

أصول الفقه (٤)

GUF15093

أصول الفقه [٤]

المحتويات

٢٢-٩	الدرس الأول : الإجمال (١)
٣٧-٢٣	الدرس الثاني : الإجمال (٢)
٥٤-٣٩	الدرس الثالث : الإجمال (٣)
٦٩-٥٥	الدرس الرابع : البيان (١)
٨٦-٧١	الدرس الخامس : البيان (٢)
١٠٣-٨٧	الدرس السادس : البيان (٣)
١٢٣-١٠٥	الدرس السابع : البيان (٤)
١٤٤-١٢٥	الدرس الثامن : النسخ (١)
١٦٣-١٤٥	الدرس التاسع : النسخ (٢)
١٨١-١٦٥	الدرس العاشر : النسخ (٣)
٢٠٢-١٨٣	الدرس الحادي عشر : النسخ (٤)
٢٢١-٢٠٣	الدرس الثاني عشر : النسخ (٥)
٢٤٣-٢٢٣	الدرس الثالث عشر : النسخ (٦)
٢٦٣-٢٤٥	الدرس الرابع عشر : مفهوم الإجماع، وحجيته، وطريق الحجية
٢٨٣-٢٦٥	الدرس الخامس عشر : ما يستتر عنه الإجماع، وبعض الإجماعات الخاصة
٣٠٣-٢٨٥	الدرس السادس عشر : بعض الإجماعات الخاصة، وأقسام الإجماع

أصول الفقه [٤]

- الدرس السابع عشر : مراتب الإجماع السكوتي، وحكم منكري الإجماع، وقيمة الإجماع ٣٢٤-٣٠٥
- الدرس الثامن عشر : العصمة ٣٤٤-٣٢٥
- الدرس التاسع عشر : معنى السنة، وحجيتها، وأقسامها ٣٦٥-٣٤٥
- الدرس العشرون : مقدار النقلة للخبر المتواتر، وتقسيم الخبر المتواتر وإفادته العلم ٣٨٦-٣٦٧
- الدرس الحادي والعشرون : الأفعال النبوية ودلالاتها على الأحكام ٤٠٩-٣٨٧
- الدرس الثاني والعشرون : التعبد بخبر الواحد شرعاً وعقلاً، وشروط العمل بأخبار الآحاد ٤٣٣-٤١١
- قائمة المراجع العامة : ٤٣٩-٤٣٥

الإجمال (١)

عناصر الدرس

- العنصر الأول : تعريف اللغات، وما يتعلق بها ٩
- العنصر الثاني : تقسيم اللفظ باعتبار دلالته على معنى أو أكثر
قطعاً أو ظناً أو غيرها ١٢
- العنصر الثالث : التعريف بالمجمل لغة واصطلاحاً ١٣
- العنصر الرابع : ما يحتاج إلى البيان وأن المجمل منه ٢١

تعريف اللغات، وما يتعلق بها

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه؛
أما بعد:

لما كان الكلام في الإجمال والبيان من الكلام في اللغات، ناسب أن أبدأ بتمهيد
أبين فيه تعريف اللغات، وتقسيم اللفظ باعتبار دلالته على معنى، أو أكثر قطعاً
أو ظناً أو غيرها.

تعريف اللغات: فإن اللغات جمع لغة. قال الجوهري: اللغة أصلها لغى، أو
لغو، حُذفت لام الكلمة وعُوِّض عنها التاء فقليل: لغة، أو هي من لغوه على
وزن فَعَلَة من لغى بمعنى تكلم، حُذفت لامها، وحقيقة كلمة اللغة في الاصطلاح
تعددت عبارات العلماء فيها، فعرفها ابن السبكي بأنها-أي: اللغة- الألفاظ
الدالة على المعاني، وزاد ابن بدران النفسية؛ فقال: الألفاظ الدالة على المعاني
النفسية.

واختصر الشيخ زكريا الأنصاري حين عرفها بأنها ألفاظ دالة على معانٍ وعرفها
الفتوحى ابن النجار بأنها ألفاظ وُضعت لمعانٍ يُعبّر بها كل قوم عن أغراضهم،
فلا يدخل المهمل؛ لأن المهمل لم يوضع لمعنى.

ومعنى ذلك أن المتكلم يتصوّر في نفسه نسبة شيء لشيء بعد تصوّر مفردات
مركب يدل على النسبة بينهما، كما يتصور العلم، ثم يتصور نفعه، ثم يضمُّ إلى
ذلك نسبة الموضوع إلى المحمول، أو نسبة المسند إلى المسند إليه، ثم يُعبّر عن تلك
النسبة بلسانه فيقول: العلم نافع. فتلك الألفاظ الدالة على هذا المعنى هي اللغة.

ومعلوم أن التصور لا يختلف حتى يقال له تصور هندي أو عربي أو فارسي، وإنما الذي يختلف ويُسمى بأسماء هو اللفظ المُعبر به عمّا في الضمير والتصور. فقولهم الألفاظ جمع: لفظ، واللفظ في اللغة: الرمي، ومنه لفظ ريقه وغيره لفظاً من باب ضرب، يعنى: رمى به، ولفظ البحر دابة: ألقاها إلى الساحل. ولفظت الأرض الميت: قذفته. ولفظ بقول حسد: تكلم به، وتلفظ به، وتلفظ به كذلك، واستعمل المصدر اسماً، وجُمع على ألفاظ مثل: فرخ وأفراخ.

وفي الاصطلاح: اللفظ صوت معتمد على بعض مخارج الحروف، والصوت صفة مسموعة. قال في (شرح التحرير): وإنما بدأنا بالصوت لأنه الجنس الأعلى للكلام الذي نحن بصدد الكلام عنه، فالصوت لما كان خارجاً من الفم صار كالجوهر المرمي منه، فهو ملفوظ، فأطلق اللفظ عليه من باب تسمية المفعول باسم المصدر كقولهم نسج اليمن أي: منسوجه.

وقد ذكرنا هنا تعريف الصوت واللفظ لأن اللفظ الاصطلاحي نوع للصوت؛ لأنه صوت مخصوص، والصوت جنس له؛ لأنه يشمل اللفظ وغيره من الأصوات التي ليست لفظاً، ولهذا لما عرفوا اللفظ جعلوا الصوت في حد اللفظ. وإنما يؤخذ في حد الشيء جنس ذلك الشيء، ودخل في كلمة ألفاظ-المذكورة في التعريف-الألفاظ الظاهرة، والألفاظ المقدره، والألفاظ المركبة، ولو تركيباً إسنادياً، وخرج بكلمة الألفاظ الدوّالُّ الأربع، وهي: الخطوط، والعقود، والإشارات، والنُصُب، وخرج بقوله دالة على معانٍ الألفاظ المهملة، كما نبّهت عليه في التعريف الأول، وهي التي لم توضع لمعنى أصلاً. أما قوله في التعريف: الدالة على المعاني، معناها: الموضوعه بإزاء ما دلّت عليه، ويدخل في ذلك القول؛ إذ أنه في اللغة مجرد النطق.

وفي الاصطلاح: القول لفظ وُضع لمعنى ذهني، قال العطار: سواء استعمل أو لم يستعمل، فقوله في تعريف القول وُضع معنى أخرج به المهمل، فإن اللفظ المهمل لم يُوضع لمعنى، كما سبق التنبيه عليه، فلما كان اللفظ أعم من القول لشموله المهمل، ولشموله المستعمل أخرج المهمل بقوله وضع معنى. ومثله أو أعمُّ منه الكلام على ما في معناه من خلاف بين الأصوليين والنحويين، قال الإمام الرازي في (المحصل): لفظة الكلام عند المحققين تُقال بالاشتراك على ما بالنفس، وعلى الأصوات المتقطعة المسموعة، والمعنى الأول مما لا حاجة في أصول الفقه إلى البحث عنه، إنما الذي نتكلم فيه القسم الثاني.

ونقل عن أبي الحسين أنه عرف الكلام فقال: هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها. وربما زيد فيه فقيل: إذا صدر عن قادر واحد. قال: قلت: هو هنا يُعرّف الكلام اللفظي لا النفسي. وبيان هذا التعريف أن قوله "المنتظم" حقيقة فيالأجسام؛ لأن النظام هو التأليف، وذلك لا يتحقق إلا في الأجسام، ولكن الأصوات المتوالية شُبّهتُ بها فأطلق لفظ المؤلف والمنتظم عليه مجازاً. وقوله "من الحروف" احتراز به عن الحرف الواحد، فإن أهل اللغة قالوا: أقل الكلام حرفان إما ظاهراً، وإما في الأصل كقولنا: ق، وش، وع بقاف مكسورة، وشين مكسورة، وعين مكسورة، فإنه كان في الأصل قي بالياء، وشي بالياء، وعي بالياء، ولهذا يرجع اللفظ المحذوف في التثنية إليه فيقال: قيا، وعيا، إلا أنه أسقط الياء للتخفيف. وقوله "المسموعة" احتراز عن حروف الكتابة. وقوله "المتميزة" احتراز عن أصوات كثير من الطيور. وقوله "المتواضعليها" احتراز عن المهملات.

وقوله "إذا صدر عن قادر واحد" احتراز عما إذا صدر كل واحد من حروف الكلمة عن قادر آخر نحو: أن يتكلم أحدهم بالنون من نصر، والثاني بالصاد، والثالث بالراء، فإن ذلك لا يُسمى كلاماً. قال الرازي: واعلم أن هذا الحد يقتضي كون الكلمة المفردة كلاماً، وهو قول الأصوليين، والنحاة أجمعوا على فساد ذلك، وقالوا: إن لفظ الكلام مخصوص بالجملة المفيدة، ونقلوا أيضاً فيه نصاً عن سيوبه، وقول أهل اللغة في المباحث اللغوية راجح على قول غيرهم. فالكلام هو الجملة المفيدة، وهي إما الجملة الاسمية كقولنا: زيد قائم، أو الفعلية كقولنا: قام زيد، وإما مركب من جملتين وهي الشرطية كقولك: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، قال ابن جنبي: الكلام يخرج عن كونه كلاماً تارة بالنقصان وتارة بالزيادة. أما بالنقصان فإذا قلت: قام زيد، ثم أسقطت اسم زيد، واقتصرت على مجرد قولك قام؛ لم يبقَ كلاماً، وأما بالزيادة فإنك إذا أدخلت على تلك الجملة صيغة الشرط حتى صارت هكذا إن قام زيد، فإنه لأجل هذه الزيادة خرج عن كونه كلاماً؛ لأنه لا يكون مفيداً ما لم يُضم إليه غيره.

تقسيم اللفظ باعتبار دلالاته على معنى أو أكثر قطعاً أو ظناً أو غيرها

وأنتقل إلى الكلام على تقسيم اللفظ باعتبار دلالاته على معنى، أو أكثر قطعاً، أو ظناً، أو غيرها:

وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلى نص، وظاهر، ومجمل، ومؤول. والقسمة عند بعض الأصوليين ثنائية، واقتصروا على النص والظاهر، ووجهه أن اللفظ المفيد إن دلَّ على معناه دلالة قطعية فهو النص، وإن دلَّ عليه دلالة ظنية فهو الظاهر،

ولم ينظروا إلى ما كانت احتمالات اللفظ فيه متساوية لا مزبئة لأحدها على الآخر؛ إذ الحكم فيه التوقف حتى يرد البيان، ولم ينظروا كذلك إلى ما كان المعنى فيه مرجوحاً؛ إذ لا يلتفت إليه مع وجود الراجح فلذلك لم يذكر المجلد والمؤول، وذهب آخرون كالغزالي، وابن رشد الجدي، وابن قدامة، وصاحب (نشر البنود) إلى أن القسمة ثلاثية، فزادوا المجلد. قال الغزالي في (المستصفي): اللفظ إما أن يتعين معناه بحيث لا يحتمل غيره، فيسمى مبيئاً ونصاً. وإما أن يتردد بين معنيين فصاعداً من غير ترجيح فيسمى مجملًا، وإما أن يظهر في أحدهما ولا يظهر في الثاني فيسمى ظاهرًا.

وبعد كلام قال: والمجلد هو اللفظ الصالح لأحد معنيين الذي لا يتعين معناه لا بوضع اللغة، ولا بعرف الاستعمال، وترجم ابن قدامة في روضته بهذه الترجمة: النص، والظاهر، والمجلد. ووجهه أنه وإن وجب التوقف فيما إذا كانت الاحتمالات متساوية إلا أنه من تمام القسمة أيضاً؛ لذا تكلموا على وجه الحصر في الثلاثة كما في النص السابق عن الغزالي، وأيضاً فإنها دلالة عن المبيئ أو يُنتظر.

وجعل ابن الوزير اليميني أحمد بن محمد بن علي في كتابه (المصفي في أصول الفقه) القسمة رباعية؛ فقال: المنطوق ينقسم إلى أربعة أقسام: نص، وظاهر، ومجلد، ومؤول، فزاد المؤول، وهو اللفظ المصروف عن ظاهره المتبادر منه إلى محتمل مرجوح بدليل يدل على ذلك. ووجهه أن المحتمل المرجوح قد يكون مراداً من اللفظ، ودلت على ذلك قرائن، كما هو مبين في الكلام عن المؤول.

التعريف بالمجلد لغة واصطلاحاً

وأنقل إلى التعريف بالمجلد لغة وأبين ألفاظ الأصوليين في التعبير عنه، وأشرح بعض التعاريف التي تكون أقرب إلى الصواب، وإن لم تخلوا جميعها من اعتراضات.

أولاً: التعريف بالمجمل لغة، المجمل لغة المبهم اسم مفعول من أجله، وهو الأمر إذا أُبهم، وقيل: هو المجموع من أجمل الحساب إذا جُمع وجُعِل جملة واحدة. قال الجوهري: وقد أجملت الحساب إذا رددته إلى الجملة. قال الآمدي: وقيل المجمل المحصل، ومنه يقال: أجملت الحساب إذا حصلته. قال الطوفي في المجمل: هو ما جُعِل جملة واحدة لا ينفرد بعض آحادها عن بعض، كالمجمل من المعدودات في حديث عبد الله بن عمرو في القدر: "هذا كتاب من رب العالمين فيه أسماء أهل الجنة وأسماء آبائهم وقبائلهم، ثم أُجمل على آخره لا يزداد فيهم، ولا ينقص منهم، وذكر في أهل النار كذلك" الحديث. قال الطوفي: ومادة الكلمة ترجع إلى معنى التكثر، والاجتماع، وانضمام الآحاد بعضها إلى بعض.

أما تعريف المجمل اصطلاحاً: فقد تعددت عبارات الأصوليين في التعبير عنه، قال بعض الشافعية: هو اللفظ الذي لا يُفهم منه عند الإطلاق شيء، وقد ذكره الآمدي بقوله: قال بعض أصحابنا، وهذا التعريف اعترض عليه بأنه غير مانع ولا جامع. أما أنه ليس بمانع فلأنه يدخل فيه اللفظ المهمل، فإنه لا يُفهم منه شيء عند إطلاقه، وليس بمجمل؛ لأن الإجمال والبيان من صفات الألفاظ الدالة، والمهمل لا دلالة له، ويدخل فيه قولنا مستحيل، فإنه ليس بمجمل مع أنه لا يُفهم منه شيء عند إطلاقه؛ لأن مدلوله ليس بشيء بالاتفاق.

وأما أنه ليس بجامع فلأن اللفظ المجمل المتردد بين محامل قد يُفهم منه شيء، وهو انحصار المراد منه في بعضها وإن لم يكن متعيناً، وكذلك ما هو مجمل من وجه ومبين من وجهة كقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١] فإنه مجمل، وإن كان يُفهم منه شيء، فإن قيل: المراد منه أنه الذي لا يُفهم منه شيء عند إطلاقه من جهة ما هو مجمل، ففيه تعريف المجمل بالمجمل، وتعريف الشيء

بنفسه ممتنع ، كيف وأن الإجمال كما أنه قد يكون في دلالة الألفاظ فقد يكون في دلالة الأفعال ، وذلك كما لو قام النبي ﷺ من الركعة الثانية ولم يجلس جلسة التشهد الوسط ، فإنه متردد بين السهو الذي لا دلالة له على جواز ترك الجلسة ، وبين التعمد الدال على جواز تركه. وإذا كان الإجمال قد يعم الأقوال والأفعال ، فتقييد حد المجمل باللفظ يُخرجه عن كونه جامعاً ، قال الآمدي : وبهذا يبطل ما ذكره الغزالي في حد المجمل من أنه اللفظ الصالح لأحد معنيين الذي لا يتعين معناه لا بوضع اللغة ، ولا بعرف الاستعمال.

وذكر أبو الحسين البصري فيه حديثين آخرين :

التعريف الأول : أنه الذي لا يمكن معرفة المراد منه ، وبمثله ما عرفه به إمام الحرمين بأنه الذي لا يُعقل معناه ، ولا يدرك مقصوده ومبتغاه. قال الآمدي : ويبطل بالألفاظ المهملة ، وباللفظ الذي هو حقيقة في شيء ، فإنه إذا أريد به جهة مجازه فإنه يُفهم المراد منه ، وليس بمجمل.

التعريف الثاني : عند أبي الحسين البصري : هو ما أفاد شيئاً من جملة أشياء هو متعين في نفسه واللفظ لا يعين ، قال : وهذا بخلاف قولك : اضرب رجلاً. فإنه مدلوله واحد غير معين في نفسه ، وأي رجل ضربه جاز ، ولا كذلك لفظ "القرء" فإنه مدلوله واحد متعين في نفسه من الطهر ، أو الحيض ، وفيه إشعار بتقييد الحد باللفظ ؛ حيث قال : واللفظ لا يعين ، فلا يكون جامعاً بخروج الإجمال في دلالة الفعل عنه ، كما حققناه وإنما يصح التقييد باللفظ لو أُريد بهذا التعريف تحديد المجمل اللفظي خاصة ، وهذا التعريف الذي ذكرته ارتضاه الرازي حيث قال : إنه ما أفاد شيئاً من جملة أشياء ، وهو متعين في نفسه واللفظ لا يعين كقوله تعالى :

﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فالقرء مجمل لأنه يفيد إما الطهر وحده، وإما الحيض وحده، واللفظ لا يعين.

وقوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ [البقرة: ٤٣] يفيد وجوب فعل متعين في نفسه غير متعين بحسب اللفظ، قال الآمدي: والحق في ذلك أن يقال: المجمل هو ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه، فقوله: "ما له دلالة" يعم الأقوال والأفعال، وغير ذلك من الأدلة الجملة. وقوله: "على أحد أمرين" احتراز عما لا دلالة له إلا على معنى واحد. وقوله: "لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه" احتراز عن اللفظ الذي هو ظاهر في معنى وبعيد في غيره، كاللفظ الذي هو حقيقة في شيء ومجاز في شيء على ما عُرف مما تقدم.

وقد يكون ذلك في لفظ مفرد مشترك عند القائلين بامتناع تعميمه، وذلك إما بين مختلفين كالعين للذهب والشمس، وكالمختار للفاعل والمفعول، فالمختار للفاعل الذي صدر منه اختيار، أو قام باختيار، والمختار بالنسبة للمفعول الذي وقع عليه الاختيار، أو ضدين كالقرء للطهر والحيض.

ونقل الزركشي أن القفال الشاشي وابن فورك عرّفاه بأنه ما لا يستقلّ بنفسه في المراد منه، حتى بيان تفسيره كقوله تعالى: ﴿ وَأَوَّاتُوا حَقَّهُ، يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾ [الأنعام: ١٤١]، وقوله # : ((إلا بحقها)) في حديث: ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها))، وقوله ﷺ: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ [البقرة: ٤٣] قال القفال الشاشي: ويجوز أن يُسمّى العام مجملاً، والخاص مُفسراً أو مفسراً، على معنى أن العام جملة؛ إذ ليس لفظه مقصوراً على شيء مخصوص بعينه، والخاص مفسر أي: فيه بيان ما قصد بتلك الجملة التي هي العموم.

وقال أبو عبد الله الزبيري البصري من الشافعية: اعلم أن الفقهاء قد استجازوا العبارة عن العموم باسم الجمل، وإن كانت حقيقته المفتقر إلى ما يبينه. وقال الخوارزمي في (الكافي): هو ما يحتمل معنيين فصاعداً بوضع اللغة، أو بعرف الاستعمال من غير ترجيح، ولا يجوز إضافة الحكم إلى شيء من احتمالاته من غير دليل يدل على أن مراد الشرع منه هذا. وعرفه ابن الحاجب: بأنه ما لم تتضح دلالاته، أو ما له دلالة غير واضحة. ورجح الشوكاني أنه ما دل دلالة لا يتعين المراد بها إلا بمعين؛ سواء كان عدم التعيين بوضع اللغة أو بعرف الشرع أو الاستعمال، واختار الطوفيتعريف الجمل بأنه: هو اللفظ المتردد بين محتملين فصاعداً على السواء أي: لا رجحان له في أحدهما دون الآخر.

وتوضيح هذا التعريف: أن قوله "اللفظ المتردد" احتراز من النص، فإن النص لا تردد فيه؛ إذ لا يحتمل إلا معني واحدًا. وقوله "على السواء" احتراز من الظاهر فإنه متردد بين محتملين، لكن لا على السواء؛ بل هو في أحدهما أظهر، وكالحقيقة التي لها مجاز، فإنه في الحقيقة أظهر، والجمل في الألفاظ كالشك في الإدراك؛ لأن الشك هو احتمال أمرين على السواء.

وقال الآمدي: الجمل ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه، وهو معنى ما ذكرناه. والجمل إما في المفرد يعني: الجمل إما أن يقع في اللفظ المفرد، أو في المركب، يعني: يقع الجمل في اللفظ المركب، والواقع في المفرد إما أن يقع في الأسماء أو الأفعال أو الحروف، أما في الأسماء فكالألفاظ المشتركة فإنها من قبيل الجمل، وهي أخص منه؛ إذ كل مشترك مجمل، وليس كل مجمل مشتركاً، وذلك كلفظ العين المتردد بين محتملاته، وهي كثيرة كعين

الماء، والعين الباصرة، والجاسوس، والذهب والفضة، ومقدم القوم، إلى غير ذلك، كالذات، والنفس تقول: جاء فلان عينه أي: ذاته ونفسه، وكالقرء المتردد بين الحيض والطهر، وكالجون المتردد بين الأسود والأبيض، وكالشفق المتردد بين الحمرة والبياض، ولهذا وقع النزاع في دخول وقت العشاء الآخرة هل هو بغيوبة حمرة الشمس، وهو مذهب أحمد والشافعي، أو بغيوبة البياض الذي هو بعدها، وهو مذهب أبي حنيفة؛ بناء على أن المراد من الشفق المذكور في الأثر هو البياض أو الحمرة، ولا شك أنه لفظ مشترك بينهما لغة، لكن أكثر السلف كابن عمر، وعبادة، وشداد بن أوس، وغيرهم فسروه بالحمرة ها هنا.

الإجمال في الأفعال: نحو: عسعس بمعنى أقبل وأدبر، قال الجوهري: يقال: عسعس الليل إذا أقبل ظلامه، قال: وقال الفراء: أجمع المفسرون على أن معنى عسعس أدبر. قال الطوفي قوله تعالى: ﴿ وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ ﴾ [التكوير: ١٧] يحتمل الأمرين هو أن اللغة **عَسْعَسَ** أقسم بقدرته على إقبال الليل بقوله **عَسْعَسَ**: ﴿ وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ ﴾ [التكوير: ١٧] أي: أقبل، وعلى إدبار النهار بقوله تعالى **عَسْعَسَ**: ﴿ وَالصُّبْحِ إِذَا نَفَسَ ﴾ [التكوير: ١٨]، أو أنه **عَسْعَسَ** أقسم بقدرته على إذهاب الليل بقوله: ﴿ وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ ﴾ [التكوير: ١٧] أي: أدبر، وعلى الإتيان بالنهار لقوله تعالى: ﴿ وَالصُّبْحِ إِذَا نَفَسَ ﴾ [التكوير: ١٨]، وذلك لأن الليل والنهار واختلفا من أعجب المخلوقات، وأدلها على قدرة الباري، وحكمته جل جلاله، ولذلك كثر ذكرهما في القرآن الكريم نحو: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَكَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخْتَلَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ﴾ [البقرة: ١٦٤] إلى آخر الآية، وقوله: ﴿ يُؤَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ ﴾ [الحج: ٦١]، وقوله: ﴿ وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ﴾ [القصص: ٧٣] في آيات كثيرة.

وكذلك لفظ بان بمعنى ظهر، ومنه: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦]،
 ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ﴾ [البقرة: ٢١٩]، وبان أيضاً بمعنى غاب واختفى، ومنه:
 بانة سعاد، بان الخليط، ومنه البين وهو الفراق والبعد، ومنه: ﴿لَقَدْ نَقَطَعَ
 بَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: ٩٤]، وغراب البين، وأشباه ذلك.

الإجمال في الحروف: نحو: تردد حرف الواو بين العطف والابتداء في نحو قوله
 تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] وكررتها -أي: الواو- بين العطف
 والحال في نحو قوله ﷻ: ﴿الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّكُمْ ضَعْفَاءُ﴾
 [الأنفال: ٦٦]؛ لأنها إن جعلت عاطفة لزم أن علم الله بضعفهم حدث الآن، وبه
 احتج بعض المعتزلة على حدوث علم البارئ جل جلالته بالمعلومات، وإن
 جعلت حالية كان تقديره: الآن خفف الله عنكم عالماً أن فيكم ضعفاً، فلا يلزم
 منه ما ذكر المعتزلة، غير أن هذا يضعف من جهة أنه يُوجب إضمار كلمة "قد"
 أي: الآن خفف الله عنكم وقد علم؛ لأن الماضي لا يقع حالاً إلا معقد ظاهرة أو
 مقدرة نحو: ﴿أَوْجَاءُكُمْ حَصِرَتْ﴾ [النساء: ٩٠] أي: وقد حصرت صدورهم،
 والله تعالى أعلم، ونحو تردد كلمة "من" بين بيان ابتداء الغاية والتبويض في آية
 التيمم حيث قال تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ
 وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ [المائدة: ٦] فقال أبو حنيفة -رحمه الله-: معناه ابتداء الغاية
 أي: اجعلوا ابتداء المسح من الصعيد، أو ابتدئوا المسح من الصعيد، وقال الإمام
 أحمد والشافعي -رحمهما الله ﷻ: هي للتبويض أي: امسحوا وجوهكم
 ببعض الصعيد، فلذلك اشترط عندهما أن يكون لما يُتيمَّمُ به غبار يعلق باليد؛
 ليتحقق المسح ببعضه، ولم يشترط ذلك عند أبي حنيفة؛ لأن ابتداء المسح من
 الصعيد، وهو كل ما كان من جنس الأرض، فقد حصل؛ فيخرج به من عهدته
 النص، وهو أعم من أن يكون له غبار أولى.

ومن أمثلة الإجمال في الحروف الباء في قوله ﷺ: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] تردد بين الإلصاق والتبويض على ما ادّعاه الشافعية، ونقلوه عن الشافعي؛ فانبنى عليه الخلاف في وجوب استيعاب الرأس بالمسح، وأكثر أهل اللغة أنكروا ورود الباء للتبويض. قال الطوفي: والمأخذ الجيد في تبويض مسح الرأس غير هذا، وهو من وجهين:

الوجه الأول: أن الباء استعملت في اللغة تارة بمعنى الإلصاق نحو: أمسكت الحبل بيدي أي: ألصقتها به، وتارة للتبويض وإن لم تكن موضوعة له نحو: مسحت برأس اليتيم، ومسحت يدي بالمنديل، وأخذت بثوب الرجل وبركابه، ولما استعملت في المعنيين؛ بقيت في الآية مترددة بينهما، فكانت جملة فاقترص في مسح الرأس على مُطلق الاسم؛ لأنه المتيقن، وما زاد مشكوك فيه؛ فلا يجب بالشك. ويرد على هذا المأخذ لأن الباء حيث استُعملت للتبويض كان ذلك مجازاً، لقرائن ظاهرة في الأمثلة التي ذكروها، والأصل حمل اللفظ على حقيقته حتى يقوم دليل المجاز.

الوجه الثاني: ما سبق من أن الحكم إذا عُلّق باسم هل يكتفى بأول ذلك الاسم، أو يتناول جميعه، فلما عُلّق المسح بالرأس هنا اتجه فيه هذا الخلاف.

وأما المجمع الواقع في اللفظ المركب فكقوله ﷺ: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] فالذي بيده عقدة النكاح متردد بين الولي والزوج، قال ابن عطية: قال ابن عباس {، وعلقمة، وطاوس، ومجاهد، وشريح، والحسن، وإبراهيم، والشعبي، وأبو صالح، وعكرمة، والزهرى، ومالك، وغيرهم: هو الولي الذي المرأة في حجره، فهو الأب في ابنته التي لم تملك أمرها، والسيد في أمته، وقالت فرقة من العلماء: هو

الزوج، قاله علي بن أبي طالب < ، وسعيد بن جبير، وكثير من فقهاء الأمصار، وقاله ابن عباس أيضاً، وشريح رجع إليه، وقال الطوفي: الصحيح من مذهب أحمد والشافعي أنه الزوج، وهو مذهب أبي حنيفة، وقال مالك: هو الولي الأب، وسيد الأمة. والمختار الراجح في النظر أنه الولي، وقد استقصيت أدلة كل فريق من هؤلاء اعتراضاً وجواباً في كتب التفسير وكتب الفقه، فليرجع إليها من أراد المزيد.

ما يحتاج إلى البيان وأن المجمل منه

وأنتقل إلى الكلام على ما يحتاج إلى البيان وأن المجمل منه:

والمحتاج إلى البيان ما يلي: المجمل، والعام، والمجاز، والمشارك، والفعل المتردد، والمطلق: وهو ضربان:

الضرب الأول: ما يحتاج إلى بيان ما لم يركب، وهو العموم الذي قصد به الخصوص.

الضرب الثاني: ما يحتاج إلى بيان ما فيه، وهو المجمل الذي لا يفهم منه المراد والمجمل المحتاج إلى بيان نوعان:

الأول: ما لا يُعلم معناه من لفظه، ولا يمكن استعمال شيء منه فيما علق به الحكم نحو قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾، وقوله ﷺ: ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها)) ونحوها من الألفاظ التي لا تُنبئ عن المعاني المراد بها، وهذه تحتاج إلى بيان بما يُناسب من أنواع البيان ومراتبه أو بعضها، والبيان هنا سيكون شارحاً للمقصود ببيان الهيئة، والعدد، والمقادير، والأصناف، وغيرها قولاً، أو فعلاً، أو إشارةً، أو كتابةً، أو سكوتاً، أو تركاً... إلى غير ذلك.

الثاني : أن يكون للفظ احتمالان فأكثر، فيحتاج إلى قرينة تُبين المراد من الاحتمالات؛ سواء أكان المراد بعضها أو كلها على نحو ما سيبين في حكم الإجمال.

أما المفسر فهو النصوص، وفحاويها، ومفهوماتها المستقلة بأنفسها، فلا تحتاج إلى بيان بظهور معناه بنفسه، وحد المفسر ما يفهم منه المراد به، وقيل: ما يُعرف معناه من لفظه، وكل خطاب استقلّ بنفسه وعرف المراد به فهو المفسر الذي يستغني عن البيان، والبيان قد يكون في حال الأفراد وحال التركيب كما سيأتي في بيان أسباب الإجمال.

الإجمال (٢)

عناصر الدرس

- العنصر الأول : التعريف بأسباب الإجمال في الأفراد والتركيب ٢٥
- العنصر الثاني : بيان وقوع الإجمالي في القرآن والسنة ٣٢
- العنصر الثالث : حكمة وقوع المجمع في الشرع ٣٤
- العنصر الرابع : بيان بعض وجوه الإجمال ٣٦

التعريف بأسباب الإجمال في الأفراد والتركيب

اعلم أن الإجمال تابع للاحتمال، والاحتمال في اللفظ إما في حالة الأفراد وإما في حالة التركيب، والاحتمال في حالة الأفراد إما في نفس اللفظ، وإما في تصريفه، وإما في لواحقه فهذه ثلاثة أقسام.

والاحتمال في التركيب إما في اشتراك تأليفه بين معنيين، وإما بالتركيب والتفصيل بتركيب المفصل وتفصيل المركب، فهذه ثلاثة أقسام أيضاً، فجميع أسباب الاحتمال ستة أقسام، ويمكن أن يضاف إليها ما هو من قبيل التفصيل وإن كان مندرجاً في بعضها زيادة في البيان وكثرة للأمثلة. وبسبب هذه الأمور وقع الإجمال، ومنه اجتهد العلماء في تحديد المراد، ووقع الاختلاف بينهما في المراد، وحاول كل إثبات ما تبين له بأدلة أخرى، مما أثرى الفقه الإسلامي، وعمق جانب البحث والمناظرة بينهم.

ونبدأ ببيان أسباب الإجمال في حالة الأفراد، وأسبابه كالتالي:

السبب الأول: التصريف نحو كلمة قال، وهذه يُحتمل أن تكون من القول وهو التلغظ، ويُحتمل أن تكون من القيلولة، ونحو مختار فإنه صالح للفاعل والمفعول. قال العسكري: "ويفترقان، تقول في الفاعل: مختار لكذا، وفي المفعول مختار من كذا، ومنه قوله تعالى: ﴿لَا تُضَاكِرْ وَالِدَةَ يُؤَلِّدَهَا﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وقوله: ﴿وَلَا يُضَاكِرْ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وبيان هذا الجمل يكون بترجيح أحد المعنيين على الآخر بقريئة أو دليل خارجي؛ فقد يُختلف في تحديد الراجح بين أهل العلم تبعاً لاختلاف القرائن قوة وضعفاً، وتبعاً لاختلافهم في ملح القرينة، فبعضهم يُدركها وبعضهم لا يُدركها، والذين يدركونها قد يعتدُّون بها

لرجحانها عندهم، وقد لا يعتدون بها لضعفها أو لقوة غيرها عليها، وهذا باب للاجتهاد فسيح. وبالتطبيق على المثال المذكور أقول الذين يرجحون أن كلمة ﴿يُضَارُّ﴾ التي استمعنا إليها آنفاً الذين يرجحون أنها اسم فاعل، وهم بعض المالكية يقولون: "إن الحضانة في الولد حق له لا لها لقوله تعالى: ﴿لَا تُضَارُّ وَالِدَةُ بِوَلَدِهَا﴾ [البقرة: ٢٣٣] فهي عن أن تضرَّ المرأة بالولد؛ فدل أن الحق له عليها".

ويقول من زعم غير ذلك من المالكية أيضاً: "يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ "لَا تُضَارُّ" بكسر الراء، فيصح الاستدلال، ويُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ "لَا تُضَارُّ" بفتح الراء، فيكون الفعل مبنياً لما لم يسمَّ فاعله؛ فلا يصح الاستدلال"، وأصحاب الرأي الأول يجيبون ويقولون: "إن احتمال الفاعلية متعين؛ لأن الخطاب حينئذٍ يتعلق بمعين". وأما على الاحتمال الثاني وهو كونه مبنياً لما لم يسمَّ فاعله فيتعلق الخطاب بغير معين، لكن المأمور والمنهي من شرطه أن يكون معيناً لا مبهماً.

السبب الثاني: أن يكون الإجمال بأصل الوضع كالاشتراك في نفس اللفظ، فإما تكون معانيه متضادة كالقرء للطهر والحيض، وكلمة الناهل للعطشان والريان، أو تكون معانيهم متشابهة غير متضادة، فإما أن يتناول معاني كثيرة بحسب خصوصياتها فهو المشترك، وإما بحسب معنى تشترك فيه فهو المتواطئ، والإجمال كما يكون في الأسماء يكون في الأفعال كعسعس بمعنى أقبل وأدبر، ويكون في الحروف كتردد الواو بين العطف والابتداء.

وبيان هذا النوع من الإجمال يكون بترجيح أحد المعنيين على الآخر بدليل آخر مقارن أو بقرينة من القرائن، وسيأتي بيان مختصر له، ففي قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فقد قال المالكية:

القروء هنا الأطهار، وعليه فالاعتداد المراد هنا الاعتداد بالأطهار؛ لأن القراء في اللغة الطهر، ومنه قول الأعشى:

❖ في كل عام أنت جاشم غزوة ❖ تشد لأقصاها عزم عزائك
❖ مورثة مأكا وفي الحي رفعة ❖ لما ضاع فيها من قروء نساك

أي: لما ضاع فيها من أطهارهنّ بسبب تغيبك في الغزو، والذي يضيع على الرجل من امرأته فترة الطهر لا فترة الحيض، قال ابن قتيبة: "لأنه لما خرج إلى الغزو لم يقرب نساءه أيام قروئهن أي: أطهارهن"، فتقول الحنفية: "لفظ القراء يُحتمل الحيض بدليل قول النبي ﷺ: ((دع الصلاة أيام أقرائك)) وإنما المراد أيام الحيض لا أيام الطهر".

والدليل على ثبوت الاشتراك بين المعنيين لغةً اختلاف الصحابة -رضوان الله عليهم- في ذلك، وهم أهل اللغة. ومن المالكية من رجح بما ذكره ابن الأباري: وهو أن القراء مفردًا يحتمل الطهر والحيض، فإن جُمع على أقراء فالمراد به الطهر، كقول النبي ﷺ: ((دع الصلاة أيام أقرائك))، وإن جُمع على قروء فالمراد به الطهر، كما جاء فيما سبق من قول الأعشى، ولما جُمع القراء في الآية على قروء؛ دل على أن المراد به الطهر لا الحيض. والحنفية يقدحون في هذا ويقولون: "لو صح هذا لما اختلف الصحابة في ذلك، فإنهم أهل اللغة، وأعرف بها، فلما اختلفوا دلّ ذلك على بقاء الاحتمال حالة الجمع كما كان حالة الأفراد"، وقد قال الشاعر:

❖ يا ربّ ذي ضغن وضب فارض ❖ له قروء كقروء الحائض

السبب الثالث: الإجمال بسبب اللواحق من النقط والشكل، وهذا النوع من الإجمال يكون البيان فيه بترجيح أحد الضبطين نقطًا أو شكلًا على الآخر: بأن

يثبت أن رواية كذا أصح من رواية كذا التي فيها الضبط الآخر، أو غير ذلك من وجوه الترجيح، فيتعين معناه على غيره، ومثاله احتجاج المالكية على المنع من بيع الذهب وعرض من الذهب؛ لحديث فضالة بن عبيد: ((أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله ابتعت قلادة فيها خرز وذهب بذهب، فقال رسول الله ﷺ: لا، حتى تُفصل)) بالصاد المهملة، فأمر بالتفصيل، ونهى عن البيع مجملاً؛ فدل على أن بيع سلعة وذهب بذهب لا يجوز، فيقول أصحاب أبي حنيفة: هذا الحديث قد ورد في رواية أخرى حتى "تُفصل" بالضاد المعجمة أي: يكون في الذهب فضل على مقدار الذهب المضاف مع السلعة، ولما كانت القصة واحدة علمنا أن اللفظين معاً لم يصدرا من النبي ﷺ وأحد اللفظين معين في نفسه، مجهول عندنا، فلا يُحتج به.

والجواب عند المالكية: أن رواية الصاد غير المعجمة أصح عند المحدثين، وهي المحفوظة عندهم، ويُعضدّها ما روي من طريق آخر أنه قال: ((لا، حتى تُمَيِّز))؛ فيجب أن تكون إحدى الروايتين مفسّرة للأخرى، ثم إن رواية الضاد المعجمة تستلزم زيادة النقطة، والأصل عدمها. ومثاله أيضاً في التغير بالحركة احتجاج الشافعية على أن بيع الحنطة في السنبل لا يجوز بما روي: ((أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الحب حتى يُفرك)) أي: يخرج من سنبله، فتقول الحنفية: "قد نُقل في رواية أخرى: ((حتى يفرك)) بكسر الراء أي: يطعم، ويبلغ حد الأكل، وإذا اختلفت الرواية واللفظ واحد، ثبت الاحتمال في اللفظ؛ فوجب ألا يُحتج به". وأجاب الشافعية بأن الروايتين تُحملان على التعدّد في الإخبار، وحينئذٍ نقول بالموجب فيهما معاً.

وأنتقل إلى الكلام على الإجمال في حال التركيب:

والإجمال يكون في المركبات بأسباب؛ منها: تردّد اللفظ بين معنيين، ويسميه ابن التلمساني اشتراك التأليف نحو قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةٌ﴾

النكاح ﴿البقرة: ٢٣٧﴾ لتردده بين الزوج والولي، ويكون بيان هذا الإجمال بترجيح أحد المعنيين على الآخر، وأنه هو المراد، ولا بد من دليل يدل عليه؛ فالمالكية يقولون: ﴿الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ ﴿البقرة: ٢٣٧﴾ هو الولي، وعليه فلأب أن يسقط نصف الصداق المسمى عن الزوج إذا طلق قبل البناء بهذا الآية، والذي بيده عقدة النكاح الولي في وليته. وأما أصحاب الشافعي فيقولون: هذا التأليف مشترك بين الزوج والولي؛ لأن الزوج أيضاً يصدق عليه أنه الذي بيده عقدة النكاح. ويجيب المالكية بأن نسق الآية يدل على أنه الأب؛ لأن ذلك كله مستثنى من قوله ﴿فَنَصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ ﴿البقرة: ٢٣٧﴾ أي: فالواجب نصف ما فرضتم إلا أن يقع عفو من المرأة إن كانت مالكة أمر نفسها، أو من وليها إن كانت في حجره.

ومن أسباب الإجمال في حال التركيب: مرجع الضمير إذا تقدّمه أمران أو أمور يصلح لكل واحد منه، مثاله: الضمير في كلمة ((جداره)) في قول النبي ﷺ كما جاء في حديث الصحيحين: ((لا يميناً جاراً جاره أن يغرس خشبه في جداره))، فإنه يُحتمل عوده على الغارس أي: لا يمين جاره أن يفعل ذلك في جدار نفسه، وعلى هذا فلا دلالة فيه على القول إنها إذا طلب جاره منه أن يضع خشبه على جدار المطلوب منه وجب عليه التمكين، ونص عليه الشافعي في (مختصر البويطي)، ويُحتمل أن يعود على الجار الآخر فيكون فيه دلالة على ذلك، وهذا الذي عليه الإمام أحمد - رحمه الله - وأصحابه، وهو الظاهر لقول أبي هريرة - رضي الله تعالى عنه -: "مالي أراكم عنها معرضين، والله لأرمين بها بين أظهركم" ولو كان الضمير عائداً إلى الغارس لما قال ذلك.

