحكمة تركه ، لكن العادة تقضي بذلك اه

والاخر — أن هذا منقوض ، فان العرب عقلت الماضي والمستقبل والحال ثم لم تضع للحال لفظا مخصوصا حتى لزم استعمال المضارع في الحال والاستقبال . ثم كما عقلت الالوان ووضعت لها أسماء عقلت الروائح ولم تضع لها أسامي حتى لزم تعريفها بالاضافة فيقال ريح المسك وريح العود (٢) ولا يقال لون الزعفران بل أصفر أو أحمر .

ثانيا — انه يحسن الاستثناء من هذه الصيغ كأن تقول : اقتلوا المشركين الا زيدا — ومن دخل الدار فاكرمه الا الفاسق — و من عصاني عاقبته الا المعتذر . فان الاستثناء معيار العموم اذ معناه اخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ اذ لا يجوز أن تقول أكرم الناس الا العصفور (٣) .

---

١ — انظر الاحكام لابن حزم جـ٣ ص٣٤٢ ، اصول السرخسي جـ١ ص١٣٥ .

٢ — فان قيل بان الاضافة من حملة الاوضاع المعرفة بدليل ان الله تعالى عرف نفسه بالاضافة بقوله سبحانه " ذو العرش " كان الجواب انا لا نسلم انهم لم يضعوا للعموم لفظا كما لانسلم انهم لم يضعوا للعين الباصرة لفظا وان كان العين مشتركا بين أشياء فانه لم يخرج عن كونه موضوعا له وان لم يكن وقفا عليه بل صالحا له ولغيره فما خلا العموم من معرف وخفاء وجهة الدلالة لايبطل أصل التعريف . انظر رسالة الشيخ فايد في دلالة العام صفحة ١٦٨

٣ — انظر كشف الاسرار شرح المصنف على المنار جـ١ ص١٢٧ .

نوقش هذا الدليل من وجوه ثلاثة :

١ ــ لانسلم وجوب تناول المستثنى منه للمستثنى لانه لو تناوله لامتنع الاستثناء وكان نقضا لان المتكلم دل بأول كلامه على أن المستثنى داخل فيه ودل بالاستثناء على عدمه وهذا هو النقض .

أجيب : بأن المستثنى داخل في مفهوم المستثنى منه بحسب الوضع لكن الحكم لا يتعلق به بل يتعلق بالباقي بعده بقرينة الاستثناء ولولاه لدخل مقصودا تعلق الحكم به كما دخل وضعا فأين النقض ؟

٢ ــ ان قولكم الاستثناء معيار العموم منقوض بالاستثناء من العدد قال تعالى " فلبث فيهم ألف سنة الا خمسين عاما "(١) والعدد من قبيل الخاص .

أجيب : المراد بالاستثناء الذي هو معيار العموم استثناء الجزء لا الجزء والعدد من قبيل الثاني لا الاول .

٣ ــ ان غاية ماينتجه هذا الدليل ان صحة الاستثناء دليل على العموم أما أنه يفيد العموم الوضعي الذي هو محل النزاع فلا لجواز أن يفهم العموم بالقرينة كالترتيب على الوصف المناسب أو العلم بتمهيد القاعدة الكلية .

أجيب : بأن العموم يفهم من غير العلم بالقرينة الا ترى انه لو صدر ممن ليس ممهدا للقواعد من غير ترتيب على وصف مناسب لبقيت الدلالة بحالها وانكار هذا مكابرة وهذا ظاهر في العموم لغة ووضعا والا لافسد باب الحكم بالوضع لان مبناه على التبادر دون النظر من الواضع أن هذا موضوع لذاك .

ولعل ماذكرناه أهم ماقيل في الاستدلال العقلي الا أن الغزالي مع قوله بالعموم ينتقد الطريق التي اختارها أرباب العموم وسلك مسلكا قال فيه ان صيغ العموم محتاج اليها في جميع اللغات لا في لغة العرب وحدها فيبعد أن يغفل عنها جميع أصناف الخلق فلا يضعونها مع الحاجة اليها واستدل على هذا الوضع بأمور أربعة(٢) وهي :

---

١ ــ سورة العنكبوت آية ١٤ .

٢ ــ اعتبرها الشيخ الخضري في أصوله ثلاثة اذ جعل الأول والثاني منهما واحدا مع أن الغزالي صرح باعتبارها أربعة ولعل هذا للتلازم بينهما انظر أصول الخضري ص ١٦٧ .

١ ــ الاعتراض على من عمم الامر العام .

٢ ــ سقوط الاعتراض عمن أطاع .

٣ ــ لزوم النقض والخلف عن الخبر العام .

٤ ــ جواز بناء الاستحلال على المحللات العامة [١] .

أما عن الامرين الاول والثاني فبيانهما أن السيد اذا قال لعبده : من دخل اليوم داري فاعطه درهما فأعطى كل داخل لم يكن للسيد أن يعترض عليه فان عاتبه في اعطائه واحدا من الداخلين مثلا وقال: لم أعطيت هذا وهو قصير وانما أردت الطوال أو هو أسود وانما اردت البيض فللعبد أن يقول: ما أمرتني باعطاء الطوال ولا البيض بل باعطاء من دخل وهذا داخل .

فالعقلاء اذا سمعوا هذا الكلام في اللغات كلها رأوا اعتراض السيد ساقطا وعذر العبد متوجها وقالوا للسيد : أنت أمرته باعطاء من دخل وهذا قد دخل .

ولو انه اعطى الجميع الا واحدا فعاتبه السيد وقال: لم لم تعطه فقال العبد لان هذا طويل أو أبيض وكان لفظك عاما فقلت لعلك اردت القصار أو السود . استوجب العبد التأديب بهذا الكلام وقيل له مالك وللنظر الى الطول واللون وقد أمرت باعطاء الداخل فهذا معنى سقوط الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصي .

وأما لزوم النقض والخلف عن الخبر العام :

فبيانه : اذا قال ما رأيت اليوم احدا وكان قد رأى جماعة كان كلامه خلفا منقوضا وان قال أردت أحدا غير تلك الجماعة كان مستنكرا وهذه النكرة من صيغ الجمع فان النكرة في النفي تعم عند القائلين بالعموم .

وحين قال اليهود " ما أنزل الله على بشر من شيء " [٢] قال تعالى " قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس " [٣] فالاية الاولى سالبة كلية نقضت بموجبة جزئية وانما أورد هذا نقضا على كلامهم ولو

---

١ ــ انظر المستصفى للغزالي جـ٢ ص ٤٨ مع فواتح الرحموت .

٢ ــ سورة الانعام آية ٩١ .

٣ ــ سورة الانعام آية ٩١ .

لم يكن عاما لما ورد النقض عليهم فان هم ارادوا غير موسى علم لزم دخول موسى تحت اسم البشر (١).

وأما الاستحلال بالعموم :

فبيانه انه اذا قال الرجل اعتقت عبيدى واماثى ومات عقيب قوله جاز لمن سمعه أن يتزوج من أى عبيده شاء ويتزوج من أى جواريه شاء بغير رضا الورثة لان كلا أصبح حرا واذا قال العبيد الذين هم فى يدى ملك لفلان كان ذلك اقرارا محكوما به فى الحميع وبناء الاحكام على أمثال هذه العمومات فى جميع اللغات لا ينحصر .

ولا خلاف فى أنه لو قال : أنفق على عبدى غانم أو على زوجتى زينب أو قال : غانم حر وزينب طالق وله عبدان اسمهما غانم وزوجتان اسمهما زينب فتجب المراجعة والاستفهام لانه أتى باسم مشترك غير مفهوم .

بهذا استدل الغزالى عقلا على اثبات العموم وان له صيغة موضوعة له خاصة ثم قال :

فان قيل : ان سلم لكم ما ذكرتموه فانما يسلم بسبب القرائن لا بمجرد اللفظ فان عرى عن القرائن فلا يسلم .

قلنا : كل قرينة قدرتموها فعلينا أن نقدر نفيها ويبقى حكم الاعتراض والنقض كما سبق فان غايتهم أن يقولوا : اذا قال : أنفق على عبدى وجوارى فى غيبتى كان مطيعا بالانفاق على الحميع لاجل قرينة الحاجة الى النفقة أو قال : أعط من دخل دارى فهو بقرينة اكرام الزائر .

فهذا ومايجرى مجراه اذا قدروه فسبيلنا أن نقدر أضداده فانه لو قال : لاتنفق على عبيدى وزوجاتى كان عاصيا بالانفاق مطيعا بالتضييع ولو قال : اضربهم لم يكن عليه أن يقتصر على ثلاثة بل اذا ضربهم جميعا عد مطيعا ولو قال من دخل دارى فخذ منه شيئا بقى العموم (٢).

---

١ ــ انظر المستصفى للغزالى جـ ٢ ص٥٠ مع فواتح الرحموت .

٢ ــ انظر المستصفى للغزالى جـ ٢ ص٥٢ وما بعدها مع فواتح الرحموت .

أدلة أرباب الخصوص :

الدليل الاول : قالوا أن الخصوص هو القدر المتيقن دخوله تحت صيغ العموم لانها ان كانت موضوعة له فهو المراد وان كانت موضوعة للخصوص كان هو تمام المراد ففى كلا التقديرين يلزم ثبوت أقل الجمع الثلاثة أو الاثنان على الخلاف فى أقله — ويلزم ثبوت الواحد فى الفرد ولما كان هذا القدر متيقنا على كلا الامرين كان الاول حمل الصيغة حقيقة فى الخصوص المتيقن مجازا فى العموم المشكوك فيه (١).

وبالنظر فى هذا الدليل نجد أنه يحوى النساد والتناقض :

أما النساد : فلان كون هذا متيقنا لا يدل على كونه مجازا فى الزيادة فمثلا الثلاثة متيقنة من لفظ العشرة ولا يدل على كونها مجازا فى الباقى لان ما بعد الثلاثة متيقن أيضا كما أن الندب متيقن من الامر فى بعض الحالات ولا يوجب كونه مجازا فى الوجوب فى حال أخرى والكراهية متيقنة من النهى حينا ولا يلزم كون النهى مجازا فى التحريم حينا آخر وكون الفعلة الواحدة متيقنة فى الامر لا يثبت كونه مجازا فى التكرار والخلاف فى أنه لو أريد به الزيادة أيكون حقيقة أم مجازا .

وأما التناقض : فلان قولهم الثلاثة التى هى أقل الجمع أو الاثنان فقط يناقض قولهم الباقى مشكوك فيه لانه ان كان هو المفهوم فقط فالباقى غير داخل قطعا وان كانوا شاكين فى الباقى فقد شكوا فى نفس المسألة فان الخلاف قائم وأخطأوا فى قولهم ان الثلاثة مفهوم أو الاثنين مفهوم فقط فى الجمع أو الواحد فى المفرد .

ثم ان فى حمل الفاظ العموم على أقل الجمع اثباتا للغة بالترجيح وذلك لا يجوز لان اللغة لا تثبت بالترجيح بل تثبت بالنقل كما هو معلوم (٢).

---

١ — انظر المستصفى للغزالى جـ٢ ص ٤٥ ، الاحكام للامدى جـ٢ ص ٧٠

٢ — انظر التلويح مع التوضيح جـ ١ ص ٣٩ .

ولو سلمنا جدلا انها تثبت بالترجيح لكان الاولى حملها على العموم احتياطا لاحتمال أن يكون المراد بها العموم فلو حملناها على أقل الجمع لاضعنا الباقى مما هو داخل فى العموم وهذا يلزم منه مخالفة الامر وعدم الخروج من العهدة عند العمل فالاخذ بالحيطة من سمة العقلاء مالم يكن هناك دليل على الخصوص .

الدليل الثانى : قالوا انه اشتهر عند العلماء أن أكثر استعمال هذه الصيغ فى الخصوص دون العموم حتى صار مثلا قولهم " مامن عام الا وقد خص منه البعض " فكان حملها حقيقة فيما استعمالها فيه أغلب أولى ومنه يقال : جمع السلطان التجار والصناع وكل صاحب حرفة وانفقت دراهمى وصرمت نخيلى وهو لم يجمع كل التجار والصناع ولم ينفق كل الدراهم كما لم يصرم كل النخيل (١) الى غير ذلك .

أجيب على هذا من وجهين :

١ ــ أن غالبية الاستعمال لا تدل على كون اللفظ حقيقة لكونه غالبا كما لا يدل على كونه مجازا لكونه مغلوبا يدل على ذلك : أن لفظ الغائط حقيقة فى الموضع المطمئن وغلب استعماله فى الخارج المستقذر من الانسان مع انه مجاز فيه فلم تكن الغالبية دالة على خصوص الحقيقة أو خصوص المجاز (٢)

٢ ــ ان الحاجة الى دليل مخصص عند ارادة التخصيص دليل على انها للعموم ثم أن هذا الدليل المخصص دليل المجاز فى الخصوص والحقيقة التى هى العموم لا تحتاج الى دليل بل يكفى الوضع مع عدم الصارف .

الدليل الثالث : اذا قال السيد لعبده أكرم الرجال ومن دخل دارى فاعطه درهما فى جاءك فقير تتصدق عليه وأين كان وحيثما حل الخ . (٣)

---

١ ــ انظر حاشية الازميرى جـ ١ ص ٣٥٠

٢ ــ انظر الاحكام لابن حزم جـ ٣ ص ٣٤٦ ، والاحكام للامدى جـ ٢ ص ٧٠

٣ ــ انظر الاحكام للامدى جـ ٢ ص ٧٠ ، رسالة الشيخ فايد فى دلالة العام صفحة ٤٣ وما بعدها .

فانه يحسن من العبد الاستفسار عما وراء القدر المتيقن فلو كانت الصيغة للعموم بلا خصوص منه والجواب: ان حسن الاستفسار عن ارادة العموم لا يلزم منه ان تكون الصيغة للخصوص فضلا عن ان هذا يجري في الخصوص ايضا وذلك كقول من قال: دخل السلطان او الامير البلدة ولقيت اسدا فانه يحسن الاستفهام من المخاطب فيقول: هل اردت بالسلطان او الامير نفسه او رسوله او جنده؟ وهل اردت بالاسد الحيوان المفترس او الرجل الشجاع؟ اذا كانت القرينة حالية فقد جرى الاستفهام في الخاص ايضا ومع هذا فهو حقيقة فيما وضع له ولم يخرجه عن وضعه.

الدليل الرابع — لو كان للعموم صيغة تقتضيه ولفظ موضوع له لما كان لدخول التأكيد عليه معنى لانه كان يكتفى في ذلك باللفظ الدال على العموم ولما كان لفظ العموم يؤكد بما يفيد العموم علمنا انه لم يفد العموم قبل ذلك والا كان التأكيد عبثا لا فائدة فيه وكان الاستثناء منهيا لقضا.

مناقشة الدليل:

وهو ان التأكيد منع المتكلم من ارادة المجاز وارادة الخصوص فكان مفيدا فائدة زائدة على المعنى ولو سلمنا ان التأكيد عبث فكيف صح تأكيد الخاص كقول القائل جاء الامير نفسه ورأيت زيدا عينه وايضا لما صح تأكيد عقود الاعداد كقوله تعالى "تلك عشرة كاملة"[1] فكان قولكم ان التأكيد عبث باطلا.

واما قولكم: وكان الاستثناء منها نقضا — فنحن نسرده بان الاستثناء انما يكون نقضا لو كان المستثنى محكوما عليه بحكم المستثنى منه ولكن الاستثناء ابان انه غير مراد بالحكم وان كان مرادا تناولا فاين النقض؟

الدليل الخامس: قالوا لو كان قول القائل رأيت الرجال للعموم لكان كاذبا بتقدير ارادة الخصوص كما لو قال: رأيت عشرين ولم ير غير عشرة بخلاف ما اذا كانت للخصوص واريد بها العموم.

---

١ — انظر الاحكام لابن حزم الظاهري، جـ ٣ ص ٣٤٤

والجواب أن هذا اللفظ صالح لارادة البعض بخلاف ما لو قال رأيت عشرين رجلا ولم ير غير عشرة فانه يكون كاذبا لان لفظ العشرين غير صالح لارادة البعض كالعشرة مثلا فانه يكون كاذبا (١) .

الدليل السادس : قالوا قال الله تعالى " ان الفجار لفى جحيم " (٢) فالاية تفيد العموم لانها جمع محلى بال الجنسية فكان مقتضاها ان الفاجر لو تاب فهو فى جحيم وهذا غير صحيح (٣) .

الجواب : ان التائب ليس فاجرا والجحيم انما يدخلها الفاجر .

الدليل السابع : قالوا قد اتفقنا على وجوب استعمال الخطاب فى بعضها اقتضاه واختلفنا فى سائره فلا يلزم منا الا ماتفقنا عليه .

أجاب ابن حزم على ذلك (٤) فقال " وهذا الدليل فاسد من وجوه " .

١ ـ انه حدث الاجماع على أن ما قام الدليل عليه وجب المصير اليه وان اختلف الناس فيه وقد قام الدليل على العموم .

---

١ ـ انظر احكام الاحكام جـ ٢ ص ٧١

٢ ـ سورة الانفطار آية ١٤

٣ ـ انظر الاحكام فى اصول الاحكام لابن حزم جـ ٣ ص ٣٤١ .

٤ ـ ابن حزم هو على بن احمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد بن معاوية بن أبى سفيان بن صخر ابن حرب بن أمية ـ ظاهرى ولد سنة ٣٨٤ هـ وتوفى سنة ٤٥٦ هـ وله من المؤلفات :

(١) الاحكام فى اصول الاحكام .

(٢) المحلى بالاثار .

(٣) مراتب الاجماع فى العبادات والمعاملات والاعتقادات .

(٤) المبادىء الاصولية التى جمعها ابو زيد الدبوسى فى كتابه تاسيس النظر .

٢ ــ قال تعالى " فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول " فأمر تعالى عند التنازع بالرد الى القرآن والسنة ودلائلهما قد قامت بوجوب حمل الالفاظ على موضوعها في اللغة و قد ثبت بالوضع .

٣ ــ أن هذا شبيه بقول اليهود قد وافقتمونا على نبوة موسى عليه السلام وخالفتاكم في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا تثبت و هذا فاسد لان الدليل الذي أوجب الايمان بموسى هو الدليل الذي أوجب الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم (١) .

وبعد هذا العرض الوافي لادلة القائلين بالخصوص ومناقشتها نرى أنه لم ينهض لهم دليل على مدعاهم فذاك دعوى بلا دليل .

ما استدل به أرباب الاشتراك :

أولا ــ أن هذه الصيغ تطلق تارة للعموم وتارة للخصوص والاصل في الاطلاق أن يكون على سبيل الحقيقة وحقيقة الخصوص تغاير حقيقة العموم وليس بينهما قدر مشترك حتى يكون متواطئا فكان اللفظ المتحد الدال عليها مشتركا لفظيا على وجه الحقيقة كلفظ العين والقرء ونحوهما .

والجواب : انا نمنع ان يكون مشتركا لفظيا لانه يفتقر في فهم كل واحد من مدلولاته الى قرينة تعينه ضرورة تساوي نسبة اللفظ فيه الى الكل والقرينة قد تظهر وقد تخفى وذلك يفضي الى الاخلال بمقصود الوضع لان اللغة وضعت للافهام .

وهذا بخلاف ما اذا كان اللفظ حقيقة في مدلول واحد فانه يحمل عند اطلاقه من غير افتقار الى قرينة واذ قد ثبت بالدليل انها حقيقة في العموم فتكون مجازا في الخصوص والمجاز أولى من الاشتراك .

ثانيا ــ انه يحسن عند اطلاق هذه الصيغ الاستفهام من مطلقها هل أردت البعض أو الكل وحسن الاستفهام عن كل واحد منهما دليل الاشتراك لانه لو كان حقيقة في أحد الامرين دون الاخر لما حسن الاستفهام .

والجواب على هذا بأن حسن الاستفهام لا يدل على كون اللفظ مشتركا فانه يحسن الاستفهام مع كون اللفظ متحد المدلول كما لو قال القائل خاصمت السلطان

---

(١) انظر الاحكام لابن حزم جـ ٣ ص ٣٥٣ .

فيقال : أخاصته ؟ ومم كون اللفظ حقيقة فى شئ مجازا فى غيره كما فى قول القائل رأيت بحرا فله أن يستفسر عن ذلك ويحسن استفهامه عما أردت بذلك المدلولات الحقيقية أو المجازية أى البحر الحقيقى أو الرجل الكريم ؟ ومم حسن الاستفهام لا يكون مشتركا وانما حسن ذلك لزيادة الامن من المجازية فى الكلام وزيادة غلبة الظن وتأكده بما اللفظ ظاهر فيه .

وبهذا لم ينهض لهؤلاء دليل يصلح حجة لهم .

أدلة أرباب الوقف :

الدليل الاول — قالوا العام كالمجمل فكما أن حكم المجمل التوقف حتى يأتى البيان فالعام كذلك ويدل على ذلك أمور .

١ — ان دلالة الجمع على عدد ما مختلفة المراتب ففى القلة يصح أن يراد منه كل عدد من الثلاثة الى العشرة وفى الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية وهذا يجعله مبهما أى يحتاج الى البيان كالمجمل سواء بسواء (٢) .

أجيب بأنه تختلف مراتب عدده حين لم يكن عاما اما اذا كان عاما فله مرتبة واحدة وهى استغراق جميع الافراد على أن التفرقة بين القلة والكثرة انما هو اصطلاح أهل العربية اما الاصوليون فلا يفرقون بينهما هذا أولا ، وثانيا ان الواقف توقف فى العام اذا كان جمعا فقط أو مطلقا ان كان الاول فهو قابل للمناقشة وان كان الثانى فان الدليل غير مسلم لانه قاصر عن الدعوى .

٢ — انه يصح او يستقيم ان يقرن بالعام على وجه البيان والتفسير ما هو المراد به من العموم ويؤكد بكل واجمع حيث يقال : جاء القوم كلهم واجمعون بما يفيد الشمول والاستغراق ولو كان مطلق اللفظ يوجب العموم او الخصوص حتى يأتى الوقف لما استقام تأكيده بلفظ آخر كالخاص فانه لا يستقيم ان يقرن به ما يكون ثابتا بموجبه فلا يقال جاءنى زيد كله أو جميعه

---

١ — انظر الاحكام للآمدى جـ٢ ص٦٣

٢ — انظر التوضيح والتلويح جـ ١ ص٢٨ . اصول السرخسى جـ١ ص١٣ .

فلما احتاج العام الى البيان علمنا انه غير موجب للعموم والشمول بنفسه والبعض الذى هو مراد منه غير معلوم فكان بمنزلة المجمل .

والجواب انه للعموم وان التأكيد ليس دليلا على نفس العموم والاستغراق والا لكان تأسيسا لا تأكيدا كما صرح بذلك أئمة اللغة العربية (١) كما أننا لا ندع احكام العام لاحتماله ارادة الخصوص ولهذا صلح توكيده بما قطع الاحتمال ليصير محكما وما مثله فى ذلك الا كمثل الخاص فان قولك جاءنى زيد غير محكم لاحتماله المجاز بأن يكون المراد منه مجيء رسوله أو كتابه فاذا أكد صار محكما وانتفى احتمال المجاز واطلاقه على الخاص بالدليل لا ينافى كونه حقيقة فى العموم مجازا فيما اريد به من الخصوص (٢) .

الدليل الثالث : انا بالنظر الى الخطاب كالحاكم شهد عنده شاهدان فلابد من السؤال عنهما وهذا يلزمه التوقف حتى تثبت عدالتهما (٣) .

---

١ ــ انظر التلويح للتفتازانى على التوضيح جـ ١ ص ٣٨ وما بعد .

أما الازميرى فى حاشيته على المرآة فقد أتى بمسألة التأكيد جوابا على الاجمال فبدلا من أن يكون ذلك دليلا للواقفية اعتبره دليلا على دعوى الاجمال ودليلا لارباب العموم لما يأتى فى ادلتهم قال « وأجيب عن الاول ــ يعنى الاجمال ــ بأن العام يحمل على الكل احترازا عن ترجيح بلا مرجح وبأنه يصح تأكيده بكل وأجمعين نحو جاءنى القوم كلهم أجمعون سجد الملائكة كلهم أجمعون الى غير ذلك والتأكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تأسيسا لا تأكيدا وقد أجمعوا على أنه تأكيد لا تأسيس فانت ترى أن قضية التأكيد بكل وأجمع جاء بها الواقفية دليلا على خصوصهم واذا بالازميرى يأتى بها دليلا ضد الواقفية أنفسهم .

انظر حاشية الازميرى ج ١ ص ٣٥٠ .

٢ ــ انظر التلويح مع التوضيح جـ ١ ص ٣٨ .

٣ ــ انظر الاحكام لابن حزم جـ ٣ ص ٣٤٢ .

والجواب : ان الخطاب ان صح دلالة وثبوتا فهو كالشاهدين ثبتت عدالتهما فلا يجوز التوقف بحال وهو قد صح والذى يشبه الشاهدين اللذين يجب السؤال عنهما هو الخطاب الذى لم تتضح دلالته أو لم يثبت وليس الكلام فيه !

الدليل الثالث : قالوا ان كان قولكم بالعموم حقا فما قولكم فيمن سمع الخطاب العام ولم يسمع المخصص ؟ وذلك كمن سمع قوله تعالى " والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما " وقوله " الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة " ولم يسمع الاحاديث المخصصة أتأمرونه بقطع سارق القليل ولو فلسا ؟ وبجلد العبد والامة مائة جلدة كالحر اذا زنيا ؟ ان قلتم نعم وفعلتم ذلك لزمتكم مخالفة الله تعالى وقد أمرتم بما لم يأمر الله به وان قلتم لا وتركتم القول بالعموم حتى يطلب دليل الخصوص فهذا مطلوبنا .

والجواب : ان هذا الدليل سنسطة فان المجتهد يبذل جهده فى الادلة وقلما يعجز عن ادراك الدليل المخصص فان الذين خوطبوا بالايات المذكورات هم المتفقهون فى الدين لا كل الناس قال تعالى " فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون "(١) وعولاء من المستبعد عليهم أن يغيب عنهم المخصص على اننا لو جوزنا عدم سماعهم له لكان النزاع فى جواز العمل بالعام قبل البحث عن مخصصه وعدم جوازه .

الدليل الخامس : وهو خاص بمن قال بالوقف فى الاخبار دون الاوامر والنواهى . قالوا : انعقد الاجماع على التكليف بأوامر عامة لجميع المكلفين وبنواه عامة لهم فلو لم يكن كل من الامر والنهى للعموم لما كان التكليف عاما قد يكون العموم من خارج الامر والنهى فالتكليف عام لعموم دليله لا لان الامر أو النهى عام أو كان تكليفا بما لا يطاق بخلاف الاخبار فانه ليس فيها تكليف .

والجواب : ان هذا منقوض بالاخبار التى كلفنا بمعرفتها كقوله تعالى " الله خالق كل شئ وهو بكل شئ عليم "(٢) وقد اطال ابن حزم فى رده على شبه الواقفية واكتفينا بهذا القدر حيث لا سند لهم من اللغة او الشرع ولقد تحامل ابن حزم تحاملا شديدا فى الانكار عليهم بما ابداه عولاء من القول بالوقف وما يؤدى اليه

---

١ ــ سورة التوبة آية ١٢٢

٢ ــ سورة الزمر آية ٦٢

من خطورة على الشريعة وتعطيل النصوص فنراه يتساءل عن الحد الزمنى للوقف والى متى يكون ؟ فقال " انهم ان حدوا حدا كانوا متحكمين بلا دليل وان قالوا حتى ننظر فى دلائل القرآن والسنة سألناهم فان لم تجدوا دليلا على عموم ولا خصوص و لم تجدوا غير اللفظ الوارد فماذا تصنعون ؟ فان قالوا نقف ابدا أقروا بالعصيان ومخالفة الأمر وادى قولهم الى أن الله تعالى لم يبين مراده وان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يبين ولا بلغ وهذا كفر . وان قالوا ان لم نجد دليلا على الخصوص صرنا الى العموم فقد رجعوا الى ما أنكروه وأقروا بأنهم انما حملوا الكلام على العموم بصيغته ولفظه وبعدم الدليل وهذا هو نفس قولنا الذى أبوه " .

ثم يقول : وسألونا أيضا فقالوا : كيف تعتقدون فى الاية أو الحديث قبل تفهمكم ؟ فالجواب : اننا نعتقد فى العموم لابد من ذلك الا اننا فى سماعنا وقبل تفهمنا لسنا بفقهاء ولا حكاما ولا منذرين حتى نتفقه فاذا تفقهنا حملنا حينئذ كل لفظ على ظاهره وعمومه وحكمنا بذلك وأفتينا وتدينا الا ماقام عليه دليل انه ليس على ظاهره وعمومه فنصير اليه ولو ان حاكما أو مفتيا لم يبلغه تخصيص ما بلغه من العموم لكان الفرض عليهما الحكم بالذى بلغهما من العموم والا فهما فاسقان حتى يبلغهما الخصوص فيصار اليه (١)

بعد هذا العرض الطويل يتجلى واضحا مذهب المعممين لمسايرته للغة والشرع دون مساعدة من أقوال وآراء بدت خالية من الدليل ولذا نميل لرأى الجمهور يقول الامام الشافعي (١) رضى الله عنه :

" فانما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ماتعرف من معانيها وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها وان فطرته ان يخاطب بالشئ منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر ويستغنى بأول هذا منه على آخره وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه وعاما ظاهرا يراد به الخاص وظاهرا يعرف فى سياقه انه يراد به غير ظاهره فكل هذا موجود علمه فى أول الكلام أو وسطه أو آخره " (٢)

---

١ ــ الامام الشافعي هو الامام المطلبي محمد بن ادريس الشافعي صاحب المذهب المشهور ولد سنة ١٥٠ هـ وتوفى سنة ٢٠٤ هـ وله من المؤلفات :

(١) الرسالة فى اصول الفقه (٢) اختلاف الحديث

(٣) ابطال الاستحسان (٤) جماع العلم (٥) القياس .

٢ ــ عقد الامام الشافعي فى رسالته للعام عدة ابواب وهى :

أ ــ باب فى بيان ما أنزل من الكتاب عاما يراد به العام ويدخله الخصوص

ب ــ وباب فى بيان ما أنزل من الكتاب عام الظاهر وهو يجمع العموم والخصوص

جـ ــ وباب فى بيان ما انزل من الكتاب عاما يراد كله الخصوص .

أنظر الرسالة للامام الشافعي ص ٥٣ ومابعدها .

الفصـــل الاول

دلالة العام بين القطعيـة والظنيـة

اختلف أرباب العموم فى دلالة العام قبل تخصيصه أهى دلالة قطعية أم ظنية ؟

قال التاج السبكى : " دلالة العام على أصل المعنى قطعية وعلى كل فرد بخصوصه ظنية " (١) وقال الدبوسى (٢) " العام عندنا يوجب الحكم بعمومه قطعا واحتياطا بمنزلة الخاص أمرا كان أو نهيا أو خبرا " (٣) .

ويتضح من العبارتين :

أولا — الاتفاق على أن دلالة العام على أصل المعنى وهو الواحد فى المفرد أى واحد و الثلاثة أو الاثنان فى الجمع على الخلاف فى أقله أى ثلاثة وأى اثنين دلالة قطعية (٤) .

---

١ — انظر جمع الجوامع مع شرحه للمحلى وحاشية البنانى جـ١ ص ٣١٦

٢ — الدبوسى هو القاضى أبو زيد الدبوسى عبد الله بن عمر بن عيسى القاضى حنفى توفى سنة ٤٣٠ وله من المؤلفات (١) تأسيس النظر فيما اختلف فيه ابو حنيفة وأصحابه ومالك والشافعى (٢) تقويم الادلة مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٢٥٥ (٣) الاسرار فى الاصول والفروع (٤) الامد الاقصى .

٣ — انظر تقويم الادلة للدبوسى لوحة ١٦٠ ومابعدها مخطوطة رقم ٢٥٥ دار الكتب .

٤ — القطع يطلق ويراد منه أحد معنيين :

الاول : يطلق على عدم الاحتمال أصلا وهذا المعنى غير مراد فى نزاعهم ذلك بلا خلاف ضرورة انه لا يكاد يوجد فى الادلة الشرعية .

الثانى : يطلق على نفى الاحتمال الناشئ عن دليل وان احتمل احتمالا ما وهو بهذا المعنى محل نزاعهم واطلاق القطع ينصرف اليه بلا خلاف .

ثانيا — أن الخلاف بين العلماء في دلالة العام على كل فرد بخصوصه أي فرد معين أو على أقل الجمع على التعيين أي أفراد معينين أو فيما زاد على أصل المعنى فهذا محل خلافهم ان كان العام مجردا أما اذا وجدت قرينة أو قام الدليل العقلي على انتفاء التخصيص فدلالة العام حينئذ قطعية بلا خلاف كقوله تعالى (١) " وما من دابة في الارض الا على الله رزقها " (٢) وقوله " وجعلنا من الماء كل شيء حي " (٣) وقوله " خلق السموات والأرض " (٤) ففي كل واحدة من الآيات تقرير سنة الهية لا تتبدل ولا يطرأ عليها التخصيص لذا كان العموم مقطوعا به في كل منها جميعا ولا يحتمل أن يراد به الخصوص.

وفي هذا اختلف العلماء الى فريقين فمنهم من قال بأن دلالته ظنية ومنهم من قال بأنها قطعية فالشافعية على الأول والحنفيون على الثاني

الشافعية : ذهب الكثير من الفقهاء والمتكلمين وأبو منصور الماتريدي (٥) من

---

١ — انظر التلويح والتوضيح جـ ١ ص ٣٥ .

٢ — سورة هود آية ٦ .

٣ — سورة الأنبياء آية ٣٠ .

٤ — سورة النحل آية ٣ .

٥ — أبو منصور الماتريدي هو محمد بن محمد بن محمود وكنيته أبو منصور الماتريدي شيخ طائفة الماتريدية حنفي توفي سنة ٣٣٣ وله من المؤلفات (١) مأخذ الشرائع في الأصول ولم نعثر عليه .

الحنفية ومن تابعه من مشايخ سمرقند الى أن دلالة العام على كل فرد بخصوصه دلالة ظنية (١) واختلف النقل عن الامام الشافعي (٢) لكن تخصيص الشافعي لنصوص الكتاب بخبر الواحد الذي كثيرا ما دافع عنه مع تسميته الظواهر نصوصا يدل على قوله بالظنية (٣).

---

١ ــ انظر علمه الشمس للسالمي الأباضي جـ١ ص٣٠ ، حاشية البرهاوي جـ١ ص٢٨٧ مع شرح المنار وحواشيه ، البزدوي مع كشف الأسرار جـ١ ص٣٠٤

٢ ــ قال الجوهري : ففي كلام امام الحرمين وابن القشيري ما يشعر بالقطعية حيث قالا الذي عندنا من مذهب الشافعي أن الصيغة ان تجردت فهي نص في الاستغراق وان لم يقطع بانتفاء المخصص فالتردد باق عليه جرى الابياري في شرح البرهان " انظر حلية ذوي الافهام بتحقيق دلالة العام رسالة مخطوطة مكتبة الأزهر سنة ٣٥٦ مجاميع فقد أخذوا قطعية الدلالة من قوله ــ ان تجردت فهي نص " والشافعي يسمي الظواهر نصوصا

٣ ــ قال الكيا : " وهذا ــ يعني القطع ــ لم يصح عنه وان صح عنه فالحق غيره فان المسميات النادرة يجوز أن لا تراد بلفظ العام ويجب منه أن التخصيص اذا ورد في موضوع آخر كان نسخا وذلك خلاف رأي الشافعي انظر البحر المحيط للزركشي مخطوط دار الكتب المصرية سنة ٤٧٣ .

الحنفية[1] : وذهب جمهور مشايخ العراق وعامة المتأخرين من الحنفية وجمهور المعتزلة والشافعي[2] من المالكية الى أن دلالة العام على كل فرد بخصوصه قطعية بمنزلة الخاص.

أدلة الشافعية :

أولا : قالوا " كل عام يحتمل التخصيص وذلك لما ثبت من استقراء النصوص الشرعية التي دخل التخصيص بالكثير منها حتى شاع قولهم " ما من عام الا وقد خص " بل عد دخولها التخصيص أيضا ولم يشذ عن ذلك الا ما قام الدليل على عدم تخصيصه كقوله تعالى " والله بكل شيء عليم " وقوله " وما من دابة في الأرض الا على الله رزقها "

ومن الظاهر أن يورد ذلك شبهة في دلالة العام على كل فرد بخصوصه أو على أزيد من الأقل ويكون دليلا على قيام الاحتمال في دلالة العام مما

---

١ ـ أخذ الحنفية قطعية العام من فروع الامام وأصحابه قال البزدوي " العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعا ويقينا بمنزلة الخاص فيما يتناوله والدليل على أن المذهب هو الذي حكينا أن أبا حنيفة رحمه الله قال : ان الخاص لا يقضي على العام بل يجوز أن ينسخ الخاص به مثل حديث العرنيين في بول ما يؤكل لحمه نسخ ـ وهو خاص ـ بقوله عليه السلام " استنزهوا من البول ومثل قوله أيضا " ليس فيما دون خمس أواق صدقة " نسخ بقوله " ما سقته السماء ففيه العشر ولما ذكر محمد رحمه الله فيمن أوصى بخاتمه لانسان ثم باع فضي منه لآخر بكلام مفصول ان الحلقة للأول والفص بينهما وانما استحقه الأول بالعموم والثاني بالخصوص وهذا قولهم جميعا انظر أصول البزدوي مع كشف الأسرار جـ ١ ص ٢٩١ "

٢ ـ انظر الموافقات للشاطبي جـ ٣ ص ١٦٤ وما بعدها بتعليق محمد الخضر حسين "

يتنافى مع القول بقطعيتها ولهذا قلنا فلتا بظنية الدلالة حيث لا واسطة بالنظر الى أنه ليس معنا قول ثالث وأنه المناسب مع وجود الاحتمال (١) .

مناقشة الدليل :

وناقشهم الحنفية بأنه مبنى على احتمال التخصيص والمراد من الكثرة فقالوا نحن لا ننفى أى احتمال كان وانما ننفى الاحتمال الناشئ عن دليل فلا اعتبار لاحتمال غير ناشئ عن دليل ومن ثم قال العلماء ليس بكل تجويز عقلى يسقط الاستدلال وقولكم ان الكثرة سلبت الاطمئنان وأورثت الاحتمال غير مسلم . فان معنى اللفظ لازم حتى يرد منهله والتخصيص بدليل مستقل مقترن فى غاية القلة والندرة فلا يثير الاحتمال (٢)

وفى هذا نظر لأن الحنفية لجأوا الى اصطلاحهم فى المخصص اذا كان النزاع فى اطلاق اسم التخصيص على مايكون بغير المستقل أو بالمستقل المتراخى فللشافعية أن يقولوا : قصر العام على بعض مسمياته شائع فيه بمعنى ان أكثر المسميات مقصور على البعض سواء كان بمستقل أو غير مستقل موصول أو متراخ عندنا مادام قبل العمل بالعام ولا شك فى شيوعه وكثرته وهو بهذا المعنى يورث الشبهة فى تناول الحكم لجميع الأفراد فى العام سواء أظهر له مخصص أم لا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا لأن شأن الظاهر أن يكون محتملا والعام من قبيل ماهو ظاهر قال الكمال بن الهمام : ان المؤثر فى ظنية العام من حيث الدلالة على العموم كثرة ارادة البعض فقط لا مع اعتبار تسميته مخصصا فى الاصطلاح اذ لا دخل للتسمية فى هذا المعنى (٣)

---

١ ــ انظر روضة الناظر لابن قدامة جـ٢ ص ١٦٦ ، التلويح مع التوضيح جـ١ ص ٤٠ .

٢ ــ قال صدر الشريعة : « لا نسلم أن التخصيص الذى يورث الشبهة والاحتمال شائع فيه بل هو غاية القلة لأنه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام » انظر التوضيح مع التنقيح جـ١ ص ٤٠

٣ ــ انظر المرجع السابق مع التلويح .

ثانيا : قالوا الخاص مرجح على العام بكثرة الاحتمال في العام بارادة بعضه وندرة احتمال ارادة المجاز في الخاص فان قولك جاء زيد يحتمل أن يكون المجيء رسوله أو كتابته لكنه احتمال غير مساو بل هو مرجوح فالطلاق القطعية على الخاص لعدم اعتبار ذلك الاحتمال ولا كذلك العام فارادة بعضه كثيرة فلا يصح أن يتساوى مع الخاص مرتبة فلا يكون العام قطعيا اذ ليس الاحتمال فيهما على سواء

واستدل الحنفية :

بأنه تقرر أن اللفظ وضع للموضوع له ملازمان كالشيء الواحد لا ينفصلان الا اذا قامت قرينة صادقة عن المعنى الموضوع له وقد ثبت وجود ألفاظ موضوعة للعموم وهذا بالاتفاق .

فاذا ورد لفظ عام كان على عمومه الموضوع له اذ معنى اللفظ لازم له قطعا حتى يقوم دليل على خلافه كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم أيضا على خلافه ومجرد الاحتمالات التي لا دليل عليها لا أثر لها في الألفاظ (١) فمثلا قوله تعالى " والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا " يشمل قطعا كل متوفى عنها زوجها الا اذا جاء المخصص سواء أكانت الوفاة قبل الدخول أم كانت بعده وكذلك قوله تعالى : " واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن الآية (٢) " يشمل عدة كل معتدة ولو كانت لا ترى الحيض لصغر أو لكبر الا اذا ثبت المخصص

ورد هذا الدليل بأنه لا نزاع في دلالة اللفظ على معناه الموضوع

---

١ ـ انظر أصول البزدوي مع كشف الأسرار جـ ١ ص ٢٩٤ ، أصول السرخسي جـ ١ ص ١٣٧ ، حاشية الأزميري مع المرقاة جـ ١ ص ٢٩٧ .

٢ ـ قال الميهوي " هذا احتمال ناشيء بلا دليل وهو لا يعتبر الا اذا خص منه البعض كان احتمالا ناشئا عن دليل فيكون معتبرا أنظر نور الأنوار للميهوي جـ ١ ص ١١١ ، المنار وشرحه نور الانوار جـ ١ ص ٢٨٧ .

له وانما النزاع فى وضعتلك الدلالة هل يدل ذلك على المعنى دلالة قاطعة حيث لا صارف أم أن الصارف قائم و الدلالة عليه ظنية .

وقولكم . مجرد الاحتمالات التى لا دليل عليها لا أثر لها فى الألفاظ . ليس فى محل التسليم فأن كثرة التخصيص أورثت شبهة وقد أبينا ذلك سابقا ولا يسلم الا القول بأن دلالة العام ظنية .

هذا وقد أبدى الشاطبى (١) وجهة نظر أخرى فاعتبر أن فى القول بالظنية ابطالا لكليات القرآن و اسقاطا للاستدلال بالقرآن جملة الا لجهة التساهل وتحسين الظن لا على تحقيق النظر و القطع بالحكم ثم انه يتنافى مع ما هو معلوم من أن النبى صلى الله عليه وسلم بعث بجوامع الكلم واختصر له الكلام اختصارا على وجه هو أبلغ مايكون وأقرب ما يمكن الى

---

١ ــ الشاطبى هو : أبو اسحاق ابراهيم بن موسى الغرناطى اللخمى الشهير بالشاطبى مالكى نظار متكلم توفى سنة ٧٩٠ هـ وله من المؤلفات

(١) الموافقات فى أصول الفقه .

(٢) الاعتصام بناه على قواعد الأصول .

(٣) الشاطبية فى علم التحديد .

التحصيل [1] ولا نرى وجها لتخوف الامام الشاطبي على كليات القرآن وعموماته فانه لاتنافي بين كون دلالة العام ظنية وبين ثبوت جوامع الكلم فيما بعث به رسول الله صلى الله عليه وسلم مادمنا نعتبر العام على ظاهره ولا نحتاج الى التخصيص الا بدليل فان من جوامع الكلم عمومات و العمومات من شأنها أن تقبل التخصيص سواء قلنا ان الدلالة قطعية أو ظنية .

وما دمنا نفسر القطع بأنه نفي الاحتمال الناشئ من غير دليل فهذا يتلاقى مع القول بالظنية ولهذا يلوح لنا القول بأن المسألة تتعلق باللفظ أكثر مما تتعلق بالمعنى .

---

١ ـ قال الشاطبي بعد أن تكلم عن شناعة الاختلاف في حجية العام بعد التخصيص أو عدم حجيته قال : " ولقد أدى اشكال هذا الموضع الى شناعة أخرى وهي أن عمومات القرآن ليس فيها ما هو معتد به في حقيقة من العموم وان قيل بأنه حجة بعد التخصيص وفيه مايقتضي ابطال الكليات القرآنية واسقاط الاستدلال به جملة الا بجهة من التساهل وتحسين الظن لا على تحقيق النظر و القطع بالحكم وفي هذا اذا توهمل توهين الأدلة الشرعية وتضعيف الاستناد اليها " وبعد أن عرض لذكر مايروى عن ابن عباس أنه مامن عام الا مخصص قال " وجميع ذلك مخالف لكلام العرب ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقا بحسب قصد العرب في اللسان وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام .

ثم عرض لبعثة النبي صلى الله عليه وسلم بجوامع الكلم وقرر أن رأس هذه الجوامع في التعبير العمومات فاذا فرضنا انها ليست بموجودة في القرآن جوامع بل على وجه تفتقر الى مخصصات ومقيدات وأمور أخر فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرة ثم قال وما نقل عن ابن عباس ان ثبت عن طريق صحيح فيحتمل التأويل فالحق في صيغ العموم اذا وردت أنها على عمومها في الأصل الاستعمالي انظر الموافقات للشاطبي جـ ٣ ص ١٦٤ بتعليق محمد الخضر حسين

الفصل الثانى

تعارض العام والخاص

التعارض لغة التمانع والمعارضة الممانعة بطريق التقابل يقال عرض له كذا اذا استقبله ما يمنعه من قصده ومنه سميت الموانع عوارض كما سمى السحاب عارضا لمنعه شعاع الشمس وحرارتها ٠

وفى الاصطلاح : ان يقتضى احد الدليلين حكما فى شىء يناقض مايقتضيه الدليل الاخر فى ذلك الشىء كان يوجد فى شىء واحد دليلان: احد هما يقتضى خظره والاخر يقتضى اباحته وذلك كما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم

---

(١) ـ ليس المراد من تعارض الادلة الشرعية تعارضها فى الواقع ونفس الامر فان ذلك لايتصور وقوعه فى الادلة الشرعية الصحيحة لانه يؤدى الى التناقض فى أحكام الشريعة والتناقض أمارة العجز وهو محال على الله تعالى ٠

ومايوجد بين الادلة من تعارض فانما هو تعارض فى الظاهر فقط بالنسبة الى ماوصل اليه فهم المجتهد وادراكه وقد افاض الشاطبى فى هذا الموضوع وقرر عدم امكانه فقال الشريعة كلها ترجع الى قول واحد فى فروعها وان كثر الخلاف فكما انها فى اصولها كذلك ولايصلح فيها غير ذلك والدليل عليه أمور : منها : أن أدلة قرآنية كقوله تعالى " ولوكان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا " فنفى ان يقع فيه الاختلاف البته ولو كان فيه مايقتضى قولين مختلفين لم يصدق عليه هذا الكلام على حال ، وفى القرآن " فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول الاية " وهذه الاية صريحة فى رفع التنازع والاختلاف فانه رد المتنازعين الى الشريعة وليس ذلك الا ليرتفع الاختلاف ولا يرتفع الاختلاف الا بالرجوع الى شىء واحد اذ لو كان فيه مايقتضى الاختلاف لم يكن فى الرجوع اليه رفع تنازع وهذا باطل الخ ٠ مااستدل به من المنقول والمعقول ، انظر الموافقات للشاطبى جـ ٣ ص ١١٨ ومابعدها ٠

قال " انما الربا فى النسيئة " و ماروى عنه ايضا انه قال " لاتبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء "(١)

فعلى رأى الجمهور أهل العربية فى افادة انما الحصر يكون الحديث الاول أفاد حصر الربا المحرم فى ربا النسيئة وهو الذى يكون فى مقابلة تأجيل الدين و مقتضى هذا اباحة ربا الفضل وهو مايكون فى المعاوضات المنجزة كبيع اردب من القمح باردبين منه مع قبض البدلين فى الحال ، والحديث الثانى يدل على تحريم هذا النوع من التعامل فيكون بين الحديثين تعارض فى ربا الفضل فأحد هما يدل بمفهومه على اباحته والاخر يدل بمنطوقه على تحريمه الخ

فى ذلك اختلفت نظرة العلماء على الوجه الاتى :

فالجمهور لا يحكمون بالتعارض بين العام الذى هو ظنى الدلالة وبين الخاص الذى هو قطعيها ذلك أن الخاص أظهر ان المخرج غير مراد من العام فالعام لم يرد فيه وانما ورد فيه الخاص فقط فلا يتأتى التعارض ويقولون ان الخاص يخصص العام سواء علم تاريخهما ام لم يعلم ويستثنى من ذلك ما اذا تأخر ورود الخاص عن وقت العمل بالعام فانه يكون ناسخا(٢)

أما الحنفية فانهم يحكمون بالتعارض بينهما فى القدر الذى دل عليه الخاص لتساويهما فى القطعية(٣) وحينئذ نكون امام حالتين : الاولى ان يعلم التاريخ والاخرى أن لايعلم .

الاولى : ان علم التاريخ فالمتأخر اما العام ولما الخاص :

فان كان المتأخر هو العام فانه يكون ناسخا للخاص كقوله تعالى " والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا " وقوله " وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن " على رأى ابن مسعود رضى الله

---

١ ــ انظر نور الانوار للميهوبى جـ١ ص٢٠٤ ، شرح ابن ملك على المنار جـ١ ص٢٥٨ .

٢ ــ قال الاسنوى " اذا عارض العام الخاص فيؤخذ بالخاص سواء علم تأخره عن العام أو تقدمه أو لم يعلم شئ منهما " انظر المنهاج مع شرح الاسنوى جـ٢ ص٣١٣ ، الابهاج شرح المنهاج جـ٢ ص١٠٦ .

٣ ــ انظر التلويح والتوضيح جـ١ ص٤١ ، انظر حاشية الوعادى جـ١ ص٣٥٨ .

عنه فان قوله * وأولات الاحمال الاية * متأخر عن قوله * والذين يتوفون منكم الاية * مع أنه عام من وجه وخاص من وجه الا انه يخون مثالا لتأخر العام عن الخاص ويكون ناسخا لقوله تعالى * والذين يتوفون منكم الاية * .

فان قيل نسخ الخاص بالعام المتأخر ينبغي أن يقيد بقدر ما تناولاه لان ذلك الخاص يجوز أن يتناول أفراد لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى * والذين يتوفون منكم الاية * في حق غير الحامل .

قلنا هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض أفراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ماتناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره .

وفي تأخر العام عن الخاص حكى الشوكاني التوقف فيه ونسبه الى المعتزلة (١) .

أما ان كان المتأخر هو الخاص فان كان مجيء الخاص بعد العام من غير تراخ كان مخصصا له ومبينا كما سبق في التمثيل بآية الصيام وآية حل البيع وحرمة الربا .

وأما ان كان مجيء الخاص بعد العمل بالعام كان هذا الخاص ناسخا للعام في القدر الذي اختلفا فيه حتى تساويهما في الثبوت .

يبين ذلك قوله تعالى في حد القذف * والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا الاية * (٢) مع قوله في اللعان * والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء الا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله انه لمن الصادقين * (٣)

---

١ ـ انظر ارشاد الفحول للشوكاني ص١٤٣ .

أما الشوكاني فهو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني الصنعاني اليماني شيخ زيدي ولد سنة ١١٧٢ وتوفي سنة ١٢٥٠ وله من المؤلفات (١) القول المفيد في حكم التقليد (٢) ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول .

٢ ـ سورة النور آية ٤

٣ ـ سورة النور آية ٦

فالنص الاول عام يشمل الازواج وغيرهم وذلك واضح فى قوله تعالى " والذين يرمون المحصنات الاية " والنص الثانى خاص بالازواج كما هو ظاهر وقد ثبت تأخر هذه الاية فى النزول عن الاية الاولى وان كانت متصلة بها من حيث النظم والترتيب .

ودليل التأخر فى النزول ما جاء فى الصحاح أن هلال بن أمية قذف امرأته عند النبى صلى الله عليه وسلم بشريك بن سحماء فقال له النبى عليه السلام " البينة أوحد فى ظهرك " فقال هلال يارسول الله اذا رأى أحدنا على امرأته رجلا ينطلق يلتمس البينة ؟ فجعل النبى صلى الله عليه وسلم يقول " البينة أوحد فى ظهرك " فقال هلال " والذى بعثك بالحق انى لصادق ولينزلن الله مايبرئ ظهرى من الحد فنزل جبريل بقوله تعالى " والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء الا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله انه لمن الصادقين " (١)

فتكون هذه الاية وهى من الخامس قد تأخرت عن سابقتها وهى من العام فتعتبر ناسخة لها نسخا جزئيا فيما تعارضا فيه مما يشمله العام قبل التخصيص وهم الازواج فبعد أن كان حكم الزوج اذا قذف زوجته وعجز عن اقامة البينة وجب حد القذف عليه كما تقضى بذلك الاية الاولى أصبح حكمه اجراء اللعان بينه وبين زوجته على الطريقة التى نصت عليها الايات فيما بعد وهى :

---

١ — حديث هلال بن أمية أخرجه أحمد وأصحاب الكتب الستة بألفاظ مختلفة من رواية ابن عباس رضى الله عنهما وأخرجه النسائى من رواية أنس، وانظر معالم السنن للخطابى جـ٣ ص٢٦٢ ومابعدها ، نيل الاوطار جـ٣ ص٢٦٢ و مابعدها .

أما هلال هذا فهو الصحابى الجليل هلال بن أمية بن عامر الانصارى الواقفى شهد بدرا ومابعدها وهو أحد الثلاثة الذين خلفوا وتاب الله عليهم ، انظر الاصابة جـ ٣ ص٥٤٤ .

أن يشهد الزوج أربع شهادات بالله انه لمن الصادقين فيما رماها به والخامسة أن لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين فيما رماها به وادت الزوجة أن تدرأ عن نفسها العذاب فعليها أن تشهد أربع شهادات بالله انه لمن الكاذبين فيما رماها به والخامسة أن غضب الله عليها ان كان من الصادقين .

الثانية : ان لم يعلم التاريخ فلا يدرى المتقدم منهما من المتأخر فانه يحمل على المقارنة ويجرى فيه حكم التعارض بترجيح أحدهما على الاخر بطريق من طرق الترجيح المقررة فان لم يكن هناك مرجح لاحدهما على الآخر لجأ الى الجمع والتوفيق (٢) والا عدل عن الاستدلال بهما الى الاستدلال بما دونهما الخ .

---

١ — وذلك كترجيح المحكم على المفسر وترجيح المفسر على النص والظاهر وترجيح العبارة على الاشارة وترجيح النص الدال على التحريم على النص الدال على الاباحة لان الابتعاد عن المحرم أولى بالاحتياط من فعل المباح وكترجيح الحديث الذى يرويه الضابط الفقيه على الحديث الذى يرويه من هو أقل منه فى ذلك وكتقديم الحديث الذى يوجد فى كتاب عرف بالصحة كصحيح البخارى ومسلم على الحديث الذى يوجد فى كتاب أقل منه كسنن أبى داود والترمذى .

٢ — وهذا يختلف باختلاف النصين المتعارضين فان كانا عامين حمل أحدهما على نوع وحمل الاخر على نوع آخر كقوله عليه الصلاة والسلام " ألا أنبئكم بخير الشهود قالوا : بلى يارسول الله قال أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد مع قوله عليه السلام " ان خيركم قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يكون قوم يشهدون ولا يستشهدون " الحديث الاول يقتضى قبول شهادة من شهد فى شىء قبل أن تطلب منه الشهادة سواء أكان المشهود به حقا من حقوق الله تعالى أم حقا من حقوق العباد ، والحديث الثانى يقتضى أن لاتقبل شهادة من شهد فى شىء قبل أن تطلب منه الشهادة سواء أكان المشهود به حقا من حقوق الله تعالى أم حقا من حقوق العباد فيحمل الاول على نوع من الحقوق وهى حقوق الله تعالى ويحمل الثانى على نوع آخر وهو حقوق العباد .

وان كانا خاصين حمل أحدهما على حال والاخر على حال آخر الخ

انظر سبيل السلام جـ٤ ص ١٩٦ .

أدلة الجمهور :

استدل على ماذهب اليه من [redacted] أي سواء علم التاريخ أم لم يعلم كما سبق بما يأتي :

أولا — أن العام والخاص قد اجتمعا فاما ان يعمل بهما معا أو لا يعمل بواحد منهما أو يعمل بالعام دون الخاص أو بالعكس والاقسام الثلاثة الاول باطلة بيانه أما الاول فلاستحالة الجمع بين النقيضين .

وأما الثاني فلاستحالة الخلو عنهما معا ولانه يلزم ترك الدليلين من غير ضرورة وهو باطل .

وأما الثالث فلانه يستلزم ابطال أحدهما وهو الخاص بالكلية بخلاف عكسه فانه لا يستلزم ابطال العام بالكلية بل من وجه ولهذا كان الرابع متعينا لان اعمال الدليلين أولى من ابطال أحدهما بالكلية (١) .

ثانيا : أن الخاص أقوى دلالة على مايتناوله من العام فان هذا يدل عليها قطعا وذاك يدل عليها ظنا (٢) .

نوقش هذا بأن الخصم لا يسلم أن دلالة العام ظنية بل يذهب الى انها قطعية كالخاص ويقول بتساويهما فلا قوة لاحدهما على الاخر .

وندفع هذا بأنه كما يتفاوت الظن يتفاوت اليقين والقطع وما من شك في أن قطعية الخاص فيما ورد فيه أقوى من قطعية العام في ذلك الفرد فان الخاص تناوله عينا ومطابقة واما العام فقد تناوله تضمنا وشتان مابينهما .

واستدل الحنفية بما يلي :

أولا — روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال " كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث من أعمال رسول الله صلى الله عليه وسلم "

فالحديث يدل على العلم بالتاريخ وانهم كانوا يأخذون بالدليل المتأخر وهو ظاهر في أن المتأخر أولى بالعمل من المتقدم سواء كان المتأخر هو الخاص أو العام أي أن المتأخر ناسخ للمتقدم .

---

١ — انظر الابهاج شرح المنهاج جـ ٢ ص ١٠٦

٢ — انظر المرجع السابق .

أما عند جهل التاريخ فيكون الدليلا ن متساويين لقطعية كل منهما والعمل بأحدهما ترجيح لاحد المتساويين بلا مرجح وهو باطل (١) .

مناقشـــة الدليل :

نمنع الاعتماد على قول ابن عباس لان قوله " لنا نأخذ ليس صريحا فى دعوى اجماع الصحابة لجواز أن يكون للتعظيم أو لاستواك جماعة لا يحصل بهم الاجماع معه فى ذلك ، على انا لو سلمنا لوجب حمله على غير صورة التعارض لما قدمنا من أن اعمال الدليلين خير من اهمالهما أو اعمال أحدهما .

كما لا نسلم التساوى بين الخاص والعام عند الجهل بالتاريخ بل نقول الخـــاص أرجح من العام لما تقدم من الادلة الدالة على ذلك .

ثانيا : العام والخاص دليلا ن متعارضان وحين العلم بالتاريخ وجب تسليط الاخير سواء كان العام أو الخاص على المتقدم منهما كما لو كان الاخير واردا بعد حضور وقت العمل بالعام وهذا بالاتفاق .

وقد دفع هذا الدليل بانه غير مسلم لان الخاص المتأخر الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام لا يكون الا ناسخا اتفاقا بخلاف الخاص المتقدم على العام الوارد بعد حضور وقت العمل فانه يجوز ان يكون مخصصا ومنسوخا والتخصيص أولى لان دلالة الخاص أقوى ولانه اكثر وذلك يوجب التسليط على العام تقدم أو تأخر (٢) .

حجـــة المتوقف :

قالوا : اذا ورد عام وخاص كما اذا قال " اقتلوا اليهود من أبناء صهيون " ثـــم جاء " لاتقتلوا الكافرين " فان كل واحد من الخطابين أعم من صاحبه من وجه وأخص من وجـــه .

فقوله " اقتلوا اليهود " أخص باعتبار أن اليهود أخص من الكافرين وأعم باعتبار أنه يشمل الزمان الذى لم يشمله المتأخر والذى يشمله .

---

١ ــ انظر الابهاج شرح المنهاج جـ٢ ص١٠٦ . دلالة العام للشيخ غانم ص ١٥١ .

٢ ــ انظر حاشية البناني مع المحلى على جمع الجوامع جـ٢ ص٣٧

وقوله لاتقتلوا الكافرين أخص باعتبار عدم شموله الزمان المتقدم الذى شمله غيره وأعم باعتبار شموله لما يشمله المتقدم من الاعيان .

واذا كان كل منهما أعم من وجه وجب التوقف والرجوع الى المرجحات كما فى حالة التعارض .

وللجواب على هذا نقول :

أولا — أنا لا ندرى ما دخل الزمان فى العموم ؟ فان العموم هنا فى الافراد خاصة

ثانيا — لو سلمنا انه داخل فى العموم جدلا فهذا الدليل أخص من الدعوى واذا كان أخص فهو لا يثبتها وذلك ان هذا العموم الذى يكون من وجه انما يتأتى فى النهى ان كان المتقدم نهيا فانه يعم الازمنة بخلاف الامر فانه لا يقتضى العموم بل يكون خاصا بالاعيان والازمان لعدم افادته التكرار من حيث هو (١) .

أثر هذا الخلاف :

وكان من أثر ذلك الاختلاف اختلافهم فى العديد من الاحكام نذكر ما يلى على سبيل المثال :

ورد فى شأن نصاب الزكاة عن ابن عمر ان النبى صلى الله عليه وسلم قال " فيما سقت السماء والعيون أو كان عشريا العشر وفيما سقى بالنضح نصف العشر " (٢)

كما ورد فى ذلك أيضا حديث أبى سعيد الخدرى انه قال " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة أوساق من تمر ولا حب صدقة " (٣)

---

١ — انظر المرآة بشرح المرقاة حاشية الازميرى جـ١ ص ٤٠٥ ومابعدها

٢ — الحديث رواه رجال الصحيح الا مسلما ، والنضح ، الساقية وما اليها ويقال للبعير الذى يستقى الماء من البئر الناضح ، انظر نيل الاوطار جـ٤ ص ٤١٩ ، نصب الراية للزيلعى جـ٢ ص ٣٨٥ .

٣ — رواه مسلم وأحمد والنسائى وانظر نيل الاوطار جـ٤ ص ٤١٩ ومابعدها .

فالنص الاول عام يدل على وجوب الزكاة في القليل والكثير مما يخرج من الارض دون تحديد نصاب معين لزرع أو ثمر ومقتضى ذلك وجوب العشر في كل ما تأتي به الارض قل أو كثر ما سقته السماء ونصفه ما سقي بالتضريل أو كثر

والنص الثاني خاص يدل على عدم وجوب الزكاة فيما دون خمسة أوسق فهو لا يشمل ما دون ذلك من الزروع والثمار ومقتضى هذا أن العشر لا يجب الا اذا بلغ ما تعطيه الارض نصابا مقداره خمسة أوسق فما فوق (١).

وهكذا يقع الاختلاف بين الحديثين فيما دون الخمسة أوسق فالعام يثبته والخاص ينفيه فذهب الجمهور الى تخصيص الحديث الاول بالثاني فاشترطوا لوجوب الزكاة فيما يخرج من الارض أن يبلغ نصابا قدره خمسة أوساق فلا تجب الزكاة فيما دون ذلك (٢). وكان ذلك بناء على تخصيص العموم الوارد في حديث "فيما سقت السماء الخ" بحديث الاوساق حيث يقضي الخاص على العام فيخصه وبينه (٣).