ومن أسباب الإجمال الصفة: إذا احتُمل عودها إلى أحد المذكورات، ومعناه: أن يكون الإجمال في مرجع الصفة نحو: زيد طيب ماهر، لترددها بين أن تكون للمهارة مطلقاً أو للمهارة في الطب، فيُحتمل عود ماهر إلى ذات زيد، ويُحتمل أن يعود إلى وصفه المذكور وهو طيب، ولا شك أن المعنى متفاوت باعتبار الاحتمالين؛ لأن إن أعدنا ماهر إلى طيب فيكون ماهراً في طبه، وإن أعدنا كلمة ماهر إلى زيد فتكون مهارته في غير الطب أيضاً، وهو من المجمل باعتبار التركيب صرَّح به البرماوي وغيره.

ومنها: تعدد المجازات المتساوية مع مانع يمنع من حمله على الحقيق، فإن اللفظ يصير حينئذٍ مجملاً بالنسبة إلى تلك المجازات؛ إذ ليس الحمل على بعضها أولى من الحمل على البعض الآخر، كذا قال الآمدي والصفي الهندي، ومثَّل له الفتوحي بقوله ﷺ: ((لعن الله اليهود حُرمت عليهم الشحوم، فجملوها، وباعوها؛ فأكلوا ثمنها))، لأن قوله ذلك لو لم يعم جميع التصرفات لما اتجه اللعن، فيُقدر الجميع؛ لأنه الأقرب إلى الحقيق.

ومنها: فعل النبي ﷺ إذا فعل فعلاً يحتمل وجهين احتمالاً واحداً، ومنها: الأوامر إذا جاءت بصيغة الخبر كقوله تعالى: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥]، وقوله: ﴿وَالْمُطَلَقَاتُ يَرْبَصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فذهب الجمهور إلى أنها تفيد الإيجاب، وقال آخرون: يتوقف فيها حتى يرد دليل يُبين المراد بها.

ويكون الإجمال أيضاً في عام خُصَّ بمجهول نحو: اقتلوا المشركين إلا بعضهم؛ لأن العام إذا خُصَّ بمجهول صار الباقي محتملاً، فيكون مجملاً، وكذا عام خُصَّ بمستثنى وصفة مجهولين، مثال المستثنى المجهول: قوله ﷺ: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ١] فإنه قد استثنى من المعلوم ما لم يُعلم، فصار

الباقى محتملاً فكان مجملاً، ومثال ما خُصَّ بصفة مجهولة قوله تعالى: ﴿ وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ ﴾ [النساء: ٢٤] فكلمة ﴿ مُحْصِنِينَ ﴾ مجمل؛ لأنه صفة مجهولة.

ومن أسباب الإجمال: التركيب والتفصيل في الأدلة، فالدليل يرد مفرداً، وهذا لا إشكال فيه، ويرد مفصلاً يُراد به التفصيل، وهذا أيضاً لا إشكال فيه؛ وإنما الإشكال فيما إذا ورد مفصلاً يُحتمل أن يُراد به التركيب، وما إذا ورد مركباً ويُحتمل أن يُراد به التفصيل، فهذا من أسباب الإجمال، ولا يجوز تركيب المفصل إلا بتأويل، ولا تفصيل المركب إلا بتأويل عن طريق دليل مستقل أو قرينة، ومن هنا يقع الخلاف بين العلماء في هذا المعنى تركيب المفصل، أو تفصيل المركب.

ومن أمثلة ما اختلف فيه ورُجح فيه تركيب المفصل: احتجاج أصحاب الإمام أبي حنيفة على جواز الوضوء بنبذ التمر بقوله ﷺ حينما سُئل عن الوضوء بنبذ التمر قال: ((تمر طيبة وماء طهور))، فحكم على النبيذ على أنه ماء طهور، فيقول المالكية: هذا اللفظ يُحتمل أن يكون المراد به التركيب أي: مجموع من تمر طيبة، ومن ماء طهور، لا أنه بعد المزج والتركيب يصدق عليه أنه تمر طيبة، وأنه ماء طهور. ألا ترى أن الخمسة تركبت من زوج وفرد أي: من اثنين وثلاثة، ولا يصدق كل واحد منهما بانفراده على الخمسة؛ إذ لا يصدق على الخمسة اثنين، ولا يصدق على الخمسة أنها ثلاثة، وكما تقول في المزج حامض، فإنه يصدق هذا الكلام على المزج، ولا يصدق عليه أنه حلو وحده، ولا أنه حامض وحده؛ فثبت أن اللفظ قد يصدق حالة التركيب على معنى لا يصدق عليه حالة التفصيل.

فمن الجائز أن يكون قوله ﷺ: ((تمرة طيبة وماء طهور)) مما يصدق مجموعاً ولا يصدق مفرداً، ولا يتم الاستدلال به إلا إذا كان يصدق مفرداً أي: على كلام الحنفية. والجواب عند الحنفية: أن الحديث يُعَيَّن أن المراد به التفصيل لا التركيب دليل ما روي أنه ﷺ توضأ به.

ومن أمثلة ما اختلف في تفصيله وتركيبه، ورُجِح فيه تفصيل المركب: احتجاج المالكية على أن الاختصار على مسح الناصية وحده لا يجوز، وأن المسح على العمامة وحده لا يجوز، بما روي أن النبي ﷺ مسح بनावيته وعلى العمامة، فلو كفاه المسح على الناصية لاقتصر عليه، ولو كفاه المسح على العمامة لاقتصر عليه. والجواب عند الحنابلة: أن هذا النص الوارد في قوله: "مسح بनावيته وعلى العمامة" يُحتمل أن يكون هذا في وضوء واحد، ويُحتمل أن يكون في وضوءين: مسح بनावيته في وضوء ومسح على العمامة في وضوء، ومع هذا لا دليل على المنع من الاختصار على أحدهما. والجواب عند المالكية: أنهم قالوا: إن المغيرة ابن شعبة راوي الحديث ذكر أنه وضوء واحد.

بيان وقوع الإجمالي في القرآن والسنة

ذهب داود الظاهري إلى أن الإجمال ليس وارداً في الشرع، ولا من هو من أساليب تقريره للأحكام، واحتج داود لقوله: "بأن الإجمال بدون البيان لا يفيد، وأن الإجمال مع البيان تطويل"، ولا يقع في كلام البلغاء؛ فضلاً عن كلام الله ﷻ وكلام رسوله مثل هذا. والجواب: أن الكلام إذا ورد مجملاً، ثم بُيِّن وفُصِّل أوقع عند النفس من ذكره مبيناً ابتداءً، لكن الجمهور على أن الإجمال واقع في الكتاب والسنة على الأصح. قال أبو بكر الصيرفي: "النبي ﷺ عربي

يُخاطب كما يخاطب العرب، والعرب تُجمل كلامها، ثم تفسره، فيكون كالكلمة الواحدة"، قال: "ولا أعلم أحداً أبى هذا غير داود الظاهري، والأمثلة الكثيرة تدل على وقوعه".

وخير دليل على الجواز الوقوع، وقد أكثرنا من ذكر الأمثلة ونحن نبين أسباب الإجمال، وقيل: إنه لم يبقَ مجمل في كتاب الله تعالى بعد موت النبي ﷺ.

وقال إمام الحرمين: "المختار أن ما ثبت التكليف به لا إجمال فيه؛ لأن التكليف بالمجمل تكليف بالمحال، وما لا يتعلق به تكليف فلا يبعد استمرار الإجمال فيه بعد وفاته ﷺ".

وقال الماوردي والرويانى على ما حكاه في (البحر): "يجوز التعبد بالخطاب المجمل قبل البيان؛ لأنه ﷺ بعث معاذاً إلى اليمن، وقال: ((ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله...)) إلى آخر الحديث، وتعبدهم بالتزام الزكاة قبل بيانها"، وفي كيفية تعبدهم بالتزامها وجهان:

الوجه الأول: أنهم متعبون قبل البيان بالتزامه مجملاً، وبعد البيان بالتزامه مفسراً.

الوجه الثاني: أنهم متعبون قبل البيان بالتزامه بعد البيان.

وقال ابن السمعاني: "قالوا: إن التزام المجمل قبل بيانه واجب، واختلف أصحابنا - يعني: الشافعية - في كيفية التزامه على وجهين وذكرهما".

قال الزركشي: "ولعل الأول مراد الثاني، وإنما اختلفت العبارة، وهو قريب من الخلاف بين الأصوليين في العام، هل يجب اعتقاد عمومته قبل ورود المخصص، أو لا؟ واستدل ابن المنير بحديث: ((الحلال بين والحرام بين)) على جواز بقاء المجمل بعد النبي ﷺ، وفي الاستدلال بذلك نظر إلا إن أراد به أنه مجمل في حق

بعض دون بعض ، أو أراد الرد على منكري القياس فيحتمل ما قال ، والله أعلم . ومعنى مشتبهات : أنها اكتسبت الشبه من وجهين متعارضين ، والحديث رواه الدارمي عن أبي نعيم شيخ البخاري بلفظ ((وبينهما متشابهات)). أما قوله : ((لا يعلمها كثير من الناس)) أي : لا يعلم حكمها ، وجاء واضحاً في رواية الترمذي بلفظ : ((لا يدري كثير من الناس أمن الحلال هي أم من الحرام)).

ومفهوم قوله ((كثير)) أن معرفة حكمها ممكن ، لكن للقليل من الناس ، وهم المجتهدون ، فالشبهات على هذا في حق غيرهم . وقد تقع لهم حيث لا يظهر لهم ترجيح أحد الدليلين ، والحديث فيه تقسيم الأحكام إلى ثلاثة أقسام : حلال بين واضح لا يخفي حله كالخبز ، والفواكه ، والزيت ، وغير ذلك من المطعومات ، وكذلك الكلام ، والنظر ، والمشى ، وغير ذلك من التصرفات ، حلال بين واضح لا شك في حله . وأما الحرام البين فكالخمر ، والخنزير ، والميتة ، والبول ، والدم المسفوح ، وكذلك الزنا ، والكذب ، والغيبة ، والنميمة ، والنظر إلى الأجنبية ، وأشباه ذلك . وأما المشتبهات فمعناه : أنها ليست بواضحة الحل ولا الحرمة ، فلهذا لا يعرفها كثير من الناس ، ولا يعلمون حكمها . وأما العلماء فيعرفون حكمها بنص ، أو قياس ، أو استصحاب ، أو غير ذلك . قال ابن حجر : "الأولان قد يريدان جميعاً ، فإن علم المتأخر منهما ، وإلا فهو من حيز القسم الثالث" ، والمراد أنها مشتبهة على بعض الناس بدليل قوله # : ((لا يعلمها كثير من الناس)).

حكمة وقوع المجمل في الشرع

جاز الخطاب بالمجمل وإن كانوا لا يفهمونه لأحد أمرين :

الأول : أن يكون إجماله توطئة للنفس على قبول ما يتعقبه من البيان ، فإنه لو بدأ في تكليف الصلاة بها ؛ لجاز أن تنفر النفوس منها ، ولا تنفر من إجمالها .

الثاني: أن الله تعالى جعل من الأحكام جليّة، وجعل منها خفية؛ ليتفاضل الناس في العمل بها، ويثاب على الاستنباط لها، فلذلك جعل منها مفسراً جليّاً، وجعل منها مجملاً خفياً.

قال الماوردي: "ومن المجمل ما لا يجب بيانه على الرسول ﷺ كقوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾ [الطلاق: ٧]، فأجمل فيه النفقة في أقلها، وأوسطها، وأكثرها حتى اجتهد العلماء في تقديرها، وسئل عن الكلالة فقال: ((تكفيك آية الصيف)) يعني: بها الآية الأخيرة من سورة النساء: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾ [النساء: ١٧٦] فوكله إلى الاجتهاد، ولم يصرح بالبيان".

قال: "واختلف أصحابنا - يعني: الشافعية - في هذا البيان الصادر من الاجتهاد هل يؤخذ قياساً أو تنبيهاً، وجهان:

الوجه الأول: يؤخذ تنبيهاً من لفظ المجمل وشواهد أحواله؛ لأنه # قال لعمر: ((تكفيك آية الصيف)) فردّه إليها؛ ليستدل بما تضمنته من بينة وشواهد.

الوجه الثاني: أن يؤخذ قياساً على ما استقرّ بيانه من نص أو إجماع؛ لأن عمر سأل عن القبلة، فقال: ((أرأيت لو تضمنت)) فجعل القبلة بغير إنزال، كالمضمضة بغير ازدراد، يعني: بلع الماء، انتهى.

قال الزركشي: "وما ذكره في الأول من التمثيل بالنفقة يُمكن المنازعة فيه، فإن بيانها قد ورد في قضية هند، حيث قال: ((خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف))، فبين الإجمال في الآية بالكفاية".

بيان بعض وجوه الإجمال

للإجمال وجوه أذكر منها ما يكون المجهل في بعض الخطاب مقتضياً بإجمال صيغته، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١]، فلما كان الحق مجملاً صار ما نُهي عنه من القتل مجملاً، ومثل هذا قول النبي ﷺ: ((الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً، أو حرم حلالاً))، فلما كان الحرام والحلال مجملين؛ صار المراد بالصلح مجملاً، فهذا من القسم الذي يكون المجهل في بعض الخطاب مقتضياً لإجمال صيغته.

ومن المجهل أيضاً: ما لا يكون إجمال بعضه مقتضياً لإجمال باقيه، وهو أن يكون بعضها مستقلاً بنفسه وبعضه مفتقراً إلى البيان، كقوله تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾ [النساء: ٤٣]، فالجنب مجمل، والغسل مفسر، ولا يصير بإجمال الجنابة مجملاً، ويكون البيان إذا ورد مقصوراً على موضع الإجمال، وحكم المجهل التوقف فيه إلى أن يُفسر، ولا يصح الاحتجاج بظاهره في شيء يقع فيه النزاع، قاله الشيرازي.

وقال الإمام الماوردي - رحمه الله -: "إن كان الإجمال من جهة الاشتراك، واقترن به تبيينه؛ أخذ به، فإن تجرّد عن ذلك واقترن به عُرف يعمل به، فإن تجرد عنهما وجب الاجتهاد في المراد منه، وكان من خفي الأحكام التي وكل العلماء فيها إلى الاستنباط، فصار داخلاً في المجهل لحفائه وخارجاً منه لإمكان الاستنباط".

وقال ابن حزم الظاهري: "العموم قسمان: منه مفسر، ومنه مجمل، فالمجهل هو الذي لا يُفهم من ظاهره معناه، والمفسر قد ذكرناه" وهو قد ذكره في موضع سابق

قال فيه: "والمفسر لفظ يُفهم منه معنى الجمل المذكور"، وأما الجمل فلا بد من طلب المراد فيه من أحد موضعين؛ إما من نص آخر، وإما من إجماع، فإذا وجدنا تفسير تلك الكلمة في نص آخر قلنا به، وصرنا إليه، ولم نبال من خالفنا فيه، ولا استوحشنا منهم، كثروا أو قلوا، صغروا أو جلوا، ولم نتكثّر بمن وافقنا فيه كائنًا من كان من قديم أو من حديث، وقليل وكثير، وليس ممن كان معه الله ورسوله ﷺ قلة، ولا ذلة، ولا وحشة إلى أحد، ولا فاقة إلى وفور عدد، فإن لم نجد نصًا آخر يفسر هذا الجمل وجب علينا ضرورة فرض طلب المراد من ذلك الجمل في الإجماع المتقين المنقول عن جميع علماء الأمة الذين قال تعالى فيهم: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

وكيفية العمل في ذلك أن نأخذ بما أجمعوا عليه من المراد بمعنى ذلك الجمل، ونترك ما اختلفوا فيه، فهذا هو حقيقة ما أمرنا به من الأخذ بالإجماع، وترك كل قول لم يقم عليه دليل، وهذا الذي نسميه استصحاب الحال، وأقل ما قيل، ومعنا هنا مسألة حمل الجمل على جميع معانيه المتنافية؛ فقد يُحمل الجمل على جميع معانيه غير المتنافية نظير العام، قال الزركشي: "ولم يتعرضوا لذلك فيه"، ومن أمثله قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا﴾ [الإسراء: ٣٣] فإن السلطان مجمل يُحتمل الحجة والدية والقود، ويحتمل الجميع، لا جرم أن الشافعي يُخيّر بين القتل وغيره؛ لأن الكل بالإضافة إلى اللفظ سواء، قاله القيا الطبري في (أحكام القرآن).

الإجمال (٣)

عناصر الدرس

- العنصر الأول : امسألة الأولى: إضافة الأحكام الشرعية إلى الأعيان ٤١
- العنصر الثاني : امسألة الثانية: الكلام الذي يتوقف صدقه على إضمار ٤٣
- العنصر الثالث : امسألة الثالثة: دخول النفي على الحقائق الشرعية ٤٤
- العنصر الرابع : امسألة الرابعة ٥٠
- العنصر الخامس : امسألتان الخامسة والسادسة ٥٢

المسألة الأولى: إضافة الأحكام الشرعية إلى الأعيان

المسألة الأولى وهي: إضافة الأحكام الشرعية إلى الأعيان هل يوجب إجمالاً أم لا؟

ومثال ذلك: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] فإنه أضاف الحرمة إلى ذات الأم، وذات الميتة، والتحريم حكم شرعي، والحكم الشرعي لا يتعلق إلا بالأفعال، وقد اختلف في مثل هذا هل هو مجمل أو لا؟ والصحيح الذي عليه أكثر العلماء أنه لا إجمال فيه، وخالف في ذلك بعض من الحنابلة والشافعية والأكثر من الحنفية، واستدلَّ الأولون القائلون بأنه ليس فيه إجمال بأن تحريم العين غير مراد؛ لأن التحريم إنما يتعلق بفعل المكلف، فإذا أضيف إلى عين من الأعيان يُقدر الفعل المقصود منه.

ففي المأكولات يُقدر الأكل، وفي المشروبات يُقدر الشرب، وفي الملابس يُقدر اللبس، وفي الموطآت يُقدر الوطاء، فإذا أطلق أحد هذه الألفاظ سبق المعنى المراد إلى الفهم من غير توقف، فتلك الدلالة متضحة لا إجمال فيها.

قال ابن التلمساني: "والمحققون يرون أنه ليس بمجمل، ويعينون المضمرة بالعرف والسياق؛ لأن العرف والسياق يدلان على أن المضمرة هو المعنى المقصود من الأم وهو الاستمتاع، ومن الميتة وهو الأكل".

والقائلون بأنه مجمل يرون أنه لما استحال تعلق التحريم بالأعيان وجب أن يُضمَر في الكلام ما يصح أن يتعلق به التحريم، وإذا تعيَّن الإضمار فإما أن يُضمَر به الجميع وهو باطل؛ لأن الإضمار على خلاف الأصل، فلا يُضمَر إلا بقدر ما

تدعو إليه الضرورة، والضرورة لا تدعو إلا إلى ما لا يتم الكلام إلا به، ولا تدعو إلى الجميع، وإنما يُضمَر البعض.

والبعض المضمَر إما معين أو غير معين والمعين باطل؛ لأنه ترجيح من غير مرجح باستواء جميع الأفعال، وإذا بطل أن يكون الفعل المضمَر معيناً؛ وجب أن يكون غير معين، وحينئذ يكون اللفظ مجملاً.

والجواب على هذا الاستدلال: أن المرجح موجود وهو العرف، فإنه قاضٍ بأن المراد ما ذكرنا، ولأن الصحابة احتجوا بظواهر هذه الأمور، ولم يرجعوا إلى غيرها، فلو لم تكن من المبين لم يحتجوا بها.

والتحريم المضاف إلى العين عام؛ لأنه إذا احتمل أموراً متعددة؛ لم يدل الدليل على تعيين شيئاً منها، فُدرت كلها؛ لأن حملها على بعضها ترجيح من غير مرجح، وهذا اختيار القاضي، وابن عقيل، والحلواني، والفخري، وغيرهم، وقدمه ابن مفلح، وذكره أبو الطيب عن قوم من الحنفية.

قال ابن العراق: "لا إجمال في قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، لأن العرف دلٌّ على التعميم، فيتناول العقد والوطء". وقال في العام: "العرف دلٌّ على المراد تحريم الاستمتاع المقصودة من النساء من الوطء ومقدماته". واختار أبو الخطاب والموفق بن قدامة، والمالكية، وجماعة من المعتزلة انصراف إطلاق التحريم في كل عين إلى المقصود اللائق بها؛ لأنه المتبادر لغة وعرفاً.

وقيل: لا عموم له أصلاً، وتوصف العين بالحل والحرمة حقيقة على الصحيح من مذهب الحنابلة، ومذهب الحنفية. نقله الدرماوي عنهم في كلامه على الرخصة. وقال التميمي والشافعية: "وصف العين بالحل والحرمة مجاز"، وردّه ابن

مفلح وقال: "بل توصف العين بالحل والحظر حقيقة، فهي محظورة علينا، ومباحة لوصفها بطهارة، ونجاسة، وطيب، وخبث، فالعموم في لفظ التحريم".

المسألة الثانية: الكلام الذي يتوقف صدقه على إضمار

أما المسألة الثانية: فهي في الكلام الذي يتوقف صدقه على إضمار هل هو مجمل أو لا؟ ومثاله قوله ﷺ: ((رفع عن أمي الخطأ والنسيان)) فإن نفس الخطأ ونفس النسيان واقعان في الأمة، وكلام النبي ﷺ واجب الصدق، فلا بد وأن يكون هناك إضمار، والكلام في هذه المسألة قريب من الكلام في التي قبلها، والذي يعين ذلك المضمرة يقول: "العرف في مثل هذه الكلام رفع المؤاخذة به" أي: لا تؤاخذ أمي بخطأ ولا نسيان.

قال الزركشي: "وهذا الخلاف يجري في الرفع أيضاً نحو قوله: ((رفع عن أمي الخطأ والنسيان، ورفع القلم عن الصبي))". قال الغزالي: "قضية اللفظ رفع نفس الخطأ والنسيان" وهو غير معقول، فالمراد به رفع حكمه لا على الإطلاق، بل الحكم الذي علم بعرف الاستعمال قبل الشرع إرادته بهذا اللفظ، وهو دفع الإثم، فليس بعام في جميع أحكامه من الضمان ولزوم القضاء وغيره، ولا هو مجمل بين المؤاخذة التي ترجع إلى الذم ناجزاً، وإلى العقوبات آجلاً وبين الغرم والقضاء حتى يُجعل عاماً في كل حكم، كما لم يجعل قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] عاماً في كل فعل، مع أنه لا بد من إضمار الفعل، ثم قال: "فأما إذا ورد في موضع لا عين فيه، فهو مجمل يحتمل نفي الأثر مطلقاً أو نفي البعض". وحكى شارح (اللمع) في هذا وجهين:

أحدهما: أنه مجمل لأنه يقتضي رفع الأفعال المذكورة، وهو محال؛ لأنها موجودة، فوجب الرجوع إلى ما ليس بمذكور، وهو إما الإثم أو الحكم، ولا يحمل على شيء إلا بدليل.

ومن الشافعية من قال: "نحمله على موضع الخلاف"، ومنهم من يحمله على الأعم فائدة، قال: "والصحيح أنه ليس بمجمل، لأنه معقول لغة، فإن السيد لو قال لعبده: رفعت عنك جنابتك، عُقل منه رفع المؤاخذة عن كل ما يتعلق بالجنابة، فعلى هذا هل يرجع الرفع إلى الإثم والخرج، أو يرجع إلى جميع الأحكام إلا ما أخرجه بدليل فيه وجهان".

وذكر الأصفهاني صاحب (شرح المحصول) ثلاثة مذاهب:

الأول: أنه مجمل.

الثاني: الحمل على رفع العقاب آجلاً والإثم ناجزاً، وهو مذهب الغزالي؛ لأنه المفهوم منه في العرف، وليس بعام في نفي الضمان.

الثالث: واختاره الرازي في (المحصول) حمله على رفع جميع الأحكام الشرعية. وممن حكى الثلاثة القاضي عبد الوهاب في (الملخص)، ونسب الثالثة لأكثر الفقهاء من الشافعية وأصحابهم، واختار هو الثاني، أعني: أنه محمول على نفي الإثم والخرج خاصة.

المسألة الثالثة: دخول النفي على الحقائق الشرعية

بيان ذلك أن حرف النفي قد يدخل على الماهية، والمراد نفي الأصل، كقوله ﷻ: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لِقَاءً وَلَا تَأْتِيًا﴾ [الواقعة: ٢٥]، وقوله: ﴿فَالْيَوْمَ لَا يُخْرِجُونَ مِنْهَا﴾ [الجاثية: ٣٥]، وقد يراد نفي الكمال مع بقاء الأصل كقوله تعالى:

﴿ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ ﴾ [التوبة: ١١٢]، ثم قال: ﴿ أَلَا نُقَلِّبُوكَ قَوْمًا نَكْثُوا أَيْمَانَهُمْ ﴾ [التوبة: ١١٣] فنفاها أولاً، ثم أثبتها ثانياً؛ فدل على أنه لم يُرد نفي الأصل بل نفي الكمال، وهذا كله إنما أخذ من القرينة، فأما عند الإطلاق كقوله: ((لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب))، ((ولا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل))، ((ولا نكاح إلا بولي))، ((ولا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)) ونحوه، فاختلف الأصوليون في ذلك وأمثاله، هل هي مجملة أو لا؟

فنقل الإجمال عن القاضي أبي بكر الباقلاني، والقاضي عبد الجبار المعتزلي، وأبي علي الجبائي، وأبي هاشم ابنه، وأبي عبد الله البصري، قال ابن برهان: "إلا أن الجبائين ادّعى الإجمال من وجه، والقاضي من وجه آخر". وقال الأبياري: "إنما صار القاضي إلى الإجمال لأنه نفى الأسماء الشرعية، والذي دلّ النص على أصله موجود، فافتقر إلى التقدير، وتعدد المقدر"، وهذا الرأي نقله الأستاذ أبو منصور عن أهل الرأي، ونقل المازري عن القاضي أبي بكر الوقف، قال: "وهو غير مذهب الإجمال الذي نُسب إليه آنفاً". فيقول: "يحتمل عندي نفي الإجزاء، ونفي الكمال لا أكثر من ذلك حتى يقوم دليل على أحد الأمرين"، والقائل بالإجمال يقول: "إنه يستغرق جميع الأشياء الصالحة للنفي". قال الزركشي: "وهذا ظاهر كلام القاضي في التقريب"، بل صرح في صدر كلامه بأنه مجمل، وذهب الجمهور إلى أنها عامة، منهم القفال الشاشي، والأستاذ أبو اسحاق، ونقله إمام الحرمين في (التلخيص)، وابن القشيري عن معظم الفقهاء، وصححه ابن برهان، وابن السمعاني، وحكاه عن الأصحاب، وقال ابن القطان: "إنه الظاهر"، قال: "وتجاهل قوم فقالوا: ليس فيه دلالة على دفعه".

قال شارح (اللمع): "واختلفوا إلى ماذا يعود النفي، على وجهين: أحدهما: يعود إلى نفي المذكور، وهو النكاح الشرعي، والصلاة الشرعية، والصوم الشرعي؛ لأنه الذي ورد به الشرع، وذلك لم يوجد مع شرطه المذكور؛ فاستغنى هذا عن دعوى العموم في المضمرة، وعن حمل الكلام على التناقض، وعن حمل الكلام على معنيين مختلفين؛ لأن النبي ﷺ بُعث لبيان الشرعيات، وقيل فليرجعوا إلى الصفات التي يقع بها الاعتداد في الكفاية، كما يرجع النفي عند أهل اللسان في قول القائل: ليس في البلد سلطان على نفي الصفات التي يقع بها الكفاية، وهذه الصفات وإن لم تكن مذكورة فهي معقولة من ظاهر اللفظ، فنزلت منزلة الملفوظ به".

وقال بعض المتأخرين: اختلف الأصوليون في النفي إذا وقع الشرع على ماذا يُحمل؛ فقال بعضهم: يلحق بالمجملات؛ لأن نفيه يقتضي نفي الذات، ومعلوم ثبوتها حساً، فقد صار المراد مجهولاً. وهذا الذي قالوه خطأ فإن المعلوم من عادة العرب أنها لا تضع هذا النفي للذات في كل مكان، وإنما تورده مبالغة، فتذكر الذات ليحصل لها ما أرادت من المبالغة. وقال آخرون: بل يحمده على نفي الذات، وسائر أحكامها، ويُخصّص الذات بالدليل على أن النبي ﷺ الميردهم.

وقال قوم: لم تقصد العرب إلى نفي الذات، ولكن لنفي أحكامها، ومن أحكامها الكمال والإجزاء؛ فيحمل اللفظ على العموم فيه، وأنكر هذا بعض المحققين؛ لأن العموم لا يصح دعواه فيما يتنافى، ولا شك أن نفي الكمال يُشعر بحصول الإجزاء، فإذا قُدِّرَ الإجزاء منفيًا لتحقق العموم قدر ثابتًا لتحقق إشعال نفي الكمال بثبوته، وهذا يتناقض، وما يتناقض لا يحتمل الكمال. وصار المحققون إلى التوقف بين نفي الإجزاء ونفي الكمال، وادعوا الاحتمال من هذه

الجهة، لا بما قال الأولون؛ فعلى هذه المذاهب يُخرَج لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب، والقائلون اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: أنها ظاهرة في نفي الوجود، وهو لا يُمكن؛ لأنه واقع قطعاً، فاقتضت إيهاماً.

المذهب الثاني: أنها ظاهرة في نفي الوجود ونفي الحكم؛ فصارت مجملة.

المذهب الثالث: أنها مترددة بين نفي الجواز ونفي الوجود.

قال ابن دقيق: "وهو الأليق بمذهب القاضي". وقال القاضي أبو الطيب: "الصحيح حمل اللفظ على نفي المنطوق به دون صفته؛ لأنه ظاهر اللفظ، ويغني عن دعوى العموم فيه" يعني: أنه يلزم من نفي الأصل نفي صفته، وقال الأستاذ أبو منصور: "الصحيح عندنا أن لفظ النفي في الشرع يقتضي نفي العين كقوله: ((لا نكاح إلا بولي))، ((ولا صلاة إلا بطهور))، فأما قوله: ((لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله)) فإنما أراد ذكر القلب ولا يصح بدونه، وقوله: ((لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)) أراد بالمسجد المكان الطاهر، بدليل قوله: ((جعلت لي الأرض مسجداً)) أي: كلها.

وأجاز الشيخ أبو حامد تقدير نفي الصحة، وحكى عن أهل العراق نفي الكمال، وعن بعض الشافعية أنه يقتضي نفي الأمرين جميعاً، واختار إمام الحرمين والغزالي أن النفي ظاهر في الإجزاء، محمول على الخفاء لنفي الكمال، فإن عضده دليل قوي يزيد على قوة الظهور؛ انصرف إلى الكمال، وإلا فهو ظاهر في الإجزاء، فعرف الشرع عندهم عُرف مقصود، وله في الألفاظ اللغوية تصرف، ومعنى الإجزاء عندهم أسماء الصورة الشرعية.

وقال الماوردي: "إذا كان الحكم مطلقاً يحتمل الجواز ونفي الكمال، قال: ويجري على مذهب من قال: يوقف المحتمل" يعني: يجعل هذا موقوفاً لأنه محتمل. والقائلون بالعموم اختلفوا: هل النفي انصبَّ إلى الأعيان والأحكام فهو عام فيهما، ثم خُصَّت الأعيان بدليل الحس أو العقل، وبقيت الأحكام على موجبها، ويجري ذلك مُجرى تخصيص اللفظ العام، أو انصبَّ إلى الأحكام فقط، ولا يُقدَّر دخول الأعيان؛ ليجتاج إلى تخصيصه؛ لأنه ﷺ لم يتعرَّض للمحسوسات، فهو عام بالنسبة إلى أفراد الأحكام؟ اختلفوا على قولين حكاهما إمام الحرمين وغيره.

قال ابن القشيري: "والمختار أن اللفظ ظاهر في نفي الجواز، مؤوَّل في نفي الكمال، فيُحمل عند الإطلاق على نفي الجواز، ولا يُحمل على نفي الكمال إلا بدليل"، وهكذا اختاره الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، والإمام في (البرهان)، والغزالي في (المنحول)، والماوردي والرويانى في كتاب (القضاء)، ونقله أبو بكر الرازي في كتابه عن عيسى بن أبان، ثم قال: إنه الصحيح، وجزم به القطان. قال: وللتعبير عنه طريقان: إما أن يقول: هو باطل، أو يقول: لا كذا إلا بكذا، فظاهر البطلان إلا أن يقوم دليل يصرفه عنه إلى الكمال والفضيلة. قال: وهذا من أكد ما يُخاطب به في إيجاب الشيء.

ثم قال إمام الحرمين في (التلخيص) تبعاً للقاضي: الذي نرتضيه إلحاق اللفظ بالمحتملات لتردُّ اللفظ بين الجواز والكمال، ويستحيل الحمل عليهما جميعاً، ولا طريق إلى التوقف لتعين لفظ المحتملين، فإن قيل: هذا هو المذهب الأول في ادِّعاء سالإجمال؛ قلنا: الفرق بينهما أن الذين ادَّعوا الإجمال أولاً استندوا إلى توقع نفي الأعيان، وهو مستحيل، ونحن أسندنا ادِّعاء الإبهام إلى الأحكام. قال: ثم هذا كله إذا قلن بإثبات صيغ العموم، فإن منعناه؛ لم نحتج إلى إيضاح وجه الإجمال.

قال الأستاذ أبو إسحاق: فقوله: ((لا صلاة إلا بطهور)) من قال: إن النفي تعلق بالعين منع من الاستدلال به على جواز الصلاة وفسادها. وقال: إن النفي يتعلق بالصورة، وقد وجدت، والمصير إلى الجواز والكمال لا بد له من دليل، ومن جعله عاماً في الجميع؛ زعم أنه يوجب نفي الحكم، وثبوت العين بالدليل لا يمنع من استعمال الظاهر فيما بعده، وقال: هذا هو الصحيح، والمختار وعليه جماعة أنه إن دخل على مسمى شرعي كالصلاة، فإن المراد نفي الصحة لإمكان حمله عليه، وحينئذ فلا إجمال. وإن دخل على مسمى حقيقي نُظر فيه، فإن لم يكن إلا حكم واحد تعيّن كقوله: ((لا شهادة لمجلود في قذف)) إذ لا يُراد به نفي الفضيلة، وإن كان حكمان الفضيلة والجواز، فهو مجمل؛ لعدم التعيّن. ونحو: "لا يستوي"؛ لا يُسمّى مجملاً عند من لا يقول بعمومه. وأوّد أن أشير هنا إلى فائدة ذكرها الإمام الزركشي بعد ذكره للكلام السابق، وهي خاصة بالمقدر في قوله - صلى الله عليه وسلم - : ((لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد))؛ فقد منع ابن الدهان النحوي تقدير من قدر ((لا صلاة لجار المسجد)) بقوله لا صلاة كاملة من جهة الصياغة؛ لأن الصياغة لا يجوز حذفها، فلا يجوز حذف بعضها. قال: وإنما التقدير لا كمال صلاة، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، وكذلك قال العبدري في شرح (المستصفي): "من قدر ((لا صيام))؛ لا صيام لا صيام صحيح أو مجمل فقد أبعد؛ لأن حذف الصفة وإبقاء الموصوف غير معروف في كلام العرب، ولم يأت إلا في قولهم: سيرى سير، وألفاظ قليلة، وإنما المعروف هو حذف الموصوف وإبقاء الصفة". قال ابن التلمساني في هذه المسألة: من يرى أنها مجملة يقول: يتعذر نفي الحقائق لأجل أنها توجد بدون هذه الشروط، فيتعين الإضمار، فيحتمل أن تُضمّر الصحة، أي: لا نكاح صحيح، ولا صيام صحيح، ويُحتمل أن يُضمّر الكمال، أي: لا نكاح كامل، ولا صيام كامل،

أصول الفقه [٤]

ومع هذا الاحتمال يثبت الإجمال؛ فلا يستدل من هذه على عدم الصحة. ومن يرى أنها غير مجملة منهم من يمنع الاحتياج إلى الإضمار؛ لأن هذه لما كانت حقائق شرعية؛ صحَّ تعلق النفي بها وما يوجد منفك عن الشروط فليس بنكاح شرعي ولا صيام شرعي، ومنهم من يسلم الإضمار، ويقول: يتعين نفي الصحة؛ لأنه إذا انتفت الصحة انتفت الفائدة منه، والعرف في مثل هذا نفي الفائدة. ومن ذلك قولهم: "لا علم إلا ما نفع"، وأيضاً فلما تعذر نفي الحقيقة؛ وجب أن يحمل اللفظ على أقرب المجازات، وما يصير الحقيقة كالعدم أولى وأقرب إلى نفي الحقيقة مما يصيرها كذلك، وإذا انتفت الصحة كان أقرب إلى نفي الحقيقة فأضمارها أولى.

المسألة الرابعة

المسألة الرابعة وهي في اللفظ إذا كان يحتمل معنيين فإن حُمل على أحدهما أفاد فائدة واحده، وإن حمل على المعنى الآخر أفاد فائدتين. وليس هو أظهر بالنسبة إلى أحدهما، فهل هذا من المجمل بالنسبة إلى كل واحد منهما، أم هو ظاهر بالنسبة إلى إفادة المعنيين؟

قال الصفي الهندي: ذهب الأكثرون إلى أنه ظاهر بالنسبة إلى إفادة المعنيين، وهو اختيار الأمدى، وذلك تكثيراً للفائدة، ولما فيه من رفع الإجمال الذي هو خلاف الأصل، وعليه فهو حقيقة في المعنيين، مجازاً في المعنى الواحد، واللفظ الدائر بين الحقيقة والمجاز ليس بمجمل بالنسبة إلى كل منهما، بل هو ظاهر بالنسبة للحقيقة. وذهب آخرون منهم الغزالي واختاره ابن الحاجب إلى أنه مجمل بالنسبة إلى كل واحد منهما، ومن قال بهذا، لا يجعله حقيقة في أحدهما عيناً، بل يحتمل احتمالاً

سواء، يعني: احتمالاً متساوي الطرفين، أو يكون حقيقة في المعنى الواحد، مجازاً في المعنيين، وبالعكس، وأن يكون حقيقة فيهما، ولا يرجع لسبب إفادة المعنيين. ثم قال الآمدي والهندي: محل الخلاف إنما هو إذا لم يكن حقيقة في المعنيين، فإنه يكون مجملاً، أو حقيقة في أحدهما، فالحقيقة مرجحة قطعاً، وظاهره جعل الخلاف فيما إذا كان مجازين كأنه إذا لم يكن حقيقتين، ولا أحدهما حقيقة والآخر مجازاً فما بقي إلا أن يكون مجازين، وحينئذٍ فقد يُستشكل جريان الخلاف فيه؛ لأن نسبة المجازين إلى اللفظ نسبة الحقيقتين.

والحق أن صورة المسألة أعم من ذلك، وهو اللفظ المحتمل لتساويين؛ سواء كان حقيقتين، أو مجازين، أو أحدهما حقيقة مرجوحة، والآخر مجازاً راجحاً عند القائل بتساويهما، ويكون ذلك باعتبار الظهور والخفاء، ويُنزّل كلام الإمام الآمدي على ما سنذكره، ثم اعلم أن ترجمة المسألة هكذا تحتل معنيين:

المعنى الأول: أن المعنى الواحد ليس واحداً من المعنيين، والظاهر في هذا ترجيح الإجمال، وقولهم: "الحمل على المعنيين أكثر فائدة" ممنوع؛ لأن هذا صحيح فيما إذا كان المعنى الواحد أحد المعنيين، وعلى هذه الحالة يُنزّل قول الآمدي والهندي أنه لم يقل بالحمل على المعنى الواحد أحد، والإعراض على الآخر ذي المعنيين المغايرين للمعنى الواحد، بل الظاهر الإجمال، ويُحتمل أن يرجح المجمل ذو المعنيين لكونه أكثر فائدة.

وقد يُمثّل لهذه الحالة بقوله: **((المحرم لا يَنكحولا يُنكح))** إذا قلنا: النكاح مشترك، فإنه دائر بينهما: بين المعنيين العقد والوطء من غير ترجيح، فإن حُمِلَ على الوطاء استفيد منه معنى واحد، وهو أن المحرم لا يوطأ ولا يُوطأ، وإن حُمِلَ على العقد استفيد منه شيان بينهما قدر مشترك، وهو أن المحرم لا يعقد لنفسه ولا لغيره.

المعنى الثاني: أن يكون واحداً منهما، فيُعمل به قطعاً، لأنه مراد على كل حال، ويبقى النظر في المعنى الآخر.

وقد يُمثّل لهذه الحالة الثانية بقوله: **((الأيم أحق بنفسه))**، فإنه يُحتمل أنها أحق بنفسها، فتعقد على نفسها، كما يقول به الخصوم، أو أنها أحق بنفسها، فتمكّن من أمرين: أحدهما: أن تأذن لمن يعقد عليها، والثاني: أن تعقد بنفسها، ونقل ذلك عن نصّ الشافعي إذا كانت في موضع لا ولي فيه، ولا حاكم، وكذا قوله: **((فيما ساقط السماء العشر، وفيما سُقي بالنضح نصفه))** أي: نصف العشر، يُحتمل أنه أراد مقدار الواجب، أو مقدار ما يجب فيه، أو مقدار الواجب خاصة. ومثّل له ابن التلمساني بقوله **ﷺ**: **((من استجرم فالوتر))**، فإنه يُحتمل أن يتعلق الفعل بالوتر نفسه، ويحتمل أن يتعلق بالجمار، فإن تعلق بالفعل نفسه لم يقتضِ الوترية في الجمار؛ لاحتمال أن يستجرم بشفع من الجمار وتراً، وإن تعلق بالجمار تعلق الوتر بالفعل، وقد اختلف في ذلك؛ فمنهم من يرى أنه مجمل، ومنهم من يرجح بكثرة الفائدة، والمحققون يرون أنه مجمل؛ لأن كثرة الفائدة إنما تكون بعد إرادة المعنى الذي يقتضيه، فلا يُستدل بكثرة الفائدة عليه وإلا لزم الدور.

المسألان الخامسة والسادسة

المسألة الخامسة: في اللفظ الدائر بين إفادة حكم شرعي وإفادة وضع لغوي: ومثالهم قوله **ﷺ**: **((الاثنان فما فوقهما جماعة))**، وقوله **ﷺ**: **((الطواف بالبيت صلاة))**، فإنه يُحتمل أن يكون ذلك إخباراً منه أن أقل الجمع في اللغة اثنان، وأن الطواف بالبيت في اللغة يُسمى صلاة، ويحتمل أن يكون أفاد أن

الشرع جعل الطواف بالبيت صلاة، وجعل الاثنين جماعة؛ فمن الأصوليين من يرى أن هذا مجمل، وذلك من أجل الاحتمال اللازم فيه، وقد ذكرناهم، ومنهم من حمله على المحمل الشرعي، ورأى أن النبي ﷺ إنما بُعث لتعريف الأحكام الشرعية لا لتعريف الألفاظ اللغوية.

المسألة السادسة: فيما إذا كان للفظ مسمى في اللغة ومسمى في الشرع، فالصوم، والصلاة، فهل هو مجمل أو أنه ليس بمجمل؟

القول الأول: الأكثر من الأصوليين يرون أنه ليس بمجمل، بل اللفظ محمول على الشرعي؛ لأنه ﷺ بعثليان الشريعة لا اللغة، ولأن الشرع طارئ على اللغة وناسخ لها، فالحمل على الناسخ المتأخر أولى، ولهذا ضعّفوا قول: ((من حمل الوضوء من أكل لحم الجوزور على النظافة بغسل اليد)).

القول الثاني: أنه مجمل، ونقله الأستاذ أبو منصور عن أكثر الشافعية، وبه قال القاضي أبو بكر، وقال الغزالي: ولعله فرعه على مذهب من يُثبتوا الأسمى الشرعية، وإلا فهو منكر له.

القول الثالث - وهو المختار عند الغزالي -: التفصيل بين أن يرد مثبته، فيُحمل على الشرعي، كقوله: ((إني إذا صائم)) فيستفاد منه صحة نية النهار، وإن ورد منفياً فإنه مجمل لتردده بينهما، كالنهي عن صيام يوم النحر، وأيام التشريق، فلا يُستفاد منه صحة صومهما من جهة أن النهي عن الممتع ممتع، وهذا منه بناءً على أصله أن النهي لا يقتضي الفساد، ثم هو مع ذلك لا يقول: بأنه يقتضي الصحة.

القول الرابع: لا إجمال أيضاً، والمراد في الإثبات الشرعي وفي النهي اللغوي، واختاره الأمدى؛ لتعذر حمله على الشرعي، لأن الشرعي يستلزم الصحة والنهي غير واضح، والصحيح المذهب الأول، ولهذا اتفقوا على حمل قوله ﷺ: ((دع الصلاة أيام أقرائك)) على المعنى الشرعي مع أنه في معنى النهي.

لكن إذا تعدد الحمل على الشرعي فماذا يكون الحكم؟

قال الإمام الزركشي: إن قلنا بالأصح أنه يُحمل على الشرعي، فلو تعذر، ولم يكن الردُّ إليه إلا بضرب من التجوُّز، فهل يُحمل على اللغوي، أو يكون مجملاً، أو يرد إلى الشرعي، فيه ثلاثة مذاهب، واختار الغزالي الإجمال، قال: ولم يثبت أن النبي ﷺ لم ينطق بالحكم العقلي، ولا بالاسم اللغوي، ولا بالحكم الأصلي؛ فترجيح الشرعي تحكُّم.

البيان (١)

عناصر الدرس

- العنصر الأول : تعريف البيان لغة واصطلاحاً ٥٧
- العنصر الثاني : أنواع البيان ٦٢

تعريف البيان لغة واصطلاحاً

البيان لغة: مأخوذ من بان الشيء بياناً اتضح، فهو بيّن، وكذلك أبان الشيء فهو مبين، قال الشاعر:

لو دب ذر فوق ضاحي جلدِها ❖ لأبان من آثارهنّ حـدور
وأبنته أي: أوضحته، واستبان الشيء ظهر، واستبنته عرفته، وتبين الشيء ظهر، وتبينته تتعدى، وقالوا: بان الشيء واستبان وتبين وأبان ويّن بمعنى واحد، ومنه قوله تعالى: ﴿ **ءَايَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ** ﴾ [النور: ٣٤] بكسر الياء وتشديد هاءا بمعنى متبينات، ومن قرأ "مبينات" بفتح الياء فالمعنى: أن الله بينها، وفي المثل قد بين الصبح لذي عينين أي: تبين، والتبيين الإيضاح، والتبيين أيضاً الوضوح، والبيان من معانيه: الفصاحة واللسن، وكلام بيّن يعني: فصيح، والبيان: الإفصاح مع ذكاء، والبيّن من الرجال الفصيح، روى ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: **(إن من البيان لسحراً، وإن من الشعر لحكماً)**.

قال: البيان إظهار المقصود بأبلغ لفظ، وهو من الفهم وذكاء القلب مع اللسن، وأصله الكشف والظهور.

قال المطرزي: وبان الشيء عن الشيء انقطع عنه وانفصل بينونة وبيوناً، وقولهم أنت بائن مؤول كحائض وطالق، وأما طلاقة بائنة وطلاق بائن فمجاز، والهاء للفصل.

وقال ابن فارس: الباء والياء والنون أصل واحد، وهو بُعد الشيء وانكشافه، وبان الشيء إذا اتضح وانكشف، وفلان أبين من فلان أي: أوضح كلاماً منه. وقال الفيومي: بين وتبين واستبان كلها بمعنى الوضوح والانكشاف.

أما البيان في اصطلاح الأصوليين: فقد عرف الأصوليون البيان والمبين بتعريفات مختلفة بملاحظات مختلفة، بعضها متعلق بتعريفهم للإجمال والمجمل، وبعضها متعلق بتصوير البيان والمبين وشرطهما، وأذكر بعضاً من هذه التعريفات:

التعريف الأول: البيان هو إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي، وهذا تعريف أبي بكر الصيرفي، واختاره القاضي أبو الطيب الطبري، ولم يرتض هذا التعريف معظم الأصوليين الذين ذكروه، قال الغزالي بعد ذكره: "وهو فاسد، فإن الحيز والتجلي من العبارات المنقوضة، وقد كثر الارتباك فيه، والبيان في نفسه أبين منه، ولا يُحد الشيء إلا بعبارة بينة تزيد في الوضوح عليه". وقال ابن العربي بعد ذكر هذا التعريف: "وهذا ضعيف، فإن الحيز والتجلي لفظان مشكلان، فكيف يتبين بهما".

وقال إمام الحرمين: "وهذه العبارة وإن كانت محوِّمة على المقصود فليست مرضية، فإنها مشتملة على ألفاظ مستعارة كالحيز، والتجلي، وذوي البصائر لا يودعون مقاصد الحدود إلا في عبارات هي قوالب لهب، تُبلِّغ الغرض من غير قصور ولا ازدياد، يفهمها المبتدئون، ويحسنها المنهون".

وهو ما عبر عنه الآمدي بالتجاوز قال: أما التجوز ففي لفظ الحيز، فإنه حقيقة في الجوهر دون غيره، يعني: أنه استعمل المجاز في التعريف، وهو أمر معيب عند أهل المنطق، واعترضه ابن السمعاني؛ لأن لفظ البيان أظهر من لفظ إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي.

قال الزركشي: "وللصيرفي منع ذلك". قال أبو الحسين في تعريف الصيرفي: "وهذا قريب إذا كان حدًّا للبيان العام، وإن كان حدًّا لما تعارفه الفقهاء، فليس

بصحيح ؛ لأنه يدخل فيه الأدلة العقلية والأدلة السمعية المبتدأة، على أن إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي هو حد للتبيين وليس حدًا للبيان".

وانتقده الآمدي بأنه غير جامع ؛ لأن ما يدل على الحكم بدئيًا من غير سابقة إجمال بيان، وهو غير داخل في الحد، وشرط الحد أن يكون جامعًا مانعًا، وشرح الزركشي اعتراض الآمدي فقال: "وتُقضى أيضًا بالنصوص الواردة في الحكم المبتدأ من غير سبق إشكال، فإنه ربما ورد من الله تعالى بيان لم يخطر ببال أحد، ويخرج منه بيان معدوم، فإنه لا يُقال عليه شيء، وبيان المعلم لمن لا يفهم عنه لقصوره، ولعله يمنع تسمية ما كان ظاهرًا ابتداءً بيانه".

وقال الغزالي: "هذا الحد لفرع من البيان، وهو بيان المجرى خاصة، والبيان يكون فيه -أي: في المجرى- وفي غيره". وانتقده الآمدي أيضًا بأن فيه زيادة، وهي ما فيه من الجمع بين الوضوح والتجلي، وأحدهما كافٍ عن الآخر والحد مما يجب صيانتها عن التجوز والزيادة.

التعريف الثاني: البيان هو العلم، ونسبه الغزالي إلى بعض الشافعية حيث قال: "قول بعض أصحابنا"، ونسبه إمام الحرمين إلى قائلين، وقال أبو عبد الله البصري: "إن البيان هو العلم الحادث ؛ لأن البيان هو ما به يتبين الشيء، والذي به يتبين هو العلم الحادث، كما أن ما به يتحرك الشيء هو الحركة، ولهذا لا يوصف الله ﷻ بأنه متبين لما كان عالمًا بذاته لا بعلم الحادث".

ونوقش هذا التعريف ؛ فقال إمام الحرمين: "هو غير مرضي، فإن الإنسان يُنهي الكلام إلى حد البيان، ويحسن منه أن يقول: تم البيان، وإن لم يفهم المخاطب، وقد يقول: بينت فلم يتبين". وقال الغزالي: وهذا فاسد، إذ لو جاز ذلك لقليل أيضًا: العلم هو البيان، والحد به"، وعبر ابن العربي عن هذا الاعتراض فقال:

"وهذا ضعيف لأنه لو اطرده لانعكس، ولا يصح أن يقال: العلم هو البيان، فإنه لا يصح ذلك فيه؛ إذ البيان والتبين يقتضي سبق استبهما، فيخرج عنه علم الله تعالى"، ولأن الحاصل عن الدليل قد يكون علماً وقد يكون ظناً، وعند ذلك فتخصيص اسم البيان بالعلم دون الظن لا معنى له، مع أن اسم البيان يعم الحالتين.

التعريف الثالث: البيان هو الدليل، يقال: بين الله الآيات لعباده، أي: نصب لهم أدلة دالة على أوامره ونواهيه، ذكره القاضي أبو بكر، وارتضاه إمام الحرمين، واختاره الغزالي، والإمام الرازي، وصححه ابن العربي قال: "وهذا صحيح لفظاً ومعنى طرداً وعكساً".

وزاد الشيرازي على هذا الدليل الذي يتوصل بصحيح النظر فيه إلى ما هو دليل عليه، فصححه صاحب (المعتمد) قال: لأن البيان العام هو الكشف والإيضاح، ألا ترى أنه يقال: بين لي فلان كذا وكذا إذا دلّ عليه، فهذا هو أظهر في العرف من العلم؛ لأنه لا يوصف العلم بأنه بيان، وإنما يوصف بأنه تبين، ورجحه الأمدي ووجه ترجيحه له أن النزاع إذا كان في إطلاق أمر لفظي، فأولى ما أتبع ما كان موافقاً للإطلاق اللغوي، وأبعد عن الاضطراب ومخالفة الأصول. قال: "وإذا عُرف أن البيان هو الدليل المذكور، فحد البيان ما هو حد الدليل، ويعم ذلك كل ما يقال له دليل، كان مفيداً للقطع أو الظن، وسواء أكان عقلياً أو حسياً أو شرعياً أو عرفياً أو قولاً أو سكوتاً أو فعلاً أو ترك فعل إلى غير ذلك.

التعريف الرابع ومؤداه: أن البيان قسمان، ولكل قسم تعريف:

القسم الأول: البيان العام، وهو الدلالة، تقول: بين لي فلان كذا وكذا بياناً حسناً، وبياناً واضحاً؛ فتوصف دلالاته وكشفه بأنه بيان، ويقال: دلت فلاناً على الطريق وبينته له، فلما اطرده ذلك كان حقيقة.

القسم الثاني: البيان الخاص فهو ما يتعارفه الفقهاء ، وهو كلام أو فعل دالٌّ على المراد بخطاب لا يستقلّ بنفسه في الدلالة على المراد، ويدخل في ذلك بيان العموم. وما حُكي عن أبي علي الجبائي وأبو هاشم الجبائي من تعريف البيان بأنه هو الدلالة فهما يريدان بذلك تعريف النوع الأول منه ، وهو البيان العام ، ذكره أبو الحسين في (المعتمد).

التعريف الخامس: أن البيان إظهار المراد بالكلام الذي لا يُفهم منه المراد إلا به. وهذا التعريف ذكره الماوردي عن جمهور الفقهاء ، قال ابن السمعاني: "وهذا الحد أحسن من جميع الحدود؛ لأن البيان في اللغة هو الظهور والكشف من قوله "بان الهلال" إذا ظهر، وأبان ما في نفسه إذا أظهر"، ويعترض الحد الذي ذكره المتكلم فيقال: "إن الله تعالى قد قال: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل: ٤٤] في الكتاب دليل، فدلّت الآية أن البيان غير الدليل.

وأنتقل إلى الكلام عن إطلاقات البيان وأثرها في اختلاف العلماء في تعريفه، فالبيان بمعنى التبيين، وهو فعل مبين، ويأتي بمعنى ما حصل به التبيين، وهو الدال على المراد بخطاب لم يستقلّ بإفادته، أو الدليل على المراد، ويأتي البيان مراداً به محلّ التبين أو متعلقه، وهو المدلول، ولأجل إطلاقه على هذه المعاني اختلفوا في تفسيره بالنظر إليها، فلاحظ الصيرفي فعل المبين فقال: "البيان إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي والوضوح". ولاحظ القاضي، وإمام الحرمين، والغزالي، والآمدي والإمام الرازي، وابن العربي، وأكثر المعتزلة كأبي هاشم وأبي الحسين أنه الدليل، فحدوه أنه الدليل الموصل لصحيح النظر فيه إلى العلم أو الظن بالمطلوب.

ولاحظ أبو عبد الله البصري أنه نفس العلم أو الظن الحاصل من الدليل، فحدّه بأنه تبيين الشيء، فهو والبيان عنده شيء واحد، فقال العبدري بعد حكاية المذاهب: "الصواب أن البيان هو مجموع هذه الأمور الثلاثة، فعلى هذا يكون حده: أنه انتقال ما في نفس المُعلِّم إلى نفس المتعلِّم بواسطة الدليل"، واستجاده ابن السمعاني، لكن الاصطلاح إنما وقع على ما رسم به القاضي، وذلك أن الدليل هو أقوى الأمور الثلاث وأكثرها حظاً من إفادة البيان والمبين.

أنواع البيان

جمهور الحنفية على أن البيان على خمسة أوجه: بيان تقرير، وبيان تفسير، وبيان تغيير، وبيان تبديل، وبيان ضرورة.

الوجه الأول: بيان التقرير، وهو توكيد الكلام المعلوم المعنى بما يقطع احتمال المجاز إن كان المعتاد حقيقة، أو احتمال الخصوص إن كان المؤكد عاماً، وضابطه عند الإمام البزدوي أن كل حقيقة تحتل المجاز، أو عام يحتمل الخصوص إذا لحق به ما يقطع الاحتمال؛ كان بيان تقرير، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ [الحجر: ٢٣٠] فصيغة الجمع تعم الملائكة على احتمال أن يكون المراد بعضهم. وقوله تعالى: ﴿ كَلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ بيان قاطع لهذا الاحتمال، فهذا بيان التقرير.

وكذلك قولهم: ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ ﴾ [الأنعام: ٣٨] يحتمل المجاز؛ لأن البريد يُسمى طائراً، فإذا قال: يطير بجناحيه بين أنه أراد الحقيقة لا المجاز. قال: وهذا البيان صحيح موصولاً كان أو مفصلاً؛ لأنه مقرر للحكم الثابت بالظاهر، وفي دلالة الألفاظ يُقرر الغزالي قاعدة يقول فيها: "ما

أمكن حمله على حكم متعدد، فليس بأولى مما يُحمل اللفظ فيه على التقرير على الحكم الأصلي، والحكم العقلي، والاسم اللغوي؛ لأن كل واحد محتمل، وليس حمل الكلام عليه ردًا له إلى العبث.

قال: "وقال قوم: حمله على الحكم الشرعي الذي هو فائدة خاصة بالشرع أولى، وهو ضعيف؛ إذ لم يثبت أن رسول الله ﷺ لا ينطق بالحكم العقلي، ولا بالاسم اللغوي، ولا بالحكم الأصلي، فهذا ترجيح بالتحكم" يعني: ترجيح من غير دليل، مثاله قوله ﷺ: ((الاثنان فما فوقهما جماعة)) فإنه يحتمل أن يكون المراد به أنه يُسمى جماعة، ويحتمل أن يكون المراد به انعقاد الجماعة أو حصول فضيلتها، ومثاله أيضًا قوله ﷺ: ((الطواف بالبيت صلاة))؛ إذ يُحتمل أن يكون المراد به الافتقار إلى الطهارة، أي: هو كالصلاة حكمًا، ويحتمل أن فيه دعاءً، كما في الصلاة، ويحتمل أنه يُسمى صلاة شرعًا، وإن كان لا يُسمى في اللغة صلاة، فهو مجمل بين هذه الجهات، ولا ترجيح.

الوجه الثاني: بيان التفسير، وهو بيان المراد بما يرفع الخفاء عما فيه خفاء، وذلك كبيان المجمل والمشارك، فإن كلاً منهما فيه خفاء لا يتضح إلا بالبيان، بل حصره بعضهم في بيان المجمل والمشارك، فإن العمل بظاهره غير ممكن، وإنما يوقف على المراد للعمل به للبيان، ويكون البيان تفسيراً له، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، ثم هذا النوع يصحُّ عند الفقهاء موصولاً ومفصلاً، وتأخير البيان عن أصل الكلام لا يُخرجه من أن يكون بياناً قال البزدوي: "هذا مذهب واضح لأصحابنا حتى جعلوا البيان في الكنايان كلها مقبولاً، وإن فصل، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٩]، وثم تفيد

التراخي، وهذا لأن الخطاب بالمجمل صحيح؛ لعقد القلب على حقيقة المراد به على انتظار البيان، ألا ترى أن ابتلاء القلب بالمتشابه بالعزم على حقيقة المراد به صحيح في الكتاب والسنة من غير انتظار البيان، فهذا أولى، فإذا صح الابتلاء حسن القول بالتراخي".

وعلى قول بعض المتكلمين كالجباء، وابنه أبي هاشم، وعبد الجبار، ومتابعيهم، والظاهرية والحنابلة، وإليه ذهب بعض أصحاب الشافعي كأبي إسحاق المروزي، وأبي بكر الصيرفي، والقاضي أبي حامد: "لا يجوز تأخير بيان المجمل والمشارك عن أصل الكلام"، واحتج من أبي جواز تأخيره؛ لأن المقصود من الخطاب هو إيجاب العمل، والتكليف به، وذلك يتوقف على الفهم، والفهم لا يحصل بدون البيان، فلو جُوز تأخير البيان أدى إلى تكليف ما ليس في الوسع، وبأنه لو حسن الخطاب بالمجمل من غير بيان في الحال؛ لحسن خطاب العربي باللغة الزنجية مع القدرة على مخاطبته بالعربية من غير بيان في الحال، وكذا عكسه وإذا لم يصح ذلك؛ عرفنا أنه يقبحها هنا أيضاً بجامع أن المسامع لا يعرف مراد المخاطب، وتمسك من جواز تأخيره بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَانصتْ لَهُ، ثُمَّ إِذَا عَلَّمْتَهُ بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٨، ١٩].

وَعَدَهُ بالبيان بكلمة ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ فيما أشكل عليه من المعاني والأحكام، و"ثم" تُفيد التراخي بإجماع أهل اللغة، فيدل ذلك على جواز تأخير بيان ما يحتاج إلى البيان عن وقت وروده، يعني: عن وقت الخطاب، فإذا قيل: يجوز أن يكون المراد من البيان إظهاره بالتنزيل، كما قاله بعض أهل التأويل بدليل أن الضمير في قوله ﴿بَيَانَهُ﴾ راجع إلى جميع المذكور، وهو القرآن الكريم، ومعلوم أن جميع القرآن لا يحتاج إلى البيان، فإن فيه المحكم، والمفسر، والنص؛ فيكون البيان المضاف إلى جميعه إظهاره بالتنزيل.

والجواب: أن قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَانصتْ لَهُ ﴾ أمر للنبي ﷺ باتباع قرآنه، وإنما يكون مأموراً بذلك بعد نزوله عليه، فإنه قبل ذلك لا يكون عالماً به؛ فكان المراد من قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَهُ ﴾ هو الإنزال، ثم إنه تعالى حكم بتأخير البيان عنه، فوجب أن لا يكون المراد من البيان الإنزال؛ لاستحالة كون الشيء سابقاً على نفسه، وأيضاً فإن الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح، فإنه يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية، فيما هو المراد في الحال مع انتظار البيان بالعمل به، والابتلاء باعتقاد الحقية فيه، وهذا أهم من الابتلاء بالعمل به؛ فكان حسناً صحيحاً من هذا الوجه.

ألا ترى أن الابتلاء بالتشابه الذي أيسنا عن بيانه صح باعتبار اعتقاد الحقية، فالابتلاء بالمجمل الذي يُنتظر بيانه كان أولى بالصحة، وليس فيه تكليف ما ليس في الوسع كما زعم؛ لأن وجوب العمل قبل البيان ليس بسابق، بل هو متأخر إلى البيان، وليس هو كخطاب العربي بالزنجية أيضاً؛ لأنه لا يفيد أصلاً، فإنه لا يعرف أنه أمر، أو نهى، أو خبر، فأما العربي المخاطب بالمجمل أو المشترك فيتمكن من معرفة ما يفيد الخطاب في الجملة، فإنه يعلم أنه أمر، أو نهى، أو خبر، ويعرف مجموع ما وضع له اسم مشترك، وأنه أريد واحد من مفهوماته فيفترقان، وهذا القدر من التعريف يصلح مقصوداً في كلام الناس، فإن الرجل قد يقول لغيره: لي إليك حاجة مهمة، ولا يكون غرضه في الحال إلا إعلام هذا القدر. ولهذا وضعت في اللغة أفهام مبهمة، كما وضعت ألفاظ لمعانٍ معينة.

وأيضاً قد يحسن من المالك أن يقول لبعض عماله: قد وليتكَ موضع كذا، فاخرج إليه، وإما أكتب إليك تذكرة بتفصيل ما تعمل، ويحسن من المولى أن يقول لغلامه: أنا أمرتُك أن تخرج إلى السوق يوم الجمعة، وتبتاع ما أبيتُّه لك غداً

الجمعة، ويكون القصد بذلك إلى التأهب لقضاء الحاجة، والعزم عليها، وإذا كان كذلك؛ صحَّ في الشرع إطلاق اللفظ المجرى أو المشترك من غير بيان في الحال؛ ليفيد وجوب اعتقاد الحقية، وصيرورة المخاطب به مطيعاً بالعزم على الفعل، على تقدير البيان، وعاصياً بالعزم على الترك.

الوجه الثالث: بيان التغير، وهو البيان الذي فيه تغيير لموجب الكلام الأول، وأوضح من ذلك أن يقال: هو ما يغير الكلام عن المعنى الحقيقي الظاهر منه قبل ذكر البيان لإظهار المقصود منه، ويكون بيان التغير بالمستقل وغير المستقل، يعني: يكون بالكلام المستقل وبالكلام غير المستقل، والمستقل هو الكلام المبتدأ المفوض بنفسه أي: لا تتوقف إفادته على تعلقه بصدر الكلام، وغير المستقل، وهو الكلام الذي لا يكون مفيداً بنفسه، وإنما تتوقف إفادته على تعلقه بصدر الكلام، لكن صدر الشريعة قال: إن بيان التغير لا يصح إلا موصولاً، وهو الذي ذكره البزدوي، وأدعى الإجماع عليه قال: "وبيان التغير نوعان؛ التعليق بالشرط والاستثناء، وإنما يصح ذلك موصولاً، ولا يصح مفصلاً، على هذا أجمع الفقهاء، وإنما سمَّيناه بهذا الاسم إشارة إلى أثر كل واحد منهما"، فالاستثناء مثلاً مغير للكلام، لأن قول القائل: فلان علي ألف درهم، فالألف اسم علم لذلك العدد، لا يحتمل غيره، وإذا قال: إلا خمس مائة، كان تغييراً لبعضه. ألا ترى أن التعليق بالشرط والاستثناء لو صح كل واحد منهما مترافياً؛ كان ناسخاً، ولكنه إذا اتصل منع بعض التكلم لا إن وقع بعد الوجود، فكان بياناً فُسِّمِي بيان تغيير.

الوجه الرابع: بيان التبديل، وبيان التبديل هو النسخ، وهو أن يرد دليل شرعي مترافياً عن دليل شرعي مقتضياً خلاف حكمه، ولما كان الشارع عالماً بأن الحكم

الأول مؤقتة إلى وقت كذا كان الدليل الثاني بيئاً محضاً لمدة الحكم في حقه، ولما كان الحكم الأول مطلقاً كان البقاء فيه أصلاً عندنا لجهلنا عن مدته، فالثاني يكون تبديلاً بالنسبة إلى علمنا، فالقتل بيان بالأجل في حقه تعالى؛ لأن المقتول ميت بأجله وفي حقنا تبديل.

وبيان التبديل يختص به صاحب الشرع، ولا يجوز ذلك من العباد، قال الشاشي: وعلى هذا بطل استثناء الكل عن الكل، لأنه نسخ الحكم، ولا يجوز الرجوع عن الإقرار والطلاق والعتاق؛ لأنه نسخ، وليس للعبد ذلك، ووجه ذكره هنا أن الترك طريق من طرق معرفة النسخ، كما هو طريق من طرق إثبات الحكم. قال أبو الحسين البصري: "الطريق الناسخ قول صادر عن الله، أو قول، أو فعل، أو ترك منقولان عن رسوله يفيد إزالة مثل الحكم الثابت بنص من الله، أو بنص، أو فعل منقولين عن رسوله ﷺ مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً، قال: "فقولنا قول أو فعل منقولان عن رسول الله ﷺ قد حصرنا به ما نُقل عنه من قول، أو فعل، وتناولهما قبل أن يُنقلا، وبعد ما نُقل، فأشرنا بهذا القول إلى كل ما وقع الاصطلاح بعد وفاته على أنه طريق النسخ، ولك أن تعضد من ذلك فتقول: قول أو فعل معلوم وروده من النبي ﷺ أو مظنون، وليس يلزم على ذلك أن يُقال: النسخ يقع بالترك أيضاً، وذلك لأن الله أو رسوله ﷺ إذا أوجب صلاة متكررة، فإن نسخها بعد أن فعلها فلا بد من أن يفعل فعلاً يدل به على الصلاة، إما بفعله في وقت الصلاة، أو بفعله قبل الوقت، ويستدنيه إلى دخول الوقت وخروجه، نحو: أن يستلقي، وإذا فعل ذلك كان النسخ هو ما فعله، أو ما تجدد فعله في الوقت، فالناسخ هو الفعل في الحالين.

وأيضاً فالترك يسمى فعلاً، فإنك تقول: بئس ما فعل فلان، فيقال لك: ما فعل؟ فتقول: لم يخرج من دار غيره بعد ما نهاه مالكها عن الكون فيها، واسم الفعل يقع على الترك في العرف. ولك أن تزيد في الحد الترك فتقول: قول، أو فعل، أو

ترك، معلوم وروده عن النبي ﷺ أو مطنون يُفيد أن مثل الحكم الثابت بمثل هذه الأمور غير ثابت في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه.

الوجه الخامس: بيان الضرورة، وهو نوع من البيان يحصل بغير اللفظ للضرورة، أو هو نوع من التوضيح يقع بسبب الضرورة بما لم يوضع للبيان، وهو السكوت؛ إذ الموضوع للبيان إنما هو النطق، وهذا لم يقع البيان به، بل بالسكوت عنه؛ فحصل البيان بما لم يوضع للبيان، وهو من الدلالة غير اللفظية؛ لأن دلالاته كلها دلالة سكوت، ولكنه يُلحق باللفظية في إفادة الأحكام، وبيان الضرورة على أربعة أنواع:

النوع الأول: فهو ما يكون في حكم المنطوق لكونه يلزم منه عرفاً، وذلك بأن يدل النطق على حكم المسكوت عنه مثل قول الله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ أَثْلُثُ﴾ [النساء: ١١] صدر الكلام أوجب الشركة، ثم تخصيص الأم بالثلث دل على أن الأب يستحق الباقي؛ فصار بياناً لقدر نصيبه بصدر الكلام لا بمحض السكوت، وبدلالة صدر الكلام يصير نصيب الأب كالمخصوص عليه.

النوع الثاني: هو السكوت الذي يكون بياناً بدلالة حال المتكلم مثل السكوت من النبي ﷺ عن معاملات عاينها ولم ينكرها، فيكون سكوته بياناً للجواز، ويدل في موضع الحاجة إلى البيان على البيان؛ إذ لا يُقرّ أحداً على محذور.

النوع الثالث: السكوت الذي جعل بياناً لدفع التغير والضرر عن الناس، مثل: المولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى، فجعل إذنًا دفعاً للغرور عن الناس، وكذلك سكوت الشفيع جعل ردّاً بهذا المعنى. وقال الشافعي: "لا يكون السكوت إذنًا بالتصرف؛ لأن السكوت عن النهي محتمل، فقد يكون للرضا

بتصرفه، وقد يكون لفرط الغيظ، أو قلة الالتفات، والمحتمل لا يكون حجة"، ولهذا ورد عن الشافعي أنه قال: "لا ينسب لساكت قول".

النوع الرابع: ما يدل على تعيين تمييز معدود تُعُورَفَ حذفه ضرورة طول الكلام بسبب ذكره، مثل: ما إذا قال رجل: لفلان عليّ مائة ودينار، أو مائة ودرهم. قال الحنفية: "العطف جُعل بياناً للأول، وجعل من جنس المعطوف، وكذلك لفلان علي مائة وقفيز حنطة". وقال الشافعي: "القول قوله في المائة؛ لأنها جملة، فإليه بيانها، والعطف لا يصلح بياناً؛ لأنه لم يوضع، له كما إذا قال: مائة، وثوب، وشاة، ومائة، وعبد".

ووجه قول الحنفية: أن هذا يُجعل بياناً عادة ودلالة، أما العادة: فلأن حذف المعطوف عليه في العدد متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام، يقول الرجل: بعت منك هذا بمائة وعشرة دراهم، وبمائة وعشرين درهماً، وبمائة ودرهم، ودرهمين على السواء، وليس كذلك حكم ما هو غير مقدر؛ لأنه لا يثبت ديناً في الدِّمَّة ثبوت الأول، وأما الدلالة فلأن المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد كالمضاف مع المضاف إليه للتعريف، فإذا صلح العطف للتعريف؛ صحَّ الحذف للمضاف إليه بدلالة العطف، والعطف إذا كان من المقدرات صلح للتعريف، فجُعل دليلاً على المضاف إليه، وإذا لم يكن مقدراً مثل: الثوب، والفرس؛ لم يصلح للتعريف، فلم يصلح دليلاً على المحذوف.

وتختلف أنواع البيان تبعاً لاختلاف ما يحتاج إلى بيان، وقد مرَّ بيان المحتاج إلى البيان، وأنواعه.

البيان (٢)

عناصر الدرس

- العنصر الأول : البيان بالقول منطوقاً ومنهوماً ٧٣
- العنصر الثاني : البيان بالفعل بجميع أنواعه، والبيان بالإقرار،
والبيان بالإشارة ٧٧
- العنصر الثالث : البيان بالكتابة، والبيان بالقياس، وما خُص
العلماء ببيانه عن اجتهاد ٧٩

البيان بالقول منطوقاً ومفهوماً

ذكر أبو الحسين في كتاب (المعتمد) أن بيان الأحكام الشرعية يكون بكل ما يقع التبيين به، وهو ضربان؛ أحدهما: يكون دلالة بالمواضعة، والآخر لا بالمواضعة. أما الأول فالكلام، والعقد، والكناية، والكتابة، ويقع البيان بالقول، ومفهوم القول، والفعل، والإقرار، والإشارة، والكتابة، والقياس. وأما الضرب الآخر فضربان:

الضرب الأول: تتبعه المواضعة، والآخر يتبع المواضعة. فالأول الذي تتبعه المواضعة هو الإشارة؛ لأن المواضعة على الكلام إنما تكون بالإشارة، وقد بين النبي ﷺ بالإشارة.

الضرب الثاني: وهو الذي يتبع المواضعة ضربان: الأول: أمانة القياس، والثاني: الأفعال.

أما أمانة القياس فهي كيفية ثبوت الحكم من نحو ثبوته عند صفة ونفيه عند نفيها، وهذا إنما يثبت بالخطاب، وأما الأفعال فإنها تتعلق بما هي بيان له بالقول، وذكر أمثلة وخلافاً في البيان بالفعل.

أولاً: البيان بالقول فهو أكثر ما يكون به البيان، والقول إما أن يكون من الله تعالى كقوله: ﴿صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسْرُ النَّظِيرِينَ﴾ [البقرة: ٦٩]، فإنه مبيّن لقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾ [البقرة: ٦٧]، وهذا المثال جارٍ على المشهور من أن البقرة المأمور بذبحها كانت معينة في نفس الأمر، وقد حكي ابن عباس خلاف ذلك، وأنه قال: "لو ذبحوا أي بقرة كانت لأجزأهم ذلك، ولكنهم شددوا فسألوا، فشدد الله عليهم"، وإما أن يكون البيان بالقول من

الرسول ﷺ، كقوله ﷺ: ((فيما سقت السماء والأنهار والعيون أو كان عثرًا العُشر، وما سُقي بالسواني أو النضح نصف العشر))، وهو مبين لقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١]، واستفدنا من هذا المثال أن السنة تُبين مجمل الكتاب، وهو الصحيح.

ومن أمثلته كذلك: بيان نُصب الزكوات، كقوله ﷺ: ((في الرِّقَّة ربع العشرة))، وقوله ﷺ: ((في خمس من الإبل شاه))، وكبيان ما لا قطع فيه في السرقة، ونصاب القطع، كقوله ﷺ: ((لا قطع في ثمر ولا كثر، والقطع في ربع دينار))، وقال لعائشة حين سألته عن قول الله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٨]: ((إنما ذلك العرض)).

ثانيًا: البيان بالمفهوم، والمراد بالمفهوم هنا ما يُقابل المنطوق من الدلالات، وقد قسّم الجمهور الدلالات إلى دلالة منطوق ودلالة مفهوم، وعرفوا المنطوق بعدة تعريفات؛ منها: ما عرفه به ابن الحاجب: "أنه ما دلَّ عليه اللفظ في محل النطق"، واعتمده ابن السبكي في (جامع الجوامع)، وعرفه ابن النجار بأنه المعنى المستفاد من اللفظ من حيث النطق به.

أما دلالة المفهوم فمعناها ما دلَّ عليه اللفظ لا في محل النطق، بل في محل السكوت، أي: يكون حكمًا لغير المذكور وحالًا من أحواله، وهو يقابل المنطوق، وهو ما دلَّ عليه اللفظ في محل النطق، أي: يكون حكمًا للمذكور وحالًا من أحواله.

قال الإمام الآمدي: "والمنطوق أصل للمفهوم، وهو وإن كان مفهومًا من اللفظ غير أنه لما كان مفهومًا من دلالة اللفظ نطقًا؛ حُصَّ باسم المنطوق، وبقي ما عداه معرفًا بالمعنى العام المشترك تمييزًا بين الأمرين".

قال الشوكاني: "والحاصل أن الألفاظ قوالب للمعاني، فتارة تُستفاد منها من جهة النطق تصریحاً، وتارة من جهته تلويحاً، فالأول المنطوق والثاني المفهوم"، ولا يخفى أن الشوكاني إنما نقل ذلك من (البحر المحيط) للزركشي.

والمفهوم قسمان: موافقة ومخالفة، والتعريف السابق يشملهما،

القسم الأول: مفهوم الموافقة عرفه إمام الحرمين بأنه ما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه موافق لحكم المنطوق به، من جهة الأولى.

وقال الآمدي: "ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقاً لمدلوله في محل النطق"، وقال ابن الحاجب: "هو أن يكون المسكوت عنه موافقاً للمذكور في الحكم"، ومفهوم الموافقة عند الجمهور هو دلالة الدلالة، أو دلالة النص عند الحنفية.

قال البخاري في (كشف الأسرار): "دلالة النص هي فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده"، وقيل: هي الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي، ويسمى عامة الأصوليين فحوى الخطاب.

ومن الواضح في تعريف إمام الحرمين أن مفهوم الموافقة لا يتحقق إلا بأن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، والواضح من تعريف الآمدي عدم اشتراط ذلك، بل لو كان مساوياً له فإنه يتحقق مفهوم الموافقة بذلك. ودل على ذلك أيضاً الأمثلة التي ساقها، فقد ساق مثالين؛ المثال الأول قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] فإنه دالٌّ بالمنطوق على تحريم التأفيف للوالدين، ودلٌّ بمفهومه الموافق على تحريم ما عدا التأفيف من أنواع الإيذاء كالضرب، والسب، وهما أولى بالحكم من التأفيف.

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾ [النساء: ١٠]. وهذا هو المثال الثاني فإنه دالٌّ بمنطوقه على تحريم أكل مال اليتيم، ودالٌّ بمفهومه الموافق على تحريم إحراقه مثلاً، وهو مساوٍ للأكل في تفويت المنفعة على اليتيم، فهو مساوٍ للأكل في إتلافه على صاحبه وتفويت منفعته عليه، ويتبين مما أسلفنا أن البعض لا يعتبر من مفهوم الموافقة إلا ما كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، أما إذا كان المسكوت عنه مساوياً للمنطوق في الحكم ففيه خلاف بينهم، ويسميه البعض تنبيهاً، والبيان به كقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أَلْفٌ ﴾ [الإسراء: ٢٣]، فيدل على أن الضرب أولى بالمنع.

القسم الثاني: مفهوم المخالفة، وعرفه إمام الحرمين بأنه ما يدل من جهة كونه مخصصاً بالذكر على أن المسكوت عنه مخالفٌ للمخصص بالذكر. وعرفه الغزالي بأنه الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه. وهذا أوضح من تعريف إمام الحرمين. وعرفه الآمدي بأنه ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفاً لمدلوله في محل النطق. وعرفه ابن الحاجب بأنه أن يكون المسكوت عنه مخالفاً للمذكور في الحكم إثباتاً ونفيًا. وعرفه القرافي بأنه إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه، ومعنى التخالف إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه، وليس إثبات ضد الحكم المنطوق عنه كما توهمه ابن أبي زيد، ذكره القرافي في (شرح التنقيح).

ومن فسر المخالف بالضد قال بوجوب الصلاة على أموات المسلمين أخذاً من قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَّ أَبَدًا ﴾ [التوبة: ١٨٤]، فإن الوجوب ضد الحرمة، قال القرافي: "وليس كما زعموا، فإن الوجوب هو ضد التحريم، وعدم

التحريم أعم من ثبوت الوجوب، فإذا قال الله تعالى: حرمت عليكم الصلاة على المنافقين. مفهومه أن غير المنافقين لا تحرم الصلاة عليهم، وإذا لم تحرم جاز أن تُباح، فإن النقيض أعم من الضد، وإنما يلزم الوجوب أو غيره بدليل منفصل. ورجح الزركشي أن دلالة المفهوم المخالف لإثبات ضد المنطوق، وليس إثبات النقيض، وانتقد القرافي في قوله -قال بعد أن ذكر كلامه-: "وليس كما" يعني: وليس كما قال القرافي "بل مفهومه عدم تحريم الصلاة على المؤمنين، وعدم التحريم صادق مع الوجوب والندب والكرهة والإباحة، فلا يستلزم الوجوب؛ لأن الأعم من الشيء لا يستلزمه، فالنقيض أعم من الضد.

ولقد أجاد ابن الحاجب حينما عرف المفهوم المخالف بأنه أن يكون المسكوت عنه مخالفاً للمنطوق إثباتاً ونفيًا، فجعل المخالفة في الإثبات والنفي، وبناءً على ذلك يكون الحكم الثابت في المسكوت عنه نقيضاً للحكم في المنطوق، ومثاله قوله ﷺ: ((في سائمة الغنم زكاة)) فيدل على أنه لا زكاة في المعلوف.

البيان بالفعل بجميع أنواعه، والبيان بالإقرار، والبيان بالإشارة

ثالثاً: البيان بالفعل، فقد كان النبي ﷺ يُبين أيضاً بفعله، قال الله تعالى: ﴿زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَنْزَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ [الأحزاب: ٣٧]، كقوله: ((صلوا كما رأيتُموني أصلي))، وقوله: ((خذوا عني مناسككم))، وعلّة جواز البيان بالفعل أنه أدلُّ من القول على المقصود؛ لأن فيه مشاهدة، ومن الأمثال: "ليس الخبر كالمعاينة"، ويدخل في الفعل الترك، فقد كان النبي ﷺ يُبين الأحكام بالترك، كما رُوي أن آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مسَّت النار. وقد يرجع إلى البيان بالفعل؛ لأن الترك كفٌّ، والكفُّ فعل.

رابعاً: البيان بالإقرار، وهو قريب من البيان بالترك، فيكون إقراره بيانياً أيضاً إذا علم بالفعل ولم يُنكره مع القدرة على إنكاره؛ لأنه لو كان باطلاً أو حراماً لبيته، ولأنكره حسبما قرره الأصوليون في مسألة مجزئ المدلجي وغيره؛ حيث جاء في الصحيحين عن عائشة قالت: ((دخل علي رسول الله ﷺ ذات يوم وهو مسرور فقال: يا عائشة، ألم تر أن مجزئاً المدلجي دخل عليّ فرأى أسامة بن زيد وزيداً، وعليهما قطيفة قد غطيا رءوسهما، وبدت أقدامهما، فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض))، هذا إقرار من النبي ﷺ على مشروعية القيافة، وإثبات النسب بها؛ وإلا لما سُرَّ ﷺ بذلك.

والمالكية يُنازعون في الدلالة، وكما رُوِيَ أن النبي ﷺ رأى رجلاً يصلي بعد الصبح ركعتين فسأله، فقال: "ركعتا الفجر" ولم يُنكر عليه ذلك، فدل على جواز التنفل بعد الصبح.