وذهب أبو حنيفة وأتباعه الى عدم اشتراط نصاب معين لوجوب الزكاة فيما يخرج من الارض ذلك لان العام والخاص قد تعارضا فيما دون الخمسة أوسق ولم يعلم الراجح منهما ولكن يرجح الحديث الاول لانه أشهر من الثاني ثم ان في وجوب

---

١ ــ راجع الام للامام الشافعي جـ٢ ص٣٢

٢ ــ انظر المهذب للشيرازي جـ١ ص١٥٤ ، نهاية المحتاج للرملي جـ ٣ ص١١٢ ، المغني لابن قدامة جـ ٢ ص٦٨٩ ، بداية المجتهد لابن رشد جـ ١ ص٢٦٥ ومابعدها .

٣ ــ قال النووي " اختلف العلماء فيما تجب الزكاة في كل ما أخرجت الارض الا الحشيش والحطب ونحوهما أم يختص ؟ فعمم أبو حنيفة وخصص الجمهور " انظر صحيح مسلم بشرح النووي جـ٧ ص٥٤ .

الزكاة فى كل مايخرج من الارض احتياطا لتعرية الذمة والخروج من العهدة ، وذلك بالاضافة الى أن فى ذلك مصلحة لذوى الحاجة والمستحقين وهكذا رجح أبو حنيفة العام على الخاص لتوفير هذه المرجحات (١) .

وهكذا اختلف الحكم فى هذه الصورة بناء على الاختلاف فى الاصل .

---

١ ـ ماذهب اليه الحنفية هو قول ابن عباس وزيد بن على والنخعى ، انظر الهداية وفتح القدير جـ ٢ ص ٣ ، أصول البزدوى مع كشف الاسرار جـ ١ ص ٢٩٨ .

الفصل الثالث

التخصيص بخبر الواحد

اختلف العلماء في جواز تخصيص عام الكتاب أو السنة المتواترة (١) بخبر الواحد على أقوال أربعة :

القول الاول : أنه يجوز تخصيص عام الكتاب أو السنة المتواترة بخبر الواحد مطلقا وهو مذهب الجمهور وقول الائمة الاربعة (٢) .

---

١ — ينقسم الخبر الى متواتر وآحاد وزاد الحنفية واسطة بينهما وهو المشهور :

أما المتواتر فهو خبر أقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم وقبل خبر جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب الى حيث حصل العلم بقولهم وعرفه البخاري شارح البزدوي بأنه الخبر الذي اتصل بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم اتصالا بلا شبهة حتى صار كالمعاين المسموع وذلك أن يرويه قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم ويدوم هذا الحد فيكون أوله كآخره وسطه ، انظر كشف الاسرار شرح اصول البزدوي جـ ٢ ص ٣٦٠ .

وهذا الخبر يوجب علما ضروريا فيفيد اليقين بمنزلة العيان .

أما المشهور ما يكون آحادا في العصر الاول ثم عصر الصحابة ثم ينقله في العصر الثاني وما بعده قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب .

وفي اصول الحديث المشهور ما يرويه أكثر من اثنين في كل طبقة من طبقات الرواة ولم يصل الى حد التواتر .

أما خبر الاحاد فهو خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعدا وهو لا يفيد العلم بنفسه عند الاكثر سواء أفاده بالقرائن أم لم يفده أصلا ولكنه يوجب العمل ، انظر التوضيح على التنقيح جـ ٢ ص ٣ .

أما المشهور فانه يفيد اليقين على رأي الحصامي أو الطمأنينة كما قال عيسى ابن أبان وهكذا يكون المشهور قسيما للمتواتر والاحاد عند الحنفية فهو واسطة أما عند المحدثين فهو قسم من الاحاد لانه لم يبلغ التواتر قال ابن عابدين " والذي وقع الخلاف في تبديع منكره او تكفيره هو المشهور المصطلح عند الحنفية وقرر الكمال ان الحق عدم الاكفار بالمشهور لاحادية اصله ، انظر حاشية ابن عابدين جـ ١ ص ١٧٦

٢ — انظر الاحكام للآمدي جـ ٢ ص ١٥٠ .

القول الثاني : المنع مطلقا وهو قول الحنابلة وحكاه الغزالي في المنخول عن المعتزلة ونقل عن طائفة من المتكلمين والفقهاء .

القول الثالث : الوقف في القدر الذي تقابلا فيه الى ظهور دليل آخر وهو للقاضي أبي بكر الباقلاني (١) .

القول الرابع : (٢) قول من فصل وهم الحنفية وهؤلاء اختلفوا فيما بينهم

١ ـ فذهب عيسى بن أبان الى جواز التخصيص به ان كان العام قد خص بقطعي متصلا أو منفصلا والا فلا (٣) فهو مجوز ومانع .

٢ ـ وذهب الكرخي الى الجواز ان كان العام قد خص بمنفصل فاذا خص بمتصل أو لم يخص أصلا لم يجز تخصيصه بخبر الواحد فهو مجوز ومانع ايضاء

---

١ ـ القاضي ابو بكر الباقلاني هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المعروف بالباقلاني البصري مالكي توفي سنة ٤٠٣ هـ وله من المؤلفات: (١) شرح اللمع (٢) المقنع في اصول الفقه (٣) أمالي اجماع المدينة (٤) التمهيد في اصول الفقه .

٢ ـ انظر المستصفى للغزالي مع نواتح الرحموت جـ ٢ ص ١١٤ ، ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٣٩ .

٣ ـ انظر مختصر ابن الحاجب بشرح العضد جـ ٢ ص ١٤٩ وقد استشكل الاسنوي نقل هذا القول عن عيسى بن أبان لانه من القائلين بأن العام المخصوص ليس حجة فكيف يجوز تخصيصه بخبر الواحد ؟

وقد اجاب الباقلاني على هذا بأن عيسى بن أبان يرى أن العام بعد التخصيص يكون مجملا فيسقط الاحتجاج به فاذا جاء خبر الاحاد واخرج بعض الافراد فانه يعمل بهذا الخبر في تلك الافراد لانه يعتبر مبينا مرجعا لها وبذلك تخرج هذه الافراد عن العام بهذا الدليل كما خرجت الافراد الاولى بالدليل المخصص الاول ثم يعود العام الى ماكان عليه من الاجمال فلا يحتج به في الافراد الباقية حتى يوجد المرجع . انظر اصول الفقه لفضيلة الشيخ زعيمر جـ ٢ ص ٢١٠ ، وبهذا ظهر عدم التناقض في قول ابن أبان .

ما احتج به الجمهور على الجواز مطلقا :

أولا قالوا ان العموم وخبر الواحد الذى يقابله دليلان متعارضان وخبر الواحد أخص من العموم فوجب تقديمه على العموم فيما يتعارضان فيه ويبقى العام معمولا به فى غير صورة التخصيص فأعملنا كلا منهما واعمالهما خير من اهمالهما أو اهمال أحدهما .

وقد ناقش الحنفية هذا الدليل

أولا بمنع كون خبر الواحد دليلا عند معارضته لعام الكتاب أو السنة المتواترة وكونه دليلا اذا لم يعارضه دليل آخر لا يستلزم أن يكون دليلا عند التعارض

وثانيا : قالوا إن جوزتم تخصيص الكتاب أو السنة المتواترة به لزمكم أن تجوزوا نسخهما به أيضا لأن فى التخصيص ابطال حكم العام فى هذه الصورة والنسخ ابطال ولا فرق بين ابطال وابطال .

ويدفع هذا : بأن الخاص كشف عن أن هذا الفرد لم يشمله حكم العام فليس فى التخصيص ابطال لحكم ثابت ولا كذلك النسخ فانه ابطال لحكم ثابت وشتان ما بينهما ومن ثم أجمعوا على عدم جواز نسخهما به .

ثانيا : أن الصحابة خصوا قوله تعالى " وأحل لكم ماوراء ذلكم "(١) بما رواه أبو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم من قوله " لاتنكح المرأة على عمتها ولا خالتها "(٢)

---

١ — سورة النساء آية ٢٤ .

٢ — الحديث أخرجه احمد وأصحاب الكتب الستة من رواية أبى رضى الله عنه وفى رواية نهى أن يجمع بين المرأة وعمتها وخالتها " رواه احمد وأصحاب الكتب الستة الا ابن ماجة والترمذى وفى لفظ لأبى داود من رواية أبى هريرة أيضا " لاتنكح المرأة على عمتها ولا العمة لا ابنة أخيها ولا المرأة على خالتها ولا الخالة على بنت أختها انظر معالم السنن للخطابى جـ ٣ ص ١٩٨ ، نيل الأوطار جـ ٦ ص ١٥٦ وما بعدها ، المبسوط للسوخسى جـ ٤ ص ١٩٠ .

وخصوا قوله تعالى : " يوصيكم الله في أولادكم الاية " (١) بقوله عليه السلام " لا يرث القاتل ولا يرث الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر " وبما رواه أبو بكر رضي الله عنه " نحن معاشر الانبياء لا نورث ماتركناه صدقة "

وخصوا قوله تعالى " أحل الله البيع " بما روي عنه عليه السلام " انه نهى عن بيع الدرهم بالدرهمين " .

الى غير ذلك من الصور المتعددة ولم ينكر عليهم فكان ذلك اجماعا عمليا وهو في مثل ذلك من الحوادث المتكررة المستمرة حجة عند الكل والوقوع دليل الجواز وزيادة (٢) .

مناقشة الدليل :

لا نسلم اتفاق الصحابة على تخصيص الايات بتلك الاخبار فيجوز أن يكونوا خصوها بغير هذه الاخبار مما يفيد العلم .

ونجيب : بأن الاصل عدم وجود أمر آخر يصلح لان يكون مستندا اذ لو كان موجودا لنقل لتوفر الدواعي على نقله ولم يتأت لعلم لكنه لم يعلم فلم ينقل فلم يخصوها بغير هذه الاخبار فان قيل لعلها كانت متواترة عندهم أو محفوفة بالقرائن المفيدة للقطع (٣) .

قلنا هذه مجرد تجويزات لا تنهض وليس بمثلها يسقط الاستدلال .

ثالثا : ما وقع من أوامر الله تعالى باتباع نبيه صلى الله عليه وسلم من غير تقييد فاذا جاء عنه الدليل كان اتباعه واجبا واذا عارضه عموم قرآني كان سلوك طريقة الجمع ببناء العام على الخاص متحتما فلا وجه لمنع تخصيصه بالاخبار الصحيحة الاحادية .

---

١ ـ سورة النساء آية ١١

٢ ـ الاحكام في أصول الاحكام للآمدي جـ٢ ص ١٥٠

٣ ـ انظر نهاية الوصول للمطهر المحلي ١١٠ مخطوطة دار الكتب المصرية .

واحتج المانع مطلقا بما يأتى :

أولا ــ قالوا ثبت عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى قصة فاطمة بنت قيس حيث لم يجعل لها سكنى ولا نفقة كما فى حديثها فقد رده عمر وقال " كيف نترك كتاب ربنا بقول امرأة لا ندرى حفظت أم نسيت (١) " أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم " (٢) لقول امرأة لا ندرى حفظت أم نسيت وفى بعض الروايات لا ندرى أخطأت أم أصابت فقد رفض عمر الاخذ بحديثها وهو قول أبى بكر وعمر وعبد الله بن عباس وعائشة رضى الله عنهم .

والجواب على هذا : بأن عمر انما قال مقالته هذه لتردده فى صحة الحديث لا لرده تخصيص عموم الكتاب بالسنة الاحادية فانه لم يقل كيف نخصص كتاب ربنا بخبر آحادى وانما قال كيف نترك كتاب ربنا لقول امرأة لا ندرى حفظت أم نسيت وفى بعض الروايات أخطأت أم أصابت ولو كان خبر الاحاد مردودا مطلقا لما احتاج الى هذا التعليل قال الشوكانى : ويؤيد ذلك ما فى صحيح مسلم وغيره بلفظ قال عمر " لا نترك كتاب الله وسنة نبينا لقول امرأة لعلها حفظت أو نسيت " فافاد هذا أن عمر تردد فى كونها حفظت أو نسيت أو أخطأت ولو علم انها حفظت ذلك وأوردته كما سمعته لما تردد فى العمل بما رويته " وفيه أيضا قول عروة ان عائشة انكرت ذلك على فاطمة بنت قيس .

والحاصل أن هذا الخبر كان مشكوكا فى صحته عند أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه والخبر المشكوك فى صحته للريبة فى صدق الراوى ليس حجة فضلا عن التخصيص به ولا يلزم منه انتفاء التخصيص بالخبر الثابت .

---

١ ــ ففى صحيح مسلم عن أبى اسحاق قال كنت مع الاسود بن يزيد جالسا فى المسجد الاعظم ومعه الشعبى فحدث الشعبى بحديث بنت قيس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها نفقة ولا سكنى ثم أخذ الاسود كفا من حصا فحصبه به فقال ويلك تحدث بمثل هذا وقال عمر لا نترك كتاب الله وسنة النبى صلى الله عليه وسلم لقول امرأة لا ندرى لعلها حفظت أو نسيت لها النفقة والسكنى قال تعالى أسكنوهن الاية ، انظر صحيح مسلم جـ١ ص ١٩٦

٢ ــ سورة الطلاق آية ٦ .

ثانيا : قالوا : ان خبر الواحد الذى يعارض عام الكتاب يجب طرحه لما رواه يزيد بن ربيعة عن أبى الاشعث عن ثوبان أن النبى صلى الله عليه وسلم قال " تكثر لكم الاحاديث بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالفه فردوه "

ومن ذلك أيضا ما روى عن أبى مليكة أن ابا بكر الصديق رضى الله عنه جمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال " انكم تحدثون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحاديث تختلفون فيها والناس بعدكم أشد اختلافا فمن جاءكم يسألكم الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقولوا عندنا كتاب الله فاحلوا حلاله وحرموا حرامه "

فلم نعمل به امتثالا لامره عليه السلام واتباعا لسنة الخلفاء الراشدين المهديين[1]

ومناقشة هذا الدليل من وجهين :

١ ــ أما حديث يزيد فان فى سنده يحى بن معين وقد قالوا فيه انه موضع وضعته الزنادقة وقال الامام الشافعى رضى الله عنه فيه " ما رواه أحد ممن يثبت حديثه فى شئ صغير ولا كبير " وقال ابن عبد البر فى كتابه جامع بيان العلم " قال عبد الرحمن بن مهدى " الزنادقة والخوارج وضعوا حديث ما أتاكم عنى فاعرضوه على كتاب الله فان وافق كتاب الله فانا قلته وان خالفه فانا لم أقله " ونقل اللكنوى عن صاحب سفر السعادة انه قال " حديث اذا روى عنى حديث فاعرضوه الخ " انه من أشد الموضوعات وقال ابن حجر " قد جاء من طرق لا تخلو من المقال "

ثم لو سلمناه لساغ لنا أن نقول : عرضنا هذا الحديث على كتاب الله نخالفه لانا وجدنا فى كتاب الله " وما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا "[2] ووجدنا فيه " قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله "[3] ووجدنا فيه "من يطع الرسول فقد اطاع الله " .

---

١ ــ انظر التلويح مع التوضيح جـ١ ص٤١ ، الابهاج شرح المنهاج جـ٢ ص١٠٩

٢ ــ سورة الحشر آية ٥٩ .

٣ ــ سورة آل عمران آية ٣ .

٢ ـ انه على فرض صحته يلزم عليه عدم العمل بالحديث المتواتر اذا ثبت انه يخالف عام الكتاب فلا يخصص عام الكتاب بالمتواتر من السنة وهذا باطل لان تخصيص الكتاب المتواتر جائز كما سيأتي .

ثالثا : خبر الواحد ينفي الثبوت لاحتمال أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم لم يقله والعام من الكتاب أو السنة المتواترة قطعي الثبوت والظن لا يعارض القطع لضعف الاول وقوة الثاني وحينئذ فالعام يكون مقدما على الخاص فيعمل به في جميع أفراده ولا يكون الخبر مخصصا له والا لزم العمل بالاضعف مع وجود الاقوى وهو باطل .

نوقش هذا : بأن خبر الواحد وان كان ظني الثبوت الا أن دلالته على ما دل عليه من الافراد أقوى من دلالة العام عليه لان الخبر لا يحتمل أن يكون مرادا منه غير هذه الافراد بخلاف العام فانه يحتمل أن يكون مرادا منه بعض الافراد ويكون ما دل عليه الخبر غير مراد (١) .

رابعا : قالوا لو جاز تخصيص العام من الكتاب أو السنة المتواترة بخبر الواحد لجاز النسخ به أيضا لان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق أعم منه والتالي باطل بالاتفاق فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو عدم الجواز .

مناقشة الدليل :

نوقش هذا باثبات الفرق بين النسخ والتخصيص من جهة أن النسخ فيه رفع والتخصيص فيه بيان أن العام لم يكن مرادا منه ما خرج بالتخصيص فليس فيه رفع حكم بعد ثبوته لان الحكم لم يثبت ابتداء لما خرج عن العام بالتخصيص وبذلك يتبين أن التخصيص أهون من النسخ وأضعف منه وحينئذ فلا يلزم من تأثير خبر الواحد في العام بالتخصيص تأثيره في العام بالنسخ لانه لا يلزم من التأثير في الاضعف التأثير في الاقوى .

وقولهم " تخصيص في الازمان " عبارة غير مسلمة فان النسخ قد يكون في الافراد كما في قوله تعالى " أولي الضرر " مع قوله " لا يستوي القاعدون من المؤمنين " (٢)

---

١ ـ انظر ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٣٩ وما بعدها .

٢ ـ سورة النساء آية ٩٥ .

فهذه عبارة منقوضة بذلك .

واحتج الواقف : بأن كلا من العام وخبر الواحد فيه جهة قطع وجهة ظن فعام الكتاب أو السنة المتواترة قطعي المتن ظني الدلالة وخبر الواحد قاصر الدلالة ظني المتن فكل منهما قطعي من وجه ظني من آخر وحكم العام يقتضي ثبوت حكمه في كل الافراد وخبر الواحد يقتضي بعدم ثبوت حكمه في بعض افراده ولا مرجح لاحدهما على الاخر لان دلالة كل منهما في ذلك القدر ظنية أما العام فلجواز أن يكون المراد منه البعض وأن هذا القدر ليس منه وأما خبر الواحد فلجواز أن يكون غير ثابت عن الرسول صلى الله عليه وسلم ومع ثبوته يحتمل المجاز أو غيره من الاحتمالات السابقة والدليلان اذا تعارضا في شيء من غير مرجح لاحدهما يتساقطان ولا يعمل بواحد منهما ويبقى العام في غير هذا القدر لا معارض له فيعمل به فيما عداه لوجود المقتضي السالم عن المعارض .

ويمكن أن يقال : ان دليلكم مرجح في أن كل واحد فيه جهة قوة وجهة ضعف والوجه فيهما مختلف فان الكلام في الدلالة وما من شك في أن دلالة الخاص أقوى .

واحتج المفصل كما يلي :

أولا — استدل فيما منهم بأدلة المانعين .

ثانيا — قالوا ان الاحتمال في عام الكتاب أو السنة المتواترة دون الاحتمال

في خبر الواحد (١) لان الشبهة فيه من حيث المعنى وهي احتمال ارادة البعض من العام ولا شبهة في ثبوت متنه أما الشبهة في خبر الواحد ففي ثبوت متنه ومعناه جميعا لانه ان كان من الظواهر فظاهر وان كان نصا

---

١ ـ انكر القاشاني والروافض وجوب العمل بخبر الواحد ومذهبهم مردود باجماع الصحابة والتابعين بدليل مانقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم بمقتضاه في الوقائع المختلفة وتكرر ذلك وذاع من غير نكير والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح ومن هذه الوقائع :

أن أبا بكر عمل بخبر المغيرة في ميراث الجدة وعمل عمر بخبر عبد الرحمن في جزية المجوس وبخبر حمل بن مالك في وجوب الغرة الدنين وبخبر الضحاك في توريث الزوجة من دية الزوج وبخبر عمرو ابن حزم في دية الاصابع وعمل عثمان وعلي بخبر فريعة في أن عدة الوفاة في منزل الزوج الى غير ذلك مما لا يحصى وقد اعتذر المنكرون بعدم تسليم أن في هذه الوقائع كان بهذه الاخبار لجواز أن يكون بغيرها ولا يلزم من موافقة العمل الخبر أن يكون به وبأن ما ذكر معارض بانكار أبي بكر خبر المغيرة حتى رواه محمد بن مسلمة وانكار عمر خبر أبي موسى في الاستئذان حتى رواه أبو سعيد وانكاره خبر فاطمة بنت قيس حتى قال كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة الخ وقد تقدم وكان يحلف على غير ابن بكر وانكار عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه .

وقد أجيب عن الاول بأنه قد علم من سياقها أن العمل بها والعادة تحيل كون العمل بغيرها وعن الثاني بأن الانكار انما كان للريبة أو القصور عن افادة الظن وذلك مما لا نزاع فيه على انه لا يخرج بانضمام ماذكروا عن كونه خبر آحاد لانه لم يصر بذلك متواترا وقد قبلوه فهذا دليل عليهم لا لهم ، انظر شرح العضد لابن الحاجب جـ٢ ص٥٦ ، الرسالة للشافعي ص ٤٠١ ، ٤٧١ تحقيق الشيخ شاكر .

فى معناه فكذلك لان المعنى مودع فى اللفظ وتابع له فى الثبوت فاذا كانت شبهة فى اللفظ ففى ثبوت معناه ضرورة ولهذا لا يكفر منكر لفظه ولا منكر معناه بخلاف منكر العام من الكتاب أو السنة المتواترة فانه يكفر واذا كان كذلك فلا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عمومه لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما هو أضعف منه وذلك لا يجوز.

والجواب على ذلك أن هذا منقوض بالعام المخصوص من الكتاب أو السنة المتواترة لجريان الدليل فيه ولان الشبهة فى الدلالة من أجل الشبهة فى الثبوت شبهة واحدة فى الثبوت بالذات وفى الدلالة بالعرض وفى عام الكتاب أو السنة المتواترة شبهة واحدة فتعادلا وعليه فلا وجه له .

ثالثا — قال الكرخى (١) العام عند تخصيصه بالمتصل يكون قطعى الدلالة لانه لا يحتمل غير ما قيد به من الافراد الموصوفة بالصفة أو الشرط أو الغاية .

وكذلك اذا لم يخصص بشىء أصلا فانه يكون قطعيا لانه وضع لغة لكل الافراد فلا يحتمل بعد مدلوله احتمالا ناشئا عن دليل وهذا ما عنيه بالقطعية ومتى كان العام قطعى الدلالة فى الحالتين لم يجز تخصيصه بخبر الواحد لانه ظنى الدلالة والظن لا يعارض القطع بل القطع مقدم عليه أما اذا خصص العام بمنفصل فانه يصير ظنى الدلالة فى الباقى لانه يحتمل أن يخرج منه بعض الافراد الباقية بدليل كما خرج منه البعض الاول بالمخصص الاول وبذلك يكون خبر الواحد مساويا له فى الظن فيتعارضان فيقدم خبر الواحد على العام لان العمل به فيه اعمال للدليلين بخلاف العام فان العمل به يبطل العمل بخبر الواحد واعمال الدليلين ولو من وجه خير من ابطال احدهما .

والجواب على ذلك : أن العام عند تخصيصه بالمتصل يكون محتملا كذلك لما قيد به من الافراد ولغيرها لان الذى يوصف بانه عام مخصوص هو اللفظ المقيد فقط بقطع النظر عن القيد كالشرط او الصفة واللفظ قبل تقييده يتناول الافراد كلها

---

١ — أبو الحسن الكرخى هو عبيد الله بن الحسن بن دلال بن دلهم ، حنفى توفى سنة ٣٦٠ هـ وله من المؤلفات :

(١) رسالة فى الاصول التى عليها مدار كتب الحنفية .

بمقتضى وضعه اللغوي وبذلك تكون دلالته على كل الافراد ظنية كما أن دلالته على الافراد الباقية بعد التخصيص ظنية كذلك والظن قابل للتعارض فيكون خبر الواحد معارضا له ويرجح خبر الواحد على العام لان فيه اعمالا للدليلين كما تقدم .

رابعا — قال عيسى بن أبان (١) ان العام قبل تخصيصه بالقطعي يعتبر حقيقة في كل الافراد والحقيقة أقوى من المجاز فلو خصصنا العام بخبر الواحد لكان العام مستعملا في بعض أفراده مجازا وبذلك نكون قد رجحنا المجاز على الحقيقة بدليل ظني وفي ذلك ترجيح للظني على القطعي وهو باطل .

اما اذا خصص العام بقطعي فانه يكون مجازا في الباقي وصارت الدلالة ظنية فجاز تخصيصه بخبر الواحد فلا مانع حينئذ من أن يكون خبر الواحد مبينا كون العام قد أريد به بعض آخر لان كلا الامرين مظنون والظن يعارضه ظن مثله .

والجواب على هذا الدليل : أن العام قبل التخصيص دلالته أضعف من دلالة الخاص على معناه لان العام يحتمل المجاز والنقل والنسخ وغير ذلك من التقديم والتأخير والاشتراك والخاص كخبر الواحد وان شارك العام في هذه الاحتمالات الا انه لا يرد عليه التخصيص بخلاف العام فانه يرد عليه ذلك وحيث كان خبر الواحد أقوى من العام كان العمل به واجبا والعمل به يقضي بأن يكون العام مخصصا ببعض الافراد فيكون خبر الواحد مخصصا للعام .

والذي نراه ونطمئن اليه من ذلك كله ان رأي المجوزين أقوى حجة وأوضح دليلا ولا سبيل ابدا الى انكار ان الصحابة خصصت عموم الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد ولا رأي بعد رأيهم .

---

١ — عيسى بن أبان هو عيسى بن أبان بن صدقة المكنى بأبي موسى ، حنفي توفي سنة ٢٢٠ هـ ، وله من المؤلفات :

(١) اثبات القياس (٢) خبر الواحد

(٣) اجتهاد الرأي (٤) الجامع

(٥) كتاب الحجج

أثـــر هـــذا الخـــلاف فى الـــروع :

كان لاختلافهم فى تخصيص العام من الكتاب أو السنة المتواترة بخبر الواحد أثر واضح فى كثير من الاحكام :

من ذلك تمسكهم بقوله تعالى " ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق"(١) فى النهى عن أكل ذبيحة تارك التسمية عمدا مع علمهم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم " المسلم يذبح على اسم الله سمى أو لم يسم "(٢) وفى رواية " ذبيحة المسلم حلال ذكر اسم الله عليها أو لم يذكره "(٣) وحديث عائشة رضى الله عنها انها قالت يارسول الله ان هناك اقواما حديثو عهد بهم بشرك يأتوننا بلحمان لا يدرى يذكرون اسم الله عليها أم لا قال " اذكروا انتم وكلوا " فذهب حنفية والمالكية الى تحريم الاكل من الحيوان الذى لم يذكر اسم الله عليه عند ذبحه عمدا تمسكا بعموم قوله تعالى " ولا تأكلوا الاية " لانهم لم يجوزوا تخصيص هذا العموم بهذه الاحاديث اذ كلها بخبر واحد ظنى فلا يخصص العموم الذى هو قطعى الدلالة وقطعى الثبوت ، قال شارح الهداية " وقوله ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الاية" عام مؤكد بمن التى تفيد التأكيد وتأكيد العام ينفى احتمال الخصوص فهو غير محتمل للتخصيص .

فالاية افادت حرمة الاكل من الذبيحة التى لم يذكر اسم الله عليها عند الذبح سواء كان عمدا أم سهوا لان ذبيحة تارك التسمية سهوا لانهم اعتبروا الناسى ذاكرا حكما فهو ليس بتارك ذكر اسم الله تعالى لان الشارع فى هذه الحالة

---

١ ــ ســـورة الانعـــام آية ١٢١ .

٢ ــ الحديث بهذا اللفظ ذكره صاحب الهداية وقال عنه الزيلعى فى نصب الراية " غريب بهذا اللفظ ثم ذكر احاديث بمعناه منها ، ما أخرجه الدار قطنى عن ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وسلم قال " المسلم يكفيه اسمه فان نسى ان يسمى حين يذبح فليسم وليذكر اسم الله ثم ليأكل" انظر نصب الراية فى تخريج احاديث الهداية للزيلعى جـ٤ ص١٨٢ .

٣ ــ الحديث من مراسيل أبى داود من رواية ثور بن يزيد عن المطلب انظر المرجع السابق .

أقام التسمية في هذه الحال مقام الذكر مراعاة لمذر كان من جهة المكلف وهو النسيان وذلك لدفع الحرج كما أقام الاكل ناسيا في اثناء الصوم مقام الامساك واذا اعتبر الناسي بقيت الاية على عمومها وقد ذهب علي وابن عباس رضي الله عنهما الى حل ماتركت عليه التسمية نسيانا •

وقال الحنفية والمالكية انه لا يستقيم الحاق العامد بالناسي لان الناسي عاجز مستحق للنظر بالتخفيف والعامد مستحق للتغليظ والتشديد فاثبات التخفيف في حقه باقامة الالة مقام الذكر خلفا عنه لا يدل على اثباته في حق العمد اذ الفرق بين المعذور وغيره أصل في الذبح وغيره ولان الخلف انما يصار اليه عند العجز عن الاصل كما في التراب مع الماء والعجز انما تحقق في حق الناسي دون العامد ولان العامد معرض عن التسمية فلا يجوز حمله ذاكرا حكما بخلاف الناسي فانه غير معرض واما بوعن حديث عائشة بانه يكون عند وقوع الشك في التسمية وفي هذا ما يدل على أن التسمية كانت بناء على أن ظاهر المسلم والغالب فيه ان لا يترك التسمية عمدا لان السؤال كان عن الاعراب وذلك كمن اشترى لحما في سوق المسلمين يباح له التناول بناء على الظاهر الغالب وان توهم انه ذبيحة مجوسي وهذا خارج لقاعدة " اليقين لا يزول بالشك " أما الاحاديث الاخرى فمحمول على الة النسيان بدليل انه ذكر في بعض الروايات " وان تعمد لم يحل "

---

١ ــ انظر الهداية مع العناية جـ ٨ ص ٥٤

أما الشافعية فقد خصوا الاية بالحديث فاباحوا الاكل من ذبيحة المسلم اذا ترك التسمية عليها عمدا حرصا على قاعدتهم في جواز تخصيص العام ابتداء بخبر الواحد .

وقالوا المراد من الاية ان ماذكر عليه غير اسم الله تعالى كالذي يذبح على الاوثان بدليل قوله تعالى " وما أهل لغير الله به " قال الرملي " وسياق الاية دال عليه فانه قال " وانه لفسق " والحالة التي يكون فيها فسقا هي الاهلال لغير الله تعالى ، قال تعالى أوفسقا أهل لغير الله به (١) .

وقيل ان الشافعية قد ذهبوا الى ماذهبوا اليه عملا بتخصيص العام بخبر الواحد والقياس أيضا فقد قاسوا تارك الذكر عمدا على تاركه سهوا ورد الحنفية هذا القياس بان التارك نسيانا غير خارج من عموم الاية فهو ذاكر حكما كما مر .

---

١ ــ انظر المهذب للشيرازي جـ ١ ص ٢٥١ ، تخريج الفروع على الاصول للزنجاني ص ١٩٤ ، نهاية المحتاج للرملي جـ ٨ ص ١١٨ .

الفصل السابع

التخصيص بالقياس

قد يرد عن الشارع عام ثم يظهر ان بعض افراد هذا العام له حكم يخالف حكم سائر الافراد وهذا الحكم معلل بعلة وجدت في غيره من الافراد مثاله ان يقول قائل لمن تلزمه طاعته " لاتعط من سألك شيئا " فمن لفظ عام يندرج تحته جميع افراد السائلين اغنياء أو فقراء علماء أو جهلاء ثم تلا ذلك منه أمر آخر نحو " واعط طلاب العلم لفقرهم " فاذا علمنا العلة فهل لنا أن نقول : انه مأمور أن يعطي كل فقير سواء كان طالب علم أو غير طالب فكما خصص العام بالفقراء من طلاب العلم خصص ايضا بغيرهم فكأنه قال لاتعط من سألك شيئا الا من كان فقيرا ويكون المخرج نوعين : أحدهما بالنص وهو طلاب العلم الفقراء والثاني بالقياس وهم الفقراء من غيرهم وهذا الثاني محل الخلاف بين الاصوليين فقد اختلفوا وتكاثرت أقوالهم حتى بلغت تسعة يمكن اجمالها في أربعة والياء بيانها تفصيلا واجمالا :

القول الاول — انه يجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس مطلقا (١) وهو المنقول عن الائمة الاربعة والاشعري وابي هاشم أخيرا وابي الحسين البصري

القول الثاني — المنع مطلقا وهو قول ابي هاشم اولا وابي علي الجبائي ونقله ابو بكر الباقلاني عن طائفة من المتكلمين .

القول الثالث — جواز التخصيص به ان كان العام قد خصص قبل ذلك بدليل قطعي وهو قول عيسى بن أبان من الحنفية وحكاه الشيرازي عن بعض العراقيين .

القول الرابع — جواز التخصيص به ان كان العام قد خص بدليل منفصل اما اذا خص بدليل متصل أو لم يخص اصلا فلا يجوز تخصيصه به حكاه الرازي عن الكرخي .

القول الخامس — جواز التخصيص به ان كان القياس جليا فان كان خفيا فلا يجوز وهو قول ابن سريج من الشافعية وجماعة من اصحابه .

---

١ — انظر رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب مخطوط دار الكتب رقم ٢١٩ ، ج ٢ لوحة ١٨ وما بعدها .

(١)
واختلف هؤلاء في تفسير الجلي والخفي
فقيل الجلي ماكان الجامع فيه وصفا مناسبا للحكم وهو قياس العلة والخفي قياس (٢)
الشبه كقياس طهارة الخبث على طهارة الحدث في تعيين الماء للطهارة بجامع
أن كلا طهارة تراد للصلاة فان هذه العلة غير مناسبة للحكم بذاتها الا انه
يتوهم فيها المناسبة لان الشارع رتب عليها تعيين الماء في الطهارة الحدثية .
وقيل الجلي ماقطع فيه بنفي الفارق بين الاصل والفرع كقياس الامة على العبد في
تقويم البعض على معتق بعضه الاخر ليعتق الكل أو ما كان تأثير الفارق فيه
ضعيفا كقياسهم العمياء على العوراء في عدم الاجزاء في الاضحية بجامع النقص والخفي ما كان (٣)
تأثير الفارق فيه قويا كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد .
القول السادس : وهو لحجة الاسلام الغزالي ان كان العام والقياس متفاوتين في
غلبة الظن رجحنا الاقوى وان تساويا فالتوفيق واستحسن هذا القرافي والقرطبي
القول السابع : ان كانت العلة منصوصة أو مجمعا عليها جاز التخصيص به والا فلا
واليه ذهب الامدي واختاره ابن الحاجب (٤) .

---

١ ــ انظر المحصول للرازي مخطوط دار الكتب رقم ١٣٠ لوحة ١٧ جـ٢

٢ ــ الفرق بين القياس الجلي والقياس القطعي أن القياس القطعي ماقطع
فيه بعلة الحكم في الاصل ووجودها في الفرع كقياس الضرب على
التأفيف في قوله تعالى " ولاتقل لهما أف " والجلي ماسيتوضح .
انظر اصول الفقه للشيخ زهير جـ ٤ ص ٤٣

٣ ــ انظر الابهاج في شرح المنهاج جـ ٢ ص ١١١

٤ ــ انظر حاشية التفتازاني وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب
جـ ٢ ص ١٥٣ .
وتقسيم القياس الى قطعي وظني انما هو اصطلاح الشافعية اما الحنفية
فعندهم ظني دائما .

القول الثامن — ان كان الاصل المقيس عليه مخصوصا من ذلك العموم بنص جاز والا فلا .

القول التاسع — الوقف وعدم الجزم بشيء حتى يوجد المرجح فيعمل به واليه ذهب ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين (١) .

ويمكن تلخيص هذه الاقوال في اربعة :

الاول — الجواز مطلقا وهو قول الائمة الاربعة ومذهب الجمهور .

الثاني — المنع مطلقا وهو لابي علي الجبائي وبعض العلماء .

الثالث — التفصيل وهو قول الحنفية وبعض علماء الجمهور على ماعرف .

الرابع — الوقف وعدم الجزم بشيء وهو مذهب القاضي ابي بكر وامام الحرمين .

واحتج الجمهور كالاتي :

أولا — بما احتج به على جواز التخصيص بخبر الواحد وقد تقدم .

ثانيا — قالوا ان العموم يحتمل المجاز والخصوص والاستعمال في غير ما وضع له والقياس لايحتمل شيئا من ذلك ولانه يخصص العموم بالنص الخاص مع امكان كونه مجازا وهو ولا بالقياس أولى .

وقد نوقش هذا بأن احتمال الغلط في القياس ليس بأقل من احتمال ماذكر في العموم من احتمال الخصوص والمجاز بل ذلك موجود في أصل القياس وزيادة ضعف مايختص به من احتمال الخصوص والمجاز اذ القياس ربما يكون عن خبر واحد فيتطرق الاحتمال الى أصله وربما يستدل على اثبات العلة بما يظنه دليلا وليس بدليل وربما لا يستوفي جميع اوصاف الاصل فيشذ عنه وصف داخل في الاعتبار وربما يغلط في الحاق الفرع به لفرق دقيق بينهما لم ينتبه له فظنه الاحتمال والغلط في القياس اكثر .

ثالثا — أن تخصيص العموم بالقياس جمع بين دليلين بين القياس وبين الكتاب أو السنة المتواترة فهو أولى من تعطيل أحدهما أو تعطيلهما .

---

١ — انظر المستصفى مع فواتح الرحموت جـ٢ ص١٣٠ .

ويمكن أن يقال على ذلك انه فاسد لان القدر الذى وقع فيه التقابل ليس فيه جمع بل مورض للعموم وتجريد للعمل بالقياس (١).

وندفع هذا بان مثل هذا يقال فى كل خاص وعام تقابلا فهذا القول فيه تهافت

واستدل المانع من التخصيص به بما يأتى :

أولا — قالوا ان القياس فرع والعموم أصل ولا يقدم فرع على أصل .

والجواب على هذا أن القياس فرع نص آخر لا فرع النص المخصص والنص يخص بنص آخر أو بمعقول نص آخر ولا معنى للقياس الا معقول النص وهو الذى يفهم ويتبين المراد من النص والله هو الواضع لاضافة الحكم الى معنى النص وتبين انه فرع أصل آخر بهذا المثال قال الله تعالى " وأحل الله البيع وحرم الربا " ثم ورد فى الحديث " البر بالبر ربا الخ " فهذا الحديث مخصص لعموم قوله " أحل الله البيع " ثم قسنا الارز على البر للعلة الجامعة بينهما فكان هذا القياس مخصصا ايضا لذلك العموم فلم يخصصه بفرعه لان الارز فرع حديث البر لا فرع آية احلال البيع فبطل قولهم ولا يقدم فرع على أصل .

ثانيا — قالوا انما يطلب بالقياس حكم مالم ينص عليه اما ما نص عليه فكيف يثبت القياس خلافه ؟ .

ونقول جوابا أن ماخرج بالقياس لا حكم للعام فيه كما هو شأن كل تخصيص والدليل على ذلك جواز تخصيص العام بدليل العقل القاطع ودليل العقل لا يجوز أن يقابل النطق الصريح من الشارع واذا قلتم انما أخرجه العقل عرف انه لم يدخل تحت العموم سألناكم : هل لم يدخل لفظه أو تحت المراد به ؟ فان قلتم تحت اللفظ أحلتم لان الله سبحانه وتعالى شئ وهو داخل تحت اللفظ من قوله تعالى " خالق كل شئ "

وان قلتم لا يدخل تحت الارادة فكذلك القياس يعرفنا ذلك ولا فرق وبهذا يتبين أن القياس لم يعارض العام وانما دل على أن المراد به غير ما أفاد القياس حكمه .

---

١ — انظر مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت جـ ١ ص ٣٥٨ ومابعدها .

وخلوها عن المعارض فهذه امور اربعة فهو اقل احتمالا ٠

٢ ــ سلمنا ان لمقدمات القياس التي يجتهد فيها اكثر من مقدمات العام الوارد في النص وان الظن مع ذلك يضعف لكن مع هذا يجب التخصيص ولا يكون فيه تقديم الاضعف على الاقوى لان ذلك انما يكون اذا ابطل العام بالمرة وليس كذلك بل التخصيص بالقياس جمع بين الدليلين واعمال لهما فاللازم منتف ٠

فان قيل العمل بالخاص في هذا الفرد ابطال للعمل بالعام في ذلك الفرد

قلنا : هذا يقال في كل عام وخاص فهو اعتراض فاسد ٠

٣ ــ هذا الدليل منقوض لان الجبائي يقول بجواز تخصيص الكتاب بالسنة والمفهوم وهما اضعف من الكتاب ويقول ايضا بتخصيص السنة بمفهوم المخالفة وهو اضعف منها فما يكون جوابه فهو جوابنا ٠

اما المفصلون فهم في الحقيقة قائلون بالتجوز في الجملة وقائلون ايضا بالمنع في الجملة ولكنهم استدلوا على الوجه الاتي :

اولا ــ الحنفية قالوا : الاشتراك في الدلالة ثابت والتفاوت في الدلالة قوة وضعفا غير مانع من التخصيص لرجحان الجمع بين الدليلين فانه اولى من الاهدار فالتخصيص وان كان مرجوحا لكن يرجح لاستلزامه الجمع بين الدليلين فكان العمل بالاقوى اولى ٠

وفي هذا نظر لانه لا يتمشى على من رأى قطعية الدلالة في العام فكلامه هذا فيما اذا خص اولا بمستقل مقارن او في العام المخصوص الذي دلالته ظنية فهو بعيد عما نحن فيه قال شارح المسلم " والحق ان يقال دلالة القياس راجحة اما عندنا فلان الكلام في مخصوص البعض ودلالته اضعف من دلالة القياس عندنا على ما سيأتي وغير المخصوص لا يجوز تخصيصه اصلا " ٠

ثانيا ــ الغزالي قال : ان العموم يفيد ظنا والقياس يفيد ظنا وقد يكون احد هما اقوى في نفس المجتهد فيلزمه اتباع الاقوى والعموم تارة يضعف بان لا يظهر منه قصد التعميم ويظهر ذلك بان يكثر المخرج منه ويتطرق اليه تخصيصات كثيرة كقوله تعالى " واحل الله البيع وحرم الربا " (١) فان دلالة

---

١ ــ سورة البقرة آية ٢٧٥ ٠

قوله عليه السلام لاتبيعوا البر بالبر على تحريم الارز والتمر أظهر من دلالة هذا العموم على تحليله وقد دل الكتاب على تحريم الخمر وخصص به قوله تعالى " قل لا أجد فيما أوحي الي محرما على طاعم يطعمه "(١) واذا ظهر من الخمر التعليل بالاسكار فلو لم يرد خبر في تحريم كل مسكر لكان الحاق النبيذ بالخمر بقياس الاسكار أغلب على الظن من بقائه تحت عموم قوله تعالى " قل لا أجد فيما أوحي الي محرما الاية " وهذا ظاهر في هذه الاية وآية "احلال البيع " لكثرة ما أخرج منهما ولضعف قصد العموم فيهما(٢) وأما مابقي عاما فكذلك لانا لا نشك في أن العمومات بالاضافة الى بعض المسميات تختلف في القوة لاختلافها في ظهور ارادة قصد ذلك المسمى بها فان تقابلا وجب تقديم أقوى العمومين وكذلك أقوى القياسين اذا تقابلا قدمنا احدهما وأقواهما فكذلك العموم والقياس اذا تقابلا فلا يبعد أن يكون قياس قوي أغلب على الظن من عموم ضعيف أو عموم قوي أغلب على الظن من قياس ضعيف فنقدم الاقوى وان تعادلا يجب الوقف كما قاله القاضي ابو بكر الباقلاني اذ ليس كون هذا عموما أو كون ذلك قياسا مما يوجب ترجيحا لعينهما بل لقوة دلالتهما فمذهب القاضي صحيح بهذا الشرط "

وفي هذا نظر لان ذلك أن التفاوت قوة وضعفا بالنسبة للعام المخصوص مسلم وأما ما بقي على عمومه ممنوع لان الغزالي من القائلين بأن دلالة العام على أفراده بطريق التبادر فكيف يتأتى التفاوت اذ لا فرق بين فرد وفرد من حيث أن كلا منهما من مدلول العام .

ثم ان الغزالي اطلق القول في القوة والضعف ولم يذكر وجها يتناسب وما قرره من تبادر العموم من اللفظ يتبين به متى يقوى القياس على العام أو العكس بل ترك ذلك لنظر المجتهد وجعله المرجع عند تعارض العام والخاص(٣) .

---

١ ـ سورة الانعام آية ١٤٥

٢ ـ انظر المستصفى للغزالي جـ ٢ ص ١٣٢ وما بعدها .

٣ ـ انظر شرح العضد على مختصر ابن الحاجب جـ ٢ ص ١٥٤ .

وانا لا نرى ما ذهب اليه الغزالى لا سيما انه من القائلين بأن اعمال الدليلين ما أمكن خير من اعمالهما أو اعمال احدهما ومن اجل تلك القاعدة قال الجمهور ان التناول فى الظنية غير مانع من التخصيص .

وهذا الدفع يتوجه على من يفرق بين جلى القياس وخفيه معتمدا على قوة القياس الجلى بحيث يقوى على المعارضة دون الخفى لضعفه بما تقرر سابقا من أن اعمال الدليلين خير من اعمالهما أو اهمال أحدهما .

والوجه لمن قال ان كان الاصل المقيس عليه مخرجا من ذلك العموم بنص جاز والا فلا لانه إذا كان كذلك اصله وهو المقيس عليه مخرجا من ذلك العام بنص أن المخصص حينئذ هو النص لانه المثبت لحكم الفرع لاستنباط العلة من حكم الاصل وذلك كقياس العبد على الامة فى تنصيف حد الزنا لعلة الرقبة المنصوص عليها فى قوله تعالى " فاذا احصن فان أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب " والمحصنات الحرائر الابكار والامة مخرجة من عموم قوله تعالى " الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة " بهذا النص .

والجواب على هذين بأن دلالة العام ظنية ودلالة القياس كذلك فهما متساويان فى مطلق الظنية وقد تعارضا فيجمع بينهما بتخصيص العام وهذا اعمال لهما واعمال الدليلين خير من اعمالهما أو اهمال أحدهما .

وأما وجهة ابن أبان والكرخى فقد تقدم الكلام عليها فى التخصيص بخبر الواحد واحتج المتوقف بأن كل واحد من العام والقياس حجة اذا انفرد وقد تقابلا ولا ترجيح فلم يبق الا التوقف لان الترجيح بينهما اما ان يدرك بعقل أو نقل ولم يتحقق شىء من ذلك فرضا .

ويمكن أن يقال بأن الامة قبل الباقلانى مجمعة على تقديم أحد الدليلين العام أو القياس وان لم يتفقوا على أحدهما .

ورد الباقلانى هذا القول بانهم لم يصرحوا بابطال التوقف قطعا ولم يجمعوا عليه لكن كل واحد رأى ترجيحا والاجماع لا يثبت بمثل ذلك كيف ومن لا يقطع ببطلان مذهب مخالفة فى ترجيح القياس كيف يقطع بخطئة ان توقف ، ومعنى التوقف انه ليس أحد الدليلين راجحا بنفسه على الاخر فلابد من طلب دليل آخر يرجح بينهما فيتوقف فى حكم ما تقابل فيه العام والقياس .

ويمكننا القول بأن المرجح موجود وهو ماتقرر من أن اعمال الدليلين خير من اعمالهما أو اعمال أحدهما ولا شك أن في التوقف اعمال لهما معا فالوقف غير لازم بعد هذا علمنا اختلاف العلماء في جواز تخصيص عام الكتاب أو السنة المتواترة بالقياس وان هذا كما قيل أثرا من آثار اختلافهم في دلالة العام على كل فرد بخصوصه أهي قطعية أم ظنية ؟

ولو كان كذلك لكان الامر هينا ولكان الخلاف منحصرا بين القطعيين والظنيين لكنا وجدنا خلافا لمن قال بظنية الدلالة فدفعنا وجود المخالف من الظنيين الى القول بأن الخلاف في دلالة العام كان سببا لاختلاف القطعيين فقط في جواز التخصيص بالقياس وأما بالنسبة لغيرهم من الظنيين فالاولى أن يقال : ان سبب اختلاف الظنيين في هذا الموضوع الضعف الذي في القياس الناشيء من احتياجه في الغالب الى الاجتهاد في أمور خمسة كون حكم الاصل معللا وتعيين العلة ووجودها في الاصل ووجودها في الفرع وخلوها عن المعارض فيهما وكل ذلك بعد معرفة حكم الاصل والامور الاجتهادية يتطرق اليها احتمال الخطأ .

ومما يدل على ذلك ثمرة التفصيل في قول المفصلين فالشارطون في العام سبق تخصيصه أو كونه جليا أو غير ذلك انما ارادوا بذلك حصول التعادل بين العام وبين القياس وذلك اما بانزال العام الى درجة الظنية اذا خصص أو برفع القياس الى درجة مساواة العام بجلائه أو غير ذلك مما ذكرنا .

وخلاصة القول أن الحنفية ذهبوا في هذا النزاع الى مايتفق ومذهبهم في دلالة العام فقضوا بالعام الذي بقي على عمومه على القياس لان دلالته قطعية فلا يقوى القياس الظني على معارضته وتخصيصه وقضوا بالقياس وقدموه على العام في القدر الذي تناوله القياس من العام اذا كان العام مخصوصا لضعف دلالة العام حينئذ ورجحان دلالة القياس .

ثم ان من عدا الجمهور لم يسلم لهم دليل على دعواهم لتنافيه مع قاعدة ان اعمال الدليلين خير من اعمالهما أو اعمال احدهما لا سيما واننا لم نر خلافا فيها لهذا نتجه الى رأي الجمهور .

الفصل الخامس

أقل الجمع

اختلف الاصوليون فى اقل الجمع وليس مرادهم من الجمع هنا لفظ جمع المكون من الجيم والميم والعين وهو ضم شئ الى شئ .

وليس خلافهم فى الضمير الذى يعبر به المتكلم عن نفسه وغيره متصلا أو منفصلا نحو : نا ونحن ولا فى نحو صغت قلوبكما من كل ما أضيف الى ما يتضمنه .

بل جملوا ما مولن الخلاف جمع القلة أو الكثرة على ما هو الصحيح من غير فرق بينهما عند الاصوليين (١) فلو أقر بأفلس وهو جمع قلة صح تفسيره بأحد عشر مثلا ولو أقر بدراهم صح تفسيره بالثلاثة ومن ذلك أيضا ضمير الجمع فانه كالجمع (٢) واليك اقوالهم :

الاول — ذهب الجمهور الى أن اقل الجمع ثلاثة حقيقة مجازا فيما دون ذلك قال الشوكانى " وحكاه ابن الدهان عن جمهور النحاة وهو قول سيبوية (٣) .

---

١ — قال التتازانى " واعلم انهم لم يفرقوا فى هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على أن التفرقة بينهما انما هى فى جانب الزيادة بمعنى أن جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا أوفق بالاستعمال وان صرح بخلافه كثير من الثقات انظر التلويح على التوضيح جـ ١ ص ٥١ .

٢ — حكى صاحب التقرير والتحبير عن صاحب البديع أنه حمل من مولن الخلاف ضمائر الغيبة والخطاب يشمل نحو قاموا وقمن وقمتم وقمتن ، انظر التقرير والتحبير جـ ١ ص ١٩٢ .

٣ — انظر ارشاد الفحول للشوكانى ص ١٠٨ .

والثانى ـ ذهب ابو بكر بن العربى (١) الى انه حقيقة فى الاثنين فقط مجاز فى الواحد وقال ابن حزم : هو قول جمهور أهل الظاهر واختاره الباجى من المالكية وابو يوسف من الحنفية وارتضاه الغزالى من الشافعية (٢) .

والثالث ـ ذهب فريق من العلماء الى أن اقلهُ ثلاثة حقيقة ولا يطلق على ما دونه وهو الواحد أو الاثنان لا حقيقة ولا مجازا .

والرابع ـ ذهب جماعة الى أن أقله ثلاثة ويطلق على الاثنين مجازا ولا يطلق على الواحد لا حقيقة ولا مجازا .

والخامس ـ الوقف حكاه الاصفهانى شارح المحصول عن الامدى قال الزركشى (٣) * وانما أشعر كلام الآمدى ولم يصرح به ـ أى الوقف ـ ولعل الحامل للزركشى (٤)

---

١ ـ ابن العربى هو القاضى ابو بكر بن العربى محمد بن عبد الله بن محمد ابن عبد الله بن احمد المعروف بابن العربى المعافرى الاندلسى الاشبيلى مالكى ولد سنة ٤٦٨ وتوفى سنة ٥٤٣ وله من المؤلفات (١) احكام القرآن لابن العربى (٢) الخلافيات (٣) الانصاف فى مسائل الخلاف .

٢ ـ انظر المستصفى للغزالى جـ ٢ ص ٩١

٣ ـ انظر ارشاد الفحول للشوكانى ص ١٠٨

٤ ـ بدر الدين الزركشى هو محمد بن بهادر بن عبد الله التركى المصرى الزركشى الملقب ببدر الدين المكنى بابى عبد الله الشافعى ولد سنة ٧٤٥ وتوفى سنة ٧٩٤ وله من المؤلفات :

الفقه

(١) البحر المحيط فى اصول ويقع فى ثلاث مجلدات مخطوط دار الكتب المصرية ٤٨٣ ، ٥٩٢ وبمكتبة الازهر ٢ .

(٢) القواعد والضوابط مرتبة على حروف المعجم مخطوط دار الكتب ٥٠٨

(٣) تشنيف المسامع بجمع الجوامع مخطوط دار الكتب ٤٧٩

(٤) الديباج فى توضيح المنهاج .

(٥) لقطة العجلان وبلة الظمآن .

على ذلك قول الآمدى بعد ذكره الاقوال واستدلاله لبعضها قال : (واذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين فعلى الناظر بالاجتهاد فى الترجيح والا فالوقف لازم (١) ويمكن رد هذه الاقوال الى اربعة فقط :

الاول : أن أقله ثلاثة وهو مذهب الجمهور قال الآمدى ذهب ابن عباس والشافعى وابو حنيفة ومشايخ المعتزلة وجماعة من أصحاب الشافعى أنه ثلاثة . (٢)

الثانى : أن أقله اثنان وهو قول القاضى ابو بكر بن العربى وقال ابن حزم هو قول جمهور أهل الظاهر وقال الآمدى " مذهب عمر وزيد بن ثابت ومالك وداود والقاضى ابى بكر الباقلانى والاستاذ ابى اسحاق وجماعة من أصحاب الشافعى — رضى الله عنهم — كالغزالى وغيره انه اثنان .

الثالث : أنه لا يطلق مجازا ولا حقيقة على الواحد فقط وقيل على الواحد والاثنين وقيل يطلق مجازا على الواحد فقط . قال الآمدى وذهب امام الحرمين الى أنه لا يمتنع رد لفظ الجمع الى الواحد فمعنى العبارة أنه متى جاز الرد الى الاثنين مجازا جاز الرد الى الواحد أيضا . (٣)

الرابع : الوقف وهو المحكى عن الآمدى على ما أشعر به قوله السابق " واذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين فعلى الناظر بالاجتهاد فى الترجيح والا فالوقف لازم " تلك هى الاقوال التى سنعرض لادلتها وهى اليك تفصيلا .

حجة القول الاول :

اولا — كان عثمان رضى الله عنه يحجب الام من الثلث الى السدس بالاخوين فقال له ابن عباس رضى الله عنهما " ليس الاخوان اخوة فى لسان قومك فان الله تعالى يقول " فان كان له اخوة فلأمه السدس " فقال لا أنقض أمرا كان قبلى وتوارثه الناس " .

كما ثبت عن زيد بن ثابت أنه كان يحجب الام من الثلث الى السدس بالاخوين ويقول " الاخوان أخوة " . (٤) .

---

(١) انظر الاحكام فى اصول الاحكام للآمدى جـ ٢ ص ٧٦ .
(٢) انظر المرجع السابق .
(٣) انظر حاشية التفتازانى على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب جـ ٢ ص ١٠٥
(٤) انظر الاحكام للآمدى جـ ٢ ص ٧٦ .

فما انتهه ابن عباس واقره عثمان عليه نفاه زيد بن ثابت وكل منهما عربي فصيح يعرف اللغة فتعين أن يحمل كلام ابن عباس على أن الاخوين ليسا اخوة حقيقة كما يحمل قول زيد بن ثابت على انهما اخوة مجازا وذلك دفعا للتعارض لان كلا عربي فصيح عالم باللغة وبهذا ثبت أن اقل الجمع ثلاثة وانه مجاز في الاثنين ويكون مجازا أيضا في الواحد مع وجود العلاقة لان المجاز لا حصر فيه .

ثانيا — عند الاطلاق صيغة الجمع يتبادر الى الفهم الزيادة على الاثنين حال تجرد هذه الصيغة عن قرينة الزيادة على الاثنين وهذا دليل على انه حقيقة في الثلاثة لان من علامات المجاز أن يتبادر غيره ويكون مجازا في الاقل من الثلاثة (١) .

ثالثا — انه لو قال لفلان علي دراهم فانه لا يقبل تفسيره باقل من ثلاثة دراهم وكذلك الحال اذا أوصى أو نذر نذرا ولولا انه حقيقة في الثلاثة لقبل منه التفسير بالاقل فلما لم يقبل منه ذلك علم انه حقيقة في الثلاثة مجاز فيما دونها .

واحتج القول الثاني بالكتاب والسنة واللغة :

أما الكتاب فقوله تعالى " انا معكم مستمعون " (٢) وقد اراد بضمير الخطاب موسى وهارون واطلق عليهما ضمير الجمع الذي في قوله " معكم " وقوله تعالى " وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين " (٣) فقد أتى بضمير الجمع الذي هو " هم " في قوله " لحكمهم " مرادا به داود وسليمان .

وقوله تعالى " وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا " (٤) فعبر بضمير الجمع عن الطائفتين وقوله تعالى " عسى الله ان يأتيني بهم جميعا " (٥) وأراد بضمير الغيبة الذي هو للجمع يوسف واخاه .

---

١ — انظر حاشية التفتازاني وشرح العضد لمختصر ابن الحاجب جـ٢ ص ١٠٥

٢ — سورة الشعراء آية ١٥

٣ — سورة الانبياء آية ٧٨

٤ — سورة الحجرات آية ٩

٥ — سورة يوسف آية ٨٣

فقد استعمل الجمع في مقام التثنية كما هو واضح من تلك النصوص والاستعمال دليل الحقيقة .

مناقشة هذا الدليل آية آية :

أما قوله تعالى "انا معكم مستمعون" فتفسير مسلم كون المراد موسى وهارون فقط لانه تعالى حين أراد هما ثنى ولم يجمع كما يدل عليه سياق الاية ولحاقها فلزم أن يكون فرعون مرادا معهما ومما يقوي هذا قوله تعالى "انني معكما أسمع وأرى" (١) ثنى حين أراد التثنية .

وأما قوله تعالى "وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين" فنوقش كما يلي :

أن الحكم مصدر مضاف الى فاعله وهو داود وسليمان عليهما السلام والى مفعوله وهما صاحب الارض وصاحب الغنم .

ورد هذا بامتناع اضافة المصدر الى فاعله ومفعوله في وقت واحد لغة ولكن يجوز على طريق البدل .

ودفع هذا الرد بأن الحكم ليس مرادا به المصدر وانما المراد به الامر فمعنى الاية "وكنا لحكمهم" أي لامر هؤلاء الحاضرين من الحاكمين والمحكومين شاهدين عالمين .

واجيب على هذا بأن الحكم ظاهر في المصدر وارادة خلاف الظاهر لاتثبت الا بدليل ولا دليل اذ المقام مقام حكم وفصل في خصومة الحرث واتلافه .

وأما قوله تعالى "وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا" (٢) فلا حجة فيه لان كل طائفة جمع وأما قوله تعالى "عسى الله أن يأتيني بهم جميعا" (٣) فالمراد منه يوسف وأخوه الشقيق وأخوه لابيه شمعون الذي قال "لن أبرح الارض حتى يأذن لي أبي أو يحكم الله لي وهو خير الحاكمين" (٤) وهذا جمع فلا حجة فيه .

---

١ ـ سورة طه آية ٤٦

٢ ـ سورة الحجرات آية ٩

٣ ـ سورة يوسف آية ٨٣

٤ ـ سورة يوسف آية ٨٠

وأما السنة : فما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال " الاثنان فما فوقهما جماعة " فقد أطلق الجماعة على الاثنين على سبيل الحقيقة كما هو الاصل في الاستعمال فما عدا الاثنين يكون مجازا .

ويمكن أن يقال أن المراد أن حكمهما حكم الجماعة في ادراك الفضيلة وهذا يجب حمله عليه لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لتعريف الاحكام الشرعية لا الامور اللغوية وأيضا الاشعار اللغوي وهو أن اسم الجماعة مأخوذ من الاجتماع وهو ضم شيء الى شيء وهو متحقق في الاثنين كما هو متحقق في الثلاثة وما زاد ولذلك تقول العرب جمعت بين زيد وعمرو فاجتمعا وهما مجتمعان كما يقال ذلك في الثلاثة فكان اطلاق اسم الجماعة على الاثنين حقيقة فليس الحديث في محل النزاع اذ لفظ الجماعة كلفظ الجمع ليس من محل النزاع .

وأما الدلالة من جهة اللغة فمن وجهين :

الاول : ان الاثنين يخبران عن انفسهما بلفظ الجمع فيقولان قمنا وقعدنا ونحن أكلنا وشربنا كما تقول الثلاثة ذلك .

الثاني : انه يصح أن يقول القائل اذا أقبل عليه رجلان في مخافة أقبل الرجال وذلك كله يدل على أن لفظ الجمع حقيقة في الاثنين اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة .

أجيب عن الاول : بأن ضمير الجمع الذي هو : نا ـ ونحن ليس من محل النزاع وقد تقدم .

وأجيب عن الثاني : بأن هذا لا يدل على صحة اطلاقه على الاثنين حقيقة بدليل صحة قوله جاء الرجال عندما أقبل عليه الواحد في حال المخافة والواحد ليس بجمع .

واستدل اصحاب القول الثالث القائل بأن أقله ثلاثة ولا يطلق على مادونها لا حقيقة ولا مجازا كما يلي :

١ ـ بما استدل به اصحاب القول الاول .

٢ ـ وعلى انه لا يطلق على الاثنين ولا على الواحد مجازا بأنه لا علاقة بين الواحد والاثنين والجمع وعند فقد العلاقة يمتنع المجاز لان المجاز لا بد فيه من العلاقة

أجيب على هذا بأن العلاقة بين الاثنين والجمع متحققة وهي التعدد الواقعي فان الاثنين فيهما تعدد والجمع فيه تعدد كذلك وفي الواحد كما بينا في الجواب وحينئذ فلا مانع من اطلاق الجمع على الاثنين والواحد مجازا .

واستدل القول الرابع القائل بأن أقله ثلاثة ويطلق على الاثنين مجازا ولا يطلق على الواحد كما يلي :

١ — ما استدل به أصحاب القول الاول .

٢ — وعلى أن الجمع لا يستعمل في الواحد مجازا بأن المجاز لابد من القرينة والعلاقة ولاعلاقة بين المعنى الحقيقي وهو الثلاثة والمعنى المجازي وهو الواحد فلا يصح اطلاق القول عليه بأنه جمع .

ويقال على هذا بأن العلاقة بين الواحد والجمع موجودة وهي التعدد الصادق بالتعدد الواقعي كما في الجمع والتعدد التقديري كما في الواحد الذي يقوم بما تقوم به الجماعة اذ قد يقوم الشرك مقام الجماعة في بعض المواطن (١)

أما القول الخامس القائل بالوقف

فقال الزركشي فيه " ومجرد اشعار كلام الامدي به لا يكفي في حكايته مذهبا وفي نظر فانه صريح في الوقف ولعل الاولى للاستدلال له أن صيغة الجمع استعملت في كل المراتب وكون البعض أولى من البعض تحكم فالوقف لازم .

ويدفع هذا : أن الادلة للاقوال تميزت قوة وضعفا فيجب العمل بالاقوى .

وبعد هذا العرض لادلة كل رأي ومناقشة ما يستحق المناقشة نرى أن رأي الجمهور أقوى من جهة الدليل والاستعمال ويكاد يكون انكار ذلك مكابرة .

---

١ — انظر حاشية البناني مع المحلي على جمع الجوامع جـ ١ ص ٣٢٨

الباب الثالث وهو فى كون العموم يستفاد بقرائن خارجية أم لا ؟ ويشتمل على عشرة فروع

الفرع الأول : هو يدخل المتكلم فى عموم كلامه ؟

الفرع الثانى : هل المقتضى عام ؟

الفرع الثالث : ترك الاستفصال هل ينزل منزلة عموم المقال ؟

الفرع الرابع : هل خطاب الواحد يعم الجماعة ؟

الفرع الخامس : هل خطاب الرسول خطاب لأمته ؟

الفرع السادس : هل يدخل الرسول فى عموم الخطاب ؟

الفرع السابع : هل خطاب المواجهة يعم الموجودين ومن بعدهم ؟

الفرع الثامن : هل الجمع المذكر يتناول الاناث ؟

الفرع التاسع : هل نفى المساواة بين الشيئين يقتضى العموم ؟

الفرع العاشر : هل الجمع المنكر عام ؟

الفـــرع الأول

هـــل يدخـــل المتكلم فى عموم كلا مه ؟

اذا عبر المتكلم بلفظ عام كقو له تعالى " وهو بكل شىء عليم " وقو ل القائل من أكرمك فاكرمه وقوله من أكرمك فلا تهنه .

فهل يدخل المتكلم فى ذلك الخطاب لتناوله له صيغة أولا يدخل لقرينة كونه مخاطبا ؟ اختلف العلماء فى ذلك على ما يأتى .

أولا : ذهب الجمهور الى أنه يدخل ولا يخرج عنه الا بدليل .

وثانيا : ذهب بعض العلماء الى أنه لا يدخـــل .

ما استدل به الجمهور :

أولا : قالوا ان اللفظ بعمومه يتناول المتكلم لغة والتكلم لا يصلح أن يكون قرينة الخروج عن متعلق الخطاب (١)

وثانيا : قال الله تعالى : " وهو بكل شىء عليم " فان هذا القول يشمل ذاته تعالى وصفاته وهما داخلون فى الخطاب وذلك وفاق .

وان السيد اذا قال لعبده : من أحسن اليك فاكرمه أو قال له من أحسن اليك فلا تهنه ثم أحسن اليه السيد فلم يكرم السيد أو اهانه فانه يستحق اللوم ولولا أن السيد داخل فى عموم الخطاب لما استحق العبد اللوم على ذلك وهذا يدل أن المتكلم يدخل فى عموم خطابه .

واستدل النافى بما يأتى :

أولا : قال الله تعالى : " الله خالق كل شىء " وذاته وصفاته أشياء وهو غير خالق لهـا ولو كان داخلا فى عموم كلا مه لكان خالقا لها وهو حال (٢)

الجواب : أنه بالنظر الى عموم اللفظ يلزم أن يكون تعالى خالقا لذاته وصفاته غير أنه لمـــا كان ممتنعا فى نفس الأمر عقلا كان ذلك مخصصا عقليا بعموم الآيه ولا منافاة بين كونه داخلا فى العموم بمقتضى اللفظ وخارجا عنه بالمخصص العقلى .

---

١ ــ انظر شرح العضد وحاشية التفتازانى على مختصر ابن الحاجب جـ ٢ ص ١٢٧ .

٢ ــ انظر المستصفى للغزالى جـ ٢ ص ٨٨ مع فواتح الرحموت .

ثانيا : لوكان المتكلم داخلا فى عموم خطابه لكان قول السيد لعبده من دخل دارى فتصدق عليه بدرهم مقتضيا لدخول السيد فى هذا الخطاب فيكون العبد مأمورا بالتصدق على السيد بالدرهم اذا دخل الدار ولوكان مأمورا بذلك لكان العبد عند امتثاله لهذا الأمر بالتصدق على السيد بالدرهم غير مستحق للوم ولما كان تصدق العبد على السيد يوجب اللوم والقبح فى نظر العقلاء ويجعل ذلك مستقبحا منه فهذا يدل على أن السيد ليس داخلا فى حرم خطابه (١).

ونجيب على هذا بأن السيد داخل فى عموم الخطاب لتناوله له لغة لكن القرينة منعت من دخوله فأخرجته من الخطاب وكانت مخصصه للعموم .

والذى نراه أن الأصل أنه يتناوله لغة بمقتضى الوضع فما لم توجد قرينة تقتضى عدم الشمول له فهو على الأصل قال امام الحرمين " ان خطابه يتناوله بنفسه ولكنه يخرج عنه بالعادة " (٢) ثم أن هذه المسأله شبيهة بمسألة دخول الرسول صلى الله عليه وسلم فى خطاب الأمة مع الاختلاف فى المأخذ .

---

١ ــ انظر المستصفى للغزالى جـ٢ ص٨٩ مع مسلم الثبوت .

٢ ــ انظر البرهان لامام الحرمين جـ١ لوحه ٨٦ مخطوط ازهر رقم ٩١٣ خاص عام ٤١ ٤١ ٠٢ .

الفـــرع الثـــانى
هـــل المقتضـــى عـــام ؟

المقتضى بصيغة اسم الفاعل هـو : الكلام الطالب للاضمار بمعنى أن الكلام لا يستقيم الا باضمار شيء وهذا الشيء المضمر يقال له المقتضى بصيغة اسم المفعول وهو : ما أضمر ضرورة صدق الكلام أو صحته شرعا أو عقلا . وقال التفتازانى : الاقتضاء دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية (١) .

من هذا التعريف نعلم أن المقتضى الذى يتوقف صدق الكلام أو صحته على تقديره هو عند عامة الأصوليين على ثلاثة أقسام (٢) .

الاول : ماوجب تقديره ضرورة صدق الكلام كما فى قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه ابن عباس — رضى الله عنهما — ان الله وضع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه (٣) . أى معنى أن الله وضع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه معناه وضع عن آحاد أمتى لا عن الأمة مجتمعة اذ وقوع الأمة كلها فى الخطأ أو فى النسيان مثلا من قبيل ما يجهله العقل كما يحيل العقل رفع ماوقع اذ رفع الفعل بعد وقوعه محال على أن ظاهر الحديث يفيد رفع ذلك ووضعه وعلى هذا فلا بد لصدق هذا الكلام وهـــو

---

(١) أنظر التلويح مع التوضيح جـ ١ ص ١٣٧ ، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب جـ ١ ورقة ٢٦٤ مخطوط .

(٢) انظر أصول البزدوى مع شرحه كشف الاسرار جـ ١ ص ٣٦ ، التقرير والتحبير جـ ١ ص ١١٠ .

(٣) يروى هذا الحديث فى كثير من كتب الأصول والفقه بلفظ : رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه . لكن السيوطى قال : لا يوجد بهذا اللفظ وأقرب ما وجد ماروى ابن ماجه فى الكنى من أبى بكرة بلفظ —

من الرسول المعصوم عليه السلام من تقدير محذوف بأن تقول : وضع أثم الخطأ أو حكمه . وبهذا التقدير يصح الكلام مع الواقع ولا يخالفه .

الثاني : ماوجب تقديره ضرورة صحة الكلام شرعا وذلك كالأمر بتحرير رقبة في قوله تعالى (فتحرير رقبة ...) اذ المصدر الواقع في جوابه هو بمعنى الامر على ماعليه المفسرون الاصوليون فهذا الأمر منتف للملك لأن تحرير الحر لا يتصور وكذا تحرير ملك الغير عن نفسه فيكون التقدير " فتحرير رقبة مملوكه له ".(١)

ومن ذلك أيضا قول الانسان لمن يملك عبدا " أعتق عبدك عني بألف مثلا " . فان هذا يدل اقتضاء على شراء عبده منه لأنه لا يتسبب عنه الا بعد أن يتملكه منه بشرائه فالشراء ثابت شرطا لصحة الاعتاق .

الثالث : ماوجب تقديره ضرورة صحة الكلام عقلا كما في قوله تعالى (واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها وانا لصادقون) فان هذا الكلام يحتاج الى تقدير " أهل " ليصح ويستقيم . قال الزمخشري : معنى (واسأل القرية ..) أرسل الى أهلها فسلهم عن كنه القصة (٢) وهذا اذا كانت القرية للبنية خاصة أما اذا كانت لاتسمى قرية الا بسكانها فلا حاجة الى هذا التقدير .

وكذلك القول في قوله تعالى (فليدع ناديه ..) فان كان النادي يطلق على البنية خاصة كان لابد لصحة الكلام واستقامته من تقدير " أهل " أما اذا كان النادي لايسمى ناديا الا بمن فيه من سكان فلا حاجة الى هذا التقدير .

كانت هذه أقسام المقتضى كما ذكرها العلماء ويفيد أن نبين هنا أن مايصلح للتقدير اذا كان عدة أمور يختلف المعنى باختلافها كما في قوله عليه السلام فيما رواه الحسن عن سمرة . على اليد ما أخذت حتى تؤديه (٣) لابد فيه من مقدر مثل : على اليد حفظ ما أخذت . أو عليها

— رفع الله عن هذه الامة ثلاثا الخطأ والنسيان والامر يكرهون عليه . وأخرج ابن ماجه عن ابن عباس يرفعه قال : ان الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه . ورواه ابن ماجة عنه يرفعه وكذا الحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين . انظر كشف الخفاء ومزيل الالباس للعجلوني جـ ١ ص ٤٣٢ .

(١) انظر أصول البزدوي مع كشف الاسرار جـ ١ ص ٧٦ التقرير والتحبير جـ ١ ص ١١٠

(٢) انظر تفسير الكشاف جـ ٢ ص ٣٨٨ . (٣) هذا الحديث رواه أحمد وابو داود والترمذي وابن ماجة .

ضمان ما أخذت ، أوعليها أداء ما أخذت . لا سبيل الى الثاني لانه جعل غاية للحكم
قوله " حتى تؤديه " ولا يكون الشيء غاية لنفسه فيبقى النص موالا على الاول أوعلى
الثاني أوعليهما مثلا فمن قدر الحفظ لم يوجب الضمان على الوديع والمستعير ومن قدر
الضمان أوجبه عليهما (١) واذا تعين المقتضى بالقرينة فاما أن يكون عاما أو خاصا .
ان كان خاصا فلا كلام فيه وذلك كما اذا تعلق التحليل أو التحريم بالاعيان كقوله تعالى :
حرمت عليكم أمهاتكم " و " حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير " فان المتبادر من تحريم
الامهات الاستمتاع بهن كما أن المتبادر من تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير أكلها .
إن
اما كان المقتضى عاما وكان له أفراد تختلف أحكامها بأن يكون مع تقدير مفيد الحكم
مع آخر لحكم آخر ولا معين لاحد هما فمجمل يتوقف فيه حتى يتبين المراد .
إن لم تختلف احكامها وكان ثم تقديرات يصح الكلام بأي واحد منها : فهل يقدر جميعها
بهذا معنى عموم المقتضى أو يكتفى بواحد منها ؟ اختلف العلماء في ذلك :
صاحب الخطاء
ولا — ذهب الشافعي وكثيرون الى انه يقدر مايعم كل الافراد التي يمكن تقديرها لان
المقتضى الذي يلزم تقديره بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به بمنزله الثابت بالنص لا
القياس فيجوز فيه العموم كما يجوز في النص (٢)
ثانيا — وذهب عامة الحنفية الى أنه لا عموم للمقتضى وذلك لان ثبوته كان للضرورة حتى
اذا فرض أن الكلام مفيد للحكم بدونه لم يصح اثباته لغة ولا شرعا واذا كان للضرورة فالضرورة
تقدر بقدر ما قال الدبوسي " ان مقتضى النص ساقط من النص نفسه وانما يثبت ضرورة أن
يكون الكلام مفيدا فيتقدر بقدر الضرورة واذا ثبت بالقدر الذي يصير به الكلام مفيدا زالت
الضرورة المثبتة " (٣)
واستدل الحنفية على ذلك :
أن التقدير أمر دعت اليه الضرورة وهي صدق الكلام أو صحته فهو خلاف الاصل ومادامت
الضرورة ترتفع بتقدير البعض فلا داعي لتقدير الكل لانه حينئذ تقدير من غير حاجة

---

١ — انظر الهداية مع العناية جـ ٧ ص ٨٨ ، المهذب للشيرازي جـ ١ ص ٣٥٩ ،
فصول الاوطار جـ ٣ ص ١٣ وما بعدها

٢ — انظر تقويم الادلة للدبوسي جـ ١ ص ٢٤٤ مخطوط ، أصول البزدوي مع كشف الاسرار
جـ ١ ص ٥٥٧ .

٣ — انظر تقويم الادلة جـ ١ ص ٢٤٥ مخطوط دار الكتب ٢٥٥ .

وقد قالوا : ان الضرورة تقدر بقدرها فيكفي اثبات فرد من أفراد المقتضى ليصح الكلام مفيدا ولا دلالة له على اثبات ما وراءه بل يبقى على العدم الاصلي ويكون مسكوتا عنه (١)

وقد نظر الحنفية لذلك بأكل الميتة لما أبيح للضرورة قدر بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك يبقى الحل والتناول على ما لم يثبت فيه قال الدبوسي [illegible]

الثابت بالنص نفسه لان ثبوت معناه من الاصل فلا يسقط اذا كان عاما الا بدلالة كحل الذبيحة " (٢)

واستدل القائل بالعموم بما يأتي :

أولا — أن اضمار الكل كرفع أحكام الخطأ أقرب الى الحقيقة التي هي رفع ذات الخطأ فان انتفاء جميع أوصاف الذات أقرب الى نفي الذات والمجاز الاقرب اولى من المجاز الابعد " (٣)

وقد أجيب على هذا بأحد وجهين :

١ — قولكم : انتفاء جميع أوصاف الذات أقرب الى رفع الذات ممنوع بما اذا كان المقتضى ليس رفعا للحكم — أي لا يكون الحكم مقتضيا نفي أوصاف — بل كان مقتضيا اثبات أوصاف كقوله صلى الله عليه وسلم " انما الاعمال بالنيات الخ الحديث " (٤) على أن اضمار الكل كانه

---

١ — انظر التلويح والتوضيح على التنقيح جـ ١ ص ١٣٧ ، اصول السرخسي جـ ١ ص ٢٥٠ وقد جنح الغزالي الى أن المقتضى لا عموم له كما هو صنيع الحنفية فقال مانصه " لان العموم للالفاظ لا للمعاني فتضمنها من ضرورة الالفاظ " انظر المستصفى للغزالي جـ ٢ ص ٦١ .

٢ — انظر تقويم الادلة للدبوسي مخطوط دار الكتب المصرية جـ ١ ص ٢٤٥ ترتيب ٢٥٥

٣ — انظر مسلم الثبوت مع منهوات جـ ١ ص ٢٢٧ .

٤ — هذا جزء من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقد أورده بهذا اللفظ الدبوسي والسرخسي وغيرهما ونص الحديث كما رواه احمد وأصحاب الكتب الستة " عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه " انظر نيل الاوطار جـ ١ ص ٤٧ ١ ومابعدها .

مجازات والاضمار والمجاز في مرتبة وقلة المجاز أولى فههنا مانع عن الحمل على الاقرب ومن أجل لزوم كثرة المجاز قلنا الاجمال أولى من تعميم التقديرات (١) .

٢ ـ أو يجاب بأن باب غير الاضمار أكثر وهذا يقتضي أن لا يضمر شيء ودليلكم يقتضي أن يضمر الكل فوقع التعارض بين اضمار الكل وعدمه وبقي دليل اضمار البعض سالما فيعمل به ولا يقال : كثرة باب غير الاضمار كما تعارض دليل اضمار الكل كذلك تعارض دليل اضمار البعض .

وهذا غير مسلم لان البعض هو المضمر ضرورة .

ثانيا ـ قالوا اذا قيل ليس في البلد سلطان فهم نفي جميع الصفات السلطانية من العدل والسياسة وانفاذ الحكم وغيرها فيقدر الكل وهو المطلوب (٢) .

والجواب أن هذا مثال جزئي لا يثبت حكما كليا بل ذلك يعرف خاص فيه فلا يقاس عليه غيره من الصور .

ثالثا ـ قالوا ليس بعض المقدرات أولى بالاضمار فيجب تقدير الكل ولا يقدر البعض لأنه مبهما ويلزم التحكم أو مبهما ويلزم الاجمال وكلاهما محذور (٣) .

والجواب : أن المقدر بعض غير معين والتعيين الى الشارع وان كان ذلك يبدو أنه خلاف الاصل لكن وجب المصير اليه لانه واحد وأما التعميم ففيه زيادة الاضمار على الواحد وهذه الاضمارات المتعددة كل واحد منها على خلاف الاصل وقد قيل الضرورة تقدر بقدرها .

---

١ ـ انظر المسلم مع شرحه فواتح الرحموت جـ ١ ص ٢٩٤

٢ ـ انظر التحرير مع شرحه التيسير جـ ١ ص ٢٤٢ وما بعدها

٣ ـ انظر أقرب طرق الوصول للجداوي ص ٨٥

أثـــر هذا الاختلاف فى الاحـكام :

قد بنى العلماء على القول بعموم المقتضى أو عدم عمومه الكثير من الاحكام منها مايلى :

١ ــ ان من تكلم فى صلاته مخطئا أو ناسيا بطلت صلاته عند الحنفية لان الذى وضع عن الامة فى حديث ابن عباس هو الاثم المقتضى للعقوبة فى الاخرة كما قدمنا وليه بالبطلان المقتضى للاعادة وهو الحكم الدنيوى (١)

أما عند الشافعية فلا تبطل الصلاة عندهم لان الحكم المرفوع يشمل الدنيوى والاخروى فلا تبطل الصلاة بالكلام القليل فى الدنيا ولا يأثم المصلى الذى تكلم فى صلاته مخطئا أو ناسيا فى الآخرة (٢)

٢ ــ ان من أكل مخطئا أو مكرها وهو صائم فعليه القضاء عند الحنفية والمالكية ولا قضاء عليه عند الشافعية والحنابلة وابن حزم (٣) قال الامام النووى فى منهاجه : " الاظهر لا يفطر (٤) فحقق النووى أن مذهب الشافعية عدم الفطر فى حالة الاكراه (٥) والى هذا القول جنح زفر من الحنفيـــة (٦) .

---

١ ــ انظر الفتح القدير جـ١ ص ٢٨٠ ومابعدها .

٢ ــ انظر المنهاج للنووى مع مغنى المحتاج جـ١ ص ٤٣٠

٣ ــ انظر المحلى لابن حزم جـ٦ ص ٢٢٠ ، حاشية الدسوقى على الشرح الكبير جـ١ ص ٥٢٥ ويلاحظ أن المالكية اتفقوا مع الحنفية فى وجوب القضاء على المفطر مكرها مع أنهم يختلفون معهم كما سيأتى فى طلاق المكره اذ لا يعتبرون وقوعه . والسبب فى ذلك أن المالكية متفقون مع الحنفية فى عدم اشتراط الرضا فى موانع العبادات خلافا للشافعية والحنابلة والظاهرية وكلهم مختلفون معهم فى اشتراط الرضا للاسباب القاطعة للملكية التى لا تقبل الفسخ كالطلاق والفسخ والخلع وأمثالهما .

٤ ــ المنهاج للنووى مع مغنى المحتاج جـ١ ص ٤٣٠ . النووى هو : ابو زكريا يحى بن شرف النووى شافعى توفى سنة ٦٧٦ هـ وله من المؤلفات (١) شرح صحيح مسلم فى الحديث (٢) منهاج الطالبين مع مغنى المحتاج للشربينى (٣) المجموع وهو شرح للمهذب لم يكمل .

٥ ــ انظر المنهاج للنووى مع مغنى المحتاج جـ١ ص ٤٣٠

٦ ــ انظر فتح القدير جـ ٢ ص ٦٢ ومابعدها .

أما الحنابلة فقد اقتصروا فى الاستدلال على أن من أكل مخطئا أو مكرها وهو صائم لا يفطر بحديث " ان الله وضع عن أمتى الخ الحديث " آخذين بعموم المقتضى وأن المقدر وهو الحكم لا يختص على الحكم الاخروى وهو المؤاخذة وانما يشمل الحكم الدنيوى أيضا وهو فى مسألتنا عدم الفطر فلا يلزم القضاء سواء أكل الصائم مخطئا أو مكرها وقد عد ابن قدامة المفطرات ثم قال " ان المفطر للصائم هذا كله ما كان عن عمد وقصد " (١)

أما طلاق المكره فقد اختلفوا فيه على الوجه الآتى :

أولا — ذهب الحنفية الى أن طلاقه واقع وهذا القول مروى عن النخعى وابن المسيب والثورى والشعبى وعمر بن عبد العزيز (٢)

والحجة فى ذلك أن الطلاق اذا صدر من الهازل وقع كما دل على ذلك ما جاء فى الحديث الصحيح عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال " ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة " (٣) .

---

١ — قال ابن قدامة رحمه الله " واما ان اكره على شئ من ذلك بالوعيد ففعله فقال ابن عقيل " قال أصحابنا لا يفطر به أيضا لقول النبى صلى الله عليه وسلم "عفى لامتى عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه " قال ويحتمل عندى أن يفطر لانه فعل المفطر لدفع الضرر عن نفسه فأشبه المرء يفطر لدفع المرض ومن يشرب لدفع العطش" انظر المغنى لابن قدامه جـ٣ ص١١٤ ومابعدها وانظر نيل الاوطار جـ٤ ص ٢١٨ .

٢ — راجع الهداية والعناية مع فتح القدير جـ٣ ص ٣٩ ، بدائع الصنائع جـ٣ ص ١٠٠ ، جـ٧ ص ١٨٢ ، نيل الاوطار جـ٦ ص ٢٤٩ ومابعدها .

٣ — هذا الحديث رواه احمد وابو داود والترمذى وابن ماجة وقال الترمذى حديث حسن غريب وانظر نيل الاوطار جـ٦ ص ٢٤٩ ، العزيز على الجامع الصغير جـ٢ ص ١٤٩ والمشهور فى كتب الفقه " العتاق " بدل " الرجعة " قال ابن العربى روى بدل " الرجعة " " العتق " ولم يصح وقال ابن حجر وقع عند الغزالى " العتاق " بدل " الرجعة " ولم أجده . انظر فتح القدير جـ٣ ص ٣٠٠ .

ووقوعه من الهازل دليل على عدم اشتراط القصد فى الطلاق عند مباشرة سببه وهو القصد الى النطق به وذلك شأن المكره اذ فى كليهما توفر لفظ الطلاق ولم يقصد الناطق به معناه .

ومادام الامر كذلك فهو يقع من المكره كما يقع من الهازل وهكذا نرى أن الحنفية قد جنحوا الى القياس فيما ذهبوا اليه فقاسوا المكره على الهازل من حيث وقوع الطلاق بجامع توفر لفظ الطلاق فى كلتا الحالتين وعدم قصد الناطق معناه (١) .

ويرى الكاسانى أن عمومات النصوص تقتضى وقوع هذا الطلاق كما فى قوله تعالى " فطلقوهن لعدتهن " (٢) وقوله عليه السلام " كل طلاق جائز الا طلاق الصبى والمعتوه " (٣)

وثانيا — ذهب الائمة الثلاثة والشيعة الامامية والزيدية وابن حزم الى أن طلاق المكره غير واقع (٤) وهو قول عمر وعلى وابن عباس وابن الزبير .

فقد روى عن ابن حنظلة من طريق سفيان الثورى قال عمر بن الخطاب " ليس لمرجل يأمين على نفسه اذا أخفته أو ضربته أو وثقته " وروى عن قدامى الجمحى أن رجلا على عهد عمر ابن الخطاب تدلى بحبل ليشتار عسلا (٥) فأتت امرأته فجلست على الحبل وقالت ليطلقها ثلاثا

---

١ — انظر بدائع الصنائع جـ٣ ص١٨٢ ، الهداية مع العناية وفتح القدير جـ٣ ص ٣٩

٢ — سورة الطلاق آية ١

٣ — الحديث أخرجه الترمذى فى سننه عن أبى هريرة بلفظ " كل طلاق جائز الا طلاق المعتوه المغلوب على عقله " وضعفه وذكره ابن حزم فى المحلى باللفظ نفسه عن عكرمة عن ابن عباس من طريق عطاء بن عجلان وحكم عليه بالسقوط لان عطاء بن عجلان هذا مشهور بالكذب ، أنظر المحلى لابن حزم جـ١٠ ص٢٠٣ ، وانظر فتح القدير جـ٣ ص٣٨

٤ — انظر المهذب للشيرازى جـ٢ ص ٧٨ ، المغنى لابن قدامة جـ٧ ص١١٨ ، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقى جـ٢ ص٣٦٧ ، المحلى لابن حزم جـ١٠ ص ٢٠٢ ومابعد ، المقنع لابن قدامة جـ٣ ص١٣٤ ، المختصر النافع فى فقه الامامية لابى القاسم المحلى جـ١ ص١٩٢ ، منهاج الوصول فى شرح معيار العقول فى اصول الزيدية ورقة ١٤٢ مخطوط دار الكتب المصرية رقم

٥ — يقال شار العسل يشوره واشتاره يشتاره اذا اجتناه من خلاياه ومواضعه . انظر النهاية فى غريب الحديث لابن الاثير جـ٢ ص٢٤٠ ، المصباح المنير للفيومى ص٤٤٦ .

والا قطعت الحبل فذكرها الله والاسلام ثابت فطلقها ثلاثا ثم خرج الى عمر فذكر ذلك له فقال " ارجع الى أهلك فليس هذا بطلاق "(١)

وأخرج ابن حزم من طريق عبد الرحمن بن مهدى عن الحسن أن على بن أبى طالب كان لا يجيز طلاق المكره كما أخرج من طريق سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن ثابت الاعرج قال " سألت عمرو ابن الزبير عن طلاق المكره فقالا جميعا ليس بشئ "

وعن أبى يزيد المدنى عن ابن عباس قال " ليس لمكره ولا مضطر طلاق " وعن يحى بن أبى كثير عن ابن عباس أنه كان لا يرى طلاق المكره شيئا (٢) .

وعمدة الاحتجاج لاصحاب هذا القول الحديث الذى دار حوله الكلام فى صدر هذا البحث وهو قوله صلى الله عليه وسلم " ان الله وضع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه " وقد احتج به ابن حزم وأورده عن ابن عباس أيضا بلفظ " ان الله تجاوز لى عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه " والاكراه يعدم الرضا ولا يجامع الاختيار ولم يفرق هؤلاء الائمة بين حكم وحكم بل أخذوا من الحديث أن الله وضع عن الامة حكم هذه الامور الثلاثة بنوعيه الدنيوى والاخروى .

ولقد روى أن عطاء احتج على عدم طلاق المكره بقوله تعالى " الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان "(٣) وقال الشرك أعظم من الطلاق ، فهو يكراه أولى بعدم سريان حكمه على المكره ولم يفرق عطاء بين وقوع الطلاق والمؤاخذة فى الآخرة .

---

١ ــ أخرجه سعيد بن منصور وابو عبيد القاسم بن سلام ، انظر نيل الاوطار جـ ٦ ص ٢٥٠ وانظر المحلى لابن حزم جـ ١٠ ص ٢٠٢ .

٢ ــ هذا وقد صح عن الحسن قوله " طلاق المكره لا يجوز وهو أحد قولى عمر ابن عبد العزيز وعطاء وطاوس وابى الشعثاء جابر بن يزيد وابى أيوب السختيانى وابى عبيد الاوزاعى والحسن بن صالح وغيرهم ، انظر المحلى لابن حزم جـ ١٠ ص ٢٠٢ وما بعدها ، والمغنى لابن قدامة جـ ٧ ص ١١٨ ، نيل الاوطار جـ ٦ ص ٢٥٠ .

٣ ــ من قوله تعالى فى سورة النحل " من كفر بالله من بعد ايمانه الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم " سورة النحل آية ١٠٦ .

ومما استدل به على هذا القول أيضا ما روى عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال " لاطلاق ولاعتاق في اغلاق " (١) وذكر ابن قدامة في المعنى بلفظ " لاطلاق في اغلاق " باسقاط " ولاعتاق " وقد فسر علماء الغريب الاغلاق بالاكراه (٢) .

هذا وقد رد الحنفية الاحتجاج بحديث ابن عباس ان الله وضع عن أمتي .. الخ ما رواه كما بينا وجاء في فتح القدير لابن الهمام عند رده للأخذ بالحديث : انه من باب المقتضى ولاعموم له ولايجوز تقدير الحكم الذى يعم أحكام الدنيا وأحكام الآخرة بل اما حكم الدنيا واما حكم الآخرة والاجماع على أن حكم الآخرة وهو المؤاخذة مراد فلا يراد الآخر معه والا عم . (٣)

غير ان القائلين بعدم الوقوع أوردوا على الآخرين أن قياس المكره على الهازل قياس مع الفارق لأن المكره قد أكره على التلفظ بالسبب ونطق به عن اختيار وان كان غير راض بحكمه وفرق كبير بين الحالين لأن الاول وهو الهازل يناسبه التغليظ عليه بما كان له من اختيار بخلاف الثاني وهو المكره لأنه معذور فيما أقدم عليه .

وقد رد الحنفية بأن المكره مختار اختيارا كاملا في القصد الى السبب الا انه غير راض بالحكم لأنه عرف الشرين فوازن بينهما واختار ايسرهما وأهونهما عليه وكونه محمولا على ما اختاره منهما لايؤثر في نفي الحكم فوجب أن يقع طلاقه لذلك كما وقع طلاق الهازل . (٤)

---

(١) أخرجه أبو داود وابن ماجة وانظر معالم السنن للخطابى جـ ٣ ص ٢٤٢ وانظر نيل الاوطار جـ ٦ ص ٢٤٩ وما بعدها وانظر المغنى لابن قدامة جـ ٧ ص ١١٨ .

(٢) روى ذلك عن ابن قتيبة والخطابى وابن السيد وغيرهم وذكر ابن قدامة عن أبى عبيد والقيبى أيضا أن معناه " في الاكراه " وقال ابو بكر " سألت ابن دريد وأبا طاهر والنحويين فقالا : يريد الاكراه لأنه انغلق عليه رأيه . انظر المغنى لابن قدامة جـ ٧ ص ١١٨ ، نيل الاوطار جـ ٦ ص ٢٥٠ .

(٣) انظر الهداية مع فتح القدير جـ ٣ ص ٣٩ ، التوضيح والتلويح جـ ٢ ص ١٩٧ .

(٤) انظر تبيين الحقائق شرح الكنز للزيلعى مع حاشية الشلبى جـ ٢ ص ١٩٥ وقد أيد ابن الهمام ما قالوه من أن الحمل على هذا الاختيار لا يؤثر فى نفى الحكم بحديث حذيفة وأبيه حين حلفهما

وفى هذا نظر فانهم بنوا أن الاكراه عندهم يفسد الرضى ولا يفسد الاختيار وهذا غير صحيح . وقد اختار ابن حزم رأى الجمهور واستدل عليه بأن طلاق المكره عمل بلا قصد فطلاق المكره غير لازم ، لأن رسول الله صلى عليه وسلم قال " انما الاعمال بالنيات ... الخ الحديث " . والنيات القصود الى غير ذلك من الاحاديث والاثار التى استدل بها الجمهور (١)
وبعد هذا فانا نرجح ماذهب اليه الجمهور .

المشركون فقال لهما صلى الله عليه وسلم " نفى لهم بعهدهم ونستعين الله عليهم " قال رحمه الله : فبين أن اليمين طوعا أو كرها سواء معلم أن لا تأثير للاكراه فى نفى الحكم المتعلق بمجرد اللفظ عن اختيار بخلاف البيع لا حكمه يتعلق باللفظ وما يقوم مقامه مع الرضا وهو منتف بالاكراه ، انظر فتح القدير ج ٣ ص ٣٩ .

وهكذا انهى صاحب فتح القدير رده على القول بأن قياس المكره على الهازل قياس مع الفارق بسرد آخر ورد على الحنفية بتفريقهم بين المكره فى الطلاق والمكره فى العقود من بيع وشراء واجارة وغيرها بأن حكم البيع أو غيره من هذه العقود يتعلق باللفظ وما يقوم مقامه مع الرضا وهو منتف بالاكراه فما دام غير راض بالحكم فله أن يفسخ العقد بخلاف الاكراه فى الطلاق فان عدم الرضا غير مخل به فيقع طلاق المكره ولا ينعقد بيع المكره أو شراؤه أو اجارته وهكذا يفرق الحنفية بين نوعى الاسباب الناقلة للملكية فما كان منها قابلا للفسخ كالبيع والشراء والاجارة لابد فيه من الرضا ولذلك لا يلزم بالاكراه فمن أكره على البيع لا يلزمه لانعدام الرضا لترتب الحكم فمن أكره على الطلاق فطلاقه واقع ومن أكره على الخلع فخلعه صحيح ، انظر فتح القدير ج ٣ ص ٣٩ ، التلويح مع التوضيح ج ٢ ص ١٩٧ .

(١) ومن المعلوم أن الجمهور يشترطون لعدم وقوع الطلاق فى ذلك الاكراه أن يكون هذا الاكراه بغير حق فان الاكراه بحق يقع به الطلاق وذلك كما اذا اكره المولى عبده على الطلاق أو أكره القاضى احدا على الطلاق فانه يقع فى كل منهما لأنه اكراه بحق ومن هنا قسم المالكية الاكراه الى قسمين : شرعى ، وغير شرعى . ومذهب المدونة الذى عليه الفتوى ان الاكراه غير الشرعى لا يقع به الطلاق اما الاكراه الشرعى فهو الذى يقع به الطلاق جزما كما لو حلف بالطلاق لا ينفق على زوجته أو لا يطيع أبويه أو لا يقضى دينه الذى عليه فان أكرهه القاضى على هذا لزمه الطلاق .

الفـــرع الثـــالث

ترك الاستفصال • هل ينزل منزلة عـــموم المقـــال ؟

قال الامام الشافعي رضي الله عنه " ان ترك الاستفصال في مقام لختـــلاف الاحوال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال "(١) •

بمعنى أنه اذا ترك الرسول صلى الله عليه وسلم الاستفصال من الحاكي فمع حكايته مع قيام الاحتمال الذي من شأنه أن يؤثر في الحكم فان ذلك ينزل منزلـــة عموم المقال مثاله ماروى أن غيلان بن مسلمة سأل رسول الله صلى الله عليه وســـلم مستفتيا فقال : يارسول الله اني أسلمت على عشرة نسوة فقال له النبي صلـــى الله عليه وسلم : (أمسك أربعا وفارق سائرهن)(٢) • فذهب الشافعية الى أن تـــرك النبي صلى الله عليه وسلم السؤال عن كيفية ورود العقد عليهن • هل جمـــع بينهن بعقد واحد أو بعقود مرتبة وأطلق القول بامساك أربع ومفارقة الباقي مما يدل على عدم الفرق بين كونه جمع بينهن بعقد واحد أو بعقود مرتبة ســـواء كن الاربعة الاول أو الاربعة الأخـــر أو كن بين ذلك بين •

وخالف الحنفية في ذلك وأولوا الحديث فقالوا " أمسك " أي ابتدئ نكاح أربـــع منهن أو اســـــتمر علـــــــى الأربـــــــع

---

(١) انظر جمع الجوامع والمحلي والبناني جـ ١ ص ٣٧٤ •

(٢) حول الرواية بلفظ أمسك كلام معروف في كتب الحديث وقد فصل الترمـــذي القول فيه وذكر ذلك البيهقي والذي رواه احمد وابن ماجة والترمذي • أســـلم غيلان الثقفي على عشرة نسوة في الجاهلية فأسلمن معه • فأمره النبي صلى اللـــه عليه وسلم أن يختار منهن أربعا • وزاد احمد في رواية • " فلما كان في عهد عمـــر طلق نساءه وقسم ماله بين بنيه فبلغ ذلك عمر فقال اني لأظن أن الشيطان فيما يسترق من السمع سمع بموتك فقذف في نفسك ولعلك لاتمكث الا قليلا وأيم اللـــه لتراجعن نساءك ولتراجعن مالك أو لاورثنهن منك ولآمرن بقبرك أن يرجم كما رجـــم قبر أبي رغال " وأبو رغال رجل من ثمود • انظر ترتيب مسند الشافعي للســـندي جـ ٢ / ١٦ ، الأم جـ ٤ ص ١٨٠ السنن الكبرى للبيهقي جـ ٧ ص ١٨٣ ، نيـــل الأوطـــار جـ ٦ ص ١٦٠ •

الا ول فى الترتيب فلفظ "أمسك" مجمل وعلى هذا من أسلم وتحته أكثر من أربع نسوة فان كان العقد عليهن فى وقت واحد فعليه أن يجدد عقد النكاح على أربع منهن أيهن أربع وقع عليهن اختياره ، وان كانت العقود مرتبة فعليه أن يمسك الأربع الأول ويفارق ما عداهن لأن العقود الأول صادفت محلا قابلا للعقد فكانت صحيحة أما ما عداهن فلم تصادف محلا قابلا للعقد فكانت باطلة .

وناقشوا الشافعية من جهتين :

الأولى : أن ترك الاستفصال من الرسول صلى الله عليه وسلم لا يقضى بالعموم فى الحكم لجواز أن يكون عليه السلام قد ترك الاستفصال لعلمه بحال القائل (١) أنه عقد عليهن فى وقت واحد فهذا هو المناسب لاطلاق قوله " أمسك أربعا وفارق سائرهن "

وفى هذا نظر فان فيه تكلفا فانه من أين كان يعلم حال غيلان ؟

الثانية : اختلف النقل عن الامام الشافعى فكما نقل عنه " أن ترك الاستفصال فى حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة عموم المقال " نقل عنه أيضا مايعارض ذلك وهو قوله " حكاية الأحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال " (٢) فكما نقل عن الشافعى العموم نقل عنه الاجمال

والجواب عن قول الشافعى الثانى نقول فيه :

أولا : أنه محمول على الاحتمال المساوى بخلاف الأول فان فيه الاحتمال المرجوح .

وثانيا : أن الاحتمال ان كان فى الدليل أثر فيه وان كان فى محل الحكم فلا تأثير له وهو محل قوله الأول فلا تعارض .

ونحن نرى رأى الشافعى لوضوح دليله .

---

١ ــ قال امام الحرمين " وكون ترك الاستفصال ينزل منزلة العموم الخ فيه نظر وذلك لجواز كون النبى صلى الله عليه وسلم علما لما بصورة الواقعة فلهذا لم يستفصل فلا يكون ذلك كالعموم فى المقال انظر البرهان لامام الحرمين مخطوط ص ٦٢٥ دار الكتب المصرية

٢ ــ انظر غاية الوصول للأنصارى ص ٧٢ ، حاشية البنانى مع المحلى على جمع الجوامع جـ ١ ص ٤٣٣ .

الفـــرع الرابـــع

هل خطاب الواحـــد يعـــم الجماعـــة؟

اذا ورد خطاب من الشارع لواحد من الأمة وصرح باختصاصه به كما فى قوله صلى الله عليه وسلم لأبى بردة فى الجزع من المعز " تجزئك ولا تجزئ أحدا بعدك " وكما فى قولـــه فى شأن خزيمة " من شهد له خزيمة فقد كفاه " فهذا ونحوه يكون خاصا بالمخاطب لا يتعـداه بلا خلاف.

وان لم يصرح باختصاصه به أو لم تقم قرينة تدل على اختصاص المخاطب بذلك الخطاب فالعلماء على خلاف فيه

فذهب الجمهور الى أنه مختص بذلك المخاطب ولا يتناول غيره بلفظه بل بدليل من خارج

وذهب بعض الحنابلة الى أنه يعم الأمة.

حجة الجمهور:

قالوا: ان الخطاب الوارد للواحد موضوع فى أصل اللغة لذلك الواحد فلا يكون متناولا لغيره بوضعه ولهذا فان السيد اذا أمر بعض عبيده بخطاب فلا يكون أمر الباقين وكذلك سائر أنواع الخطاب كيف وأنه من المحتمل أن يكون الأمر لواحد معين مصلحة له بينما هو قد يكون مفسدة فى حق غيره وذلك كما فى أمر الطبيب لبعض الناس بشرب بعض الأدوية فانه لا يكون أمرا لغيره لاحتمال لزوم التفاوت بين النـاس فى الأمزجة والاحوال المقتضية الأمر

اللهم الا أن يقوم دليل من خارج يدل على الاشتراك فى الحكم ويكون الاشتراك مستندا لذلـــك الدليل لا لصيغة الخطاب (١)

واستدل الحنابلة بالنص والاجماع والمعنى:

أما النص: فقوله تعالى " وما أرسلناك الا كافة للناس " وقوله صلى الله عليه وسلم " بعثت الى الناس كافة " وقوله " بعثت الى الاسود والاحمر " أى العرب والعجم وقوله " حكمى على الواحد حكمى على الجماعة "

---

١ ـ انظر الاحكام فى أصول الأحكام للآمدى جـ٢ ص ١٠١ ، ص ١٠٣ .

ن هذه النصوص تدل على تعميم حكم الواحد كما هو ظاهر منها (١) .

يمكن مناقشة هذا الدليل تفصيلا :—

ما عن الآية وعن قوله صلى الله عليه وسلم " بعثت الى الناس كافة " وقوله " بعثت الى الأسود والأحمر " أنه وان كان مبعوثا الى الناس كافة فعلى معنى أنه يعرف كل واحد ما يختص به من الأحكام كأحكام الذكر والصحيح والمقيم والمسافر والحر والعبد والحائض والطاهر وغير ذلك ولا يلزم من ذلك اشتراك الكل فيما ثبت للبعض منه وأما عن قوله عليه السلام " حكمي على الواحد حكمي على الجماعة " فانه يجب تأويله على أن المراد به أنه حكم على الجماعة من جهة المعنى والقياس لا من جهة اللفظ وذلك لأنه لو كان خطابا للجماعة لما احتاج النبي في قوله " حكمي على الواحد حكمي على الجماعة " الى فائدة التأكيد حينئذ والأصل في الدلالات اللفظية انما هو التأسيس (٢) .

وأما الاجماع : فانا نعلم قطعا أن الصحابة كانوا يحكمون على الجماعة في الحوادث بما حكم به النبي صلى الله عليه وسلم على الواحد كحكمهم برجم كل زان لرجمة ماعز وضرب الجزية على كل مجوسي لضربة اياها على مجوسي محروشاع وذاع ولم ينكر ولولا أن حكمة على الواحد حكم على الجماعة لما استقام لهم ذلك (٣) .

ويمكن ان يقال : بأنه ان كان حكمهم بذلك بعد علمهم بتساوي الأمة في المعنى المعلل به ذلك الحكم كالزنا المرجم والمجوسية للجزية فهو معنى القياس والالحاق وذلك مما لا نزاع فيه وان كان بعد ذلك لعلمهم بخلافه فهو محل النزاع في دعوى الاجماع .

---

١ — انظر ارشاد الفحول للشوكاني ص ١١٤ .

٢ — انظر مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت جـ ١ ص ١٢٨

٣ — انظر الاحكام للآمدي جـ ١ ص ٢٠٣ وما بعدها .

أما المعنى : فهو أن النبي صلى الله عليه وسلم خص بعض الصحابة بأحكام دون غيره فمن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لأبي بردة في التضحية بعناق " تجزئك ولا تجزئ أحدا بعدك " وقوله لأبي بكرة لما دخل الصف راكعا " زادك الله حرصا ولا تعد " وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده وتخصيصه لعبد الرحمن ابن عوف بلبس الحرير ولولا أن الحكم (التنصيص) المطلق على الواحد حكم على الأمة لما احتاج إلى التخصيص ولما كانت له فائدة (١)

مناقشة الدليل :

وهذا ذكر لا يدل على أن مطلق الخطاب له عام للجماعة بل انما كان ذلك لقطع الحاق غيره به في تلك الأحكام بطريق القياس ولو لم يرد التخصيص لأمكن الالحاق بطريق القياس فكانت فائدته نفي احتمال الشركة للالحاق بالقياس .

(الذي)

فصل من البدهي ضرورة أن الخطاب للواحد لا يتناول الباقين لغة ولم نجد ما يخالف ذلك فصل الخلاف المزعوم في ذلك بعد اتفاقهم على عموم الشريعة يحصل المسألة وفاقية بينهم في تناول الباقين بدليل آخر وهذا اما نعم واما عموم الشريعة وكلاهما محل وفاق بينهم فكان عرض المسألة صورة الخلاف كما ذكرنا دليلا على الأمانة العلمية لمن تعرض له قبل ذلك وفي وسعنا أن نخلص فيما يأتي :

أ : لا نزاع في عدم تناول الخطاب الخاص لواحد من الأمة لغيره لغة .

ب : اذا صرح باختصاص الخطاب الخاص كان الحكم خاصا لا يتعداه الى غيره مطلقا .

ج : الاتفاق على دخول الأمة تحت خطاب الواحد بدليل آخر من قياس وغيره .

---

(١) انظر شرح العضد على مختصر ابن الحاجب جـ ٢ ص ١٢٣ .

الفـرع الخـامس

هل خطاب الرسـول خـطاب لامـــــــته ؟

اذا ورد خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى " يا أيها المزمل قم الليل " (١) يا أيها المدثر قم فانذر " (٢) يا أيها النبي اتق الله " (٣) لئن أشركت ليحبطن عملك " (٤) ونحوه فهل يعم الأمة أم هو خاص بالرسول فلا يتناول الأمة ؟

اختلف العلماء في ذلك :

فذهب الجمهور وبعض الحنفية الى أنه لا يتناول الأمة بل هو خاص بالرسول صلى الله عليه وسلم وذهب كثير من الحنفية الى أنه يتناول الأمة ونسب هذا القول الى أبي حنيفة واحمد ابن حنبل واختارة امام الحرمين وابن السمعاني (٥)

ما احتج به الحنفية :

أولا : أن النبي صلى الله عليه وسلم له منصب الاقتداء والأسوة فخطابه يفهم منه عرفا شمول اتباعه لأنهم مأمورون باتباعه الا فيما دل الدليل على تخصيصه به وليس هذا ببعيد عمن عقدت له الولاية والامارة وجعل له منصب الاقتداء به فانه اذا قيل له اركب لمناجزة العدو وشن الغارة عليه وعلى بلاده فان أهل اللغة يعدون ذلك أمرا لأتباعه وأصحابه وكذلك اذا أخبر عنه بأنه قد فتح البلد الفلاني وكسر العدو فانه يكون اخبارا عن اتباعه أيضا (٦)

---

١ ــ سورة المزمل آية ١ ٠ ٢ ــ سورة المدثر آية ١ ٠

٣ ــ سورة الاحزاب آية ١ ٠ ٤ ــ سورة الزمر آية ٦٥ ٠

٥ ــ انظر حاشية التفازاني مع شرح العضد جـ ٢ ص ١٢١ ٠

٦ ــ انظر مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت جـ ١ ص ٢٨ ٠

ويمكن أن يقال : لانسلم أن أمر المقدم يكون أمرا لاتباعه لغة وبهذا لا يصح أن يقال أمر المقدم ولم يأمر الاتباع وإنه لو حلف أنه لم يأمر الاتباع لم يحنث بالاجماع ولو كان أمره للمقدم أمرا لاتباعه لحنث .

نعم غايته أن يفهم عند أمر المقدم بالركوب ومن الغارة لهم توقف بعض الأمر على اتباعه فكان ذلك من باب الاستلزام لا من باب دلالة اللفظ مطابقة ولا تضمنا ولا يلزم مثله في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم بشيء من العبادات وجوبا أو ندبا أو بتحريم شيء من الأعمال أو اباحتها من حيث انه لايتوقف المقصود من ذلك على مشاركة الأمة له في ذلك .

ثانيها : قال تعالى (يا أيها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن)(١) فقد عبر بالجمع وهو طلقتم ولم يقل اذا طلقت النساء فطلقهن لعدتهن فهذا مما يدل على أن خطابه خطاب لأمته وأيضا قال تعالى (يا أيها النبي انا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين) .(٢)

فقد تقيد الحكم بقوله تعالى : (خالصة لك من دون المؤمنين) ولولا أن ماحكم له به يكون للمؤمنين لما احتاج الى هذا القيد .

وكذلك قوله تعالى : (فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لايكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم اذا قضوا منهن وطرا وكان أمر الله مفعولا) .(٣)

---

(١) سورة الطلاق آية = ١

(٢) سورة الأحزاب ٥٠

(٣) سورة الأحزاب ٣٧ .

د شرع الله سبحانه وتعالى الحكم وهو اباحة نكاح الرسول امرأة دعيه لئلا يكون حرج
ى المؤمنين فالتعليل أثبت دفع الحرج عن المؤمنين أسوة بالرسول الكريم لقد كان لكم
ى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر (١)

يفصل الجواب عن هذا الدليل آية آية

ما الجواب عن الآية الأولى فنقول فيه :

ولا : أنها ليست من محل النزاع لأنها خطاب عام على وجه يدخل فيه النبى صلى الله عليه وسلم وغيره من الأمة وتخصيص النبى فى أول الآية بالنداء جرى مجرى التشريف والتكريم له .

ثانيا : على التسليم فإنها دليل لنا لا لكم اذ لو كان خطاب الرسول خطابا لامته لقال اذا طلقت النساء فطلقهن لعدتهن وكان ذلك كافيا فى أن خطابه خطاب لأمته لكن عدوله الى خطاب الكل دليل على ماذهبنا اليه

وأما الجواب عن الآية الثانية فان تلك الخصوصية لاتدل على أن الخطاب المطلق له يكون عاما للأمة وانما تدل على عدم الحاق غيره به فى تلك الأحكام

وأما الجواب عن الآية الثالثة فانه لاحجة فيها لهم بل المقصود رفع الحرج عن النبى صلى الله عليه وسلم لرفعه عن المؤمنين بقياسهم عليه بواسطه دفع الحاجة وحصول المصلحة (٢)

ما احتج به الجمهور :

قالوا : ان الخطاب للواحد موضوع فى أصل اللغة لذلك الواحد فلا يكون متناولا لغيره بوضعه ولهذا فان السيد اذا أمر بعض عبيده بخطاب فلا يكون أمرا للباقين وكذلك النهى والاخبار وسائر أنواع الخطاب .

---

١ ــ انظر مسلم الثبوت مع شرحة فواتح الرحموت جـ١ ص ٢٨١ .

٢ ــ انظر الاحكام للآمدى جـ٢ ص ٢٠١ .

ينه وانه من المحتمل أن يكون الأمر للواحد المعين مصلحة له بينما هو مفسدة فى حق غيره وذلك كما فى أمر الطبيب لبعض الناس بشرب بعض الأدوية فانه لا يكون ذلك أمرا لغيره لاحتمال التفاوت بين الناس فى المزاج والأحوال المقتضية لذلك الأمر فالمفسدة فى غيره محتملة .

ولهذا خص النبى صلى الله عليه وسلم بأحكام لم يشاركه فيها أحد من أمته من الواجبات والمندوبات والمحظورات والمباحات ومع أن خطاب الواحد قد يتضمن الاختلاف فى الحكمة والمقصود فيمتنع التشريك فى الحكم اللهم الا أن يقوم دليل من خارج يدل على الاشتراك فى العلة الداعية الى ذلك الحكم فالاشتراك فى الحكم يكون مستندا الى نفس القياس لا الى نفس الخطاب الخاص بمحل التنصيص (١) أو دليل آخر .

والجواب على هذا : أننا لم نقل ان الخطاب يتناول الأمة لغة بل نقول انه يتناولهم من جهة العرف ولا مانع من أن يكون اللفظ فى اللغة موضوعا للخصوص مع أنه يفيد العموم من جهة العرف نحو قوله تعالى " حرمت عليكم أمهاتكم الآية " وقوله سبحانه " حرمت عليكم الميتة والدم الآية " نقله أهل العرف من تحريم العين الى تحريم جميع وجوه الاستمتاعات لأنه المقصود من النسوة دون الاستخدام ونحوه فى الأولى والى تحريم الأكل فى الثانية (٢)

ونحن نرى رأى الجمهور لأنه أبين حجة وأوضح استدلالا ثم ما فائدة هذه المسألة وقد أصبحت تاريخا يروى .

---

١ ــ انظر حاشية التفتازانى مع شرح العضد جـ٢ ص ١٢١ .

٢ ــ انظر التحرير مع شرحه التقرير جـ ١ ص ٢٢٤ ، الاسنوى مع المنهاج جـ٢ ص ٨٨ .

الفرع السادس

هل يدخل الرسول في عموم الخطاب ؟

اذا ورد خطاب الشارع واقترن به ما يدل على توجهه للأمة نحو يا أيها الأمة فهذا لا يشمل الرسول صلى الله عليه وسلم بلا خلاف

أما ان كان مطلقا نحو يا أيها الناس، يا أيها الذين آمنوا يا أيها المسلمون ياعبادي فهل يتناول الرسول صلى الله عليه وسلم أم لا ؟

اختلف في ذلك علماء الشريعة على آراء ثلاثة :

الأول : وهو مذهب الكثير أنه يشمل الرسول صلى الله عليه وسلم مطلقا أي سواء صدر بلفظ قل أم لا .

الثاني : ذهبت طائفة الى أنه لا يشمله مطلقا أي سواء صدر بلفظ قل أم لا .

الثالث : التفصيل بأنه اذا صدر بلفظ قل لا يشمله والا شمله وهو مذهب أبي عبد الله البصري الحليمي والجبائي وابن سريج من الشافعية

واستدل القول الأول بالآتي

١ ــ أن صيغة انسان ، مؤمن ، مسلم ، عبد يمكن عند انتهائها جمعا بأن يقال يا أيها الناس ــ يا أيها العباد ــ يا أيها المؤمنون ــ يا أيها المسلمون تشمل كل مؤمن وكل مسلم وكل عبد وكل انسان والرسول صلى الله عليه وسلم تنطبق عليه هذه الأوصاف فوجد المقتضى وهو عموم اللغة وعموم الشريعة فان الرسول صلى الله عليه وسلم مكلف بالشرائع أيضا والنبوة غير مخرجة له عن اطلاق هذه الأسماء عليه فيكون داخلا في هذه العمومات (١)

ب ــ أنه صلى الله عليه وسلم كان اذا أمر الصحابة بأمر وتخلف عنه ولم يفعله فانهم كانوا يسألونه فعله (٢) ما بالك لم تفعله ؟ ولولا تعقلهم دخوله تحت الخطاب وشمولة له لما سألوه عن عدم فعله

---

١ ــ انظر المستصفى للغزالي مع فواتح الرحموت جـ٢ ص ١٨٠

٢ ــ انظر الاحكام للآمدي جـ٢ ص ١١٠

وذلك كما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه أمر أصحابه بفسخ الحج الى العمرة ولم يفسخ فقالوا له أمرتنا بالفسخ ولم تفسخ " ولم ينكر عليهم ما فهموه من دخوله في ذلك الأمر بل عدل الى الاعتذار وهو قوله صلى الله عليه وسلم " انى قلدت هديا " وروى عنه أنه قال " لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدى ولجعلتها عمرة .

مناقشة هذا الدليل : أنه لايلزم من توجه السؤال وفهمهم العموم أن تكون الصيغة متناولة له فهناك جهة أخرى وهى عموم الشريعة وهذه تكفى أن تكون دليلا على فهم التناول وتوجه الخطاب .

واذا علمنا أن الأصل في التناول أن يكون بالصيغة وأن ماعداها أمر زائد اذا وجد الأصل ولم يوجد ماينفيه اذا علمنا ذلك اندفعت هذه المناقشة .

حجة النافي لدخوله تحت عموم الصيغة قالوا يمتنع ان يكون داخلا تحت الخطاب العام لأوجه ثلاثة :

الاول : أنه لو كان النبي صلى الله عليه وسلم آمرا لأمته فيستحيل دخوله معهم اذ لو كان مأمورا بها لزم من ذلك أن يكون بخطاب واحد آمرا ومأمورا وهذا ممتنع لأنه يلزم أن يكون آمرا لنفسه وأمر الانسان لنفسه ممتنع لشيئين : (١)

أ — أن الأمر طلب الأعلى من الأدنى والواحد لايكون أعلى من نفسه وأدنى منها ولهذا يمتنع أن يكون آمرا لنفسه .

وفي هذا نظر فان الأمر لايشترط فيه العلو ولا الاستعلاء . قال تعالى (.. ماذا تأمرون ..) .

ب — أن أمر الانسان لنفسه على الخصوص ممتنع فكذلك أمره لنفسه مع غيره .

والجواب على هذا : أن ماذكروه مبني على كون الرسول صلى الله عليه وسلم آمرا وليس كذلك بل هو مبلغ لأمر الله تعالى وفرق بين الآمر والمبلغ للآمر ولهذا أعاد صيغ الأوامر له بالتبليغ كقوله تعالى : (قل اوحى الى) (واتل ماوحى اليك) ونحو . (٢)

---

(١) انظر حاشية البناني مع المحلى جـ ١ ص ٣٣٥ .
(٢) انظر التحرير مع شرحه التيسير جـ ١ ص ٢٢٧ .

الثانى : أن دخوله تحت عموم الخطاب يلزم منه أن يكون خطاب واحد مبلغا ومبلغا اليه وهو محال .

والجواب : أنه مبلغ للأمة مما ورد على لسانه وليس مبلغا لنفسه بذلك الخطاب بل هو مبلغ بالسماع من جبريل عليه السلام .

وأيضا فانه يجوز اجتماع الآمرية والمأمورية وكونه مبلغا ومبلغا اليه من جهتين كالطبيب اذا عالج نفسه فهو معالج من حيث هو الطبيب ومعالج من حيث هو مريض .

ثم أنه لا فائدة في تبليغ نفسه اذ المقصود من التبليغ علم المبلغ اليه والعلم لما كان حاصلا فلا حاجة الى التبليغ وكذلك القول فى أمر نفسه حيث لا فائدة .

الثالث : أن مما يمنع دخوله تحت عموم الخطاب اختصاصه بأحكام لم تشاركه فيها الأمة كوجوب ركعتى الفجر والضحى والأضحية وتحريم الزكاة عليه وأبيح له النكاح بغير ولى ولا مهر ولا شهود ونحو ذلك وهذا يدل على مزيته وانفراده عن الأمة فى الاحكام التكليفية فلا يكون داخلا تحت الخطاب المتناول لهم .

والجواب على هذا : أن اختصاصه ببعض الأحكام غير موجب لخروجه عن عمومات الأحكام ولهذا فان الحائض والمريض والمسافر والمرأة كل واحد قد اختص بأحكام لا يشاركه غيره فيها ولم يخرجه ذلك عن دخوله فى الخطاب .

حجة المفصل : قالوا اذا صدر الخطاب بقل كقوله : قل لبنى تميم افعلوا كذا فانه يتبادر منه خروج المخاطب ولو كان داخلا فى بنى تميم بخلاف ما لو قال يابنى تميم افعلوا كذا فان التركيب نفسه لا يأبى دخوله .

والجواب على هذا : أن الفرق بين قوله قل لبنى تميم افعلوا كذا وبين قوله يابنى تميم افعلوا كذا تحكم فلو اقتضى هذا عدم دخول المخاطب لم يدخل فى الصورتين وان كان الدخول فى قوله يابنى تميم افعلوا كذا لأجل كون المتكلم محاكيا والمنادى غيره ففى قل لبنى تميم افعلوا كذا ايضا

كذلك فأن المخاطب ههنا أيضا حاك والخطابات الالهية كل سواء أكانت مصدرة بقل أم لا والرسول صلى الله عل- وسلم حاك لها ثم ان المقصود بالمصدر " بقل " أحد معنيين (١)

١ — أن يكون المقصود الأ مر للمخاطب بالأ مر لبني تميم وفي هذا يكون المخاطب آمرا حقيقة وحينئذ لا يتناول المخاطب بقل البتة

٢ — ان يكون المقصود الأ مر بالحكاية والكلام لغيره حقيقة فحينئذ يتناول المخاطب قطعا فانه ليس آمرا حقيقة بل هو مأمور من الآمر مع غيره لكن مع هذا مأمور بحكاية هذا الأ مر فأن أراد المفصل بالمصدر بكلمة " قل " المعنى الأ ول فقد منعنا كونه آمرا وان أراد الثاني فلا حجة

والى هنا وقد اتضح القول بشمول الخطاب للمصطفى صلى الله عليه وسلم سواء صدر بلفظ قل أم لم يصدر وذلك لقيام دليله وظهوره على ماعداه

ثم ما فائدة هذه المسألة أيضا وقد أصبحت تاريخا يروى ؟

---

١ — انظر سلم الثبوت مع مفهراته جـ١ ص ٢٠٩ .

الفـــرع السابع

هل خطـاب المواجهة يعم الموجودين ومن بعدهـم ؟

خطاب المواجهة هو الخطاب الوارد هذا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى (يا أيها الناس)[1] ، (يا أيها الذين آمنوا)[2] ، (يا أيها المؤمنون) . ونحوه هل يخص الموجودين في زمنه عليه السلام أو هو عام لهم ولمن بعدهم ؟.

اختلف العلماء في ذلك :

(١) فذهب عامة الجمهور وأصحاب أبي حنيفة والمعتزلة الى اختصاصه بالموجودين في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يثبت حكمه في حق من بعدهم الا بدليل آخر .

(٢) وذهبت الحنابلة وطائفة من السلف والفقهاء من بعدهم الى شمول ذلك لمن وجد بعد عصر النبي صلى الله عليه وسلم .

حجـة الجمهـــور :

أولا — أن المخاطبة هذا بقوله تعالى : (يا أيها الناس) ، (يا أيها الذين آمنوا) ، (يا أيها المؤمنون) ونحوه تستدعي كون المخاطب موجودا أهلا للخطاب انسانا مؤمنا ومن لم يكن موجودا في وقت الخطاب لم يكن متصفا بشيء من هذه الصفات فلا يكون الخطاب متناولا له[3] .

ثانيا — أن خطاب المجنون والصبي غير المميز مستهجن حتى ان من شافههما بالخطاب كان مستهجنا في كلامه سفيها في رأيه على أن حالهما لوجودهما واتصافهما بصفة الانسانية وقبولهما للتأديب بالضرب وغيره أقرب الى الخطاب ممن لا وجود له .

أما المعممون فاحتجوا بالنص والاجماع والمعقول .

أما النص : فمن الكتاب قوله تعالى (وما أرسلناك الا كافة للناس) .

---

(١) سورة الحج آية ١ (٢) سورة الصف آية ١

(٣) انظر مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد مع حاشية التفتازاني جـ ٢ ص ١٢٧ .

من السنة : قوله صلى الله عليه وسلم " بعثت الى الأحمر والأسود " ولو لم يكن خطابه
تناولا لمن يجئ بعده لم يكن رسولا اليه ولا مبلغا اليه شرع الله تعالى وهو خلاف الاجماع
أيضا قوله صلى الله عليه وسلم " حكمي على الواحد حكمي على الجماعة " ولفظ الجماعة يستغرق
كل من بعده فلو لم يكن حكمه على من في زمانه حكما على غيرهم كان على خلاف الظاهر (١)

مناقشة هذا الدليل :

اما قولكم ان النبي صلى الله عليه وسلم مبعوث الى الناس كافة فصحيح ولكن لا يلزم منه ما زعمتم
ذلك لأنه انما يلزم ان لو توقف
مفهوم الرسالة الى كل الناس على المخاطبة للكل بالأحكام الشرعية شفاها وليس كذلك بل ذلك
يتحقق بتعريف البعض بالمشافهة وتعريف البعض بنصب الدلائل والأمارات وقيام بعض الوقائع
على بعض

ويدل على ذلك أن اكثر الأحكام الشرعية لم يثبت بالخطاب شفاها لقلة النصوص وندرتها وكثرة الوقائع
وما لزم من ذلك أن لا يكون النبي صلى الله عليه وسلم رسولا ولا مبلغا بالنسبة الى الاحكام التي
لم تثبت بالخطاب شفاها .