خامساً: البيان بالإشارة، والإشارة التلويح بشيء يُفهم منه فهي ترادف النطق في فهم المعنى، ويختلف اسمها -أي: الإشارة- باختلاف المُشار به، فالرمز وهو الإشارة بالعين أو الحاجب أو الشفة، أنشد الهروي:

رمزت إلي مخافة من بعلمها ❖ من غير أن يبدو إلي كلامها
ومن الإشارة إماء، والإماء هو الإشارة بالأعضاء كالرأس واليد والعين، والكد وهو الإشارة بالإصبع، وقال الخليل: بالأصابع، يُقال هو يكد كذاً، وأنشد الكُميت:

غنيت فلم أرددكم عند بغية ❖ وحجت فلم أكددكم بالأصابع
وفي المثل: بجدك لا بكذك، أي: إنما تدرك الأمور بما تُرزقه من الجد لا بما تعمله من الكد. والغمز هو الإشارة بالعين أو الحاجب والجفن، يقول: غمزه يغمزه

غمزاً، ومنه الغمز بالناس، قال ابن الأثير: "وقد فُسر الغمز في بعض الأحاديث بالإشارة، كالرمز بالعين والحاجب واليد"، وقال الخليل: "الغمز الإشارة بالجفن والحاجب، واللمز العيب في الوجه، وأصله الإشارة بالعين والرأس والشفه مع كلام خفي، واللمع هو الإشارة الخفية"، وكل ذلك داخل تحت مُسمى الإشارة. والإشارة قد تكون حسية وقد تكون معنوية، والمراد بها هنا هو المعنى الأول، وهي طريق من طرق البيان، وقد بيّن بها الرسول ﷺ الأحكام الشرعية، لكن لم يقع منه ﷺ إشارة معيية عرفاً أو شرعاً قط

ومثال البيان بالإشارة: قول النبي ﷺ: ((الشهر هكذا وهكذا، وحبس إبهامه في الثالثة))، يعني: يكون تسعاً وعشرين ويكون ثلاثين، ومثله كذلك بحديث كعب بن مالك مع أبي حرد؛ إذ أشار النبي ﷺ إليه بيده أن ضع النصف من دينك، ضع من دينك هكذا، وأشار بيده يعني: الشطر، فقال: "قد فعلت يا رسول الله"، ومثله في (المحصول) بإشارة النبي ﷺ إلى الحرير بيده، وقال: ((هذا حرام على ذكور أمتي)).

البيان بالكتابة، والبيان بالقياس، وما خُص العلماء ببيانه عن اجتهاد

سادساً: البيان بالكتابة، والكتابة من الكتُب، والكتُب ضم أديم إلى أديم بالخياطة، وعرفاً: الكتابة هي ضم الحروف بعضها إلى بعض بالخط، وقد يُقال ذلك للمضموم بعضها إلى بعض باللفظ، والأصل في الكتابة: النظم بالخط، وفي المقال: النظم باللفظ، لكن قد يُستعار كل للآخر، والكتاب في الأصل: اسم

للصحيفة مع المكتوب فيه، وهي طريق من طرق البيان، وقد بين الرسول ﷺ بالكتابة، فعن عبد الله عكيم قال: كتب رسول الله ﷺ إلى جُهينة ((أن لا تنتفعون من الميتة بإيهاب ولا عصب))، قال أبو عبد الله: أصح ما في هذا الباب في جلود الميتة إذا دُبغت، حديث الزهري عن عبيد الله بن عبد الله، عن ابن عباس عن ميمونة، والله تعالى أعلم.

وعن أبي الزبير أنه سمع جابراً يقول: ((كتب رسول الله ﷺ على كل بطن عقولة، ولا يحل لمولى أن يتولى مسلماً بغير إذنه))، وذلك كما بين النبي ﷺ فرائض الزكاة وغيرها من الأحكام في كتب كتبها، وكبيانه أسنان الديات، وكبيانه ديات أعضاء البدن، ومن البيان بها كتب رسول الله ﷺ إلى غير المسلمين يدعوهم إلى الإسلام، ومن ذلك كتابه لمسيلمة: ((من محمد رسول الله إلى مسيلمة الكذاب، أما بعد: فإن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين)).

ومن البيان أيضاً كتابه إلى أبي بكر بن وائل: ((من محمد رسول الله ﷺ إلى أبي بكر بن وائل أسلموا تسلموا))، وكتابه ﷺ لقيلة بن مخزومة ومن معها: ((من محمد رسول الله ﷺ لقيلة والنسوة الثلاث، لا يُظلمن حقاً، ولا يُستكرهنَّ على نكاح، وكل مؤمن أو مسلم لهن وليٌ وناصرٌ، أحسنٌ ولا تُسُون)).

سابعاً: البيان بالقياس، والقياس: هو مساواة فرع لأصل في علة حكمه، وقال الشوكاني: وأحسن ما يُقال في حده استخراج مثل حكم المذكور لما لم يُذكر بجامع بينهم، ومثاله ما نُصَّ على أربعة أعيان في الربا، ومن ذلك ما جاء في الحديث أن رسول الله ﷺ قال: ((الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبرُّ بالبرِّ، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح مثلاً بمثل، يدأ بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى، والآخذ والمعطي فيه سواء)).

هذا بالنص، ودلّ القياس على أن غيرها من المطعومات مثلها، والخلاف في استخراج العلة، فيلحق بهذه الأصناف المذكورة ما شاركها في علتها كلُّ على مذهبها، من قال: العلة الطعم ألحق بها كل مطعوم، ومن قال: العلة القوت والادخار ألحق بها كل مقتات مدخر، ومن قال: الكيل فيما يُكال والوزن فيما يوزن ألحق بها ما في مثلها، وتحققت فيه هذه العلة.

ثامنا: البيان بالتنبيه: والمقصود بالتنبيه المعاني والعلل التي تُبَّه بها على بيان الأحكام، كقوله ﷺ في بيع الرطب بالتمر: ((أينقص الرطب إذا جف)). وقوله ﷺ في قبلة الصائم: ((أرأيت لو تضمض)).

تاسعاً: ما خُص العلماء ببيانه عن اجتهاد، وهو ما فيه من وجوه البيان التي ذكرها الشافعي وغيره إذا كان الاجتهاد موصلًا إليه من أحد وجهين، إما من أصل، وإما من طريق أمانة تدل عليه.

وأنتقل إلى توضيح البيان بالفعل، وأبين مرتبته في البيان، فإنه له أهمية خاصة والمقصود به أن يقوم من له البيان بعمل ما، فيكون لبيانه دلالة، ولليانبه حالات، ولكل حالة حكم، وقد يحتاج إلى قرينة، أو دليل آخر يُبين المقصود، وقد فسره الشيرازي بأنه هو أن يفعل بعض ما دخل تحريمه في العموم، ويدل ذلك على تخصيص العموم، تفسيره يُعبر عن نوع من وجوه البيان بالفعل، وهو بيان عدم التحريم فيما فعل، ويكون مباحًا أو مكروهًا على حسب ما تدل عليه القرائن، قال الزركشي: "لا خلاف أن البيان يجوز بالقول، واختلفوا في وقوعه بالفعل على قولين، القول الأول: أن الفعل يقع بيانه، ولو كان ذلك الفعل كله كتابة أو إشارة".

قال صاحب (الوضح) من الحنفية: "لا أعلم خلافاً في أن البيان يقع بالإشارة والكتابة"، مثال الكتابة كما ذكرنا وأسلمنا الكتب التي كُتبت، وبين فيها الزكوات والديات وأرسلت مع عماله، ومثال الإشارة قوله ﷺ: ((الشهر هكذا وهكذا وأشار بأصابعه العشرة وقبض الإبهام في الثالثة)) يعني: تسعة وعشرين، وهو قول الجمهور. واستدل القائلون بأن البيان يكون بالفعل بأدلة نقلية وعقلية، منها قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، ولم يفصل وقوله تعالى: ﴿لِسُبِّحَانَ النَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، ولم يفرق بين القول والفعل، ومنها وقوع البيان بفعله والوقوع أدل على الجواز، ويدل عليه أنه لما ذكر له أن قوماً يكرهون استقبال القبلة بفروجهم أمر بأن تُحوّل مقعدته إلى القبلة، هذا يدلُّ على تخصيص العموم الوارد في التحريم بفعله؛ فدلَّ على أن التخصيص يقع بالفعل، ويدل عليه هو أن ما خرج منه ابتداءً فهو شرع له ولغيره، فكذلك ما خرج بعد العموم يكون شرعاً له ولغيره.

وما روي عنه ﷺ أنه عرف الصلاة والحج بفعله، وذلك كصلاته فإنها مبينة لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، بواسطة قوله ﷺ: ((صلوا كما رأيتموني أصلي))، وكحجه فإنه مبين لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] بواسطة قوله ﷺ: ((خذوا عني مناسككم))، وقد اعترض بأن الذي وقع به البيان قولٌ، وهو قوله: ((صلوا))، وقوله: ((خذوا)).

والجواب: أننا نقول: إنما دل القول على أن فعله بيئاً، لا أن نفس القول وقع بيئاً، وأما الدليل العقلي فهو أن الإجماع منعقد على كون القول بيئاً، والإتيان

بأفعال الصلاة والحج تكون بيئاً لكونها مشاهدة ، وهذا أدلُّ على معرفة تفصيلها من الإخبار عنها بالقول ، فإنه ليس الخبر كالمعاينة ، ولهذا كانت مشاهدة زيد في الدار أدلُّ على معرفة كونه فيها من الإخبار عنه بذلك ، وإذا كان القول بيئاً مع قصوره في الدلالة عن الفعل المشاهد فكون الفعل بيئاً أولى من القول .

وقد ذكر البيضاوي أن الفعل أدلُّ من القول ، وذكر أن القول يدل بنفسه ، يعني : فيكون أدل ، وظاهر هذين القولين منه التنافي ، يعني : التعارض ، والتحقيق أن الفعل أدل على الكيفية ، والقول أدل على الحكم ، ففعل الصلاة أدل من وصفها بالقول ؛ لأن فيه المشاهدة ، واستفادة وقوعها على جهة معينة من واجب أو ندب وغيرهما بالقول يكون أقوى وأوضح من الفعل بصراحته .

وأيضاً فالفعل مشاهد والمشاهدة أدل ، فهو أولى من القول بالبيان ، وفي الحديث : **((ليس الخبر كالمعاينة))** فيحصل البيان بالفعل ، والبيان الفعلي أقوى من البيان القولي ؛ لأن المشاهدة أدل على المقصود من القول ، وأسرع إلى الفهم ، وأثبت في الذهن ، وأعون على التصور ، وقد عرف النبي ﷺ مثل ابن آدم وأجله وأمله بالخط المربع .

القول الثاني : أنه لا يقع بيئاً ، وهو قول أبو إسحاق المروزي من الشافعية ، والكرخي من الحنفية ، واحتج أصحاب هذا القول بأدلة منها :

الدليل الأول : أن تخصيص العموم أحد نوعي البيان ، فلا يجوز بالفعل كالنسخ ، والجواب : أن من الأصوليين من أجاز النسخ بالفعل ، يعني : بفعله ﷺ ، وإن سلمنا أنه لا يكون النسخ بفعله فلا نسلم أن التخصيص لا يجوز به ، وذلك للفرق بين النسخ والتخصيص ، ألا ترى أن نسخ الكتاب بالسنة لا يجوز ، ويجوز تخصيص الكتاب بالسنة ؛ فدل على ثبوت الفرق بينهم .

الدليل الثاني: أن ما فعله يحتمل أن يكون تخصيصاً له، ويحتمل أن يكون هو وغيرهم فيه سواء، فلا يُترك العموم المتيقن بأمر محتمل، والجواب عن هذا الاستدلال: أنه وإن احتمل الوجهين إلا أن الظاهر أنه وغيره ﷺ فيه سواء؛ فوجب أن يُحمل الأمر على الظاهر، قال الزركشي: ولا وجه لهذا الخلاف، فإن النبي ﷺ بين الصلاة والحج بأفعاله وقال: **((صلوا كما رأيتموني أصلي، وخذوا عني مناسككم))** ولم يكن لمن منع من ذلك متمسك لا من شرع، ولا من عقل، بل مجرد مجادلات ليست من الأدلة في شيء.

الدليل الثالث: وتقريره أن الفعل وإن كان مشاهدًا غير أن زمان البيان به مما يطول، ويلزم من ذلك تأخير البيان مع إمكانه بما هو أفضى إليه، وهو القول، وذلك ممتنع.

والجواب عن هذا الاستدلال: أن القول بأن البيان بالفعل مما يُفضي إلى تأخير البيان مع إمكان تقدمه بالقول فهو غير مُسلم، بل التعريف بالقول، وذكر كل فعل بصفته وهيئته وما يتعلق به أبعد عن التشبث بالذهن من الفعل المُشاهد، وربما احتيج في ذلك إلى تكرير في أزمنة تزيد على زمان وقوع الفعل بأزمنة كثيرة على ما يشهد به العرف والعادة. وإن سلمنا أن زمان التعريف بالفعل يكون أطول فليس في ذلك ما يدل على كونه غير صالح للبيان والتعريف. والخلاف إنما هو في ذلك، وقد بينا أنه مع صلاحيته للتعريف أدل من القول.

وأما قولهم: إنه يفضي إلى تأخير البيان مع إمكان تقديمه بالقول، فجوابه: أنه لا يخلو إما أن لا تكون الحاجة قد دعت إلى البيان في الحال، أو دعت إليه، فإن كان الأول فلا محذور في التأخير في محصول البيان بما هو أدل من القول، وإن كان الثاني فلا نسلم امتناع التأخير على قولنا بجواز التكليف بما لا يُطاق، وبتقدير

امتناعه - امتناع التكليف بما لا يُطاق - فإنما نسلم ذلك فيما إذا كان التأخير لا لفائدة، أما إذا كان لفائدة وهي البيان فلا، ومن الفوائد في البيان بالفعل كونه أدلّ على المقصود، قال بن السبكي: "والفعل لا يكون إلا من الرسول ﷺ".

قلت: إن أراد البيان الابتدائي المعصوم بالفعل فصحيح؛ لأنه لا عصمة لأحد في قوله أو فعله إلا للمرسلين، وإن أراد مطلق البيان بالفعل فغير مسلم؛ لأن الصحابة ومن بعدهم من أهل الاجتهاد والقدوة لهم بيان بوجه ما، وأيضاً فقد بين في المسودة أن البيان من الله ﷻ يحصل بالفعل، كآيات التي بعث بها الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه، وكالعقوبات التي أنزلها بالمنذرين، ويحصل بالإقرار كقول جابر < "كنا نعزل والقرآن ينزل، فلو كان شيئاً يُنهي عنه لنهانا عنه القرآن".

والتحقيق أن يُقال: بيان الله ﷻ ورسوله ﷺ قسمان: فعل، وترك، أما الترك فقد يدل على عدم التحريم تارة وعلى عدم الوجوب، أو الاستحباب أخرى، وهذا هو الإقرار على ما فصلوه، والثاني الإمساك عن الأمر بالشيء أو فعله على تفصيل في هذا القسم، وأما الفعل فإنزال الكتب، أو خطاب الرسول ﷺ إلى تمام التقسيم، فلا تغفل عن الدلالة العدمية، فإنها أصل معتمد، وهي غير استصحاب الحال.

التفرقة بين البيان بالقول والبيان بالفعل:

من أقوى وجوه المبيّن البيان بالقول والفعل المطابق له، فإذا حصل البيان بالقول والفعل المطابق للقول فهو الغاية في البيان، كما إذا بين الطهارة، أو الصوم، أو الصلاة، أو الحج، أو غير ذلك من العبادات أو العادات، فإن حصل بأحدهما

فهو بيان أيضاً إلا أن كل واحد منهما على انفراد قاصر عن غاية البيان من وجه ،
بالغ أقصى الغاية من وجه آخر.

فالفعل بالغ من جهة بيان الكيفيات المعينة المخصوصة التي لا يبلغها البيان
القولی ، ولذلك بین ﷺ بفعله لأمته ، كما بین به جبریل أيضاً للنبي ﷺ حين
صلی به ، وكما بین الحج كذلك ، والطهارة كذلك ، وإن جاء فيها بيان بالقول
فإنه إذا عرض نص الطهارة في القرآن على عين ما تُلقِي بالفعل من الرسول ﷺ
كان المدرك بالحس من الفعل فوق المدرك بالقول من النص لا محالة. والفعل
يقصر عن القول من جهة أخرى ، وذلك أن القول بيان للعموم والخصوص في
الأحوال والأزمان والأشخاص ، فإن القول ذو صيغ تقتضي هذه الأمور ، وما
كان من نحوها بخلاف الفعل ؛ فإنه مقصور على فاعله ، وعلى زمانه ، وعلى
حالته ، وليس له تعدُّ عن محله ألبتة.

البيان (٣)

عناصر الدرس

- العنصر الأول : تعريف القرينة، وبيان أنواع القرائن المرجحة بين الاحتمالات ٨٩
- العنصر الثاني : تفاوت مراتب الإجمال والبيان من حيث الظهور والخفاء ٩٤

تعريف القرينة، وبيان أنواع القرائن المرجحة بين الاحتمالات

ويعتبر البيان بالقرائن تكملة لما ذكرنا من وجوه البيان، والقرينة في اللغة مأخوذة من قرن الشيء بالشيء أي: شدّه إليه ووصله به، كجمع البعيرين في حبل واحد، وكالقرن بين الحج والعمرة، أو كالجمع بين التمرتين، أو اللقمتين عند الأكل، ومنه ما يُطلق على الزوجة قرينة، وعلى الزوج قرين.

والقرينة في الاصطلاح: هي ما يدل على المراد من غير كونه صريحاً، والقرائن المرجحة بين الاحتمالات هي حديثنا، وهي على ثلاثة أقسام: قرينة لفظية، وقرينة سياقية، وقرينة خارجية.

القسم الأول: القرينة اللفظية: فمثالها ما قاله ابن الأنباري في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وهو أن القرء إذا جُمع على قروء فالمراد به الطهر لا الحيض، والجمع قد يختلف باختلاف المعاني، وإن كان اللفظ المفرد مشتركاً في الأصل، ألا ترى أن العود -أي: لفظ العود- مشترك بين الخشبة، وجمعه إذاك أعواد، وبين آلة الغناء وجمعه إذاك عيدان، وكذلك لفظ الأمر مشترك بين القول المخصوص الذي يُطلب به إيجاد فعل، وجمعه إذاك أوامر. وبين الفعل والشأن والحال، وجمعه إذاك أمور. ومن القرينة اللفظية قول المالكية: الأطهار مذكرة، فيجب ذكر التاء في العدد المضاف إليها، فيُقال: ثلاثة أطهار، والحيض مؤنثة، فيجب حذف التاء من العدد المضاف إليها، فيُقال: ثلاث حيض.

ولما قال الله تعالى: ﴿ثَلَاثَةٌ قُرُوءٍ﴾ بالتاء علمنا أنه أراد الأطهار، ولم يرد الحيض، والحنفية يجيبون عن هذا بأن المعنى الواحد قد يكون له لفظان أحدهما مذكر والآخر مؤنث، فيكون التأنيث فيه لفظياً لا معنوياً، ألا ترى أنك تقول: جسد وجثة، والمراد واحد، ثم تقول: ثلاثة أجساد وثلاث جثث. ولما كان لفظ الحيضة مؤنثاً؛ وجب حذف التاء في جمعه، ولما كان لفظ القرء مذكراً؛ وجب ذكر التاء في جمعه، فقس على هذه القرائن اللفظية أمثالها.

القسم الثاني: القرينة السياقية: فللسياق دلالة على المعنى المراد، وتعريف السياق لغة قال ابن فارس: "السين والواو والقاف أصل واحد معناه حَدُّ الشيء، ومنه سُمي المهر سيقاً، وسوق الدواب، والسويق لانسيابه في الحلق بلا مضغ، وتساوقت الإبل تتابعت وتقاودت، وتساوقت الغنم تراحمت في السير، وقوله تعالى: ﴿إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ﴾ [القيامة: ٣٠] والسياق معناه الماء الذي يجري في نحو جدول، فسياق الكلام معناه تتابعه وأسلوبه الذي يجري عليه".

أما السياق اصطلاحاً: فقد عرفه العلماء بتعريفات متعددة تبعاً لنظرتهم له، وما يدخل فيه، وما لا يدخل، وأذكر منها على سبيل المثال، قال الشيخ العطار: "قرينة السياق هي ما يؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود أو سابقه، أما قرينة السباق بالباء الموحدة فهي دلالة التركيب على معنى يسبق إلى الفهم منه مع احتمال إرادة غيره، وتُسمى دلالة السباق كما أن قرينة السياق تُسمى دلالة السياق".

وقال الشيخ البناني في تعريف دلالة السياق: هي ما يدل على خصوص المقصود من سابق الكلام المسوق لذلك أو لاحقه، قال: وأما السباق بالباء الموحدة فهو ما يتبادر إلى الفهم من العبارة، وإن لم يكن مراداً، مثالها احتجاج الحنفية وبعض

المالكية على جواز انعقاد النكاح بلفظ الهبة بقوله تعالى: ﴿ **وَأَمْرًا مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ** ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، وإذا جاز انعقاد نكاح النبي ﷺ بلفظ الهبة؛ جاز انعقاد أنكحة الأمة بالقياس عليه، فيقول الشافعي: لما قال الله تعالى: ﴿ **خَالِصَةً لِّكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ** ﴾ [الأحزاب: ٥٠] دل ذلك على اختصاصه ﷺ دون المؤمنين، فيُحتمل أن يكون ذلك الشيء هو جواز النكاح دون مهر، ويُحتمل أن يكون ذلك جواز انعقاد نكاحه بلفظ الهبة، وإذا كان اللفظ محتملاً للمعنيين؛ لم يصح القياس حتى يترجح أن المراد بالاختصاص هو ملك البضع من غير عوض لا جواز النكاح بلفظ الهبة.

وللأولين أن يقولوا وهم الحنفية وبعض المالكية: سياق الآية يرجح أن المراد ملك البضع، وهنا الشاهد: سياق الآية يرجح أن المراد ملك البضع، وذلك أن الآية سبقت ببيان شرفه ﷺ على أمته، ونفي الحرج عنه، ولذلك قال تعالى: ﴿ **قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ** ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، ولا شك أن الخصوصية هنا ليست بإباحة لفظ له وحجره على غيره؛ إذ ليس في ذلك شرف، بل إنما يحصل الشرف بإسقاط العوض عنه حتى يكون تعالى ذكر لنبية ثلاثة أنواع من الإحلالات: إحلالات نكاح بلا مهر وهو قوله تعالى: ﴿ **إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ الَّتِي آتَيْتَ أَجُورَهُنَّ** ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، وإحلالات بملك اليمين وهو قوله تعالى: ﴿ **وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ** ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، وإحلالات بلا مهر بل بتملك مجرد وهو قوله تعالى: ﴿ **وَأَمْرًا مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ** ﴾ [الأحزاب: ٥٠].

وأيضاً فالحرج المقصود نفيه من الآية إنما يكون بإيجاب العوض عليه، لا بحجب لفظ عليه يؤدي المعنى المطلوب دونه ألفاظ كثيرة أسهل منه، فهذا السياق كله

يدل على أن المراد بالخلوص في قوله: ﴿ خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأحزاب: ٥٠] وهو ملك البضع من غير مهر وليس اللفظ، والقرائن الحالية قريبة من القرائن السياقية، وهي لا تنضبط.

القسم الثالث: القرينة الخارجية، ومعناها موافقة أحد المعنيين بدليل منفصل من نص، أو قياس، أو عمل. ومثال الأول: ما إذا قال المالكية المراد بالقروء الأطهار، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿ يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ ﴾ [الطلاق: ١] فأمر بطلاقهن طلاقاً يستعقب عدتهن، ولا تتراخى العدة عنه. وقد قرأ ابن مسعود: "لقبل عدتهن"، وليس ذلك إلا في الطهر لا الحيض؛ فإن الطلاق في الحيض حرام. والخنفية يقولون: القرء الحيض، ويرجحون احتمالهم بقرينة خارجية أيضاً، فيقولون: قال الله تعالى: ﴿ وَالَّتِي بَيَّسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ أَرْبَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالَّتِي لَمْ يَحِيضَنَّ ﴾ [الطلاق: ٤] فجعل الأشهر بدلاً عن الحيض لا عن الأطهار؛ فدل على أن الحيض أصل في العدة؛ ألا ترى أنه تعالى قال في التيمم: ﴿ النِّسَاءُ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾ [النساء: ٤٣] فعلمنا أن الماء هو الأصل، وأن الصعيد بدل منه.

أقول: ليس كذلك؛ لأن الأطهار لا يمكن عدتها وحسابها إلا إذا كان هناك حيض، فلو لم يكن هناك حيض؛ لكان طهراً واحداً لا يمكن عده، ولا يمكن كذلك اليأس منه؛ لأن الفرض أنه كائن ومستمر، فكانت الأشهر بدلاً عن الأطهار لا عن الحيض، وذكر الحيض لا لأنه الأصل، بل لأنه المتوسط بين الأطهار فيمكن عدُّ الأطهار به، فالحيض أداة لعد الأطهار.

وأما الثاني: وهو موافقة القياس، فمثاله قول المالكية وأصحاب الشافعي: "إن العدة لما كانت مأموراً بها كانت عبادة من العبادات، والشأن في العبادة أن الحيض

ينافياها، ولا تتأدى فيه فضلاً عن أن تتأدى به، ألا ترى أن الصلاة والصيام والطواف لا تصح مع الحيض بخلاف الطهر، فالقياس يقتضي في العدة أنها تتأدى بالطهر لا بالحيض، وإذا كان كذلك؛ وجب حمل القروء في الآية على الأطهار لا على الحيض، والحنفية يرجحون احتمالهم أيضاً بقياس آخر: وهو أن القصد من العدة استبراء الرحم، والعلامة الدالة على براءة الرحم في العادة إنما هو الحيض لا الطهر، فإن الطهر تشترك فيه الحامل والحائل، يعني: غير الحامل، والحيض في الغالب مختص بالحائل غير الحامل، ولذلك كان الاستبراء بالحيض لا بالطهر.

وإذا كان كذلك وجب حمل القروء في الآية على الحيض لا على الأطهار. وأما موافقته لعمل الصحابة فمثاله احتجاج العلماء على وجوب غسل الرجلين بقوله تعالى: ﴿ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴾ [المائدة: ٦٦] بنصب أرجلكم، فيكون معطوفاً على قوله: ﴿ وَجُوهَكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ﴾، ويُحتمل أن يكون معطوفاً على الرأس من قوله: ما زيد بجبان ولا بخيل، وقول الشاعر:

معاوية إننا بشر فأسجج ❖ فلسنا بالجبال ولا الحديد

ومع هذا الاحتمال فلا استدلال، والجواب عند العلماء: أنه لم يُنقل عن الصحابة والتابعين -رضوان الله عليهم- إلا الغسل لا المسح، فكان ذلك دليلاً على أن المراد بقوله تعالى: ﴿ وَأَرْجُلَكُمْ ﴾ الغسل، ويكون معطوفاً على قوله: ﴿ وَجُوهَكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ﴾، وهو معطوف على مغسولات فيكون مغسولاً.

وأنتقل إلى الحديث على بعض وجوه البيان، فقد يأتي المبيّن مقترناً بالمبيّن، كقوله تعالى: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وتارة يكون مستقلاً عنه كالتبيين الوارد في قوله

تعالى: ﴿إِلَّا مَا يُتَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ١] بقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّبَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ﴾ [المائدة: ٣].

تفاوت مراتب الإجمال والبيان من حيث الظهور والخفاء

المجمل يتفاوت في الخفاء وعدم الوضوح، والمبين يتفاوت كذلك في ظهوره ووضوحه، فالأول وهو المجمل بعضه أخفى من بعض، والثاني وهو المبين بعضه أجلى من بعض، ويشتدُّ الخفاء في الأول حتى لا يوجد سبيل إلى معرفة المراد منه كالتشابه في بعض معانيه، ويشتدُّ وضوح الثاني حتى لا يحتمل إلا معنى واحداً، وهذا واضح من جهة واقع في النصوص من جهة أخرى.

ومن تقسيم العلماء للألفاظ من حيث الظهور والخفاء، ولهم في ذلك مسالك وطرق كلها تدل على أن الوضوح مراتب كما أن الخفاء مراتب، ومما يدل على تفاوت الخفاء والوضوح في النصوص قول الله تعالى: ﴿وَسَيِّحٌ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ﴾ [ق: ٣٩]، مع قوله تعالى: ﴿وَقَبْلَ غُرُوبِهَا﴾ [طه: ١٣٠]، وقوله: ﴿فَسَبَّحْنَاهُ لَلَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾ [الروم: ١٧]، وقوله: ﴿أَقْرَبَ الصَّلَاةِ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ عَسْقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء: ٧٨].

ووجه الدلالة كما قال الطوسي: "أنه يُحتج بها على المواقيت، وبعضها أبين من بعض، ثم جاءت السنة فأمعنت في بيانها كحديث ابن عباس، وجابر، وأبي موسى وغيرهم"، وبقي بعض الإجمال فجاء الفقهاء فأزالوه فبلغت أحكام الآيات المذكورة بهذا التبيين أقصى غاية البيان، وظهر بهذا أن المجمل والمبين على

مراتب في الجلاء والخفاء، وقد وضع وجه الاستدلال بالآيات السابقة وبغيرها في (شرح مختصر الروضة) فقال: "إن المجمل والمبين يتفاوتان في مراتب الإجمال، فيكون بعض الألفاظ أشد إجمالاً من بعض، وبعضها أشد بياناً من بعض، ومثال ذلك قوله تعالى في سورة "ق": ﴿فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ ۝٣٩ وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَرَ النُّجُومِ﴾ [ق: ٣٩، ٤٠]، وفي سورة "الطور": ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ ۝٤٨ وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَرَ النُّجُومِ﴾ [الطور: ٤٨، ٤٩]، وفي سورة "هود": ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ﴾ [هود: ١١٤]، فهذه الآيات إشارة إلى مواقيت الصلوات الخمس، وأشدُّ بياناً منها في ذلك قوله تعالى في سورة "الإسراء": ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، يعني: الظهر ﴿إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ يتناول العصر والعشاءين، ﴿وَقُرْءَانَ الْفَجْرِ﴾ الصبح ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ﴾ [الإسراء: ٧٩]، التطوع فجمع في الآية فرض الصلاة ونفلها.

وفي سورة "طه": ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ﴾ [طه: ١٣٠] يعني: الفجر ﴿وَقَبْلَ غُرُوبِهَا﴾ يعني: العصر ﴿وَمِنَ آنَائِي اللَّيْلِ فَسَبِّحْ﴾ يعني: العشاءين والتطوع، ﴿وَأَطْرَافِ النَّهَارِ﴾ يعني: الظهر؛ لأنها في وسط النهار بين طرفيه، أو يريد بما وقبل غروبها العصر والظهر؛ لأن وقتها واحد، ولأنه يصح أن يُقال الظهر قبل غروب الشمس، ولهذا قلنا: إذا أدرك المذخور قدر تكبيرة قبل الغروب لزمه قضاء الظهر والعصر، ﴿وَمِنَ آنَائِي اللَّيْلِ فَسَبِّحْ﴾ العشاءين والتطوع ﴿وَأَطْرَافِ النَّهَارِ﴾ التطوع أيضاً.

وفي سورة "الروم": ﴿فَسَبِّحْنَا اللَّهَ حِينَ تُمْسُونَ﴾ [الروم: ١٧] يعني: العصر ﴿وَحِينَ تَصْبِحُونَ﴾ [الروم: ١٧] يعني: الفجر، مطابقة لقوله ﴿وَجَلَّ﴾: ﴿قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا﴾ [طه: ١٣٠]، ﴿وَعَشِيًّا﴾ [الروم: ١٨] العشاء، ﴿وَحِينَ

تُظهِرُونَ ﴿الرّوم: ١٨﴾ الظهر، فهذه الآيات الثلاث أدخل في البيان عن مواقيت الصلاة من الآيات الثلاث الأول، وأبين من ذلك كله ما وردت به السنة من أحاديث المواقيت، وأبين من أحاديث السنة ما فصله الفقهاء من ذلك في كتب الفقه.

وهذا في كثير من الأحكام السنة أبين من الكتاب؛ لأنها موضوعة لبيان الكتاب، وكلام الفقهاء أبين من السنة؛ لأنه موضوع لتفصيل أحكام الكتاب والسنة، والله تعالى أعلم.

وأنتقل إلى الكلام على مسالك العلماء في تقسيم الألفاظ من حيث الظهور والخفاء، وقد قسم الجمهور واضح الدلالة إلى قسمين: النص، والظاهر، وقسموا خفي الدلالة إلى قسمين: المجمل، والمتشابه. قال الجويني: "الألفاظ تنقسم انقساماً أولاً إلى المجمل، وإلى ما ليس مجملاً، والمجمل الذي لا يستقل بإفادة المعنى، ولا يسوغ فرض الاستدلال به حتى يُقدر احتياج المستدل عليه إلى تأويله"، وذهب العكبري إلى تعريف النص بأنه ما رُفِعَ بيانه إلى أقصى غاية، قال: "وقيل ما كان صريحاً في حكم من الأحكام، وإن كان اللفظ محتملاً لغيره".

قال الكبري: "وليس من شرطه ألا يحتمل إلا معنى واحداً؛ لأن هذا يعزُّ وجوده إلا أن يكون مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، ولهذا نقول قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِن نِّسَابِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ﴾ [البقرة: ٢٢٦] نص في قدر المدة، وإن كان محتملاً لغيره".

وأما المتشابهة فاختلفوا في تعريفه نظراً لاختلاف مقابله وهو المحكم، فقيل: المحكم ما له دلالة واضحة، والمتشابه ما له دلالة غير واضحة، فدخل في المتشابهة المجمل والمشارك، وقيل في المحكم هو ما استقام نظمه للإفادة، والمتشابه هو ما استقام نظمه لا للإفادة، بل للابتلاء.

وقيل: المحكم ما عُرف المراد منه إما بالظهور، وإما بالتأويل، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه، وقيل: المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً، والمتشابه ما احتمل أوجهاً، وقال العكبري: "المحكم حده ما تأبّد حكمه، ويُعبّر به أيضاً عن المفسر، كما قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٤٧]، وأراد بالمحكمات المفسرة، والمستغنية في معانيها عما يُفسرها، وحدّ ذلك ما يُعقل معناه، قال: والمتشابه هو الذي يحتاج في معرفة معناه إلى تفكير وتدبر وقرائن".

وحكم المحكم: وجوب العمل به، وأما المتشابه فاختلف فيه على أقوال؛ أصحها عدم جواز العمل بهلا لعله كونه لا معنى له، فإن ذلك غير جائز، بل لعله قصور أفهام البشر عن العلم به، والاطلاع على مراد الله منه كما في الحروف التي في فواتح السور، فإنه لا شك أن لها معنى لم تبلغ أفهامنا إلى معرفته، فهي ما استأثر الله بعلمه، ولم يصب من تحل لتفسيرها فإن ذلك من التقول على الله ﷻ بما لم يقل.

قال الصنعاني: "والمتشابه لا يكون إلا في كلام الله، الذي لم يتعبنا بمعرفته"، قيل: ويقع في كلام رسول الله ﷺ، وأما كلام العلماء فلا يقول به أحد، فأما ما ليس مجملاً فينقسم إلى النص والظاهر، فالنص ما لا يتطرق إلى فحواه إمكان التأويل. وينقسم إلى ما ثبت أصله قطعاً كنص الكتاب، والخبر المستفيض، وإلى ما لم يثبت أصله قطعاً، كالذي ينقله الآحاد، ولا مجال للتأويل في النوعين. وقال: النص ما لا يحتمل إلى معنى واحداً، وقيل: ما تأويله تنزيهه، وقيل: ما أفاد بنفسه من غير احتمال، وذهب بعض العلماء إلى أن النص ما دل على معنى قطعاً ولا يحتمل غيره قطعاً كأسماء الأعداد، نحو: أحد اثنين ثلاثة، وهذا التعريف أشبه باللغة، وهو مراد الإمام أحمد بقولهم: "نص عليه أحمد، أو هو منصوص أحمد".

أما الظاهر فعرفه الجويني بأنه ما احتمال أمرين أحدهما أظهر من الآخر، قال: ويؤول الظاهر بالدليل، ويُسمى الظاهر بالدليل، وأما الحنفية فقسموا ظاهر الدلالة إلى أربعة أقسام: الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم. فأما الظاهر: فهو ما دلَّ على المراد منه بنفس صيغته من غير توقف على أمر خارجي، ولكن لم يكن المراد منه هو المقصود أصالة من السياق ويحتمل التأويل، أو هو كل كلام ظهر المراد به للسامع بنفس السماع من غير تأمل، وتأويله إن كان عامًّا مثلًا فيحتمل التخصيص.

وأما النص: فهو ما سيق الكلام لأجله، ومثاله في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ١٧٥]، فالآية سيقَّت لبيان التفرقة بين البيع والربا؛ ردًّا لما ادَّعاه الكفار من التسوية بينهما حيث قالوا: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾. وقد علم حل البيع وحرمة الربا بنفس السماع، فصار ذلك نصًّا في التفرقة ظاهرًا في حل البيع وحرمة الربا، يعني: صارت نصًّا في التفرقة بين البيع والربا، وصارت ظاهرًا لدالتها دلالة ظاهر في حل البيع وحرمة الربا.

فأما المفسر: فهو ما ظهر المراد به من اللفظ ببيان من قبل المتكلم؛ بحيث لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص، مثاله في قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةَ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠] فاسم ﴿الْمَلَائِكَةَ﴾ ظاهر في العموم، إلا أن احتمال التخصيص قائم، فانسدَّ باب التخصيص بقوله: ﴿كُلُّهُمْ﴾، ثم بقي احتمال التفرقة في السجود، فانسدَّ باب التأويل بقوله: ﴿أَجْمَعُونَ﴾.

وأما المحكم: فهو ما ازداد قوة على المفسر بحيث لا يجوز خلافه أصلًا، مثاله في الكتاب: ﴿أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٣١]، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾ [يونس: ٤٤].

وحكمُ المفسر والمحكم لزوم العمل بهما لا محال، وقسموا خفي الدلالة إلى أربعة أيضاً: الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه، فأما الخفي فهو اسم لكل ما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا يُنال إلا بالطلب، وهو في مقابلة الظاهر، مثاله قوله تعالى: ﴿ **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا** ﴾ [المائدة: ٣٨]، فإنه ظاهر في حق السارق خفيٌّ في حق الطرار والنباش، والطرار الذي يقطع جيوب الناس بالمشروط، والنباش الذي ينبش القبور ليسرق الكفن، وكذلك قوله تعالى: ﴿ **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي** ﴾ [النور: ١] ظاهر في حق الزاني، خفيٌّ في حق اللوطي.

وحكم الخفي وجوب الطلب حتى يزول عنه الخفاء، ثم المشكل وهو الداخل في أشكاله وأمثاله، وهذا فوق الأول لا يُنال بالطلب، بل بالتأمل بعد الطلب، فهو أشدُّ خفاءً من الخفي، الخفي يُنال بالطلب، والمشكل لا يُنال بالطلب، بل بالطلب ثم بالتأمل، ولذلك قلنا: يُنال بالتأمل بعد الطلب ليميز عن أشكاله، وهذا لغموض في المعنى أو لاستعارة بديعة، وذلك يُسمى غريباً، والمشكل يقابل النص.

وقال الشاشي: "هو ما ازداد خفاءً على الخفي". ثم المجمل وهو عندهم ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباهاً لا يُدرك بنفس العبارة، بل بالرجوع إلى الاستفسار، ثم الطلب، ثم التأمل، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ **وَحَرَّمَ الرِّبَا** ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فإنه لا يُدرك بمعاني اللغة بحال، فإن المفهوم من الربا هو الزيادة المطلقة، وهي غير مرادة، بل المراد الزيادة الخالية عن العوض في بيع المقدورات المتجانسة، واللفظ لا دلالة له على هذا، فلا يُنال المراد بالتأمل.

وكذلك الصلاة والزكاة والمجمل يُقابل المفسر، وقد سبق أن عرفنا المتشابه، وأنه ما كان المراد مشتبهاً على وجه لا طريق لدركه حتى سقط طلبه ووجب اعتقاد الحقيقة فيه، وهذا أحد معاني المتشابه، وهو بخلاف المجمل، فإن طريق دركه

متوهم، وطريق درك المشكل قائم، فأما المتشابه فلا طريق لدركه إلا التسليم، فيقتضي اعتقاد الحقيّة قبل الإصابة، قال البزدوي: "وعندنا أنه لا حظ للراسخين في العلم من المتشابه إلا التسليم على اعتقاد حقيّة المراد عند الله تعالى، وهذا يقابل المحكم"، ومثاله الحروف المقطعات في أوائل السور، وحكم الجمل والمتشابه اعتقاد حقيقة المراد به حتى يأتي البيان.

وللكرخي وتبعه الجصاص اتجاه آخر في المتشابه، فإنه ما يحتمل وجهين أو أكثر منهما، وهو مقابل المحكم الذي معناه ما لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا، وسبيل المتشابه إذا أن يُحمل على المحكم، ويردّ إليه، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمْ﴾ [المائدة: ٨٩] قرئ بالتخفيف والتشديد، فمن قرأ بالتخفيف: "عقدتم الأيمان" احتمل أن يكون المراد به عقد اليمين، واحتمل أن يريد به اعتقاد القلب بأن يكون قاصدًا إلى اليمين، فيكون تقديره: لما قصدتموه من الأيمان. وتقدير الأول: ولكن يؤاخذكم بالبين المعقودة، هي التي تُعقد على حال مستقبلية، فقراءة التشديد لا تحتمل إلا وجهًا واحدًا، وقراءة التخفيف تحتمل معنيين؛ فوجب حمل اللفظ على ما احتمل وجهين، ورُجِحَ على ما لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا؛ لأن الله تعالى أمرنا بذلك في قوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٤٧] فجعل المحكم أمًّا للمتشابه، وأم الشيء هي منها ابتداءً وإليها مرجعه.

قال أمية بن أبي السلط:

الأرض معقلنا وكانت أمنا ❖ فيها مقابرنا وفيها نوؤد

فسماها: أمّا لنا من حيث كان منها ابتداء خلقنا وإليها مرجعنا، ونظيره أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] قرئ بالتخفيف والتشديد: ﴿حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ و"حتى يَطْهَرْنَ"، فمن قرأها بالتخفيف أراد انقطاع الدم، لا يحتمل اللفظ غيره، ومن قرأها بالتشديد كان محتملاً لانقطاع الدم؛ لأنه يُقال طهرت المرأة وتطهرت بمعنى واحد، فاحتمل أيضاً الاغتسال، فلما احتمل معنيين انقطاع الدم والاختسال؛ وجب حمله على ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، وهو انقطاع الدم.