وأما الاجماع : فهو أن الصحابة ومن بعدهم من التابعين والى زماننا هذا ما زالوا يحتجون
في المسائل الشرعية على من وجد بعد النبي صلى الله عليه وسلم بالآيات والأخبار الواردة على
لسان النبي صلى الله عليه وسلم ولولا عموم تلك الدلائل اللفظية لمن وجد بعد ذلك لما كان
التمسك بها صحيحا وكان الاسترواح اليها خطأ وهو بعيد عن أهل الاجماع .

والجواب أن استناد الاجماع الى النصوص من جهة معقولها لا من جهة الفاظها (٢)
وأما المعقول

---

١ ــ انظر المستصفى للغزالي جـ٢ ص٨٣ ، التحرير مع شرحه التقرير جـ١ ص٢٢٨ .

٢ ــ انظر مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت جـ١ ص٢٧٩ .

ودليل الأول:

ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا اراد التخصيص بالاسئلة يقول له بسرية • تجزك ولا تجزئ احدا بعدك • وقوله في غير حديث من يعهد له خلفاء • ولولا ان الخطاب العام المطلق يكون خطابا لكل فرد لما احتاج الى التخصيص.

الجواب عن ذلك ان هذا لا يدل على كون الخطاب خطابا لكل فرد لانه كان يجوز الاكتفاء بالحاق غيرهم به في تلك الاحكام بطريق القياس ولو لم يرد التخصيص لكان الالحاق بطريق القياس

بعد هذا نرى ان العلماء على ان غير المكلفين لا يدخلون في الخطاب بل نرى ان الخلاف في ذلك النزاع في طريق التكليف ونرى فيه رأي الجويني يدل انه اذا قال لنسائه طالقات فانه لا يشمل الذاميات منهن قطعا •

ولكن الشوكاني يقول بصدد هذا النزاع نقلا عن ابن دقيق العيد " الخلاف في ان خطاب الشارع هل يشمل غير المخاطبين قليل الفائدة ولا ينبغي ان يكون فيه خلاف لان الحق انه لا بد ان ينظر الى مدلول اللفظ فان كان مما لا يتناول غير المخاطبين فلا يمكن ان يقال ان الحكم يتناولهم الا ان يدل دليل على العموم في تلك المسألة بعينها وهذا باطل لما علم قطعا من عموم الشريعة • (١)

---

١ ــ انظر ارشاد الفحول للشوكاني ص ١١٣ •

الفـــرع الثـــامن

هـــل الجمـع المذكـر يتنـــاول الانـــاث ؟

الالفـاظ الدالـة على الجمع بالنسبة لدلالتها على المذكر والمؤنث أقســـام أربعـــة :

الاول : مايختص به كل واحد منهما ولايطلق على الآخر بحال وذلك كرجال للمذكر ونساء للمؤنث فلا يدخل احدهما فى الآخر اجماعا الا بدليل من خـــارج كقيـاس أو غـــيره .

الثانى : مايعم الفريقين الذكر والانثى بوضعه وليس لعلامة التذكير والتأنيث فيه مدخل ، مثـل : الناس — البشر — الانس — فيدخل فيه كل واحـد منهما ولايختص بواحد اجماعـا .

الثالث : مايشمل الذكر والانثى بوضعه ولايختص بأحدهما الا ببيان وذلك كلفـظ (مـا) ، (مـن) ونحوهما من كل لفظ عام لم تظهر فيه علامـــة تأنيث ولا تذكـير . (١)

---

(١) وذهب بعض العلماء إلى أن هذا القسم لا تدخل فيه النساء الا بدليل أى أنه أصلا مما يختص بالذكور وممن حكى الخلاف فى هذه الصورة أبو الحسين البصرى فى كتابه المعتمد والكيا الطبرى فى التلويح وانهم لأجل ذلك قالوا ان المرتدة لا تقتـل لعدم دخولها فى قوله صلى الله عليه وسلم (من بدل دينه فاقتلوه) وقال امام الحرمين ان الخلاف خاص بمن الشرطية أما من الموصولة أو الاستفهامية فلا خلاف فيهما ونقل عن الصفى الهندى قوله (انه لافرق بين الشرطية والموصولة والاستفهامية بـل الخلاف جار فى الجميع ونحن اذ نجد الخلاف ثابتا فليس من الصواب اغفاله وبالنظر فيه نجد ان المخالف لم يستند الى دليل ودعوى بلا دليل باطلة ثم أن أهل اللغة العربية التى نزل القرآن بها أجمعوا على عدم الاختصاص بأحد النوعين وشموله لهما بالوضـــع فلو قال قائل لعبده " من دخل دارى فاكرمه) فان العبد يلام باخراج الداخـــل من الاناث عن الاكرام ويلام السيد بلوم العبد باكرامهن . وكذلك الحكم فى النذر والوصية والاصل فى كل مافهم من اللفظ أن يكون حقيقة فيه لا مجازا فان قيل التعميم فيما ذكرتموه انما فهم من الحال وهى ماجرت به العادة من مقابلة الداخل الى دار الانسان والحلول فى منزله بالاكرام فكان ذلك من باب المجاز لانه من مقتضيات اللفظ حقيقة قلنا هذا باطل بما لو قال " من دخل دارى فاهنه " فانه يفهم منه العموم وان كان على خلاف القرينة المذكورة وكذا لو قال له " من قال لك ألف فقل له باء " فانه لاقرينة أصلا والعموم مفهوم منه فدل على كونه حقيقة فيه . انظر ارشاد الفحول فى ٢١٢ ، حصول المأمول ص ٨٦ ، الاحكام للآمـدى جـ ٢ ص ١٠٧ .

الـرابع مايستعمل بعلامة التذكير فى المذكر وبعلامة التأنيث فى المؤنث نحو مسلمين للذكور ومسلمات للاناث ونحو فعلوا وفعلن .

نستطيع بعد هذا أن نقول ان لكل واحد من الذكور والاناث صيغة تختص به وتدل عليـــه فلا تدل صيغة كل واحد منهما على الآخر بحسب الوضع الأصلى .

فأما صيغة جمع الاناث نحو المسلمات والصالحات فلا تتناول شيئا من الذكور أصلا اتفاقـــا فطالب الأمان لبناته لايدخل أولاده الذكور فى طلب الأمان ومن أوصى لبنات فلان وكـــان معه بنون فلا يدخل فى الوصية البنون اتفاقا

وكذلك لا يعم نحو الرجال من صيغ جمع الذكور أحدا من الأناث لاختصاص هذه الصيغـــة بالذكور دون الاناث اتفاقا وكذا نحو المسلمين لايعم أحدا من الاناث عند انفراد ذكور المسلمين بالخطاب .

وقد تعم هذه الصيغة الرجال والنساء وذلك عند الاختلاط والمشاركة فى الأحكام فتتناول الصيغة الذكور حقيقة والاناث تبعا فقوله تعالى " اهبطوا منها جميعا " شامل لحواء وآدم وقوله تعالى " ادخلوا الباب سجدا " (٢) شامل لنساء بنى اسرائيل مع ذكورهم وانما شملت صيغـــة الذكور الاناث عند الاختلاط تغليبا للذكور على الاناث واتباعا للنساء بالذكور فى حكمهم وتناول صيغة الذكور الاناث بهذا المعنى لاخلاف فيه وانما الخلاف فى كيفية تناولها لهن أهو حقيقـــة عرفيه أو مجاز مشهور؟

فذهب جمهور الشافعية والمالكية وكثير من العلماء الى أنه لاتدخل النساء فيما هو للذكـــور الا بدليل أى يكون دخولهن مجازا كما لاتدخل الرجال فيما هو للنساء الا بدليل

وذهب الحنابلة والظاهرية وبعض الحنفية كصاحب المرآة الى أن تناولها للاناث حقيقة عرفيـــة واحتج الجمهور بالكتاب والسنة والاجماع

أما الكتاب فقوله تعالى " ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات " (١) فانه لوكان مدلول المسلمات داخلا فى المسلمين لما حسن عطف المسلمات عليه لعدم فائدته والأصل فى العطف التغاير والتباين (٢)

---

١ ــ سورة الأحزاب آية ٣٥ .

٢ ــ انظر الاحكام فى أصول الأحكام للآمدى جـ٢ ص ٥٥ .

مناقشة الدليل :

ان العطف في الآية لا يدل على عدم دخول الاناث في جميع الاحكام والذكور متحدة اذ المقصود انما هو الاتيان بلفظ يخصهن تأكيدا لا لكونهن فيها من الفائدة (١)

ويدفع هذا بان عطف جمع الاناث على جمع الذكور يدل على أحدهن اما التأكيد كما يعلم واما التأسيس كما نرى واذا دار الأمر بين التأسيس والتأكيد كان التأسيس أولى لأنه زيادة جديدة وحمل كلام الشارع على ما هو أولى أولى (٢)

وأما السنة :

فأولا بما روى عن أم سلمة أنها قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فأنزل الله تعالى ٠٠ ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات ٠ الآية مختلفا ولو كن داخلات لما صدق قولهن ولم يجز تقريره عليه السلام للشيء ؟

نوقش هذا بأنه عليه السلام انما قرر نفي الذكر لا نفي الدخول ٠

وثانيا - بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ويل للذين يسجدون برؤوسهم ثم يصلون ولا يتوضأون ٠٠ وقالت عائشة : هذا للرجال ٠ فما للنساء ولولا خروجهن من جمع الذكور لما صح السؤال ولا التقرير من النبي صلى الله عليه وسلم ٠ (٣)

وقد يقال ليس عدم ذكر النساء دليلا على أن الصيغة لم تتناولهن ويكون كلام السيدة عائشة محمولا على عدم ذكرهن استقلالا ٠ (٤)

ويمكن دفع هذا بأن كون الصيغة التي للذكور تتناول الاناث تبعا اذ في مذكورات مع الرجال فمن أريد بالذكر الاستقلالي ذكرهن وحدهن وليس ذكر الرجال استقلالا أن لم يذكروا وحدهم أيضا فلا تصح الشكوى بذكر الرجال استقلالا دونهن بله (٥)

---

(١) انظر الاحكام في أصول الاحكام لابن حزم جـ ٢ ص ٢٣٧ ٠
(٢) انظر مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت جـ ١ ص ٢٣٣ ٠
(٣) انظر ارشاد الفحول للشوكاني ص ٤٤ ٠ (٤) انظر شرح [illegible]
جـ ١ ص ٤٤ ٠

(٥) ولعل الباعث الذكر في حديث أم سلمة التشريف فقد [illegible]
عمر بن الخطاب رضي الله عنه [illegible]
ما أعطى وقسم لهن ما قسم فقد [illegible] الرجال دون النساء وهذا لا يأتي
[illegible] الوصف وهو الذكورة [illegible] السيدة لهن جلوا وحال أن لا يحوز [illegible]
فكانت الحكمة بهن الذكر الاستقلالي تحصيلا للغرض بذلك ٠ انظر المسلم وشرحه فواتح الرحموت
جـ ١ ص ٤٤ ٠

الشلوى

وأما الاجماع فهو اجماع أهل العربية على أن هذه الصيغ جمع المذكر والجمع تضعيف المفرد والمفرد مذكر فالمسلمون تضعيف لمسلم والمفرد لا يشمل المؤنث اتفاقا فالجمع لا يتناول المؤنث كذلك .

ما احتج به الظاهرية وأتباعهم على دخول المؤنث في جمع المذكر :

أولا : أن المألوف عند العرب تغليب الأعلى على الأدنى فاذا اجتمع مذكر ومؤنث غلبوا المذكر ولو كان واحدا مثاله قوله تعالى لآدم وحواء وابليس " قلنا اهبطوا منها جميعا واذا اجتمع من يعقل ومالا يعقل غلبوا العاقل على غيره كقوله تعالى " والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه الآية وغلبوا الكثرة على القلة كوصفهم بالكرم قوما أكثرهم متصف بالكرم وغير ذلك حتى أنهم غلبوا أخف الاسمين على الآخر كما قالوا في أبي بكر وعمر العمران وكما قالوا القمران في الشمس والقمر والمقصود من ذلك كله أن هذا منهم . (١)

ونحن نعلم أن المألوف من عادة العرب تغليب جانب التذكير وهذا مسلم ونحن لا ننازع أن العربي اذا أراد أن يعبر عن جمع فيهم ذكور وانثاثا أنه يغلب جانب المذكر ويعبر بلفظ التذكير ويكون ذلك من باب التجوز وانما النزاع فيما وراء هذا اذ هو

أولا في أن جمع التذكير اذا أطلق هل يكون ظاهرا في دخول المؤنث أو لا ؟ . وليس فيما قالوا ما يدل على ذلك فانه يصح التجوز بلفظ الأسد عن الانسان ولا يلزم أن يكون ظاهرا فيه مهما أطلق الا بقرينة ولا قرينة هنا .

ثانيا : أنه يستهجن من العربي أن يقول لأهل حلة أو قرية أنتم آمنون ونساؤكم آمنات لحصول الأمن للنساء بقوله أنتم آمنون ولولا دخولهن في قوله أنتم آمنون لما كان كذلك وكذلك لا يحسن منه أن يقول لجماعة فيهم رجال ونساء قوموا وقمن بل لو قال قوموا كان ذلك كافيا في الأمر للنساء بالقيام ولولا دخولهن في جمع التذكير لما كان كذلك . (٢)

---

(١) انظر الاحكام لابن حزم ج ٣ ص ٣٢٨ وما بعدها .
(٢) انظر الاحكام لابن حزم ج ٣ ص ٣٢٤ .

كانت دعوى بلا دليل وهذا يقودنا الى صواب ماذهب اليه الجمهور .

ثمرة الخلاف :

وتظهر ثمرة الخلاف فى أن اطلاق هذه الصيغة عند الاختلاف متناول للنساء ولو لم يدل دليل على ارادة دخولهن فيها عند القائلين أن تناولها لهن حقيقة ولا تتناولهن عند الجمهور الا بدليل لاحتياج المجاز الى قرينة فمن قال وقفت على بنى زيد أو بنى عمرو فانه لايدخل فيه البنات الا أن قامت قرينة على الدخول دخلن على الأصح (١) .

---

(١) انظر حاشية البنانى مع المحلى على جمع الجوامع ج ١ ص ٣٣٧ .

الفـــرع التاســـع
هل نفى المساواة بين الشيئين يقتضى العمـــوم ؟

قد تنفى المساواة بين شيئين كقولك لا يستوى زيد وعمرو وتساوى زيـــد عمرا وفى معنى المساواة المشابهة والمشاركة والمماثلة فهل هذا يقتضى نفـــى المساواة من كل الوجوه أو من بعض الوجـــوه ؟ •

اختلف العلماء فى ذلك على مذهبين :

الاولـــ : أن نفى المساواة يقتضى عموم النفى من كل وجه والى هذا ذهب جمهور الشافعية وطوائف من الاصوليين والفقهاء •

الثـــانى : أنه لا يقتضى عموم النفى بل يصدق بنفى المساواة ولو من وجـــه والى هذا ذهب الكثير من الحنفية والمعتزلة وتبعهم الغزالى والرازى والبيضـــاوى من الشـــافعيـــة •

وقيل فى سبب الخلاف : ان لفظ ساوى أو استوى أو ما شل زيد عمرا أو مـــا ماثل هل مدلول ذلك اللفظ فى الاثبات لغة المساواة وما اليها فى جميع الوجـــوه أو مدلوله المساواة فى شىء ما حتى يصدق بأى وصف كان ؟ •

فمن قال بالأول لم يكن النفى عنده للعموم لأن نقيض الكلى الموجب جزئى سالب فقال بأنه يكفى المساواة من بعض الوجـــوه •

ومن قال بالثانى أى بأن مدلولها المساواة من بعض الوجوه قال بعمـــوم النفى لأن نقيض الجزئى الموجب كلى ســـالب •

ما استدل بـــه الجمهـــور :

قالوا : انه نكرة فى سياق النفى لأن الفعل (١) نكرة باتفاق النحاة فوجـــب التعميم كغيره من النـــكرات •

ويمكن ان يناقش هذا بأنه : لو كان نفى المساواة عاما لما صدق لأنه لابـــد بين كل أمرين من مساواة ولو من وجه واقله المساواة فى سلب كل واحد منهما عنهما •

---

(١) المراد بكون الجملة نكرة أن المفرد الذى يتحلل منها نكرة وعموم الفعـــل المنفى ليس من جهة تنكيره بل من جهة أن تضمنه من المصدر نكرة فنفى لا يستوى زيد وعمرو لا يثبت استواء بينهما • انظر حاشية البنانى مع المحلى على جمع الجوامع جـ ١ ص ٣٣١ •

وقد يقال : أن المراد نفى مساواة يصح انتفاؤها وان كان ظاهرا فى العموم فهو من قبيل مايخصصه العقل نحو (الله خالق كل شئ) أى كل شئ يخلق .

واستدل الحنفية بما يلى :

قالوا ان نفى الاستواء أعم من نفى الاستواء من كل الوجوه أو من بعض الوجوه بدليل صحة تقسيمه اليهما والدال على القدر المشترك لا اشعار له لواحد منهما على التعيين بمعنى أن الأعم لايستلزم الاخص عينا فحينئذ نفى الاستواء المطلق لا يحتمل نفى الاستواء من كل وجه (١) .

الجواب : أن ماذكرتم من عدم اشعار الاعم بالاخص انما هو فى طرف الاثبات لا فى طرف النفى فان نفى الاعم نفى الحقيقة ويلزم من انتفاء الحقيقة والماهية انتفاء كل فرد لانه لو وجد فرد لكانت الماهية موجودة فلا تكون منفية ولا معدومة والفرض انها منفية ومعدومة فكان نفى الاعم نفيا للاخص ولولا ذلك لجاء مثله فى كل نفى فلا يعم نفى أبدا ولهذا لو قال ما رأيت حيوانا وكان قد رأى انسانا عد كاذبا (٢) .

هكذا وضع هذه المسألة بعض الاصوليين ونسبوا الى الحنفية الخلاف فى القاعدة وطبقوا ذلك الخلاف على قوله تعالى " لايستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة " فقال بعضهم يعم ويكون أصحاب النار وهم الكفار لايساوون أصحاب الجنة وهم المؤمنون فى شئ ما واستنبطوا من ذلك أنه لايقتل مسلم بكافر ذمى وقال غيرهم لايعم وعليه فانه يقتل المسلم بالكافر الذمى .

لكن ابن الهمام نفى خلاف الحنفية فى القاعدة وقال انهم متفقون مع الجمهور على عموم نفى المساواة ولايخرج من ذلك الا ما خصه الدليل لانه يقضى بالتساوى بين الفريقين فى الانسانية وجعل الخلاف فى الآية وهى قوله لايستوى أصحاب النار .. الخ بمعنى هل عموم هذه الآية شامل لامور الدنيا والآخرة فيكون معارضا لآيات القصاص أو المراد به أمور الآخرة خاصة للقرينة الدالة على ذلك فلا يعارض آيات القصاص ؟

---

(١) انظر الابهاج شرح المنهاج جـ ٢ ص٦٩ .
(٢) انظر شرح العضد وحاشية التفتازانى جـ ٢ ص١١٤ .
(٣) قال الكمال بن الهمام : نفى المساواة فى لايستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة يدل على العموم لجميع وجوه المساواة خلافا للحنفية وليس كذلك بل لايختلف فى دلالته أى نفى الاستواء على عمومه . انظر التحرير مع التقرير جـ ١ ص٢٢٣ وما بعدها .

الاخرة

حنفية : ان المراد به خصوص من بقرينة سياق الكلام فانه قال عقبها أصحاب الجنة هم
ن فهذا يدل على أن المراد لا يستوى الفريقان فى استحقاق الفوز يوم الدين
تتبعنا مواقع الاستعمال لهذا التعبير وجدنا انه لا يستعمل الا حيث تنتفى الموازنة بين
أو شخصين فى شىء ما فمتى ثبت لأحد الفريقين فضل على الآخر فيه انتفت المساواة
هذا الشيء بين دائما بقول يعقبه مفسرا له قال تعالى " لا يستوى منكم من أنفق من
فتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعدا الله الحسنى "
عمل جل ذكره هذا التعبير مع التصريح بالتساوى فى آن كلا موعود بالحسنى ولكنه لما
حد الفريقين أعظم درجة لأنه أنفق وقاتل وقت اشتداد الحاجة ساغ لذلك نفى المساواة
تعالى " لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون فى سبيل الله
بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة وكلا وعد الله الحسنى وفضل الله المجاهدين (١)
بأموالهم وأنفسهم على القاعدين أجرا عظيما " فلم يتبين من نفى
واة الا أن أحد الفريقين أعظم درجة من الآخر .
ما يؤخذ من استقراء المواقع فى كتاب الله تعالى أما ما يتبادر فى الاستعمال
رفى فليس هو نفى المساواة فى كل شىء فلا يوجد من يقول فى مثل لا يستوى فلان وفلان "
يتبادر منه نفى المساواة فيهما فى الطول والقصر والذكاء والبلادة وفى الحقوق العامة
تبادر منه أن أحد الشخصين امتاز على الآخر بشىء ما ولذا يعقب بنحو هذا ذكى وهذا
مثلا فهو محتاج الى البيان واذا كان الامر كذلك من كونه محتاجا الى البيان فانه
كون من العام على أن من قال بالعموم قيده بما يمكن نفيه وهذا قريب من القول بعدم
موم .

---

١ ـ سورة الحديد آية ١٠

٢ ـ سورة النساء آية ٩٥

الفرع العاشر

هل الجمع المنكر عام ؟

الجمع المنكر هو الذي لم تقترن به الألف واللام ولم يضف الى الضمير نحو رجال [1] فاذا وقع هذا الجمع في سياق نفي أو نهي أفاد العموم والاستغراق سواء كان جمع قلة أم كثرة نحو ما في البيت رجال وما عندي أفلس وقد تقدم الكلام عليه من هذا الجانب في صيغ العموم أما اذا ورد في الاثبات فهل يفيد العموم ؟ اختلف العلماء في ذلك على مجرى الخلاف في جمع الكثرة المنكر فقد أما جمع القلة فهو جمع لا يطلق على ما فوق العشرة وله أوزان مخصوصة فليس عاما لأنه لا يتجاوز عددا معينا فصار كأسماء الأعداد بخلاف جمع الكثرة

وهذا مدفوع فان التفرقة بين جمع القلة وجمع الكثرة اصطلاح عربي والأصوليون لا يفرقون بينهما وجعلوا الخلاف فيهما .

فذهب جمهور المحققين من أهل الأصول الى أنه ليس عاما

وذهب أبو زيد الدبوسي والسرخسي والبزدوي وبعض العراقيين الى أن الجمع المنكر عام ويحمل على جميع الأفراد عند عدم المانع وهو مذهب الجبائي من المعتزلة وابن حزم من الظاهرية [2]

ما احتج به الجمهور :

أولا : أنه لا يتبادر منه العموم عند الاطلاق مجردا عن قرينة العموم نحو رأيت رجالا فان هذا لا يستغرق الرجال كما أن رجلا لا يتبادر منه استغراق أفراد مفهومه ولو كان للعموم لتبادر منه ذلك فليس الجمع المنكر عاما كما أن رجلا كذلك [3]

---

١ ــ ذهب بعض العلماء الى أن المطلق كالنكرة في الاثبات وفرق بينهما قوم فقالوا ان بينهما عموم من وجه لصدقهما في نحو " فتحرير رقبة " وانفراد النكرة عن المطلق في نكرة عامة كالنكرة في النفي وانفراد المطلق عنها في نحو اشتر اللحم فانه معرفة انظر التحرير مع شرحه التقرير والتحبير جـ ١ ص ٢٩٣ .

٢ ــ انظر أصول السرخسي جـ ١ ص ١٥١ .

٣ ــ انظر التقرير والتحبير جـ ١ ص ٢٩٢ .

ثانيا — أن لفظ رجال يمكن نعته بأى جمع شئنا فيقال رجال ثلاثة وأربعة وخمسة فنقول رجال يمكن أن يجعل مورد التقسيم لهذه الأقسام ومورد التقسيم يكون مغايرا لكل قسم فلا يكون دالا على كل مسمياته (٢) وأما الثلاثة أو الاثنان فهى مما لابد فيه فيثبت أنه يفيد أقل المراتب فقط .

ما احتج به القائل بالعموم :

أولا — قالوا ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فكان أولى لأن جميع الحقائق من مراتبه .

ونحن ندفع هذا بأنه منقوض بنحو رجل فانه يصح لكل واحد على البدل ولا يوجب ذلك حمله على الجميع ولا يقال ان ذلك حمل له على جميع حقائقه وكذا ههنا .

وقد يفرق بأن جميع الافراد احدى حقائقه وهو يتناول سائر الحقائق لأنها مندرجة تحتها فكان الحمل عليه اولى فانه لما كان الجمع متردد ا بين حقائقه كذلك فى الترجيح هذا القدر وأما رجل فليس له حقيقة تتناول جميع المراتب والحل عدم منع كونه حقيقة فى كل مرتبة انما هو للقدر المشترك بينها فلا دلالة له على خصوص أصلا (٢) .

ثانيا — لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض لكن التالى باطل فبطل المقدم فثبت نقيضه وهو المطلوب .

أما الملازمة فواضحة وأما دليل بطلان اللازم فلأنه لا مخصص والتخصيص بدون مخصص ممتنع . وندفع هذا من وجهين :

أحدهما : بمنع الملازمة فانها منقوضة بنحو رجل مما ليس للعموم ولا يختص ببعض بل هو شائع يصلح للجميع فانه لم يلزم من عدم عمومه اختصاصه بالبعض .

والآخر : أنه موضوع للقدر المشترك بين العموم والخصوص ولا يلزم من عدم اعتبار العموم اعتبار الخصوص فلم يلزم من عدم كونه للعموم كونه مختصا بالبعض (٣) .

ثالثا — قالوا ان الجمع المنكر عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء منه كقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) (٤) فلفظ آلهة جمع منكر وهو عام بدليل الاستثناء منه والاستثناء

---

(١) انظر حاشية البنانى مع المحلى على جمع الجوامع جـ ١ ص ٣٢١ .
(٢) انظر مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت جـ ١ ص ٢٦٨ .
(٣) انظر حاشية التفتازانى مع شرح العضد على مختصر ابن الحاجب جـ ١ .

معيـــار العمـــــوم •

ويمكـن أن يقـــال :

أولا ـــ أن الاستدلال بالاية غير صحيح لان الا فيها ليست للاستثناء بل هي بمعنى "غيـر" صفة لما قبلها ولو كانت للاستثناء لوجب نصب ما بعدها وهو لفظ الجلالة لان الكلام تام موجب كما يقول النحويون ولفظ الجلالة مرفوع بلا خلاف فلم يسلم لهم الاستدلال بالاية (١)

ثانيا ـــ أن معنى الاستثناء في الاية باطل اذ يكون المآل لو كان فيهما آلهة استثنينا الله منهم لفسدت السموات والارض فيفيد انه لو كان فيهما آلهة لم يستثن الله منهم لم تفسدا وهذا من أبطل الباطل •

ثالثا ـــ قالوا ان له مراتب كثيرة بين طرفين طرف هو الاقل وطرف هو الكل ولا سبيل الى حمله على مرتبة من المراتب التي بين الطرفين لاستواء جميع المراتب في ذلك والا لزم التحكم فيبقى حمله على الطرف الادنى أو الطرف الاعلى أما الادنى فلتيقنه وأما الاعلى فلكثرة فائدته والثاني أولى لأن الجمعية بالعموم والشمول أنسب (٢) •

وندفع هذا بأن الكل احدى المراتب لا كلها فالحمل عليها حمل بدون دليل والكثرة معارضة بالتيقن في الحمل على الاقل فلزم أن لا يكون عاما •

وبعد هذه الدراسة نستطيع أن نقول الجمع المنكر اما ان يحمل على ما دون الكل وفوق الاقل واما ان يحمل على الاقل واما ان يحمل على الكل •

لا سبيل الى الاول لانه في هذه الصورة يقتضي الابهام كما لا سبيل الى الثالث لانه في هذه الصورة ترجيح لاحد المعينين دون مرجح فلم يبق الا الثاني لتيقنه وهو المطلوب •

وقد قيل ان الخلاف لفظي لانه مبني على تفسير العموم فمن فسره بانه شمول أمر لمتعدد أعم من أن يكون مستغرقا لجميع الافراد أو غير مستغرق كما هو رأي البزدوي والغزالي أثبت العموم للجمع المنكر ومن فسر العموم بالاستغراق نفى عمومه لانه لا يقبل احكام العام وأما بالنسبة للدباسي وهو من شارطي الاستغراق فالخلاف معنوي كما يتضح ذلك من دليلهم الثالث •

---

١ ـــ كون الا بمعنى غير نقله العلماء عن الكسائي وسيبويه ففي معترك تفسير الاية جاء في تفسير القرطبي جـ ١١ ص ٢٧٩ قال الكسائي وسيبويه " الا بمعنى غير "

٢ ـــ انظر التلويح على التوضيح جـ ١ ص ٥٤ •

وعلى كل فالجمع المنكر ليس بعام على ارجح الاقوال ، ويتميز عن العام بأنه يتناول مجموع الافراد من غير استغراق لكل فرد من أفراده ، بخلاف العام فانه يستغرق جميع أفراد مدلولاته .

البـــاب الـــرابع

ويشـــتمل على ســـبع مســـائل

المسألة الاولى ـ تعـــريف التخصيـــص

المسألة الثانيـة ـ تعـــريف الخـــاص

المسألة الثالثـة ـ دلالـــة الخـــاص

المسألة الرابعـة ـ أثـــر قطعيـــة الخـــاص

المسألة الخامسة ـ مايشـــترط في المخصص

المسألة السادسة ـ مدى ماينتهي اليه التخصيـص

المسألة السابعـة ـ حجيـــة العـــام المخصـوص

المسألة الاولى

التخصيص

اتفق جمهور العلماء على أن العام موضوع لاستغراق جميع الافراد التي يصدق عليها وارادتها منه وذلك كما في قوله تعالى " والله بكل شيء عليم " وقوله " وما من دابة في الارض الا على الله رزقها " وقوله " حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم وعماتكم " الآية .

فان الكلمات العامة التي اشتملت عليها تلك النصوص اريد منها كل افرادها ولم يدخل التخصيص في كلمة منها .

وقد يكون المراد بالعام بعض افراده كما في قوله تعالى " أحل الله البيع وحرم الربا " فقوله أحل الله البيع أفاد حل كل مبادلة سواء اتحد الجنس أو اختلف وجد قابل أم لا كان معلوما أم غير معلوم فهذا النص شامل لكل ما يطلق عليه لفظ بيع لكن قوله " وحرم الربا " أخرج نوعا من البيع يسمى الربا وجعل له حكما خاصا به .

ومن هذا ايضا قوله تعالى " فمن شهد منكم الشهر فليصمه " فقد عبر بمن المفيدة للعموم فأوجب صيام رمضان على كل من شهد هذا الشهر مريضا أو سليما مقيما أو مسافرا صغيرا أو كبيرا حائضا أم غير حائض الخ لكن قوله تعالى " ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر " أخرج المريض والمسافر من هذا الحكم وجعل لهما حكما خاصا بهما كما خرج غيرهم ايضا بأدلة أخرى وصار لكل من ذلك حكم خاص به .

فمثل هذا يقال له تخصيص العام : والتخصيص لابد له من فاعل يقوم به يقال له مخصص بكسر الصاد ومفعول به ويقال له مخصص بفتح الصاد .

أما المخصص بفتح الصاد فهو العام الذي أخرج منه البعض وقيل هو البعض المخرج عن العام والاطلاق الاول أولى لان المخصص هو الذي تعلق به التخصيص أو دخله التخصيص وهو العام ولهذا يقال عام مخصص وخصوص .

وأما المخصص بكسر الصاد هو المخرج بكسر الراء فقد ذكروا له ثلاثة معان :

الاول — أنه ارادة المتكلم والدليل كاشف عن تلك الارادة وهذا هو المعنى الحقيقى لان المخرج حقيقة هو ارادة المتكلم وانما كان هذا حقيقة لان اللفظ صالح لان يكون عاما وان يكون خاصا فالذى يرجح أحدهما على الاخر هو الارادة .

الثانى — وقيل المخصص حقيقة هو المتكلم لانه هو الذى أراد التخصيص .

الثالث — الدليل وهو المراد للاصوليين عند اطلاقه فهو عندهم حقيقة عرفية لانهم يقسمونه الى لفظى وغير لفظى ويقسمون اللفظى الى مستقل أى منفصل والى غير مستقل أى متصل كما سيأتى .

كان ذلك تمهيدا للكلام فى تعريف التخصيص .

وقد عرفه أبو الحسين البصرى والامام الرازى بأنه " اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه " واختاره القاضى البيضاوى الا انه ابدل قوله " الخطاب " باللفظ " فكان تعريفه عنده " اخراج بعض ما يتناوله اللفظ "(١)

وعرفه ابن الحاجب بأنه " قصر العام على بعض مسمياته " (٢) وهذا التعريف هو المشهور عند الجمهور وارتضى الحنفية هذا التعريف مع زيادة بعض القيود فكان تعريفه عندهم بأنه " قصر العام على بعض مسميات بدليل مستقل مقارن "(٣)

وقد اعترض الامدى تعريف ابى الحسين البصرى بقوله " وذلك مما لا يمكن حمله على ظاهره اما على مذهب ارباب الخصوص فلان الخطاب عندهم منزل على أقل ما يحتمله اللفظ فلا يتصور اخراج شىء منه فالتعريف باطل .

واما على مذهب ارباب الاشتراك فمن حيث أن العمل باللفظ المشترك فى بعض محامله لا يكون اخراجا لبعض ما تناوله الخطاب عنه بل غايته استعمال اللفظ فى بعض محامله دون البعض فالتعريف غير جامع .

---

١ — انظر الابهاج شرح المنهاج جـ٢ ص ٧٢ ، تنقيح الفصول للقرافى ٢٤ المطبوع مع شرحه الاسنوى ص ٩٠ .

٢ — انظر حاشية التفتازانى وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب جـ٢ ص ١٢٩ .

٣ — انظر أصول البزدوى مع كشف الاسرار جـ١ ص ٣٠٦ ، مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت جـ١ ص ٣٠٠ .

وأما على مذهب أرباب الوقف فظاهر اذ اللفظ عندهم موقوف لا يعلم كونه للخصوص أو للعموم وهو صالح لاستعماله فى كل واحد منهما فان قام الدليل على أنه أريد به العموم وجب حمله عليه وامتنع اخراج شىء منه فلا تخصيص وان قام الدليل على أنه للخصوص لم يكن اللفظ اذ ذاك دليلا على العموم ولا متناولا له فلا يتحقق بالحمل على الخاص اخراج بعض ما تناوله اللفظ على بعض محامله الصالح لها فلا تخصيص أيضا .

وأما على مذهب ارباب العموم فغايته ان اللفظ عندهم حقيقة فى الاستغراق ومجاز فى الخصوص وعلى هذا فان لم يقم الدليل على مخالفة الحقيقة وجب اجراء اللفظ على جميع محامله من غير اخراج شىء منها فلا يتحقق التخصيص .

وان قام الدليل على مخالفة الحقيقة وامتناع العمل باللفظ فى الاستغراق وجب صرفه الى محمله المجازى وهو الخصوص فلا يكون اللفظ حينئذ متناولا للحقيقة وهى الاستغراق فلا يتحقق اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه (١) .

كان هذا اعتراض الآمدى على تعريف ابى الحسين البصرى ويتجه فى زعمه ايضا على باقى التعاريف اذ يتضح من هذا الاعتراض ان الآمدى يريد ان يجعل تعريف التخصيص مناسبا لكل من الواقفية وارباب الخصوص وارباب الاشتراك وارباب العموم كما صنع هو اذ عرفه بانه على ما يناسب ارباب العموم هو تعريف :

أن المراد باللفظ الموضوع للعموم حقيقة انما هو الخصوص وعلى ما يناسب ارباب الاشتراك تعريف ان المراد باللفظ الصالح للعموم والخصوص انما هو الخصوص (٢) .

هكذا عرف الآمدى التخصيص بما يناسب ارباب العموم وارباب الاشتراك ثم هو قد ترك تعريفه بما يناسب ارباب الخصوص وارباب الوقف فكان اعتراضه متوجها اليه أيضا .

وليس المراد بالتخصيص تخصيص العام المحدود بل يعم تخصيص غير العام كقصر العدد على

---

(١) انظر الاحكام للآمدى ج ٢ ص ١١٦ .
(٢) انظر المرجع السابق .

البعض وتخصيص المفهوم وغيره مما ليس بلفظ •(١)

أقسام المخصص :(٢)

ينقسم المخصص بمعنى الدليل الى مستقل وهو المنفصل وغير مستقل وهو المتصل •

فالاول وهو المستقل مالا تتوقف دلالته على النص الذى ورد فيه اللفظ العام وهو انواع لأنه اما أن يكون دليل الحس أو دليل العقل أو العرف أو الدليل السمعى ويقال لهذا القسم أيضا التخصيص بالمنفصل •

والثانى : وهو غير المستقل ويسميه بعضهم المتصل وهو ماتتوقف دلالته على الكلام السابق وقد جعله الجمهور أربعة أقسام :

الاستثناء — والشرط — والصفة — والغاية •

---

(١) انظر البدخشى مع الاسنوى شرح المنهاج جـ ٢ ص ٩٢ وقال صاحب جمع الجوامع " القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد لفظا أو معنى كالمفهوم وغيره " انظر جمع الجوامع جـ ٢ ص ٢ وما بعدها •

(٢) قد يشتبه النسخ بالتخصيص فى بعض الصور كما فى تخصيص العام ونسخه بالنسبة لبعض الافراد وذلك من جهة أن الحكم فى كل منهما يكون مقصورا على بعض أفراد العام ولكن يوجد بينهما فرق من جهة أخرى كما يلى :

أ — أن التخصيص يكون لبعض الافراد والنسخ يكون للكل وللبعض •

ب — أنه يجوز التخصيص بالاجماع بخلاف النسخ فانه لايجوز عند الجمهور •

جـ — أنه يجوز تأخير النسخ عن وقت العمل بالمنسوخ ولايجوز تأخير التخصيص عن وقت العمل بالمخصوص والا لزم تأخير البيان عن وقت العمل وهو تكليف بما لايطاق •

د — أن النسخ يتطرق الى كل حكم سواء كان ثابتا فى حق شخص واحد أم فى حق أشخاص كثيرة والتخصيص انما يتحقق فى القانون •

هـ — أن النسخ يرفع الحكم بعد ثبوته بخلاف التخصيص فانه بيان المراد باللفظ العام فليس فيه رفع حكم ثابت •

و — أن التخصيص يكون فى الاخبار والاحكام والنسخ يختص بالاحكام الشرعية وان اختلف فى نسخ الخبر •

ز — أن التخصيص يكون بمقارن ومتراخ على رأى الشافعية والنسخ لايكون الا بمتراخ هذا أهم ماقيل فى الفرق بين النسخ والتخصيص وكان السلف الصالح يطلقون لفظ النسخ على مايشمل التخصيص وقد نقل الشنقيطى عن ابن عباس رضى الله عنهما آيات كثيرة فى هذا الموضوع فمن أراد المزيد فليرجع اليه •

وزاد القرافي(١) وابن الحاجب بدل البعض من الكل وتبعهما الأصفهاني في ذلك معللا تلك الزيادة بأن بدل البعض في نية طرح ما قبله

وقد ذكر القرافي أن المخصصات عند المالكية خمسة عشر :

العقل • والاجماع • والكتاب • بالكتاب • والكتاب بالسنة المتواتره • والقياس الجلي والخفي ولو كان العام كتابا أو سنة متواترة • والسنة المتواترة بمثلها • والكتاب بخبر الواحد • والكتاب والسنه بفعله واقراره عليه السلام • والعادات • والاستثناء والشرط • والصفة • والغاية والاستفهام • والحس(٢) وسيأتي الكلام عليها مفصلا •

وحكى الشوكاني عن القرافي أنه عد من المخصص غير المستقل : الحال • وظرف الزمان وظرف المكان • والحار والمجرور • والتمييز • والمفعول معه • والمفعول لأجله .

مكرر ٧ ــ أن التخصيص يكون بمقارن ومتراخ على رأي الشافعية والنسخ لا يكون الا بمتراخ هذا أعم ماقيل في الفرق بين النسخ والتخصيص وكان السلف الصالح يطلقون لفظ النسخ على مايشمل التخصيص وقد نقل الشاطبي عن ابن عباس رضي الله عنهما آيات كثيرة في هذا الموضوع فمن أراد المزيد فليرجع اليه •

١ ــ القرافي هو احمد بن ادريس بن عبد الرحمن بن عبد الله بن يكن الصنهاجي البهنسي المصري المكنى بشهاب الدين مالكي توفي سنة ٦٨٤ هـ وله من المؤلفات (١) تنقيح الفصول في الاصول وله عليه شرح مفيد اسمه شرح تنقيح الفصول •

(٢) شرح المحصول للرازي (٣) أنوار البروق في أنواء الفروق •

(٤) رسالة القرافي في مسألة تعارض الاحتمالات العشرة مخطوط مكتبة الازهر ١٩٩٧ • (٥) رسالة القرافي في التخصيص دار الكتب المصرية اشي وتسمى العقد المنظوم في تخصيص العموم •

٢ ــ انظر مقدمة الذخيرة جـ ١ ص ٨٦ •

جـــواز التخصيص فى الخبـــر :

وقد خالف قلة فى جواز التخصيص فى الخبر (١) وقالوا انه يوجب الكذب فى الخبر لما فيه من مخالفة المخبر للخبر وهو غير جائز على الشارع .

وهذا مردود لانه انما يلزم ذلك فيما لو أريد العموم الشامل لما خص لكنه لم يرد ابتداء وانما اريد الباقى بعد التخصيص .

اما المجوزون فقالوا : قال الله تعالى " الله خالق كل شئ " فهذا خبر والعقل يمنع أن يراد بهذا الخبر العموم ضرورة ان الله تعالى لم يخلق ذاته ولا صفاته .

وكذلك قوله تعالى فى حق الريح " ماتذر من شئ أتت عليه الا جعلته كالرميم" وقد أتت الريح على الأرض والجبال ولم تدمرها كما هو الواقع وهذا خبر من الله تعالى فعلم أن العموم غير مراد وأن التخصيص قد دخلها وهذا يدل على وقوع التخصيص فى الخبر .

التخصيص فى الانشاء :

أولا الأمر : قال الله تعالى آمرا " والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما " وقال " الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة " فقد أمر بقطع السارق وبينت السنة أن الذى يقطع سارق النصاب فقط .

كذلك بينت السنة حكم الزانى المحصن وهو الرجم فعلم أن الجلد ليس لكل زان بل للزانى غير المحصن فكان ذلك دلالة على التخصيص وأنه واقع فى الأمر (٢) .

ثانيا النهى : أن الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الرطب بالتمر وأجاز ذلك فى العرايا فكان النهى مخصوصا مما يدل على جوازه ووقوعه (٣)

---

(١) حكى بعض العلماء أن الخلاف يجرى فى الأمر أيضا كالخبر وقالوا فى الاستدلال لذلك ان جوازه فى الأمر يؤدى الى البداء وهو ظهور المصلحة بعد خفائها وجوازه فى الخبر يؤدى الى الكذب وكلاهما محال على الله تعالى والحق أن الخلاف فى الخبر فقط كما صرح بذلك الشيرازى وأبى نصر بن الصباغ وأبى الحسين فى المعتمد والآمدى " انظر الابهاج جـ٢ ص ٧٦ ، الآمدى جـ ٢ ص ١١٧ .

(٢) انظر التحرير مع شرحه التقرير والتحبير جـ ١ ص ٢٥٣ .

المسألة الثانية

تعريف الخاص

سنعرض لتعريف الخاص لغة واصطلاحا لا بقصد الاستيفاء والاستيعاب بل بالقدر الذى يوضحه ويزيل خفاءه وبيان ذلك .

أولا : الاختصاص فى اللغة التفرد وقطع الشركة وكل اسم لمسمى معلوم على الانفراد يقال له خاص ومنه خصه بالشىء اذا أفرده به دون غيره

ويقال : اختص فلان بالأمر وتخصص له اذا انفرد وخص فلان بكذا أى أفردنى به وفلان خاص فلان وقال الاصفهانى (١) " وخصان الرجل من يختصه بضرب من الكرامة والخاصة ضد العامة قال تعالى " واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة " أى بل تعمكم وقد خصه بكذا واختصه يختصه قال الله تعالى " يختص برحمته من يشاء " فاختص لازم ومتعد (٢) .

وثانيا : فى الاصطلاح عرفه البزدوى بأنه كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وانقطاع المشاركة وكل اسم وضع لمعنى معلوم على الانفراد (٣)

شرح التعريف:

قوله " كل لفظ " كالجنس فى التعريف يشمل كل ما يتلفظ ويخرج عنه ما ليس بملفظ .

وقوله " وضع لمعنى " قيد أول فى التعريف خرج به المهمل كديز مقلوب زيد فانه لم يوضع لمعنى وخرج به ما دل طبعا أو عقلا فان عده من قبيل الدلالة الا قسر على المؤثر والمراد بالوضع تخصيص اللفظ بازاء المعنى .

---

١ ــ انظر أساس البلاغة للزمخشرى ص١١٢ ، لسان العرب جـ٧ ص٢٤ .

٢ ــ انظر المفردات فى غريب ألفاظ القرآن للراغب الأصفهانى ص١٤٨ .

٣ ــ انظر أصول البزدوى مع شرحه كشف الأسرار جـ١ ص٣٠ ، أصول السرخسى جـ١ ص١٢٥ .

وقولـه " واحد " قيد في ثان في التعريف خرج المشترك لأنه موضوع لأكثر من واحد على سبيل البدل وخرج به المطلق على قول من لم يجعله خاصا ولا عاما وهو قول بعض مشايخ الحنفية وبعض أصحاب الشافعي رحمهم الله لأن المطلق ليس بمتعرض للوحدة ولا للكثرة •

وقولـه " على الانفراد " قيد ثالث خرج به العام فانه وضع لمعنى واحد شامل للأفراد اذ المراد من قولـه على الانفراد كون اللفظ متناولا لمعنى واحد أي فرد واحد •

وقولـه " وانقطاع المشاركة " تأكيد للانفراد وبيان للازمه وبينهما نوع تغاير لأن الانفراد بالنظر الى ذاته وانقطاع المشاركة بالنظر الى غيره وهذا هو النوع الحقيق •

وقولـه " وكل اسم " هذا هو النوع الثاني من الخاص وهو الاعتباري فقد ذكر الاسم دون اللفظ لأن ما يدل على الشخص المعين وهو المراد من المسمى المعلوم لا يكون الا اسما بخلاف النوع الأول لأن الدلالة على المعنى تحصل بالأفعال والحروف أيضا •

ومن هذا التعريف يتضح أن الخاص نوعان أحدهما حقيقي والآخر اعتباري •

وقد يقال التعريف انما يكون لبيان الحقيقة والماهية فكيف كلمة كل في التعريف وهي للأفراد ؟

ويمكن دفع هذا بأن ابن ملك قال " يجوز أخذ كلمة كل في التعريف اذا كان الغرض بيان تسمية الخاص ورسمه وتطبيقه على الافراد (١) •

وقال البخاري شارح أصول البزدوي " ان المتأخرين لا يلتفتون الى مثل هذه التكلفات والحق أنه تساهل " • (٢)

والغرض من تحديد كل نوع بحد على حدة بيان أن الخصوص يجري في المعاني والألفاظ جميعا بخلاف العموم فهو يجري الا في الالفاظ فيكون في هذا تحقيق لنفي العموم عن المعاني •

وكذلك لما كان الاشتراك يجري في المعاني والألفاظ عرف صدر الشريعة المشترك بأنه " ما اشترك فيه معنيان أو أسلم ليكون اشارة الى أن الاشتراك يجري في النوعين كالخاص

---

(١) انظر شرح المنار لابن ملك مع حاشية الرهاوي جـ ١ ص ٦٧ •
(٢) انظر أصول البزدوي مع شرحه كشف الاسرار جـ ١ ص ٣١

بخلاف العام (١).

وعلى هذا فالمجمل (٢) داخل في تعريف النوع الحقيقي لان اللفظ خاص سواء كان معلوما أو مجهولا اذ خصوصية اللفظ بالنسبة الى الواقع لا بالنسبة الى القائل والسامع ويقول البخاري " ويمكن أن يقال المجمل لا يدخل في الحد على ماذكره المصنف من قوله " لمعنى واحد " لانه تعرف للوحدة بقوله واحد والمجمل لا يعرف وحدة مفهومه وكثرته فلا يمكن الحكم عليه بالوحدة كما لا يمكن الحكم عليه بالكثرة فلا يدخل ويحد لحوق البيان به ومعرفة وحدة معناه لم يبق مجملا فيدخل (٣).

---

١ ـ الخصوص هو كون اللفظ متناولا لبعض ما يصلح له لا لجميعه وقد اعترض عليه بالعام الذي أريد به الخصوص وقيل هو كون اللفظ متناولا للواحد المعين الذي لا يصلح الا له ويعترض عليه بأنه تقيد بالوحدة : ويجاب بان المراد ماهو الاعم من أن يكون عرفا أو نوعا أو صنفا حقيقيا ذلك الواحد كزيد وعمرو وبكر أم اعتباريا كاثنين وثلاثة وأربعة وخمسة .

٢ ـ المجمل لغة المبهم وفي الاصطلاح ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد منه اشتباها لا يدرا بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الى البيان ثم التأويل . انظر كشف الاسرار شرح أصول البزدوي جـ ١ ص ٥٤ ، المنار للنسفي وشروحه جـ ١ ص ٣٦٥ .

٣ ـ انظر اصول البزدوي مع كشف الاسرار جـ ١ ص ٣٢

المسألة الثالثة

دلالة الخاص

ذهب الكثير الى أن دلالة الخاص قطعية أى أنه يتناول مدلوله قطعا ولا ينصرف عن المعنى الذى دل عليه الا بدليل قال البزدوى " اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعا ويقينا بلا شبهة لما أريد به من الحكم ولا يخلو الخاص عن هذا فى أصل الوضع وان احتمل التغيير عن أصل وضعه لكن لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان لكونه بينا فيما وضع له (١) وتلتقى عبارة السرخسى مع عبارة البزدوى (٢) .

وحيث كان الخاص يتناول بينا فى نفسه ولا يحتاج الى بيان المخصوص قطعا ويقينا بلا شبهة فكانت دلالته قطعية وذلك كلفظ " مائة " فى قوله تعالى فى حد الزنا " الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة (٣) "

وكلفظ ثمانين فى حد القذف فى قوله تعالى " والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة (٤) " .

فلفظ المائة والثمانين دل كل منهما على المعنى الذى وضع له ولا يحتمل التصرف فيه وهذا من أسماء الاعداد .

وكذلك قوله تعالى " لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم واحفظوا ايمانكم كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون (٥) "

---

١ ــ انظر اصول البزدوى مع كشف الاسرار جـ ١ ص ٧٩ .

٢ ــ انظر اصول السرخسى جـ ١ ص ١٢٨ ، التلويح مع التوضيح جـ ١ ص ٣٥

٣ ــ سورة النور آية ٢ .

٤ ــ سورة النور آية ٤ .

٥ ــ سورة المائدة آية ٨٩ .

المسألة الرابعة

أثر قطعية دلالة الخاص على الاحكام

لقد كان للقول بقطعية الدلالة فى الخاص أثر فى بعض فروع الفقه فقد بنى من ذهب الى قطعية دلالة الخاص اختلافه فى بعض المسائل مع ضميمة أدلة أخرى اليها . فمن ذلك .

قال الحنفية فى قوله تعالى " والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء " ان لفظ ثلاثة من الخاص لأنه موضوع لعدد معلوم لغة لا يحتمل الزيادة عليه أو النقصان ولا يتحقق هذا العدد الا اذا حملت الأقراء على الحيض اذ بذلك يكون التربص بثلاث حيض كوامل أما حمل الاقراء على الاطهار ففى طلاق السنة ترك للعمل بالخاص وهو لفظ الثلاثة (١) لأنه لا يمكن بالاطهار استكمال ثلاثة قروء وعدم استكمال ذلك كما يكون بالزيادة يكون بالنقصان لأن طلاق السنة أن يوقعه فى طهر لم يجامعها فيه فلا بد اذا أن يصادف طلاقه طهرا قد مضى بعضه ثم تعتد بعده بطهرين آخرين فهذان طهران وبعض الثالث فلما تعذر استيفاء الثلاث اذا أراد طلاق السنة علمنا أن المراد الحيض الذى يمكن استيفاء العدد المذكور بكماله (٢) .

وقالوا أيضا ومما يدل على أن القرء فى الآية المراد به الحيض حديث رسول الله صلى عليه وسلم فى شأن الحائض " تدع الصلاة أيام أقرائها " (٣) واستعمال القرء فى الحيض

---

(١) انظر فتح القدير ج ٣ ص ٢٧٠ وما بعدها وأصول البزدوى مع كشف الاسرار ج ١ ص ٨٠ .
(٢) انظر أحكام القرآن للجصاص ج ١ ص ٤٣٣ وما بعدها .
(٣) هذا من حديث أخرجه أبو داود وابن ماجة والترمذى عن عدى بن ثابت عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فى المستحاضة " تدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل وتتوضأ عند كل صلاة وتصوم وتصلى وروى احمد وابن ماجة من حديث فاطمة بنت أبى حبيش أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لها " اجتنبى الصلاة أيام محيضك " انظر نصب الراية فى تخريج أحاديث البزدوى ج ١ ص ٢٠٣ للقاسم بن قطلوبغا مخطوط دار الكتب رقم ٤٧ ، نيل الاوطار ج ٢ ص ٢٩٧ وما بعدها .

مما يدل على أن عرف الشريعة قائم على تخصيص القرء بالحيض دون الطهر .

وقالوا أيضا ومما يؤيد ذلك قوله تعالى " واللائى يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر " حيث جعل الاعتداد بالاشهر مكان الاعتداد بالحيض للمسنة التى لاتحيض وفى ذلك دلالة على أن الحيض هو المعتبر فى العدة لا الطهر . ثم من المعقول أن العدة انما شرعت بعد حصول الفرقة لمعرفة براءة الرحم من الحمل حتى لاتختلط الأنساب ولا يكون ذلك الا بالحيض فيمن تحيض .

ويرى الشافعية والمالكية أن القرء هو الطهر وتمسكوا بما يأتى :

أولا — أن تأنيث اسم العدد وهو الثلاثة يدل لغة على أن المعدود مذكر والمذكر هو الطهر لا الحيضة وعلى ذلك يكون المراد من القروء الاطهار(١)

ثانيا — قال تعالى " يا أيها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن "(٢)

ومعنى الآية فطلقوهن فى عدتهن اذ اللام هنا بمعنى فى كما فى قوله تعالى " ونضع الموازين القسط " ليوم القيامة " أى فى يوم القيامة .

وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يكون الطلاق وقت الطهر فحين أخبر عمر بن الخطاب أن ابنه عبد الله طلق امرأته وهى حائض قال عليه السلام " مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر تلك العدة التى أمر الله أن تطلق فيها النساء .

---

(١) انظر المهذب للشيرازى جـ٢ ص١٤٢ ، حاشية الدسوقى على الشرح الكبير جـ ٢ ص٤٦٧ .

(٢) سورة الطلاق آية ١ (٣) سورة الانبياء آية ٤٧ .

(٤) عن ابن عمر رضى الله عنهما " أنه طلق امرأته وهى حائض فذكر ذلك عمر للنبى صلى الله عليه وسلم فتغيظ منه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال : " ليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر فان بدا له أن يطلقها فليطلقها قبل أن يمسها فتلك العدة التى أمر الله أن يطلق لها النساء " وفى لفظ " فتلك العدة كما أمر الله تعالى رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة الا الترمذى انظر نيل الاوطار جـ ٦ ص٢٣٥ وما بعد .

واذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون الطهر هو المعتبر في العدة لقوله تعالى " فطلقوهن لعدتهن " أي في وقت يعتدون فيه ويكون ذلك الوقت هو الذي أمر به الرسول صلى الله عليه وسلم فيما قاله لعمر بن الخطاب في شأن طلاق ابنه عبد الله لزوجته ، فهذا يدل على أن زمن الطهر هو الذي يسمى عده .

وحين انظر فريق وجهة كل منهما نجد أن الحنفية تمسكوا بالحديث الذي دل على أن القرء استعمل في الحيض .

ونقول ان القرء لفظ مشترك واستعمال المشترك في أحد معنييه لا تمنعه واطلاقه على الحيض في بعض السور لا يدل على أنه المراد خاصة من آية ثلاثة قروء .

وقد عدوا أنه طهران وبعض الثالث ضميمة من حيث ان العرب تسمي مثل ذلك ثلاثا وقد حكى يعقوب بن اسحاق وغيره من اللغويين أن العرب تقول " أقرأت المرأة اذا طهرت وأقرأت اذا حاضت " فالقرء موضوع للطهر والحيض والأمر بعد هذا أمر ترجيح بالأدلة والقرائن ومما يرجح أدلة الشافعية اللغة وحديث ابن عمر اذ هو القائم في ذلك .

المسألـــــة الخامســـة

مايشترط فـــــى المخصـــــص

لوحظ عند ذكرنا لتعريف التخصيص مدى التفاوت بين الجمهور والحنفية فى القيود التى تحلى بها تعريف الحنفية فكان لكل وجهة فيما يجب توفره فى الدليل الذى يدل علـى صرف العام عن عمومه ليكون مخصصا وبيان ذلك :

أولا : يرى الجمهور أن صرف العام عن عمومة وشموله ما ينطوى تحته من أفراد وقصره على بعض تلك الأفراد هو التخصيص والبيان مطلقا (١) سواء كان الدليل الذى صرف العام عن عمومه وقصره على بعض أفراده مستقلا أم غير مستقل فغير المستقل لا يكون الا موصولا ، واما المستقل فتارة يكون موصولا وتارة يكون متراخيا الا أنهم يشترطون فيه اذا كان منفصلا عن العام أن لا يتأخر وروده عن العمل بهذا العام فان تأخر وروده عن العمل به كان نسخا له لا تخصيصا وتقدم تفصيل ذلك .

وثانيا : يرى الحنفية أن صرف العام عن عمومه يكون تخصيصا بشرطين : أحدهمـــا أن يكون مستقلا والآخر أن يكون مقارنا للعام فى الزمن وذلك بأن يرد عن الشارع فى وقت واحد (٢) وهذا الشرط الثانى انما هو فى المخصص الأول ، اما المخصصات الأخرى فلا .

وذلك كقوله تعالى فى شأن الصيام " فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر "

فقوله " فمن شهد " عام فى دلالته على وجوب الصيام على كل من ثبت له دخول شهر رمضان من المكلفين وقد صرف هذا العام عن عمومه فخرج منه المريض والمسافر فلهما أن يفطرا ويقضيا وكان التخصيص بنص مستقل موصول بالعام فى النزول وهو قوله جل ثناؤه " ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخـــر .

ومن ذلك قوله تعالى " أحل الله البيع وحرم الربا " فلفظ البيع " فى هذا النص عام يشمل كل ما يطلق عليه مبادلة مال بمال والربا نوع منه لأنه مبادلة مال بمال فيدخـــل

---

١ ــ انظر الرسالة للامام الشافعى ص ١٤٨ ، شرح العضد لابن الحاجب جـ٢ ص ١٢٩ .

٢ ــ انظر أصول البزدوى مع كشف الأسرار جـ ١ ص ٣٠٦ ، التلويح مع التوضيح جـ ١ ص ٤٠٢ .

فى عموم لفظ البيع ولكن خص الربا من هذا العموم بدليل مستقل عن حملته موصول به فى النزول وهو قوله تعالى " وحرم الربا " فبين من النصين أن البيع مصروف عن عمومه وشموله لجميع الأفراد التى تنطوى تحته لخروج نوع منه وهو الربا .

وأما اذا كان الدليل غير مستقل كالاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض فلا يسمى صرف العام عن عمومه بواسطته تخصيصا بل يسمى قصرا لأنه لابد للتخصيص من معنى المعارضة وليس فى الاستثناء والشرط ونحوهما ذلك فى نظر الحنفية لأن الاستثناء ونحوه عندهم لبيان أنه لم يدخل تحت صدر الكلام بقول الكمال بن الهمام " ولا يخفى أن الاخراج بالصفة والشرط والغاية والبدل يسمى تخصيصا ولا يتصور من الحنفيه لنفى المفهوم وليس تخصيصا الا به " فظاهر من تلك العبارة أن الاخراج بهذه الاشياء انما يتحقق عند من يقول بالمفهوم أما من لا يقول به فلا اخراج بشىء مما ذكر فلا تخصيص فيها أصلا .

واذا كان الدليل مستقلا ولكنه ليس مقارنا للعام بأن تراخى عنه فلا يسمى قصر العام بواسطته على بعض أفراده تخصيصا بل نسخا أو رفعا للحكم كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها " بالنسبة لقوله تعالى " والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء فان ذلك نسخ جزئى لا تخصيص .

وكقوله صلى الله عليه وسلم فى شأن البحر " هو الطهور ماؤه الحل ميتته " بالنسبة لقوله تعالى " حرمت عليكم الميتة " قال البخارى شارح أصول البزدوى اثناء شرحه لتعريف التخصيص " وبقولنا مقترن احترازعن الناسخ فانه اذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخا لا تخصيصا .

الادلـــــــــــــــة :

أما من جهة الاستدلال على استقلال المخصص وعدمه فقد سبق الكلام عليه فى مبحث دلالة العام بين القطعية والظنية وهناك عرفنا انه مجرد اصطلاح للحنفية فلا داعى لاطالة الكلام بذكره

وأما من جهة اشتراط المقارنة فقد كان استدلال كل من الفريقين كما يلى :

حجـــة الجمهـــور :

قالوا لو امتنع التخصيص بالمستقل المتراخي فلا يخلو اما أن يكون ممتنعا لذاتـــه أو لامر خارج ؟ لا جائز أن يكون ممتنعا لذاته لانا لو فرضناه واقعا لم يلزم مـــن وقوعه محال لذاته ليكون جائزا .

وان كان لامر خارج لكان لما قارنه من جهل المكلف بالمراد ولو كان كذلك لامتنـــع تأخير بيان النسخ لما فيه من الجهل بمراد الكلام الدال بوضعه على الدوام واللازم ممتنع فالملزوم ممتنع (١)

وناقش الحنفية الجمهور وقالوا باثبات الفرق من وجهين :

أولا — أن الجهل الموجود في النسخ جهل بسيط وهو الجهل بورود الناسخ وهو معه يعتقد أنه حكم الله مادام لم ينسخ ويعمل به الى ورود الناسخ وليس في هذا تجهيل ولا اغواء بخلاف التخصيص فانه مفيد أن العموم غير مراد من الاصل فلو ورد العـــام بدونه أفاد وجوب القطع بما ليس بحكم الهيا وهو تجهيل واغـــواء .

وثانيا — لان الدوام قطعا ليس ناشئا في النسخ من الصيغة فانها ساكتة عن بقاء الحكـــم فلا تجهيل من الشارع وان اعتقد المكلف دوامه فقد اوقع نفسه في الجهل ولا استحالـــة في ذلـــك .

ولدفع هذه المناقشة نقول ان هذا يصح مدعى على كون الدلالة في العام قطعية وقـــد أبطلنـــاه سـابقا .

بيانه ان التجهيل والاغواء انما يتأتى على القول بقطعية الدلالة في العام وذلك لانهـــم جوزوا تأخير المخصص الى وقت الحاجة وحينئذ فالعام لما كان مظنونا عندهم والظن لا يطلب اعتقاده في الشرع كان غير مطلوب الاعتقاد بعمومه ولا هو مطلوب العمل لان الكلام فيما قبل الحاجة أما وقت العمل والحاجة فلا يجوز التأخير عنه اتفاقا على ما قالوا .

واذا لم يكن عمل ولا اعتقاد فكيف يتأتى التجهيل والاغواء وغايته انه خطأ في الفهم ولا ضرر .

---

١ — غاية الوصول شرح لب الاصول ٨٥

٢ — انظر كشف الاسرار شرح المصنف على المنار جـ ١ ص ٢١٨

حجـــة الحنفيـــــة :

قالوا ثبت عندنا صحة القول بالعموم ووجوب حمل اللفظ على ماتضمنه من عموم فغيـــر جائـــز تأخيـــر بيانه عن كون المراد به الخصوص عن وقت الخطاب به لان ذلك يوجب أن يكون الله تعالى ألزمنا اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به (١) ويحكمه على خـــلاف مـــراده وهذا لا يجوز على الله تعالى ولا على رسوله صلى الله عليه وسلم لانه اذا أوجب علينا اعتقاده بمقتضى ظهور اللفظ أجاز لنا الاخبار عنه بذلك فان كان مـــراده البعض فقد أجاز لنا الكذب لانه اخبار عن الشيء بخلاف ما هو عليه تعالى اللـــه عن ذلك علوا كبيـــرا وعلى ذلك يلـــزم من قال بتأخيـــر المخصص أحد أمرين :

١ ـــ اما تـــرك القول بالعموم والظاهـــر .

٢ ـــ واما جواز مجيء العبارة من الله تعالى على خلاف المـــراد بها والاخبار بذلك وكلا هما منفي فان الله تعالى منزه عن ذلك .

وهذا الدليل مدفوع لانه يعتمد فيما تـــرى على مذهبهم في قطعية دلالة العام وقـــد أبناه ســـابقا .

ونحن نـــرى أن رأي الجمهور أقوم قيلا وأقوى دليلا وذلك أن الحنفية رغم انهم اشترطوا ـــ فيما اشتـــرطوا ـــ مقارنة المخصص للعام قد ناقضوا أنفسهم في التخصيص بالاجمـــاع لانه يستحيل أن يكون مقـــارنا وقد اعتبـــروه مخصصـــا وقد كان الاجدر بهم أن يسموه نسـخا طـــردا لقاعدتهم .

---

١ ـــ انظـــر أصول البزدوي مع كشف الاســـرار جـ ١ ص ٣٠٧ .

المسألة السادسة

مدى ماينتهي اليه التخصيص

اختلف القائلون بجواز التخصيص في القدر الذي لابد من بقائه بعد التخصيص وكانت الاقوال خمسة :

الاول — انه يجوز تخصيص العام الى أن يبقى جمع غير محصور يقرب من مدلوله سواء أكان جمعا كالرجال أم غير جمع كمن وما ونحوهما واليه ذهب الكثير من الفقهاء والمتكلمين واختاره ابو الحسين البصري والرازي .

الثاني — انه يجوز التخصيص الى أقل المراتب وهو الواحد في المفرد كقول القائل أقتل من في الدار واقتل السارق والثلاثة أو الاثنين في الجمع بالرجال والمسلمين وهو مذهب القفال الشاشي من الشافعية (١) .

الثالث — انه يجوز التخصيص الى الواحد في جميع صيغ العموم سواء كان اللفظ الذي دخله جمعا أو غير جمع وعزاه بعض الكاتبين الى الحنفية وبعضهم الى الامام الشافعي ونقله صاحب القواطع عن أصحاب الشافعي (٢) .

الرابع — انه يجوز التخصيص الى الاثنين أو الثلاثة اي الى اقل الجمع نقل على الخلاف فيه حكاه ابن برهان وغيره .

الخامس — ان كان التخصيص بالمتصل وكان استثناء أو بدلا (٣) جاز التخصيص الى الواحد نحو اكرم الناس الا الجهال وان كان الباقي واحدا عالما .

وان كان صفة أو شرطا جاز الى الاثنين نحو اكرم القوم الفضلاء أو اذا كانوا فضلاء

---

١ — انظر الاحكام في أصول الاحكام للآمدي جـ ٢ ص ١١٨ .

٢ — قال الشوكاني " يجوز التخصيص الى الواحد في جميع الفاظ العموم حكاه امام الحرمين في التلخيص عن معظم أصحاب الشافعي قال وهو الذي اختاره الشافعي ونقله ابن السمعاني في القواطع عن سائر أصحاب الشافعي ماعدا القفال وحكاه الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني عن اجماع الشافعية وابن الصباغ في العدة عن اكثر الشافعية ونسبه القاضي عبد الوهاب الى الجمهور انظر ارشاد الفحول ١٢٦ .

٣ — عد الشوكاني الاستثناء والبدل هذا قولا سادسا انظر ارشاد الفحول ١٢٦ .

واما ان كان التخصيص المنفصل :

فان كان العام محصورا فى الواقع ونفس الامر لا فى العبارة واللفظ وكان قليلا جاز التخصيص الى أن يبقى اثنان نحو قتلت كل زنديق ولم يقتل الا اثنين من اربعة .

وان كان العام غير محصور نحو قتلت كل من فى المدينة أو كان محصورا كثيرا نحو أكلت كل الرمان جاز التخصيص الى أن يبقى من العام عدد قريب من مدلوله كما قيل فى القول الاول وهو قول ابن الحاجب والاصفهانى .

حجة القول الاول :

قالوا لو قال القائل قتلت كل من فى البلد وأكلت كل رمانة فى الدار وكان فيها نحو الف رمانة وكان قد قتل شخصا واحدا أو اثنين أو ثلاثة وأكل رمانة واحدة أو اثنتين أو ثلاثة رمانات فان كلامه يعد مستقبحا عند أهل اللغة وكذلك اذا قال لعبده من دخل دارى فاكرمه أو قال لغيره من عندك وقال أردت به زيدا وحده أو الاثنين أو ثلاثة أشخاص معينة أو غير معينة كان قبيحا مستهجنا ولا كذلك فيما اذا حمل على الكثرة القريبة من مدلول اللفظ فانه موافق مطابق لوضع اهل اللغة (١) .

وبهذا يبطل قول من أجاز بقاء الواحد والاثنين والثلاثة بعد التخصيص وثبت ما ندعيه × وهو بقاء جمع يقرب من مدلول العام .

وقد نوقش هذا الدليل : بأن للقائل أن يقول متى يكون ذلك مستهجنا منه اذا كان مريدا للواحد أو الاثنين أو الثلاثة فاما أن يكون ذلك بقرينة وأما أن يكون بغير قرينة ؟ ان كان مع قرينة فنحن نمنع الاستهجان وان كان بدون قرينة فنحن نسلمه وذلك لان استعمال العام بعد التخصيص فى الباقى مجاز ولا بد فى المجاز من قرينة والمجاز لا حجر فيه فهو جائز لغة وعرفا وحينئذ فلا بد أن يكون استقباح هذا القول ناشئا عن عدم القرينة ونحن لا نمنع ذلك .

حجة القول الثانى : قالوا الواحد فى المفرد هو المتيقن والباقى مشكوك فيه كما أن أقل الجمع فى الجمع هو المتيقن واعداه مشكوك فيه فحمل اللفظ على أقل المراتب حمل له على المتيقن فكان متعينا لانه عمل بالمحو بالشروط

---

(١) انظر شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ج ٢ ص ١٣٠ .

الجواب على هذا : انه لما كان استعمال العام في الباقي بعد الخصوص مجازا صح إذ المجاز لا حجر فيه متى وجدت العلاقة والقرينة فيكون حمل المفرد على الواحد والجمع على أقل مراتبه لا حجر فيه على أن الاحوط قد يكون بالعمل بغير الاقل .

واحتج القول الثاني بما يأتي :

أولا — قال الله تعالى " الذين قال لهم الناس الآية " فلفظ الناس مرادا به العموم باتفاق المفسرين و انما المراد نعيم بن مسعود الاشجعي ولم يكن ذلك مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التجوز بالواحد من مهما وجدت القرينة .

واذا صح ارادة الواحد من العام في صيغة الجمع أو ما هو في معناه صح ارادة الواحد من العام في صيغة المفرد وانت ترى .

ان هذه الاية في غير محل النزاع لان الناس من العام المراد به الخصوص وهو غير مانحن فيه لان الكلام في العام المخصوص .

ثانيا — قال تعالى " انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون " فقوله انا وانا له لحافظون المراد منه هو الله وحده لا شريك له .

الجواب انه ليس من محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت به العادة أن العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك كناية عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا اصلا .

ثالثا نعلم بالضرورة من اللغة صحة قولنا أكلت الخبز وشربت الماء والمراد به أقل القليل مما يتناوله الماء والخبز .

الجواب : أن ذلك ليس من محل النزاع فان كل واحد من الماء والخبز من قبيل أسماء الاجناس الصادقة على القليل والكثير أو المراد الخبز والماء المعهود ان عرفا للاكل والشرب وذلك بعينه كما تقول للغلام ادخل السوق فانك تريد به سوقا معينة معهودة بينك وبينه واذا كان الامر كذلك فليس العام خصص ولا تعلق له بمسألة العموم والخصوص أصلا .

حجـــة القـــول الـرابع :

واحتج صاحب هذا القـول بما احتج به عند الكلام على أقل الجمع .

وهذا مـردود لان الكلام فى أقل مـرتبة يخصص اليها العام مطلقا لا فى أقل مـرتبـة يطلق عليها الجمع ولم يقم دليل على تلازم حكمهما فلا تعلق لاحدهما بالاخـــــر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخـــر .

ما احتج به أصحاب القول الخامس :

أولا ــ احتج صاحب هذا القول بما احتج به اصحاب القول الاول فيما وافقهم فيه .

ثانيا ــ فيما خالفهم فيه قال واما بالنسبة للاستثناء والبدل فان الحكم فى الاستثناء انما يقصد به الباقى بعد الاخراج فقول القائل على عشرة الا تسعة يقصد اقراره بالواحد فقط ولا شك ان التكلم بالواحد ابتداء جائز فيكون التكلم به بعد الاستثناء جائـــزكذلك .

واما البدل فهو المقصود بالحكم مثل ما لو تكلمنا بالواحد ابتداء لم يكن ذلك ممنوعـــا .

المسألة السابعة

حجية العام المخصوص

محل أن العام يدخله التخصيص والمخصص له اما أن يكون معينا نحو أكرم من دخل دارى الا زيدا أو لا تكرم منهم زيدا وهذا اتفق العلماء على انه محل خلاف واما ان يكون مبهما نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم او لا تقتلوا بعضهم وهذا ذهب بعض العلماء الى انه لا خلاف فى عدم حجية العام حينئذ وحكى بعضهم الخلاف والعام فى تلك الصورتين يقال له عام مخصوص) و سيأتى الكلام على كل منهما تفصيلا •

---

١ — الفرق بين العام المخصوص والعام المراد به الخصوص هو ان العام الذى اريد به الخصوص : ما أطلق واريد به بعض ما يتناوله وعلى هذا يمكن أن يقال هو لفظ مستعمل فى بعض مدلوله وبعض ما شمله غيره فيكون الاظهر كونه مجازا وشرط الارادة فيه ان تكون مقارنة لاول اللفظ ولا يكتفى بطريانها فى اثنائه لان المقصود منها نقل اللفظ عن معناه الموضوع له الى غيره واستعماله فيه فهى ليست ارادة اخراج لبعض المدلول عن حكم الكل بل ارادة استعمال اللفظ فى شىء آخر غير موضوعة كما يراد باللفظ مجازه الخارج عنه لا فرق بينهما الا أن ذاك خارج وهذا داخل لان البعض فى الكل ومما يستأنس به فى اشتراط مقارنة الارادة لاول اللفظ ما ذكره الفقهاء فى تكبيرة الاحرام وفى كنايات الطلاق •

واما العام المخصوص فهو العام اذا أطلق واريد به معناه مخرجا منه بعض أفراده فالارادة فيه ارادة الاخراج لا ارادة الاستعمال فهى تشبه الاستثناء فلا يشترط مقارنتها لاول اللفظ ولا يجوز تأخيرها عن آخره أى لابد من وجودها فى اثنائه ومما يدل على ذلك ماقاله الفقهاء فى مشيئة الطلاق وانه يشترط اقتران البينة ببعض اللفظ قبل فراغه •

انظر رسالة فى الفرق بين العام المخصوص والعام الذى اريد به الخصوص لتقى الدين السبكى مخطوطة دار الكتب المصرية ١٤٥ مجاميع •

العـــام المخصـــوص بمعيـــن :

اختلف العلماء في حجية العام المخصوص بمعين نحو اقتلوا المشركين الا زيدا منهم أو لا تقتلوا منهم زيدا وكانت اقوالهم ستة :

الاول ــ أن العام حجة ظنية في الباقي مطلقا كما هو قبل التخصيص وهذا مذهب الجمهـــور .

الثاني ــ انه ليس حجة مطلقا واليه ذهب ابو ثور في رواية وفي رواية أخرى انه حجة في أخص الخصوص فقط وهذا رأي الكرخي والجرجاني وعيسى بن أبان ومن العلماء من حكى مذهب الكرخي وليس فيه ما يدل على استثناء أخص الخصوص من القول بعدم الحجية بل نقل عنه التفريق بين المتصل وغيره (١) ولعل من تـــرك استثناء أخص الخصوص من القول بعدم حجيته تركه لانه معلوم خروجه قطعا وذلك كمن أطلق القول عنهم في حجيته فانه اعتمد على انه معلوم دخوله قطعا وقد نسب هذا الى أهل العراق وقيل انه للقدرية وقيل انه للمعتزلة (٢) .

الثالث ــ انه حجة في الباقي ان خص بمتصل غير مستقل كالشرط والصفة والاستثناء والغاية فان خص بمنفصل مستقل كان مجملا لا يصح الاحتجاج به وهذا قول البلخي من الحنفية وهو ممن يرى ان المتصل كالشرط والصفة تخصيص .

---

١ ــ قال الجصاص : كان شيخنا أبو الحسن الكرخي يقول في العام اذا ثبت خصوصه سقط الاستدلال باللفظ وصار حكمه موقوفا على دلالة أخرى من غيره فيصير بمنزلة اللفظ المجمل المفتقر الى البيان وكان يفرق بين الاستثناء المتصل باللفظ وبين الدلالة من غير اللفظ اذا أوجب التخصيص فيقول ان الاستثناء غير مانع من بقاء حكم اللفظ فيما عدا المستثنى لان الاستثناء لا يحمل اللفظ مجازا ولا يزيله عـــن حقيقته ودلالة التخصيص من غير جهة اللفظ تحمل اللفظ مجازا ولا يزيله عن حقيقته لان الحقيقة هي العموم وكان يقول : هذا مذهبي ولا يمكنني أن أعزيه الى أصحابي ، انظر اصول الجصاص مخطوط دار الكتب رقم ٢٠

٢ ــ قال الشوكاني واليه ذهب أهل العراق وعيسى بن أبان وأبو ثور وحكاه الغزالي عن القدرية كما حكاه القفال الشاشي عن أهل العراق .

انظر ارشاد الفحول ص ١٢١ .

الرابع : أنه يكون حجة فى الباقى ان كان العام قبل التخصيص مبينا بنفسه أى لا يتوقف على البيان ولا يحتاج اليه كقوله تعالى (.. فاقتلوا المشركين ..) فهذا بين فى أفراده قبل اخراج أهل الذمة .

أما اذا لم يكن مبينا فى نفسه قبل التخصيص فليس بحجة كقوله تعالى (.. واقيموا الصلاة ..)(1) فانه محتاج الى بيان من قبل الشارع بقوله أو فعله قبل اخراج الحائض ولهذا بينه الرسول صلى الله عليه وسلم بفعله فقال (صلوا كما رأيتمونى أصلى) .

الخامس : أنه حجة فى الباقى ان كان العام مبنيا عن الباقى بعد التخصيص والا فليس بحجة كقوله تعالى (.. فاقتلوا المشركين ..)(2) اذا خصوا بأهل الذمة بلفظ متصل أو منفصل أو بغيره فانه ينبىء عن الحربى أى يتنقل الذهن اليه اذا أطلق المشركون .

وان لم ينبىء عنه فليس بحجة كقوله تعالى (.. والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ..) فانه بعد تخصيصه بذى الشبهة لا يعلم المراد منه لأنه يحتمل سرقة نصاب وغيره من حرز أم لا فيحتاج الى بيان الشارع فانه لا يكون حجة بخلاف الاول وهذا قريب من سابقه أو يكاد يكون هو ولكنهم حكموا بينهما والى هذا ذهب أبو عبد الله البصرى تلميذ الكرخى .

السادس : أنه حجة فى أقل الجمع وهو اثنان أو ثلاثة على الخلاف ولا يكون حجة فيما زاد على ذلك .

أدلة القول الاول :

أولا - قالوا اللفظ العام متناولا للكل فيكون حجة فى كل فرد من أفراده ونحن نعلم بالضرورة أن نسبة اللفظ الى كل فرد من الافراد على السوية فاخراج البعض منها بمخصص لا يقتضى اهمال دلالة اللفظ على مابقى ولا يرفع التعبد به ولو توقف كونه حجة فى البعض على كونه حجة فى الكل للزم الدور وهو محال وهذا استدلال ضعيف بيانه أن الشيئين اذا توقف كل منهما على الآخر فبيان كان التوقف بالبعدية والقبلية وهو الذى يسمى بالدور السبقى فالوقوع يستحيل كما اذا قال زيد (لا أدخل الدار

---

(1) سورة المزمل آية ٢٠

(2) سورة التوبة آية ٥ .

حتى يدخل قبل عمرو وقال عمرو كذلك * وان لم يكن سبقهما كما اذا قال كل منهما لا أدخل الدار حتى يدخل الاخر فلا استحالة فيه لامكان دخولهما معا ويسمى بالدور المعى وهذا ليس دورا على الحقيقة ولكنهم أطلقوا عليه الدور المعى *

اذا عرف هذا نقول : ان أراد بالتوقف التوقف السبقى فلا يلزم من عدمه جواز وجود الدلالة بعد اخراج البعض فانه يجوز أن تكون دلالته على البعض مستلزمة لدلالته على البعض الآخر وبالعكس لجواز التلازم من الجانبين كالبنوة والابوة وغيرهما من المتضايفين وان أراد به التوقف المعى فلا استحالة فيه على أن هناك من الادلة مالا يستقيم احد الاعتراض عليه كعمل الصحابة فليس من الحاجة ذكر هذا الدليل (١) *

ثانيا — دلالة اللفظ على الباقى موجودة والمعارض مفقود فوجد المقتضى للعمل وانتفى المانع فوجب ثبوت الحكم لانا مكلفون بالعمل حينئذ فانه لو كان التخصيص مانعا من العمل بالباقى للزم ابطال كل عموم *

ونحن نعلم أن غالب هذه الشريعة المطهرة انما يثبت بعمومات أكثرها مخصص حتى شاع قولهم ما من عام الا وقد خص منه فلزم من ذلك أن يكون العام حجة فى الباقى (٢)

ثالثا — ثبت عن سلف هذه الامة ومن بعدهم الاستدلال بالعمومات المخصوصة وشاع ذلك وذاع ولم ينكر فهو اجماع عملى من ذلك :

مما احتجت به فاطمة رضى الله عنها على ابى بكر فى ميراثها من أبيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله فى أولادكم الاية * مع كونه مخصصا بالقاتل عمدا لمورثه والكافر ان كان المورث مسلما ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها به مع ظهوره وشهرته بل عدل أبو بكر رضى الله عنه فى حرمانها بالاحتجاج بقوله صلى الله عليه وسلم :

" نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة "

واحتجوا ايضا بقوله تعالى " وقاتلوا المشركين كافة " وهو عام مخصوص بالمستأمن ومثل هذا كثير مما لا يخفى فكل هذا يقتضى أن يكون العام حجة فى الباقى وهو المطلوب

---

١ — انظر الاسنوى مع البدخشى على المنهاج جـ ٢ ص ١٠٩ وما بعدها *

٢ — انظر الابهاج شرح المنهاج للبيضاوى جـ ٢ ص ٨٢ *

أدلـــة القـــول الثانـــي :

أولا ــ أن معنى العموم حقيقة غير مراد مع تخصيص البعض وسائر ما تحته من المراتب مجازات واذا كانت الحقيقة غير مراده وتعددت المجازات ولا مرجح لاحدها على الآخر كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها (١) .

ونحن نمنع تكافؤ المجازات بل المجاز في الباقي كله راجح لانه مرتبة واحدة .

ثانيا ــ قالوا ان اللفظ اذا خصص وهو في أصل الوضع للعموم فقد عسر اجراؤه على موجب أصل الوضع ولم نحصل على مايثبته في الباقي من العام فلا اللفظ وضع له خصوصا ولا نحن تمكنا من اعماله على حكم اللغة فيتضمن ذلك اجمالا واشتباها ما فلا يسوغ التمسك به .

ايضاحه أن لفظ السارق اذا خرج منه سارق القليل والسارق من غير حرز ومن له شبهة وغير ذلك فلم يفهم المراد منه على سبيل الحصر وقد خرج الوضع من أيدينا ولا قرينة وهذا مقتض لاجماله ومع الاجمال لا استدلال .

ونحن نجيب : بأن لفظ السارق يتناول كل الموضوع له وخروج البعض المعين بدليل لا يصرف دلالته على الباقي فان دلالته على الباقي باقية فكان قولكم يهدم قيام الدليل على حمله على الباقي قول غير مسلم ولان الدلالة دلت على حجيته في الباقي فيجب كونه حجة كما تقدم .

حجة القول الثـــالث :

قالوا : ان العام عند تخصيصه بالمتصل لا يحتمل غير الافراد الباقية ضرورة أن الكلام بتمامه وبذلك يكون العام ظاهرا فيها فيكون حجة في الباقي حينئذ لان العمل بالظاهر هو ماكلفنا به .

أما اذا خص العام بمنفصل فانه حينئذ يكون متناولا لما خرج كما هو متناول للباقي بعد الاخراج وعندئذ يجوز أن يخرج من الباقي بعض آخر بدليل لم يظهر لنا فلا يكون العام ظاهرا في الباقي فلا يكون حجة .

وهذه حجة واهية فان مجرد التجويز من غير دليل لا يقدح .

---

١ ــ انظر ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٢٦

حجة القول الرابع :

قالوا : اذا كان محتاجا الى البيان قبل التخصيص مثل قوله تعالى " فاقيموا الصلاة" فانه لا يمكن العمل به في أي فرد من أفراده ضرورة احتياجه الى البيان ولذلك قال صلى الله عليه وسلم " صلوا كما رأيتموني أصلي " أما اذا كان بينا بنفسه قبل التخصيص فانه يكون حجة بعد التخصيص لأن خروج بعض افراده لم يزل وصف البيان عنه فيبقى حجة على ما كان .

وجوابنا على هذا انه مصادرة على المطلوب .

حجة القول الخامس :

قالوا : ان العام ان كان منهيا عن الباقي كقوله تعالى " اقتلوا المشركين" حيث يدل على الحربي كما يدل على غيره من أهل الكتاب يكون متناولا للباقي بعد التخصيص ودالا عليه كما كان متناولا له قبل التخصيص ودالا عليه بل تكون دلالته على الباقي بعد التخصيص أظهر لكونه لا يحتمل غير ما بقي وحيث كان العام حجة في الكل قبل التخصيص كان العام حجة في الباقي بعد التخصيص كذلك لان خروج بعض منه لم يؤثر في دلالة العام على الباقي أما اذا كان العام لا ينبيء عن الباقي قبل التخصيص مثل قوله تعالى " والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما " حيث لا يشعر العام بسارق النصاب من حرز مثله فلا يكون العام ظاهرا فيه فاذا قصر هذا العام على الباقي وأصبح مرادا به خصوص سارق النصاب من حرز مثله كانت دلالة العام عليه غير ظاهرة لجواز أن يخرج منه بعض أفراده بدليل آخر كما خرج منه ما خرج بدليله ولذلك لا يكون العام مع هذا الاحتمال حجة .

ونوقش هذا بأن محل النزاع دلالة اللفظ العام على ما بقي بعد التخصيص وهي ثابتة في الموضعين والاختلاف يكون الدلالة في البعض أظهر منها في البعض الآخر باعتبار أمر خارج لا يسوغ هذه التفرقة المفضية الى سقوط دلالة الدال أصلا و ظاهرا على أن أدلة القائلين بالحجية مطلقا أدلة قوية ناهضة لا تقوى هذه الشبهة على معارضتها

مناقشة القول السادس :

قالوا : ان أفعل العام هو المتيقن وما عداه مشكوك فيه فيحتمل أن يكون خارجا فيكون حجة في المتيقن دون المشكوك فيه .

وندفع هذا بأنه قريب من قول القائل بأن الخصوص في سياق العموم وقد سبق ابطاله .

ولما كنا نعلم أن أكثر نصوص الشريعة عام والكثير الغالب من هذه النصوص قد دخله الخصوص حتى قيل ما من عام الا وقد خصص البعض فكان لزاما علينا أن نضع هذا نصب أعيننا عند النظر في هذا البحث لا عند وقوفنا لاستنباط الشريعة عليه .

ثم ان في القول الثاني تعطيلا لعمومات الشريعة وفي سائر الأقوال بعد التحكم والفصل من غير فاصل ولذا نميل الى القول الأول .

العـــام المخصـــوص بمبهـــم

أسلفنا الكلام في حجية العام اذا كان المخصص معينا اما اذا كان مبهما فهذا اما أن يكون مستقلا نحو اقتلوا المشركين لاتقتلوا بعضهم فهذا محل خلاف بين العلمـــاء وسيأتي تفصيله واما أن يكون غير مستقل كقوله تعالى " وأحلت لكم بهيمة الانعـــام الا مايتلى عليكم " قبل نزول قوله تعالى " حرمت عليكم الميتة الاية " وكقول القائل أكرم بني تميم الا بعضهم فهذا أجمع العلماء على عدم حجيته قال البدخشـــي " العام المخصص ان خص بغير مستقل من اللفظ مبهم نحو اقتلوا المشـــركين الا بعضهم فليس بحجة وفاقا " (١) ووافقه الازميري (٢) في عبارته ومن حكى الاجماع القاضي أبو بكر الباقلاني وابن السمعاني والاصفهاني (٣) .

وذلك لانه والحالة هذه مامن فرد الا ويجوز ان يكون هو المخرج فالحالة سارية اليه فيتوقف على البيان كالمجمل سواء بسواء .

واما المخصص المبهم المستقل فللعلماء أقوالا ثلاثة :

القـول الاول : انه ليس بحجة مطلقا واليه ذهب الجمهور .

القول الثاني : انه حجة في الباقي واليه ذهب فخر الاسلام البزدوي وشمس الائمة السرخسي والقاضي ابو زيد الدبوسي .

القول الثالـــث : سقوط المبهم وبقاء العام على حكمه وهو المختار لابي الحسين من الحنفية وابن برهان من الشافعية .

حجـــة الجمهور :

قالوا : ان كل فرد من الافراد الداخلة تحت العام يجوز ان يكون هو البعض المخرج فلا يجوز العمل به لقيام الاحتمال في كل واحد وانه مرجح فلا يكون حجة .

---

١ ـ انظر البدخشي مع الاسنوي على المنهاج جـ ٢ ص ١٠٦

٢ ـ انظر حاشية الازميري جـ ١ ص ٣٦٠ .

٣ ـ انظر ارشاد الفحول للشوكاني ص ١٢٠ .

ونوقش هذا الدليل من جهتين :

الاولى ــ انه لو قام التخصيص بالمجهول المستقل وظلت حجيته ثابتة يدل على ذلك قوله تعالى " واحل الله البيع وحرم الربا " فهذا تخصيص بالمجهول لانه بمعنى أحل الله البيع وحرم بعضه لان الربا نوع من البيع وكان مجهولا عند نزول هذه الاية وبعدها كما قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه " خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا بابا من أبواب الربا فاتقوا الله فى الربا والريبة " وكذلك قوله تعالى "والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما" (١) خصص منه من يسرق أقل من ثمن المجن وثمن المجن لم يكن معلوما بل كان مجهولا فى كل منهما كان المخصوص مجهولا والحجية ثابتة لهما بلا خلاف (٢) .

ويدفع هذا تفصيلا كما يلى :

أما عن الاية الاولى فلا نسلم عدم علمهم وقت نزول الآية بل كانوا يعلمون الربا ويعرفونه كما يدل عليه قول عمر رضى الله عنه " فاتقوا الله فى الربا والريبة " ولو كان الربا غير معلوم لما أمر باتقائه كما أن قوله " لم يبين لنا بابا من أبواب الربا " أى حقيقة نوع من انواع المبادلة بل هو من الربا فيكون محرما أو ليس من الربا فيكون بيعا حلالا .

على اننا لو سلمنا لهم عدم علمهم بالربا وقت نزول الاية فيكون مجملا متوقفا على البيان يقال عليه ان المجمل لا حجة فيه الا بالبيان .

وأما عن اية السرقة فاننا نسلم أن تكون تلك الاية من باب التخصيص بالمجهول فان ثمن المجن كان معلوما ففى حديث أيمن " وثمنه يومئذ دينار " كما ورد أحاديث أخر تدل على أن قيمته عشرة دراهم وأخرى أن قيمته ثلاثة دراهم فمن هذه الادلة نعلم أن المخصص كان معلوما غايته انه وقع الخلاف فى قيمته فادعى كل من الائمة كمية معلومة ثلاثة دراهم

---

١ ــ سورة المائدة آية ٣٨

٢ ــ انظر جمع الجوامع منع البناني جـ ٢ ص ٢ ، مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت جـ ١ ص ٣٠١ .

أوعشرة دراهم .

ولو سلمنا انه من باب التخصيص بالمجهول فغاية مايلزم منه التوقف في العمل به حتى يبين مقدار ثم المجمل ولا يلزم منه عدم الحجية كما أن العام قبل البحث عن المخصص حجـــــة .

والثانية — لما قال اقتلوا المشركين ثم قال لاتقتلوا بعضهم مثلا فقد دل على خروج بعض المشركين لكن هذا البعض يحتمل الوحدة ويحتمل التعدد والمتحقق خـــــروج بعض ما وكون الخارج متعددا أو غير متعدد مشكوك فيه فنعمل بالمحقق ونلغـــــى المحتمل والعام متعلق بجميع الافراد ظاهرا فلا يخرج شيء منها الا بدليل أقوى من ظهور العام فنعمل بالمحقق لانه أقوى ونطرح المشكوك فيه لانه ادنى منه .

وندفع هذا بأن قولهم " أن خروج فرد ما محقق وكون الخارج متعددا أو غير متعدد مشكوك فيه فنعمل بالمحقق ونطرح المحتمل

لايفيدهم في هذا المقام لان احتمال كل فرد ان يكون هو المخرج سيظل قائما فاذا لم يعلم ماقصد منه بالتخصيص فما خرج من الا وهو محتمل الارادة فيكون العام المخصوص مجملا فلا يستدل به وهذا ما ندعيه .

حجة القول الثانـــي :

قالوا : ان المخصص المستقل المبهم يشبه الاستثناء من جهة الحكم لانه لدفع الدخول تحت حكم العام ويشبه الناسخ من جهة السببية لانه غير مستقل قائم بنفسه فائدة ما فصار هذا المخصص مترددا بين شبهين شبهه بالاستثناء وشبهه بالناسخ ولايصح ابطال أحدهما بالكلية فيأخذ نصيبا من كل منهما وفاء بحق اللفظ ما أمكن .

ثم ان هذا المخصص من جهة انه منفصل مستقل لا تتعدى جهالته الى العام فـــلا يسقط الاحتجاج به وهو من جهة أنه مخصص للعام ومرتبط به يفيد جهالة في العـام كاستثناء المجهول فيسقط الاحتجاج به .

فاذا كان كذلك فقد وقع الشك فى سقوط الاحتجاج بالعام وعدم سقوطه وقد كان الاحتجاج به ثابتا بيقين ولا يزول اليقين بالشك كالمفقود لا يورث منه بالشك ولا يرث أيضا به .

ويدفع هذا بأن هذا الدليل مبنى على اعمال الشبهين واعمالهما انما يكون عند الامكان ولا امكان فى المخصص المجهول لان العمل به موقوف على معرفة متعلقة فهو موقوف على البيان اذ معنى حجيته ايجاب العمل به والمعتبر هنا هو شبهه لاستثناء دون شبه الناسخ لان الناسخ رافع للحكم بعد ثبوته وهنا الحكم على الباقى باد ئ الامر واذا كان المعتبر هو شبه الاستثناء فقد فالمخصص المجهول يبطل حجية العام كاستثناء المجهول .

حجة من قال بسقوط المبهم وبقاء العام :

قالوا : ان المخصص المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للعام لجهالته وحيث لم يصلح للمعارضة فلا يكون مخصصا للعام لعدم اعتباره ويكون ساقطا ويبقى العام على عمومه فى كل مايتناوله .

وهذه حجة واهية فان التخصيص بالمجهول يشبه استثناء المجهول واستثناء المجهول يجعل الباقى مجهولا ولا يصح الاستدلال بالمجهول فلا يكون العام حجة فى الباقى وهو المطلوب .

ونحن نميل الى انه لا فرق فى المخصص المجهول بين كونه مستقلا وغير مستقل لانهما يستويان فى الجهالة ومتى عاد غير المستقل بالجهالة على العام عاد المستقل المجهول كذلك بالجهالة ايضا على العام اذ وصف الجهالة قائم فيهما جميعا وهو المؤثر .

الباب الخامس

وهو في التخصيص بالفضل ويقال له فصل المقال

ويشتمل على ثمانية أبحاث :

المسألة الأولى — معنى الاستثناء

المسألة الثانية — ما يشترط لصحة الاستثناء

المسألة الثالثة — الاستثناء عقب جمل متعاطفة

المسألة الرابعة — هل الاستثناء من الإثبات نفي ومن النفي إثبات ؟

المسألة الخامسة — التخصيص بالشروط

المسألة السادسة — التخصيص بالصفة

المسألة السابعة — التخصيص بالغاية

المسألة الثامنة — التخصيص ببدل البعض

المبحث الأول

معنى الاستثناء

الاستثناء اما متصل واما منقطع ولا يعنينى هنا فى بحثى اطلاقه عليهما بطريق التواطؤ أو الاشتراك اللفظى وهو فى المتصل حقيقة وفى المنقطع مجاز والذى يعنينى المتصل وقد عرفه الآمدى بأنه : لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه داخل بحرف إلا أو احدى أخواتها على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به وليس بشرط ولا صفة ولا غاية (١)

شرح التعريف: جنس فى التعريف يشمل كل لفظ

قوله • لفظ " احترازعن الدلالات العقلية والحسية الموجبة للتخصيص •

وقوله " متصل بجملة " احترازعن الدلائل المنفصلة •

وقوله " لا يستقل بنفسه " احترازعن مثل قولنا قام القوم وزيد لم يقم •

وقوله " داخل " احترازعن الصيغ المهملة •

وقوله " بحرف إلا أو احدى أخواتها " احترازعن قولنا قام القوم دون زيد •

وقوله " على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به " احترازعن الأسماء النحتية والمؤكدة كقول القائل جاء نى القوم العلماء كلهم

وقوله ليس بشرط " احتراز عن قول السيد لعبده من دخل دارى فاكرمه أن كان مسلما •

وقوله " ولا صفة " احترازعن قول القائل جاءنى بنو تميم الطوال •

وقوله " ولا غاية " احتراز عن قول القائل لعبده أكرم بنى تميم أبدا الى أن يجهلوا •

وقد يقال : ان هذا التعريف أولا لا يطرد وثانيا لا ينعكس (٢) وثالثا فيه لغو وحشو •

أما انه لا يطرد فلأن قولك قام القوم لا زيد يصدق عليه الحد وليس باستثناء

---

١ ــ انظر الاحكام فى أصول الأحكام للآمدى جـ٢ ص ١٢٠ •

٢ ــ قال ابن الحاجب " وأورد على طرده قام القوم لا زيد وعلى عكسه ما جاء الا زيد فانه لم يتصل بجملة " انظر مختصر المنتهى ص ١٢٤ •

وندفع هذا بأن " لا زيد " وضع لنفي القيام عن زيد كقولك جاءني زيد لا عمرو فلا هذه انما وضعت لنفي ماثبت للأول لا للدلالة على أنه غير مراد بما سبق كما في الاستثناء اذ لا يتصور ذلك في مثل جاءني زيد لا عمرو .

وأما انه لا ينعكس فمن وجهين :

الأول : أن الاستثناء المفرغ نحو " ما جاء الا زيد " استثناء ولا يصدق عليه الحد لأنه لم يتصل بجملة لأن ما قبله ليس بجملة فانه هو الفاعل والفعل وحده مفرد لا جملة .

ودفع هذا سهل ميسور فان المراد بالجملة الجملة حقيقية أو تقديرا وما اتصل به المفرغ يقدر معه عام يتناوله فيكون جملة تقديرا فقوله " ما جاء الا زيد في تقدير " ما جاء أحد الا زيد " يؤيد ذلك أن بعضهم ذهب الى أن الفاعل مضمر والا زيد بدل .

والثاني : هو أن كل استثناء متصل مراد بما يتقدمه ثم يخرج عنه ثم يسند الى الباقي على هذا يكون التعريف غير صادق على فرد ما أصلا فضلا عن أن يكون غير مانع .

ودفع هذا سهل أيضا فان المستثنى غير مراد بحسب الحكم وان كان مرادا بحسب دلالة اللفظ .

وأما أن فيه لغوا وحشوا :

فان قوله وليس بشرط ولا صفة ولا غاية لا حاجة اليه فانه بعد قوله " بحرف الا أو احدى أخواتها " ويرد مثل هذا فان الشرط وما اليه ليس الا ولا من أخواتها .

البحث الثانى

مايشترط لصحة الاستثناء

وقد اشترط لصحة الاستثناء ما يأتى :

الشرط الأول:

ذهب الجمهور الى أنه لايجوز فصل الاستثناء عن أصله بمعنى أنه لايصح تراخى المستثنى عن المستثنى منه الا اذا ألجأه الاضطرار الى تراخيه وذلك كما اذا أدرك المتكلم ضيق نفس أو عطاس أو بلم ريق أو نحو ذلك فان الفصل بهذه الأشياء ونحوها لايعد تراخيا لأنه فى حكم المتصل (١)

ونقل عن ابن عباس رضى الله عنهما جواز الانقطاع واختلف النقل عنه فقيل انه كان يقول بصحة الاستثناء المنفصل وان طال الزمان شهرا وقيل سنة وقيل مدة حياة المستثنى .

وروى عن سعيد بن جبير جواز الانقطاع الى أربعة أشهر وأجازه طاوس مدة بقائه فى المجلس وأجازه عطاء الى مقدار حلب ناقة غزيرة وعن مجاهد اجازته لمدة سنة كأحدى الروايات عن ابن عباس.

وقال قوم انه لايصح ذلك الا فى كلام الله تعالى وقيل أن نوى الاستثناء حال التكلم جاز له التراخى وصح له الاستثناء وان لم ينوه حال التكلم فلا يجوز.

وأنكر ذلك امام الحرمين والغزالى لأنه يلزم منه ارتفاع الثقة بالأحكام والعهود والمواثيق (٢) على ما سنبينه فى الاستدلال .

احتج الشارطون بثلاثة أوجه :

---

١ ـ قال ابن الحاجب " شرط الاستثناء الاتصال لفظا أوما فى حكمه كقطعه لنفس أو سعال ونحوه " انظر مختصر المنتهى لابن الحاجب ص ١٢٦ .

٢ ـ انظر الاحكام لابن حزم جـ ٤ ص ٣٩٩ .

الأول : ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال " من حلف على شيء فرأى غيره خيرا منه فليأت الذى هو خير وليكفر عن يمينه " ولو كان الاستثناء المتراخى صحيحا لأرشد النبى صلى الله عليه وسلم اليه لكونه طريقا مخلصا للحالف عند تأمل الخير فى البر وعدم الحنث لأن النبى صلى الله عليه وسلم انما يقصد التيسير والتسهيل ولا يخفى أن الاستثناء أيسر وأسهل من التكفير فحيث لم يرشد اليه دل على عدم صحته واذا كان ذلك فى مقام البيان كان أسلوبا شبيها بالحصر أى أن الأمر محصور فى الكفارة فقط .

الثانى : أن أهل اللغة لا يعدون المتراخى كلاما منتظما ولا معدودا من كلام العرب ولهذا فانه لو قال : لفلان على عشرة دراهم ثم قال بعد شهر أو سنة الا درهما أو قال رأيت بنى تميم ثم قال بعد شهر الا زيدا فانه لا يعد استثناء ولا كلاما صحيحا كما لو قال رأيت زيدا ثم قال بعد شهر قائما فانهم لا يعدونه بذلك مخبرا عن زيد بشيء وكذلك لو قال السيد لعبده أكرم زيدا ثم قال بعد شهر ان دخل الدار فانهم لا يعدون ذلك شرطا وكل ذلك من باب واحد .

الثالث: أنه لو قيل بصحة الاستثناء المتراخى لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولا حصل وثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد ولا حصل الجزم بصحة عقد نكاح وبيع واجارة ولا لزوم معاملة أصلا لامكان الاستثناء المتراخى ولا يخفى مافى ذلك من التلاعب وابطال التصرفات الشرعية وهو باطل .

واحتج المجوز للفصل بأمور ثلاثة :

الأول : ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : والله لأغزون قريشا " ثم سكت وقال بعده ان شاء الله " ولولا صحة الاستثناء بعد السكوت لما فعله .

وما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه سألته اليهود عن عدد أهل الكهف وعن مدة لبثهم فيه فقال " غدا أجيبكم " ولم يقل ان شاء الله فتأخر عنه الوحى بضعة عشر يوما ثم نزل عليه قوله تعالى " ما يعلمهم الا قليل فلا تمار فيهم الا مراء ظاهرا

ولا تستفت فيهم منهم أحدا ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت .. الآية . فقال صلى الله عليه وسلم — ان شاء الله — بطريق الالحاق بخبره الاول ولو لم يكن ذلك صحيحا لما فعله .

وناقش المعارضون هذا الدليل تفصيلا فقالوا :

أما عن الحديث فان سكوته صلى الله عليه وسلم يحتمل أن يكون لعارض منعه من الكلام أو أنه السكوت غير المتصل بالاتصال الحكمى كما بينا وهذا مايجب حمله عليه جمعا بين الادلة كما ذكرنا ولأنه لا دليل على الزيادة فهذا لايصلح حجة .

وأما عن قوله صلى الله عليه وسلم بعد نزول الوحى " ان شاء الله " فليس استثناء من كلامه الاول وانما هو مسارعة على الامتثال على أن هذا يدل لنا لا لنا فأن هذا العتاب المفهوم من الكلام قد وقع على تراخى الاستثناء ولو صح التراخى ماتوجه العتاب .

الثانى : أن ابن عباس ترجمان القرآن وهو من أفصح فصحاء العرب قد قال بصحة الاستثناء المنفصل .

ويمكن أن يقال ان ابن عباس مخصوص بما ذكرناه من الأدلة واتفاق أهل اللغة على الجملة دليله

الثالث : أن الاستثناء رافع لحكم اليمين فجاز تأخيره كالكفارة نقض هذا بالفرق وهو أن الكفارة رافعة لأثم الحنث لا لنفس الحنث والاستثناء مانع من الحنث فلما التقيا فى الحكم حتى يصح قياس أحدهما على الآخر .

ومما سبق يتضح ماذهب اليه الجمهور من جهة اللغة والاستدلال وضعف ماذهب اليه ابن عباس وغيره ولانستطيع أن ننفى النقل عن ابن عباس فقد ثبت من طرق متعددة أكثر رجاله من الثقات كما لايمكن حمله على ظاهره لخطورة تلك الأقوال ومايترتب عليها من التلبيس والابهام المخل بقواعد الشريعة السمحة فكان لزاما علينا تأول هذا القول اما بحمله على من علق على مشيئة الله تعالى خاصة وذلك كمن حلف على فعل شيء وقال ان شاء الله

---

(١) سورة الكهف آية ٢٨ .

يرشح ذلك استدلالهم بقوله صلى الله عليه وسلم والله لأغزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شاء الله ، ويكون ذلك خارجا عن الاخراج المصطلح عليه او يحمل الكلام ابن عباس وتابعيه على ما اذا قوى الاستثناء عند التلفظ وقال اردت بعد شهر الا كذا فانه يسمع منه دينا .

الشرط الثاني :

اتفق العلماء على عدم جواز الاستثناء المستغرق سواء كان المستثنى لفظ المستثنى منه كقوله على عشرة الا عشرة أو بمعناه كقوله عبيدي أحرار الا ما ليكي فيلزمه العشرة وعتق جميع عبيده لأنه من اللغو والعبث وممن حكى الاجماع على هذا الامام الرازي والآمدي (١) كما أجمعوا على جواز استثناء الأقل كمن قال له على عشرة الا ثلاثة واختلفوا في جواز استثناء الأكثر والمساوي .

فذهب الجمهور الى جواز استثناء الأكثر .

وذهب فقهاء الحنابلة وعبد الله بن درستويه من النحويين الى المنع من استثناء الأكثر وقال الباقلاني لا يجوز استثناء الأكثر أو المساوي وقيل اذا كان العدد صريحا نحو له على عشرة الا سبعة أو الا خمسة .

حجة الجمهور :

أولا — انه قد وقع والوقوع دليل الجواز ويدل على ذلك قوله تعالى " ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين " فان الغاوين ولا شك أنه أكثر لقوله تعالى (ولا تجد اكثرهم شاكرين) وقوله (وقليل من عبادي الشكور) وقوله (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) .

كما يدل على ذلك أيضا قوله تعالى (وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم) فقد استثنى أكثر الشحوم كما ترى واذا صح استثناء الأكثر فمن الاولى استثناء المساوي .

ثانيا — اتفق الفقهاء على أن من قال له على عشرة الا تسعة لم يلزمه الا واحد ولولا ظهور ما اتفقوا عليه .

---

(١) قال الامام الرازي " اجمعوا على فساد الاستثناء المستغرق ومن الناس من قال شرط المستثنى ان لا يكون اكثر ولا مساويا بل أقل " . انظر المحصول للرازي حـ ١ لوحة ١٤٥ .

حجـة المانـع :

أولا — ان القياس لايمنع الاستثناء مطلقا لأنه يقتضى تكذيب الجملة الاولى ووجه ذلك أنك اذا قلت على له عشرة ثم قلت الا درهما كان اطلاقك لفظ العشرة على التسعة كذبا أو مخالفة للوضع والقياس منع الاستثناء رأسا لتأديته اما الى كذب الجملة الاولى أو الى مخالفة الوضع العربى فاذا كان ذلك هو القياس لم يصح منه الا ما قام الدليل على جوازه ولا دليل على جوازه الا على استثناء الاقل فوجب الاقتصار عليه .

نوقش هذا بأنا لانسلم أن القياس منع الاستثناء رأسا لأن الاخراج انما وقع قبل الاسناد لا بعده فلا كذب فاذا قلت على له عشرة الا خمسة فكأنك قلت عشرة الا خمسة على له فأخرجت الخمسة قبل ثبوت الاسناد فلا كذب الا بعد حصول الاسناد سلمنا أن القياس منع الاستثناء لكن الدليل جوزه وهو استعمال العرب اياه فى مجارى لغتهم واذا جاز استثناء الاقل جاز استثناء الأكثر لأن المانع مع الأكثر بعينه حاصل فى الاقل فاذا لم يمنعه لم يمنع الأكثر وقد ورد استعماله فى القرآن الكريم وهذا أوفى دليل .

ثانيا — أن قول القائل له على مائة الا تسعة وتسعين كان مستقبحا والمستقبح فى لغة العرب لا يكون من لغتهم .

نوقش هذا بأن استقباحه لايستلزم عدم صحته كما لو قال على عشرة الا دانقا ودانقا الى أن عد عشرين دانقا فانه يستقبح ويقال له كان الواجب ان تقول الا عشرين دانقا ومع ذلك فان العبارة صحيحة ويسقط عنه عشرون دانقا اتفاقا .

وانما قبح لتطويل يعسر ضبطه مع امكان الاختصار السهل ضبطه .

ونحن نرى بعد عرضنا لأدلة الفريقين وما أورد عليهما من مناقشة أنه لا وجه للمانع من جهة المانع اللغة ولا من جهة الشرع ولا من جهة العقل فاشتراطهم كونه أقل من المستثنى منه يعتبر حجرا فى الكلام . نعم قد يوصف الكلام بالاستقباح أو غيره ولكنه لايقتضى عدم صحته فشتان بينهما .

المبحث الثالث

الاستثناء الوارد عقب جمل متعاطفة

اذا جاء الاستثناء عقب جمل متعاطفة بالواو ونحوها كالفاء وثم وحتى فهل يرجع هذا الاستثناء الى جميع الجمل أو الى الجملة الاخيرة فقط ؟

اتفق العلماء على انه ان قام الدليل على رجوع الاستثناء لكل الجمل عمل به فى الكل(١) كقوله تعالى (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فسادا ان يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع ايديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الارض) الآية • مع قوله سبحانه (الا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم) •

فان الاستثناء راجع الى الكل بلا خلاف كما رجع الى الكل فى قوله تعالى (والذين لايدعون مع الله الها آخر ولايقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق ولايزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا الا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا) فان التوبة تقبل فى الجميع احتفاظا •

وان قام الدليل على رجوعه الى الاخيرة فقط كقوله تعالى (ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا أن يصدقوا) •

وكذلك قوله تعالى (فأسر بأهلك بقطع من الليل ولا يلتفت منكم أحد الا امرأتك) فان الاستثناء راجع الى الجملة الاخيرة فى كل منهما بلا خلاف كما يرجع الى الاخيرة ان لم يكن هناك عاطف بين الجمل أو توسط الاستثناء بين جملتين فانه يعود الى الاخيرة على أرجح الاقوال •

وان قام الدليل على رجوعه الى الاولى رجع اليها فقط كقوله تعالى (فلما فصل طالوت بالجنود قال ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى الا من اغترف غرفة بيده)

فان الاستثناء راجع الى قوله (فمن شرب منه فليس منى) لان المعنى الا من اغترف غرفة بيده فانه منى ولايصح رجوعه الى قوله (ومن لم يطعمه فانه منى) •

---

(١) قال ابن حزم (اذا لم يكن فى كلام نص يبان على أن ذلك الاستثناء مردود على بعضها دون بعض فواجب حمله على انه مردود على جميعها (انظر الاحكام لابن حزم ج ٤ ص ٤٠٧ •

والا كان المعنى الا من أخرى غرقة بيده فليس منى وليس هذا مرادا .

وأما ان لم يقم دليل على رجوعه لواحدة بعينها فهذا هو محل النزاع ولكن هل تكون تلك الجمل متعاطفة بحرف عطف خاص كالواو فقط أو بحروف عطف خاصة كالواو والفاء وثم انه أولا هذا ولا ذاك .

ذهب شهاب الدين القرافي الى أن العاطف أعم من أن يكون الواو أو غيرها كالفاء وثم وحتى وارتضاه الكمال بن الهمام (١) لان هذه الحروف هي التي تجمع بين الشيئين ولو بوجه وذهب امام الحرمين الى أن النزاع فيما اذا كان العاطف الواو فقط وارتضاه الامدي وابن الحاجب وبدر الدين الزركشي (٢) .

---

١ ــ قسم القرافي حروف العطف ثلاثة أقسام :

الاول ــ الواو والفاء وثم وحتى وهي التي يتأتى فيها خلاف العلماء لانها تجمع بين الشيئين معا في الحكم ويمكن الاستثناء فيهما أو في أحدهما فتندرج الجمل المعطوفة بها في صور النزاع قطعا .

الثاني ــ بل ولا ولكن فهذه لاحد الشيئين بعينه نحو قام القوم لا النساء وبل النساء وماقام القوم لكن النساء فالقائم أحد الفريقين دون الاخر بعينه فيمكن أن يقال لا يمكن عود الاستثناء عليهما لانهما لم يندرجا في الحكم والعود عليهما يقتضي تقدم الحكم عليهما و يمكن أن يقال انهما معا محكوم عليهما احدهما بالنفي والاخرى بالثبوت فالمنفي مابعد لا وماقبل لكن وبل .

الثالث ــ أو واما وام وهي لاحد الشيئين لا بعينه نحو قام القوم أو النساء وأم النساء واما قام القوم واما النساء فالمحكوم عليه في هذه واحد قطعا ولم يتعرض للآخر بالنفي ولا بالثبوت فلا يتأتى الاحتمال الذي في القسم الثاني بل يتعين أن لا تندرج هذه الجملة المعطوفة بهذه الثلاثة في صور النزاع أنظر التقرير والتحبير جـ ١ ص ٢٦٩ .

٢ ــ قال الامدي " الجمل المتعاطفة بالواو اذا تعقبها الاستثناء رجع الى جميعها عند الشافعي " انظر الاحكام للامدي جـ ٢ ص ١٣١ .

وذهب الرازي الى ان النزاع فيما اذا كان عقب جمل من غير ذكر للعطف اصلا أو كونه عقب جمل عطف بعضها على بعض بأى حرف من حروف العطف واليه ذهب القاضي ابو بكر وصوبه ابن السبكي .(١)

وكانت أقوال القوم فى رجوع الاستثناء أربعة :

القول الاول : أن الاستثناء يرجع الى جميع الجمل كلها الا أن يدل دليل على خلاف ذلك وهو قول الشافعي وأصحابه ونسبه الباجي (٢) الى الامام مالك وحكاه ابو بكر عن الحنابلة وقد نقلوه عن نص احمد فانه قال فى قوله صلى الله عليه وسلم (لايؤمن الرجل فى سلطانه ولايعقد على تكرمته الا باذنه " قال أرجو أن يكون الاستثناء على كله واليه ذهب ابن مالك من النحاه .

القول الثاني : انه يرجع الى الجملة الاخيرة وهى التى يليها الاستثناء ولايرجع الى غيرها من الجمل الا بدليل وهذا قول ابى عبد الله البصري والحنفية قال ابو بكر الجصاص " حكم الاستثناء اذا صحب خطابا معطوفا بعضه على بعض أن يرجع الى مايليه ولايرجع الى غيره الا بدلالة "(٣) واختاره الرازي واليه ذهب ابو على الفارسي من النحويين كما حكاه عنه الكيا الطبري وابن برهان .

القول الثالث : وهو للقاضي عبد الجبار وابى الحسين البصري وجماعة من المعتزلة انه ان كان الشروع فى الجملة الثانية اضرابا عن الاولى ولم يضمر فيها شيء مما فى الاولى فالاستثناء يختص بها الجملة الاخيرة لان الظاهر انه لم ينتقل عن الجملة الاولى مع استقلالها بنفسها الى غيرها الا وقد تم مقصوده منها وهذا أقسام أربعة :

القسم الاول — ان تختلف الجملتان نوعا كما لو قال " أكرم بني تميم " — وذهب النحاة البصريون الا الفارسي لان الجملة الاولى امر والثانية خبر .

---

(١) انظر مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت جـ ١ ص ٣٢١ ، جمع الجوامع مع المحلى جـ ٢ ص ١٥ .

(٢) قال ابن أبى الوليد الباجي " عند مالك رحمه الله أن الاستثناء والشرط اذا كانا عقيب جملة من الخطاب هل يكون رجوعهما الى ماتقدم أو يكونا راجعين الى أقرب المذكورين وهو الذى يليهما والذى من مذهب مالك أن نون الاستثناء راجعا الى الجميع ماتقدم الا أن تقوم دلالة المنع انه قال " شهادة التائب مقبولة متى تاب " انظر الاشارة للباجي مخطوطه مكتبة الازهر رقم ١٧٠ .

٣ - انظر أصول الجصاص ٢٩ مخطوط

القسم الثانى — أن تتحد الجملتان نوعا وتختلفا اسما وحكما كما لو قال « أكرم بنى تميم واضرب ربيعة الا الطوال اذ هما أمران .

القسم الثالث — أن تتحد الجملتان نوعا وتشتركا حكما لا اسما كما لو قال سلم على بنى تحيم وسلم على بنى ربيعة الا الطوال .

القسم الرابع : أن تتحد الجملتان نوعا وتشتركا اسما لا حكما ولا يشترك الحكمان فى غرض من الأغراض كما لو قال سلم على بنى تميم وأستأجر بنى تميم الا الطوال وأقوى هذه الأقسام فى اقتضاء اختصاص المستثنى بالاستثناء بالجملة الأخيرة القسم الأول ثم الثانى ثم الثالث ثم الرابع

وأما اذا لم تكن الجملة الأخيرة اخبارا عن الجملة الأولى بل لها بها نوع تعلق فالاستثناء راجع الى الكل وذلك أيضا أربعة أقسام :

القسم الأول : أن تتحد الجملتان نوعا واسما لا حكما غير أن الحكمين قد اشتركا فى غرض واحد كما لو قال : أكرم بنى تميم وسلم على بنى تميم الا الطوال لاشتراكهما فى غرض الاعظام .

القسم الثانى : أن تتحد الجملتان نوعا وتختلفا حكما واسم الأولى مضمر فى الثانية كما لو قال : أكرم بنى تميم وأستأجرهم وربيعة الا الطوال فقد عبر بالضمير فى قوله وأستأجرهم والمراد به بعض تميم .

القسم الثالث : عكس الذى قبله كما لو قال : أكرم بنى تميم وربيعة الا الطوال .

القسم الرابع : أن يختلف نوع الجمل المتعاقبة الا أنه قد أضمر فى الجملة الأخيرة ماتقدم أو كان غرض الأحكام فيها واحدا كما فى آية القذف فان جملها مختلفة النوع من حيث إن قوله تعالى « فاجلدوهم ثمانين جلدة » أمر وقوله « ولا تقبلوا لهم شهادة » نهى وقوله « وأولئك هم الفاسقون » (١) خبر غير أنها داخله تحت القسم الأول من هذه الأقسام الأربعة لاشتراك أحكام هذه الجمل فى غرض العقوبة وداخلة تحت القسم الثانى من جهة اضمار الاسم المتقدم فيها .

---

١ — سورة النور آية ٤ .

وحاصل هذا القول : أنه ان كان بين الجمل تعلق وارتباط في الحكم أو في الاسم بأن يكون حكم الاولى مضمرا في الثانية أو يكون ضميرا لمحكوم عليه في الاولى موجودا في الثانية مثل أكرم الفقهاء والزهاد الا المبتدعة وأكرم الفقهاء وأنفق عليهم الا المبتدعة فان الاستثناء يرجع إلى الجميع وان لم يكن بينهما تعلق وارتباط اختص بالأخيرة فقط .

القول الرابع : الوقف فيه وهذا اما لعدم العلم بمدلوله فانه لا يدري أهو موضوع لرجوعه الى كل الجمل أو لرجوعه الى الجملة الأخيرة وهذا قول القاضي أبي بكر الباقلاني والغزالي .

واما لأنه مشترك لفظي بين رجوعه الى كل الجمل وبين رجوعه الى الجملة الأخيرة والمشترك لا يعمل به في أي فرد من أفراده حتى تقوم القرينة المعينة لأحد الأمرين وهذا قول المرتضى من الشيعة .

أدلة الفلسفية :

الدليل الاول : اذا قال القائل والله لا أكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله أو الا أن يشاء الله عاد الى الجميع اتفاقا فكذلك الاستثناء دون تعليق على المشيئة ولأنه كالشرط في عدم استقلاله بنفسه مثل أكرم بني تميم بني ربيعة ان دخلوا الدار فهذه كلها من باب واحد .

ونحن لانسلم هذا فان العلماء وان اطلقوا لفظ الاستثناء على التعليق بالمشيئة فهو من باب المجاز وليس باستثناء حقيقة بل ذلك شرط كما في قولك إن دخلت الدار فهذا يدل على كونه شرطا لا استثناء أنه يجوز دخوله على الواحد مع أن الواحد مع أن الواحد لا يدخله استثناء وذلك كقوله أنت طالق ان شاء الله ولو قال أنت طالق إلا طلقة لم يصح ووقع به طلقة واحدة وكذلك اذا قال له علي درهم الا درهما واذا كان شرطا فلا يلزم من عودة الى الجميع عود الاستثناء الى الجميع لأن ذلك قياس والقياس في اللغة لا يجوز على رأي الجمهور وعلى التسليم فلا بد من جامع مؤثر ولا جامع لكن قد يقال ان الجامع المؤثر موجود وهو عدم استقلال كل فهي الوجه الاول ولا يتم على الخصم الا اذا كان يمنع القياس في اللغة .

الدليل الثاني : أنه لو استثنى عقب كل جملة لعد مبتدئا واللغويون على أن تكرار الاستثناء عقب كل جملة مستهجن ركيك مستقبح فقول القائل ان دخل هذه الدار فانت طالق الا أن يتوب وان زنى فانت طالق الا ان يتوب وان سرق فانت طالق الا أن يتوب فهذا تكرار مستقبح مستهجن ظاهر بحيث لا يمكن الا أن يذكر عقب الجملة الأخيرة

فهذا تكرار مستقبح مستهجن فلم يبق الا أن يذكر عقب الجملة الأخيرة ويكون راجعا الى الكل .

ويقال على هذا ان الاستهجان انما يكون عند اتحاد الحكم المخرج منه كما فى مثالكم فهذا تكرار خال عن الفائدة بخلاف مانحن فيه فالأحكام مختلفة فلا يتطرق اليه استهجان التكرار ولو سلم ذلك فلا يضر أيضا لأن استهجان التكرار لم يتعين طريقا لافادة المراد بل يمكنه آن يذكر الجمل والاستثناء وينصب قرينة تدل على تعلقه بالكل أو يصرح بالاستثناء من الكل بعده .

الدليل الثالث : أن الاستثناء صالح لأن يعود الى كل جملة من الجمل وليس البعض أولى من البعض والا كان تحكما فوجب أن يعود الى الجميع .

وجوابنا على ذلك أن الجملة الاخيرة محل وفاق والنزاع فيما عداها فليرجع الى الاخيرة ولا تحكم وكونه صالحا للعود الى الجميع غير موجب لذلك ولهذا فان اللفظ اذا كان حقيقة فى شئ ومجازا فى شئ آخر فهو صالح للحمل على المجاز ولا يجب حمله عليه .

الدليل الرابع : أنه لو قال على خمسة وخمسه الا ستة صح الاستثناء ولزمه أربعة فقط ولو كان مختصا بالأخيرة لما صح لكونه مستغرقا لها بل زائدا عليها .

ويدفع هذا بأن ذلك ليس من محل النزاع لأنه مما قامت فيه قرينة على رجوعه للكل وذلك أنه لابد من اعمال لفظه مع الامكان وقد تعذر استثناء الستة من الجملة الاخيرة لكونه مستغرقا لها وزائدا عليها وهو صالح للعود الى الجميع فحمل عليه ومع قيام الدليل على عوده الى الكل فلا نزاع وانما النزاع فيما اذا ورد الاستثناء مقارنا للجملة الاخيرة مجردا من دليل يوجب عوده الى الكل .

الدليل الخامس : أنه لو قال قائل : بنو تميم وربيعه ومضر اكرموهم الا الطوال فان الاستثناء يعود الى الجميع بالاتفاق فكذلك اذا تقدم الأمر بالاكرام وقال اكرم بنى تميم وربيعة ومضر

---

(١) أجاب ابن الحاجب على هذا بقوله : وأجيب بأن ذلك فى المفردات قال شارحه معقبا عليه " وأما فى الجمل فممنوع فان قولك ضرب بنو تميم وقتل مضر بكر شجعان ليست كالمفرد قطعا " انظر مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد جـ ٢ ص ١٤٠ وما بعدها .

الا الطوال ضرورة اتحاد المعنى فى كل منهما ويقال على هذا انه قياس فى اللغة وهو باطل كما سبق كيف، والفرق بينهما ظاهر وبيانه انه اذا تأخر الامر عن الجمل فقد اقترن باسم الجميع وهو قوله اكرموهم بخلافه اذا تقدم فانه لم يتصل الا باسم الفريق الاول .

واستدل الحنفية بما يأتى :

الاول — انه لو رجع الى كل الجمل المعطوف عليها لرجع قوله تعالى " الا الذين تابوا " فى قوله " والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا " الى الجلد كما رجع الى الشهادة والاجماع واقع على أن التوبة لاتسقط حد القذف . وهذا مردود فلا يسقط الحد خرج من ذلك بدليل خارجى وهو ان القذف حق الادمى بالتوبة كفيرة من الحقوق توجب لهذا القياس قصره على ما بعده ،

والشافعية يقولون بعودة الى الجميع مع عدم الدليل الصارف له عن ذلك .

الثانى — قال تعالى " فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله الا أن يصدقوا " فقوله " الا أن يصدقوا " راجع الى الدية دون الاعتاق وهذا بالاتفاق (١) .