مراتب البيان:

قد ذكر الإمام الشافعي - رحمه الله - للبيان مراتب خمسة، وذلك في بداية كتاب (الرسالة)، وبعض هذه المراتب أوضح من بعض، أذكرها على النحو التالي:

المرتبة الأولى: من مراتب البيان: لفظ ناصٍ منبهٌ على المقصود من غير تردد، وقد يكون مؤكداً، وسموه بيان التأكيد، وهو النص الجليّ الذي لا يتطرق إليه تأويل، واستشهد في هذه المرتبة بقوله ﷺ: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعًا إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]، فهذا في أعلى مراتب البيان، وسماه بعضهم بيان التقرير، وحاصله أنه في الحقيقة التي تحتمل المجاز والعامي المخصوص، فيكون البيان قاطعاً للاحتمال مقررًا للحكم على ما اقتضاه الظاهر.

المرتبة الثانية: كلام بينة واضح في المقصود الذي سيق الكلام له، ولكن يختصّ بدرك معانيه وما فيه المستقلون وذوي البصائر، وهو النص الذي ينفرد بإدراكه العلماء كالواو، و"إلى" في آية الضوء، فإن هذين الحرفين مقتضيان لمعانٍ معلومة

عند أهل اللسان، واستشهد بأية الوضوء، فإنها واضحة ولكن في أثنائها حروف لا يحيط بها إلا بصير باللغة.

المرتبة الثالثة: ما جرى له ذكر في الكتاب وبيان تفصيله أُحيل على المصطفى ﷺ، فنصوص السنة الواردة بياناً لمجمل في القرآن كالنص على ما يخرج عند الحصاد - أي: من الزكاة - مع قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١]، ولم يُذكر في القرآن مقدار هذا الحق، فتفصيله قدرأ، وذكر مستحقه مُحال على رسول الله ﷺ، ولكن الأمر به ثابت في الكتاب.

المرتبة الرابعة: نصوص السنة المتبدأة مما ليس في القرآن نصُّ عليها، ولا بالإجمال ولا بالتبيين، ودليل كون هذا القسم من بيان الكتاب قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ١٧].

المرتبة الخامسة: القياس المستنبط مما ثبت في الكتاب والسنة، وعبر عنها الزركشي ببيان الإشارة، وهو القياس المستنبط من الكتاب والسنة مثل: الألفاظ التي استنبطت منها المعاني وقيس عليها غيرها؛ لأن الأصل إذا استنبط منه معنى وأُحق به غيره لا يُقال: لم يتناوله النص، بل تناوله؛ لأن النبي ﷺ أشار إليه بالتنبيه كالحاق المطعومات في باب الربويات بالأربعة المنصوص عليها؛ لأن حقيقة القياس بيان المراد بالنص. وقد أمر الله ﷻ أهل التكليف بالاعتبار والاستنباط والاجتهاد. وذكر في (المسودة) عن أبي بكر عبد العزيز "أن البيان خمسة أقسام: البيان المؤكّد، والبيان المجرد، وبيان المجمل، وبيان الرسول ﷺ، والبيان المستنبط.

وإذا تأملت هذا التقسيم وجدت كل قسم تسمية لنوع مما ذكره الإمام الشافعي من أنواع البيان، قال في (المسودة): "قلت: وهذا تقسيم الشافعي < في (الرسالة)"، وقد اعترض على هذا الترتيب أبو بكر بن داود الأصفهاني وقال: "أغفل الشافعي في المراتب الإجماع، وهو من أصول أدلة الشريعة"، واعترض أيضًا بأنه ترك قسمًا آخر، وهو قول المجتهد إذا انقضى عصره وانتشر من غير نكير.

قال الزركشي في (البحر): إنما أهملهما الشافعي لأن كل واحد منهما إنما يتوصل إليه بأحد الأقسام الخمسة التي ذكرها الشافعي؛ لأن الإجماع لا يصدر عن دليل، فإن كان نصًا فهو من الأقسام الأول، وإن كان استنباطًا فهو الخامس.

البيان (٤)

عناصر الدرس

- العنصر الأول : الكلام عن تأخير البيان عن وقت الخطاب ووقت وجوب الفعل ١٠٧
- العنصر الثاني : مسألة ورود قول وفعل بعد المجرى ١١٨

الكلام عن تأخير البيان عن وقت الخطاب ووقت وجوب الفعل

هل يجوز التكليف بشيء يحتاج إلى البيان، ولا يمكن معرفة المطلوب على وجه يمكن منه تحقيق الامتثال على بصيرة، ثم يسكت الشارع عن البيان ويؤخره؟ هذه هي مسألتنا، وقد اعترض الإمام الإسفراييني على عبارة الأصوليين: تأخير البيان إلى وقت الحاجة، قال: هذه العبارة مزيفة وهي لا ثقة بمذهب المعتزلة دون مذهبنا؛ لأن عندهم المؤمنون بهم حاجة إلى التكليف نحو العبادات؛ لينالوا بها الدرجات الرفيعة.

ويستحقونها عن طريق المعاوضة، وعندنا للباري تعالى أن ينزل المؤمنين الجنة فضلاً ويدخل الكافرين النار عدلاً، فالعبارة الصحيحة على مذهبنا أن نقول: تأخير البيان عن وقت وجوب الفعل بالخطاب إلى وقت وجوب الفعل، وأبدأ بتحرير محل النزاع في المسألة:

قرر العلماء أن كل ما يحتاج إلى البيان من عام ومجمل ومجاز ومشترك، وفعل متردد ومطلق لتأخير بيانه حالان:

الأول: أن يؤخر عن وقت وجوب الفعل بالخطاب، وهو ما يعبر عنه بوقت الحاجة، وهو الوقت الذي إن أخر البيان عنه لم يتمكن المكلف من المعرفة بما تضمنه الخطاب.

وقال ابن السبكي: أي الوقت الذي قام الدليل على إيقاع العمل بالمجمل فيه على التضييق من غير فسحة في التأخير، وهذا لا خلاف بين العلماء في أنه لم يقع وإن جاز.

قال الباجي: لا خلاف بين الأمة أنه لم يرد في الشرع تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى تنفيذ الفعل؛ لأن الإتيان بالشيء مع عدم العلم به ممتنع، والتكليف بذلك تكليف بما لا يطاق.

وقد نقل القاضي في (مختصر التقريب) - يعني: القاضي الباقلاني - إجماع أرباب الشرائع على ذلك، وقال ابن السمعاني: اعلم أنه لا خلاف بين الأمة أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى الفعل.

وقال فيه الغزالي: لا خلاف أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، إلا على مذهب من يجوز تكليف المحال. وقال ابن قدامة: لا خلاف في أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وقال: وأما عن وقت الحاجة فقد اتفق الكل على امتناعه سوى القائلين بجواز التكليف بما لا يطاق، وصورته أن يقول: صلوا غداً، ثم لا يبين لهم في غدٍ كيف يصلون، ونحو ذلك؛ لأنه تكليف بما لا يطاق.

وأما من أجاز تكليف المحال فيجوزُه والتفريع على امتناعه، وهذا هو الراجح عند العلماء خلافاً للمعتزلة؛ لأن العلة في عدم وقوع التأخير عن وقت العمل أن الإتيان بالشيء مع عدم العلم به ممتنع.

فالتكليف بذلك تكليف بما لا يطاق، فلا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، وإلا وقع التكليف بما لا يطاق، ومن جوز جوزه عقلاً وقرر أنه لم يقع في الشريعة فعلاً، قال الشيخ تقي الدين ولمصلحة يعني: وتأخير البيان لمصلحة هو البيان الواجب أو المستحب.

كتأخيره للأعرابي المسيء في صلاته إلى ثالث مرة؛ ولأن البيان إنما يجب خوفاً فوات الواجب المؤقت في وقته، وانتقل إلى الكلام على أقوال الأصوليين في هذه المسألة.

اختلف العلماء في جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة إلى الفعل على أقوال:

القول الأول: يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة إلى الفعل، وهو قول أكثر العلماء المالكية والشافعية، ونسبه أبو الحسين البصري وابن السمعاني وابن قدامة لبعض الحنفية.

واختاره الباقلاني ونسبه لأهل الحق وكذلك الغزالي، واختاره إمام الحرمين وابن أبي هريرة من الشافعية والغزالي ونسبه لأهل الحق، وأبو الخطاب ونسبه لابن حامد والرازي.

ومع كونه جائزاً فهو واقع مطلقاً، سواء كان المبين ظاهراً يعمل به كتأخير بيان التخصيص، وبيان التقييد، وبيان النسخ أو لا كبيان المجل.

القول الثاني: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة إلى الفعل، وبه قال أكثر أصحاب أبي حنيفة، وأكثر الظاهرية وأكثر المعتزلة، ونسبه لجمعهم الإمام القاضي الباقلاني.

ومنهم أبو علي الجبائي وأبو هاشم الجبائي وعبد الجبار، وبعض المالكية ومنهم أبو بكر الأبهري، وبعض الشافعية ومنهم أبو بكر الصيرفي وأبو حامد، وبعض الحنابلة ومنهم أبو بكر عبد العزيز وأبو الحسن التميمي، وذكره المرادوي رواية عن الإمام أحمد.

القول الثالث: يجوز تأخير بيان المجل دون غيره فيمتنع، وبه قال الكرخي والخصاص ونسبه لمذهب الأصحاب، وأبو بكر الصيرفي وبعض الشافعية ونسبه الهندي لجماعة من الفقهاء.

وإنما قال به جمهور الحنفية بناءً على أن الزيادة على النص عندهم نسخ وليست بياناً، وقد نقل كثير من العلماء عنهم القول بالمنع مطلقاً، ولعل الصواب تفريقهم بين المجل، فيجوز تأخير بيانه وبين غيره.

قال السرخسي: دليل الخصوص إذا اقترن بالعموم يكون بياناً وإذا تأخر لم يكن بياناً بل يكون نسخاً. وقال فخر الإسلام البزدوي عن بيان الجمل والمشارك: ويصح هذا موصولاً ومفصلاً، هذا مذهب واضح لأصحابنا حتى جعلوا البيان في الكنايات كلها مقبولاً وإن فصل.

وجاء في (مسلم الثبوت وشرحه) قوله: وأما تأخير بيان التفسير إلى وقت الحاجة فالمختار الجواز، وأما بيان التغيير فلا يجوز تأخيره، وبيان التفسير عندهم هو بيان الجمل والمشارك ونحوهما.

القول الرابع: يجوز تأخير بيان العموم، ولا يجوز تأخير بيان الجمل، وبه قال بعض أصحاب الشافعي ونسبه السمرقندي لأصحاب الحديث ومشايخ سمرقند، ونقله ابن برهان عن عبد الجبار بن أحمد.

القول الخامس: يجوز تأخير بيان الأوامر والنواهي، ولا يجوز تأخير بيان الأخبار كالوعد والوعيد، وبه قال بعض المعتزلة، وحكى هذا القول الباقلاني وأبو الحسين البصري والشيرازي والغزالي وأبو الخطاب والآمدي، وقد نسبه للمعتزلة ابن السمعاني في (الخواطر).

وقال: حكاها الماوردي عن الكرخي وبعض المعتزلة، والصواب أن مذهب الكرخي ما حكيناه من قبل، وقال الماوردي ولم يقل هذا القول أحمد من أصحاب الشافعي.

وأنتقل إلى عرض الأدلة، وأبدأ بأدلة القائلين بالجواز في محل النزاع:

الدليل الأول: استدل القائلون بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت

العمل لقوله تعالى: ﴿ كَتَبَ أَحْكَمَتَّ أَيْنَهُ، ثُمَّ فَضَّلَتْ ﴾ لهود: ١١، وقوله: ﴿ فَإِذَا

قَرَأْتَهُ فَالْبَيْعُ قُرْآنُهُ، ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ. ﴾ [القيامة: ١٨، ١٩].

وجه الدلالة: ظاهر الآيتين تراخي التفصيل عن وقت إنزاله؛ لأنه ذكر تفصيل الآيات في الأولى وبيانها في الثانية بعد كلمة "ثم"، وهي تقتضي التراخي والمهلة، فدل على أن التفصيل والبيان يجوز أن يتأخر عن وقت الخطاب.

الدليل الثاني: أن الله تعالى أوجب الصلوات الخمس ولم يبين أوقاتها ولا أفعالها، حتى نزل جبريل # فبين للنبي ﷺ كل صلاة في وقتها، وبين النبي ﷺ أفعالها للناس في أوقاتها.

وقال: ((صلوا كما رأيتموني أصلي))، وكذلك أمر بالحج، وأخر النبي ﷺ بيانه إلى أن حج، ثم قال: ((خذوا عني مناسككم))، ولو لم يجز التأخير لما أخرج عن وقت الخطاب.

الدليل الثالث: أن البيان إنما يحتاج إليه الفعل المأمور به كما يحتاج إلى القدرة لفعل المأمور به، ثم يجوز تأخير الاقتدار عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، فكذلك تأخير البيان.

فكأنهم يقيسون تأخير البيان إلى وقت الحاجة على تأخير القدرة على فعل المأمور به إلى وقت الحاجة، فكما جاز الثاني يجوز الأول.

الدليل الرابع: أن النسخ تخصيص في الأزمان كما أن التخصيص تخصيص في الأعيان، ثم تأخير بيان النسخ يجوز عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، فكذلك تأخير بيان التخصيص يجوز عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، فكأنه يقيس التخصيص على النسخ، فكما أن النسخ يجوز عند الحاجة ويؤخر إليها، فالتخصيص أيضاً يجوز أن يؤخر عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

الدليل الخامس: إن تأخير البيان في محل النزاع قد وقع، والوقوع فرع الجواز، وذلك كآية الخمس، فإنه تأخر بيان ذوي القربى حتى وقع البيان بأنهم بنو هاشم وبنو عبد المطلب في قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ حُمُسَهُ، وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١]، فتأخر بيان ذوي القربى حتى وقع البيان بأنهم بنو هاشم وبنو عبد المطلب، فإن ظاهر عموم القطع للذين إلى المنكبين، وعموم السرقة في قليل وكثير، حتى وردت السنة ببيان الأمرين.

هذا كله في الظاهر وكذلك في المجمل كالأمر بالصلاة والأمر بالحج، فإنه وقع تأخير بيانها تفصيلاً إلى وقت الحاجة إلى العمل.

الدليل السادس: قوله ﷺ: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ حُمُسَهُ، وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾، ثم بين رسول الله ﷺ في (الصحيحين) أن السلب للقاتل، ولأحمد وأبي داود بإسناد حسن أنه لم يخمسه، ولما أعطى بني المطلب مع بني هاشم من سهم ذوي القربى، ومنع بني نوفل وبني عبد شمس سئل فقال: ((بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد)) رواه البخاري.

ولأحمد وأبي داود والنسائي بإسناد صحيح: ((إنهم لم يفارقوني في جاهلية ولا إسلام))، ولم ينقل بيان إجمال المقارن ولو كان لنقل والأصل عدمه.

وأنتقل إلى بيان أدلة القائلين بالمنع، فقد احتج من منع تأخير البيان عن وقت الخطاب مطلقاً بأنه كالخطاب بلغة لا تفهم، مثل خطابك العربي باللغة الزنجية، والخطاب بلغة لا تفهم ممنوع.

والجامع بينهما كون كل واحد منهما لا يفيد المقصود حالة الخطاب، وأجيب بالفرق بين المسألتين، وهو أن الخطاب بما لا يفهمه المخاطب لا يفيد شيئاً بخلاف الخطاب بالمشترك ونحوه، فإنه يفهم غرضاً إجمالياً يستعد المكلف من أجله لما يراد

منه، فإن قيل مثلاً: اعتدي بثلاثة أقرأ أفاد أن المراد إما الأطهار أو الحيض وأن العدة وجبت بأحدهم، وأما الخطاب بما لا يفهم فلا يفيد لا غرضاً إجمالياً ولا غرضاً تفصيلاً.

والذين منعوا تأخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز تأخير تبليغ ما أوحى به إلى النبي ﷺ من الأحكام على أقوال:

القول الأول: جوازه، وهو قول الجمهور؛ لأن امتناعه لا جائز أن يكون لذاته؛ إذ لا يلزم من فرض وقوعه محال، ولا لأمر خارج؛ إذ الأصل عدمه، كيف ويحتمل أن يكون في التأخير مصلحة لا نعلمها نحن.

القول الثاني: أنه ممنوع واحتج المانع بقوله تعالى: ﴿يَتَأَيَّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]، واعترض على هذا الاستدلال بأن الأمر لا يقتضي الفور، قالوا آمدي: ولو سلمنا أنه يقتضي الفور لكن المراد بالمتنزل هو القرآن؛ إذ هو الذي يطلق عليه القول بأنه منزل.

ورد ابن السكبي هذا بقوله: قلت: وفي الفرق بين تبليغ القرآن وغيره نظر، وينبغي على الخلاف في المسألة التي نحن بصددتها ما يلي:

أولاً: على القول بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب ينبغي عليه أن البحث عنه واجب، فلا يجوز أن يعمل بظاهر العام، ولا بظاهر المطلق، ولا غيرهما قبل البحث عن تخصيص العام وتقييد المطلق.

ثانياً: قسم الصفي الهندي خبر الواحد إذا خصص عموم الكتب أو السنة المتواترة أو قيد مطلقها إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما لا يعلم مقارنته له ولا تراخيه عنه، فقال القاضي عبد الجبار: يقبل؛ لأن الصحابة رفعت كثيراً من أحكام القرآن بأخبار الآحاد، ولم يسألوا عنها هل كانت مقارنة أم لا؟

قال: وهو أولى؛ لأن حملة على كونه مخصصاً مقبولاً أولى من حملة على كونه ناسخاً مردوداً.

القسم الثاني: أن يعلم مقارنته له، فيجوز عند من يجوز تخصيص المقطوع بالظنون.

القسم الثالث: أن يعلم تراخيه عنه وهو ممن لم يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب لم يقبله؛ لأنه لو قبله لقبل ناسخاً وهو غير جائز، ومن جوزه قبله إن كان قد ورد قبل حضور وقت العمل به، وأما إذا ورد بعده فلا يقبل بالاتفاق.

ثالثاً: إذا عثر الفقيه على عموم القرآن، ثم عثر على خبر واحد يرفع ذلك العموم، وعلم بتاريخ نزول الآية وأنها متقدمة على الخبر، فهل يكون الخبر نسخاً لها أو تخصيصاً؟

قال الزركشي: فيه خلاف منشأ الخلاف في تأخير البيان إلى وقت الحاجة، فإن قلنا: إنه ممتنع كان الخبر نسخاً فلا يجوز الأخذ به؛ لأن خبر الواحد لا ينسخ القرآن، وإن قلنا: يجوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة كان تخصيصاً فيلزم الأخذ به، وإن كان ممن يرى جواز التخصيص بخبر الواحد.

مثاله: استدلالنا على أن السلب للقاتل بقوله ﷺ: ((من قتل قتيلاً فله سلبه))، قال هذا لما كان في غزوة حنين، وقوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ﴾ [الأنفال: ٤١] كانت في غزوة بدر، فيكون الخبر ناسخاً على القول بإحالة تأخير البيان، ويكون الخبر مخصصاً على القول بجوازه.

وتوسع الزركشي في عرض المسألة وصورها، وتبعه الشوكاني، ومفاد ما أورده من التفصيل: أنه إذا كان العام الوارد من كتاب أو سنة، قد ورد معه خاص يقتضي إخراج بعض أفراد العام من الحكم الذي حكم به عليه، فإما أن يعلم

تاريخ كل واحد منهما أو لا يعلم، فإن علم فإن كان المتأخر خاص، فإما أن يتأخر عن وقت العمل بالعام أو عن وقت الخطاب.

فإن تأخر عن وقت العمل العام فهذا هنا يكون الخاص ناسخاً لذلك القدر، الذي تناوله من أفراد العام وفقاً على ما قاله الزركشي، ولا يكون تخصيصاً؛ لأن تأخير بيانه عن وقت العمل غير جائز قطعاً.

وإن تأخر عن وقت الخطاب بالعام دون وقت العمل به، ففي ذلك خلاف مبني على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، فمن جوزه جعل الخاص بياناً للعام وقضى به عليه، ومن منعه حكم بنسخ العام في القدر الذي عارضه فيه الخاص، كذا قال الشيخ أبو حامد الإسفراييني.

وسليم الرازي قال: ولا يتصور في هذه المسألة خلاف يختص بها، وإنما يعود الكلام فيها إلى جواز تأخير البيان، وكذا ذكر الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في (اللمع) وابن الصباغ في (العدة).

قال الصفي الهندي: من لم يجوز تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب، ولم يجوز نسخ شيء قبل حضور وقت العمل به كالمعتزلة أحال المسألة.

قال الزركشي: ومنهم من جوزهما فاختلفوا فيه، فالذي عليه الأكثر من أصحابنا، يعني الشافعية وغيرهم أن الخاص مخصص للعام بأنه وإن جاز أن يكون ناسخاً لذلك القدر من العام، لكن التخصيص أقل مفسدة من النسخ، وقد أمكن حمله عليه فتعين.

ونقل عن معظم الحنفية أن الخاص إذا تأخر عن العام، وتخلل بينهما ما يمكن المكلف بهما من العمل، أو الاعتقاد بمقتضى العام كان الخاص ناسخاً لذلك

القدر، الذي تناوله من العام؛ لأنهما دليان وبين حكميهما تنافٍ، فيجعل المتأخر ناسخاً للمتقدم من الإمكان دفعاً للتناقض.

قال: وهو ضعيف، فإن تأخر العام عن وقت العمل بالخاص، فعند الشافعية يبنى العام على الخاص؛ لأن ما تناوله الخاص متيقن، وما تناوله العام ظاهر مظنون، والمتيقن أولى.

وذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه والقاضي عبد الجبار إلى أن العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم، وذهب بعض المعتزلة إلى الوقف، وقال أبو بكر الرازي: إذا تأخر العام كان ناسخاً لما تضمنه الخاص ما لم يقدّم له دلالة من غيره على أن العموم مرتب على الخصوص. انتهى.

قال: والحق في هذه الصورة البناء، وإن تأخر العام عن وقت الخطاب بالخاص لكنه قبل وقت العمل به، فحكمه حكم الذي قبله في البناء والنسخ، إلا على رأي من لم يجوز منه نسخ الشيء قبل حضور وقت العمل به، كالقاضي عبد الجبار فإنه لا يمكنه الحمل على النسخ، فتعين عليه البناء أو التعارض فيما تنافيا فيه، وجعل إلكيا الطبري الخلاف في هذه المسألة مبنياً على تأخير البيان فقال: من قال: يجوز تأخيره عن مورد اللفظ جعله ناسخاً للخاص.

وهذه الأربع الصور إذا كان تاريخهما معلوماً، فإن جهل تاريخهما فعند الشافعي وأصحابه والحنابلة والمالكية وبعض الحنفية والقاضي عبد الجبار أنه يبنى العام على الخاص، وذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه إلى التوقف إلى ظهور التاريخ، أو إلى ما يرجح أحدهما على الآخر من غيرهم.

وحكى نحو ذلك عن القاضي أبي بكر الباقلاني والدقاق: والحق الذي لا ينبغي العدول عنه في صورة الجهل - أي: الجهل بالتاريخ - البناء، يعني بناء العام على

الخاص، وليس عنه مانع يصلح للتشبيث به. والجمع بين الأدلة ما أمكن هو الواجب، ولا يمكن الجمع مع الجهل إلا بالبناء، وما علل به المانعون في الصور المتقدمة من عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة غير موجود هنا.

وقد تقرر أن الخاص أقوى دلالة من العام والأقوى أرجح، وأيضاً إجراء العام على عمومه إهمال للخاص، وإهمال الخاص لا يوجب إهمال العام، وأيضاً قد نقل أبو الحسين الإجماع على البناء مع جهل التاريخ، والحاصل أن البناء هو الراجح على جميع التقادير المذكورة في المسألة.

وما احتج به القائلون: بأن العام المتأخر ناسخ من قولهم: ديلان تعارضنا، وعلم التاريخ بينهما فوجب تسليط المتأخر على السابق كما لو كان المتأخر خاصاً، فيجاب عنه بأن العام المتأخر ضعيف الدلالة، فلا ينتهض بترجيحه على قوي الدلالة.

وأيضاً في البناء جمع وفي العمل بالعام ترجيح، والجمع بين الأدلة مقدم على الترجيح، وأيضاً في العمل بالعام إهمال بالخاص، وليس في التخصيص إهمال للعام.

رابعاً: اختلف القائلون بجواز التأخير في جواز تأخير البيان على التدرج بأن يبين بياناً أولاً، ثم يبين بياناً ثانياً كالتخصيص بعد التخصيص، قال الشوكاني: والحق الجواز لعدم المانع من ذلك لا من شرع ولا عقل فالكل بيان.

والمانعون قالوا: إن تخصيص البعض بالتخصيص على إخراجه دون غيره يوهم وجوب استعمال اللفظ في الباقي، وامتناع التخصيص بشيء آخر، وهو تجهيل للمكلف، وإنما ينتفي هذا التجهيل بالتخصيص على كل ما هو خارج على العموم مرة واحدة.

ودليل جوازه الوقوع، وبيان وقوعه قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، فإنه عام في كل سارق، ومع ذلك فإن تخصيصه بما خصص به من ذكر نصاب السرقة أولاً، وعدم الشبهة ثانياً وقع على التدرج.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] خصص أولاً بتفسير الاستطاعة بذكر الزاد والراحلة، ثم بذكر الأمن في الطريق والسلامة من طلب الخفارة ثانياً.

وكذلك قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ١٥] أخرج منه أهل الذمة أولاً، ثم العسيف الذي هو الأجير، والمرأة ثانياً.

وكذلك آية الميراث أخرج منها ميراث النبي ﷺ والقاتل والكافر، وكل ذلك على التدرج إلى غير ذلك من العمومات المخصصة، ولولا جوازه يعني جواز التخصيص على التدرج لما وقع.

والقول بأن تخصيص البعض بالذكر يوهم نفي تخصيصه بشيء آخر ليس كذلك، فإن الاختصار على الخطاب العام دون ذكر المخصص مع كونه ظاهراً في التعميم بلفظه إذا لم يوهم المنع من التخصيص، فأخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه، مع أنه لا دلالة له على إثبات غير ذلك البعض بلفظه أولى ألا يكون موهماً لمنع التخصيص.

مسألة ورود قول وفعل بعد الجمل

وقد سبق أن بينا أن البيان يكون بالقول ويكون بالفعل، وتعرضنا لما قاله أهل العلم في أيهما أقوى القول أو الفعل، فمن قائل: القول أولى، ومن قائل: الفعل أقوى، ومن قائل بالتفصيل ورجحنا التفصيل.

ومسألتنا هنا تختص بما إذا ورد مجمل، ثم ورد بعده قول وفعل وكان كل واحد منهما صالحاً لأن يكون مبيناً لهذا المجمل، فأيهما يكون هو المبين، فمعنا في هذه المسألة حالتان:

الحالة الأولى: أن يتفق القول والفعل في البيان.

والحالة الثانية: أن يختلفا في البيان.

وأتكلم على الحالة الأولى وهي حالة الاتفاق: إن اتفق القول والفعل بأن أفاد كل منهما ما أفاده الآخر، فإن هذا يكون غاية البيان، وفي هذه الحالة إما أن نعلم أن أحدهما بعينه متقدم على الآخر، أو نعلم أن أحدهما لا بعينه متقدم، أو لا نعلم شيئاً من هذا.

فإن علمنا أن أحدهما بعينه أو لا بعينه متقدم كان هو المبين لحصول المقصود به، وكان المتأخر مؤكداً له سواء كانا متساويين في الرجحان، أو كان أحدهما راجحاً والآخر مرجوحاً، فالراجحية والمرجوحية لا دخل لهما في اعتبار المتقدم مبيناً والمتأخر مؤكداً.

فإذا ورد مجمل وبين بفعل وبقول، وعلمنا تقدم القول على الفعل كان القول هو المبين والفعل مؤكداً لهذا البيان، وإن علمنا تقدم الفعل على القول كان الفعل هو المبين، وكان القول مؤكداً له، وإن علمنا تقدم أحدهما لكنا لم نعلم عينه كان المتقدم المجهول هو المبين، والمتأخر المجهول مؤكداً له، هذا ما عليه جمهور العلماء.

وخالف في هذا الآمدي فقال: إن المبين هو المرجوح والراجح مؤكداً له وذلك؛ لأن الراجح لو كان هو المبين لكان المرجوح مؤكداً له، وتأكيد المرجوح للراجح غير معقول.

وقد رد الجمهور قوله بأن امتناع تأكيد المرجوح للراجع إنما يكون إذا كان المؤكد غير مستقل أي منفرداً، كما في قولك: جاءني القول كلهم، فالمؤكد هنا أقوى من المؤكد؛ إذ أن لفظ كلهم أقوى في الدلالة على الإحاطة والشمول من لفظ القول.

أما المؤكد المستقل كالجمله المذكورة بعد جملة أخرى لتأكيدهما، فلا يمتنع في ذلك تأكيد المرجوح للراجع، بل يجوز أن تكون الجملة الثانية عند استقلالها أضعف من الأولى، لكن بانضمامها إليها تقرر في النفس مضمونها، وتفيد تأكيدها، كما في قولك: علي نائم، وتأكيد القول المبين الوارد بعد المجل للفظ المبين الوارد بعده أيضاً أو العكس من قبيل التأكيد بالمستقل، فلا يمتنع فيه أن يؤكد المرجوح الراجع.

أما إذا لم نعلم أن أحدهما متقدم بعينه أو لا بعينه، فإن المبين يكون هو القول؛ لأنه مستقل بنفسه في إفادة البيان، ومن هذا الدليل تعلم أن مخالفة الآمدي في شق من هذه الحالة أيضاً، وقوله: إن أحدهما لا بعينه يكون هو المبين إن تساوى في الدلالة، وتوجيهه ذلك بأن تعيين أحدهما للبيان تحكم قول غير سديد.

الحالة الثانية: حالة الاختلاف، إذا اختلف في البيان القول والفعل الواردان بعد المجل، والصالحان لبيانه، وذلك بأن أفاد أحدهما خلاف ما أفاد الآخر، وذلك مثل قول النبي ﷺ بعد نزول آية إيجاب الحج: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾: ((من أحرم بالحج والعمرة أجزاءه طواف واحد وسعي واحد لهما، ثم قرن النبي ﷺ وطاف طوافين)).

فالقول دل على أن المطلوب طواف واحد، والفعل دل على أن المطلوب طوافان، فكان الاختلاف، وفي تلك الحالة يرى الجمهور أن المبين هو القول، وتكون الزيادة الواقعة في فعله ﷺ خاصة به أو مستحبة.

ووجهتهم في هذا أن جعل القول مبيناً في المثال المذكور يؤدي إلى العمل بكل من القول والفعل، فلا نحتاج إلى القول بالنسخ، أما جعل الفعل مبيناً فإنه يلزمه القول بالنسخ والعمل بكل من القول والفعل، وعدم نسخ أحدهما راجح.

أما القول بالنسخ فإنه مرجوح لأدائه إلى إبطال العمل بأحد الدليلين، فما يؤدي إلى القول بالنسخ يكون مرجوحاً مثلهم، وبيان ذلك أن جعل الفعل هو المبين يلزمه أن يجب طوافان على القارن، فيكون القول ناسخاً لوجب أحد الطوافين.

أما لو جعل القول مبيناً فإن القارن لا يلزمه إلا طواف واحد، ويكون الفعل دالاً على أن الطواف الثاني مستحب، أو خاص بالنبي ﷺ.

وقد وافق أبو الحسين البصري الجمهور في ما إذا لم يعلم المتقدم من القول أو الفعل، أما إذا علم المتقدم منهما، فإنه يكون هو المبين سواء كان قولاً أو فعلاً، وحجته أن المجمع إذا ورد بعده ما يمكن أن يكون بياناً له كان هو المبين له؛ إذ لا إجمال بعده.

ووافق الحنفية أبا الحسين البصري في ذلك، وما خالف فيه أبو الحسين وموافقوه مردود بأنه لو كان الفعل هو المتقدم وكان هو المبين، فإن القول يكون ناسخاً للفعل، وقد سبق القول بأن النسخ مرجوح عند إمكان القول بعدمه، كما في قول الجمهور فما يؤدي إليه مرجوح مثله.

ووافق الآمدي الجمهور في غير ما إذا كان المتقدم الفعل، فإن كان المتقدم الفعل فإنه عنده يكون مبيناً للمجمع في حق الرسول ﷺ، ويكون القول مبيناً للمجمع في حق الأمة، فيجب على النبي ﷺ طوافان عند القران.

ويجب على القارن منا طواف واحد، وبذلك يكون الآمدي قد عمل بالقول والفعل معاً، ولم يهمل أحدهما كما أنه لم يلزمه القول بالنسخ، والتأمل يظهر أن الآمدي لم يخالف الجمهور؛ إذ أن الجمهور رأى أن الزيادة الواقعة في الفعل خاصة به ﷺ.

والآمدي رأى أن الفعل الذي به الزيادة خاص به ﷺ، فمآل الكلامين واحد، هذا وقد ذهب الشافعية إلى أن على القارن طوفاً واحداً عملاً منهم بكون المبين هو القول، لكن أبا حنيفة وصاحبه اختاروا أن عليه طوافين، فهم قد قدموا الفعل على القول، وحجتهم أن القول إنما يكون هو البيان إذا لم يترجح الفعل ويتقوى بدليل، وفي هذه المسألة ترجح الفعل وتقوى بقول عمر بن الخطاب < لمن طاف طوافين وهو قارن: "هديت لسنة نبيك".

لكن هذه حجة ضعيفة؛ لأن حكم عمر < بموافقة من طاف طوافين للسنة لا يفيد وجوب طوافين، وذلك لأن السنة هي طريقة النبي المسلوكة في الدين، وهي تشمل الواجب والمندوب.

وأوهن من حجة الحنفية التي ذكرت قولهم: إن المستقر شرعاً عند ضم عبادة لأخرى أن يفعل الضام أركان كل منهما، فطواف القارن طوافين أقيس بأصول الشرع، وذلك لأن القارن إذا طاف طوفاً واحداً، فإنه يكون قد أتى بالطواف المطلوب لكل من الحج والعمرة.

ومثال هذا: من دخل المسجد وأذان الظهر يرفع، فوقف حتى انتهى المؤذن ثم صلى ركعتين ناوياً بهما سنة الظهر وتحية المسجد، فإنه يأتي بالركعتين بدون تكرار شيء من أفعالهما، ويكون قد أتى بأركان كل من العبادتين.

وإتمام الحج والعمرة المأمور به في قوله تعالى: ﴿وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦] لا يفيد أن على القارن طوافين، وذلك؛ لأن معناه استمروا في أدائها حتى تتموهما، ولا تتوقفوا قبل تمامهما، ولذا جاء بعد هذا القول الكريم: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، أي: فإن منعكم عدو عن إتمامهما، فيجب ما استيسر من الهدي.

ومما يقوي ما رآه الجمهور أن الشيخين روي عن ابن عمر { أنه قرن فطاف طوافاً واحداً، وقال: "هكذا فعل النبي ﷺ".

النسخ (١)

عناصر الدرس

- العنصر الأول : تعريف النسخة لغة ١٢٧
- العنصر الثاني : تعريف النسخ في الاصطلاح ١٢٩
- العنصر الثالث : بيان الفرق بين النسخ وبين ما يشته به من معانٍ ١٣٤
- العنصر الرابع : بيان مصطلح النسخ بين المتقدمين والمتأخرين ١٣٨

تعريف النسخة لغة

النسخ في اللغة يطلق ويراد به الإبطال والإزالة، ومنه نسخت الشمس الظل والرياح آثار القوم، ومنه تناسخ القرون.

وعلى هذا المعنى اقتصر أبو هلال العسكري ويطلق النسخ ويراد به ما يشبه النقل والتحويل، ومنه نسخت الكتاب، أي: نقلته، وهو المقصود بقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْنِسُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: ٢٩].

فإن نسخ الكتاب ليس نقلًا بما في المنسوخ منه حقيقة لبقائه بعد النسخ، وإنما هو مشبه للنقل من جهة أن ما في الأصل صار مثله في الفرع لفظًا ومعنى، ومن هذا الباب تناسخ الموارث، وهو انتقال حالها بانتقالها من قوم إلى قوم مع بقاء الموارث في نفسها.

ونبه صاحب (المعتمد) على أن نسخت الكتاب ليس من باب النقل والتحويل؛ لأن المكتوب لم ينتقل على الحقيقة، بل يشبه المنقول ونبه عليه كذلك صاحب (الروضة)، واختلف الأصوليون في النسخ هل هو حقيقة في المعنيين، أو الرفع والإزالة، أو في النقل وما يشبهه؟ على أقوال:

القول الأول: أنه حقيقة في الرفع والإزالة، مجاز في النقل، وعليه أبو الحسين البصري والرازي، ونقله ابن برهان عند عبد الله البصري، وعزاه الهندي إلى الأكثرين، واستظهره الطوفي في (المختصر).

ووجه هذا القول أن الرفع أخص من النقل، فيكون أولى بحقيقة النسخ، أما الدليل على أن الرفع أخص من النقل؛ فلأن الرفع يستلزم النقل والنقل لا يستلزم الرفع، فيكون الرفع أخص.

أصول الفقه [٤]

وأما أنه إذا كان الرفع أخص كان أولى بحقيقة اللفظ ؛ فلأن الأخص أبين وأدل وأوضح ، فيكون بالحقيقة أولى ؛ لأن الحقيقة تدل بدون قرينة وذلك لوضوحها بكونها موضوعة لمعناها ، فحصل بذلك التناسب في الوضوح بين الأخص والحقيقة ، فكان بها أولى .

القول الثاني : أنه حقيقة في النقل ، وإلى هذا ذهب القفال الشاشي كما ذكره الآمدي ، ووجه هذا القول أن النقل أعم من الرفع فيقدم عليه ؛ لأنه أكثر فائدة ، فيكون أولى بأن يكون حقيقة في اللفظ ، أما أن الأعم أكثر فائدة ؛ فلأنه يشمل من الأفراد أكثر مما يشمله الأخص .

كالحيوان الذي يشمل من الأفراد أكثر مما يشمله الإنسان فيكون أكثر فائدة بالضرورة ، وأما أنه إذا كان أكثر فائدة كان أولى بحقيقة اللفظ فلأن الألفاظ وضعت لإفادة المعاني ، فكلما كانت إفادتها للمعاني أكثر كانت بالحقيقة أولى .

القول الثالث : أنه مشترك بينهما لفظاً ، وإلى هذا ذهب أبو بكر وعبد الوهاب والغزالي لاستعماله فيهما .

القول الرابع : أنه مشترك بينهما بالاشتراك المعنوي وهو التواتر ، وإليه ذهب ابن المنير في (شرح البرهان) ؛ لأن بين نسخ الشمس والظل ، ونسخ الكتاب قدرًا مشتركًا وهو الرفع ، وهو في نسخ الظل بين ؛ لأنه زال بضده ، وفي نسخ الكتاب مقدر من حيث إن الكلام المنقول بالكتابة لم يكن مستفادًا إلا من الأصل ، فكان للأصل بالإفادة خصوصية ، فإذا نسخت الأصل ارتفعت تلك الخصوصية ، وارتفاع الأصل والخصوصية سواء في مسمى الرفع ، وقيل : القدر المشترك بينهما هو التغيير ، وقد صرح به الجوهري .

أما نوع الخلاف هنا فقد اختلفوا في هذا الخلاف، هل له أثر أو لا؟ يعني: هل هذا الخلاف لفظي أو معنوي؟ على أقوال:

ف قيل: الخلاف لفظي، وقال ابن برهان: بل معنوي ينبغي عليه جواز النسخ بلا بدل، فمن قال: النسخ حقيقة في الإزالة مجاز في النقل جواز النسخ بلا بدل، ومن قال: هو حقيقة فيهما منع النسخ بلا بدل.

وقال الطوفي عن هذه المسألة: إنها من رياضات هذا العلم لا من ضرورياته، مثلها مسألة مبدأ اللغات.

تعريف النسخ في الاصطلاح

وقد اختلف الأصوليون في تعريف النسخ اصطلاحاً على أقوال متعددة، أذكر منها ما يلي:

التعريف الأول: أن النسخ هو رفع الحكم الشرعي بخطاب متراخ عنه، وهذا اختيار الصيرفي والقاضي أبي بكر والشيخ أبي إسحاق والغزالي والآمدي وابن الحاجب والإبياري، واختاره الزركشي وغيره من المتأخرين.

بيان هذا التعريف: كلمة رفع معناها إزالة الحكم على وجه لولاه لبقية ثابتاً، والمراد بالحكم ما يحصل على المكلف بعد أن لم يكن، أو هو متعلق الخطاب الشرعي، وليس الحكم نفسه؛ لأن الحكم قديم لا يرفع.

والمراد ارتفاع دوام الحكم بمعنى تكرره لا ارتفاع الحكم الذي هو الخطاب؛ لأن ما ثبت قدمه استحالة عدمه، ولفظ الشرعي قيد الحكم بالشرعي؛ ليخرج الحكم العقلي كالمباح الثابت بالبراءة الأصلية عند القائل به، فإنه لو حرم فرد من تلك الأفراد لم يسم نسخاً.

مثاله: نسخ إباحة الخمر الثابتة بالبراءة الأصلية بالأدلة القاضية بالتحريم، كقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠].

فإن التحريم المستفاد من الآية وأشباهها من الأدلة لا يعد ناسخاً للإباحة الثابتة بالبراءة الأصلية؛ لأن الإباحة الثابتة بالبراءة الأصلية ليست حكماً شرعياً، وإنما هي حكم عقلي.

قال الشاطبي: وروي أنهم كانوا يلتفتون في الصلاة إلى أن نزل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَشِعُونَ﴾ [المؤمنون: ٢٢]، قالوا: وهذا إنما نسخ أمراً كانوا عليه، وأكثر القرآن على ذلك.

ومعنى هذا أنهم كانوا يفعلون ذلك بحكم الأصل من الإباحة، فهو مما لا يعد نسخاً، وهكذا كل ما أبطله الشرع من أحكام الجاهلية، وقوله "بخطاب" عبر بهذه الكلمة ليعم وجوه الأدلة، وهو قيد خرج به الإجماع والقياس، إذ لا يتصور النسخ فيهما ولا بهما، وخرج به ارتفاعه بالموت ونحوه، فإنه لا يسمى نسخاً، وكمن سقط رجلاه فإنه لا يقال: نسخ عنه غسل الرجلين.

وما قاله الإمام فخر الدين في (المحصول) من أنه نسخ ضعيف، والخطاب هنا في التعريف أعم من أن يكون كلاماً، فيشمل الإشارة والتقرير والأفعال التي هي من أقسام السنة.

وقوله: "متراخ عنه" احتراز عن انتهاء الحكم بانتهاء الوقت، كقوله ﷺ: ((إنكم لاقو العدو غدًا، والفطر أقوى لكم فأفطروا))، فالصوم مثلاً بعد ذلك اليوم ليس بنسخ متأخر، وإنما المأمور به مؤقت، وقد انقضى وقته بعد ذلك المأمور بإفطاره.