والجواب انه فى غير محل النزاع لانه مما قامت فيه القرينة على رجوعه الى الاخيرة فقط لانه حق الله تعالى وتصدق الولى لايكون مسقطا لحق الله تعالى (٢) .

---

١ — انظر التقدير والتحبير شرح جـ١ ص ٢٧٢ وقد رد ابن حزم على الحنفية فقال " والعجب من أصحاب أبى حنيفة فى تركهم ظاهر الاية وميلهم الى رأيهم الفاسد فان نص الاية انما يوجب ان لاتقبل شهادته بنص القذف وليس فى ذلك أن شهادته لاتسقط الا بعد أن يحد وقالوا هم ان شهادته لاتسقط الا أن يحد فزادوا فى رأيهم ماليس فى القرآن وخالفوا الاية فى كل حال فقبلوا شهادة الفاسق قبل أن يحد وردوها بعد أن طهر بالحد " انظر الاحكام لابن حزم جـ٤ ص ٤١٠ .

٢ — انظر الاحكام للامدى جـ٢ ص ١٣٥ ، طلعة الشمس للسالمى الاباضى ١٥٣ .

الثالث — قالوا اتفقنا نحن وأنتم على وجوب اتصال المستثنى بالمستثنى منه والجملة الأخيرة حائلة بين الاستثناء وبين الجملة الأولى فكان ذلك مانعا من العود الى غير الأخيرة

والجواب أن ذلك يصح فيما لو لم يكن الكلام كله بمنزله جملة واحدة أما اذا كان كذلك فلا يستقيم هذا الاستدلال .

الرابع — اطلاق الكلام الأول معلوم ودخوله تحت الاستثناء مشكوك فيه فلا ينبغي أن يخرج منه ما دخل فيه الا بيقين .

ويمكن أن يقال : أنه غير مسلم اطلاق الأول قبل تمام الكلام وما تم الكلام حتى أردف باستثناء يرجع اليه عند المعمم ويحتمل الرجوع اليه عند المتوقف .

الخامس — أن الاستثناء من الجملة اذا تعقبه استثناء كان الاستثناء الثاني عائدا الى الجملة الاستثنائية لا الى الجملة الأولى فدل على اختصاص الاستثناء بالجملة المقارنة دون المتقدمة والا لما كان عودة الى المتقدمة على خلاف الأصل وذلك كما لو قال له على عشرة الا أربعة الا اثنين فان الاستثناء الثاني يختص بالأربعة دون العشرة (١)

نوقش هذا من وجهين :

١ — أن الكلام في الجمل وهذه في المفردات .

٢ — أن الاستثناء ههنا يتعذر عوده الى الجميع والا لكان الاثنان مثبتا لانه من الأربعة المنفية ومنفيا لاستثنائه من العشرة المثبتة كما اذا قلت جاء القوم ولم يجيء العلماء الا زيدا وزعمت أن الاستثناء عائد الى الجملتين وكان لغوا إذ لم يلزم معه يلزم السنة كما يلزم دونه اذ لا فرق بين أن يستثنى منه أربعة وأن يستثنى منه أربعة الا اثنين واثنان واذا تعذر الجمع تردد بين الأولى والأخيرة فجعله للأخيرة .

---

١ — انظر شرح العضد على مختصر ابن الحاجب جـ٢ ص ١٤١ وما بعدها .

أولى لأنها أقرب وهم يعتمدون القرب فى غير موضع ولو تعذر عوده الى الأخيرة تعين عوده الى الأولى نحو على عشرة الا اثنين الا ثلثة فيكون اللازم خمسة (١)

واحتج القائل بالوقف بما يلى :

أولا : أنه يحسن الاستفهام من المتكلم أتريد رجوعه الى الكل أو الى الأخيرة ؟

وهذا دليل الاشتراك لأنه لو كان لأحدهما فقط لتبادر ولما صح السؤال .

ويمكن أن يقال انه يجوز أن يكون لعدم المعرفة بالمدلول الحقيقى والمجازى أصلا كما يجوز ذلك لأنه حقيقة فى البعض مجاز فى البعض والاستفهام للحصول على اليقين ودفع الاحتمال البعيد .

ثانيا : صحة اطلاق الاستثناء وارادة عوده الى الجمل كلها والى ما يليه والأصل فى الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيهما .

نوقش هذا بأنا نسأل متى يكون الأصل فى الاطلاق الحقيقة ؟

هل يكون الأصل الحقيقة ولو أدى الى الاشتراك المخل بالفهم ؟

أو أن الأصل كذلك اذا لم يؤد الى الاشتراك ؟

أما الأول فممنوع وأما الثانى فمسلم .

ثالثا : الاتصال بين الجمل بالعطف يجعلها كالواحد والانفصال والانقطاع عن صاحبتها حقيقة يجعلها كالمتباعدة فيخرج الاستثناء من الأولى تارة على تقدير كونها كالواحد ولا يخرج من الأولى تارة أخرى على تقدير كونها منفصلة بعيدة فلها شبهان والاشتباه يوجب الاشكال فيتوقف .

---

(١) — وذلك كاعمال الثانى فى باب التنازع واعمال الماضى « ألقى بيده » دون الفصل وعود ضمير ضربته الى عمرو فى « ضرب زيد عمرا وضربته » وتعين سلمى للفاعلية فى مثل هويت سلمى سعدى وابطال لام الابتداء عمل الفعل فى مثل ظننت لزيد قائم الخ .

ويمكن أن يقال أما الاشتباه فممنوع لأنه انما يكون لو كانت متساوية فى القوة وليست كذلك .

رابعها : أن الاستثناء فضلة لايستقل بنفسه فكان احتمال عوده الى مايليه والى جميع الجمل مساويا كما فى الحال وظرف الزمان والمكان فى قوله ضربت زيدا وعمرا قائما فى الدار يوم الجمعة .

ونحن لانسلم ذلك فى الحال وظرف الزمان والمكان بل هو عائد الى مايليه لا الى الكل ولو رجع الحال الى الكل لوجب أن يقال ضربت زيدا وعمرا قائمين وان سلم فهو آيل الى القياس فى اللغة والقياس فى اللغة لا يصح كما قلنا غير مرة .

حجة الفصل :

قالوا ان الجمل المتعاطفة متى وجد بينها التعلق والارتباط بالمعنى السابق فكون شديدة الاتصال والارتباط بحيث انه لايمكن استقلال احداها عن الأخرى وبذلك تصير كالكلام الواحد ولا شك أن الاستثناء المذكور بعد الكلام الواحد يرجع اليه .

أما اذا لم يوجد بينهما هذا الارتباط وذلك التعلق كانت كل واحدة مستقلة عن الأخرى والظاهر أن المتكلم فى الكلام المستقل لا ينتقل من مستقل الى مستقل آخر الا بعد أن يكون قد استوفى غرضه من الأول فحيث لم يعقب الكلام الأول بالاستثناء علم أنه لم يقصد ربط الاستثناء به وكان تعقيبه الجملة الأخيرة بالاستثناء ظاهرا فى أنه أراد ربطه بها فقط فرجوع الاستثناء الى غيرها من الجمل فيه مخالفة لهذا الظاهر فلا يصار اليه الا لدليل .

وبعد تلك الدراسة يتضح أنه لا خلاف فى رجوعه الى الجملة الاخيرة ولا الى الجميع مع وجود القرينة وانما الخلاف فى الظهور عند عدم القرينة كما ظهرت أقوال القوم وأدلتهم ورأينا ماتساقط منها وما بقى قائما لقوته كقول الفصل فكان اعتباره لازما ولهذا نميل اليه ونختاره .

ثمرة الخلاف:

وقد ترتب على ذلك الاختلاف فى قبول شهادة القاذف الذى تاب وعدم قبولها فقد قالوا فى قوله تعالى " والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا " فقال الحنفية لاتقبل شهادة المحدود فى قذف اذا تاب لعموم قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا " وعدم خروج التائب عنه بالاستثناء لأن الاستثناء عندهم يرجع الى الجمله الأخيرة فقط فالفسق يزول بالتوبة ولكن لاتقبل شهادته لأن عدم قبول الشهادة عندهم من تمام الحد والتوبة لاتسقط الحد.

وأما قوله وأولئك هم الفاسقون لايصلح جزاء لأن الجزاء ما يقام ابتداء لولاية الامام فأما الحكاية عن حال قائمة فلا فاعتبر تمامها بصيغتها وكانت فى حق الجزاء فى حكم المبتدأ.

وفى هذا نظر فان الذى فرض الحد هو الذى هو الذى قرر الآية والخلاف لفوى والحنفية يعتمدون على القياس وهذا لايصح ثم ان كثيرا من الأحكام مايصدر بأسلوب الحكاية ولا مانع من ذلك.

وقال غير الحنفية ان الاستثناء راجع الى جميع الجمل وخرجت الجملة الأولى لقيام الدليل على عدم رجوع الاستثناء اليها وهو أن الجلد حق الآدمى وهذا لايسقط بالتوبة.

وحيث رجع الى الجملة الثانية والثالثة اقتضى ذلك أن الفسق يزول بالتوبة وأن الشهادة تقبل كذلك بعد توبة القاذف.

ونحن لانسلم ذلك فى الحال وظرف الزمان والمكان بل هو عائد الى مايليه لا الى الكل فلو رجع الحال الى الكل لوجب أن يقال ضربت زيدا وعمرا قائمين وانا نسلم فهو آيل الى القياس فى اللغة والقياس فى اللغة لايصح كما قلنا غير مرة.

المبحث الرابع

هل الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات ؟

قال أكثر المحققين الاستثناء من الكلام المثبت نفي ومن الكلام المنفي اثبات فقول القائل جاء الرجال الا زيدا فزيدا منفي عنه الحكم الذي هو المجيء فكأنه قال جاء الرجال وزيد لم يجيء ونحو ما جاء أحد الا زيد فزيد مثبت له الحكم وهو المجيء .

وقال الحنفية ليس الاستثناء من النفي اثباتا وانما يكون المستثنى عندهم في حكم المسكوت عنه أي بمنزلة الشيء الذي لم يتعرض لذكر الحكم له بإثبات ولا بنفي فكأنهم اتفقوا على أن الاستثناء من الاثبات نفي للحكم عن المستثنى وأما الاستثناء من النفي فهل هو اثبات للحكم في المستثنى ؟

فالجمهور نعم والحنفية لا .

ومنشأ اختلافهم أن صورة النفي فيها أمران :

١ ــ عدم القيام ويسمى محكوما به .

٢ ــ والحكم بعدم القيام .

وبعد اتفاقهم على أن كل شيء خرج من نقيض دخل في النقيض الآخر لكن المخرج منه عند الجمهور في هذه الصورة هو عدم القيام فيكون نقيضه القيام والمخرج منه عند الحنفية الحكم ونقيض الحكم لا حكم (١) ولكل وجهة واستدلال نشرحها فيما يلي :

---

١ ــ قال ابن السبكي " وأما الاستثناء من النفي هل هو اثبات ؟ فقال أصحابنا نعم وخالفت الحنفية فقالت لا يدل الا على حكم المستثنى منه والمستثنى مسكوت عنه " انظر الابهاج شرح المنهاج جـ٢ ص٩٣ .

وقد استدل الجمهور بالآتي :

أولا ـ أن القائل إذا قال " لا اله الا الله " كان موحدا مثبتا للالوهية لله سبحانه وتعالى ونافيا لها عما سواه ولو كان نافيا للالوهية عما سوى الله تعالى غير مثبت لها بالنسبة الى الله تعالى لما كان ذلك توحيدا لله تعالى لعدم اشعار لفظه باثبات الالوهية له تعالى فيفوت أحد شرطي التوحيد ولا قائل بهذا اذا اشتهر انها كلمة التوحيد كما والنبي صلى الله عليه وسلم قال " أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا دماءهم وأموالهم الا بحقها " (١) .

وبهذا يكون الاستثناء من النفي اثباتا .

ونوقش هذا بأن الالوهية ثابتة في النفوس ومركوزة في الفطر لله وحده دون منازع قال تعالى " ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله " (٢) وأما كلمة التوحيد فقد نفت الالوهية عن غير الله سبحانه وتعالى ولكنها لم تثبت له الالوهية فالاثبات له سبحانه من خارج .

والرد على هذا : أن الدهري لا يعترف بالالوهية فاذا قال كلمة التوحيد عد مقرا بها وهذا ما ندعيه .

ثانيا ـ اذا قال القائل لا عالم في البلد الا زيد كان ذلك من أدل الالفاظ على علم زيد لتبادر المعنى الى فهم كل سامع ولو كان ذلك نافيا للعلم عما سوى زيد غير مثبت للعلم لزيد لما كان كذلك .

وقد تواتر عن أهل اللغة قولهم : ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات وكلاهما حجة لانهم أدرى الناس بما وضعت له الالفاظ .

---

١ ـ هذا الحديث رواه احمد واصحاب الكتب الستة الا ابن ماجة .

٢ ـ سورة لقمان آية ٢٥

واستدل الحنفيـــة بما يأتـــى :

أولا — لو كان الاستثناء من النفى اثباتا لكان قوله صلى الله عليه وسلم (لاصلاة الا بطهور) مقتضيا تحقق الصلاة عند وجود الطهارة ولكان قوله (لانكاح الا بولى) مقتضيا وجود النكاح عند وجود الولى ولكان قوله (لاتبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء) مقتضيا تحقق البيع اذا وجدت المساواة .

واللوازم الثلاثة باطلة لأنه لايلزم من وجود الطهارة وجود الصلاة ولا من وجود الولى وجود النكاح ولا من وجود المساواة وجود البيع وهذا ثابت بداهة فيلزم أن لايكون فى المستثنى حكم لا اثباتا ولا نفيـا .

وللجمهـور أن يقـول :

١ — ان دعوى الاستثناء من النفى اثبات ليست عامة بل هى مطلقة تصدق باثبات صورة واحدة وحينئذ تقتضى الأحاديث صحة الصلاة عند وجود الطهارة وصحة النكاح عند وجود الولى بصفة الاطلاق لا بصفة العموم حكى السالمى(١) عن صاحب التحصيل فقال : قال صاحب التحصيل : ان قولنا الاستثناء من النفى اثبات يصدق باثبات صورة فى كل استثناء لأن دعوى الاثبات لا عموم فيها بل هى مطلقة فلا يقتضى صحة الصلاة فى جميع الصور بل يصدق ذلك بالمرة الواحدة وهى ما اجتمع فيه باقى الشروط وكذلك الثانى والثالث .

٢ — ان الحديث قصد به بيان أن الطهارة شرط فى صحة الصلاة والولى شرط فى صحة النكاح والمساواة شرط فى صحة البيع فقط فهو كقول من قال : لاقضاء الا بعلم فأن هذا لايلزم منه ثبوت القضاء لكل عالم وانما يفيد اشتراط العلم فيمن يولى القضاء كذلك الحديث يفيد الاشتراط فى شرطها الطهارة والولى والمساواة على أن القائلين بأن الاستثناء من النفى اثبات قالوا الا فى الشروط فليست الدعوى على اطلاقها(٢)

ثانيا — قال الله تعالى (لايكلف الله نفسا الا وسعها —) ووجه الاستدلال أنه لو كان الاستثناء من النفى اثباتا لكان المرء مكلفا بكل ماتسعه نفسه لأن الوسع المستثنى فى قوله تعالى (لايكلف الله نفسا) قد أضيف الى الضمير فيقتضى العموم بناء على أن المفرد المضـاف الى معرفة يعم والتقدير لايكلف الله

---

(١) انظر طلعة الشمس للسالمى الاباضى ص ١٤٥ .
(٢) انظر تنقيح الفصول للقرافى ص ٢٥ .

نفسا بشيء الا بكل ماتسعه فيكون كل ماتسعه نفسه مكلفة به وليس كذلك .

نوقش هذا بأن قوله تعالى " لا يكلف الله نفسا " نفى كلى وقوله " الا وسعها " اثبات جزئى لان نقيض الكلى جزئى ونحن نقول به .

وبعد أن عرضنا وجهة كل فريق نرى أنه يترجح رأى الجمهور لانا قد أبطلنا أدلة الحنفية بما تراءى لنا فبقيت أدلة الجمهور سالمة ومن ثم تكون مثبتة لدعواهم ومبطلة لدعوى الآخرين .

البحث الخامس

التخصيص بالشرط

الشرط معناه لغة العلامة فهو مأخوذ من الشرط بمعنى العلامة قال تعالى " فقد جاء أشراطها " أى علاماتها وهو يتنوع الى عقلى وشرعى وعادى ولغوى (١) كقوله أنت طالق ان دخلت الدار والكلام ههنا مختص بالشرط اللغوى وقبل أن نعرفه يجمل بنا أن نبين صيغه وهى :

ان الخفيفة — اذا — من — ما — مهما — حيثما — اينما — اذ ما — وأم هذه الصيغ ان الشرطية لانها تستعمل فى جميع صور الشرط بخلاف اخواتها فان كل واحدة منها تختص بمعنى لا تتعداه الى غيره الا توسعا فمن لمن يعقل وما لما لا يعقل واذا لما لا بد من وقوعه كقوله تعالى " اذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون فى دين الله أفواجا فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان توابا "

وأما تعريفه فقد عرفه الغزالى بأنه " مالا يوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد المشروط عنده " (٢)

ونوقش هذا التعريف من وجهين :

أحدهما — انه اخذ فى التعريف " المشروط " وهو مشتق من الشرط فالمشروط باعتباره مشتقا من الشرط يلزم توقفه عليه وباعتباره واقعا جزءا فى التعريف يكون الشرط متوقفا عليه فلزم الدور والدور باطل .

---

١ — الشرط ينقسم الى أقسام أربعة :

الاول — شرط عقلى كالحياة للعلم فان العقل هو الذى يحكم بأن العلم لا يوجد الا بحياة فقد توقف وجود العلم على وجود الحياة عقلا .

الثانى — شرط شرعى كالطهارة للصلاة فان الشرع هو الحاكم بأن الصلاة لا توجد الا بطهارة فقد توقف وجود الصلاة على وجود الطهارة شرعا .

الثالث — شرط عادى كالسلم لصعود السطح فان العادة قاضية بأن لا يوجد الصعود الا بوجود السلم أو نحوه مما يقوم مقامه .

الرابع — شرط لغوى كالتعليقات نحو ان حضرت أكرمتك فان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على أن ما دخلت عليه اداة الشرط هو الشرط والمرتب عليه هو الجزاء . انظر اصول الفقه للشيخ زهير .

٢ — انظر المستصفى للغزالى جـ ٢ ص ١٨٢ .

ويدفع هذا بأن المراد بالمشروط الشيء فكان ذلك بمثابة قولنا شرط الشيء مالا يوجد ذلك الشيء بدونه وظاهر أن تصور المشروط غير محتاج اليه في تعقل ذلك .

أو يقال ان المشتق منه الشرط بالمعنى المصدري والمعرف ليس مصدرا فالمشتق منه غير معرف والمعرف غير مشتق منه .

وثانيهما — انه غير مطرد لان جزء السبب كذلك فانه لا يوجد السبب بدونه ولا يلزم أن يوجد عنده وليس بشرط .

ويدفع هذا بأن جزء السبب قد يوجد المسبب بدونه اذا وجد سبب آخر فافترقا واللغويون يطلقون الشرط على السبب ومن غير الغالب يطلقونه على شرط شبيه بالسبب من حيث انه يستتبع الوجود وهو الشرط الذي لم يعلق السبب أمر يتوقف عليه سواء فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجدت الأسباب والشروط جميعها فيوجد المشروط وهو مايلزم من وجوده الوجود ويلزم من عدمه العدم نحو ان دخلت الدار فانت طالق فانه جعل دخول الدار سببا للطلاق يوجد بوجوده ويعدم بعدمه .

وبهذا صرح الغزالي والقرافي وابن الحاجب وشراح كتابه ويدل على هذا الفارق قول النحاة في الشرط والجزاء بأن الأول سبب والثاني مسبب .

وأما شروطه :

---

١ — انظر مختصر المنتهى لابن الحاجب ص ١٨٧ .

٢ — جمع الجوامع مع البناني جـ ٢ ص ١٩ .

فقالوا لابد من الاتصال بالمشروط كالاستثناء وقد تقدم أن أصل النزاع " أن شاء الله " وهى صيغة شرط وحكى صاحب جمع الجوامع الوفاق على ذلك أى على اتصال الشرط بالمشروط حيث قال " لانعلم فى ذلك نزاعا وذلك لأن منافاة الانفصال مع التأخير لما له الصدارة فى الكلام أقوى من منافاته لما ليس له الصدر "(١)

وأما أحكامه :

أولا — أنه يعود الى كل المتعاطفات المتقدمة عليه نحو أكرم بنى تميم واحسن الى ربيعة واخلع على مضر ان جاءوك وهذا على الاصح "

وقيل بالاتفاق والفرق بينه وبين الاستثناء فى ذلك أن الشرط له صدر الكلام فهو مقدم تقديرا لتوقف تحقيق المشروط على تحققه "

وضعف هذا بأنه انما يتقدم على المقيد به فقط وهو الصحيح لكن الخلاف انما هو لبعض النحاة فى اعتقاده اختصاصه بالجملة الأخيرة أى التى تليه سواء كانت متقدمة أو متأخرة والكلام فى ذلك على غرار ما سبق فى الاستثناء

ثانيا — ان كان الشرط يتحقق دفعة واحدة فالمشروط يوجد أول زمان وجود الشرط نحو ان بعت عبدى فلك درهم وان تزوجت فلك عندى هدية فالدرهم يستحق بالبيع والهدية تستحق بحصول العقد الصحيح وان كان الشرط يوجد على التدريج فالمشروط اما معلق على وجوده نحو ان ذاكرت ونجحت فلك هدية لم يستحق الهدية الا بعد النجاح "

واما معلق على الاهمال والترك كمن قال لزوجته ان لم ترتبى البيت فأنت طالق فان الطلاق يقع بترك أى جزء دون ترتيب "

ثالثا — أنه يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه وذلك ضربان :

أحدهما " أن يخرج منه ما علمنا خروجه بدليل آخر كقوله أكرم بنى تميم

(بعد)

ان دخلوا الدار فانه يخرج من الكلام حالة عدم الاستطاعة وان كان ذلك معلوما دون قوله فيكون قوله مؤكدا ٠

والآخر : أنه يخرج منه مالا يعلم خروجه دونه كقوله أكرم بني تميم ان دخلوا الدار فانه يخرج منه حالة عدم دخول الدار ولولا الشرط لعم الاكرام جميع الأحوال ولم يكن العلم بعدم الاكرام حالة عدم دخول الدار حاصلا لنا فكان مخصصا للعموم ٠

رابعا — اتحاد كل من الشرط والمشروط فقد يتحد كل من الشرط والمشروط أو اتحاد الشرط وتعدد المشروط أو بالعكس أو تعدد كل من الشرط والمشروط فهذه صور أربع ٠

فان اتحد الشرط والمشروط فكما أسلفنا ٠

وان اتحد الشرط وتعدد المشروط فاما أن تكون المشروطات على الجمع كقوله ان دخل زيد الدار فاعطه درهما ودينارا واما أن تكون المشروطات على البدل كقوله ان دخل زيد الدار فاعطه درهما أو دينارا والحكم في ذلك كما لو اتحد المشروط وأما ان تعدد الشرط واتحد المشروط فاما أن تكون الشروط على الجمع كقوله : أكرم بني تميم أبدا ان دخلوا الدار والسوق فمقتضى ذلك توقف الاكرام على اجتماع الشرطين واختلا له باختلا ل أحدهما ٠

وأما ان كانت الشروط على البدل كقوله أكرم بني تميم ان دخلوا الدار أو السوق فمقتضى ذلك توقف الاكرام على تحقق أحد الشرطين واختلاله عند اختلالهما جميعا ٠

واما ان تعدد الشرط والشروط فاما أن يكون الشرط والمشروط على الجمع واما أن يكون على البدل أو يكون الشرط على الجمع والمشروطات على البدل أو بالعكس ٠

فان كان القسم الأول كقوله ان دخل زيد الدار والسوق فاعطه درهما ودينارا فالاعطاء متوقف على اجتماع الشرطين ومختل باختلالهما أو باختلال أحدهما .

وان كان القسم الثاني فكقوله ان دخل زيد الدار أو السوق فاعطه درهما أو دينارا فاعطاء أحد الأمرين متوقف على تحقيق أحد الشرطين واختلاله باختلال مجموع الامرين .

وان كان القسم الثالث كقوله ان دخل زيد الدار والسوق فاعطه درهما أو دينارا فاعطاء أحد الأمرين متوقف على اجتماع الشرطين واختلاله باختلال أحدهما

وان كان القسم الرابع كقوله ان دخل زيد الدار أو السوق فاعطه درهما ودينارا فاعطاء الأمرين متوقف على أحد الشرطين ومختل باختلالهما معا .

المبحث السادس

التخصيص بالصفة

التخصيص بالصفة والمراد بها هنا الصفة المعنوية أى المعنى القائم بالغير وليس شرطا ولا استثناء ولا غاية ولا استدراكا .

فالصفة تصرف العام عن شموله وتوجب قصره على ما توجد فيه فقط فاذا قلت هذا رجل كان على الشيوع فى الرجال فاذا قلت طويل اقتضى ذلك تخصيصا فلا يزال تزيد وصفا فيزداد الموصوف اختصاصا وكلما كثر الوصف قل شيوع الموصوف فقوله تعالى "ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات" (١) فالمحصنات يعم المؤمنة والكافرة فكان وصف المؤمنات مبقيا ومخرجا وتفظ الفتيات فى الآية عام يشمل المؤمنات وغير المؤمنات ولكن وصفه بالمؤمنات جعله مقصورا على المؤمنات دون غيرهن فالذى يحل من ملك اليمين لغير مستطيع الطول هو الفتاة الموصوفة بالايمان .

---

١ ـ سورة النساء آية ٢٥ .

وقد مثل البيضاوى للصفة المخصصة بقوله تعالى " فتحرير رقبة مؤمنة" فزعم أن لفظ مؤمنة صفة مخصصة ونازعه الاسنوى فى ذلك التمثيل وقال : انه غير مطابق فان هذا من باب تقييد المطلق لا من باب تخصيص العام لان رقبة غير عامة لكونها نكرة فى سياق الاثبات ولم يزد الامام على قوله كقولنا رقبة مؤمنة وهو محتمل لما أراده المصنف ولغيره من الامثلة الصحيحة بأن تكون واقعة فى نفى أو شرط كما تقدم .

انظر المنهاج للبيضاوى مع شرح الاسنوى بحاشية البدخشى جـ٢ ص ١٣٥

وهى لاتخلو اما أن تذكر عقب جملة واحدة أو جمل متعددة :

فان كان الاول كقوله أكرم بنى تميم الطوال فانه يقتضى اختصاص الاكرام بالطوال منهم ولولا ذلك لعم الوصف لعم الطوال والقصار فبهذه الصفة أخرجت ما كان داخلا تحت اللفظ .

وان كان الثانى بأن ذكرت عقب جمل متعددة نحو أكرم بنى تميم وبنى ربيعة وبنى مضر الطوال فالكلام فى عود الصفة الى الجملة الاخيرة أو الى جميع الجمل كالكلام فى الاستثناء وكذلك الحال فى اتصالها بالموصوف فلا يصح الفصل بينهما فى الزمان كما سبق فى غيره من المخصصات .

وأما اذا توسطت الصفة بين جمل نحو وقفت على أولادى المحتاجين وأولادهم فالمختار اختصاصها بما وليته ولا وجه للخلاف فى ذلك فان الصفة لما قبلها لا لما بعدها لعدم جواز تقدم الصفة على الموصوف .

البحث السابع

التخصيص بالغاية

الغاية هى نهاية الشىء المقتضية لثبوت الحكم قبلها وانتفائه بعدها ولهـا لفظان هما الى — حتى

ولتحرير محل النزاع وتخليصه نقول حتى قد تكون جارة وهذه محل النزاع وقد تكون عاطفة وهذه ليست موضع خلاف من حيث مدخولها بل يكون ما بعدها داخلا فى حكم ماقبلها اتفاقا لانها يشترط فيها شرطان :

أحدهما — أن يكون مابعدها من جنس ماقبلها .

والآخر — أن يكون حكم مابعدها حكم ماقبلها .

مثالها قوله تعالى " ولاتقربوهن حتى يطهرن " وقوله " فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق " قال الشوكانى وقد اطلق الاصوليون كون الغاية من المخصصات ولم يقيدوا ذلك وقيدها بعض المتأخرين بالغاية التى تقدمها لفظ يشملها لو لم يؤت بها كقوله تعالى " حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون " فان هذه الغاية لو لم يؤت بها لقاتلنا المشركين أعطوا الجزية أو لم يعطوها .

مواقع الغاية :

قد تقع الغاية عقب جملة واحدة وقد تقع عقب جملتين أو أكثر .

فان كان الاول فالغاية اما واحدة أو متعددة فان كانت واحدة كقوله أكرم بنى تميم أبدا الى أن يدخلوا الدار فان دخول الدار يقتضى اختصاص الاكرام بما قبل الدخول واخراج ما بعد الدخول عن عموم اللفظ ولولا ذلك لعم الاكرام حاله ما بعد الدخول .

وان كانت متعددة فلا يخلو اما أن تكون على الجمع واما أن تكون على البدل فالاول كقوله أكرم بنى تميم أبدا الى أن يدخلوا الدار ويأكلوا الطعام فمقتضى ذلك استمرار الاكرام الى تمام الغايتين دون مابعدهما .

والثانى كقوله أكرم بنى تميم أبدا الى أن يدخلوا الدار أو السوق فمقتضى ذلك استمرار الاكرام الى انتهاء الغايتين أيهما كانت دون مابعدها .

وان كانت متعددة فالكلام فى اختصاصها بمايليها وفى عودها الى الجميع كما سبق فى الاستثناء سواء بسواء فى الاقوال والاختيار .

وقال بعضهم انها كالشرط فى التعدد والاستثناء فى وجوب الحمل وقد اختلفوا فى الغاية نفسها هل تدخل فى المغيا أم لا ؟

ومنشأ خلافهم هذا الاستعمال فقد ورد بدخول المغيا أى دخول مابعد الى فى حكم ماقبلها أى انها لا تكون مخصصة كما ورد بعدم دخوله فيه فمن الاول قوله تعالى " فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق " ومن الثانى قوله تعالى ثم " أتموا الصيام الى الليل " وورد الاستعمال بعدم دخول مابعد الى فى حكم ماقبلها حتى فيما قبلها كقوله تعالى " سلام هى حتى مطلع الفجر " وقوله صلى الله عليه وسلم وضع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ والصبى حتى يبلغ والمجنون حتى يفيق .

وكانت أقوالهم فى هذا الخلاف ستة :

الاول — انها تدخل فيما قبلها فيكون حكمها موافقا لحكم ماقبلها أى انها غير مخصصة .

الثانى — أنها لاتدخل واليه ذهب الجمهور ونسب الى الامام الشافعى .

الثالث — أنها ان كانت من جنسه دخلت والا فلا نحو قول البائع للمشترى بعتك هذا الرمان من هذه الشجرة الى هذه الشجرة فان كانت الشجرة من الرمان دخلت فى البيع وان كانت من غيره لم تدخل فى البيع حكاه أبو اسحاق المروزى عن المبرد .

الرابع — ان تميزت عما قبلها بالحس نحو " اتموا الصيام الى الليل " لم تدخل وان لم تتميز بالحس مثل فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق " اذ اليد من المنكب الى أطراف الاصابع دخلت الغاية ورجح هذا القول الفخر الرازى .

الخامس — ان اقترنت بمن لم تدخل نحو بعتك من هذه الشجرة الى هذه الشجرة وان لم تقترن بها جاز أن تكون تحديدا وأن تكون بمعنى مع حكاه امام الحرمين فى البرهان عن سيبويه وأنكره عليه ابن خروف وقال لم يذكر سيبويه حرفا منهما ولا هو مذهبه .

السادس — الوقف واختاره الآمدى .

بعد هذا نقول ان الغاية نوعان غاية انتهاء وفيها ماذكرناه من مذاهب القوم وكانت ستة وغاية ابتداء ولست أفهم ما معنى غاية الابتداء وهذه فيها مذهبان أحدهما يقول بدخول غاية الابتداء والآخر يقول بعدمه وكان استدلالهم واستنادهم فى نوعى الغاية الى الاستعمال ونحن نرى أن أظهر الاقوال وأوضحها عدم الدخول الا بدليل من غير فرق بين الغايتين (١) .

---

١ — ومن المعلوم أن التخصيص بالشرط والصفة والغاية لا يعتبر عند منكرى المفاهيم دليلا على نفى الحكم عند انتفاء الشرط أو الصفة ونحوهما وانما يدل على ثبوت الحكم عند وجودها أما النفى عند الانتفاء فلا ومن هنا قال ابن الهمام ان الاخراج بها لا يسمى عند الحنفية تخصيصا لانه ظن ان ذلك يفيد نفى الحكم عند انتفائها والاولى أن يقال مع القول بنفى المفهوم انه تخصيص على معنى أن النص يفيد أن حكم المنطوق ثابت عند وجود الشرط أو الصفة أو الغاية أما النفى عند الانتفاء فلا يفيده الشرط ونحوه ولا يقول أحد ان الجملة المقيدة بشرط تفيد وجود الحكم عند انتفاء الشرط فاذا قيل اعط الطلاب ان اجتهدوا استفيد حكم وهو طلب الاعطاء فى حالة الاجتهاد أما نفى الطلب أو طلب عدم الاعطاء عند عدم الاجتهاد فهو مسكوت عنه وهذا القدر يسمى تخصيصا فلا معنى لقول ابن الهمام ان الخلاف فى كون هذا يسمى تخصيصا أو لا يسمى لا يتصور من الحنفية لنفى المفهوم وليس تخصيصا الا به ثم ان التخصيص بمعنى القصر اتفاق بين القائلين بالمفهوم والنافين له .

انظر التحرير مع شرحه التقرير والتحبير جـ ١ ص٢٥٢ ، مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت جـ ١ ص٣٢٤ .

البحث الثامن

التخصيص ببدل البعض

قد يقع التخصيص ببدل البعض من الكل كقول القائل أكرم القوم علماءهم ومنه قوله تعالى ثم عموا وصموا كثير منهم كما ذكره ابن الحاجب (١) ولم يذكره الأكثر وصوبهم التقي السبكي لأن المبدل في نية الطرح فلا تحقق فيه لمحل يخرج منه فلا تخصيص وسبقه الى هذا الأصفهاني (٢)

وفيه نظر لأن الذي عليه المحققون كالزمخشري أن المبدل منه في غير بدل الغلط ليس في حكم المهدر المطرح مطلقا حتى لا يعتبر عمومه وخصوصه بل جيء به للتمهيد والتوطئة لذكر البدل ليفاد بمجموعهما فضل تأكيد وتبيين لا يكون في الأفراد لأن النسبة متكررة فلا يتم ماذكره قال شارح المسلم واعلم أن مشايخنا انما لم يذكروه لأن المبدل منه مستعمل في معناه كيف لو أريد بالمبدل منه البعض الذي هو البدل صار بدل كل وانما نسب اليه الحكم لقصد توطئة النسبة الى البدل ليفيد فضل تأكيد فليس هذا من المخصصات وقد علمنا أن الخلاف في التسمية ولا يشترط فيه ما يشترط في الاستثناء من بقاء الأكثر عند من اعتبر ذلك بل يجوز اخراج الأكثر وفاقا نحو أكلت الرغيف نصفه أو ثلثه أو ثلثيه

---

١ • انظر حاشية البناني مع المحلي شرح جمع الجوامع جـ٢ ص٢١ •

٢ • الأصفهاني هو محمود بن عبد الرحيم بن احمد بن محمد بن أبي بكر بن علي الأصفهاني ويقال فيها أيضا الأصبهاني الملقب بشمس الدين شافعي ولد سنة ٦٧٤ و توفي سنة ٧٤٩ وله من المؤلفات

(١) شرح بديع النظام لابن الساعاتي •

(٢) بيان مختصر ابن الحاجب مخطوط مكتبة الأزهر خاص١٥٢ عام ١٥٧٥ •

(٣) شرح المنهاج للبيضاوي •

الباب السادس

وهو في التخصيص المنفصل ويقال له المستقل ويشتمل على اثني عشر بحثا

البحث الأول : التخصيص بالعقل .

البحث الثاني : التخصيص بالحس .

البحث الثالث : التخصيص بالكتاب .

البحث الرابع : التخصيص بالسنة .

البحث الخامس : التخصيص بالاجماع .

البحث السادس : التخصيص بمذهب الراوي .

البحث السابع : التخصيص بالعادة .

البحث الثامن : التخصيص بالمفهوم .

البحث التاسع : عود ضمير بعض أفراد العام على العام هل يخصصه ؟

البحث العاشر : اذا وافق الخاص حكم العام فهل يخصصه ؟

البحث الحادي عشر : هل خصوص السبب قادح على عموم اللفظ ؟

البحث الثاني عشر : جواز العمل بالعام قبل البحث عن مخصصه .

المبحث الأول

التخصيص بالعقل

التخصيص بالعقل معناه أن العقل يكون مخصصا للكتاب والسنة فيدرك التخصيص به من أول وهلة ولا يحتاج الى طلب وكثرة بحث كما في غيره من المخصصات السمعية واختلف في التخصيص به على رأيين (١) .

الأول : ذهب الجمهور الى جواز التخصيص بالعقل ويكون على قسمين :

أحدهما " أن يكون بالضرورة كقوله تعالى " خالق كل شيء " (٢) فان العقل يمنع من دخول ذاته ضرورة و قوله " وهو على كل شيء قدير " (٣) فان العقل يحيل بالضرورة أن تتعلق القدرة بذاته تعالى .

وهذا يبنى على أن المتكلم يدخل في عموم كلامه كما هو الصحيح وأن الله تعالى داخل في الآية تحت قوله شيء على الراجح فانه تعالى شيء كما يدل على ذلك قوله تعالى قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم الآية (٤) . وقال الشاطبي مثل هذا عام استعمالا لا عموما لغة وهو من حيث الاستعمال لا يشمل الله تعالى واذا كان لا يشمله فلا تخصيص لأن التخصيص فرع العموم (٥) .

والآخر — أن يكون بالنظر كقوله وللله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا " و قوله " وأقيموا الصلاة " (٦) فان العقل يخرج الصبي والمجنون

---

١ — انظر اللمعة الشمس للسالمي الاباضي ص ١٥١

٢ — سورة الزمر آية ٦٢ .

٣ — سورة الملك آية ١ .

٤ — سورة الأنعام آية ١٩ .

٥ — انظر الموافقات للشاطبي جـ ٣ ص ٤٥

٦ — سورة المزمل آية ٢٠ .

عن الدخول تحت التكليف بالحج والصلاة لأن الصبي والمجنون لا قدرة لهم على فهم الخطاب وطلب الفهم ممن لا يمكنه الفهم محال عقلا .

الثاني — وقال قوم منهم الشافعي لا تخصيص بالعقل مطلقا أي للكتاب والسنة (١) وقيل للكتاب فقط .

ما احتج به الجمهور :

أولا : قال تعالى : " الله خالق كل شيء " (٢) وقال " وهو على كل شيء قدير " (٣) فالعقل قاض بضرورة خروج القديم الواجب الوجود عنه لاستحالة كونه مخلوقا ومقدورا .

ثانيا : قال تعالى : " ولله على الناس حج البيت " (٤) فالعقل قاض بخروج من لا يفهم الخطاب كالأطفال غير المميزين والمجانين (٥)

فان قيل مادمتم تجيزون التكليف بالمحال فالعقل لا يقضي بخروج الأطفال والمجانين وانما الذي حكم بخروجهما هو الشرع .

فالجواب أولا — نمنع أن هذا تكليف بالمحال وانما هو تكليف محال لأن الخلل فيه يرجع الى المكلف لا الى المكلف به

---

١ — قال صاحب جمع الجوامع " يجوز التخصيص بالحس والعقل خلافا لشذوذ ومنع الشافعي تسمية تخصيصا لأن قاضي من أول الأمر بعدم الارادة ، أنظر جمع الجوامع مع حاشية البناني جـ٢ ص ٢١ .

٢ — سورة الزمر آية ٦٢ .

٣ — سورة الملك آية ١ .

٤ — سورة آل عمران ٩٧ .

٥ — قال أبو الوليد الباجي " ان الآية العامة اذا في العقل تخصيصها خصصت به " انظر الاشارة للباجي مخطوطه مكتبة الأزهر ص ١٢٠

وثانيا على أنه تكليف بالمحال فالذين قالوا بجوازه لم يقولوا بوقوعه على الأغلب .

ما احتج به المانع من التخصيص :

أولا : لو صح التخصيص بالعقل لكان العموم مرادا من العام فان التخصيص فرع العموم وضعا والعاقل لا يريد المحال عقلا فلا تصح ارادة العموم فلا تخصيص بالعقل .

والجواب على هذا بمنع الملازمة فانه لا يلزم من دلالة العام على العموم أن يكون العموم مرادا فلا احالة .

ثانيا : أن العقل متقدم والشرع متأخر ولا يصح تخصيص المتأخر بالمتقدم والجواب على هذا بأن العقل له ذات وهى المتقدمة وله صفة وهى المخصصة والمبينة لأنها موجودة عند نزول اللفظ لأن العقل هو الذى بين لنا أن الله تعالى ما أراد بقوله خالق كل شئ ذاته .

هذا على تسليم منع تخصيص المتأخر بالمتقدم ونحن لا نمنعه .

ثالثا : لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به لأنه مثله وحكم المثلين واحد ونجيب على هذا بأنا لا نسلم وحدة الحكم عند الاشتراك فى وصف بل ههنا فارق وهو أن العقل عاجز عن ادراك المدة المقدرة للحكم شرعا فلا يصلح بيانا لها حتى يجوز النسخ به ولا كذلك التخصيص .

وأيضا فان النسخ ابطال للحكم والعقل لا ولاية له شرعا على ابطال أحكام الشارع والتخصيص ليس ابطالا للحكم وانما هو بيان أن ما خرج لا حكم فيه من قبل العام تلك أقوال العلماء وأدلتهم ومناقشاتها ويتحصل من ذلك قوة أدلة الجمهور الذاهب الى الجواز وعدم نهوض أدلة مخالفه مما يحمل علينا اتباعهم فكان ضروريا علينا ترجيح ما ذهب اليه الجمهور .

ولعل مثار النزاع فى ذلك هو أن اللفظ هل يشمل ما خرج بالعقل لغة أم لا ؟ فمن قال نعم يشمله سماه تخصيصا فانه حينئذ عام لغة قد قصر على البعض ومن قال لا يشمله لم يسمه تخصيصا لأنه حينئذ لا قصر فيه ومن ثم قالوا ان الشافعى لا يسمه تخصيصا .

وعلى هذا يكون النزاع لفظيا ومما يرشح لذلك ما يؤخذ من رد ابى الحسين البصرى على المانعين بعلة التكليف بها لعبادة و دخول الصبى والمجنون تحت الخطاب أو عدم دخولهما فقد جاء فى كتابه المعتمد * من أنه يقال لهؤلاء أتعلمون بالعقل أن الله سبحانه لم يرد بقوله يا أيها الناس اعبدوا ربكم المجانين والأطفال أم لا ؟ فان قالوا نعلم ذلك لكنا لا نسميه تخصيصا خالفوا فى الاسم ووقعوا فى المعنى وقيل لهم ليس للتخصيص معنى الا أن يخرج من الخطاب بعض ما يتناوله *

وان قالوا بالثانى فهو فاسد لأن الصبى والمجنون لا يمكنهما فهم المراد لا على جملة ولا على تفصيل وارادة الفهم ممن لا يتمكن منه تكليف ما لا يطاق وتعالى الله عن ذلك ومن ثم نرى أن الخلاف لفظى *

المبحث الثاني

التخصيص بالحس أو بالواقع (١)

يرى ابن الحاجب أن التخصيص بالعقل يشمل التخصيص بالحس (٢) لان الحس آلة الادراك والعقل هو المدرك وعلى هذا لا يكون هنا داع لافراده بكلام خاص.

ولكن سلك غيره غير مسلكه فاعتبر التخصيص بالحس بعد أن اعتبر التخصيص بالعقل فلزم أن يفرد بكلام خاص.

والمراد به خصوص المشاهدة لأنه وضع قسيما للدليل السمعي والدليل السمعي محسوس ولكنه بحاسة السمع لا بالمشاهدة فاذا ورد الشرع بعموم يشهد الحس باختصاصه ببعض ما اشتمل عليه العموم كان ذلك مخصصا للعموم مثاله آية بلقيس وهي قوله تعالى " وأوتيت من كل شيء " (٣) والحس يدرك أنها لم تؤت شيئا من السموات ولا من الشمس ولا من القمر قال الغزالي " وما كان في يد سليمان لم يكن في يدها وهو شيء فدل على أن شيئا لم يكن في يدها " (٤) وكذلك يخصص الحس آية ريح عاد وهي قوله تعالى " تدمر كل شيء " والحس يشاهد أنها لم تدمر السموات ولا الجبال ولا الأرضين.

قال الزركشي " ان التخصيص بالحس لا نعلم فيه خلافا لكن ينبغي أن يطرقه خلاف من المنكرين " أي للتخصيص - لاستناد العلم الى الحواس لأنها عرضة الأفات والتخيلات انتهى " (٥)

---

١ - قال القرافي التخصيص بالواقع كقوله تعالى تدمر كل شيء بأمر ربها فان الواقع المشاهد دل على أن الريح تدمر السموات والأرض والجبال وغيرها انظر تنقيح الفصول للقرافي ص ٢٥.

٢ - انظر مختصر ابن الحاجب.

٣ - سورة النمل آية ٢٣.

٤ - انظر المستصفى للغزالي مع شرح المسلم جـ ٢ ص ٩٩.

٥ - انظر المحيط للزركشي جـ ١ ص ١١٢ مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٢٨

وعند التحقيق نسلم أن المخصص في مثل هذا النظام انما هو العقل وأن الحس واسطة الادراك ويلزم القائلين بمنع التخصيص بالعقل أن يمنعوا التخصيص بالحس من باب أولى

المبحث الثالث

التخصيص بالكتاب

قد يكون الكتاب مخصصا للكتاب أي تخصيص آية عامة بآية أخرى خاصة (١) كآية والمطلقات يتربصن بأنفهن ثلاثة قروء (٢) فهي آية عامة شاملة لكل مطلقة حاملا أو حائلا خصصها قوله تعالى " وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن " (٣) اذ جعل عدة الحامل وضع الحمل وهذا هو التخصيص.

وقد ذهب الجمهور من الفقهاء والأصوليين الى جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وخالف في ذلك بعض أهل العلم فقالوا بمنع ذلك مطلقا وعزى الى بعض الظاهرية (٤)

حجة الجمهور :

الدليل الأول : أنه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع والوقوع دليل الجواز بيان ذلك أما الملازمة فواضحة وأما دليل الصغرى : فقوله تعالى " وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن " فهذه آية عامة شاملة لكل ذات حمل مطلقة أو متوفى عنها

---

١ ـ الكتاب ويقال له القرآن وقد أطلق في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المكتوب في المصاحف المقروء على السنة العباد وفي الاصطلاح عرفه صدر الشريعة بما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا وعرفه آخرون بأنه كلام الله تعالى المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم بلفظ عربي المنقول الينا متواترا المكتوب في المصاحف المبدوء بسورة الفاتحة المختوم بسورة الناس.

٢ ـ سورة البقرة آية ٢٢٨.

٣ ـ سورة الطلاق آية ٤.

٤ ـ حكى الشوكاني عن ابن الحاجب أنه جعل في مختصر المنتهى الخلاف في هذه المسألة لأبي حنيفة وأبي بكر الباقلاني وامام الحرمين الجويني وحكى عنهم أن الخاص ان كان متأخرا والا فالعام ناسخ وهذه مسألة أخرى انظر ارشاد الفحول ص ١٣٨.

زوجها وقوله تعالى " والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا "[1] فالآية عامة أيضا تشمل كل متوفى عنها زوجها حاملا أو غير حامل .

اذن فالآيتان متعارضتان فى الحامل المتوفى عنها زوجها الآية الاولى تدل على أن عدتها وضع الحمل والآية الثانية تدل على أن عدتها أربعة أشهر وعشر فخصصت الثانية بالأولى عملا بقاعدة ان اعمال الدليلين خير من اهمالهما او اعمال أحدهما .

نوقش هذا بأن قوله تعالى وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ليس مخصصا بآية والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا الآية فان هذه متأخرة فى النزول .

عن الآية الثانية التى هى قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية واذا كان الأمر كذلك فانه يكون نسخا لا تخصيصا فيبطل استدلالكم ومما يدل على تأخرها فى النزول قول ابن مسعود " من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى - أى سورة الطلاق - نزلت بعد الطولى - أى سورة البقرة وذكر هذا كثير من العلماء فقد روى عبد الرازق وابن أبى شيبه وأبو داود والنسائى وابن ماجة عن ابن مسعود أنه بلغه أن عليا رضى الله عنه يقول الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بأبعد الأجلين فقال " من شاء لاعنته أن سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة البقرة بكذا وكذا شهرا وكل مطلقة أو متوفى عنها زوجها فأجلها أن تضع حملها .

ثم أن أمير المؤمنين على وابن عباس عملا بالتخصيص لأنه عمل بالأبعد فقالا بأبعد الأجلين وابن مسعود وأبو هريرة قالا بالنسخ فكما قيل بالتخصيص قيل بالنسخ فلا دليل .

ونحن نقول ان السلف كثيرا يطلقون كلمة النسخ على مايشمل التخصيص وقد ذكر الشاطبى فى الموافقات آيات كثيرة سماها السلف نسخا

---

١ - سورة البقرة آية ٢٣٤

(١)
وهى تخصيص * الدليل الثانى : اذا اجتمع نصان أحدهما عام والآخر خاص فاما أن لا يعمل بهما معا واما أن يعمل بأحدهما دون الآخر واما أن يعمل بهما معا لا سبيل الى الأول والا لزم تعطيل الدليل الشرعى بدون مقتض لهذا التعطيل اذ مجرد المعارضة لا تكفى لتعطيلهما معا كما لا سبيل الى الثانى والا لزم الغاء أحدهما وهو دليل شرعى فلم يبق الا الثالث وهو العمل بهما على معنى

---

١ ــ قال الشاطبى * ان الذى يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم فى الاطلاق أعم منه فى كلام الأصوليين فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخا وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخا وعلى بيان المبهم والمجمل نسخا كما يطلقون على رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر نسخا لأن جميع ذلك مشترك فى معنى واحد وهو أن النسخ فى الاصطلاح المتأخر اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد فى التكليف وانما المراد ما جىء به آخرا فالأول غير معمول به والثانى هو المعمول به وهذا المعنى جار فى تقييد المطلق فان المطلق متروك الظاهر مع مقيده فلا اعمال له فى اطلاقه بل المعمل هو المقيد فكان المطلق لم يفد مع مقيده شيئا فصار مثل الناسخ والمنسوخ وكذلك العام مع الخاص اذ كان ظاهر العام يقتضى شمول الحكم لجميع ما يتناوله اللفظ فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار فأشبه الناسخ والمنسوخ الا أن اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة وانما أهمل منه ما دل عليه الخاص وبقى الباقى على الحكم الأول الخ

انظر الموافقات للشاطبى جـ٣ ص ٦٥ بتحقيق محمد الخضر حسين *

أن يعمل بالعام فى غير صورة التخصيص ويعمل بالخاص فى هذه الصورة لا على معنى أنه يعمل بالعام حتى فى صورة التخصيص مع العمل بالخاص فيها أيضا والا لزم الجمع بين الضدين وهو باطل .

وعند ذلك فاما أن يكون الدليل الخاص المعمول به ناسخا لحكم العام فى الصورة الخارجة عنه أو مخصصا له والتخصيص أولى من النسخ لوجهين .

أحدهما : أن النسخ رفع بعد الاثبات والتخصيص منع من الاثبات والدفع أسهل من الرفع .

والآخر : أن وقوع التخصيص فى الشرع أغلب من النسخ (١) فكان الحمل على التخصيص أولا عملا بالأعم الأغلب لأن الغلبة تفيد الظن فى محل النزاع .

حجة المانع :

قالوا التخصيص بيان والبيان من شأن السنة لقوله تعالى وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم . فأسند البيان الى الرسول صلى الله عليه وسلم بسنته وهذا يقتضى عدم كون الكتاب مخصصا للكتاب .

نوقش هذا بأن الآية لم تحصر البيان فى السنة حتى تكون دليلا على منع تخصيص الكتاب بالكتاب

وكما يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب فكذلك يجوز تخصيص السنة بالكتاب عند جمهور

---

١ — انظر الاحكام للآمدى جـ٢ ص ١٤٦ .

وقال الشاطبى " وان الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات وجميع ذلك لم ينسخ منه شئ بل انما أتى بالمدينة ما يقويها ويحكمها ويحصنها وإذا كان كذلك لم يثبت نسخ لكلى البته ومن استقرى كتب الناسخ والمنسوخ تحقق هذا المعنى فانما يكون النسخ فى الجزئيات منها والجزئيات المكية قليلة الخ انظر الموافقات للشاطبى جـ٣ ص ٦٣ بتحقيق محمد الخضر حسين .

أهل العلم وعن أحمد روايتان وعن بعض أصحاب الشافعي المنع قال ابن برهان وهو قول بعض المتكلمين وقال مكحول ويحيى بن كثير السنة تقضي على الكتاب والكتاب لا يقضي على السنة .

حجة الجمهور :

قالوا قال تعالى وأنزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأشياء فهي داخلة تحت العموم الا أنه قد خص في البعض فيلزم العمل به في الباقي .

نوقش هذا بأن هذا معارضة بقوله تعالى " لتبين للناس ما نزل اليهم فقد جعل النبي صلى الله عليه وسلم مبينا الكتاب وبيانه يكون بسنته اذ لو كان الكتاب مبينا للسنة لكان المبين بالسنة مبينا لها وهذا ممتنع .

ودفع هذا بأنه لا يلزم من وصف النبي صلى الله عليه وسلم بكونه مبينا لما نزل امتناع كون المنزل مبينا للسنة اذا السنة أيضا منزلة على ما قال تعالى " وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى " غير ان الوحي منه ما يتلى فيسمى كتابا ومنه ما لا يتلى فيسمى سنة وبيان أحد المنزلين بالآخر غير ممتنع .

والى هنا يترجح ما ذهب اليه الجمهور من جواز تخصيص الكتاب والسنة بالكتاب

المبحث الرابع

التخصيص بالسنة

السنة فعله بمعنى مفعوله من سن الإبل اذا أحسن رعيها والقيام عليها وقيل من سن الماء اذا والى صبه وقيل من سننت النصل اذا حددته وصقلته .

وتطلق على الطريقة مطلقا حسنة كانت أو سيئة ومن ذلك قوله عليه السلام " من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة .

وفى الاصطلاح ماثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير (١) .

وفى هذا التعريف اشارة الى أن السنة ثلاثة أنواع .

١ — سنة قولية .

٢ — سنة فعلية .

٣ — سنة تقريرية .

وهذه الأنواع اما أن تصلنا بطريق التواتر والآحاد كاصطلاح الجمهور وأما بطريق التواتر والشهرة والآحاد كاصطلاح الحنفية (٢) .

فان كانت آحادية فقد أسلفنا الكلام عليها .

وان كانت متواترة قولية جاز تخصيصها للكتاب وللسنة وحكى الآمدى عدم وجود خلاف فيها (٣) لكن الأبحى قال " وهذه المسألة — أى الخصوص

---

١ — انظر مسلم الثبوت جـ٢ ص ٩٧ .

٢ — انظر المرجع السابق .

٣ — قال الآمدى " يجوز تخصيص عموم القرآن بالسنة أما اذا كانت متواترة فلم أعرف فيه خلافا الخ انظر الأحكام للآمدى جـ٢ ص ١٤٩ .

بالسنة ، كالمسألة التى قبلها وهى تخصيص الكتاب بالكتاب فجىء فيه دليلها من ابطال الأقوى بالأضعف والاستدلال بقوله تعالى " تبيانا لكل شىء " والمذاهب والشبهة والأجوبة وقد سبق الكلام له والرد عليه وقد الحق الحنفية المشهور بالمتواتر لأنه يفيد اليقين على رأى الحصاص (١) أو الطمأنينة على رأى عيسى بن أبان وذلك كقوله صلى الله عليه وسلم " لا يرث القاتل شيئا " (٢) فانه مخصص لعموم قوله تعالى " يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين " (٣) وكقوله تعالى " حرمت عليكم الميتة " خصصها قوله عليه السلام فى شأن البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته .

فلفظ الميتة فى الآية الكريمة عام يشمل كل ميتة سواء من حيوان البحر أو البر ولكن الحديث صريح هذا العام عن عمومه فخصص الميتة بغير ميتة البحر وعلى هذا كان حيوان البحر حلالا لا تلزم فيه الذكاة الشرعية التى تلزم فى غيره من أحل الحل .

---

١ — قال الحصاص ان المشهور يفيد اليقين لوجهين :

أحدهما : أنه اذا ظهر من السلف استعماله والقول به مع اختلافهم فى شرائط قبول الاخبار وتسويغ الاجتهاد فى قبولها وردها ظهر علمهم بصحته واستقامته والا لما ظهر منهم الاتفاق على قبوله واستعماله وهذا مما يوجب العلم بصحة النقل .

ثانيهما : أن مثلهم اذا اتفقوا على شىء يثبت به الاجماع وان انفرد بعضهم كان شاذا لا يقدح خلافه فى صحة الاجماع ولا يلتفت بعد ذلك الى خلاف من خالف فيه انظر مسلم الثبوت جـ ٢ ص ١١١ .

وهذا الكلام مبنى على رأى من ذهب الى أن الاجماع يكون حجة مع ندرة المخالف انظر شرح العضد لمختصر ابن الحاجب جـ ٢ ص ٣٢ .

٢ — عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبى صلى الله عليه وسلم قال " لا يرث القاتل شيئا " رواه أبو داود انظر نيل الأوطار جـ ٦ ص ٧٤ .

٣ — سورة النساء آية ١١ .

وكذلك قوله عليه السلام " ليس فيما دون خمسة أو سق صدقة "[1] فقد ورد مخصصا لقوله عليه السلام " فيما سقت السماء العشر "[2] فهذا عام يتناول مادون خمسة أوسق خرج هذا القليل وهو مادون الخمسة أوسق بالحديث الأول .

وحاصل ذلك أنه يجوز تخصيص القرآن والسنة بالسنة القولية المتواترة والمشهورة ولا عبرة لمخالفة حيث لا دليل .

التخصيص بالفعل :

اختلف العلماء في كون فعله صلى الله عليه وسلم مخصصا أم لا ؟

والتحرير محل الخلاف فنقول : يمكن تقسيم أفعال النبي صلى الله عليه وسلم الى ثلاثة أنواع :

النوع الأول : ما صدر عنه عليه السلام بمقتضى الجبلة الانسانية والطبيعة البشرية كالقيام والقعود والأكل والشراب والنوم والمشي الخ .

فحكمه أنه لا يعتبر دليلا في التشريع ولا يجب اتباعه والاقتداء به لأنه ليس من الرسالة انما يدل على اباحة الاتيان بهذا الفعل فان اتبعها أحد المسلمين واقتدى بالرسول فيها كان ذلك حسنا وقد فهم ذلك الصحابة رضوان الله عليهم فاقتفوا أثر الرسول في ذلك .

---

١ — عن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال " ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ولا فيما دون خمس ذود صدقة رواه الجماعة وفي لفظ لاحمد ومسلم والنسائي ليس فيما دون خمسة أوساق من تمر ولا حب صدقة . انظر نيل الاوطار جـ ٤ ص ١٤١ .

٢ — الحديث بهذا اللفظ رواه الامام الشافعي في الام جـ ٢ ص ١٨٠

النوع الثانى ما صدر عنه عليه السلام بمقتضى الخبرة والتجارب فى شئون الدنيا من تجارة أو زراعة أو تدبير حربى أو وصف دواء لمريض .

فهذه الافعال غير واجبة الاقتداء بالرسول لأنها ليست صادرة عن الرسالة والوحى وليست تشريعا وانما هى عن خبرته وتقديره الشخصى وتفكيره الخاص ولهذا لما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزوة بدر أن ينزل بالجند فى مكان معين قال له بعض صحابته أهذا منزل أنزلكه الله أم هو الرأى والحرب والمكيدة ؟ فقال صلى الله عليه وسلم " بل هو الرأى والحرب والمكيدة " فقال الصحابى ليس هذا بمنزل وأشار على الرسول صلى الله عليه وسلم بنزول الجيش فى مكان آخر (١) .

وأيضا رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم قوما يؤبرون النخل فأشار عليهم بترك التأبير فامتثلوا وتركوه فخلف التمر وفسد فى تلك السنة فلما علم الرسول بذلك قال لهم " أنتم أعلم بشئون دنياكم "

النوع الثالث ما صدر عنه عليه السلام بمقتضى كونه رسولا وهو أقسام :

١ — ما دل الدليل الشرعى على انه خاص به عليه السلام وانه ليس لأمته فيه أسوة فيه كتزوجه بأكثر من أربع نسوة وجواز الزواج بلا مهر ومواصلة الصوم فهذه الافعال حكمها أنها خاصة لا تفيد تشريعا عاما للأمة ولا يقتدى بالرسول فيها أحد .

٢ — ما دل الدليل على انه بيان للقرآن ومكمل له ومفسر فهذه الافعال تأخذ حكم ما بينته فان كان المبين واجبا كان الفعل واجبا وان كان المبين حراما كان كذلك ويجب على المسلمين الاقتداء بالرسول فيها .

---

١ — انظر سيرة النبى صلى الله عليه وسلم لابى محمد عبد الملك بن هشام عند نزول الرسول صلى الله عليه وسلم بالعدوة القصوى ومشورة الحباب بن المنذر جـ ٢ ص ٢٥٩ وما بعدها .

٢ — يؤبرون = يلقحون

ويصرف كون الفعل بيانا اما بدليل قولى كقوله صلى الله عليه وسلم " صلوا كما رأيتمونى أصلى "(١) وقوله " خذوا عنى مناسككم "(٢) أو بقرينة حال كان يرد فى القرآن لفظ مجمل فيفعل الرسول فعلا صالحا لبيان ذلك المجمل عند وقوع الحاجة كقطعة يد السارق من الكوع " الرسغ" عند تنفيذ حد السرقة وتيممه الى المرفقين عند الحاجة الى التيمم فان هذا الفعل منه عليه السلام بيان لايتى السرقة والتيمم عند من يثبت احمالهما(٣).

٣ — مالم يدل دليل على كونه خاصا ولا مبينا فمثل هذه الافعال يجب على الامة الاقتداء بالرسول بها وتكون مثله فيها لقوله تعالى "لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر"(٤) وقوله سبحانه " قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله "(٥) وقد كان الصحابة يرجعون الى فعله ويعملون مثل ما يعمل فهذا عمر بن الخطاب يقبل الحجر الاسود عند طوافه ثم يقول " انى أعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أنى رأيت رسول الله يقبلك ما قبلتك .

---

١ — روى احمد والبخارى عن مالك بن الحويرث أن النبى صلى الله عليه وسلم قال " صلوا كما رأيتمونى أصلى " انظر نيل الاوطار جـ٢ ص ١٧٥ .

٢ — روى احمد ومسلم عن جابر قال : رأيت النبى صلى الله عليه وسلم يرمى الجمرة على راحلته يوم النحر ويقول " لتأخذوا عنى مناسككم فانى لا أدرى لعلى لا أحج بعد حجتى هذه " انظر نيل الاوطار جـ٥ ص ٦٥ .

٣ — انظر اصول البزدوى مع كشف الاسرار جـ ٣ ص ١٩٩ — ٢٠٤ التلويح مع التوضيح جـ ٢ ص ١٤ .

٤ — سورة الاحزاب آية ٢١

٥ — سورة آل عمران آية ٢١

فاذا فعل فعلا يخالف ما حكاه من عموم وكان داخلا فى هذا العموم كان يقول الوصال فى الصوم حرام على كل مسلم ثم واصل هو كان فعله هذا مخصصا للعام لان النهى عن الوصال عام يشمل كل صوم ووصاله فى صوم النافلة مثلا يخرج صوم النافلة من هذا العموم ويكون الوصال فى صوم النافلة مباحا فى حق نفسه بلا خلاف قال الامدى " فلا خلاف فى أن فعله يدل على اباحة ذلك الفعل فى حقه ويكون مخرجا له عن العموم ومخصصا "[1] وأما فى حق الامة فان ثبت وجوب التأسى والاتباع فى ذلك الفعل بدليل خاص كان هذا الفعل نسخا للعام.

وأما دليل التأسى عموما فى نحو " لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة " ونحو " فاتبعونى يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم " هل يخصص بالعام ؟ هنا محل الخلاف وكان للعلماء أقوال ثلاثة :

الاول — أن دليل التأسى عموما يخصص بالعام فلا يجب على الامة الاقتداء به فى هذا الفعل وهو مذهب الجمهور.

الثانى — المنع من التخصيص وعلى هذا يلزم الامة الاقتداء به فى الفعل وذهب اليه الكرخى.

الثالث — الوقف وذهب اليه الامدى.

وجهة الجمهور :

قالوا انما قلنا بالتخصيص لان اعتبار العام الاول تخصيص لدليل التأسى والاتباع فيه جمع بين الدليلين وهذا أولى من اعتبار دليل التأسى اذ يلزم منه ابطال الدليل الاول والجمع أولى من الابطال.

وجهة النافى للتخصيص :

قالوا ان الفعل خاص والقول عام والعمل بالخاص أولى.

نوقش هذا بأن الفعل لا دلالة له انما الدليل هو القول الاول ودليل الاتباع وهما عامان والاول أخص لانه ورد ظاهرا فيما وضع له على سبيل الجزم أما الادلة العامة فهى لا تثبت خصوص وجوب الاتباع فى الفعل والعمل

---

١ — انظر مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت جـ١ ص ٣٥٤ ، الاحكام فى اصول الاحكام للآمدى جـ ٢ ص ١٥٤ وما بعدها.

بما ورد فى موضوعه على سبيل الخصوص أولى .

وجهة المتوقف :

قالوا ان دليل وجوب التأسى واتباع النبى صلى الله عليه وسلم انما هو بدليل عام للأمة وهو مساو للعموم الآخر فى عمومه وليس العمل بأحدهما وابطال الآخر أولى من العكس فلزم الوقف ويمكن أن يقال : ان العمل بالدليلين أولى من اهمالهما أو اهمال أحدهما لأنه يجب علينا اعمال الادلة ما أمكن (١)

وبهذا يتضح أن النافى يبطل أحد الدليلين بل أبطل الأقوى وأن الوقف لم يعمل بكل منهما وأن المخصص قد عمل بهما بما وانما يتجه البحث والنظر مع القول بالتخصيص (٢) .

التخصيص بالتقرير

التقرير والمراد به السكوت عند رؤية فاعل يفعل فعلا مع القدرة على المنع من غير سبق انكار عليه .

وصورته أن يسكت النبى صلى الله عليه وسلم عن انكار قول قيل بين يديه أو فى عصره وعلم به أو سكت عن انكار فعل فعل بين يديه أو فى عصره وعلم به مع عدم الغفلة والذهول عنه كان هذا تقريرا منه صلى الله عليه وسلم .

واختلفوا فى جواز تخصيص العام به :

فذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين الى جواز التخصيص به وذهبت طائفة الى عدم الجواز .

---

(١) قسم الشوكانى فعله صلى الله عليه وسلم الى أربعة عشر قسما ذكر فى كتابه ارشاد الفحول فمن أراد المزيد فليرجع اليه ص ٣٤ وما بعدها .

(٢) لا يجوز التعارض بين الاقسام بحيث يكون البعض منها ناسخا لبعض أو مخصصا له لجواز الفعل فى ذلك الوقت واجبا وفى مثل ذلك الوقت بخلافه لأن الفعل لا عموم له فلا يشمل جميع الاوقات المستقبلة ولا يدل على التكرار هكذا قال جمهور أهل الأصول . أنظر المستصفى للغزالى مع فواتح الرحموت جـ ٢ ص ١١٢ ، الاحكام للآمدى جـ ٣ ص ٦٧ .

البحث الخامس

التخصيص بالاجماع (١)

حكى الامدى (٢) وابو منصور الماتريدى عدم وجود خلاف فى تخصيص القرآن والسنة بالاجماع وقال القرافى الاجماع اقوى من النص الخاص لان اللفظ الخاص يحتمل النسخ والاجماع لا ينسخ ولا ينعقد الا بعد انقطاع الوحى (٣).

ولعل اتفاقهم ذلك انما هو فى الاجماع المتواتر او المشهور اما ما ثبت بطريق الاحاد فعند الحنفية كخبر الواحد قال شارح المسلم " الاجماع المتواتر او المشهور يخصص القرآن لا الاحادى الا بعد تخصيصه بقاطع فانه كخبر الواحد " (٤).

---

١ — الاجماع لغة يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما : العزم قال الله تعالى " فاجمعوا امركم " وقال صلى الله عليه وسلم " لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل " وثانيهما : الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اى صاروا ذوى جمع وكلا هما مأخوذ من الجمع فان العزم فيه جمع الخواطر والاتفاق فيه جمع الاراء ، واصطلاحا — اتفاق مجتهدى امة محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته فى عصر من العصور على حكم شرعى والمراد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد او فى القول او الفعل او ما فى معنى ذلك من التقرير والسكوت عند من يقول : ان ذلك كاف .

٢ — سيف الدين الامدى هو على بن ابى على محمد بن سالم التغلبى المكنى بابى الحسن شافعى ولد سنة ٥٥١ وتوفى سنة ٦٣١ هـ وله من المؤلفات : (١) الاحكام فى اصول الاحكام .

٣ — انظر الاحكام للامدى جـ ٢ ص ١٥٢ ، قال الجصاص " ويجوز تخصيص القرآن بالاجماع ايضا " انظر اصول الجصاص مخطوط دار الكتب رقم ٢٢٩

٤ — انظر مسلم الثبوت وشرحه جـ ١ ص ٣٥٢ .

واستدل المجوز مطلقا بالمنقول والمعقول :

أما المنقول — فقوله تعالى في شأن القذف " والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة " فالاية عامة في الاحرار والعبيد توجب ثمانين جلدة على كل قاذف الحر والعبد في ذلك سواء لكنهم أوجبوا على العبد نصف الثمانين بالاجماع فكان ذلك تخصيصا لتلك الاية بالاجماع .

وذلك لان الله جعل حد الزنا على الاماء نصف ما على الحرة بقوله تعالى " فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب " فقاسوا حد القذف على حد الزنا وقد نصف الحد في حق الامة فينصف ايضا حد القذف في حق العبيد والاماء .

وأما المعقول — فانه دليل قطعي تارة وظني تارة أخرى ونحن مكلفون بالعمل بهما وايضا اذا ثبت التخصيص بالدليل الظني فالتخصيص بالاجماع ثابت قطعا أما حيث كان قطعيا فظاهر وأما حيث كان ظنيا فليس هو بأدنى حجة من التقرير وخبر الاحاد .

وعلى هذا يكون معنى التخصيص بالاجماع هو ان يعلم به ان المراد باللفظ العام بعض مايقتضيه لاجله .

وقال الصيرفي من امثلته قوله تعالى " ياأيها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله " قال فهذه آية عامة توجب صلاة الجمعة على الرجل والمرأة والحر والعبد لكنهم أجمعوا على أنه لا جمعة على عبد ولا امرأة فكانت الاية خاصة بمن عداهم .

ولما كان الشارطون لكون الدليل مخصصا الاستقلال والمقارنة كان قولهم بجواز التخصيص بالاجماع فيه مخالفة لشرطهم هذا ان الاجماع في آية النداء للجمعة متأخر ولا شك فهو على قواعدهم يكون ناسخا لكنهم سموه تخصيصا .

وفى رواية له أيضا " طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب " (١) أمر بغسله ثلاثا كما ثبت عن أبى هريرة راوى الحديث، انه كان يغسل الاناء ثلاثا فقط ؟

فمن رأى أن مذهب الصحابى ليس بحجة تمسك بنص الحديث وظاهره فجعل طهارة الاناء سبع مرات .

ومن رأى انه حجة اعتبره مخصصا للعام وجعل طهارة الاناء ثلاثا فقط وكذلك الخلاف فيما رواه ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال " من بدل دينه فاقتلوه " ومذهب ابن عباس كما يرى انه فى حق الرجال دون النساء .

فعند الجمهور العموم لا يخصص بمذهب راوية بل يبقى على عمومه فتقتل المرأة المرتدة لدخولها فى العموم .

وعند غيرهم لا تقتل لانها خرجت من العموم بدليل يعلمه ابن عباس ودل عليه مذهبه وقد تقدم جوابنا على ذلك .

---

١ ـ رواه احمد ومسلم وابو داود والنسائى وابن ماجة الا الترمذى ، انظر نيل الاوطار جـ ١ ص ٤٥ .

البحث السابع

التخصيص بالعادة

العادة هي الامر المتكرر من غير علاقة عقلية ويراد بها العرف وهو اما عرف قولي واما عرف عملي .

فالعرف القولي هو ان يتعارف قوم اطلاق لفظ لمعنى بحيث لا يتبادر عند سماعه الا ذلك المعنى وهذا يشمل التعارف على ارادة بعض المدلول وعلى ارادة غير المدلول فالاول كاطلاق لفظ الدرهم على النقد الغالب (١) مع انه كان يطلق على كل افراد الدراهم والثاني كالتعارف على ارادة فرد معين من المطلق بعد أن كان دالا على الفرد الشائع عند من يرى ذلك — والفرد من حيث شيوعه غير معين وذلك كلفظ امرأة في قول الموكل وكلتك بتزويجي امرأة فانه للغة تطلقها على الانثى من بني آدم والعرف الان في مصر قيدها بالثيب دون البكر .

وكالتعارف على ارادة معنى آخر للمركب وذلك كقول الحالف لا أضع قدمي في دار فلان فان العرف استعماله في المنع من دخول الدار على أي حال فوق دخلها برأسه أو بيديه مثلا حنث .

وأما العرف العملي فهو ما تعارف عليه الناس وجرى عليه العمل به عندهم سواء أكان ذلك عاما كاستصناع الاواني والاحذية ودخول الحمام من غير تعيين زمن ولا أجرة أو خاصا ببلد كتعارف أهل بلد على خياطة الثياب على شكل مخصوص .

وكل من القولي والعملي اما أن يكون قائما عند ورود النص أو حادثا بعده :

اتفق الاصوليون على أن العرف القولي القائم وقت ورود النص يخصص العام إن كان عرفا عاما كما اذا ورد لفظ عام عن الشارع وكان عرف استعماله في بعض أفراده فانه يحمل عليه .

---

١ — انظر رسالة نشر العرف لابن عابدين جـ ٢ ص ١١٥ ، العرف في نظر الفقهاء للشيخ ابو سنة ص ١٨

واختلفوا فى العرف العملى القائم وقت ورود النص هل يجوز التخصيص به أم لا يجوز ؟

فذهب الحنفية وجمهور المالكية الى جواز التخصيص به بحيث يحمل العام على مايقضى به العرف (١) .

وذهب غيرهم الى المنع من التخصيص به محتجين بأن صيغة العموم التى جرى العمل ببعض أفرادها عامة بحسب اللغة ولم يوجد ما يخصصها اذ العرف العملى لا يصلح مخصصا وكل ما كان كذلك يجب بقاؤه على عمومه .

والجواب على هذا انا نمنع انه لا يصلح مخصصا فان جريان العادة بالتعامل ببعض الافراد مما يجعل ذلك الاسم غالبا فى ذلك البعض كالعرف القولى جعل اللفظ مما يتبادر منه البعض عند الاطلاق .

حجة المجوز :

قال المجوزون نحن والمخالفون على أن العرف العملى يقيد المطلق وذلك تصرف فى اللفظ ولا شك فيجب أن يخصص العام لانه تصرف فى اللفظ ولا فرق توضيحه انه اذا كانت العادة فى بلد أكل لحم الضأن ثم قال أحدهم لوكيله اشتر لحما لا يفهم منه الا لحم الضأن فينصرف اليه ويقتصر التوكيل عليه حتى لو اشترى الوكيل غيره كان مخالفا مع أن لحما فى أصل وضعه مطلق دال على فرد ما من أفراد اللحم ضأن أو غيره عند من يرى أنه موضوع للفرد المنتشر لا الماهية فاذا كان هذا حال المطلق وجب أن يكون العرف العملى مخصصا للعام كذلك لاتحاد الموجب للتخصيص والتقييد وهو تبادر القدر الذى وقع عليه التعامل من اللفظ عند ذكره ويمكن مناقشة هذا الدليل من وجهين :

---

١ — أما القرافى من المالكية فقد ذهب غير هذا المذهب وقرر أن العرف لا يصلح لتخصيص اللفظ ولا تقييده وتابعه على رأيه خليل بن اسحاق المالكى — انظر الفروق للقرافى جـ ١ ص ١٧٣ .

الاول : أن قياس العام على المطلق قياس فى اللغة وقد سبق رده .

الثانى : أنه على تسليم القياس فهو قياس مع الفارق لأنه لا يلزم من تقييده العرف العملى للمطلق تخصيصه للعام للفرق بينهما لأن دلالة المطلق على المقيد دلالة الجزء على الكل لأن المقيد هو المطلق والقيد فيكون كلا والمطلق جزء له ودلالة الجزء على الكل ضعيفة لأن الجزء قد يوجد بدون الكل ودلالة العام على الخاص من دلالة الكل على الجزء لأن العام يشمل جميع الأفراد فهو كل والخاص بعضه وجزء له ودلالة الكل على الجزء قوية لأن الكل لا يتحقق بدون جزئه واذا كان الأمر كذلك فلا يلزم من تأثير العرف العملى فيما دلالته ضعيفة تأثيره فيما دلالته قوية ويمكن أن يقال ان هذا ليس قياسا فى اللغة بل هو استقراء فان الاستقراء أفادنا قاعدة عامة هى أن ما يوجب تبادر الذهن الى غير الموضوع له يوجب ارادته والمطلق المقيد بالعرف العملى والعام المخصوص به ليسا الا فردين لهذه القاعدة فلا أصل ولا فرع .

فالصواب أنه لا فرق بين تقييده للمطلق وتخصيصه للعام .

وأما العرف الطارىء فأن أمكن رده الى دليل شرعى كان مخصصا والمخصص فى الحقيقة هو الأصل الذى رد اليه العرف وان لم يمكن رده الى دليل شرعى فلا يخصص النص كما فى الأمور التى تصطدم مع نصوص الشارع كالربويات وغيرها من البدع المستحدثة فى المآتم والأفراح .

قال الشاطبى فى موافقاته انه لا بد لمن أراد الخوض فى علم القرآن والسنة من معرفة عادات العرب فى أقوالها وأفعالها وسجارى عاداتها حالة التنزيل من عند الله والبها من رسوله صلى الله عليه وسلم لأن الجهل بها موقع فى الاشكالات التى يتعذر الخروج منها الا بهذه المعرفة .

وقد أتى الشاطبي لذلك بعدة أمثلة كان منها قوله تعالى " وأتموا الحج والعمرة لله "اذ يحتمل انه امر بالاتمام كما يحتمل انه امر بأصل الحج فاذا علم ان العرب كانوا قبل الاسلام آخذين به ولكن على تغيير بعض الشعائر ونقص جملة منها كالوقوف بعرفه واشباه ذلك في وثنياتهم ادركنا ان هذا أمر بالاتمام وازالة النقص الذي أحدثته وثنيتهم وانما جاء بايجاب الحج نصا في قوله تعالى " ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا " لزيادة التأكيد وعلى هذا يمكن أن نقول ان العرف الطارئ ان امكن رده الى دليل جاز التخصيص والا فلا لان من شرط التخصيص المعارضة وما ليس بدليل لا يصح أن يكون معارضا فلا يكون مخصصا .

البحث الثامن

التخصيص بالمفهوم

المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق وينقسم الى قسمين :

أحدهما — مفهوم الموافقة

والآخر — مفهوم المخالفة

أما مفهوم الموافقة ويسمى دلالة النص عند الحنفية فهو يعرف بأنه : دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت عنه وموافقته له نفيا وإثباتا لاشتراكهما في علة تدرك بمجرد معرفة اللغة .

ويسمى مفهوم موافقة لان المسكوت عنه موافق في الحكم للمذكور وذلك كقوله تعالى " ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك الاية" (١) .

فالقضية الاولى من الاية تدل على أن فريقا من أهل الكتاب يتصف بالامانة الى حد أنه لو ائتمن على قنطار فانه يؤديه ويفهم من ذلك بطريق الاولى ان هذا الفريق لو ائتمن على الاقل من القنطار فانه يؤديه لان من يكون أمينا في الكثير فهو في القليل أكثر أمانة بالاولى .

وتدل القضية الثانية من الاية على أن فريقا آخر من أهل الكتاب يتسم بالخيانة حتى انه لو ائتمن على دينار فانه لا يؤديه الى من ائتمنه ويفهم من ذلك انه لو ائتمن على أكثر من ذلك فانه لا يؤديه بالطريق الاولى لان من سمته الخيانة في القليل فهو في الكثير أولى .

وكذلك قوله تعالى " وقضى ربك أن لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا اما يبلغن عندك الكبر احدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما" (٢) .

---

١ — سورة آل عمران آية ٧٥

٢ — سورة الاسراء آية ٢٣

فمنطوق الاية يحرم التأفيف وان الواجب على الولد أن يستعمل مع الوالدين حسن الخلق ولين الجانب حتى لا يقول لهما اذا ضجر شيء منهما "اف" قال الزمخشري لم يرخص في أدنى كلمة تنفلت من المتضجر مم موجبات الضجر ومتضياته "

والعلة في ذلك انما هي الايذاء والايلام وهذه العلة موجودة في الضرب والشتم على وجه أشد فيتناولهما النص وتعتبر حراما بالطريق الاولى .

وقد أجاز العلماء التخصيص بهذا النوع دون خلاف .

وأما مفهوم المخالفة فهو دلالة اللفظ على ثبوت حكم للمسكوت عنه مخالف لما دل عليه المنطوق لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في الحكم نحو في سائمة الغنم الزكاة فان المعلوفة خرجت بالمفهوم المستفاد من النص الثاني كما يراه الشافعية ، ونمثل بفرعين :

الاول — في كل أربعين شاة شاة فهل تختص الزكاة بالسائمة واليه ذهب الشافعي .

الثاني — قوله صلى الله عليه وسلم " خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه " مع قوله عليه السلام " اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا "فان مفهوم الحديث الثاني انه اذا كان الماء أقل من القلتين فانه يكون نجسا وان لم يتغير فهل يصح لهذا المفهوم المخالف أن يخصص الحديث الاول ويكون الماء الذي لم يبلغ قلتين نجسا وان لم يتغير ؟

وقد اختلف في التخصيص بالمفهوم المخالف وذلك انه اذا لم يكن دليلا فالامر واضح في انه لا يخصص .

وأما اذا كان دليلا فالشافعية على التخصيص به وخالف ابن سريج منهم واستدل الجمهور على جواز التخصيص به بأن مفهوم المخالفة دليل معتبر عندنا وقد عارض العام وخالفه فيجب الجمع بينهما وذلك بالعمل بالعام فيما عدا ما ثبت بالمفهوم

البحث التاسع

هل عود ضمير بعض أفراد العام على العام يخصصه ؟

قد يرد اللفظ في التشريع عاما ثم يعقبه ضمير عائد الى بعض أفراده فهل يعد هذا دليلا على أن العام مستعمل في بعض أفراده أولا يعد ويبقى العام على عمومه والضمير على خصوصه ؟

اختلف العلماء في ذلك وكانت أقوالهم ثلاثة :

القول الاول :

بقاء العام على عمومه والضمير على خصوصه وذهب اليه الجمهور من الشافعية وبعض الحنفية وبعض المعتزلة كالقاضي عبد الجبار .

القول الثاني :

انه يخصص العام واليه ذهب الجمهور من الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة كأبي الحسين البصري وعزى الى الامام الشافعي كما نقله عنه القرافي واختاره الكمال بن الهمام وقال انه الاوجه .

القول الثالث :

الوقف وذهب اليه الامام الرازي واختاره امام الحرمين[1] وذلك نحو قوله تعالى " لا جناح عليكم ان طلقتم النساء " الى قوله الا أن يعفون فالضمير من قوله تعالى الا أن يعفون عائد الى من يملك العفو من النساء ومن البالغات العاقلات فلا يقتضي أن المراد بالنساء في أولها من يملك العفو فقط دون الصغيرة والمجنونة بل هو على عمومه[2] .

---

١ ـ امام الحرمين هو عبد الملك بن أبي محمد بن عبد الله الجويني ، شافعي توفي سنة ٤٧٨ هـ وله من المؤلفات (١) البرهان مخطوط دار الكتب رقم ٦٢٥ (٢) تلخيص التقريب (٣) الورقات .

٢ ـ انظر تفسير الطبري جـ ٤ ص ٤١٦ ، سنن البيهقي جـ ٧ ص ١٩٤ وما بعدها ، احكام القرآن للجصاص جـ ١ ص ٤١٥ وما بعد ، منتقى الاخبار جـ ٣ ص ٢١٢ ، ٢١٣ وفي المسألة كلام كثير لا داعي لذكره .

ومثل هذه الاية قوله تعالى " يا أيها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن" ثم قال" لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا " يعني الرغبة في مراجعتهن .

ومعلوم أن ذلك لا يتأتى في البائنة فهل يقتضي أن المراد بالنساء في أولها الرجعيات دون البوائن فيه الخلاف .

وكذلك قوله تعالى" والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء " ثم قال " وبعولتهن أحق بردهن في ذلك " فالضمير من قوله وبعولتهن عائد الى بعض المطلقات وهن الرجعيات ولا يصح أن يعود الى جميع المطلقات لان منهن البوائن وحكم المراجعة مختص بالمطلقات الرجعيات فالضمير عائد اليهن خاصة ولا يكون بعودة اليهن خاصة منتفيا لعموم المطلقات في مختارنا كما سيأتي بل عموم المطلقات باق على حاله عندنا خلافا لمن قال بتخصيصه .

حجة القول الاول :

قالوا : انه لا يلزم أن يحمل على التخصيص الا اذا كان بينهما تناف ولا تنافي بين هذه العمومات المذكورة وبين التقييد لبعض مدلولها لجواز أن يختص بعض مدلول العموم بحكم يخصه دون البعض الاخر ولا تنافي في ذلك .

حجة القول الثاني :

قالوا : ان الضمير عائد الى العموم حتى كأنه قال الا أن يعفو النساء والمعلوم انه لو أظهر ذلك كان المقصود بالنساء البالغات العاقلات فكذلك مع الاضمار اذ الضمير كناية عن المظهر المتقدم .

ويقال على هذا بأنا لا نسلم انه لو أظهر ذلك كان لفظ النساء الثاني لفظ النساء المتقدم بعينه بل غيره فلا يكون ذلك تخصيصا له اذ يكون تقديره الا أن يعفو النساء البالغات العاقلات من النساء المتقدم ذكرهن فكما أن اظهار هذا لا يقتضي تخصيص العموم المتقدم كذلك الضمير .

حجـــة المتوقف :

قالوا : ان الظاهـر فى اللفظ المتقدم العموم والظاهـر فى الضميـر العائد اليه الخصوص ولاتـرجيح للاخذ باحد الظاهـرين دون الآخـر فوجب الوقف والجواب عليه بأن فى ابقاء العموم على عمومه والـخصوص على خصوصه اقامـة لمجمـوع الدليلين وتجنب لابطال العموم فكان أولى .

وانا لنميل الى بقاء العام على عمومه والضميـر على خصوصه لـرجحـان دليله وقوته وليس يلازم القول بالتجوز فى العام لعود ما فيه التجوز عليه .

البحث العاشر

اذا وافق الخاص حكم العام فهل يخصصه ؟

اذا ذكر فرد من أفراد العام محكوما فيه بحكم العام فهل يكون ذكر ذلك الحكم لبعض الافراد مخصصا لعمومه أم لا ؟

ذهب الجمهور الى أن ذكر فرد من أفراد العام الموافق له فى الحكم لا يخصص العام بل يبقى العام على عمومه .

واحتجوا بأن ذكر الحكم فى آخر الجملة لبعض من نسب اليه فى أولها لا يوجب تخصيص العام لان التخصيص انما يكون عند التعارض والخاص هنا موافق للعام فى الحكم فلا منافاة فيه فلا يكون مخصصا .

وذهب أبو ثور الى أنه يخصصه مثاله قوله تعالى " وللمطلقات متاع بالمعروف " (١) قال أبو ثور أراد به التى لم يسم لها مهرا ولم تمس لقوله تعالى فى آية أخرى وتمسوهن فالضمير عائد على المطلقات والمتعة انما هى مفروضة للتى لم يسم لها مهرا ولم يدخل بها الزوج فلما كانت مفروضة للتى لم يسم لها مهرا ولم تمس والضمير عائد الى المطلقات جملة للممسوسة والمسمى لها وغيرهما وكان الحكم المنسوب الى الضمير وهو المتعة يختص بالتى لم يسم لها مهرا ولم تمس علمنا أن العموم الذى عاد اليه الضمير لم يرد به ظاهره بل يتناول ما تناوله الضمير والضمير انما تناول من لم يسم لها ولم تمس فصار لفظ العموم مخصصا لذكر الحكم لبعضه .

وللجمهور أن يقول ان قوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف يقتضى وجوب متعة محملة لكل مطلقة ممسوسة أو غير ممسوسة أمسمى لها مهرا أو غير مسمى لها ، وقوله تعالى بعد ذلك وتمسوهن يختص بالتى لم يسم لها ولم تمس تأكيدا لما ثبت فى أول الجملة من ايجاب المتعة فلا يوجب تخصيص العموم المتقدم اذ لا تنافى بين ذكر الحكم للجميع ثم ذكره للبعض تأكيدا لثبوته لذلك والتخصيص انما يلزم مع التنافى .

---

١ — سورة البقرة آية ٢٤١

وكذلك قال أبو ثور في قوله صلى الله عليه وسلم في شاة ميمونة دباغها طهورها (١) انه مخصص لقوله عليه السلام أيما اهاب دبغ فقد طهر جعله مخصوصا بشاة ميمونة دون غيرها من الميتات لكون الضمير في قوله صلى الله عليه وسلم دباغها طهورها عائدا الى شاة ميمونة فقط .

وهذا عندنا لا يصح لعدم التنافي والتخصيص متفرع على التنافي وابطل ذلك ماذكره ابن الحاجب (٢) من انه اذا وافق حكم الخاص حكم العام فهو محل الخلاف بيننا وبين أبي ثور .

وحجة ابي ثور :

أنه قد ثبت أن المفهوم يخصص به العام كالمنطوق ومفهوم الخاص أن ما عداه بخلافه فقوله صلى الله عليه وسلم في شاة ميمونة دباغها طهورها يقتضي أن ما عدا شاة ميمونة دباغها لا يطهرها كما أن قوله في السائمة من الغنم زكاة

---

١ ــ نسب كثير من الكاتبين قول رسول الله صلى الله عليه وسلم " دباغها طهورها " انه كان في شاة أم المؤمنين ميمونة وقد أنكر المخرجون هذا اللفظ في شاة أم المؤمنين ميمونة وقالوا انه في قربة كما رواه احمد عن سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء في غزوة تبوك على أهل بيت فاذا قربة معلقة فسأل الماء فقالوا له يارسول الله انها ميتة فقال " دباغها طهورها " والذي ورد في شاة ميمونة ما رواه الشيخان " هلا أخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم ، فقالوا انها ميتة فقال انما حرم أكلها " انظر فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت مع المستصفى جـ ١ ص ٣٥٥ وما بعدها .

٢ ــ قال ابن الحاجب " مسألة الجمهور اذا وافق الخاص حكم العام فلا تخصيص من خلافا لابي ثور " انظر مختصر المنتهى ص ١٣٦ .

يفيد أن ما عدا السائمة لا زكاة فيها واذا انتفى ذلك لزم تخصيصه لقوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر .
ويقول على هذا انه من باب مفهوم اللقب ومفهوم اللقب لا يحتج به بوجه من الوجوه اذ ليس بحجة ولعل أيما ثمر اشتبه الامر عليه فجعل المفهوم " طهورها " مع انه فى الحديث حكم ويحتمد هذا ندرك قوة رأى الجمهور من قوة دليله .

البحث الحادي عشر

هل خصوص السبب قاض على عموم اللفظ ؟

اللفظ العام اما ان يرد ابتداء اى بلا سؤال ولا سبب واما أن يرد بعد سؤال أو سبب ، فان ورد ابتداء فحكمه انه عام .

وان ورد سؤالا فجوابه اما مستقل واما غير مستقل :

فغير المستقل هو الذى لا يصح الابتداء به ولا يفيد وحده وذلك كالجواب بنعم أو لا فى قوله هل عليك لى مائة درهم ؟ فيقول نعم أو لا فهذا يكون تابعا للسؤال فى عمومه ان كان عاما وخصوصه ان كان خاصا .

فالعام كمن سأل أنتوضأ بماء البحر ؟ فقال نعم أو قال أنطوف بالبيت بلا وضوء ؟ فقال : لا فلما كان السؤال عاما كان الجواب عاما كذلك ويكون الحكم عاما فى حل التوضؤ بماء البحر وعدم صحة الطواف بلا وضوء وهذا بلا خلاف .

والخاص كمن سأل : أصوم يوم العيد فيقول الرسول " لا " فهذا خاص بالسائل لا يتعداه الى غيره بصيغته لان السؤال خاص فيكون الجواب كذلك .

فان وجد لهذا الحكم عموم فى غيره بدليل آخر كقوله صلى الله عليه وسلم " حكمى على الواحد حكمى على الجماعة " وقد حكى الضد (١) الاتفاق على ذلك لكن التتازانى لم يسلم له ذلك وقال " ظاهر الكلام انه لا نزاع فى كونه تابعا للسؤال فى العموم والخصوص حتى لو قيل هل يجوز الوضوء بماء البحر فقال نعم كان عاما وقيل هل يجوز الوضوء بماء البحر فقال نعم كان خاصا به الا أن صريح كلام الامدى والشارحين وبه تشعر عبارة المتن أن الاتفاق انما هو فى العموم وأما فى الخصوص فخلاف الشافعى حيث ذهب الى دلالة الجواب عن جواز التوضؤ بماء البحر لكل أحد مصيرا منه الى أن تراخى الاستفصال فى حكاية الحال مع قيام الاحتمال تنزل منزلة العموم فى المقال .

---

١ — قال الضد " الجواب ان لم يكن مستقلا بدون السؤال كان فى عمومه وخصوصه تابعا للسؤال مثل أن يسأل هل نتوضأ بماء البحر فيقول نعم ولا نزاع فيه " انظر شرح الضد على مختصر ابن الحاجب جـ٢ ص ١١

والمستقل هو الذى يكون مفيدا بنفسه ويصح الابتداء به وهذا له أحوال ثلاثة:

الحالة الاولى : أن يكون الجواب مساويا للسؤال فى العموم والخصوص لا زيادة فى أحدهما ولا نقصان فيكون حكمه كغير المستقل أى يكون تابعا للسؤال فى عمومه ان كان عاما وخصوصه ان كان خاصا فمثال الاول ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه سئل : انا نركب البحر على أرماث لنا وليس معنا من الماء العذب ما يكفينا أفنتوضأ بماء البحر ؟ فقال صلى الله عليه وسلم " هو الطهور ماؤه " فهذا يجب حمله على ظاهره من العموم .

ومثال الثانى الخاص جوابه عليه الصلاة والسلام على سؤال أعرابى وطىء فى نهار رمضان بقوله " أعتق رقبة " فهذا لا يعم غيره بصيغته كما سبق فى غير المستقل وانما يعم بدليل من خارج (١) .

الحالة الثانية : أن يكون الجواب أخص من السؤال وذلك كما لو سئل عن أحكام المياه التى يجوز التطهير بها فأجاب بقوله " ماء البحر طهور " فهذا الجواب يكون خاصا ولا يجوز تعدية الحكم من محل التنصيص الى غيره الا بدليل خارج عن اللفظ كما فى الجواب الخاص غير المستقل بلا خلاف .

الحالة الثالثة : أن يكون الجواب أعم من السؤال وهذا قسمان :

١ ـ أن يكون الجواب أعم من السؤال فى حكم آخر غير ما سئل عنه وذلك كسؤالهم عن التوضؤ بماء البحر وجوابه صلى الله عليه وسلم بقوله " هو الطهور ماؤه والحل ميتته " (٢) فهذا عام فى حل ميتة البحر لانه مبتدأ به وليس فى معرض الجواب فهو غير مسئول عنه وكل عام ورد مبتدأ به بطريق الاستقلال فلا خلاف فى عمومه عند القائلين بالعموم .

---

١ ـ انظر الاحكام فى اصول الاحكام للامدى جـ ٢ ص ٨٤ .

٢ ـ هذا الحديث روى بالفاظ مختلفة فقد روى أحمد وأبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجة عن أبى هريرة رضى الله عنه قال " سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله انا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء فان توضأنا به عطشنا أفنتوضأ بماء البحر فقال عليه السلام " هو الطهور ماؤه والحل ميتته " انظر نيل الاوطار جـ ١ ص ٤٦

٢ — أن يكون الجواب أعم من السؤال في الحكم الذي وقع السؤال عنه كقوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن ماء بئر بضاعة فقال " خلق الله الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه "

وان كان غير سؤال فهو محل النزاع على معنى ان العام الوارد على سبب خاص فهل العبرة بعموم اللفظ أو العبرة بخصوصية السبب ؟ وذلك كما روى أنه مر بشاة ميمونة فقال " ايما اهاب دبغ فقد طهر "

العلماء في ذلك فريقان :

الاول : الجمهور وقد ذهبوا الى ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

الثاني : ذهب فريق من العلماء الى أن العام يقصر على السبب فقط وهو مذهب الامام مالك (١) ونسب للامام الشافعي (٢) .

واستدل الجمهور بأدلة ثلاثة :

الاول — اننا نعلم أن لفظ الشارع وحده هو الحجة والدليل دون ما احتف به من سبب وكيف يسوغ أن نجعل ما ليس حجة في الشرع متحكما بالتخصيص على ما هو الحجة في الشرع ؟

---

١ — قال أبو الوليد الباجي " ومذهب مالك رحمه الله قصر الحكم على السبب الذي خرج اللفظ عليه مما خلا مما يدل على اشتراكه ما تناوله اللفظ معه " انظر الاشارة للباجي مخطوطة أزهر رقم ١٧٠ خاص

٢ — قال شارح المسلم " والمروي عن الشافعي بالعكس أي العبرة لخصوص السبب لا لعموم اللفظ قيل هذا غلط وأشار المصنف الى رده بقوله وصححه امام الحرمين فانه أعرف بمذهبه وفي بعض شروح المنهاج انه خطأ عن الامام وصرح الشافعي في الام ان العبرة لعموم اللفظ وشدد التنكير الامام السرازي على من نسبه الى الشافعي ونسب هذا القول الى الامام مالك وابي ثور والمزني ، انظر مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت جـ ١ ص ٢٩٠ .

قال أبو الوليد الباجي " والحجة له انه لما كان الموجب للحكم هو اللفظ دون السبب وجب أن يكون هو المراعى دونه "(١).

الثاني — أن الاصل هو حمل الالفاظ على معانيها المتبادرة منها عند الاطلاق أي عند عدم وجود صارف يصرف عن ذلك المتبادر ولا صارف للفظ هنا عن ارادة العموم فلا بد أن يبقى على عمومه .

أما مايتوهمه المخالفون من أن خصوص السبب صارف عن ارادة العموم فمدفوع بأن مجرد خصوص السبب لا يستلزم اخراج غير السبب من تناول اللفظ العام اياه فلا يصلح أن يكون قرينة مانعة من ارادة ما وضع له اللفظ العام وهو العموم الشامل لجميع الافراد .

الثالث — احتجاج الصحابة والفقهاء في سائر الاعصار والامصار بعموم تلك الالفاظ الواردة على اسباب خاصة في وقائع وحوادث كثيرة من غير حاجة الى قياس أو استدلال بدليل آخر .

وكيف ينكر هذا ؟ وأكثر أصول الشرع خرجت على أسباب خاصة ومع خصوص تلك الاسباب فقد فهموا من هذه الالفاظ حقيقة العموم ثم صاغوا من عموماتها كثيرا من الاصول والقواعد فاستدلوا بآية السرقة على وجوب قطع كل يد سرقت بالشروط التي ذكروها مع انها نازلة في خصوص سرقة المجن أو رداء صفوان واحتجوا بآيات الظهار على وجوب الكفارة المذكورة فيها والعمل بأحكامها على كل من ظاهر مع انها نازلة في خصوص امرأة قيس بن ثابت الى غير ذلك من النصوص التي لا حصر لها .

ولو ذهبنا الى هذا لقضينا على كثير جدا من أحكام الشروع .

واحتج أصحاب القول الثاني بما يأتي :

الدليل الاول — انه لو لم يكن خصوص السبب معتبرا مع عموم اللفظ لجاز أن يخصص السبب بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره من أفراد العام بذلك فيجوز اخراج بئر بضاعة عن عموم خلق الماء طهورا أو شاة ميمونة عن أيما اهاب دبغ فقد طهر فيحكم بنجاستهما دون غيرهما .

---

١ — انظر الاشارة في أصول الفقه لابي الوليد الباجي مخطوطة مكتبة الازهر رقم ٢٧٠ خاص .

ونجيب على هذا بأن السبب الذى ورد عليه العموم قد اختص بالمنع من اخراجه من العموم للقطع بدخوله فلم يقو الاجتهاد لاخراجه ولا يستلزم القطع بدخول بعض الافراد تحت حكم العام قصر العام عليه بل يصح أن يتناول بعض الافراد قطعا لدليل آخر وبعضها ظنا .

الدليل الثانى — قالوا اتفقت كلمة الفقهاء على انه اذا دعا رجل رجلا آخر الى طعام الغداء وقال له تغد عندى فرفع ، و قال والله لا أتغدى ولم يقل عندك ثم تناول الغداء عند غير هذا الداعى فانه لا يحنث وما ذاك الا لان هذا اللفظ العام قد اختص وهو كلمة تغد عندى التى خص بها الداعى نفسه فكأن الخالف قال لا أتغدى عندك وحدك ولذلك لا يحنث بغدائه عند غيره .

والجواب على هذا أن حكم الفقهاء فى هذا المثال ليس مبنيا على أن كل عام يختص بسببه كما فهمتم بل هو مبنى على أن هذا المثال وأشباهه تخصص بقرينة خارجة وهى حكم العرف هنا بأن الحالف انما يريد ترك الغداء عند داعيه فقط .

وليس كلامنا فيما تخصص بقرينة خارجة سواء أكانت العرف أم سواه فذلك محل وفاق ونظيره أن يقال لك كلم فلانا فى واقعة معينة فتقول والله لا أكلمه أبدا فانك لا تحنث اذا كلمته فى غير تلك الواقعة لان العرف يحكم أيضا بأنك تريد عدم تكليمه فى خصوص تلك الواقعة لا مطلقا .

الدليل الثالث — قالوا ان الرواة نقلوا أسباب النزول واعتنوا بها وبتدوينها ولا فائدة لذلك الا ما نذهب اليه من وجوب قصر العام على سببه الخاص والجواب على هذا انه لا وجه فى أن تقصروا فائدة نقل الاسباب على قصر العام على أفراد سببه فان لاسباب النزول فوائد عدة منها منع

تخصيصه بالاجتهاد ومعرفة أنه نص فيه وربما تكون الاسباب قرينة على فهم المراد وهذا أجل فائدة (١) .

---

١ — معرفة أسباب النزول لازمة لمن أراد علم القرآن وذلك للاتي :

أولا — أن علوم البلاغة التي بها يعرف اعجاز القرآن ومعرفة مقاصد العرب انما مداره على معرفة مقتضيات الاحوال من جهة نفس الخطاب — وحال المخاطب — وحال المخاطب اذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين وغير ذلك :

فالاستفهام لفظ واحد ولكن يعتوره معان كثيرة كالتقرير والانكار والتوبيخ . والامر لفظ واحد ويكون للاباحة والتهديد والتعجيز وغير ذلك من المعاني والعمدة في ذلك معرفة مقتضيات الاحوال ومعرفة الاسباب رافعة لكل مشكل من هذا القبيل اذ معنى معرفة السبب معرفة مقتضى الحال وينشأ عن هذا الوجه

ثانيا — أن الجهل بأسباب النزول يوقع في الشبه والاشكالات ومورد للنصوص الظاهرة مورد الاجمال فيقع الاختلاف والتنازع .

قال أبو عبيدة عن ابراهيم التيمي خلا عمر ذات يوم فجعل يحدث نفسه كيف تختلف هذه الامة وبينها واحد وقبلتها واحدة ؟ فقال ابن عباس يا أمير المؤمنين انا انزل علينا القرآن فقرأناه وعلمنا فيما نزل وانه سيكون بعدنا أقوام يقرؤون القرآن ولا يدرون فيما نزل فيكون لهم فيه رأي فاذا كان لهم فيه رأي اختلفوا واذا اختلفوا اقتتلوا ، فعرف عمر قوله واعجب وروى ابن وهب عن بكير انه سأل نافعا كيف كان رأي ابن عمر في الحرورية قال " كان يراهم شرار خلق الله انهم انطلقوا الى آيات من القرآن نزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين وما نشأ هذا الا عن الجهل بالمعنى الذي نزل فيه القرآن وروى أن مروان بن الحكم أرسل الى ابن عباس يسأله لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي لنعذبن أجمعون فقال ابن عباس انما دعا النبي صلى الله عليه وسلم يهود فسألهم عن شيء فكتموه اياه وأخبروه بغيره وأروه انهم قد استحمدوا اليه بما أخبروه فيما سألهم وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم ثم قرأ واذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب الى قوله ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا ، الى غير ذلك من الاثار التي تدل على أهمية معرفة اسباب النزول .

الدليل الرابع ـ قالوا لو عم اللفظ الوارد في سبب خاص لم يكن اللفظ مطابقا للمعنى .

أجيب على هذا بأنا لا نسلم عدم مطابقة الجواب للسؤال حينئذ بل نقول انه طابقة وزاد عليه لان مطابقة الجواب للسؤال هي أن يكون الجواب كاشفا لحال المسئول عنه ومفيدا لحكمه وقد افاده مع الزيادة وليس معنى المطابقة ههنا مساواة الجواب للسؤال حتى لا يزيد عليه بشيء .

ثمرة الخلاف :

ويظهر أثر الخلاف في حل متروك التسمية قال تعالى "ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه "

قال الشافعي يخص بمحل السبب وهو الميتة فان العرب كانوا يأكلونها ويجادلون المسلمين ويقولون تأكلون ما أمتم ولا تأكلون ما أمات الله ومما يرشح هذا سياق الآية ولحاقها فمتروك التسمية عمدا أو نسيانا يحل أكله تخصيصا للاية بمحل السبب وقال الاخرون لا يحل اذا تركها الذابح عمدا اتباعا لظاهر العموم وأما الناسي فقد خرج من العموم لدليل مخصص ولولاه لم تؤكل ذبيحة الناسي وقد سبق الكلام على تلك الاية عند الكلام على تخصيص العام بخبر الواحد .

وبعد هذا الاستعراض والمناقشة نعلم رجحان ما ذهب اليه الجمهور حيث قام دليلهم وانتهض على مدعاهم .

البحث الثاني عشر

جواز العمل بالعام قبل البحث عن مخصصه

اذا ورد لفظ عام كقوله تعالى " يوصيكم الله في أولادكم الاية "(١) وقوله " الزانية و الزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة "(٢) وقوله " والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما "(٣) فهل يجوز للمجتهد العمل بالعام قبل البحث عن مخصصه ؟ فيوجب الميراث لكل ولد مسلما كان أو كافرا عبدا كان أو حرا قاتلا عمدا لمورثه أو غير قاتل ؟ ويجلد كل زان محصنا كان أو غير محصن بشهادة أو غيرها ؟ ويقطع كل سارق قليلا كان المسروق أو كثيرا له فيه شبهة أو لا كان من حرز مسلم أو لا ، فهل يعتبر .

عملا بعموم لفظ العام وشموله الافراد فردا فردا كما يعمل به في قول السيد لعبده :

من دخل داري فاكرمه ومن عصاني فاضربه .

أم يتوقف فلا يعمل بالعام حتى يبحث عن المخصص فان لم يجد عمل بالعام في غير صورة التخصيص والا كان على عمومه ؟ في ذلك اختلف العلماء هذا هو المقام الاول ، واذا أوجبنا التوقف للبحث فهل يجب البحث ، يغلب على ظنه عدم المخصص أو الى أن يقطع بعدمه ؟ وفي ذلك اختلف العلماء أيضا وهذا هو المقام الثاني ، فالبحث اذا في مقامين :

أحدهما — في جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وعدم جوازه .

والاخر — في مقدار البحث هل الى غالب الظن بعدمه او الى القطع بعدمه .

---

١ — سورة النساء آية ١١

٢ — سورة النمل آية ٢

٣ — سورة المائدة آية ٣٨

المقـــام الاول

وهو جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وعدم جوازه والعلماء فيه فريقان :

فريق قال بجواز العمل به قبل البحث .

والاخر قال بامتناعه .

ونحن انشاء الله باسطوا وجهة كل فريق ومؤيدون من هذه الوجهات مايؤيده الدليل .

الفريق الاول — ذهب اكثر الحنفية (١) الى جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وتبعهم الصيرفي والبيضاوي والارموي من الشافعية (٢) .

الفريق الثاني — ذهب الجمهور الى امتناع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص (٣) بل حكي الاجماع على ذلك بعضهم كالغزالي والامدي وابن الحاجب والكمال بن الهمام قال الغزالي :

لا خلاف في أنه لا تجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن الادلة

---

١ — قال صاحب التقرير شارح التحرير " ثم هذه المسألة لم أقف فيما وصل الناظر القاصر اليه من كتب الحنفية على تصريح لهم فيها نعم أصولهم توافق ما ذهب اليه الصيرفي ولا سيما ما ذهب اليه معظمهم القائلون بأن موجبة قطعي كموجب الخاص " انظر التقرير والتحبير جـ ١ ص ٢١٠

٢ — قال صاحب المسلم " يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وعليه الصيرفي و البيضاوي والارموي " انظر مسلم الثبوت مع منهوانه جـ ١ ص ٢٠٠

٣ — قال أبو اسحاق الشيرازي " وذهب عامة أصحابنا ابو العباس وابو سعيد الاصطخري وأبو اسحاق المروزي الى انه لا يجب اعتقاد عمومها حتى يبحث عن الدلائل فاذا بحث فلم يجد مايخصها اعتقد حينئذ عمومها وهو الصحيح انظر اللمع لابي اسحاق الشيرازي ١٦

العشر التي ذكرناها في المخصصات " (١)

وذلك لان العموم دليل يعارضه الخصوص، والشرط في الدليل السلامة عن المعارضة حتى يصح العمل به ولا يعرف كون العموم دليلا الا بعد نفي معارضة مما هو خصوص فلا بد من البحث أولا حتى يتحقق الشرط فان تحقق وجد المشروط لا سيما انهم عرفوا الدليل بأنه :

مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى الظن أو القطع الخ .

ولما كان العموم دليلا فلا بد من النظر فيه حتى نصل الى الظن أو القطع لنعمل بمقتضاه حينئذ والنظر في العام كما يكون من حيث صيغته وشموله الافراد يكون من حيث بقاء هذا الشمول وعدم بنائه خصوصا انهم قالوا مامن عام الا وقد خص منه البعض حتى صار كالقاعدة الكلية ولا يكون ذلك الا بعد البحث .

لذلك الكثير من العلماء لم يدعوا الاجماع وقرروا ان المسألة محل خلاف قال صاحب رفع الحاجب " واعلم ان دعوى الاجماع على انه لابد من البحث ممنوعة فالمسألة مشهورة بالخلاف بين أئمتنا حكاه الاستاذ أبو اسحاق الاسفراييني والشيخ أبو الحسن السلامي والشيخ أبو اسحاق الشيرازي ومن بطول تعداده " (٢)

---

١ — انظر المستصفى للغزالي، مع نواتح الرحموت جـ ٢ ص ١٥٧ ويوافقه في ذلك الامدي حيث قال لا نعرف خلافا بين الاصوليين في امتناع العمل بموجب اللفظ العام قبل البحث عن المخصص وعدم الظفر به " انظر الاحكام للامدي جـ ٢ ص ١٣٤ وحكى مثله ايضا ابن الحاجب فقال " يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص اجماعا " انظر مختصر المنتهى لابن الحاجب ١٤٩

٢ — انظر رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب جـ ٢ لوحة ٧٠ مخطوط دار الكتب رقم ٢١٩ .

كما حكى غيره ذلك أيضا (١) .

محاولة للتوفيق : ولما كان القول بالاجماع على عدم العمل بالعام قبل البحث يتنافى مع كون المسألة محل خلاف ، اتجه فريق من الثانيين للتوفيق بينهما من وجهين :

أحدهما — عدم الاعتداد بقول الصيرفي لان امام الحرمين قال فيه " وهذا عندنا غير معدود من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء انما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد " (٢) .

ولعل الذي حمل امام الحرمين على ذلك مايؤدي اليه قول الصيرفي وهو اما ابطال مذهب سبق تقريره او اجتماع النقيضين : يوضح ذلك تساؤل الجويني مع الصيرفي قال " ان صاحب هذا المذهب — يعني الصيرفي — اما ان يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب أم لا فان كان من غير المجوزين لزمه ابطال ما ذهب اليه وكان الصيرفي من المرادين على من قالوا بوجوب اتصال البيان بمورد الخطاب وان كان من المجوزين له فكيف يتصور حتم العقد بالعموم مع

---

١ — قال الجلال المحلي " وما نقله الامدي وغيره من الاتفاق على ماقاله ابن سريج مدفوع بحكاية الاستاذ والشيخ ابي اسحاق الشيرازي الخلاف فيه وعليه جرى الامام الرازي وغيره ومال الى التمسك قبل البحث واختصاره البيضاوي وغيره وتبعه المصنف " انظر المحلي شرح جمع الجوامع بحاشية البناني جـ ٢ ص ٧ .

٢ — قال العطار في حاشيته على جمع الجوامع " ومن حكى الاتفاق لم يعتد بقول الصيرفي بعد علمه به فقد قال امام الحرمين في البرهان بعد حكاية قول الصيرفي وهذا عندنا غير معدود من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد " انظر حاشية العطار على المحلي على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٤٠ .

اشتماله على تجويز أن يتبين الامر على خلاف ما جزم العقد به والتردد والجزم متناقضان (١) .

الثاني — من محاولة التوفيق تأويل قول السيرفي على معنى أن خلافه في اعتقاد العموم قبل دخول وقت العمل به (٢) أو اعتقاد العموم قبل ظهور المخصص (٣) فان ظهر المخصص تغير الاعتقاد والا بقي على ما هو عليه .

---

١ — قال امام الحرمين " اذا وردت الصيغة الظاهرة في اقتضاء العموم ولم يدخل وقت العمل بموجبها فقد قال ابو بكر السيرفي من أئمة الاصول يجب على المتعبدين اعتقاد العموم فيها على جزم ثم ان كان الامر على ما اعتقدوه فذاك وان تبين الخصوص تغير العقد وهذا عندنا غير معدود من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد ونحسن نقول لمن ينتحل هذا المذهب لا يجوز تبين الخصوص بالاخرة فان قال لا تقدير ورود المخصص متأخرا محال اذا ويتصل القول في ذلك بالرد على الذين أوجبوا اتصال البيان بورود الخطاب وأبو بكر هذا من الرادين على هؤلاء في تصانيفه وان زعم أن تبين الخصوص ممكن فكيف يتصور جزم العقد مع اشتماله على تجويز أن يتبين الامر على خلاف ما جزم العقد به والتردد والجزم متناقضان . انظر البرهان لامام الحرمين جـ ٢ لوحة ٧٩ مخطوطة مكتبة الازهر رقم ٩١٣ .

٢ — قال الاسنوي " اعلم ان خلاف السيرفي انما هو في اعتقاد عمومه قبل دخول وقت العمل به فانه قال : اذا ورد لفظ عام ولم يدخل وقت العمل به فيجب اعتقاد عمومه ثم ان ظهر المخصص تغير ذلك الاعتقاد " انظر الاسنوي مع البدخشي ١١٠ .

٣ — قال الكمال بن الهمام وشارحه " واما تأويله اي تأويل قول السيرفي كما ذكر العلامة الشيرازي بوجوب اعتقاد العموم قبل ظهور المخصص فان ظهر مخصص تغير اعتقاد العموم وان لم يظهر استمر اعتقاد العموم .

انظر التحرير مع شرحه التيسير جـ ١ ص ٢٣٠ .

وقيل والذي يدل على مخالفة السيرفي في الاعتقاد والعمل ماذكره ابن السبكي حكاية عن القفال أن الصيرفي سئل عن قوله تعالى " فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه " (١) عمل يقول ان من سمع هذا يأكل جميع مايجده من الرزق قال : أقول : انه يبلم الدنيا بلما قلت فانظر كيف يعمل بمقتضى العموم قبل البحث (٢) .

وفي هذا نظر لانه يتجه لو كانت الاية " وكلوا رزقه " لكن الاية عبرت بمن التي تفيد التبعيض أي بعض رزقه فلا السؤال وارد ولا الجواب مسلم .

وقال صاحب رفع الحاجب بعد أن قرر دعوى الاجماع وأن المسألة مشهورة بالخلاف قال " واقتصر القاضي ابو الطيب وامام الحرمين وابن السمعاني فنقلوا عن الصيرفي وجوب اعتقاد العموم في الحال ولم يذكروا عنه وجوب العمل وما سكتوا عنه قد صرح به من ذكرنا " (٣)

ولما كان الاعتقاد طريق العمل فمن فرق بينهما تنكب الجادة لعدم الدليل ثم ما فائدة الاعتقاد اذا لم يدخل وقت العمل ؟ حتى يذهب البعض الى محاولة التوفيق ولو سلمناه بالنسبة للصيرفي فهل يتوجه هذا على مخالفة البيضاوي والارموي وان سلمنا بالنسبة لهما أيضا فهل تكون المسألة محل وفاق والكثير من الحنفية خالف الجمهور فيها ؟

فالحق أن المسألة محل خلاف وذكر بعض الكاتبين ان مثار الخلاف انما هو الخلاف في دلالة العام قبل تخصيصه فمن قال بقطعية الدلالة قال بجواز العمل به قبل البحث ومن قال بظنيتها قال بامتناع العمل به قبل البحث .

وهذا منتقض بمخالفة الصيرفي والبيضاوي والارموي اذ هم من القائلين بظنية الدلالة ومع هذا فهم مجوزون للعمل به قبل البحث .

---

١ — سورة الملك آية ١٥

٢ — انظر رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب حـ ٢ لوحة ٦٩ مخطوط دار الكتب رقم ٢١٩ .

٣ — انظر المرجع السابق .

وأيضا فالدلالة ناشئة عن ظهور اللفظ فى العموم والعمل بالظاهر واجب شرعا وعقلا حتى يقوم الدليل على خلافه وذلك أن الظاهر راجح ومقابله مرجوح والعمل بالراجح واجب شرعا لقوله صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وواجب عقلا أيضا .

وقيل أن سبب الخلاف ما أثر من قول الامام الشافعى فى الرسالة " والكلام اذا كان عاما ظاهرا كان على ظهوره وعمومه حتى تأتى دلالة تدل على خلاف ذلك "

بهذا القول تمسك المجوز للعمل بالعام كالصيرفى ولذلك يقول الصيرفى انه مذهب الشافعى .

وزعم المانعون من العمل بالعام كابن سريج ومن تبعه الى أن ما ذهبوا اليه هو مذهب الشافعى أيضا لان الامام الشافعى قال أيضا فى الرسالة " وعلى أهل العلم أن يطلبوا دليلا يفرقون به بين الحكم وغيره فى الامر والنهى " فأخبر أنه يجب أن يطلب الدليل الذى يستدل به على موجب اللفظ (١)

وهذا السبب لا يتجه الا على مذهب الشافعية لانه لم يبين الا الحامل لمن قال بالجواز أو عدمه من الشافعية كالصيرفى مثلا فهو سبب خاص لا يندرج تحته الحامل لمعظم الحنفية على القول بالجواز .

وقيل ان سبب الخلاف انما هو التردد فى أن التخصيص مانع أو عدمه شرط فمن قال انه مانع قال يتمسك بالعام ما لم ينهض المانع لان الاصل عدمه ومن قال عدمه شرط فلا بد من تحققه قال بالبحث أولا حتى يتحقق الشرط (٢) .

---

١ — انظر رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب جـ٢ ورقة ٧١ مخطوط دار الكتب رقم ٢١٩ .

٢ — قال التاج السبكى " مثار الخلاف فى وجوب التمسك بين الاصل والظاهر وبين وبين أخى نفيس وهو التردد فى أن التخصيص مانع أو عدمه شرط فالصيرفى يقول انه مانع فيتمسك بالعموم ما لم ينهض المانع لان الاصل عدمه . وابن سريج يقول عدمه شرط فلا بد من تحققه " انظر رفع الحاجب جـ ٢ ص ٧١ مخطوط .

وهذا السبب غير مسلم لانا ان قلنا : كيف يعرف تحقق الشرط أو عدم المانع ؟ فلا جواب الا انه يعرف بطريق البحث ، فهذا لا يصلح ان يكون سببا لاختلاف ولعل الاولى بكونه سببا للخلاف : اختلافهم فى جواز اسماع العام من غير مخصص وعدم جوازه : من قال بالجواز قال بامتناع العمل بالعام من غير بحث عن مخصصه ومن قال بعدم جوازه قال بجواز العمل قبل البحث عن مخصصه وان هنا ظهر أن المسألة محل خلاف كما بان سبب الخلاف واليك أدلة كل :

ما احتج به المانع :

قالوا ان المقتضى للعموم الصيغة المجردة ولا يعلم التجرد الا بعد النظر والبحث فلا يجوز اعتقاد العموم قبله أو العمل به (١) .

فمعنى هذا الدليل انه لا تعرف حقيقة العموم الا اذا كان العام مجردا عن غيره ومعرفة كونه مجردا هو عين البحث المطلوب وما مثل صيغة العموم الا كشاهدين شهدا عند الحاكم بحق ولا يعرف حالهما فانه يجب السؤال عن عدالتهما ولا يجوز الحكم قبل السؤال لان الريبة فى الشاهدين من العدالة لا الشاهدين نفسهما وليس ذلك ايضا أن صيغ العموم للاستغراق والشمول عند عدم العهد وان أشكل الحال هل تم عهد فكذلك .

فان قيل اذا عرفت الشهود بالعدالة فهل يسأل عنهما ؟ وكذلك لفظ العام موضوع للعموم فلا يسأل عنه .

قلنا معرفة عدالة الشهود قرينة على الحكم بشهادتهما والكلام فى العام المجرد فان وجد ما يعلم به عموم لفظ العام كالشهادة لم يكن عاما مجردا وعمل به بالاتفاق .

واحتج المجوز بما يأتى طلب المخصص

أولا — قالوا لو وجب الطلب لوجب الطلب المجاز للتحرز عن الخطأ واللازم منتف (٢)

---

١ — انظر اللمع للشيرازى ١٦

٢ — انظر المنهاج للبيضاوى مع شرح الاسنوى جـ ٢ ص ١١١ ، المنهاج فقط ص ٩٠

بيان الملازمة من وجهيـــن :

١ ــ أنه لو وجب طلب المخصص عند التمسك بالعام لانه يعارضه لوجب طلب المجاز عند التمسك بالحقيقة لانه الذي يمكن أن يتصور معارضا للحقيقة لكن طلب المجاز عند التمسك بالحقيقة باطل بالاتفاق فبطل طلب البحث عن المخصص عند العمل بالعام واذا بطل طلب البحث ثبت جواز العمل بالعام بدون طلب البحث لانه نقيضه وهو المطلوب .

٢ ــ أن الحامل على طلب المخصص عند العمل بالعام الخوف من الخطأ والتحرز عن الوقوع فيه لانه قد يكون العموم غير مراد وهذا المعنى موجود في الحقيقة والمجاز فقد تكون الحقيقة غير مرادة والقرينة خالية فيترتب على كل منهما الوقوع في الخطأ وهو تحريم الحلال وتحليل الحرام وتحليل الحرام فدفعا لذلك يجب طلب المخصص و طلب المجاز .

ودليل الاستثنائية :

انه انعقد الاجماع على العمل بالحقيقة دون طلب المجاز وليس ذلك الا لان اللفظ يدل عليها ولا ينصرف عنها الا بقرينة تدل على ارادة المجاز فكذلك العام يدل على العموم عند اطلاقه ولا ينصرف عنه حتى تقوم قرينة تدل على أنه غير مراد وقد نقل عن الامام الشافعي رضي الله عنه " ان استصحاب العموم ما لم يقم دليل على التخصيص .

مناقشة هذا الدليل :

يمنع الملازمة من وجهين :

١ ــ أن أكثر العمومات مخصوصة حتى قيل ما من عام الا وقد خص منه البعض حتى هذه القاعدة نفسها خصصت بخلاف الحقيقة فانه ما قيل ان أكثر الالفاظ تنصرف الى المجاز والكثرة تثير الشبهة فالفارق متحقق بين طلب المخصص وبين المجاز .

٢ ــ سلمنا ان اللفظ يدل على الحقيقة ولا ينصرف الى المجاز الا بقرينة فاطلاقه على الحقيقة لا يتأتى الا بعد عدم وجود القرينة الصارفة له وهو نفس البحث أولا فدليلكم مردود لأنه مصادرة .

ثانيا ـ قالوا العام سواء كانت دلالته قطعية أو ظنية يجوز العمل به قبل البحث عن المخصص لانه اذا كانت دلالته قطعية وجب العمل به لانه أفاد حكما الهيا قطعيا ولا يتوقف فيه قطعا لعدم احتمال المعارض كما لا يتوقف في سائر القواطع على عدم احتمال النسخ وان كانت دلالته ظنية وجب العمل به أيضا للاجماع على العمل بالراجح ولا ينبغي التوقف فيه لان هذا يكون تقديما للمرجوح على الراجح بدون مرجح وهذا باطل .

مناقشة هذا الدليل كما يلي :

١ ـ سلمنا الامرين معا ولكنا نقول وصف الدلالة بالقطعية أو الظنية انما يتحقق بعد البحث

٢ ـ ان كلامنا في العام المجرد ولا يصير كونه مجردا الا بعد البحث . وبهذا يندفع قول من قال ان القائلين بقطعية دلالة العام لا يناسبهم الا القول بجواز العمل به لانه ليست هناك دلالة توصف بالقطع أو الظن الا في الصيغة المجردة ولا يكون وصفها بذلك الا بعد البحث والتفحص .

ولهذا نرى رجحان مذهب المانع من العمل بالعام قبل البحث عن المخصص .

المقـــام الثانـــى

وهـــو قدر مايجب على المجتهد من ذلك البحث، وقد اختلف العلماء فيه الى قـــولين :

الاول ــ ذهب اكثر اهل الاصول الى انه لايشترط القطع بعدم المخصص، بل يكفي أن يحصل غلبة الظن عند الاستقصاء فى البحث .

الثاني ــ أنه لابد من القطع بانتفاء المخصص وهو قول القاضى أبى بكـــر الباقلانى .

ما استدل به اصحاب القول الاول :

قالوا لو اشترط القطع لبطل العمل بأكثر العمومات المعمول بها اتفاقا اذ القطع لاسبيل اليه والغاية عدم الوجدان والبحث يكون بالاستقراء وهـــذا يؤدى الى الظـــن (١) .

ونقول على هذا بأنا نمنع عدم حصول القطع بعدم المخصص لانه مما يحصـــل بسهولة وبيان ذلك أن المسألة ان كانت مما كثر فيها البحث ولم يطلع علـــى تخصيص ولا نقله ناقل منهم فالعادة تقضى بانتفاء المخصص اذ لوكان لعثـــر عليه عند كثرة البحث وان لم يكثر البحث فيها فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بعدم الوجود لانه لو أريد بالعام الخاص لنصب الشارع لذلك دليـــلا يطلع عليه فاذا بحث فلم يجد ما يقطع بعدم الوجود .