وخرج به أيضاً المتصل بالحكم كالاستثناء والشرط والصفة؛ لأنه بيان لغاية الحكم ولا يسمى نسخاً لاستحالة أن يكون آخر الكلام قد منع أوله، فليس من ذلك رفع الحكم؛ لأن الرفع إنما يكون بعد الثبوت، وليس شيء منها ثبوت الحكم؛ لأنها تخصيصات، وهو يبين أنه غير مراد، ومثلوا لذلك بنحو قول القائل لزوجته: أنت طالق إن دخلت الدار، فإن قوله: إن دخلت الدار، قد رفع حكم عموم وقوع الطلاق، الذي دل عليه: أنت طالق، وقوله: أنت طالق ثلاثاً إلا واحدة، هذا الاستثناء رفع عموم وقوع الطلاق الثلاث حتى رده إلى اثنين.

وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، فالغاية المذكورة رفعت عموم التحريم، فهذا كله وأمثاله ليس بنسخ؛ لأنه وإن كان رفعاً للحكم بخطاب لكن ذلك الخطاب غير مترسخ، فهو تخصيص لا نسخ؛ لأن التخصيص بيان.

ومن الأمثلة كذلك: الاستثناء، كما في قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦]، وبدل البعض كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

والصفة: كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَنِيَتِكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء: ٢٥].

الشرط: كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا﴾ [المائدة: ٩٣]، والغاية كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

أصول الفقه [٤]

ومن تقييد المطلق ما في قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ ﴾ [المائدة: ٣]، وقوله: ﴿ أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

ومن بيان المبهم ما في قوله تعالى: ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، وقوله تعالى: ﴿ فَأَتَقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن: ١٦].

ومن تفصيل المجمل ما في قوله تعالى: ﴿ يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾ [النساء: ١١] وتتمة الآية: ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ﴾ [النساء: ١١]، والزركشي أخرج المذكورات هنا بقيد رفع الحكم.

واحترز الطوفي بالتراخي في النسخ من تهافت الكلام، وتناقضه في قول القائل: افعل لا تفعل وصلي لا تصل.

التعريف الثاني: أن بعض الأصوليين عرفوه بأنه: بيان انتهاء مدة الحكم، وهذا التعريف اختيار الأستاذ أبي إسحاق وإمام الحرمين والإمام فخر الدين وغيرهم، وحكاها في (المعالم) عن أكثر العلماء، واختاره القرافي، وهؤلاء يجعلون النسخ تخصيصاً وبياناً، أي أن الخطاب الثاني بين أن الأزمنة بعدهم لم يكن ثبوت الحكم فيها مراداً من الخطاب الأول، كما أن التخصيص في الأعيان كذلك.

وقد جرى ابن المنير كونه لفظاً بأن الفقهاء يثبتون رفعاً مع البيان، والأصوليون يثبتون بياناً مع الرفع، وذلك لأن الفقهاء لا ينازعون في أن الحكم المنسوخ كان قبل النسخ ثابتاً، وهو بعد النسخ غير ثابت، وإنما أنكروا رفعاً يناقض الإثبات وبجامعه.

والأصوليون لا ينازعون في أن المكلفين كانوا على ظن بأن الحكم لا ينسخ، بناء على أن الغالب في الأحكام القرار وعدم النسخ، ثم بالنسخ تبين لهم أن الله تعالى أراد من الأول نسخه في الزمان المخصوص؛ لأن الإرادة قديمة لا بد منها اتفاقاً، فلا يبقى للخلاف محط.

التعريف الثالث: وهو للمعتزلة، قالوا: هو الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل.

التعريف الرابع: وهو للشافعي في (الأم) قال: الناسخ من القرآن الأمر نزله الله بعد الأمر بخلافه، كما حولت القبلة، وقال في (الرسالة): وهكذا كل ما نسخه الله تعالى وهي نسخه ترك فرضه، وكان حقاً في وقته، وتركه حق إذا نسخه، فيكون من أدرك فرضه مطيعاً باتباع الفرد الناسخ له، أما الصلة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، فقد اختلف العلماء في ذلك على أقوال:

القول الأول: أن استعمال النسخ في الشرع منقول إلى معنى في الشرع، ولا يجري عليه على سبيل التشبيه بالمعنى اللغوي؛ لأنه يفيد في الشرع معنى مميزاً يجري مجرى اسم الصلاة، وهذا رأي أبي عبد الله البصري، كما حكاه أبو الحسين في (المعتمد).

القول الثاني: أنه يفيد معنى في الشرع على طريق التشبيه باللغة، وذلك أنه يفيد إزالة مثل الحكم المتقدم، كما يفيد في اللغة الإزالة، إلا أن الشرع قصره على إزالة مثل الحكم الثابت بطريق شرعي على وجه مخصوص يجري مجرى قولنا: دابة في أنه غير منقول، لكنه مخصوص ببعض ما يدب، وهو قول الشيخ أبي هاشم.

القول الثالث: أنه منقول من اللغة إلى الشرع، كما نقل اسم الصلاة، وإليه ذهب بعض المتكلمين، قال ابن الصباغ: والأظهر أنه مخصوص في الشرع برفع مثل الحكم وإن كان الرفع عاماً، كما خصصت الدابة بالاسم وإن كان غيرها يدب عليها.

بيان الفرق بين النسخ وبين ما يشتبه به من معانٍ

أولاً: الفرق بين النسخ والتخصيص:

ذكر الأصوليون فروقاً بين التخصيص والنسخ، بعضها مسلم وبعضها فيه نظر، وها أنا أذكر ما ذكروه وأعقب على ما أورد عليه من مناقشة.

فالفرق بين النسخ وبين التخصيص من أوجه:

الأول: أن النسخ بعد ثبوت الحكم الأول بخلاف التخصيص.

الثاني: أن النسخ مترخ عن المنسوخ، والتخصيص قد يكون مترخياً ومتصلاً على خلاف بين الجمهور والحنفية في قضية جواز التخصيص بمتأخر.

الثالث: أن النسخ إبطال الجميع، والتخصيص إخراج البعض، وانتقد هذا الفرق الإمام الزركشي قال: وفرق بينهما بأن التخصيص يرفع بعض الحكم، والنسخ يرفع الكل وهو ضعيف، بل قد يكون التخصيص رافعاً للبعض.

لأن الشارع إذا أثبت الحكم في جميع أفراد العام، ثم رفع بعضه يكون نسخاً لذلك البعض كما ينسخ الكل، ومثله بعضهم بالعرايا، وإن كان الأصحاب جعلوه من التخصيص؛ لأن نهيهم عن بيع الطعام بالطعام عام، ثم رفع بعضه بالعرايا. وقوله: ((أينقص الرطب إذا جف؟)) دليل على أن قوله: ((لا تبيعوا الطعام بالطعام)) إيراد على عمومه تماً أو غير تماً، فحينئذ تكون إباحة العرايا نسخاً لذلك البعض لا تخصيصاً؛ لأن التخصيص إخراج بعض ما تناوله اللفظ، ولا يكون مندرجاً تحت إرادة اللفظ ابتداءً، وبه يحصل الفرق بين النسخ والتخصيص.

الرابع: أن المنسوخ كان مراداً قبل النسخ، أما التخصيص فيبين أن العام لم يكن مراداً، وأنه يعني التخصيص يبين المراد من اللفظ العام.

الخامس: أن التخصيص لا يرد إلا على العام، والنسخ يرد على العام وعلى غيره.

السادس: أنه في التخصيص لا بد من بقاء شيء من العام بعد التخصيص، وأن النسخ يجوز إلى ألا يبقى شيء.

السابع: أن التخصيص قد يكون بأدلة السمع وغيرها، والنسخ لا يجوز إلا بالسمع.

الثامن: أن التخصيص يكون معلوماً ومجهولاً، والنسخ لا يكون إلا معلوماً.

التاسع: أن التخصيص لا يخرج المخصوص منه من كونه معمولاً به في مستقبل الزمان، والنسخ يخرج المنسوخ عن ذلك.

العاشر: أن التخصيص يرد في الأخبار والأحكام، والنسخ لا يرد إلا في الأحكام على خلاف وتفصيل سيأتي بيانه بعد ذلك.

الحادي عشر: أن دليل الحُصوص يقبل التعليل، ودليل النسخ لا يقبله.

الفرق بين التخصيص والتقييد فمن أوجه:

الأول: أن التقييد تصرف فيما كان الأول ساكناً عنه، والتخصيص تصرف فيما تناوله اللفظ ظاهراً.

الثاني: أن التقييد مفرد والتخصيص جملة.

الثالث: أن في التقييد يعمل بالقيود لا بالأصل، وفي التخصيص يعمل بالأصل، وهو المخصوص منه.

الفرق بين التخصيص والاستثناء فمن أوجه :

الأول : أن التخصيص مستبد بنفسه بخلاف الاستثناء.

الثاني : أن التخصيص يقبل التعليل بخلاف الاستثناء.

الثالث : أن لدليل الخصوص حكماً بخلاف الاستثناء.

والفرق بين الاستثناء والنسخ من أوجه :

الأول : أن الاستثناء غير مستقبل بنفسه بخلاف النسخ.

الثاني : أن الاستثناء يرد في الأخبار والأحكام بخلاف النسخ على اختلاف وتفصيل كما ذكرت.

الثالث : أن الاستثناء لا يكون إلا متصلًا بخلاف النسخ.

الفرق بين التقييد والنسخ من أوجه :

الأول : أن التقييد مفرد والنسخ جملة.

الثاني : أن التقييد وصف للأول والنسخ ليس كذلك.

الثالث : أن التقييد قد يكون مقارناً ، والنسخ لا يكون إلا متأخراً.

الفرق بين التعليق والاستثناء من أوجه :

الأول : أن الاستثناء لا يعمل في جميع المستثنى منه ، بل يعمل في بعضه بالإبطال ، والتعليق يعمل في جمل المعلق بالتغيير.

الثاني : أن الاستثناء مع المستثنى منه ليس بيمين بل إيجاب ، والتعليق يمين.

الثالث : أن التعليق يصح في الإيجاب دون الخبر ، والاستثناء يصح فيهما.

والفرق بين التعليق والتقييد من وجه، وهو: أن التعليق تبديل من الإيجاب إلى اليمين، والتقييد ليس بتبديل صورة بل زيادة أمر آخر.

الفرق بين التقييد والاستثناء من أوجه:

الأول: أن التقييد يثبت أمراً لم يكن ثابتاً بالأول، والاستثناء يخرج عن الأول ما كان ثابتاً صورة.

الثاني: أن التقييد لا يخرج الأول عن حقيقته صورة، فإن الرقبة بزيادة وصف لا تخرج عن كونها رقبة، بل تبقى رقبة لكن لم يبق الجواز بها، والاستثناء قد يخرج الأول عن حقيقته، كما لو استثنى من الألف شيئاً لا يبقى ألفاً.

الفرق بين النسخ والتعليق من أوجه:

الأول: أن التعليق لا يصح إلا مقارناً، والنسخ على عكسه.

الثاني: أن الشرط مع المشروط يمين والناسخ مع المنسوخ ليس كذلك.

الثالث: أن المعلق بعرضية أن يصير إيجاباً، والمنسوخ ليس كذلك.

الفرق بين التخصيص والتعليق من أوجه:

الأول: أن التخصيص لا يرد إلا على العام، ولا يشترط في التعليق ذلك.

الثاني: أن التخصيص له حكم على ضد الأول، وليس في التعليق ذلك.

الثالث: أن دليل الخصوص مستقل، والشرط ليس كذلك.

الرابع: أن التخصيص يقبل التعليل، والتعليق لا يقبله.

بيان مصطلح النسخ بن المتقدمين والمتأخرين

والذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين، ويبان ذلك أننا نجدهم قد يطلقون لفظ النسخ على أربعة معانٍ؛ منها: ما عليه الأصوليون فهم يطلقون النسخ على ما يلي: يطلقونه على تقييد المطلق، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل، ويطلقونه على بيان المبهم والمجمل، ويطلقونه على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر، وهو الذي عليه الأصوليون.

والسر في التوسع القديم في إطلاق النسخ أن جميع ذلك مشترك في معنى واحد، وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر يقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف، وإنما المراد ما جيء به آخرًا، فالأول غير معمول به، والثاني هو المعمول به.

وهذا المعنى جارٍ في تقييد المطلق، فإن المطلق متروك الظاهر مع مقيده، فلا إعمال له في إطلاقه بل المعمل هو المقيد، فكأن المطلق لم يفد مع مقيده شيئًا، فصار مثل الناسخ والمنسوخ.

وكذلك العام مع الخاص؛ إذ كان ظاهر العام يقتضي شمول الحكم لجميع ما يتناوله اللفظ، فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار، فأشبه الناسخ والمنسوخ، إلا أن اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة، وإنما أهمل منه ما دل عليه الخاص، وبقي السائر على الحكم الأول، والمبين مع المبهم كالمقيد مع المطلق، فلما كان كذلك استسهل إطلاق لفظ النسخ في جملة هذه المعاني لرجوعها جميعًا إلى شيء واحد، ولا بد من أمثلة تبين المراد.

فقد روي عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ، فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ﴾ [الإسراء: ١٨]، قال: إنه ناسخ لقوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزَدْ لَهُ، فِي حَرْثِهِ، وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا﴾ [الشورى: ٢٠].

وعلى هذا التحقيق، وهذا تقييد لمطلق؛ إذ كان قوله: ﴿نُؤْتِهِ مِنْهَا﴾ مطلقاً ومعناه مقيد بالمشيئة، وهو قوله في الأخرى: ﴿مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ﴾ [الإسراء: ١٨] وإلا فهو إخبار والأخبار لا يدخلها النسخ.

وقال في قوله تعالى: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٤] إلى قوله: ﴿وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٦]: هو منسوخ بقوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الشعراء: ٢٢٧] الآية.

قال مكّي: وقد ذكر عن ابن عباس في أشياء كثيرة في القرآن فيها حرف الاستثناء أنه قال: منسوخ، قال: وهو مجاز لا حقيقة؛ لأن المستثنى مرتبط بالمستثنى منه، بينه حرف الاستثناء أنه في بعض الأعيان الذين عمهم اللفظ الأول.

والناسخ منفصل عن المنسوخ رافع لحكمه، وقال في قوله تعالى: ﴿أَنفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾ [التوبة: ٤١]: إنه منسوخ بقوله: ﴿وَمَا كَانَتِ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً﴾ [التوبة: ١٢٢]، والآيتان في معنيين، ولكنه نبه على أن الحكم بعد غزوة تبوك أنه لا يجب النفير على الجميع.

وقال في قوله تعالى: ﴿قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ١]: منسوخ بقوله: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ [الأنفال: ٤١] وإنما ذلك بيان لمبهم في قوله لله وللرسول.

أصول الفقه [٤]

وقال في قوله: ﴿ وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَنْقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: ١٦٩]:
 إنه منسوخ بقوله: ﴿ وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ
 بِهَا ﴾ [النساء: ١٤٠] الآية، وآية "الأنعام" خبر من الأخبار والأخبار لا تنسخ ولا
 تنسخ.

وقال في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ
 فَأَرْزُقُوهُمْ مِنْهُ ﴾ [النساء: ٨] الآية: إنه منسوخ بآية المواريث، وقال مثله الضحاك
 والسدي وعكرمة.

وقال الحسن: منسوخ بالزكاة، وقال ابن المسيب: نسخه الميراث والوصية،
 والجمع بين الآيتين ممكن لاحتمال حمل الآية على الندب، والمراد بأولي القربى
 من لا يرث بدليل قوله: ﴿ وَإِذَا حَضَرَ ﴾ كما ترى أنه قيد الرزق بالحضور، فإن
 المراد غير الوارثين، وبين الحسن أن المراد الندب أيضاً بدليل آية الوصية والميراث،
 فهو من بيان الجمل والمبهم.

وقال ابن عباس وابن مسعود في قوله: ﴿ وَإِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ
 يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾ [البقرة: ٢٨٤]: إنه منسوخ بقوله: ﴿ لَا
 يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، بدليل أن ابن عباس فسر الآية
 بكتمان الشهادة، إذ تقدم قوله: ﴿ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ ﴾ الآية، فحصل أن ذلك
 من باب تخصيص العموم أو بيان الجمل، وقال في قوله: ﴿ وَلَا يُمْدِكْ زِينَتَهُنَّ
 إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ [النور: ٣١]: إنه منسوخ بقوله: ﴿ وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ ﴾
 [النور: ٦٠] الآية، وليس بنسخ إنما هو تخصيص لما تقدم من العموم.

وعن أبي الدرداء وعبادة بن الصامت في قوله تعالى: ﴿ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ
 حِلٌّ لَكُمْ ﴾ [المائدة: ٥]: إنه ناسخ لقوله: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ ﴾

[الأنعام: ١٢١].

فإن كان المراد أن طعام أهل الكتاب حلال، وإن لم يذكر اسم الله عليه، فهو تخصيص للعموم، وإن كان المراد أن طعامهم حلال بشرط التسمية فهو أيضاً من باب التخصيص، لكن آية "الأنعام" هي آية العموم المخصوص في الوجه الأول وفي الثاني بالعكس.

وقال عطاء في قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يُؤْلِهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبْرَهُ ﴾ [الأنفال: ١٦]: إنه منسوخ بقوله: ﴿ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَكْرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ ﴾ [الأنفال: ٦٥] إلى آخر الآيتين، وإنما هو تخصيص وبيان لقوله: ﴿ وَمَنْ يُؤْلِهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبْرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لَقَوْلًا ﴾ [الأنفال: ١٦]، فكأنه على معنى: ﴿ وَمَنْ يُؤْلِهِمْ ﴾ وكانوا مثلي عدد المؤمنين، فلا تعارض ولا نسخ بالإطلاق الأخير، وقال في قوله: ﴿ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ﴾ [النساء: ٢٤]: إنه منسوخ بالنهي عن نكاح المرأة على عمتها أو خالتها، وهذا من باب تخصيص العموم.

وقال وهب بن منبه في قوله: ﴿ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ ﴾ [الشورى: ٥]: نسختها الآية التي في غافر: ﴿ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ [غافر: ٧]، وهذا معناه: أن آية غافر مبينة لآية الشورى إذ هو خبر محض، والأخبار لا نسخ فيها.

وقال ابن النحاس: هذا لا يقع فيها نسخ ولا منسوخ؛ لأنه خبر من الله، ولكن يجوز أن يكون وهب بن منبه أراد أن هذه الآية على نسخة تلك الآية لا فرق بينهما، يعني أنهما بمعنى واحد وإحداهما تبين الأخرى.

قال: وكذا يجب أن يتأول للعلماء، ولا يتأول عليهم الخطأ العظيم إذا كان لما قالوه وجه، قال: والدليل على ما قلناه ما حدثناه أحمد بن محمد، ثم أسند عن قتادة في قوله: ﴿ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ ﴾ قال: للمؤمنين منهم.

أصول الفقه [٤]

وعن عراك بن مالك وعمر بن عبد العزيز وابن شهاب أن قوله: ﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ [التوبة: ٣٤] الآية: منسوخ بقوله: ﴿حُدِّمْنَ أَمْوَالَهُمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣]، وإنما هو بيان لما يسمى كنزاً.

وقال في قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾ [آل عمران: ١٠٢]: نسختها الآية وهي قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وقاله الربيع بن أنس والسدي وابن زيد: وهذا من الطراز المذكور؛ لأن الآيتين مديتان ولم تنزلا إلا بعد تقرير أن الدين لا حرج فيه، وأن التكليف بما لا يستطاع مرفوع، فصار معنى قوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾ فيما استطعتم، وهو معنى قوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾، فإنما أرادوا بالنسخ أن إطلاق سورة "آل عمران" مقيد بسورة "التغابن".

وقال قتادة أيضاً في قوله: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرْبِضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]: إنه نسخ من ذلك التي لم يدخل بها بقوله تعالى: ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَةٍ تَعُدُّونها﴾ [الأحزاب: ٤٩].

والتي يئست من المحيض، والتي لم تحض بعد، والحامل، لقوله تعالى: ﴿وَالَّتِي يئس من المَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ أَرْبَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ﴾ [الطلاق: ٤] إلى قوله: ﴿أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾.

وقال عبد الملك بن حبيب في قوله: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، وقوله: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، وقوله: ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾ [التكوير: ٢٨] أن ذلك منسوخ بقوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩].

وهذه الآية إنما جاءت في معرض التهديد والوعيد، وهو معنى لا يصح نسخه، فالمراد أن إسناد المشيئة للعباد ليس على ظاهره، بل هي مقيدة بمشيئة الله ﷻ.

وقال في قوله: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا﴾ [التوبة: ٩٧] وقوله: ﴿وَمَنْ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذْ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا﴾ [التوبة: ٩٨]: إنه منسوخ بقوله: ﴿وَمَنْ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [التوبة: ٩٩] الآية، وهذا من الأخبار التي لا يصح نسخها، والمقصود أن عموم الأعراض مخصوص بمن كفر دون من آمن.

وقال أبو عبيدة وغيره: إن قوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤٤]: منسوخ بقوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ﴾ [النور: ٥٥] الآية، وقد تقدم بابن عباس مثله.

وقيل في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣]: منسوخ بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ [النساء: ٤٨] الآية، وهذا من باب تخصيص العموم لا من باب النسخ.

وفي قوله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَنْ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٢٩٨]: إنه منسوخ بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مریم: ٧١] منسوخ بها أيضاً، وهو إطلاق النسخ في الأخبار وهو غير جائز، قال مكي: وأيضاً فإن هذا لو نسخ لوجب زوال حكم دخول المعبودين من دون الله كلهم النار؛ لأن النسخ إزالة الحكم الأول، وحلول الثاني محله، ولا يجوز زوال الحكم الأول في هذا بكلية إنما زال بعضه فهو تخصيص وبيان.

أصول الفقه [٤]

وفي قوله: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ ﴾ [النساء: ٢٥]: إنه منسوخ بقوله: ﴿ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ ﴾ [النساء: ٢٥] وإنما هو بيان لشرط نكاح الإماء المؤمنات.

والأمثلة كثيرة توضح لك أن مقصود المتقدمين بإطلاق لفظ النسخ بيان ما في تلقي الأحكام من مجرد ظاهره إشكال وإيهام لمعنى غير مقصود بالشارع، فهو أعم من إطلاق الأصوليين فليفهم هذا.

وإنما نبهت على هذا المعنى، وأكثرت فيه من الأمثلة والشواهد جدًّا وذلك؛ لأن كثيراً من المتقدمين توسعوا في معنى النسخ وأطلقوه على هذه الإطلاقات، فظن بعض الجهال أو بعض أعداء الدين أن هذا الدين نصفه نسخ نصفه، أو نصفه نسخ ما تبقى منه، فكيف نتبع دينًا كهذا؟ أبين أن الذين توسعوا في مفهوم معنى النسخ من المتقدمين لم يريدوا النسخ الذي يريده الأصوليون، وإنما أرادوا ما هو أعم من النسخ عند الأصوليين من التخصيص والتقييد وبيان المبهم، وغير ذلك من المعاني، ثم بعد ذلك قصره الأصوليون على المعنى الذي ذكرناه وشرحناه.

النسخ (٢)

عناصر الدرس

١٤٧	العنصر الأول : أهمية النسخ وحكمته
١٥٢	العنصر الثاني : أركان النسخ
١٥٤	العنصر الثالث : حكم النسخ
١٦١	العنصر الرابع : النسخ لا يستلزم البداء

أهمية النسخ وحكمته

قال القرطبي: معرفة هذا الباب -يعني: النسخ- أكيدة، وفائدته عظيمة لا يستغني عن معرفته العلماء، ولا ينكره إلا الجهلة الأغبياء، لما يترتب عليه من النوازل في الأحكام، ومعرفة الحلال من الحرام.

روى أبو البخري قال: "دخل علي < المسجد، فإذا رجل يخوف الناس فقال: ما هذا؟ قالوا: رجل يذكر الناس فقال: ليس برجل يذكر الناس لكنه يقول: أنا فلان ابن فلان فاعرفوني، فأرسل إليه فقال: أتعرف الناس من المنسوخ؟ فقال: لا، قال: فأخرج من مسجدنا ولا تذكر فيه". وفي رواية أخرى: "أعلمت الناس والمنسوخ؟ قال: لا، قال: هلكت وأهلك"، ومثله عن ابن عباس {.

وللنسخ مكانة مهمة في تاريخ الشرائع؛ حيث كان الفعل يباح للضرورة، فإذا زالت الضرورة التي من أجلها أبيع، فلا داعي لبقاء حكم الإباحة، فلا بد من النسخ، ويتبين ذلك بإباحة زواج الرجل بأخته في شريعة آدم؛ حيث إن عمارة الأرض وبقاء الذرية حينها يقتضي ذلك، فلما كثر الناس نزل الناس نزل النسخ لهذه الإباحة وشرع التحريم.

ومن الحكم أيضاً التخفيف ورفع الحرج عن المكلفين، مثاله: أن الله تعالى أمر بثبات الواحد من الصحابة للعشرة من الأعداء في قوله تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَدِيرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾ [الأنفال: ٦٥]، ثم نسخ بعد ذلك بقوله تعالى: ﴿أَكُنْ خَفَّ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾ [الأنفال: ٦٦]، فهذا المثال يدل دلالة واضحة على التخفيف والتيسير ورفع المشقة.

وهذه الحكمة السابقة تنطوي على حكمة أخرى، وهي: أن الشرع يأخذ الناس بالعزيمة؛ ليكونوا أشداء أقوياء في دين الله، فإذا وجد منهم الامتثال رغم الشدة فهذا يدل على كمال العبودية، وإيثار الله تعالى على رغبات النفس، فإذا نزل التخفيف كان ذلك أدعى إلى قوة الامتثال مع استشعار النعمة والرحمة، وبمثل هذا كان النبي ﷺ يذكر الناس بنعمة التيسير، حين يجد من بعضهم فتوراً وميلاً إلى مزيد ترخص، فقد جاء في (الصحيحين) عن أم سلمة > قالت: جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله إن ابنتي توفي عنها زوجها، وقد اشتكت عينها أفتكحلها؟ فقال رسول الله ﷺ: ((لا)) مرتين أو ثلاثة كل ذلك يقول: ((لا)). ثم قال رسول الله ﷺ: ((إنما هي أربعة أشهر وعشر، وقد كانت إحداكن في الجاهلية ترمي بالبعرة على رأس الحول)).

قال حميد: فقلت لزيب: وما ترمي بالبعرة على رأس الحول؟ فقالت زيب: كانت المرأة إذا توفي عنها زوجها دخلت حِفْشًا ولبست شر ثيابها، ولم تمس طيباً حتى تمر بها سنة، ثم تؤتى بدابة حمار أو شاة أو طائر، فتفتض به فقلما تفتض بشيء إلا مات ثم تخرج فتعطى بعة فترمي، ثم تراجع بعد ما شاءت من طيب أو غيره.

ومن ذلك كذلك تشريع الصدقة عند مناجاة الرسول ﷺ ثم نسخ ذلك، فالقرآن يعلم القرآن أدباً مع رسول الله ﷺ، فيبدو أنه كان هناك تراحم على الخلوة برسول الله ﷺ؛ ليحدثه كل فرد في شأن يخصه، ويأخذ فيه توجيهه ورأيه، أو ليستمتع بالانفراد به مع عدم التقدير لمهام رسول الله ﷺ، وعدم الشعور بقيمة وقته، وبجدية الخلوة به، وأنها لا تكون إلا لأمر ذي بال، فشاء الله تعالى أن يشعرهم بهذه المعاني بهذا التشريع: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُنُودِكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرٌ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المجادلة: ١٢].

وقد عمل بهذه الآية علي بن أبي طالب < فكان معه كما روي عنه دينار فصرفه دراهم، وكان كلما أراد خلوة برسول الله ﷺ لأمر تصدق بدرهم، ولكن الأمر شق على المسلمين، وعلم الله ذلك منهم، وكان الأمر القرآني قد أدى غايته وأشعرهم بقيمة الخلوة التي يطلبونها، فخفف الله عنهم، ونزلت الآية التالية برفع هذا التكليف، وتوجيههم إلى العبادات والطاعات المصلحة للقلوب.

ومن حكمة النسخ أيضاً تربية المسلمين الذين حضروا نزول الوحي ومراعاة الحال التي كانوا عليها في الجاهلية، فتارة يكون بالتدرج في التشريع، فيأخذهم شيئاً فشيئاً حتى يستقيم أمرهم على منهاج الوحي، ومن ذلك ما جاء في (صحيح البخاري) عن يوسف بن ماهك قال: "إني عند عائشة إذ جاءها عراقي فقال: أي الكفن خير؟ قالت: ويحك وما يضرك؟ قال: يا أم المؤمنين أريني مصحفك، قالت: لم؟ قال: لعلي أوّل القرآن عليه، فإنه يقرأ غير مؤلف، قالت: وما يضرك أيه قرأت قبل إنما نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل، فيها ذكر الجنة والنار حتى إذا تاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر لقالوا: لا ندع الخمر أبداً، ولو نزل لا تزنوا لقالوا: لا ندع الزنا أبداً لقد نزل بمكة على محمد ﷺ وإني لجارية ألعب ﴿بِلِلسَاعَةِ مَوْعِدِهِمْ وَالسَّاعَةِ أَذْهَنُ وَأَمْرٌ﴾ [القمر: ٤٦]. وما نزلت سورة البقرة والنساء إلا وأنا عنده، فأخرجت له المصحف فأملت عليه أي السور".

قال الشاطبي: وتأمل كيف تجد معظم النسخ إنما هو لما كان فيه تأنيس أولاً للقريب العهد بالإسلام، واستتلاف لهم مثل كون الصلاة كانت صلاتين ثم صارت خمسة، وكون إنفاق المال مطلقاً بحسب الخيرة في الجملة ثم صار محدوداً مقدراً، وأن القبلة كانت بالمدينة بيت المقدس ثم صارت الكعبة، وكحل نكاح

المتعة ثم تحريمه، وأن الطلاق كان إلى غير نهاية على قول طائفة ثم صار ثلاثاً، وأن الظهر كان طلاقاً ثم صار غير طلاق، إلى غير ذلك مما كان أصل الحكم فيه باقياً على حاله قبل الإسلام، ثم أزيل، أو كان أصل مشروعيته قريباً خفيفاً ثم أحكم، وتارة يكون بنزعهم نزاعاً من عادات الجاهلية، حتى ولو كانت تقديساً للكعبة كعادة متوارثة، بل يشرع لهم ما ينزعهم من التقليد وإخلاص الوجه لله ﷻ، ثم يردهم إلى تقديس الكعبة مرة أخرى بأمره لا بحكم العادة المتوارثة، كما في تحويل القبلة من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، ثم نسخ ذلك بوجوب التحول إلى المسجد الحرام مرة أخرى.

لقد كان تحويل القبلة أولاً عن الكعبة إلى المسجد الأقصى لحكمة تربوية أشارت الآيات إليها في قوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ ﴾ [البقرة: ١٤٣]، فقد كان العرب يعظمون البيت الحرام في جاهليتهم، ويعدونه عنوان مجدهم، ولما كان الإسلام يريد استخلاص القلوب لله، وتجريدها من التعلق بغيره، وتخليصها من كل عصبية لغير منهج الله المجرد من كل ملابسة تاريخية أو عنصرية أو أرضية على العموم، فقد نزعهم نزاعاً من الاتجاه إلى البيت الحرام، واختار لهم الاتجاه فترة إلى المسجد الأقصى؛ ليخلص نفوسهم من كل ما كانت تتعلق به في الجاهلية، وليظهر من يتبع الرسول اتباعاً مجرداً من كل إحاء آخر، اتباع الطاعات الواثقة الراضية المستسلمة، ممن ينقلب على عقبيه اعتزازاً بنعرة جاهلية تتعلق بالجنس والقوم والأرض والتاريخ.

أي: أي تلبس من قريب أو من بعيد، حتى إذا استسلم المسلمون واتجهوا إلى القبلة التي وجههم إليها الرسول ﷺ، وصدر الأمر الإلهي الكريم بالاتجاه إلى المسجد الحرام، ولكنه ربط قلوب المسلمين بحقيقة أخرى بشأنه هي حقيقة الإسلام.

حقيقة أن هذا البيت بناه إبراهيم وإسماعيل ليكون خالصاً لله، وليكون تراثاً للأمة المسلمة، التي نشأت تلبية لدعوة إبراهيم ربه أن يبعث في بنيه رسولاً منهم بالإسلام، الذي كان عليه هو وبنوه وحفدته.

وقد ذكر الشافعي في (الرسالة) أن فائدة النسخ: رحمة الله بعباده، والتخفيف عنهم قال: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيِّدًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهَدًى وَرَحْمَةً ﴾ [النحل: ١٨٩]. وفرض فيهم فرائض أثبتها وأخرى نسخها رحمة لخلقها بالتخفيف عنهم، وبالتوسعة عليهم زيادة فيما ابتدأهم به من نعمه، وأثابهم على الانتهاء إلى ما أثبت عليهم جنته والنجاة من عذابه، فعمتهم رحمته فيما أثبت ونسخ، فله الحمد على نعمه.

وأورد عليه أن النسخ قد يكون بأثقل، ومن هنا فمسألة التخفيف ليست مطردة، ولا يجوز جعلها علة النسخ، والجواب عن هذا الإيراد أن الرحمة لا تنحصر في تخفيف التكاليف، بل الرحمة كائنة فيما شرعه الله ﷻ كله، فقد يكون بتخفيف المطالب الشرعية، وقد يكون بما يؤول إليه الأمر من مصالح دنيوية وأخروية، حتى ولو كان التكليف الناسخ أثقل في ظاهر الأمر، فهو رحمة في الحقيقة، وينبغي التنبيه إلى أن الحكم ليست محصورة فيما ذكرت، بل هناك حكم أخرى كبيرة.

والله ﷻ له الحكم وإليه يرجع الأمر كله، فلا معقب لحكمه ولا غالب لأمره يحكم بما يشاء ﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، فمن سأل مجادلاً ومشككاً لم فعل؟ فقد رد حكم الكتاب، وإنما نبين ما تبين لنا لنزداد إيماناً بحكمة الله البالغة؛ وليكون ما تبين لنا تنبيهاً لنا على الإيمان بما لم يتبين.

وقد قال الرازي في (المطالب العالية): ما يمكن طريان النسخ والتبديل عليه أمور تحصل في كيفية إقامة الطاعات العقلية، والعبادات الحقيقية، وفائدة نسخها أن الأعمال البدنية إذا واطبوا عليها خلفاً عن سلف صارت كالعادة عند الخلق، وظنوا أن أعيانها مطلوبة لذاتها، ومنعهم ذلك من الوصول إلى المقصود، وهو معرفة الله وتمجيده.

فإذا غير ذلك الطريق إلى نوع من الأنواع، وتبين أن المقصود من هذه الأعمال رعاية أحوال القلب، والأرواح في المعرفة، والمحبة انقطعت الأوهام عن الاشتغال عن تلك الصور والظواهر إلى علام السرائر سبحانه.

وأيضاً فمن الحكم: أن الخلق طبعوا على الميلاة من الشيء، فوضع في كل عصر شريعة جديدة؛ لينشطوا في أدائها.

وأيضاً من الحكم: بيان شرف نبينا صلى الله عليه وسلم، فإنه نسخ بشريعتهم شرائعه، وشريعته لا ناسخ لها.

ومن الحكم أيضاً: أن النسخ فيه من البشارة للمؤمنين برفع الخدمة ومؤنتها عنهم في الجنة، فجريان النسخ عليهم في الدنيا يؤذن برفعها في الجنة: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٣٩].

أركان النسخ

وللنسخ أركان لا يتحقق النسخ إلا بها، وأركانه ستة: الناسخ، والمنسوخ، والمنسوخ له، والمنسوخ به، والنسخ، والمنسوخ عنه. وأتحدث عن كل ركن من هذه الأركان بنبذة يسيرة تبينه، وتوضح معناه:

الركن الأول: الناسخ، وهو الله سبحانه على الحقيقة؛ لأنه الرفع للأحكام والمزيل لها، ويطلق الناسخ مجازاً على اللفظ الذي يزيل اعتبار لفظ غيره؛ إذ به

يقع النسخ، وعلى الحكم الذي يرتفع به غيره، فتسمية خطابه الدال على النسخ ناسخاً توسع كما يقال: هذه الآية نسخت تلك، وهذا الحكم نسخ ذلك الحكم، كما يقال: وجوب التوجه إلى الكعبة نسخ وجوب التوجه إلى بيت المقدس، وكما يقال: صوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء، هذا كله من باب التوسع والمجاز، وإلا فإن الناسخ حقيقة هو الله ﷻ.

الركن الثاني: المنسوخ، وهو الحكم المرتفع بغيره أو المبين على الخلاف في النسخ بين اصطلاح المتقدمين واصطلاح المتأخرين، أو بيان بانتهاء أمد حكمه، ومثاله: التوجه إلى بيت المقدس.

قال القرطبي نقلاً عن ابن عطية: المنسوخ عند أئمتنا أهل السنة هو الحكم الثابت نفسه لا مثله، كما تقوله المعتزلة: بأنه الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت فيما يستقبل بالنص المتقدم زائل.

والذي قادهم إلى ذلك مذهبهم في أن الأوامر مرادة، وأن الحسن صفة نفسية للحسن، قلت: وقولهم قد أبطله العلماء في إبطالهم لقاعدة التحسين والتقبيح العقليين.

وقد قامت الأدلة على أن الأوامر لا ترتبط بالإرادة على أن الحسن والقبح في الأحكام، إنما هو من جهة الشرع لا بصفة نفسية، وقد وقع الخلاف بين العلماء في المنسوخ حقيقة هل هو في الأمر أو المأمور؟ فقيل: وقع في الأمر وقيل: في المأمور نفسه، والأمر هو القول والمأمور هو المخاطب.

قال ابن قطان: والذي عندنا أن النسخ وقع في الأمر بدليل قوله: ﴿ مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ ﴾ [البقرة: ١٠٦]، فأخبر أن النسخ يقع في الآية.

ورجحه ابن حزم في (الإحكام) وقال: الصحيح أنه إنما يقع على الأمر، ولا يجوز أن يقع على المأمور به أصلاً؛ لأن المأمور به هو فعلنا، وفعلنا إن كان قد

وقع منا فقد فني، ولا ينهى عما مضى، وإن لم يكن قد وقع بعد فكيف ينسخ شيء لم يكن بعد؟

ويدل له قوله: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ ﴾ الآية، فدل على أن الآية هي المنسوخة لا أفعالنا المأمور بها والمنهي عنها.

الركن الثالث من أركان النسخ: المنسوخ له، وهو علة النسخ، وهو المصلحة، أو الحكمة المقتضية له، أو إرادة الله ﷻ لتلك الحكمة، والفرق بين هذه الأمور أن إرادة الله تعالى علة بعيدة، وأن الحكمة المقتضية للنسخ علة قريبة على ما ذكره الطوفي.

الركن الرابع من أركان النسخ: المنسوخ به، وهو اللفظ والحكم الراجع لغيره، كقوله تعالى: ﴿ قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ [البقرة: ١٤٤] الدال على التوجه إلى الكعبة، وهذا الذي سبق أنه يسمى ناسخاً مجازاً.

الركن الخامس من أركان النسخ: النسخ نفسه، وهو نسبة بين هذه المسميات، وهو استعمال الناسخ المنسوخ به في إزالة حكم المنسوخ.

الركن السادس: المنسوخ عنه، وعرف المنسوخ عنه بأنه هو المتعبّد بالعبادة المزالة، وقد ذكر الزركشي ثلاثة الأول والثاني والسادس من هذه الست.

حكم النسخ

وأعني به جواز النسخ عقلاً ووقوعه شرعاً، وجواز النسخ عقلاً ووقوعه شرعاً لا يكاد يختلف فيه بين أحد من الأمة، وإنما حكي خلاف في نسخ بعض آيات القرآن الكريم عن أبي مسلم الأصفهاني، وحكى الأصوليون عن فرق من اليهود إنكار النسخ، وهم مختلفون فيما بينهم في ذلك، فالشمعونية منهم يمنعونه

عقلًا، وينكرون وقوعه سمعًا، والعناية منهم يجوزونه عقلًا وينكرونه سمعًا، والعيسوية يجوزونه عقلًا وسمعًا، لكن يقولون: بأن شريعة محمد ﷺ ليست ناسخة لشريعة موسى ﷺ.

فأود القول: إن العلماء اهتموا في هذه المسألة خاصة بإيراد أقوال اليهود؛ لأن الكلام في النسخ ووقوعه من جهتين:

الأولى: من جهة وقوعه بين الشرائع المتعددة.

الثانية: من جهة وقوعه في داخل أحكام الشريعة الواحدة.

ولما كان اليهود منكرين وقوعه إما مطلقًا أو بين شريعتي موسى ومحمد -عليهما الصلاة والسلام- كان من المهم إيراد أقوالهم ومناقشتها، ورد ما فيها من باطل.

قال الجصاص: من ينكر النسخ فريقان؛ أحدهما: اليهود، والآخر: فريق من أهل الملة من المتأخرين لا يعتد بهم، فأما اليهود فإن منهم من أنكر تجويز النسخ فيما زعم من طريق العقل، ومنهم من يجوزه في العقل إلا أنه يزعم أن موسى ﷺ قد أعلمهم أن شريعة التوراة، وتحريم يوم السبت لا ينسخ أبدًا، فأما من منع منهم ذلك من جهة العقل فإنه ذهب إلى أن هذا بداء ورجوع عن إرادة الشيء إلى كراهته، وهذا لا يكون إلا ممن كان جاهلًا بالعواقب، والله ﷻ عالم الأشياء قبل كونها، فإن كان المأمور بها صحيحًا فالرجوع عن الصحيح لا يفعله حكيم، وإن كان فاسدًا لم يجوز أن يشرعه الله تعالى في وقت من الأوقات.

قال الجصاص: وهذا الذي قالوه جهل منهم بمعنى النسخ؛ لأن المأمور به غير المنهي عنه فيما يقع فيه النسخ، وإنما النسخ يبين أن زمان الفرد الأول قد انقضى، وأن الواجب في الزمان المستقبل غير الواجب الذي كان في الماضي، وهذا لو نص عليه في خطاب واحد كان جائزًا مستقيمًا، ألا ترى أنه لو قال: تمسكوا بتحريم

يوم السبت إلى مائة سنة ثم أحلوه كان جائزاً، وكذلك لا يمتنع أن يطلق القول بتحريم السبت، ثم يبين الوقت الذي انتهى إليه مدة التحريم على حسب ما علم سبحانه من مصالح العباد فيه.