أجيب على هذا الجواب بأن ما ذكر باطل فانه كثيرا ما تكون المسألة مما تكرر البحث فيها أو بحث المجتهد فيها فلم يجد فحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهذا كثير الوقوع وأما قولهم لوكان المراد بالعام بعض أفراده لنصب الشارع دليلا يطلع عليه فغير مسلم لانه لا يلزم اطلاع المكلفين عليه وبتقدير ذلك لا نسلم نقلهم له واعتمادهم ايضا بأنا لا نسلم بطلان العمل بأكثر العمومات .

---

١ ــ انظر مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد جـ ٢ ص ١٦٨

والجواب على هذا من جهتين :

١ ــ أننا مكلفون بالعمل بالظن وقولكم هذا يلزم منه تـ[illegible] أكثر العمومات أن تكون خارجة عن الاحكام وهذا غير جائز .

٢ ــ أنه أجمع المسلمون على العمل بأكثر العمومات .

حجة أصحاب القول الثانى :

قالوا اذا كثر بحث المجتهد عن المخصص ولم يجد قضت العادة بعدم وجوده وهذا يقتضى القطع بعدم المخصص .

وجوابنا على هذا : بأنا نمنع قضاء العادة بالقطع عندئذ انما العادة تقضى بالظن ولو قويا .

هكذا وضح رأى كل ودليله واذا كان المراد من القطع عدم الاحتمال الناشئ عن غير دليل ففى رأى هو والظن سواء وان اختلف الاسم .

خـاتمة البحث

والآن قد وضح مفهوم العام وماله من صيغ ورأينا كيف حرر علماؤنا ذلك في اطار من الدقة والضبط ووقفنا على ما كان لهذه القواعد من آثار واضحة في أحكام الفقه الاسلامي نستطيع أن نقول :

يتنوع العام حسب وروده الى أنواع ثلاثة :

النوع الأول : ما أريد به العموم قطعا :- وهو العام الذي صاحبته قرينة تنفي تخصيصه فاذ ورد العام على هذه الصورة حكمنا بعمومه وشموله لكل ما يستغرق من أفراد على وجه القطع .

وذلك كما في قوله تعالى " وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين " فلفظ " المشركين " جمع عرف بأل الجنسية فكان من صيغ العموم ويحتمل التخصيص كما هو الغالب في شأن العام الا أن كلمة " كافة " نفت أي احتمال للتخصيص بفرد أو فئة أو طائفة منهم فلا يكون الخروج من عهدة امتثال الأمر الا بقتال المشركين كافتهم دون أي استثناء .

وكذلك قوله تعالى " فسجد الملائكة كلهم أجمعون " [٢] فان الملائكة جمع عام محتمل التخصيص فاقترن به التخصيص بذكر كلمة " كلهم " وذكر كلمة " كلهم " احتمل أن يكون سجودهم متفرقين فقطع هذا الاحتمال بقوله تعالى " أجمعون " فكان مفيدا لسجودهم كلهم مجتمعين .

وكذلك قوله تعالى " وما من دابة في الأرض الا على الله رزقها " وقوله " خلق السموات والأرض " [٣] قال الامام الشافعي في شأن الآيتين " فكل شيء من سماء وأرض ذي روح وشجر وغير ذلك فالله خلقه وكل دابة فعلى الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها " [٤] .

---

١ ـ سورة التوبة آية ٣٦ .

٢ ـ سورة الحجر آية ٣٠ ، سورة ص آية ٧٣

٣ ـ سورة الأنبياء آية ٣٠ .

٤ ـ انظر الرسالة للامام الشافعي ص ٥٤ .

فالعام في مثل ذلك يجب العمل به على وجه القطع وذلك لوجود القرينة النافية لاحتمال صرفه عن عمومه .

النوع الثاني : ما أريد به الخصوص قطعا : وهو العام الذي اصطحب بقرينة تنفي أن يكون مرادا وتدل على أن المراد من هذا العام انما هو بعض الافراد مثال ذلك قوله تعالى : ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا " فلفظ " الناس " في هذا النص عام يشمل المكلفين وغيرهم كالأطفال والمجانين ولكن هذا العام أريد به خصوص المكلفين لأن العقل يقضي بخروج الصبي والمجنون فتخصيص العام بالعقل في النص المذكور جعل من المقطوع به أن العام وهو الناس مراد منه الخصوص .

ومثله قوله تعالى " ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم "(١)

فكل من أهل المدينة " و " الاعراب " في الآية عام أريد به خصوص القادرين لأن العقل يقضي بخروج العاجز وهكذا كان المراد من العموم في الآية من أطاق الجهاد من الرجال .

على أنه ليس لأحد منهم أن يرغب بنفسه عن نفس النبي صلى الله عليه وسلم أطاق الجهاد أو لم يطق(٢)

ومثله أيضا قوله تعالى " وما لكم لا تقاتلون في سبيل والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا "(٣)

ففي قوله " القرية الظالم أهلها " عموم أريد به الخصوص لأن كل القرية كما يقول الشافعي لم يكن ظالما قد كان فيهم المسلم ولكنهم كانوا مكثرين

---

١ ـ سورة التوبة آية ١٢٠ .

٢ ـ أنظر الرسالة للشافعي ص ٥٤ .

٣ ـ سورة النساء آية ٧٥ .

وكانوا فيهـــا أقـــــل .

والمراد بالقرية هنا مكة قال أبو جعفر الطبرى والعرب تسمى كل مدينة " قرية " يعنى التى قد ظلمتنا وأنفسها أهلها وهى فى هذا الموضوع مكة " (١)

النوع الثالث : العام المطلق — وهو الذى لم تصحبه قرينة تنفى احتمال تخصيصة ولا قرينة تنفى دلالته على العموم

نجد ذلك فى أكثر النصوص التى وردت فيها صيغ العموم مطلقة عن القرائـــن اللفظية أو العقلية أو العرفيه .

وذلك كقوله تعالى " والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء " فلفظ المطلقات عام يشمل كل مطلقة حاملا أو حائلا وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم يوم الفتح " من ألقى السلاح فهـــو آمـــــن " (٢)

فهذا النوع من أنواع العام ظاهر فى العموم حتى يقوم الدليل على تخصيصه .

---

١ — أنظر تفسير الطبرى جـ ٨ ص ٥٤٣ .

٢ — من حديث طويل رواه أبو هريرة فى فتح مكه الذى وقع سنة ثمان من هجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث ورد فى صحيح مسلم " وصعد رسول الله صلى الله عليه وسلم الصفا وجاءت الأنصار فأطافوا بالصفـــا فجاء أبو سفيان فقال يارسول الله ابيدت خضراء قريش لا قريش بعد اليـــوم قال أبو سفيان قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " من دخل دار أبـــى سفيان فهو آمن ومن ألقى السلاح فهو آمن ومن أغلق عليه بابه فهو آمن الحديث انظر صحيح مسلم بشرح النووى جـ ١٢ ص ١٣٢ وما بعدها ، نيل الأوطار جـ ٨ ص ٢٠٥ .

وهكذا يتنوع العام حسب وروده وقد علمنا انه يدخله التخصيص ولنضرب لذلك أمثلة تطبيقية على العام والخاص .

من ذلك :

قال تعالى " يوصيكم الله في أولادكم " فهذا عام يشمل كل ولد مسلما كان الولد أو كافرا حرا كان أو عبدا قاتلا عمدا لمورثه أو غير قاتل اذ هو جمع مضاف من صيغ العموم فيفيد العموم والشمول .

خصصت السنة هذا العموم وقررت حرمان قاتل مورثه من الارث فقد روي عن عمر رضي الله عنه قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول " ليس لقاتل ميراث " (١) وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال " لا يرث القاتل شيئا " (٢) وعن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " من قتل قتيلا فانه لا يرثه وان لم يكن له وارث غيره وان كان والده أو ولده — فليس للقاتل ميراث " (٣) .

فالسنة بينت أن قتل الوارث لمورثه يستدعي حرمانه من الميراث ولعل هذا يكاد يكون من المتفق عليه بين العلماء اذا كان القاتل باشر القتل الموجب

---

١ — رواه مالك في الموطأ واحمد وابن ماجة .

٢ — رواه أبو داود .

٣ — رواه الامام احمد باسناده وفي لفظ للبيهقي " فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى : ليس لقاتل ميراث " انظر السنن الكبرى للبيهقي جـ ٦ ص ٢٢٠ نيل الأوطار جـ ٦ ص ٨١

للقصاص وهو القتل عمدا بدون وجه شرعي مبيح وقد حكى عن سعيد بن جبير وابن المسيب والخوارج مايخالف ذلك (١) ولا تعويل على هذا لضعفه وقيام الدليل على خلافه .

وقد اختلف العلماء في تحديد ماهية القتل الذي يمنع من الارث .

١ — فذهب الحنفية الى أن القتل الذي يمنع من الارث هو النص الذي يتعلق به وجوب القصاص أو الكفارة فالذي يتعلق به وجوب القصاص هو القتل العمد أما الذي يتعلق به وجوب الكفارة فهو شبه العمد والخطأ .

فالقاتل في احدى هذه الحالات الثلاث يمنع من الميراث عند الحنفية ولا يمنع في غيرها وذلك كما في قتل الوارث مورثه قصاصا أو حدا أو دفعا عن نفسه ومثله ما اذا كان القتل بالتسبب دون المباشرة كحافر البئر وواضع الحجر في غير ملكه وكذا اذا كان القاتل صبيا أو مجنونا فلا منع من الارث أيضا (٢)

٢ — وذهب الشافعية — في الصحيح عندهم — الى أن القاتل لا يرث بحال فلفظ القاتل في الحديث يشمل كل الأفراد وقد استشهد الشيرازي في المهذب بحديث ابن عباس السابق ثم قال " ولأن القاتل حرم الارث حتى لا يعجل القتل ذريعة الى استعجال الميراث فوجب أن يحرم بكل حال لقطع النزاع " (٣)

٣ — وذهب الحنابلة الى ان القتل المانع من الارث القتل بغير حق وهو القتل المضمون بقود أو دية أو كفارة .

---

١ — للخوارج رأي معين من السنة ومن الأمور التي تركوا فيها العمل بالسنة الصحيحة رجم الزاني المحصن فقد ذهبوا الى أن الواجب هو حد الجلد لعموم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ومنها اجازة الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها لأن هذه المحرمات لم تندرج عليهما انظر المغني لابن قدامة جـ ٨ ص ١٥٧ ، جـ ٦ ص ٥٧١ وما بعدها وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ٢٤١ — ٢٥٠

٢ — انظر شرح السراجية للسيد الجرجاني ص ٩ وما بعدها .

٣ — انظر المهذب للشيرازي جـ ٢ ص ٢٤ .

وعليه فالقاتل الذى لا يرث هو قاتل العمد وشبه العمد والخطأ والمتسبب وكذا الصبى والمجنون والنائم وكل قاتل يعتبر قتله جاريا مجرى الخطأ .

أما القاتل بحق فلا يمنع من الميراث قال ابن قدامة * وما ليس بمضمون بشىء مما ذكر يعنى القود أو الدية أو الكفارة لم يمنع من الميراث كالقتل قصاصا أو حدا أو دفعا عن نفسه وقتل العادل الباغى أو من قصد مصلحة موليه بماله فعله ومن أمره انسان عاقل كبير ببط (١) خراجه أو قطع سلعة (٢) منه فتلف بذلك ورثه فى ظاهر المذهب * (٣) .

٤ — وذهب المالكية الى أن القاتل الذى لا يرث عندهم هو الذى يقتل عمدا عدوانا دون وجه شرعى مبيح سواء أكان مباشرا أم متسببا حتى لو كان القاتل صبيا أو مجنونا أنه يمنع من الارث .

أما القاتل عمدا بحق أو خطأ فلا يمنع من الارث عندهم (٤)

٥ وذهب الجعفرية الى ما ذهب اليه المالكية فى هذا على خلاف عندهم فى القاتل الخطأ فلهم فيه ثلاثة أقوال :

أولها : أنه لا يمنع من الميراث وهو أرجح الأقوال وأقواها .

---

١ — البط : الشق مصدر بط يقال بط الرجل الجرح بطا من باب (قتل) شقه

٢ — السلعة : خراج لهيئة الغدة تتحرك بالتحريك قال الأطباء كما فى المصباح المنير هى ورم غليظ ملتزق باللحم يتحرك عند تحريكه وله غلاف وقبل التزايد لأنها خارجة عن اللحم ولهذا قال الفقهاء يجوز قطعها عند الأمن .

٣ — انظر المغنى لابن قدامة جـ٦ ص ٢٩١ وما بعدها ، المقنع لابن قدامة مع حاشيته جـ٢ ص ٤٦١ وما بعدها .

٤ — انظر حاشية الدسوقى على الشرح الكبير مع تقريرات عليش جـ٤ ص ٤٨٦

والثانى : أنه يمنع من الميراث .

والثالث : أنه يورث ولكن لا يورث من الدية لأنه أن ورث من الدية وهو الذى يؤديها لا يكون قد أداها كامله (١)

ومن ذلك .

قال تعالى " حرمت عليكم الميته " (٢) فهذا يدل على تحريم جلد الميتة دبغ أو لم يدبغ لأن اللفظ عام يتناول جميع أجزائها لكن أضافة التحريم الى الميته يقتضى عرفا تحريم الأكل والجلد غير مأكول فلا يتناوله عموم التحريم .

وقد يقوى ذلك ما روى عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال " أيما اهاب دبغ فقد طهر " (٣) والحديث عام يتناول بعمومه اهاب الميتة

ولقد ورد حديث آخر فى شاة أعديت لمولاة ميمونة فماتت حيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هلا أخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم به فقالوا انها ميتة فقال انما حرم أكلها (٤)

فهذا يجعلنا نقضى باخراج ما دبغ من جلود الميتة وحل الانتفاع به من عموم التحريم فى الآية الكريمة (٥)

---

١ ـ انظر الميراث عند الحنفية للشيخ محمد أبو زهرة ص ٧١ وما بعدها

٢ ـ الميتة ما فارقته الروح من غير ذكاة مما يذبح أى ويكون مأكول اللحم اذ ما ليس مأكول فذكاته كموته كالسباع وغيرها .

٣ ـ أخرجه احمد ومسلم والترمذى وابن ماجة .

٤ ـ رواه أصحاب الكتب الستة واحمد بألفاظ مختلفة نيل الأوطار جـ ١ ص ٧٢ ـ ٧٥ .

٥ ـ انظر المهذب للشيرازى جـ ١ ص ١٠ ، الهداية مع فتح القدير والعناية جـ ١ ص ٦٣ نزهة الخاطر وروضة الناظر لابن قدامة .

هذا وقد تعددت المذاهب فى حكم الانتفاع بجلد الميتة بشكل عام واذا سلم الانتفاع فهل يشمل الكلب أو الخنزير أم لا ؟ ذكر النووى فى شرحه صحيح مسلم سبعة مذاهب وأفاض الشوكانى فى ذلك وعلى كل فقد نسب القول بعدم الانتفاع بجلد الميتة وأنه لا يطهر شئ من جلود الميته بالدباغ الى عمر بن الخطاب وابنه عبد الله (١) وعائشة وهو احدى الروايتين عن مالك واحدى الروايتين عن احمد .

وكذلك خصص من هذا الأكل المحرم السمك والجراد بما أخرجه الدار قطنى من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم أحلت لنا ميتتان الحوت والجراد ودمان الكبد والطحال وقال ابن العربى وقد يستدل على تخصيص هذه الآية بما فى صحيح مسلم من حديث عبد الله بن أبى أوفى قال غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات كنا نأكل الجراد معه ولا نراه أكله كيفما مات بعلاج أو حتف أنفه وبهذا قال ابن نافع وابن عبد الحكم وأكثر العلماء .

ومثل ذلك ماورد فى شأن الدم من الآية نفسها فقوله تعالى " حرمت عليكم الميتة والدم " يشمل بعمومه تحريم الدم المسفوح وغير المسفوح وقد صرف هذا العام عن عمومه بقوله تعالى " قل لا أجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميته أو دما مسفوحا " (٢)

فأفادت الآية الثانية تخصيص الآية الأولى وذلك ببيان أن المراد بالدم المحرم هو الدم المسفوح ثم خص من هذا الدم الكبد والطحال للحديث السابق ذكره .

---

١ ــ أنظر نيل الأوطار جـ ١ ص ٧٣ وما بعدها .

٢ ــ سورة الأنعام آية ١٤٥ .

وقد اختلف العلماء فى حكم الجنين يخرج من بطن أمه المذكاة ميتا هل تعتبر ذكاة أمه ذكاة له فيحل أكله دون حاجة الى تذكية جديدة أم يعتبر حراما لا يحل أكله الا ان ذبح أمه ليعد ذبحا له ؟

ذهب الثورى والشافعى وأبو يوسف ومحمد بن الحسن الى أن ذكاة الجنين ذكاة أمه فيحل أكله ولا يحتاج الى ذبح جديد (١)

وقال مالك يحل اذا خرج وقد أشعر — أى نبت عليه الشعر وذلك لما روى معمر عن الزهرى عن عبد الله بن كعب بن مالك كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقولون : " اذا أشعر الجنين فذكاته ذكاة أمه " (٢)

وذهب أبو حنيفة وزفر والحسن بن زياد (٣) الى أنه لا يحل أكله وقد قال بهذا القول ابن حزم الذى ادعى فيه أيضا قولا لمالك (٤)

---

١ — راجع المنهاج للنووى مع شرحه مغنى المحتاج للخطيب الشربينى جـ ١ ص ٣٠٧ ، المقنع لابن قدامة مع الحاشية جـ ٣ ص ٥٤١ وما بعدها ، بدائع الصنائع للكاسانى جـ ٥ ص ٤٢ .

٢ — انظر بداية المجتهد لابن رشد جـ ١ ص ٤٤٢ وما بعدها ، المقنع لابن قدامة جـ ٣ ص ٥٤٢ وما بعدها .

٣ — نسب هذا القول الى الحسن بن زياد والكاسانى فى البدائع جـ ٥ ص ٤٢ أما الشوكانى فقد نسب اليه ما يقوله الشافعى انظر نيل الأوطار جـ ٨ ص ١٠١ .

٤ — روى ابن حزم بالسند الى عبد الله بن حيان قال : قلت لمالك بن أنس يا أبا عبد الله : الناقة تذبح وفى بطنها يرتكض — فيشق بطنها فيخرج جنينها أيؤكل قال : نعم قلت : ان الأوزاعى قال : لا يؤكل : قال : أصحاب الأوزاعى قال ابن حزم فهذا قول لمالك أيضا انظر المحلى بالآثار لابن حزم جـ ٧ ص ٤١٩ .

احتج الأولون بما روى أبو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في الجنين ذكاته ذكاة أمه (١)

فالحديث ظاهر الدلالة في حل أكل الجنين الميت لأن ذكاة أمه اعتبرت ذكاة له ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال صاحب معالم السنن بعد أن أورد الحديث * فيه بيان جواز أكل الجنين اذا ذكيت أمه وان لم يحدث للجنين ذكاة وأوضح أن المسئول عنه هو الجنين الميت اذ لا يظن بالسائلين الجهل عما خرج حيا أنه لا بد من ذكاته (٢) (٣)

وقد احتج أبو حنيفة بقوله تعالى * حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير * الآية * وبأن ذكاة نفس لا تكون ذكاة نفسين فالجنين الميت لا تسري عليه ذكاة أمه وقالوا في الحديث انه للتشبيه على معنى أن الجنين يزكى كما تزكى أمه فكأنه قال — أي فذكوه — وعلى هذا : فالمراد من الحديث عند أبي حنيفة بيان حكم الجنين الذي يخرج من بطن أمه المذكاة حيا *

وبهذا أخرج الحديث عن موطن الاستدلال للمذهب الأول *

وقد يقال ان الحديث قد أخرج هذا الجنين من حكم الميتة الوارد في الآية لأنه اعتبره مذكى بذكاة أمه *

ويدفع اعتبار ابن رشد له بجملة من المنخنقة (٤) بالحديث أيضا لأن الحديث

---

١ — أخرجه احمد والترمذي وابن ماجة وفي رواية لأحمد وأبي داود قلنا يارسول الله ننحر الناقة ونذبح البقرة والشاة فنجد في بطنها الجنين أنلقيه أم نأكله ؟ قال : كلوه ان شئتم فان ذكاته ذكاة أمه *

٢ — انظر معالم السنن للخطابي جـ ٤ ص ٢٨٢ ، نصب الراية للزيلعي جـ ٤ ص ١٨٦ ، نيل الأوطار جـ ٨ ص ١٥٠ *

٣ — سورة المائدة آية ٣

٤ — انظر بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد جـ ١ ص ٤٤٢ *

أخرجه من حدود المنخنقة لأنه طاب وحل أكله بما طابت به أمه من الزكاة أما أن زكاة نفس لا تكون زكاة نفسين فقد نقل القرطبي في تفسيره عن ابن المنذر أنه قال " وفي قول النبي صلى الله عليه وسلم " ذكاة الجنين ذكاة أمه " دليل على أن الجنين غير الأم وهو — أي أبو حنيفة — يقول لو أعتقت أمه وهي حامل أن عتق الحمل عتق أمه وهذا مايلزم أن ذكاته ذكاة أمه ولأنه اذا جاز أن يكون عتق واحد عتق اثنين جاز أن يكون ذكاة واحد ذكاة اثنين (١).

وهكذا اعتبر ابن المنذر الجنين تابعا لأمه حقيه (٢)

ولعل الذي حمل أبو حنيفة على ذلك أن الحديث يروى برفع ونصب ذكاة فالثانية فمن رفعه جعله خبر المبتدأ الذي هو ذكاة الجنين فتكون ذكاة الأم هي ذكاة الجنين فلا يحتاج الى ذبح مستأنف.

ومن نصب كان التقدير ذكاة الجنين كذكاة أمه فلما حذف الجار نصب أو على تقدير يذكى تذكية مثل ذكاة أمه فحذف المصدر وصفته وأقام المضاف اليه مقامه فلا بد عنده من ذبح الجنين اذا خرج حيا ومنهم من يرويه بنصب الذكاتين أي ذكوا الجنين ذكاة أمه (٣)

وجاء في نصب الراية قوله " فان ذكاته ذكاة أمه بأنه تحليل لا باحته من غير احداث ذكاة " (٤)

---

١. انظر تفسير القرطبي جـ٦ ص ١٥٠.

٢. انظر بدائع الصنائع جـ ٥ ص ٤٢.

٣. انظر النهاية لابن الاثير جـ٢ ص ٤٨.

٤. انظر نصب الراية للزيلعي جـ ٤ ص ١٩١ وما بعدها، معالم السنن للخطابي جـ٤ ص ٢٨٢.

وقد اعتبر ابن أبى شيبة فى مصنفه فى الباب الخامس أن أبا حنيفة خالف الأثر فى هذه المسألة .

بعد هذا نقول ان هذا الحديث قد أعطى الجنين حكما خاصا وأخرجه من عموم الآية كما هو مذهب الجمهور .

ومن ذلك أن الله تعالى بعد أن ذكر المحرمات من النساء قال سبحانه " وأحل لكم ماوراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين "(١) .

وقال سبحانه فى آية أخرى " وان خفتم الا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع "

فالاية الاولى تدل على نكاح غير المحرمات المذكورات قبلا دون تحديد عدد فيجوز للرجل بمقتضى هذا العموم أن يجمع فى عصمته أكثر من أربع زوجات .

والاية الثانية توجب اقتصار الحل على الاربع فتحرم الزيادة على هذا العدد .

وهكذا تتعارض الايتان فيما وراء الاربع فهو حلال فى الاية الاولى حرام فى الاية الثانية .

---

١ ـ قال تعالى " حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف ان الله كان غفورا رحيما ، والمحصنات من النساء الا ماملكت أيمانكم كتاب الله عليكم وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة ان الله كان عليما حكيما " ، سورة النساء الايتان ٢٣ ، ٢٤

وفي مثل ذلك يجري الجمع بين الادلة بطريق التخصيص فكما خصص قوله تعالى وأحل لكم آية التحريم خصصت الآية الثانية كون المحلل أربعا من النساء فكان المقرر شرعا أنه لا يجوز للمسلم أن يجمع في عصمته أكثر من أربع زوجات .

كذلك خصصت الاية الاولى قوله وأحل لكم ما وراء ذلكم الاية بما جاء في شأن زوجات الرسول صلى الله عليه وسلم من قوله سبحانه " وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبدا "(١) .

فالاية الاولى تدل على اباحة ما عدا المحرمات المذكورات قبله وذلك يشمل زوجات الرسول صلى الله عليه وسلم بعد وفاته غير أن الثاني وهو قوله سبحانه " وما كان لكم " دل على تحريم الزواج باحداهن بعد وفاته .

فأفاد أن زوجاته صلى الله عليه وسلم غير مباح الزواج بهن وخارجين من هذا التحليل الذي أفاده الحكم الاول .

وهذا عند من لم يشترط مقارنة الدليل المخصص أما من يشترط مقارنته فانه يقول انه نسخ لا تخصيص .

---

١ ـ سورة الاحزاب آية ٥٣

ومن ذلك قال صلى الله عليه وسلم " لا صيام لمن لم يبيت النية من الليل "[1] فلفظة صيام نكرة فى سياق النفى والنكرة فى سياق النفى تفيد العموم بحيث يشمل التبييت كل أفراد الصوم من فرض ونفل وقضاء ومنذور .

---

١ — يكثر استعمال هذا النص فى كتب الاصول غير أن أحاديث اشتراط النية والتبييت من الليل فى صوم الفريضة متعددة الروايات عن حفصة بطريق أخيها عبد الرحمن بن عمر رضى الله عنهم على اختلاف بين الائمة فى رفع تلك الاحاديث أو وقفها .

من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم " من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له " رواه أحمد فى مسنده والترمذى والنسائى وأبو داود وابن ماجة وقال صاحب نيل نيل الاوطار " أخرجه ابن خزيمة وابن حبان وصححاه مرفوعا كما أخرجه الدارقطنى أيضا " أنظر نيل الاوطار جـ٤ ص ٢٠٧ .

ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام " من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له " انظر سنن النسائى جـ٤ ص ١٦٩ ، شرح معانى الاثار للطحاوى جـ١ ص ٣٢٥ وفى رواية " من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له " أخرجه ابن حزم فى المحلى جـ ٦ ص ١٦٢ والسنن الكبرى للبيهقى جـ٤ ص ٢٠٢ وأخرج النسائى أيضا " من لم يجمع الصيام قبل طلوع الفجر فلا يصوم " أنظر سنن النسائى جـ ٤ ص ١٩٦

أما بلفظ " لا صيام " فى أول الكلام فقد ورد ذلك من كلام حفصة رضى الله عنها بروايات متعددة فعن ابن عمر عن حفصة " لا صيام لمن لم يجمع قبل الفجر " أخرجه ابن حزم فى المحلى جـ٦ ص ١٦١ والنسائى فى السنن جـ٤ ص ١٩٧ وعن ابن عمر ايضا عن حفصة " لا صيام لمن لم يجمع الصيام قبل الفجر " بزيادة لفظة "الصيام" أنظر جـ ٤ ص ١٩٧ من المرجع السابق .

فالحديث ظاهر الدلالة على وجوب تبييت النية فى جميع أنواع الصوم دون تمييز بين فرض أو نفل وسواء كان الفرض معينا أم غير معين .

خص من هذا العموم صوم النفل فلا يجب التبييت فيه وذلك لما روى عن السيدة عائشة رضى الله عنها قالت : دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال : هل عندكم من شىء ؟ فقلنا : لا فقال : فإنى اذن صائم ثم أتانا يوم آخر فقلنا يا رسول الله أهدى لنا حيس فقال : أرينيه فلقد أصبحت صائما . فأكل .(١)

وكان عمل الصحابة رضوان الله عليهم فيما يدل على ذلك ويدل على ذلك قول البخارى " وقالت أم الدرداء : كان أبو الدرداء يقول : عندكم طعام ؟ فإن قلنا : لا قال : فإنى صائم يوم هذا قال : وفعله أبو طلحة وأبو هريرة وابن عباس وحذيفة رضى الله عنهم "(٢) .

وهكذا خرج صوم النفل من التبييت فإنه يجوز بنية فى النهار شريطة أن تكون قبل زوال الشمس على الراجح(٣) .

وذهب الحنفية أيضا لاخراج الصوم الذى تعلق بزمان معين كصوم رمضان والنذر المعين وكذلك صوم التطوع فقالوا لا يشترط فى ذلك تبييت النية بل تصح النية نهارا شريطة أن تقع قبل نصف النهار فلو لم يبيت المكلف الصوم بعد غروب الشمس وأصبح ممسكا عن الطعام والشراب وكل

---

١ — انظر فتح البارى جـ ٤ ص ١٠٠

٢ — انظر فتح البارى جـ ٤ ص ٩٩ ، صحيح مسلم بشرح النووى جـ ٨ ص ٣٤ ، نيل الاوطار جـ ٤ ص ٢٠٨ .

٣ — راجع المنهاج مع مغنى المحتاج جـ ١ ص ٤٢٣ وهذا التبييت هو مذهب مالك وأحمد ، انظر بداية المجتهد لابن رشد جـ ١ ص ٢٩٢ المغنى لابن قدامة جـ ٣ ص ٩١ وما بعدها .

مفطر فله أن ينوى الى ماقبل نصف النهار صوم ذلك النهار ويقع صومه صحيحا (١) واستندوا فى ذلك الى ما روى البخارى ومسلم فى صحيحهما عن سلمة ابن الاكوع رضى الله عنه "أن النبى صلى الله عليه وسلم بعث رجلا فى الناس يوم عاشوراء أن من أكل فليتم أو فليصم ومن لم يأكل فلا يأكل" (٢)

قال الحنفية دل الحديث على أن من تعين عليه صوم يوم ولم ينوه ليلا أنه يجزئه أن ينوى صيامه نهارا .

وهذا بناء على أن صوم عاشوراء كان واجبا وانه لا فرق بين هذا المعين وبين النفل ورأوا فى ذلك جمعا بين الادلة الذى هو أولى من العمل ببعضها وإهمال البعض الاخر .

ويمكن أن يقال ان مسلك الحنفية هذا بعيد كل البعد وذلك لان الحديث الذى استندوا اليه انما ورد فى صوم عاشوراء وصوم عاشوراء نسخت فرضيته وانتظم فى سلك المندوبات حيث لا يشترط لصحته تبييت النية من الليل شأن صوم النافلة ، فقد روى مسلم عن عائشة رضى الله عنها قالت : كانت قريش تصوم عاشوراء فى الجاهلية وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه فلما هاجر الى المدينة صامه وأمر بصيامه فلما فرض شهر رمضان قال من شاء صامه ومن شاء تركه (٣) .

على أن المندوب فى صوم يوم عاشوراء أن يصام معه التاسع بعدا عن التشبه باليهود كما ورد فى السنة (٤) .

وبعد ذلك نقول ان هذه أمثلة تطبيقية ولم نرد الاكثار تجنبا للتطويل على القارئ والحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنتهدى لولا أن هدانا الله وأسأله أن يجعل هذا العمل طريقا الى مغفرته وتقربا اليه وان يهدينا الى طريقه والتمسك بسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم أولا وأخيرا ولله الحمد فى الاولى والاخرة وله الحكم وعلى الله فليتوكل المؤمنون .

---

١ — انظر فتح القدير مع الهداية والعناية جـ٢ ص ٤٥ — ٥١ .

٢ — انظر فتح البارى لابن حجر العسقلانى جـ٤ ص١٠٠ ، صحيح مسلم جـ ٨ ص ١٣ .

٣ — انظر صحيح مسلم جـ ٨ ص ٤ .

٤ — انظر شرح معانى الاثار للطحاوى جـ١ ص٣٣٧ — ٣٣٩ ، المغنى لابن قدامة جـ ٣ ص١٧٤ ومابعدها .

المصـــادر والمراجـــع

أولا — القـرآن الكـريم ومايتعـلق بـه :

١ — أحكام القرآن : للامام محمد بن ادريس الشافعى جمع البيهقى طبع مصـــر الطبعـة الاولـــى سـنة ١٣٧١ هـ.

٢ — جامع البيان عن تأويل آى القرآن : للامام محمد بن جرير الطبرى ثلاثون جـــزءا وبهامشه تفسير النيسابورى طبع بـولاق سـنة ١٣٢٩ هـ.

٣ — أحكام القـرآن : لأبى بكر الرازى ثلاثة اجزاء مطبعة الاوقاف الاسلامية سنة ١٣٣٥ هـ

٤ — المفردات فى غريب القـرآن : للراغب الاصفهانى .

٥ — أحكام القرآن : للكيا الهراس الطبرى مخطوطة دار الكتب المصرية سنة ١٤٤ تفسير ومكتبة الازهر سنة ٣٩٨ خاص وعام ـ ٧٨٦٦ .

٦ — الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل : للزمخشرى ثلاثة أجزاء مطبعة الاستقامة بمصر الطبعة الثانية سنة ١٣٧٣ هـ .

٧ — تفسير النسفى طبع محمد على صبيح .

٨ — أحكام القرآن : لابن العربى اربعة اجزاء طبع عيسى البابى الحلبى سنة ١٣٧٦هـ

٩ — الجامع لاحكام القرآن : للقرطبى عشرون جزءا مطبعة دار الكتب المصرية الطبعـة الاولـــى سـنة ١٣٥٤ هـ.

١٠ — لباب التأويل فى معانى التنزيل : للخازن اربعة اجزاء بهامشه تفسير البغـــوى مطبعة مصطفى محمـــد .

١١ — تفسير الحافظ بن كثير . اربعة أجزاء مطبعة الاستقامة الطبعة الثانية ١٣٧٣ هـ.

١٢ — أنوار التنزيل واسرار التأويل : للبيضاوى الطبعة الثانية بالمطبعة البهيـــة سـنة ١٣٤٤ هـ.

١٣ — البرهان فى علوم القرآن : للزركشى . اربعة اجزاء الطبعة الاولى مطبعة عيســى البابى الحلبى سنة ١٣٧٦ هـ.

١٤ — الاتقان فى علوم القرآن : لجلال الدين السيوطى جزآن بهامشه اعجاز القـرآن لأبـى بكر الباقلانى مطبعة حجازى بالقاهرة سنة ١٣٦٨ هـ.

١٥ - تفسير المنار : لمحمد رشيد رضا يقوم على كلام استاذه الشيخ محمد عبده مطبعة المنار ١٣٢٦ .

١٦ - مناهل العرفان فى علوم القرآن : للزرقانى جزآن مطبعة عيسى الحلبى سنة ١٣٧٢هـ

١٧ - تفسير آيات الاحكام : للشيخ محمد على السايس اربعة أجزاء لطلاب كلية الشريعة طبع محمد على صبيح سنة ١٣٧٣ هـ.

ثانيا - الحديث الشريف وما يتعلق به :

١ - المنتقى شرح الموطأ : شرح الباجى المالكى لموطأ مالك سبعة اجزاء مطبعة السعادة سنة ١٣٣٢ هـ.

٢ - مسند الامام الشافعى : بهامش الجزء السادس من كتاب الأم المطبعة الاميرية سنة ١٣٢٤ هـ. وقد أفرد بالطبع فى جزأين بترتيب محمد عابد السندى وطبع فى سنة ١٣٦٩ هـ.

٣ - مسند الامام احمد وبهامشه منتخب كنز العمال فى سنن الأقوال والأفعال لعلاء الدين الشهير بالمتقى الهندى المطبعة الميمنية سنة ١٣١٣هـ.

أما المسند : تحقيق شرح الشيخ احمد شاكر فقد صدر منه خمسة عشر جزءا مطبعة دار المعارف سنة ١٣٧٥ هـ.

٤ - صحيح البخارى : لأبى محمد عبد الله بن محمد بن اسماعيل البخارى تسعة أجزاء المطبعة الاميرية سنة ١٣١٤ هـ.

٥ - سنن ابن ماجه : لأبى عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجة القزوينى جزآن مطبعة عيسى البابى الحلبى سنة ١٣٧٢ هـ.

٦ - السنن ، سنن ابى داود : سليمان بن الأشعث السجستانى أربعة أجزاء مطبعة مصطفى محمد سنة ١٣٦٩ هـ .

٧ - صحيح الترمذى : بشرح ابن العربى المالكى ثلاثة عشر جزءا الطبعة الاولى بالمطبعة المصرية بالأزهر سنة ١٣٥٠ هـ.

٨ - (المجتبى) سنن النسائى مع شرح السيوطى وحاشية السندى ثمانية أجزاء المطبعة المصرية .

٩ - معالم السنن للخطابى : شرح سنن ابى داود

١٠ - المستدرك : للحاكم ابى عبد الله محمد عبد الله المعروف بالحاكم طبع حيدر أباد سنة ١٣٤٠ هـ.

١١ ـ السنن الكبرى : لاحمد بن الحسين البيهقى عشرة أجزاء وفى ذيله الجوهر النقى لابن التركمانى ـ طبعة دار المعارف بحيدر أباد الطبعة الاولى سنة ١٣٥٤ هـ .

١٢ ـ أقضية رسول الله صلى الله عليه وسلم : لمحمد بن الفرج القرطبى المالكى مطبعة عيسى البابى الحلبى .

١٣ ـ صحيح مسلم بشرح النووى ثمانية عشر جزءا مطبعة محمد على صبيح .

١٤ ـ نصب الراية الى تخريج أحاديث الهداية للزيلعى أربعة أجزاء مطبعة دار المأمون بمصر سنة ١٣٥٧ هـ الطبعة الاولى .

١٥ ـ تخريج أحاديث البزدوى : القاسم بن قطلوبغا فيلم معهد المخطوطات جامعة الدول العربية رقم ١٣٢ حديث .

١٦ ـ نيل الاوطار شرح منتقى الاخبار للمجد بن تيمية ثمانية أجزاء الطبعة الثانية مطبعة مصطفى البابى الحلبى سنة ١٣٧٢ هـ .

١٧ ـ النهاية فى غريب الحديث والأثر لابن الأثير : مجد الدين محمد بن محمد بن عبد الكريم المعروف بابن الأثير الجزرى وبهامشه الدر النثير تلخيص نهاية ابن الأثير للجلال السيوطى المطبعة العثمانية بمصر سنة ١٣١١ هـ .

ثالثا ـ أصول الفقه :

١ ـ الرسالة : للامام الشافعى تحقيق الشيخ احمد شاكر طبع مصطفى البابى الحلبى بمصر سنة ١٣٥٨ هـ الطبعة الاولى .

٢ ـ أصول الشاشى طبع الهند سنة ١٢٨٩

٣ ـ الاصول التى عليها مدار فروع الحنفية للكرخى مع شواهدها ونظائرها لابى حفص النسفى الطبعة الادبية بمصر الطبعة الاولى .

٤ ـ أصول الجصاص : جزأن مخطوط دار الكتب المصرية رقم أصول ٢٢٩ مخطوط

٥ ـ تقويم الأدلة أو تقويم أصول الفقه وتجديد أدلة الشرع لابى زيد الدبوسى مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٢٥٥ أصول فقه .

٦ ـ الاحكام فى أصول الأحكام لابن حزم ثمانية أجزاء مطبعة السعادة الطبعة الاولى سنة ١٣٤٥ هـ .

٧ ـ الاشارة فى أصول الفقه : لابى الوليد الباجى مخطوطة مكتبة الازهر ١٧٠ .

٨ ـ اللمع : لابى اسحاق الشيرازى مطبعة مصطفى البابى الحلبى الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٧ هـ.

٩ ـ البرهان : لامام الحرمين جزآن مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٦٢٥ ومكتبة الازهر رقم ٩١٣ خاص عام ٢٤١٤١ .

١٠ ـ أصول البزدوى مع شرحه كشف الاسرار لعبد العزيز البخارى أربعة أجزاء مطبعة مكتب الصنايع سنة ١٣٠٧ هـ.

١١ ـ أصول السرخسى : لشمس الأئمة السرخسى جزآن مطابع دار الكتاب العربى سنة ١٣٧٢ هـ .

١٢ ـ المستصفى من علم الاصول : لحجة الاسلام الغزالى جزءان المطبعة الأميرية سنة ١٣٢٤ هـ. الطبعة الاولى مع فواتح الرحموت .

١٣ ـ الانصاف فى التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين فى آرائهم للبطليوس مطبعة الموسوعات سنة ١٣١٩ هـ.

١٤ ـ المحصول فى علم الاصول : لفخر الدين الرازى مخطوط دار الكتب المصرية رقم ١١٠ أصول فقه .

١٥ ـ روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة جزآن . المطبعة السلفية بمصر سنة ١٣٤٢ هـ مع شرحه نزهة الخاطر العاطر لابن بدران .

١٦ ـ تهذيب الوصول الى علم الاصول : لابن المطهر الحلى طبع ايران سنة ١٣٠٨ هـ ومع شرحه منيه اللبيب الكتاب المستطاب للسيد عميد الدين الحسينى طبع الهند سنة ١٣١٦ هـ .

١٧ ـ الاحكام فى اصول الاحكام لسيف الدين الآمدى ثلاثة أجزاء مطبعة محمد على صبيح سنة

١٨ ـ منتهى الوصول والامل فى علمى الاصول والجدل لابن الحاجب مطبعة السعادة سنة ١٣٢٦ هـ الطبعة الاولى .

١٩ ـ رسالة تخصيص الكتاب بالكتاب لابن الحاجب مخطوطة مكتبة الازهر رقم ٢٣٥ مجاميع ٥٧٧٥ .

المقدمة

٢٠ ـ تنقيح الفصول فى علم الاصول لشهاب الدين القرافى الثانية للذخيرة مطبعة كليـــة الشـريعة سنة ١٣٠١ هـ.

٢١ ـ شرح تنقيح الفصول لشهاب الدين القرافى سنة ١٣٠٧ هـ. وبهامشه شرح ابن قاسم العبادى على شرح المحلى على الورقات لامام الحرمين .

٢٢ ـ العقد المنظوم الخصوص والعموم لشهاب الدين القرافى مخطوط دار الكتب المصرية رقـم ١ ســن .

٢٣ ـ الفروق لشهاب الدين القرافى أربعة أجزاء مطبعة دار احياء الكتب العربية طبعـة أولى سنة ١٣٤٤ هـ . مع حاشية ابن الشاط وتهذيب الفروق للشيخ محمد على ابـن الشيخ حسين مفتى المالكية بمكة المكرمة .

٢٤ ـ كشف الاسرار شرح المنار للنسفى المطبعة الاميرية سنة ١٣١٦ هـ. الطبعة الاولى .

٢٥ ـ شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب .. لعضد الدين الايجى مع حاشية التفتازانى جزآن المطبعة الاميريـة سنة ١٣١٦ هـ.

٢٦ ـ الابهاج فى شرح المنهاج للبيضاوى .. لابن السبكى جزآن مطبعة التوفيق الادبية بمصر وقد أتم به شرح والده تقى الدين السبكى الذى وصل الى المسألة الرابعـة من مباحث الواجب .

٢٧ ـ رسالة فى الفرق بين العام المخصوص والعام الذى أريد به الخصوص للتاج الســبكى مخطوطة دار الكتب المصرية رقـم

٢٨ ـ نهاية الوصول شرح منهاج الوصول للبيضاوى مطبعة محمد على صبيح ومعه مناهـج العقول للبدخشى وهو شرح للمنهاج أيضـا .

٢٩ ـ الموافقات فى أصول الاحكام للشاطبى أربعة أجزاء وبتحقيق محمد الخضر حســين المطبعة السلفية سنة ١٣٤١ هـ. وبشرح الدكتور محمد عبد الله دار طبع مصطفـى محمـــد .

٣٠ ـ البحر المحيط للزركشى ثلاثة أجزاء مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٤٨٣ ، ٥٩٢ .

٣١ ـ التوضيح شرح التنقيح فى أصول الفقه لصدر الشريعة ومعه حاشية التفتازانى جزآن طبـع محمد على صبيح سنة ١٣٧٧ هـ .

٣٢ ـ شرح المنار لابن ملك ومعه ثلاث حواشى :

أ ـ حاشية ابن الحلبى . ب ـ حاشية عزمى زادة وتعرف بأنوار الحلك .

جـ ـ حاشية الرهاوى جزآن المطبعة العثمانية سنة ١٣١٥ هـ.

٣٣ — التحرير للكمال ابن الهمام طبع مصطفى البابى الحلبى مع شرحه تيسير التحرير لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه سنة ١٣٥٠ وله شرح آخر يعرف بالتقرير والتحبير شرح التحرير لابن الهمام ثلاثة المطبعة الاميرية سنة ١٣١٦ هـ الطبعة الاولـــى .

٣٤ — مرآة الاصول فى شرح مرقاة الوصول لملا خسرو جزآن دار الطباعة العامرة سنة ١٣٠٩ مع حاشية الازميرى عليـــه .

٣٥ — الآيات البينات لابن قاسم العبادى حاشية على شرح الجلال المحلى لجمع الجوامع لابن السبكى أربعة أجزاء طبع محمد السيوفى بالمطبعة الكبرى بمصر سنة ١٢٨٩ هـ

٣٦ — فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت للكندى الانصارى ومعه المستصفى للغزالى المطبعة الاميرية سنة ١٣٢٤ هـ

٣٧ — حاشية البنانى على شرح المحلى على جمع الجوامع جزآن طبع مصطفى البابـــى الحلبى سنة ١٣٥٦ هـ الطبعة الثانية وبهامشه تقرير الشربينى .

٣٨ — حاشية العطار على شرح المحلى على جمع الجوامع جزآن المطبعة العلمية سنة ١٣١٦ الطبعة الاولـــى .

٣٩ — حلية ذوى الافهام بتحقيق دلالة العام للجوهرى الصغير رسالة مخطوطة بمكتبة الأزهر ٣٥٦ مجاميع .

٤٠ — ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول للشوكانى طبع مصطفى البـــابى

٤١ — قمر الأقطار على نور الانوار لمحمد عبد الحليم اللكنوى الطبعة الاميرية سنة ١٣١٦ هـ الطبعة الاولـى .

٤٢ — طلعة الشمس للسالمى الابلقى مطبعة الموسوعات بمصر مع الالفية التى تعرف بشمس الاصول ألفية فى علم الاصـــول .

٤٣ — أصـــول الفقـــه للشـــيخ الخضـــرى .

٤٤ — المدخل الى مذهب الامام احمد بن حنبل ادارة الطباعة المنيرية .

٤٥ — سلم الوصول شرح نهاية السول للاسنوى — للشيخ نجيب المطيعى المطبعة السلفية سـنة ١٣٤٣ هـ .

٤٦ — تسهيل الوصول الى علم الاصول للمحلاوى طبع مصطفى البابى الحلبى سنة ١٣٤١ هـ

٤٧ ـ أصول الفقه للشيخ محمد ابو النور زهير أربعة أجزاء .

٤٨ ـ رسالة في دلالة العام للشيخ محمد حسن فايد مخطوطة مكتبة كلية الشريعة والقانون

٤٩ ـ تفسير النصوص للاستاذ محمد أديب .

٥٠ ـ العرف والعادة في رأي الفقهاء للشيخ احمد فهمي ابو سنة .

٥١ ـ أصول الفقه للشيخ محمد ابو زهرة .

٥٢ ـ أصول الفقه للشيخ محمد زكريا البرديسي .

٥٣ ـ أصول الفقه للشيخ طه العربي .

رابعا ـ الفقه الحنفي :

١ ـ السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني شرح السرخسي .

٢ ـ المبسوط للسرخسي ٣٠ جزءا مطبعة السعادة .

٣ ـ الهداية شرح بداية المبتدئ للمرغيناني : علي بن بكر المرغيناني مطبوعة مع مع فتح القدير المطبعة الاميرية سنة ١٣١٥ هـ .

٤ ـ البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم وبهامشه الحواشي المسماه بمنحة الخالق على البحر الرائق لابن عابدين .

٥ ـ فتح القدير شرح الهداية للكمال من الخمام مع التكملة نتائج الافكار القاضي زادة وبهامشه شرح العناية على الهداية للبابرتي ٨ أجزاء

خامسا ـ الفقه المالكي :

١ ـ المدونة الكبرى رواية سحنون بن عبد السلام بن سعيد التنوخي عن عبد الرحمن بن القاسم ١٦ جزءا مطبعة الاستقامة سنة ١٣٢٣ هـ .

٢ ـ الذخيرة ـ الجزء الاول مطبعة كلية الشريعة سنة ١٣٨١ .

٣ ـ الشرح الكبير على مختصر خليل للعارف بالله سيدي احمد الدردير مع حاشية الدسوقي وتقريرات عليش ٤ أجزاء طبع عيسى البابي الحلبي .

٤ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد جزءان .

سادسا — الفقه الشافعي :

١ — الأم — للامام الشافعي سبه أجزاء المطبعة الاميرية بالقاهرة سنة ١٣٢١

٢ — المهذب للشيرازي جزءان مطبعة عيسى البابي الحلبي مع شرح غريب المهذب لابن بطال الركبي .

٣ — المجموع للنووي شرح المهذب لم يكمل المطبعة المنيرية .

٤ — نهاية المحتاج الى شرح المنهاج للرملي ٨ أجزاء طبعة سنة ١٣٠٤ .

سابعا — الفقه الحنبلي :

١ — المغني لابن قدامة شرح على مختصر الخرقي ٩ أجزاء دار المنار الطبعة الثالثة سنة ١٣٦٧ هـ .

٢ — المقنع لابن قدامة أيضا مع حاشيته المنقولة من خط الشيخ سليمان بن عبد الله .

ثامنا — فقه المذاهب الأخرى :

١ — المختصر النافع في فقه الامامية للمحقق الحلي مطابع دار الكتاب العربي .

٢ — شرح النيل وشفاء العليل للاطفيش ١٠ مجلدات المطبعة السلفية سنة ١٣٤٣

٣ — المحلى بالآثار لابن حزم تعليق الشيخ احمد شاكر ١١ جزءا .

الفهرس ٠

الموضوع	رقم الصفحة
المقدمة	من ١ الى ٥
أهمية البحث	١
طريقة البحث	٣
خطة البحث	٣
الباب الاول	
ويشتمل على ثلاثة فصول	من ٧ الى ٦٤
الفصل الاول بيان معنى العام	٧
تعريف القاضى البيضاوى	٨
تعريف ابن الحاجب	١٥
تعريف الكمال بن الهمام	١٩
الفصل الثانى هل توصف المعانى بالعموم أقوال العلماء ـ وسبب الخلاف ٠	٢١
حجة القول الأول ٠	٢٢
حجة القول الثانى	٢٣
حجة القول الثالث	٢٤
الفصل الثالث صيغ العموم ـ أقوال العلماء	٢٥
معنى الوقف ـ رأى الغزالى	٢٧
موقف البزدوى ـ منهج عبد العزيز البخارى	٢٨
نظرتنا فى ذلك	٢٩
النوع الاول من صيغ العموم	٣٠
النوع الثانى منها	٣٢
النوع الثالث	٣٤

الموضوع	رقم الصفحة
النوع الرابع	٣٨
أدلة أرباب العموم الخصمة	٣٩
أدلة الجمهور الاجماعية	٤٤
الأدلة العقلية	٥١
أدلة أرباب الخصوص	٥٥
حجة أرباب الاشتراك	٥٩
حجة أرباب الوقف	٦٠
الباب الثاني	
ويشتمل على خمسة فصول	من ٦٥ الى ١١٣
الفصل الاول فى دلالة العام بين القطعية والظنية	٦٦
الفريق الأول	٦٧
الفريق الثاني ـ أدلة الشافعية	٦٩
أدلة الحنفية	٧١
موقف الشاطبي	٧٢
ردنا على الشاطبي ورأينا في المسألة	٧٣
الفصل الثاني فى تعارض العام والخاص بيان التعارض	٧٤
طريقة الجمهور ـ طريقة الحنفية ـ الحالة الأولى	٧٥
اللعان ـ الحالة الثانية	٧٨
أدلة الجمهور ـ أدلة الحنفية	٧٩
حجة المترقف	٨٠
أثر هذا الخلاف	٨١
الفصل الثالث التخصيص بخبر الواحد	٨٤
حجة المجوز	٨٦
حجة المانع مطلقا	٨٨
حجة الواقف	٩١
حجة المفصل	

الموضوع	رقم الصفحة
دليل الكرخي •	٩٣
دليل عيسى بن أبان	٩٤
أثر هذا الخلاف •	٩٥
الفصل الرابع التخصيص بالقياس	٩٨
حجة الجمهور •	١٠٠
أدلة المانع	١٠١
حجة المفصل	١٠٣
حجة من قال أن كان مخرجا بنص	١٠٥
وجهة ابن أبان والكرخي	
الفصل الخامس أقل الجمع	١٠٧
حجة القول الاول	١٠٩
حجة القول الثاني	١١٠
حجة القول الثالث	١١٢
حجة القول الرابع	١١٣
الباب الثالث	
في كون العموم هل يستفاد بقرائن خارجية أم لا ؟ ويشتمل على عشرة فروع •	من ١١٤ الى ١٥٦
الفرع الاول هل يدخل المتكلم في عموم كلامه	١١٥
الفرع الثاني هل المقتضى عام ؟	١١٧
الفرع الثالث ترك الاستفصال هل ينزل منزلة عموم المقال	١٢٨
الفرع الرابع هل خطاب الواحد يعم الجماعة ؟	١٣٠
الفرع الخامس هل خطاب الرسول خطاب لأمته	١٣٣
الفرع السادس هل يدخل الرسول في عموم الخطاب	١٣٧

الموضـــوع	رقـــم الصفحـة
الفـرع السابع هل خطاب المواجهة يعم الموجودين ومن بعدهم؟	١٤١
الفـرع الثامن هل الجمع المذكـر يتناول الأناث؟	١٤٤
الفـرع التاسع هل نفى المساواة بين الشيئين يقتضى العموم؟	١٥٠
الفـرع العاشـر هل الجمع المنكـر عام؟	١٥٣
الباب الرابع	
ويشتمل على سبع مسائل.	من ١٥٧ الى ١٩٠
المسألة الاولى بيان معنى التخصيص.	١٥٨
المسألة الثانية تعريف الخاص.	١٦٤
المسألة الثالثة دلالة الخاص.	١٦٧
المسألة الرابعة أثـر قصية الخاص فى اختلاف الفقهاء؟	١٦٩
المسألة الخامسة مايشتـرط فى المخصص؟	١٧٢
المسألة السادسة مدى ماينتهى اليه التخصيص؟	١٧٦
المسألة السابعة هل العام المخصوص حجة؟	١٨٠
الباب الخامس	
وهو فى التخصيص بالمتصل ويشتمل على ثمانية أبحاث	من ١٩١ الى ٢٢٤
البحث الأول معنى الاستثناء.	١٩٢
البحث الثانى مايشتـرط فى الاستثناء.	١٩٤
البحث الثالث الاستثناء الوارد عقب جمل متعاطفة	١٩٩
البحث الرابع هل الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفى اثبات	٢١٠
البحث الخامس التخصيص بالشـرط.	٢١٤
البحث السادس التخصيص بالصفـة	٢١٩
البحث السابع التخصيص بالغايـة	٢٢١
البحث الثامن التخصيص ببدل البدل.	٢٢٤

رقم الصفحة

الباب السادس

ويشتمل على اثنى عشر بحثا •	من ٢٢٥ الى ٢٨١
البحث الاول التخصيص بالعقل •	٢٢٦
البحث الثانى التخصيص بالحس •	٢٣٠
البحث الثالث التخصيص بالكتاب •	٢٣٢
البحث الرابع التخصيص بالسنة •	٢٣٧
البحث الخامس التخصيص بالاجماع •	٢٤٥
البحث السادس التخصيص بمذهب الصحابى •	٢٤٧
البحث السابع التخصيص بالعادة •	٢٥٠
البحث الثامن التخصيص بالمفهوم •	٢٥٤
البحث التاسع هل عود ضمير بعض افراد العام على العام يخصص العام ؟	٢٥٧
البحث العاشر اذا وافق الخاص حكم العام فهل يخصصه ؟	٢٦٠
البحث الحادى عشر هل خصوص السبب قاض على عموم اللفظ؟	٢٦٣
البحث الثانى عشر جواز العمل بالعام قبل البحث عن مخصصه	٢٧٠
خاتمة البحث •	٢٨٢
المراجع •	٢٩٨
الفهرس •	٣٠٦

تم بحمد الله

التصويبات

صفحة	سطر	الخطأ	الصواب
١٠	١٤	كاللمس ويراد	كاللمس فيطلق ويراد
١٧	١٦	أنه أردنا من المسميات اللفظ	انه اذا اردنا من المسميات مسميات اللفظ
٢٧	١١	أما كون الذاهب	أما كون المذاهب ثلاثة
٣١	١٦	انطاسيق فى مقام التعجب	يشطب لأنه مكرر
٣٢	١٧	وقوله تعالى وأرسلنا الى فرعون	وقوله تعالى " كما أرسلنا الى فرعون " .
٣٣	١٥	وهو أنه اذا لم يكن واحد متميزا	وهو انه اذا لم يكن واحده متميزا
	١٧	كما هو رأى الجمهور	كما خو رأى الجمهور لما سيأتى
٣٤	١٢	فمن المثالين	فمن فى المثالين
٣٥	٣	من ألفاظ العموم اذا الحقه	من الفاظ العموم اذا الحقه
	٦	لان الاول اسم لفرد سابق فاذا أوصله	لأن الاول اسم لفرد سابق فاذا وصله .
	٢٠	فلا يشترط وقوع مشيئتها فى المجلس .	يشطب لأنه مكرر
٣٦	١٨	وقد قالوا ان من الاستفهامية والشرطية موضوعة	وقد قالوا ان من الاستفهامية والشرطية والموصولة موضوعة .
٣٨	٢٦	فانه لنفس الجنس	فانه لنفى الجنس
٤١	١٠	أفراده بالتخصيص ولهم	افراده بالتخصيص ولم
٤٢	١٠	من يلقب بالظلم في الآيه على ماعاه	من يلقب بالظلم فحملوا الظلم فى الآية على ماعداه .
	١٦	العموم والا عليه وسلم	العموم والا فالعموم مستفاد بحسب الظاهر كما فهمه الصحابة من هذه الآية وبين النبى صلى الله عليه وسلم .
٤٥	٨	قلت المدة أم كثرت	قلت المدة أم كثرت .
	١٣	وأولت الاحمال	وأولات الأحمال
٤٦	٦	فأعمل أيضا كلا منهما	فاعمل أيضا كلا منهما
٤٧	١	بنوا حنفقة	بنوا نيفة
٤٩	١٢	أخشى أن تتعجل طيباتى	أخشى أن تعجل طيباتى

صفحة	سطر	الخطـــأ	الصـــــواب
٥٠	١٠	ولاتقتلتلوا	ولا تقتـــلوا
٥٥	١٨	وان كانوا شكاكين فى الباقى	وان كانوا شاكين فى الباقـى
٥٧	٢	.... واب ان حسـن	لما حسن ذلك منه والجواب ان حسن
٥٩	١٠	ماستول	ما استدل
٦١	١٧	عن ترجيح وبأنه يتضح	عن ترجيح البعض بلا مرجح وبأنه يصح
	١٩	والا لكـــ لا تأكيدا	والا لكان تأسيسا لا تأكيدا
	٢٠	يأتى ... الواقفية	يأتى بها دليلا ضد الواقفيـة
٦٤	١٧	ما أنزل من الكتـاب	ما أنزل من الكتاب عاما يراد بـه الخاص ويدخله الخصوص •
٧١	١١	المصـنوع	الموضـوع
	١٤	ويزرون	ويـذرون
٧٣	١٨	بمعلوماتـه	بمعصوماتـه
٧٥	١٩	ومـا	وامـا
٧٧	١٥	عن اقامـة حـد	عن اقامة البينة وجب حـد
٨٥	١	فى المدخول من	فى المنخول عـن
٨٦	١٧	و ـ ا لتها	ولا خالتهـا •
٩٢	٧	فـى الواقـع	فى الوقـائـع
٩٣	١٣	وهذا مانفيـه	وهـذا مانعنيـه
	٢٣	فقط بقطع عـن	فقط بقطع النظـر عـن
٩٥	١٧	الا انهم احلوا ذبيحه	الا انهم احلوا أكل ذبيحة تارك التسمية سـهوا •
٩٩	٧	فى عدم الاجزاء الاضحية	فى عدم الاجزاء فـى الأضحيـة
١٠٤	١	الارز والتمر ـــ	الأرز والتمـر أظهـر مـن
١١٦	٤	كان تصدق على السـيد	كان تصدق العبد على السـيد
	٦	..... (١)	داخلا فى عموم خطابـه (١)
١١٧	١٥	مايجيلـه	مايحـيلـه
	١٧	موضعـه	ووضعـه
١٢٢	٦	الينـوى	الدينـوى
١٣٠	١٦	المقتضية الأمـر	المقتضيـة لذلك الأمـــر
	١٨	لا لصفـة	لا لصيغـة

صفحة	سطر	الخطأ	الصواب
١٣١	٥	مطالقة	مطابقة
	١٢	يمينكا	يمينك
	١٣		الله عليك ومنا ت عمك ومنات عماتك ومنات خالك ومنات ..
	١٦	خالصه لك من	خالصه لك من دون
١٤٣	٦	بما كلف	بما كلف به من قبلهم
١٤٦	٣٢	.....	فكانت الشكوى منهن للذكر الاستقلال لى تحصيلا للشرف بذلك .
	٣٣	.....	جـ ١ ص ٢٧٤
١٥٣	١٣	جمع	جميع
١٥٤	١٠	حقائقه يتناول	حقائقه وهو يتناول
	٢٣	فيكون ما لصحة	فيكون عاما لصحة
١٥٥	١١	فيقى	فيبقى
	١٤	فلزم أ لايكون عاما (٢)	فلزم أن لا يكون عاما . (٢)
١٥٩	٢٠	دون البعض فالتعريف	دون البعض الآخر فا التعريف
١٦١	٣	وغير مستقل وهو المنفصل	وغير مستقل وهو المتصل
	٥	الحق	الحس
	٢٤	بخلا ف التخصيص بيان المراد	بخلاف التخصيص فانه بيان المراد .
١٦٢	—	= ٧	يسقط الاربعة أسطر التكملة لانها مكررة
١٧٤	٩	الجهل به ورد	الجهل بورود
١٧٦	٩	والثلاثة أو الاثنين	والثلاثة أو الاثنان
١٧٧	١١	زيدا وحده أو ثلاثه	زيدا وحده أو اثنين أو ثلاثة
٢١٧	٢	عشرة الا اثنين الا — فيكون	عشرة الا اثنين الا ثلاثة فيكون
	١٨	فلها شبهان والا — يوجب	فلها شبهان والاشتباه يوجب
٢٢٦	١٥	وللـه على حج	وللـه على الناس حج
٢٢٧	٧	الواجب فيه	الواجب الوجود منه
٢٢٩	٢	بمألة التكليف بالعبادة ودخول بى	بمسألة التكليف بالعبادة ودخول الصبى
٢٣٣	٢٣	ان السلف كانوا يطلقون — النسخ	ان السلف انما يطلقون كلمة النسخ

صفحة	سطر	الخطـــأ	الصـــواب
٢٣٥	٩	أولا	أولـــى
	١١	بيـان من اللفـظ	بيان للمراد من اللفـظ
	١٩	والتمنيـــات	والتحســـينات
	٢٠	وجمـع — لم ينســـخ	وجميـع ذ لك لم ينســخ
٢٤٢	٢	ففـى الصـوم	فـى الصـــوم
٢٤٦	٢	والذ ين يرمون المحصنات ثم	والذ ين يرمون المحصنات من النساء ثـــم .
٢٥٨	٢٢	هذا بأنا لانســلم	ويقال على هذا بأنا لانســلم
٢٧٨	١٠	وهو تحريم الحلال — الحرام	وهو تحريم الحلال وتحليـل الحرام

وبعـد فمعـذرة الـى القـارىء حيث يوجـد مـن الخـطأ مايسهل ضبطـــــه .