وكما أنه جاز أن يخالف بين أحكام العباد، فيتعبد بعضهم بحكم ويتعبد بعضهم بضد ذلك الحكم في زمان واحد، نحو تحريم الصلاة والصوم على الحائض، وإيجابها على الطاهر على حسب ما علم من مصالحهم، وكذلك لا يمتنع أن يخالف بين أحكامهم في زمانين، وكما جاز أن يخالف بينهم في تغييره وأفعاله فيهم، نحو أن يميت واحداً ويخلق آخر، ويمرض واحداً ويصح آخر، ويغني واحداً ويفقر آخر، ويفعل ذلك بواحد في زمانين مختلفين، ولم يكن شيء من ذلك دليلاً على البداء، وعلى الرجوع عما أراده؛ لأن الذي أراده في الثاني غير الذي أراده في الأول، وكذلك العبادات تجري على هذا المنهاج، وأيضاً فإنه قد كان مباحاً لولد آدم من صلبيهاً يتزوج الأخ منهم بأخته.

ولولا ذلك لم يكن بينهم تناسب، وهو محرم في شريعة التوراة وسائر الشرائع بعدها، ولم يكن فيه ما يوجب البداء، وكذلك تحريم السبت وسائر الشرائع التي يجوز العقل حظرها تارة، وإباحتها أخرى جائز نسخها، والإبانة عما مضى وقت تحريمها.

وأما من زعم منهم أن موسى عليه السلام قد أعلمهم أن شريعة التوراة لا تنسخ، فإنه معترف أن التوراة قد أنبأت عن نبوة أنبياء بعد موسى #، وإذا كان كذلك فمعلوم أن تحريم السبت معلق بتوقيف الأنبياء بعد موسى #، فإذا أحلته صارت ذلك مقروناً إلى لفظ التحريم، كأنه قال: حرم السبت ما لم أحل على لسانك، وعلى أن ما يدعونه من توقيف موسى # على التمسك بتحريم السبت أبداً، لو كان ثابتاً لوجب أن يقع لنا العلم به مع سماعنا للخبر عنه به، كما ادعى هؤلاء لأنفسهم.

فلما لم يقع لنا العلم بذلك مع سماعنا الأخبار، التي سمعوها في ذلك علمنا أنهم إنما صاروا إلى ذلك عن طريق التأويل، فأخطئوا فيه، وقد تكلم الناس عليهم في هذا الباب بأشياء كثيرة لا انفصال لهم منها، وليس غرضنا في هذا الموضوع الكلام على هؤلاء، وإنما القصد الكلام في أصول الفقه إلا أنه لما عرض فيه القول بالنسخ، أحيينا ألا نخليه من جملة تدل عليه وعلى بطلان قول من أبي ذلك من الفرقة التي تتحلل دين الإسلام، ثم ضاهت اليهود في امتناعها من تجويز نسخ الشريعة.

فنعول: إن الفرقة المنكرة للنسخ من أهل الصلاة قد خالفت الكتاب، والآثار المتواترة، واتفاق السلف، والحلف جميعاً فيما صارت إليه من هذه المقالة.

فأما مخالفتها للكتاب، فقوله ﷺ: ﴿ مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ [البقرة: ١٠٦]، فأثبت النسخ في الكتاب، وإن قال قائل: إنما أراد النسخ في هذا الموضوع الإزالة والإسقاط، قيل له: لا يخلو من أن يريد به إزالة الحكم أو إزالة الرسم، فإن أردت إزالة الحكم فقد وافقت، وإن أردت إزالة الرسم مع بقاء الحكم فإن هذا فاسد من وجهين:

الوجه الأول: أن عموم اللفظ يقتضي الأمرين، ومن حمله على أحد الوجهين دون الآخر بغير دليل فهو متحكم قائل بغير علم.

الوجه الثاني: أنا لو سلمنا لك ما ادعيت من إزالة الرسم، فدلالته قائمة على أن ما ادعينا؛ لأنه قد أسقط عنا فرض تلاوته، واعتقاد كونه من القرآن بعد أن كان لزمننا ذلك.

ووجه آخر: وهو أنه قد ذكر في الآية الإزالة والإسقاط أيضاً في قوله تعالى: ﴿ أَوْ نُنسِهَا ﴾، فعلمنا أن مراده بذكر النسخ هو نسخ الحكم، وقال تعالى:

﴿ وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ ﴾ [النحل: ١٠١] وقال تعالى: ﴿ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾ [الرعد: ٣٩]، وقال تعالى: ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا ﴾ [المائدة: ٤٨].

وأخبر عن نسخ بعض أحكام الشرائع المتقدمة بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُحَدِّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ ﴾ [آل عمران: ٥٠] وقال تعالى: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ ﴾ [الأنعام: ١٤٦] وقال تعالى: ﴿ فِظْلِهِم مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّت لَّهُمْ ﴾ [النساء: ١٦٠].

وقد ورد من طريق النقل المستفيض والخبر المتواتر الذي لا يتطرق إليه الفساد والبطلان أن النبي ﷺ قد كان يصلي إلى بيت المقدس إلى أن نسخ الله تعالى الصلاة إلى تلك الجهة، وأمره بالتوجه إلى الكعبة بقوله تعالى: ﴿ قَدْ زَيَّ نَقَلْتُ وَجْهَكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ [البقرة: ١٤٤]، ثم قال تعالى: ﴿ سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّيْتُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [البقرة: ١٤٢].

فأخبر أنهم قد كانوا على قبلة غيرها ثم نقلوا عنها، وقد كان حد الزانيين الحبس والأذى، فنسخ عن غير المحصنين بقوله تعالى: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَجْهِ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةٍ ﴾ [النور: ٢].

وكانت عدة المتوفى عنها زوجها سنة لقوله تعالى: ﴿ مَتَّعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾ [البقرة: ٢٤٠]، ثم نسخ منه ما عدا الأربعة الأشهر وال عشرة بقوله تعالى: ﴿ يَرْبِصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ [البقرة: ٢٣٤].

ومثال ذلك أكثر من أن يحصى في الكتاب والسنة، وقد نقلت الأمة الناسخ والمنسوخ وتوارثوهما قرناً عن قرن لا يتناكرونه ولا يشكون فيه، وذكر من أبي

وجود النسخ في القرآن أن النسخ المذكور في القرآن إنما هو نسخه من اللوح المحفوظ، وتنزيله على النبي ﷺ.

وهذا يوجب أن يكون القرآن كله منسوخاً وكله ناسخاً، وهذا محال ممتنع عند الأمة، وقول هذه الطائفة أظهر فساداً وأبين انحلالاً من أن يحتاج إلى الإكثار في الإبانة عن قبحه وشناعته.

ومما يدل على وقوع النسخ شرعاً فوق ما قلنا قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ ﴾ [النحل: ١٠١] الآية، والتبديل يشتمل على رفع وإثبات، والمرفوع إما تلاوة وإما حكم، وكيف ما كان فهو رفع ونسخ.

وما ذكرناه من قوله تعالى: ﴿ فَيُظَلِّمُونَ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَبِئَتْ أُحُلَّتْ لَهُمْ ﴾ [النساء: ١٦٠] ولا معنى للنسخ إلا تحريم ما أحل، وكذلك قوله تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ [البقرة: ١٠٦]، قال الغزالي: فإن قيل: لعله أراد به التخصيص قلنا: قد فرقنا بين التخصيص والنسخ، فلا سبيل إلى تغيير اللفظ، كيف والتخصيص لا يستدعي بدلاً مثله أو خيراً منه، وإنما هو بيان معنى الكلام؟ وما اشتهر في الشرع من نسخ تربص الوفاة حولاً بأربعة أشهر وعشر، ونسخ فرض تقديم الصدقة أمام مناجاة النبي ﷺ حيث قال: ﴿ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُحُودِكُمْ صَدَقَةً ﴾ [المجادلة: ١٢].

ومنه نسخ تحويل القبلة عن بيت المقدس إلى الكعبة بقوله تعالى: ﴿ قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ [البقرة: ١٤٤]، وقد ذكرنا هذا في أثناء الكلام على حكمة النسخ، وعلى الجملة اتفقت الأمة على إطلاق لفظ النسخ في الشرع. فإن قيل: معناه نسخ ما في اللوح المحفوظ إلى صحف الرسل والأنبياء، وهو بمعنى

نسخ الكتاب ونقله، قلنا: فإذا شرعنا منسوخ كشرع من قبلنا، وهذا اللفظ كفر بالاتفاق كيف وقد نقلنا من قبة إلى قبة، ومن عدة إلى عدة، فهو تغيير وتبديل ورفع قطعاً.

ومن الأدلة ما رواه البخاري في صحيحه عن ابن عباس قال: "قال عمر < : أقرأنا أبي وأقضانا علي، وإنا لندع من قول أبي وذلك أن أياً يقول: لا أدع شيئاً سمعته من رسول الله ﷺ وقد قال الله تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا ﴾ [البقرة: ١٠٦]"، ووجه الدلالة واضح أن ابن عباس يقول: "إنا لندع من قول أبي"؛ لأن أبي لا يدع شيئاً سمعه من رسول الله ﷺ، مع أن الواقع أن ما سمعه من رسول الله ﷺ يكون ناسخاً وبعضه يكون منسوخاً، وبوب عليه البخاري باب: قوله: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ [البقرة: ١٠٦].

وما جاء في (صحيح مسلم) عن أبي العلاء بن الشخير قال: "كان رسول الله ﷺ ينسخ حديثه بعضه بعضاً، كما ينسخ القرآن بعضه بعضاً".

وما جاء في البخاري عن ابن الزبير قال: "قلت لعثمان بن عفان: ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا ﴾ [البقرة: ٢٣٤] قد نسختها الآية الأخرى، فلم تكتبها أو تدعها؟ قال: يا ابن أخي لا أغير شيئاً منه من مكانه".

وما جاء في (الصحيحين) واللفظ لمسلم من حديث أبي هريرة وابن عباس: "لما نزلت على رسول الله ﷺ: ﴿ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبْ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة: ٢٢٨]. قال: فاشتد ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ، فأتوا رسول الله ﷺ، ثم بركوا على الركب، فقالوا: أي رسول الله

كلفنا من الأعمال ما نطبق الصلاة والصيام والجهاد والصدقة ، وقد أنزلت عليك هذه الآية ولا نطبقها ، قال رسول الله ﷺ : ((أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين من قبلكم: سمعنا وعصينا، بل قولوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير)). قالوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير، فلما اقترأها القوم ذلت بها ألسنتهم ، فأنزل الله في إثرها: ﴿ ءَأَمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَأَمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَيْكِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفِرُّ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ ءَ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ءَ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴾ [البقرة: ٢٨٥] ، فلما فعلوا ذلك نسخها الله تعالى ، فأنزل الله ﷻ : ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾ قال : نعم ﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا ﴾ قال : نعم ﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ﴾ قال : نعم ﴿ وَأَعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا ءَ أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴾ [البقرة: ٢٨٦] قال : نعم ."

النسخ لا يستلزم البداء

وهنا لا بد أن نبين أن النسخ لا يستلزم البداء ، وهذه المسألة وتحقيقتها فيه رد على المعارضين على النسخ بحجة أن النسخ يستلزم البداء ، وقد سبق أن بينا أن البداء معناه الظهور بعد الخفاء ، وهذا مستحيل على الله ﷻ .

وقد أورد هذا اللفظ ابن جريج في قصيدته في الممدود والمقصود فقال :

توصي وعقلك في بـدا ❖ فكذلك رأيك ذو بـداء
قال التبريزي: البدا المقصور موضع ، وقيل : إنه بغير ألف ولا م ، والبداء : الممدود من قولهم : بدا لي في الأمر تريد تغير رأيي فيه عما كان .

أصول الفقه [٤]

وحكاه صاحب (المحكم) عن سيبويه؛ فقال: بدا الشيء يبدو بدوًا وبداءً، وكذلك قال الجوهري صاحب (الصاحح): بدا له في هذا الأمر بداءً ممدود، وقد نبه عليه أبو محمد بن بري فقال: ثوابه بداء بالرفع؛ لأنه الفاعل.

وقال السهيلي في (الروض): المصدر البدؤ والبدؤ، والاسم البداء، ولا يقال في المصدر: بدا له بدوً، كما لا يقال: ظهر له ظهور بالرفع؛ لأن الذي يظهر ويبدو هاهنا هو الاسم نحو: البداء.

وبذلك يعلم أن عدم صحة ما حكاه ابن الفارض المعتزلي في كتاب (النكت) عن بعضهم أن لفظ البداء غير صحيح في اللغة، وإنما هو البدو من بدا الشيء يبدو بدوًا وبدوًا إذا ظهر، والقول بأن النسخ لا يستلزم البداء هو قول جمهور الأصوليين من أهل السنة؛ إذ النسخ بأمر، والبداء الظهور بعد أن لم يكن.

وقال السهيلي: ومن أجل أن البدو الظهور كان البداء في وصف الباري ﷻ محالًا؛ لأنه لا يبدو له شيء كان غائبًا عنه.

وقد يجيء بدا بمعنى أراد مجازًا كحديث البخاري في الثلاثة: الأقرع والأعمى والأبرص، وأنه ﷺ قال: ((بدا لله أن يتليهم)).

وأود أن أنبه إلى أن بعض الحنفية منع إطلاق لفظ التبديل على النسخ، فإنه رفع الحكم المنسوخ وإقامة الناسخ مقامه، وذلك يوهم البداء وهو محجوج بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ﴾ [النحل: ١٠١].

والقول الثاني: هو قول للرافضة واليهود، فإنهم ادعوا استلزام النسخ للبداء، فلزمهم التسوية بينهما في الجواز وعدمه، فقالت اليهود: لا يجوز النسخ عليه لامتناع البداء عليه، وقالت الرافضة: يجوز البداء عليه لجواز النسخ منه.

قال الزركشي: والكل كفر والثاني أغلظ؛ إذ يمكن حمل الأول على وجه لا يكفر بأن يجعل التعبد بكل شرع مغياً إلى ظهور آخر، وبهذا المعنى أنكره بعض المسلمين.

قال إلكيا: النسخ لا يستلزم البداء؛ لأن النسخ هو النص الدال على أن مثل الثابت زائل في الاستقبال، وذلك يقتضي أن الفعل المأمور به غير المنهي عنه، وأن وقت النهي عنه غير وقت المأمور به.

النسخ (٣)

عناصر الدرس

- العنصر الأول : شروط النسخ ١٦٧
- العنصر الثاني : طرق معرفة النسخ ١٧٧

ليس كل حكم من الأحكام يعتريه النسخ، فهناك أشياء لا تنسخ وهناك أحكام أيضاً لا يعتريها النسخ، قال الإمام الرازي في (المطالب العلية): واشترط العلماء للنسخ شروطاً بعضها متفق عليه، وبعضها مختلف فيه.

وأنا أذكرها فيما يلي:

الشرط الأول: أن يكون الحكم المنسوخ شرعياً، فيشترط في الحكم المنسوخ أن يكون ثابتاً بالشرع ثم نسخ، فإن كان حكماً ثابتاً بالعقل كالبراءة الأصلية، فإن رفعها لا يكون نسخاً.

مثال ذلك: الشيء الذي كان يفعله الناس بعادة لهم أقروا عليها، ثم رفع كاستباحتهم الخمر في أول الإسلام على عادة كانت لهم إلى أن حرم، فتحرير الخمر ليس نسخاً للإقرار الأول وإنما هو ابتداء شرع.

الشرط الثاني: ألا يكون الحكم المنسوخ في العقيدة أو الأخلاق أو القواعد الكلية، فلا يدخل الناس أصل التوحيد بحال؛ لأن الله تعالى بأسمائه وصفاته لم يزل ولا يزال.

قال سليم الرازي: وكل ما لا يكون إلا على صفة واحدة، كعرفة الله تعالى ووحدانيته ونحوه فلا يدخله النسخ.

وقال الشاطبي: إن النسخ لا يكون في الكليات وقوعاً، وإن أمكن عقلاً، وبدل على ذلك الاستقراء، وأن الشرعية مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء بل إنما أتى بالمدينة ما يقويها ويحكمها ويحصنها، وإذا كان كذلك لم يثبت نسخٌ لكليّة البتة، ومن استقرأ كتب الناسخ والمنسوخ تحقق هذا المعنى، فإنما يكون النسخ في الجزئيات.

الشرط الثالث: أن يكون الحكم المنسوخ ثابتاً في الكتاب أو السنة؛ لأن الإجماع والقياس لا ينسخ واحد منهما ولا ينسخ على رأي من الآراء، كذا قال ابن جُزَي، وسيأتي تفصيل عن النسخ بالإجماع والقياس ونسخهما.

الشرط الرابع: ألا يكون مما علم بالنص أنه يتأبد ولا يتأقت، فإن علم بالنص أن الحكم يتأبد ولا يتأقت فلا يدخله نسخ كشريعتنا، ومن ذلك نعلم أنه لا يجوز نسخ جميع القرآن، وهو ممتنع بالإجماع كما قاله الإمام الرازي وغيره.

وأما نسخ بعضه فجائز على المرجح من أقوال أهل العلم، قال إلكيا الطبري: الضابط فيما ينسخ ما يتغير حاله من حسن لقبح، ومعلوم أن الأحكام الثابتة المؤبدة لا تتغير مصلحتها، بل التأييد دليل على الدوام والثبات.

وقال الجصاص: الصحيح عند أصحابنا امتناع نسخه؛ لأن الله تعالى ألزماً اعتقاد الحكم باقياً على سبيل التأييد بالتنصيص عليه، فلا يجوز أن يكون بقاؤه مؤقتاً إلى وقت، وعلى ذلك جرى أبو منصور الماتريدي وأبو زيد الدبوسي والبزدويان الأخوان.

وهناك قول ثان في المسألة، وهو وجه ثانٍ للشافعية ومؤداه: أنه يجوز نسخ الحكم المعلق بالتأييد، وأيده الإمام الروياني من الشافعية، قال الزركشي: ونسبه ابن براهان إلى معظم العلماء، وأبو الحسين في (المعتمد) إلى المحققين.

ووجه القول الثاني: أن العادة في لفظ التأييد المستعمل في لفظ الأمر أنه للمبالغة لا للدوام.

ثانياً: أن المطلق يقتضي التأييد كالمؤكد، قاله الماوردي، ونظير المسألة تخصيص الحكم المؤكد، والحكم المؤكد يقبل التخصيص، فكذلك الحكم المؤكد يقبل النسخ.

ثالثاً: أنه جاز انقطاع المؤبد بالاستثناء في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ﴾ [النور: ٤]، وقد انقطع بقوله: ﴿ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ﴾ [النور: ٥]، فيجوز انقطاعه بالنسخ كالمطلق.

القول الثالث: أنه يجوز نسخ الحكم المقيد بالتأيد إذا كان إنشاءً نحو صوموا أبداً بخلاف ما إذا كان خبراً، مثل: الصوم واجب مستمر أبداً، فلا يجوز نسخه، وهو ظاهر كلام ابن الحاجب، وفي كلام الأمدى إشارة إليه.

ووجه هذا التفصيل: أن الفرق واضح بين الإنشاء والخبر هنا؛ إذ يلزم من نسخ الخبر الخلف والكذب، قال الزركشي: وصواب العبارة أن يقال: التقييد بالتأيد لا يزيد حكماً متجدداً بل هو تأكيد، سواء أكان في الخبر أم الإنشاء، أما في الخبر فلا خلاف، وأما في الإنشاء فعلى المختار، والصواب أن ابن الحاجب إنما منع بعض الإنشاءات، فكأنه فصل بين أن يكون التأيد قيداً في فعل المكلف، نحو: صوموا أبداً، فيجوز، وبين أن يكون قيداً للوجوب وبيئناً لمدة بقائه واستمراره، فلا يجوز، كما صرح به في (المنتهى).

أما الكلام في النسخ في الوعد والوعيد، فقد نقل أبو الحسين البصري في (المعتمد) عن شيوخ المعتزلة منع النسخ فيهما، أي: في الوعد والوعيد.

وأما إن عندنا فكذلك في الوعد؛ لأنه إخلاف والخلف في الإنعام مستحيل على الله تعالى، وبه صرح الصيرفي في كتابه، وأما الوعيد كآخر سورة "البقرة"، فنسخه جائز كما قاله ابن السمعاني، قال: ولا يعد ذلك خلفاً بل عفواً وكرماً، وظاهر كلام ابن القطان السابق جواز نسخهما، وذكر بعضهم أن سبب الخلاف أن الوعيد هل هو خبر محض، أو هو مع ذلك مع أنه خبر إنشاء كصيغ العقود التي تقبل النسخ لكونه إخباراً عن إرادة المتوعد وعزمه، كالخبر عن الأمر والنهي المتضمن خبره عن طلبه المتضمن إرادته الشرعية.

وفي (صحيح مسلم) لما نزل قوله تعالى: ﴿وَأَن تَبَدُّوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤] عظم ذلك. فأمرهم النبي ﷺ أن يقولوا: سمعنا وأطعنا، فلما ذلت بها ألسنتهم نسخها الله بقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

قال البيهقي: وهذا النص بمعنى التخصيص، فإن الآية الأولى وردت مورد العموم، فبينتها التي بعدها أن مما يخفى لا يؤاخذ به، وهو حديث النفس الذي لا يستطيع العبد دفعه عن قلبه، قال: وكثير من المتقدمين كانوا يطلقون عليه اسم النسخ على الاتساع.

بمعنى أنه لولا الآية الثانية لكان مؤاخذاً بجميع ذلك، قال: ويحتمل أن يكون هذا خيراً متضمناً لحكم، وكأنه حكم بمؤاخذة عباده بجميع ذلك، وتعبدهم به فلما قابلوه بالطاعة خفف عنهم، ووضع عنهم حديث النفس، فيكون قوله: ﴿يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ خيراً متضمناً لحكم، أي: نحاسبكم به، وهذا كقوله: ﴿إِن يَكُن مِّنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾ [الأنفال: ٦٥]، قال: وهذا كتبه من جملة كلام الشيخ أبي بكر الإسماعيلي.

وقال الخطابي: النسخ لا يجري فيما أخبر الله عنه أنه كان، وأنه فعل ذلك فيما مضى؛ لئلا يؤدي إلى الكذب والخلف، ويجري عند بعضهم فيما أخبر أنه يفعله لجواز تعليقه بشرط بخلاف إخباره عما فعل، فإنه لا يجوز دخول الشرط فيه، وهذا أصح الوجوه وعليه تأول ابن عمر الآية، ويجري ذلك مجرى العفو والتخفيف وليس بخلف.

وقال الصيرفي: فالله ﷻ قد أخبر أنه يغفر ما دون الشرك إن شاء، وعلقه على المشيئة.

وقال القرطبي: أما الوعيد والوعد فلما كانا معلقين على ما يجوز النسخ والتبديل جاز نسخهما، نعم قد ورد في الشرع أخبار ظاهرها الإطلاق، وقيدت في مواضع أخرى كقوله: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦]، فقد جاء تقييده بقوله: ﴿فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ﴾ [الأنعام: ٤١].

فقد يظن من لا بصيرة له أن هذا من باب النسخ في الأخبار، وليس كذلك، بل هو من باب الإطلاق والتقييد، وقال ابن حاتم الأزدي: وأما الأوقات فلا تنسخ؛ لأنها لا تدخل تحت قدرة العباد، وقال شارحه: وهذا صحيح وإنما نؤمر أن نوقع أفعالنا في أوقات تعين لها.

وأنقل إلى الحديث عن النسخ في الفضائل، وقد ذهب العلماء من أهل الأصول أن الفضائل لا تقبل النسخ، وذكر ابن عبد البر في كتابه (التمهيد) ما يصلح مثلاً لهذا الشرح، وهو يشرح حديث (الموطأ) عن إسماعيل بن أبي حكيم أنه سمع عمر بن عبد العزيز يقول: كان من آخر ما تكلم به رسول الله ﷺ أن قال: ((قاتل الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد، لا يقين دينان بأرض العرب)).

قال أبو عمر: هذا يحرم على جميع المسلمين أن يتخذوا قبور الأنبياء والعلماء والصالحين مساجد، وقد احتج من لم ير الصلاة في المقبرة، ولم يجزها بهذا الحديث بقوله: ((إن شرار الناس الذين يتخذون القبور مساجد)).

ويقوله ﷺ: ((صلوا في بيوتكم ولا تجعلوها قبوراً))، وهذه الآثار قد عارضها قوله ﷺ: ((جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً)).

وتلك فضيلة خص بها رسول الله ﷺ، ولا يجوز على فضائله النسخ ولا الخصوص ولا الاستثناء، وذلك جائز في غير فضائله إذا كانت أمراً أو نهياً أو في معنى الأمر والنهي.

وبهذا يستبين عند تعارض الآثار في ذلك أن الناسخ منها قوله ﷺ: ((جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً))، وقوله لأبي ذر: ((حيثما أدركتك الصلاة فصل، فقد جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً)).

قال: وأخبرنا عبد الوارث بن سفيان، قال: حدثنا قاسم بن أصبغ، قال: حدثنا أحمد بن زهير، قال: حدثنا موسى بن إسماعيل، قال: حدثنا أبان عن قتادة عن سعيد بن المسيب عن عائشة أن النبي ﷺ قال: ((لعن الله أقواماً اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد)).

ويمكن أن يعارض ابن عبد البر فيما قال، وإنما ذكرته للتمثيل على ما ذكرنا من النسخ في الفضائل، وليس على سبيل الترجيح، وإنما يساق المثال لتبيين القاعدة وتفهمها لا للترجيح الفقهي.

وأنقل إلى الكلام على النسخ في الدعاء، روى الترمذي عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: ((اللهم العن أبا سفيان، اللهم العن الحارث بن هشام، اللهم العن صفوان بن أمية)). قاله # وهم كفار قريش، ثم أسلموا بعد ذلك، قال صاحب (مسند الفردوس): وهذا منسوخ بقوله: ((اللهم أيما رجل سببته أو شتمته، فاجعل ذلك قرية إليك)) متفق عليه، وفي رواية: ((أيما مؤمن)).

الشرط الخامس: ألا يكون النسخ في الأخبار، وقد سبق الحديث عن ذلك مجملاً، وأتحدث عن ذلك هنا ببعض التفصيل، فالنسخ لا يكون في الأخبار؛ لأنه لا يتصور وقوعها على خلاف ما أخبر به الصادق.

ومن العلماء من يقول: إن الأخبار إذا اقتضت حكماً جاز عليها النسخ، قال ابن جزى: ولا في الأخبار، يعني ولا يجوز النسخ في الأخبار، أو ولا يقع النسخ في الأخبار إلا إذا اقتضت حكماً، والمسألة فيها تفصيل، ولنعرض لها على النحو التالي:

أولاً: تحرير محل النزاع، وهو كما يلي: اتفق العلماء على أنه يجوز نسخ لفظ الخبر تلاوة، سواء أكان ماضياً أو مستقبلاً فيما يقبل التغيير كإيمان زيد، وسيأتي حديث: ((لو أن لابن آدم واديين من ذهب لا بتغى لهما ثالثاً)). لأنه من المنسوخ تلاوته وهو خبر، واتفقوا على أن نسخ مدلول الخبر وثمرته فيما لا يمكن تغييره، بالأ يقع إلا على وجه واحد كصفات الله، وخبر ما كان من الأنبياء والأمم، وما يكون من الساعة وآياتها، كخروج الدجال، هذا لا يجوز نسخه كما قاله أبو إسحاق المروزي وابن براهان في (الأوسط)؛ لأنه يفضي إلى الكذب، وكذا ما كان مما حكاه اله لنا عن الأمم السابقة، كقوله تعالى: ﴿فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤]، فإنه يمنع نسخه.

واتفقوا كذلك على أن الخبر الذي بمعنى الأمر أو النهي نحو: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ﴾ [البقرة: ٢٣٣] ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرْصِدْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٧٩]، فلا خلاف في جواز نسخه اعتباراً بمعناه، قاله ابن براهان وتبعه الهندي، وإن كان مدلوله مما يصح تغييره بأن يقع على غير الوجه المخبر عنه ماضياً كان أو مستقبلاً، أو وعداً أو وعيداً، أو خبراً عن حكم شرعي، فهذا هو موضع الخلاف، وفيه أقوال:

القول الأول: جوازه مطلقاً وهو مذهب أبي عبد الله البصري وأبو الحسين البصري، وعبد الجبار، والإمام الرازي، ونسبه ابن براهان في (الأوسط) إلى المعظم.

القول الثاني: المنع وهو مذهب جماعة، منهم: أبو بكر الصيرفي، وأبو إسحاق المروزي، والقاضي أبو بكر، وعبد الوهاب، والجبائي، وابنه أبو هاشم، وابن السمعاني، وابن الحاجب، وقال الأصفهاني: إنه الحق.

القول الثالث: التفصيل ففي الماضي يمنع وفي المستقبل لا يمنع ، وهذا التفصيل جزم به سليم الرازي ، وجرى عليه البيضاوي في (المنهاج).

أولاً: الأخبار في الماضي ، فمثالها ما حكاه الله لنا عن الأمم السالفة كقوله: ﴿فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ أَلَاخْمِسِينَ عَامًا﴾.

ثانياً: وهو ما يقع في المستقبل فكقوله : من صلى دخل الجنة ومن زنا دخل النار ، فهذا يجوز تغييره فيقال بعد ذلك : من صلى أدخلته كذا على حسب المصلحة ، ووجه هذا القول أن النسخ في الماضي يمنع ؛ لأنه يكون تكذيباً ، وأما في المستقبل فلا يمنع لجريانه مجرى الأمر والنهي ، فيجوز أن يرفع.

وأيضاً إن الكذب يختص بالماضي ولا يتعلق بالمستقبل ، ولهذا قال الشافعي : لا يجب الوفاء بالوعد ، وإنما يسمى من لم يف بالوعد مخلفاً لا كاذباً ، وقال ابن دقيق العيد : المشهور في الخبر أنه لا يدخله النسخ ؛ لأن صدقه مطابقته للواقع وذلك لا يرتفع.

واختار جماعة من الفضلاء جوازه لكن جوازاً مقيداً ، وينبغي أن يكون في صورتين :

إحدهما: أن يكون بمعنى الأمر نحو قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ﴾

[البقرة: ٢٣٣].

والثانية: أن يكون الخبر تابعاً للحكم فيرتفع بارتفاع الحكم ، وسبب الخلاف في هذه المسألة أن الخلاف في هذه المسألة مبني على تفسير النسخ ، وهل هو رفع أو بيان؟ كما صرح به القاضي فقال: ذهب كل من قال: بأن النسخ بيان وليس برفع حقيقي إلى جواز النسخ في الأخبار على هذا التأويل.

قال: وأما نحن إذا صرنا إلى أنه رفع لثابت حقيقي، وأن المبين ليس بنسخ أصلاً فلا نقول على هذا: بنسخ الأخبار؛ لأن في تجويزه حينئذ تجويز الخلف في خبر الله وهو باطل، وهذا بخلاف تجويز النسخ في الأوامر والنواهي؛ لأنه لا يدخلها صدق ولا كذب. انتهى.

ومن هذا يعلم أن من وافق القاضي في تفسيره بالرفع، وقال بتجويز النسخ في الأخبار فلم يتحقق، ولم يقف الهندي على كلام القاضي، فقال: لا يتجه الخلاف إن فسرنا النسخ بالرفع؛ لأن نسخه حينئذ يستلزم الكذب، وإنما يتم إذا فسرناه بالانتفاء، فإنه لا يمتنع حينئذ أن يراد من الدليل على ثبوت الحكم في كل الأزمنة لا بعضها.

الشرط السادس: أن يكون النسخ منفصلاً عن المنسوخ متأخراً عنه، فإن كان مقترناً كالشرط والصفة والاستثناء، فإنه لا يسمى نسخاً وإنما هو تخصيص كقوله تعالى: ﴿ تَدْرَأُونَ الصَّيَّامَ إِلَى الْيَلْبِطِ ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فليس ذلك ناسخاً للصوم نهائياً.

وكذا قوله: ﴿ وَلَا تَعْضَلُوهُمْ لِيَتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَاهُمْ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبِينَةٍ ﴾ [النساء: ١٩] قال إلكيا: هذا إذا كانت الغاية معلومة، فإن كانت مجملة وهي التي رمز الشرع إليها، ولو لم ترد أمكن إجراء حكم النص كقوله: ﴿ فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴾ [النساء: ١٥]. فهل يجعل بيان الحكم على خلاف الحكم السابق بعدها نسخاً للحكم المتقدم، أم لا؟ قال: فيه قولان لأصحاب الشافعي، والأقرب أنه نسخ بحق شرعية الجلد بعد قوله: ﴿ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴾ وبه جزم الأستاذ أبو منصور، كما لو قال: افعلوه إلى أن أنسخه.

الشرط السابع: أن يكون النسخ بخطاب شرعي، فارتفاع الحكم بموت المكلف أو جنونه ليس بنسخ، وإنما هو سقوط التكليف جملة.

الشرط الثامن: أن لا يكون المرفوع مقيداً بوقت يقتضي دخوله زوال المغي بغاية، فلا يكون نسخاً عند وجودها، فإذا كان الخطاب المرفوع حكمه مقيداً بوقت معين لا يكون نسخاً، مثل قوله تعالى: ﴿ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ﴾ [البقرة: ١٠٩]، فالعفو والصفح مقيد بمجيء أمر الله.

الشرط التاسع: أن يكون النسخ أقوى من المنسوخ أو مثله، فإن كان أضعف منه لم ينسخه؛ لأن الضعيف لا يزيل القوي، قال إلكيا: وهذا مما قضى به العقل، بل دل الإجماع عليه، فإن الصحابة لم ينسخوا نص القرآن بخبر الواحد.

الشرط العاشر: أن يكون المقتضى بالمنسوخ غير المقتضى بالناسخ، وذلك حتى لا يلزم البداء، فقد فسرنا معنى البداء في أول الكلام على النسخ، وذكر هذا الشرط الإمام إلكيا قال: ولا يشترط بالاتفاق أن يكون اللفظ النسخ متناولاً لما تناوله المنسوخ، أعني: التكرار والبقاء؛ إذ لا يمنع فهم البقاء بدليل آخر سوى اللفظ، ومن هنا يفارق النسخ التخصيص.

الشرط الحادي عشر: تعارض النصوص بحيث لا يمكن الجمع بينها، فأما مع إمكان الجمع فلا، وقول من قال: نسخ صوم عاشوراء برمضان، ونسخت الزكاة كل صدقة سواها، فلا يصح؛ لأن الجمع بينهما لا منافاة فيه، وإنما وافق نسخ عاشوراء فرض رمضان، ونسخ سائر الصدقات فرض الزكاة، فحصل النسخ معه لا به.

طرق معرفة النسخ

لمعرفة النسخ والمنسوخ طرق لا بد من بيانها، حتى يكون ذلك ضابطاً في التطبيق بعد معرفة القواعد المتعلقة بالموضوع، وحتى لا يكون التعيد في جهة والتطبيق في جهة أخرى، وحتى لا يدعي النسخ مدع دون بينة، وإليك هذه الطرق:

الطريق الأول: يُعرف النسخ ويتبين بنص الشارع عليه، كقوله ﷺ: ((كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فكلوا ما بدا لكم، وكنت نهيتكم عن الظروف...)) إلى آخر الحديث.

أخرجه مسلم والترمذي وصححه من حديث بريدة بن الحصين.

الطريق الثاني: يعرف النسخ ويتبين بنص صاحب من الصحابة على النسخ أو المنسوخ، وذلك كقول جابر: ((كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار)) رواه أبو داود والنسائي.

وكقول أبي بن كعب: ((كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام ثم أمر بالغسل))، رواه أبو داود والترمذي وصححه وابن ماجه.

ومثل ما رواه مسلم عن عائشة قالت: ((كان فيما أنزل من القرآن: عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن)).

ومثل ما جاء في حديث (الصحيحين)، عن سلمة < قال: "لما نزلت: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤] كان من أراد أن يفطر ويفتدي حتى نزلت الآية التي بعده فنسختها".

وفي حديث عطاء أنه سمع ابن عباس } يقرأ: "وعلى الذين يطوِّقونه فلا يطيقونه فدية طعام مسكين"، قال ابن عباس } : "ليست بمنسوخة هو الشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان أن يصوما، فيطعمان مكان كل يوم مسكيناً".

ومعرفة النسخ بقول الصحابي أطلقه بعض العلماء، وخصص أهل الأصول ثبوت النسخ بقوله فيما إذا أخبر بأن هذا متأخر، فإن قال: هذا ناسخ لم يثبت به النسخ.

ووجهة الأصوليين في هذا التقييد أن الصحابي يجوز أن يقول: هذا ناسخ عن اجتهاده، وهذه الحجة لا تتأتى إلا بناءً على القول القائل: إن قوله ليس بحجة.

الطريق الثالث: معرفة تاريخ كل وأن هذا متقدم، وهذا متأخر مع وجود التعارض، فالنسخ لا يصار إليه بالاجتهاد والرأي، وإنما يصار إليه عند معرفة التاريخ، والصحابة أروع من أن يحكم أحد منهم على حكم شرعي بنسخ من غير أن يعرف تأخر الناسخ عنه.

وفي كلام الشافعي موافقة لأهل الحديث، فقد قال فيما رواه البيهقي في (المدخل): ولا يستدل على النسخ والمنسوخ إلا بنسخ عن رسول الله ﷺ، أو بوقت يدل على أن أحدهما بعد الآخر.

أو بقول من سمع الحديث، أو العامة بمعرفة التاريخ للواقعتين بأن يجمع على ترك العمل بحديث.

ومثال معرفة التاريخ: حديث شداد بن أوس أن النبي ﷺ قال: ((أفطر الحاجم والمحجوم))، رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه، فذكر الشافعي < أنه منسوخ بحديث ابن عباس: ((أن النبي ﷺ احتجم وهو محرم صائم)) أخرجه مسلم.

فإن ابن عباس إنما صحبه محرماً في حجة الوداع سنة عشر، وفي بعض طرق حديث شداد أن ذلك كان في زمن الفتح، وذلك في سنة ثمان، والله أعلم.

الطريق الرابع: عمل عامة أهل العلم على خلاف النص الوارد، فإذا عمل عامة العلماء على خلاف وارد بخاصة عند تحقق إجماع على ذلك كان ذلك دليلاً على أنه منسوخ.

وذلك كحديث معاوية قال: قال رسول الله ﷺ: ((من شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد في الرابعة فاقتلوه))، رواه أصحاب السنن أبو داود والترمذي وابن ماجه.

قال الترمذي في آخر (الجامع): جميع ما في هذا الكتاب معمول به، وقد أخذ به بعض أهل العلم ما خلا حديثين: حديث ابن عباس في الجمع بين الظهر والعصر بالمدينة، والمغرب والعشاء من غير خوف ولا سفر، وحديث: ((إذا شرب الخمر فاجلدوه فإن عاد في الرابعة فاقتلوه)).

أقول: وعمل بعض من أهل العلم بوارد مما يعد من قبيل النذور أو الشذوذ لا يقدح في الحكم بالنسخ، إذ اليقين بالنسخ لم يشترطه مشروط، إذ معظم المقول عنه: إنه منسوخ فيه خلاف، كما نبه على ذلك الشاطبي في (الموافقات).

قال النووي في (شرح مسلم): وهذا في حديث شارب الخمر هو كما قاله فهو حديث منسوخ دل الإجماع على نسخه، قال: وأما حديث ابن عباس، فلم يجمع على ترك العمل به.

قلت: وقوله عن حديث شارب الخمر: إنه كما قال: فيه نظر من حيث إن ابن حزم خالف في ذلك، اللهم إلا أن يقال: إن خلاف الظاهرية لا يقدح في الإجماع، وقد ذكر أبو الفتح اليعموري في (شرح الترمذي) أنه روى ذلك أيضاً عن عبد الله بن عمرو، والله أعلم.

ومع الإجماع على خلاف العمل به ، فقد ورد النسخ لذلك كما قاله الترمذي من رواية محمد بن إسحاق ، عن محمد بن المنكدر ، عن جابر ، عن النبي ﷺ قال : ((إن شرب الخمر فاجلدوه ، فإن شرب في الرابعة فاقتلوه)).

قال : ((ثم أتى النبي ﷺ بعد ذلك برجل قد شرب الخمر في الرابعة ، فضربه ولم يقتله)) قال : وكذلك روى الزهري عن قبيصة بن ذؤيب عن النبي ﷺ نحو هذا ، قال : فرفع القتل وكانت رخصة ، ولم يجعل أبو بكر الصيرفي الإجماع دليلاً على تعين المصير للنسخ ، بل جعله متردداً بين النسخ والغلط ، فإنه قال في كتابه (الدلائل) : فإن أجمع على إبطال حكم أحدهما ، فهو منسوخ أو غلط والآخر ثابت ، وما قاله محتمل . والله أعلم .

الخامس : إجماع المتيقن ، ودليله ما أخرجه الشيخان عن ابن عباس } قال : "جلس عمر على المنبر فلما سكت المؤذنون قام فأثنى على الله بما هو أهله . ثم قال : أما بعد فإنني قائل لكم مقالة قد قدر لي أن أقولها لا أدري لعلها بين يدي أجلي ، فمن عقلها ووعاها فليحدث بها حيث انتهت بها راحلته ، ومن خشي ألا يعقلها فلا أحل لأحد أن يكذب علي ، إن الله بعث محمداً ﷺ بالحق ، وأنزل عليه الكتاب .

فكان مما أنزل الله آية الرجم ، فقرأناها وعقلناها ووعيناها رجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده ، فأخشي إن طال بالناس زمان أن يقول قائل : والله ما نجد آية الرجم في كتاب الله ، فيضل بترك فريضة أنزلها الله .

والرجم في كتاب الله حق على من زنا إذا أحصن من الرجال والنساء، إذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف، ثم إننا كنا نقرأ فيما نقرأ من كتاب الله: ألا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم، ألا ثم إن رسول الله ﷺ قال: ((لا تطروني كما أطري عيسى ابن مريم، وقولوا: عبد الله ورسوله)).

وعن الشيباني قال: "سألت عبد الله بن أبي أوفى } هل رجم رسول الله ﷺ؟ قال: نعم، قلت: قبل سورة النور أم بعد؟ قال: لا أدري".

النسخ (٤)

عناصر الدرس

١٨٥	العنصر الأول : النسخ قبل الفعل
١٩١	العنصر الثاني : النسخ بلا بدل
١٩٤	العنصر الثالث : دخول النسخ في جميع الأحكام الشرعية
١٩٦	العنصر الرابع : وجوه النسخ في القرآن

النسخ قبل الفعل

أولاً الحديث عن وقت النسخ:

اعلم أنه يجوز النسخ بعد اعتقاد المنسوخ، والعمل به بلا خلاف، قال الإمام الماوردي: وسواء عمل به كل الناس كاستقبال بيت المقدس، أو بعضهم كفرض الصدقة عند مناجاة الرسول ﷺ.

ولا خلاف أيضاً في جواز النسخ بعد التمكن من الفعل الذي تعلق به الحكم، بعد علمه بتكليفه به، وذلك بأن يمضي من الوقت المعين ما يسع الفعل، وقد حكي الخلاف في ذلك عن الكرخي.

وأما النسخ قبل الفعل فهو على أقسام:

القسم الأول: النسخ قبل علم المكلف بوجوب ذلك الفعل عليه، كما إذا أمر الله تعالى جبريل # أن يعلم النبي ﷺ بوجوب شيء على الأمة، ثم ينسخه قبل أن يعملوا به، فحكى السمعاني في ذلك الاتفاق على المنع.

قال الزركشي: وليس كذلك ففي المسألة وجهان لأصحابنا حكاهما الأستاذ أبو منصور والكياء. انتهى.

ويرد على المنع ما ثبت في ليلة المعراج من فرض خمسين صلاة، ثم استقرت على خمس، ولا وجه لما قيل: إن ذلك كان على سبيل التقرير دون النسخ، ومن منع نسخ الحكم قبل علم المكلف بوجوبه هم المعتزلة، وأصحاب أبي حنيفة، وزعموا أن النسخ قبل العلم يتضمن تكليف المحال.

قال ابن برهان: وهذه المسألة فرع تكليف ما لا يطاق، فإذا قضينا بصحته صح النسخ حينئذ، قال: واحتج علماؤنا في هذه المسألة بقصة المعراج، فإن الله تعالى

أوجب على الأمة خمسين صلاة، ثم نسخها قبل علمهم بوجوبها، وهذا لا حجة فيه؛ لأن النسخ إنما كان بعد العلم، فإن رسول الله ﷺ أحد المكلفين وقد علم، ولكنه قبل جميع الأمة، وعلم الجميع لا يشترط، فإن التكليف استقر بعلم رسول الله ﷺ فلا اعتماد على هذا الحديث.

ويجاب عنه بأن عدم علم الأمة يقتضي وقوع النسخ قبل علم المكلفين بما كلفوا به، وهو محل النزاع، وحكى القاضي أبو بكر وغيره عن جمهور الفقهاء والمتكلمين أن مثل هذا لا يكون نسخاً.

وقال بعض المتأخرين: نسخ الحكم قبل علم المكلف بالحكم المنسوخ، اتفقت الأشاعرة على جوازه، والمعتزلة على منعه، وحكى الفقهاء في المسألة طريقتين:

الطريق الأول: أن للشافعي في المسألة قولين...

الطريق الثاني: الفرق بين الأحكام التكليفية والأحكام التعريفية، فمنعوه في الأول وجوزوه في الثاني كتكليف الغافل وهو مذهب أبي حنيفة.

القسم الثاني: أن يكون بعد علم بعض المكلفين بوجوبه، قال الزركشي: وأما إذا كان المكلف قد علم بوجوبه عليه، ولكن لم يكن قد دخل وقته، وسواء كان موسعاً كما لو قال: اقتلوا المشركين غداً، ثم نسخ عنهم في ذلك اليوم، أو يكون على الفور ثم نسخ قبل التمكن من الفعل، أو يؤمر بالعبادة مطلقاً، ثم نسخ قبل مضي وقت يمكن فعلها فيه، فذهب الجمهور إلى الجواز، ونقلها ابن برهان عن الأشعرية وجماعة من الحنفية، ونقله غيرهم عن معتزلة البصرة.

قال القاضي في (التقريب): وهو قول جميع أهل الحق، وذهب أكثر الحنفية كما قاله ابن السمعاني والحنابلة والمعتزلة إلى المنع، وبه قال الكرخي والجصاص والماتريدي والدبوسي والصيرفي.

واحتج الجمهور بأنه لا مانع من ذلك لا عقلاً ولا شرعاً مع أن المقتضي موجود، وهو أنه رفع تكليف قد ثبت على المكلف، فكان نسخاً وليس في ذلك ما يستلزم البداء ولا المحال؛ لأن المصلحة التي جاز النسخ لأجلها بعد التمكن من الفعل، وبعد دخول الوقت يصح اعتبارها قبل التمكن من الفعل، وقبل دخول الوقت للقطع؛ لأن تبديل حكم بحكم ورفع شرع بشرع كان فيهما.

القسم الثالث: أن يعلم المكلف بوجوبه عليه، لكن لم يدخل وقته، إذا كان قد دخل وقت المأمور به لكن وقع نسخه قبل فعله، إما لكونه موسعاً أو لكونه أراد أن يشرع فيه فنسخ؛ فقال سليم الرازي وابن الصباغ: إنه لا خلاف بين أهل العلم في جوازه، وجعلوا صورة الخلاف فيما إذا كان النسخ قبل دخول الوقت، وكذا نقل الإجماع في هذه الصورة ابن برهان وبعض الحنابلة والآمدي، وبه صرح إمام الحرمين في (البرهان).

القسم الرابع: أن يدخل وقت المأمور به لكن ينسخ قبل فعله، وأما إذا كان قد دخل وقته وشرع في فعله، فنسخ قبل تمام الفعل، وقال القرافي: لم أر فيه نقلاً وجعلها الأصفهاني في (شرح المحصول) من صور الخلاف، فمن قال بالجواز جوز هذه الصورة، ومن قال بالمنع منعها، وأما إذا وقع النسخ بعد خروج الوقت قبل الفعل.

قال الزركشي: فمقتضى استدلال ابن الحاجب أنه يمنع بالاتفاق، ووجهه أن التكليف بذلك الفعل المأمور به بعد مضي وقته ينتفي لانتهاء الوقت، وإذا انتفى فلا يمكن رفعه لامتناع رفع المعدوم، لكن صرح الآمدي في (الإحكام) بالجواز وأنه لا خلاف فيه.

القسم الخامس: أن يدخل وقته فيشرع في فعله لكنه ينسخ قبل تمامه، وقد سبق التصريح من كلام أبي إسحاق المروزي بجواز هذه الحالة، وقد جعلها الأصفهاني في (شرح المحصول) من صور الخلاف.

وقال القرافي: لم أر فيه نقلاً ولكن مقتضى قولنا الجواز مطلقاً، ومقتضى قول المعتزلة التفصيل بين أن يقال: إذا أتى ببعض المأمور به لا يخلو إما أن يكون المأمور به تحصل به مصلحة أو لا تحصل، فإن لم تحصل كما إذا أمر بإنقاذ الغريق يأتي به إلى قريب من الشاطئ، وكان الغريق بحيث لا يمكنه السباحة إلى طلوع البر، فإن هذه الصورة وأشبهها لا يجوز فيها النسخ، وإن حصل بعض المقصود، كما إذا أمر بإشباع الجائع وسقي العطشان وإكساء العريان ففعل البعض، فإنه يجوز نسخ الباقي؛ لأن الذي فعله مقصود.

القسم السادس: أن يقع بعد خروج الوقت قبل فعله، ومقتضى استدلال ابن الحاجب أنه يمنع بالاتفاق، ووجه بأن التكليف بذلك الفعل المأمور به بعد مضي وقته ينتفي لانتهاء شرطه وهو الوقت، وإذا انتفى لا يمكن رفعه لامتناع رفع المعدوم.

لكن صرح الأمدي في (الإحكام) بالجواز، وأنه لا خلاف فيه، قيل: ولا يتأني الأمر إذا صرح بوجوب القضاء، أو قلنا: الأمر بالأداء يستلزمه، والصواب هذه الطريقة، فإن أبا الحسين البصري من المعتزلة قطع به، فقال في (المعتمد): نسخ الشيء قبل فعله ضربان: نسخ له قبل وقته وهو غير جائز عند شيوخنا المتكلمين، وذهب بعض الفقهاء إلى جوازه، ونسخ له بعد مضي وقته وهو جائز؛ لأن مثل الفعل يجوز أن يصير في مستقبل الأوقات مفسدة.

قال: ولا فرق في جواز ذلك في العقل بين أن يعصي المكلف أو يطيع، فهذا تصريح بأن خلاف المعتزلة لا يجيء في هذه الصورة، بل هي محل وفاق بيننا وبينهم، لكن القاضي في (التقريب) صرح بجريان خلافهم في هذه المسألة، فقال: لا يستحيل عندنا أن ينسخ الفعل قبل وقوعه وبعد مضي وقته الذي وقته به، لا على أن يقال للمكلف: لا تفعله في الوقت الماضي، الذي كان قبل الذي كان قد وقت به لاستحالته، ولكن يجوز النسخ له، والنهي عنه قبل فعله ومع فعله وبعد مضي وقته بأن تعاد القدرة على فعله أو على تركه في المستقبل؛ لأن ذلك يصح، ثم يأمر المكلف بأن يفعله مرة ثانية فيما بعد إذا عرفه بعينه، ثم يقال له قبل دخول وقته الذي وقت له ثانيًا: لا تفعله فقد نهيناك عنه.

هذا جائز غير ممتنع ويكون نسخًا للشيء قبل وقته وقبل إيقاعه، ومنع إيقاعه في وقته الأول، قال: وهذا لا يصح إلا مع القول بجواز إعادة أفعال العبادات، والمعتزلة ينكرونه وعلى إعادة الباقي من أفعال العباد وغير الباقي.

فلذلك أحالوا نسخ الشيء قبل تقضي وقته، إما لاختصاصه بالزمان أو لاستحالة الإعادة عليه وإن كان باقياً، ومن وافقهم من الفقهاء على مسألة النسخ فلم يعرف ما أرادوا من ذلك، فليحذر الفقيه السليم من بدعتهم، وأود أن أنبه هنا تبعاً للإمام الزركشي على أمور:

الأول: أن القاضي أبا الطيب الطبري ترجم المسألة بالنسخ قبل وقت الفعل، ثم قال: وقال بعض العلماء بالأصول: إنما قلنا: نسخ الحكم قبل وقت الفعل، ولم نقل: قبل فعله؛ لأن المخالف يقول: يجوز قبل فعله وهو نسخ الفعل الثاني والثالث وما بعده.

قال القاضي: والصحيح أن النسخ إذا ورد قبل وقت الفعل بينا أن المراد به إيجاب مقدمات الفعل، وكل النسخ عندنا هكذا؛ لأنه تخصيص للزمان، وبيان لما يراد باللفظ كالتخصيص في الأعيان، ولا نقول: إن الله نسخ ما أمر به وأوجب علينا فعله، وأراد إيجابه لاستلزامه البداء وهو محال.

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني: جوز الجمهور النسخ قبل الفعل، وجعلوا الحقيقة إذا قال لهم: صلوا غداً واقتلوا زيداً ثم منعهم منه قبل دخول الوقت، إنه إنما أمرهم به على وصف إن وجد سقط الأمر، كأن قال: صلوا غداً واقتلوا زيداً إن لم تموتوا.

الثاني: قال ابن أبي هريرة والأستاذ أبو إسحاق والخفاف في (الخصال): كل نسخ فإنما يكون قبل الفعل؛ لأن ما مضى يستحيل لحوق النسخ له؛ لأن النسخ رفع الحكم في المستقبل من الزمان، فلا معنى لقول من أبطل النسخ قبل الفعل.

ولهذا قال إمام الحرمين: ترجمة المسألة بالنسخ قبل الفعل مختلفة؛ لأنها تفهم صحة النسخ بعد الفعل وهو غير صحيح، ولا نسخ أبداً إلا قبل الفعل، سواء قلنا: إنه رفع أو بيان؛ إذ لا ينعطف النسخ على سابق، وإنما المراد به هل يجوز نسخ الفعل قبل دخول وقته، أو قبل أن يمضي من وقت الأمر به ما يسعه؟

فأهل الحق على جوازه والمعتزلة على منعه، ثم احتج بقصة الخليل #، فإنه نسخ الأمر قبل وقوعه، وهذا الدليل لا يطابق المدعى بظاهره، وصور الغزالي المسألة في النسخ قبل التمكّن من الفعل وأبو الحسين في النسخ قبل وقت الفعل.

وتبعه ابن الحاجب وغيره، والأحسن أن يقال: قبل مضي مقدار ما يسعه من وقته؛ ليشمل ما إذا حضر وقت الفعل، ولكن لم يمض مقدار ما يسعه، فإن هذه

الصورة من محل النزاع أيضاً، قلت: والقائلون بالنسخ، قيل: أرادوا به نسخ الخطاب الذي لم يتقدم به عملنا ألبتة، وحينئذ لا يتوجه ما قاله الإمام، فإن المراد نسخ الحكم المتلقى من الخطاب قبل التمكن من مقتضاه ألبتة.

الثالث: أصل الخلاف هنا الخلاف السابق في صحة التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته، وكذلك يعلم المأمور كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال، والمعتزلة يمنعون، ولهذا أنكروا ثبوت الأمر المقيد بالشرط.

فمن قال: إنه يمتنع كالمعتزلة لزمه هنا عدم جواز النسخ قبل وقته؛ إذ لا يتمكن قبل الوقت، فلا أمر والنسخ يستدعي تحقق الأمر السابق، فيستحيل النسخ عند عدمه، ويلزم إمام الحرمين موافقتهم هنا؛ لأنه وافقهم على ذلك الأصل.

أما من لم يقل بذلك كالجهور، فيجوز أن يقول: بجوازه وألا يقول بذلك لما يظهر له من دليل تخصيصه، وليست هذه المسألة فرع تلك على الإطلاق أعني في الجواز وعدمه، كما أشعر به كلام الغزالي بل في عدم الجواز فقط.

وفي تقريب القاضي أن أصل الخلاف هنا الخلاف الكلامي في جواز إعادة أفعال العباد، ولا يشترط في النسخ أن يتقدمه إشعار المكلف بوقوعه خلافاً لبعض المعتزلة.

النسخ بالبدل

فقد ذكر بعض الأصوليين أنه لا يشترط في النسخ أن يخلفه بدل، كما في نسخ الصدقة في مناجاة الرسول، والإمسك بعد الإفطار في ليالي رمضان خلافاً للمعتزلة حيث قالوا: لا يجوز نسخ الحكم إلى غير بدل، حكاه الإمام في (مختصر التقريب).

واستدل القاضي بأنه يجوز ارتفاع التكليف عن المخاطبين جملة، فلأن يجوز ارتفاع عبادة بعينها لا إلى بدل أولى، قال: والمخالفون في ذلك - وهم المعتزلة - لا يجوزون ارتفاع التكليف، فلهذا خالفونا في هذه المسألة، فهذا مسار الخلاف بيننا وبينهم، لكن المجزوم به في (المعتمد) لأبي الحسين الجواز، وإنما نسب الأصوليون المنع في هذه المسألة لبعض الظاهرية، هذا بالنسبة إلى الجواز.

أما الوقوع فالجمهور عليه، وقيل: لم يقع وهو ظاهر نص الشافعي، فإنه قال في (الرسالة): وليس ينسخ فرض أبداً إلا إذا أثبت مكانه فرض، كما نسخت قبله بيت المقدس فأثبت مكانها الكعبة، قال: وكل منسوخ في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ هكذا.

وقال الشافعي في موضع آخر بعد ذكر نسخ التوجه لبيت المقدس: وهذا مع إبانته لك أن الناسخ والمنسوخ في الكتاب والسنة دليل على أن النبي ﷺ إذا سن سنة حوله الله عنها إلى سنن أخرى غيرها يصير إليها الناس بعد التي حول عنها؛ لئلا يذهب على عامتهم الناس، فيثبتون على المنسوخ، ولئلا يشتهب على أحد بأن رسول الله ﷺ يسن، فيكون في الكتاب شيء يرى بعض من جهل اللسان أو العلم بموقع السنة مع الكتاب بمعانيه أن الكتاب ينسخ السنة، وليس ذلك مراداً، بل هو موافق للجماهير على أن النسخ قد يقع بلا بدل.

وإنما أراد الشافعي بهذه العبارة كما نبه عليه الصيرفي في (شرح الرسالة)، وأبو إسحاق المروزي في كتاب (الناسخ) أنه ينقل من حظر إلى إباحة، أو إباحة إلى حظر، أو يجري على حسب أحوال المفروض، ومثله بالمناجاة، وكان يناجي النبي ﷺ بلا تقديم صدقة، ثم فرض الله تقديم الصدقة، ثم أزال ذلك، فردهم إلى ما كانوا عليه فإن شاءوا تقربوا بالصدقة إلى الله، وإن شاءوا ناجوه من غير صدقة، قال: فهذا معنى قول الشافعي: فرض مكان فرض، فتفهمه.

والحاصل: أنهم ينقلون من حكم شرعي إلى مثله، ولا يتركون غير محكوم عليهم بشيء، وهذا صحيح موجود في كل منسوخ، قال أبو إسحاق: معنى قولنا: لا ينسخ الشيء إلا بمثله يعني ما لا بد له من النسخ، كالنقل من الحظر إلى الإباحة، أو من الفرض إلى الندب أو إلى الفرض، فأما إن أريد إسقاطه فنسخه إما أن ينسخ برسم مع ثبوت الرسم الأول، فلا يكون ذلك إلا بقرار رسمه، وإما برفع رسمه مع حكمه بأن ينسى، فيستغنى بذلك عن رسم يرفع بهكسورة "الأحزاب" التي كانت تعدل سورة البقرة على حد ما نقل.

وقال ابن القطان: قول الشافعي: إن النسخ يكون بأن يبدل مكانه شيء جوابه من وجهين:

أحدهما: أنه أراد أن الأكثر في الفرائض هو الذي ذكره.

الثاني: أن ذلك يجري مجرى أمر ثانٍ بعبارة أخرى.

والفرض الأول قد تغير؛ لأن الله تعالى حين أمر به أراد في زمان يوصف إنما خفي ذلك علينا، وقدر أنه عام في الأزمنة كلها إلا أنه لا بد أن يعلم أن الفرض الأول قد تغير، ألا ترى أنه كان خمسين صلاة، فكان علينا أن نعتقد أن الكل واجب، فإذا سقط البعض تغير الاعتقاد الذي كنا قد اعتقدناه، فلا محالة تتغير شيء ما من الفرض الأول.

والحاصل أن الصور أربع:

الأولى: جواز النسخ بلا بدل لا شك فيه، وإنما فيه خلاف المعتزلة.

الثانية: وقوعه بلا بدل أصلاً بحيث يعود الأمر كهو قبل ورود الشرائع، ويتركون غير محكوم عليهم بشيء، وهذا هو الذي منع الشافعي وقوعه، وإن كان جائزاً عقلاً كما صرح به إمام الحرمين في (التلخيص).

الثالثة: يبدل من الأحكام الشرعية إما أحداث أمر مغاير لما كان واجباً أولاً كالكعبة قبل المقدس، أو الحكم بإباحة ما كان واجباً كالمناجاة، والنسخ لم يقع إلا هكذا، كما قاله الشافعي، وبه صرح إمام الحرمين في (التلخيص) فقال بعد أن ذكر جواز النسخ لا إلى بدل: فإن قال قائل: كيف يتصور ذلك ولو وجبت عبادة فمن ضرورة نسخ وجوبها إباحة تركها، والإباحة حكم من الأحكام، وهو بدل من الحكم الثابت أولاً، وهو الوجوب.

قلنا: من مذهب من يخالفنا أن العبادة لا تقع إلا بعبادة، ولا يجوزون نسخاً بإباحة على أن ما طالبتمونا به يتصور بأن يقال: الرب سبحانه نسخ حكم العبادة، وعاد الأمر إلى ما كان عليه قبل ورود الشرائع، فهذا مما يعقل ولا ينكر.

فإن استروحوا في منع ذلك بقوله: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ [البقرة: ١٠٦]، وهي مصرحة بإثبات البدل قلنا: هذا إخبار بأن النسخ يقع على هذا الوجه، وليس فيه ما يدل على أنه لا يجوز وقوع النسخ على غير هذا الوجه، فقد صرح بأن النسخ لا يقع إلا على هذا الوجه بعد أن جوز وقوعه لا إلى بدل.

الرابعة: وقوعه ببدل بشرط أن يكون تأصيلاً لأمر آخر كالكعبة بعد المقدس، ولم يشترطه الشافعي كما تُوهم عليه.

دخول النسخ في جميع الأحكام الشرعية

النسخ ببدل يقع على وجوه:

الوجه الأول: أن ينسخ بمثله في التخفيف أو التعليل كنسخ استقبال بيت المقدس بالكعبة.

الوجه الثاني: نسخه إلى ما هو أخف منه كنسخ العدة حولاً بالعدة أربعة أشهر وعشرة، وهذان القسمان لا خلاف فيهما.

الوجه الثالث: نسخه إلى ما هو أغلظ منه، والجمهور على جوازه كالعكس ولوقوعه؛ لأن الله تعالى وضع القتال في أول الإسلام، ثم نسخه بفرض القتال، ونسخ الإمساك في الزنا بالجلد.

وذهب قوم من الظاهرية إلى المنع وإليه صار ابن داود، كما نقله ابن السمعاني، ثم اختلف المانعون؛ فقليل: منع منه العقل لما فيه من التنفير، وقيل: بل الشرع هو الذي منع منه لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وزعم الصفي الهندي أن كل من قال بالجواز قال بالوقوع، وليس كذلك فقد حكى القاضي قولاً: إنه جائز ولكنه لم يقع، وذكر ابن برهان أن بعضهم نقل المنع عن الشافعي قال: وليس بصحيح، وكذا حكاه عبد الوهاب قولاً للشافعي.

قلت: كأن مستند النقل عنه قول الشافعي في (الرسالة): إن الله فرض فرائض أثبتها وأخرى نسخها رحمةً وتخفيفاً بعباده، هذا لفظه، وقد اختلف فيه أصحابنا كما قاله أبو إسحاق المروزي.

فقال بعضهم: أشار به إلى أن الناسخ يكون أخف من المنسوخ؛ لأنه جعل النسخ رحمةً وتخفيفاً، وما نسخ بأغلظ منه كان تشديداً لا تخفيفاً، وقال آخرون: لم يرد به جميع أنواع النسخ بل البعض، قال أبو إسحاق: وكلام الشافعي مخرج على وجوه.

الأول: أنه أطلق اللفظ على الأكثر من النسخ؛ لأن أكثر ما يقع فيه النسخ نقل من تغليظ إلى تخفيف.

الثاني: أنه لم يقصد ذلك وإنما ذكر الفرائض، وأراد ما لم يلزم إثباته من الفرائض فأسقط، قلت: وبالجملة فالقول بالجواز مطلقاً هو الأشبه، وقد قال بكل منهما بعض أصحابنا الشافعية، وليس في ذلك عن الشافعي شيء نقطع به، والظاهر أنه أشار به إلى وجه الحكمة في النسخ، والصحيح الجواز؛ لأن النسخ للابتلاء وقد يكون لمصلحة تارة في النقل إلى ما هو أخف وتارة أشق.

الثالث: نسخ التخيير بين أمرين بتعيين أحدهم وهو راجع إلى النسخ بالأثقل، كالذي كان في صدر الإسلام بين التخيير في صوم رمضان بالفدية والصيام بقوله: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ﴾ [البقرة: ١٨٤] الآية، ثم نسخ بقوله: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وينقسم باعتبار آخر إلى ما سقط وجوبه إلى النسخ ثبات الواحد للعشرة إلى ثباته للثنتين، فكان ثباته للعشرة مندوباً.

ونسخ وجوب قيام الليل فجعل ندباً، وإلى ما سقط وجوبه إلى الإباحة كترك المباشرة بالليل للصائم بعد النوم، وإلى ما سقط تحريمه إلى الإباحة كزيارة القبور وادخار الأضاحي.

وجوه النسخ في القرآن

وقد قسم أبو إسحاق المروزي والماوردي وابن السمعاني وغيرهم وجوه النسخ في القرآن إلى ستة أقسام:

القسم الأول: ما نسخ حكمه وبقي رسمه، وثبت حكم الناسخ ورسمه، مثاله: نسخ آية الوصية للوالدين والأقربين بآية الموارث، ونسخ العدة حولاً بأربعة أشهر وعشر، فالمنسوخ ثابت التلاوة مرفوع الحكم، والناسخ ثابت التلاوة والحكم.

ومنع بعض الأصوليين من ذلك ؛ لأن المقصود من التلاوة حكمها، فإذا انتفى الحكم فلا فائدة في بقائها، حكاه جماعة من الحنفية والحنابلة، ومنهم من ادعى الإجماع على الجواز.

وقال الأستاذ أبو إسحاق: هكذا مثلوا بأية العدة وعندني أنها من المخصوص؛ لأن فيها تخصيص بعض الشروط بالإيجاب وبعضها بالإسقاط.

القسم الثاني: ما نسخ حكمه ورسمه وثبت حكم الناسخ ورسمه، مثاله: نسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة، وصيام عاشوراء برمضان، قال أبو إسحاق المروزي: ومنهم من جعل القبلة من نسخ السنة بالقرآن، وزعم أن استقبال بيت المقدس بالسنة لا بالقرآن.

القسم الثالث: ما نسخ حكمه وبقي رسمه ورفع رسم الناسخ وبقي حكمه، مثاله: قوله تعالى: ﴿ فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴾ [النساء: ١٥] بقوله: "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما بآية نكالا من الله".

وقال عمر: كنا نقراها على عهد النبي ﷺ ولولا أن يقال: زاد عمر في كتاب الله لأثبتها، فإن قيل: لا نسلم بأن الرجم ثبت بهذه الآية، بل إنما ثبت بقوله ﷺ: ((البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب الرجم))، رواه مسلم.

فالجواب أن نقول: هذا مقرر لحكم تلك الآية، التي هي: الشيخ والشيخة، ويعرف أنه لم ينسخ وقد يضعف هذا من وجهين:

الوجه الأول: أن حمل الحديث على التأسيس، وإثبات الرجم ابتداءً أولى من حمله على التأكيد للآية المنسوخة.

الوجه الثاني: أن الحديث ورد مبين للسبيل المذكور في قوله: ﴿أَوْ يَجْعَلُ اللَّهُ هُنَّ سَبِيلًا﴾ ، فدل على أنه غير متعلق بآية الرجم ، بل هو إما مستقل بإثباته أو مبين للسبيل من الآية الأخرى.

القسم الرابع: ما نسخ حكمه ورسمه ، ونسخ رسم الناسخ وبقي حكمه ، مثاله : ما روي عن عائشة : ((كان فيما أنزل عشر رضعات ثم نسخن بخمس رضعات ، فتوفي النبي ﷺ وهن مما يتلى من القرآن)).

قال البيهقي : فالعشر مما نسخ رسمه وحكمه ، والخمس مما نسخ رسمه بدليل أن الصحابة حين جمعوا القرآن لم يشبئوها رسماً وحكمها باق عندهم ، وهي مما يقرأ من القرآن.

وقول عائشة : "وهي مما يقرأ من القرآن" ، قال ابن السمعاني : يعني أنه يتلى حكمه دون لفظ ، وقال البيهقي : يعني من لم يبلغه نسخ تلاوته القرآن فهذا أولى ، وإنما احتجنا لهذين التأويلين ؛ لأنه ليس في القرآن اليوم ، وأن حكمه غير ثابت فكان المنسوخ مرفوع التلاوة والحكم ، والناسخ باقي التلاوة.

ومنع قوم من نسخ اللفظ مع بقاء حكمه ، ومن نسخ حكمه مع بقاء لفظه ؛ لأنه يؤدي أحدهما إلى أن يبقى الدليل ولا مدلول ، والآخر يؤدي إلى أن يرتفع الأصل ، ويبقى الناسخ ، والصحيح هو الجواز ؛ لأن التلاوة والحكم في الحقيقة شيان مختلفان ، فجاز نسخ أحدهما وتبقيه الآخر كالعبادتين ، وجزم شمس الأئمة السرخسي بامتناع نسخ التلاوة مع بقاء الحكم ؛ لأن الحكم لا يثبت بدون التلاوة.

وقد أورد على أثر عمر السابق كونه مما نسخ رسمه ؛ لأن القرآن لا يثبت بمثل هذا، فإن من أنكر آية من القرآن كفر، وبمثل هذا لا يكفر، فإذا لم يثبت كونه قرآنًا فكيف يدعى نسخه؟ والرجم ما عرف بهذا بل بحديث ماعز، وكذلك حديث عائشة فإن القرآن لا يثبت بخبر الواحد، فلا تثبت به ما هو من القرآن وحكمه معًا، فإننا لا نعقل كونه منسوخًا حتى نعقل كونه قرآنًا، وكونه من القرآن لا يثبت بخبر الواحد.

وهذا الاعتراض في القسمين، أعني: في منسوخ التلاوة دون الحكم، وفي منسوخ الحكم دون التلاوة.

ولهذا قال صاحب (المصادر) وهو محمود بن علي الحمصي، وهو على مذهب الإمامية:

وأما نسخ التلاوة دون الحكم فوجوده غير مقطوع به ؛ لأنه منقول من طريق الآحاد، وكذلك نسخهما جميعًا لا يقال: إن ذلك لم يكن قرآنًا لقول عمر: لولا أن يقول الناس: زاد عمر في القرآن، وذلك يدل على أنه لم يكن قرآنًا.

والجواب: إنما قال ذلك لارتفاع تلاوته فلم يكتبه ؛ لأنه نسخ رسمه وقال:

لولا أن يقال: زاد في القرآن المثبت لكتبت ذلك، فإن قيل: الشيخ والشيخة لم يثبت بالتواتر بل بقول عمر، ونسخ المتواتر بالآحاد ممتنع سواء كان قرآنًا أو خبرًا.

فالجواب: والرجم أيضًا لم يثبت بالتواتر بل بالآحاد، وغايته أن الرجم ثابت إجماعًا والإجماع ليس بناسخ، وغايته الكشف عن ناسخ متواتر، وقد تكون سنة متواترة، وليس كون أحدهما متواترًا أولى من الآخر.

وأجاب الهندي عن أصل السؤال بأن التواتر شرط في القرآن المثبت بين الدفتين، أما المنسوخ فلا نسلم أن ذلك شرط فيه، بل يثبت بخبر الواحد لكن الذي قد ثبت ضمناً بها لا يثبت بها استقلالاً، كالنسب بشهادة القوابل، وكقبول قول الراوي في أحد الخبرين المتواترين: إنه قبل الآخر على رأي وإن لزم نسخ المعلوم بقول، وأجاب غيره بأن زماننا هذا ليس زمان نسخ، وفي زمان النسخ لم يقع النسخ بخبر الواحد.

وقال إلكيا الطبري: القرآن وإن لم يثبت بخبر الواحد لكن يثبت حكمه، والعهد به، بقول عائشة: وهي مما يتلى أي في حق الحكم، وضُفَّ هذا بالتلاوة لا تجوز بذلك، وأجاب آخرون بأن قوله تعالى: ﴿وَأْمَهْتُمْ أَلَّتِي أَرْضَعْتَكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]. مطلق في الإرضاع، والخبر جاء لبيان العدد، فلفظ القرآن مجمل في حق العدد، والتغير إنما يلحق بخبر عائشة، فالآية إذا كانت مبينة بالخبر وكان المراد به خمس رضعات كان المتلو خمس رضعات، يعني وهذا كقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] إذا ثبت بالخبر بيان قدر الزكاة نصف دينار، وهو المراد بالخبر، فكان قراءة الزكاة في القرآن قراءة نصف دينار.

واستدلوا على جواز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم أن التلاوة حكم، فلا يبعد نسخ أحد الحكمين مع بقاء الآخر وليس أحدهما تبعاً للثاني.

القسم الخامس: ما بقي رسمه وحكمه ولا نعلم الذي نسخه، فالمروي أنه كان في القرآن: ((لو كان لابن آدم وادٍ من ذهب لا يبتغي أن يكون له ثانٍ، ولا يملأ فاه إلا التراب، ويتوب الله على من تاب)) رواه البخاري ومسلم من حديث أنس مرفوعاً.

ورواه أحمد في مسنده، فقال: كان هذا قرأناً فنسخ خطه، قال ابن عبد البر في (التمهيد):

قيل: إنه في سورة "ص"، وفي رواية عن أنس قال: فلا ندري أشيء نزل أم شيء كان يقوله؟ وكما رواه أنس في أصحاب بئر معونة أنهم لقوا ربهم فرضي عنهم وأرضاهم، فكنا نقرأ: أن قد بلغوا قومنا أنا قد لقينا ربنا فرضي عنا وأرضانا.

وأخرج الحاكم في مستدركه من حديث زر بن حبیش عن أبي بن كعب: ((أن النبي ﷺ قرأ عليه: ﴿لَمْ يَكُنِ﴾ [البينة: ١١] وقرأ فيها: إن ذات الدين عند الله الحنيفة لا اليهودية ولا النصرانية ومن تعجل خيراً فلن يكفر)).

قال الحاكم: صحيح الإسناد، وهكذا ذكر الماوردي هذا القسم في (الحاوي)، ومثله بالحديث الأول، وفيه نظر كما قاله ابن السمعاني، وقال:

هذا ليس بنسخ حقيقة ولا يدخل في حده، وعده غيره مما نسخ لفظه وبقي معناه.

وعده ابن عبد البر في (التمهيد) مما نسخ خطه وحكمه، وحفظه ينسى مع رفع خطه من المصحف، وليس حفظه على وجه التلاوة، ولا يقطع بصحته عن الله، ولا يحكم به اليوم أحد قال: ومنه قول من قال:

إن سورة "الأحزاب" كانت نحواً من سورة "البقرة" و"الأعراف".

السادس: ناسخ صار منسوخاً وليس بينهم لفظ متلو كالموارث بالحلف والنصرة نسخ بالتوارث بالإسلام والهجرة، ثم نسخ التوارث بالهجرة، ذكره الماوردي. قال ابن السمعاني:

وهذا يدخل في النسخ من وجه، ثم قال: وعندني أن القسمين الأخيرين تكلف، وليس يتحقق فيهما النسخ، وجعل أبو إسحاق المروزي التورث بالهجرة من قسم ما علم أنه منسوخ، ولم يعلم ناسخه.

قال: وكذا قوله تعالى: ﴿وَأِنْ تَبَدَّلُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تَخَفْتُمْ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، فهو منسوخ لا ندرى ناسخه، وقيل: ناسخه ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وذكر أبو إسحاق في (وجوه النسخ في القرآن) شيئاً أنسي فرجع بلا ناسخ يعرف، فلم يبق له رسم ولا حكم، مثاله: ما روي أن سورة "الأحزاب" كانت تعدل سورة "البقرة" فرفعت، قال: وهذه الأوجه في نسخ القرآن، أما نسخ السنة فإنما يقع في الحكم، فأما الرسم فلا مدخل له.

النسخ (٥)

عناصر الدرس

- العنصر الأول : نسخ المتواتر بالآحاد ٢٠٥
- العنصر الثاني : مسألة نسخ القرآن بالسنة ٢٠٧
- العنصر الثالث : نسخ القرآن بالمستفيض من السنة ٢١٦
- العنصر الرابع : نسخ السنة بالقرآن ٢١٧

نسخ المتواتر بالآحاد

أولاً: التعريف بالمتواتر:

والتواتر لغة: التتابع، واصطلاحاً: إخبار قوم يمتنع تواطؤهم عن الكذب لكثرتهم بشروط.

ثانياً: التعريف بالآحاد:

والآحاد جمع: واحد، ومنه خبر الآحاد، وإنما قيل للخبر: آحاد؛ لأنه رواية الآحاد، فهو إما من باب حذف المضاف، أو من باب تسمية الأثر باسم المؤثر مجازاً؛ لأن الرواية أثر الراوي، وسيأتي عنه مزيد بيان في أثناء الحديث عن دليل السنة.

أما تعريف الآحاد في اصطلاح العلماء: فهو ما عدت فيه شروط التواتر أو بعضها، أي: هو ما فقدت فيه شروط التواتر بأن كان إخباراً عن غير محسوس، أو رواية ممن يجوز الكذب عليه عادة؛ لكونه واحداً في الحقيقة، أو جماعة لا يمتنع تواطؤهم عن الكذب عادة، أو كانوا ممن يستحيل منهم الكذب عادة، لكن في بعض طبقاته دون بعض.

مسألة نسخ المتواتر بالآحاد:

لا خلاف بين أهل العلم في جواز نسخ القرآن بالقرآن، ولا خلاف بينهم كذلك في نسخ السنة المتواترة بمثلها، ولا خلاف بينهم في نسخ الآحاد بالآحاد، ولا خلاف بينهم في نسخ الآحاد بالمتواتر.

أما نسخ المتواتر سنة أو قرآناً بالآحاد فهذا هو محل الخلاف، والكلام في الجواز والوقوع.

أما الجواز عقلاً فالأكثر على أنه يجوز، وحكاة سليم الرازي عن الأشعرية والمعتزلة، ومنهم من نقل فيه الاتفاق، وبه صرح ابن برهان في (الأوسط)، فقال: لا يستحيل عقلاً نسخ الكتاب بخبر الواحد بلا خلاف، وإنما الخلاف في جوازه شرعاً، ومنعه الصفي الهندي، وظاهر كلام سليم في التقرير أن غير الأشعرية والمعتزلة يقولون بمنعه عقلاً، وهو ظاهر ما نقله القاضي في (التقريب) عن الجمهور.

وقال إلكيا: لا يمنع منه، ولا يلتفت إلى من قال: إن خبر الواحد يفيد الظن، وكتاب الله قطعي فكيف يرفع المقطوع بمظنون؟ فإن هذا شاع مما يلوح في الظاهر؛ لأن خبر الواحد وإن كان مفضياً إلى الظن، لكن العمل به مستند إلى قاطع، وذلك القاطع أوجب علينا العمل بالظن، ولولاه لما صرنا إلى العمل به، فوجوب العمل به مقطوع، والظن وراء ذلك، فعلى هذا ما رفعنا المقطوع بمظنون.

وأما الوقوع - يعني: هل وقع ذلك في الشريعة؟ - فذهب الجمهور كما قاله ابن برهان وابن الحاجب وغيرهما إلى أنه غير واقع، ونقل ابن السمعاني وسليم في (التقريب) فيه الإجماع، وعبارتهما: لا يجوز بلا خلاف، وهكذا عبارة القاضي أبي الطيب في (شرح الكفاية)، والشيخ أبي إسحاق في (اللمع)، ولم يحكيا خلافة، وينبغي حمل كلامهم على نفي الوقوع وإن كانت أدلتهم صريحة في نفي الجواز.

وذهب جماعة من أهل الظاهر - منهم ابن حزم - إلى وقوعه، وهي رواية عن أحمد احتجاجاً بقصة أهل قباء، حكاها ابن عقيل، فإنه احتج على خبر الواحد بقصة قباء، وفصل الباقلاني والغزالي وأبو الوليد الباجي والقرطبي بين زمان

الرسول ﷺ وما بعده ؛ فقالوا : بوقوعه في زمانه ، وكذا قال إمام الحرمين : أجمع العلماء على أن الثابت قطعاً لا ينسخه مظنون ، ولم يتعرض لزمان الرسول ، وكان الفارق أن الأحكام في زمان الرسول ﷺ في معرض التغير وفيما بعده مستقرة ، فكان لا قطع في زمانه .

مسألة نسخ القرآن بالسنة

مسألة نسخ القرآن بالسنة :

فأما نسخ القرآن بالسنة ، فإن كانت السنة آحاداً فقد قرر ابن السمعاني نقل الاتفاق فيه وليس كذلك ، فإن فيه خلافاً ، وإن كانت السنة متواترة فاختلّفوا فيه . فالجمهور على جوازه ووقوعه ، كما قال القاضي أبو الطيب وابن برهان ، وقال ابن فورك : إليه ذهب أكثر الشافعية ، وإليه يذهب شيخنا أبو الحسن الأشعري ، وكان يقول : إن ذلك وجد في قوله تعالى : ﴿ كَتَبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ ﴾ [البقرة: ١٨٠] .

فإن هذه الآية منسوخة بالسنة ، وهو قوله : ((لا وصية لوارث)) وكان يقول : إنه لا يجوز أن يقال : إنها نسخت بأية المواريث ؛ لأنه يمكن أن يجمع بينهما .

قال ابن السمعاني : وهو مذهب أبي حنيفة وعامة المتكلمين ، وقال سليم : هو قول أهل العراق ، وقالوا : ليس لأبي حنيفة نص فيه ، ولكن نص عليه أبو يوسف واختاره ، قال : وهو مذهب الأشعرية والمعتزلة وسائر المتكلمين .

قال الدبوسي في (التقويم) : إنه قول علمائنا ، يعني الحنفية . قال الباجي : قال به عامة شيوخنا ، وحكاه أبي الفرج عن مالك ، قال : ولهذا لا تجوز الوصية عنده

أصول الفقه [٤]

للوارث للحديث، فهو ناسخ لقوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ ﴾ إلى آخر الآية.

قال عبد الوهاب: قال الشيخ أبو بكر: وهذا سهو؛ لأن مالكا صرح بأن الآية منسوخة بآية الموارث.

أما مذهب الشافعي في نسخ القرآن بالسنة، فقد ذهب الشافعي في عامة كتبه - كما قاله ابن السمعاني - إلى أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة بحال، وإن كانت متواترة، وجزم به الصيرفي في كتابه، والخفاف في كتاب (الخصال)، ونقله عبد الوهاب عن أكثر الشافعية.

وقال الأستاذ أبو منصور: وأجمع أصحاب الشافعي على المنع، ورأيت التصريح به في آخر كتاب الودائع لابن سريج، كذا قال الزركشي، وقال إمام الحرمين: قطع الشافعي جوابه بأن الكتاب لا ينسخ بالسنة، وتردد في عكسه.

قال الزركشي: حكى الشافعي خلافاً في نسخ السنة بالقرآن، فليجد هنا بطريق أولى، أو نقطع بالمنع في العكس، قال ابن السمعاني: ثم اختلف القول على مذهب الشافعي أنه منع منه العقل أو الشرع.

قال: وظاهر مذهبه أنه منع منه العقل والشرع جميعاً، وكذا قاله قبله سليم في (التقريب)، وعبارته: وذهب آخرون إلى أنه لا يجوز ذلك شرعاً ولا عقلاً، وهو ظاهر مذهب الشافعي.

قال الزركشي: وفيما قالاه نظر، بل قصارى كلامه منع الشرع، كيف والعقل عنده لا يحكم؟ ثم قال: والثاني أنه منع منه الشرع دون العقل، ثم اختلف القائلون بهذا.

فقال ابن سريج فيما نقله عنه أبو إسحاق وابن الصباغ: أن الذي منع منه أن الشرع لم يرد به، ولو ورد به كان جائزاً، وهذا أصح.

وقال أبو حامد الإسفرائيني: الشرع منع منه ولم يكن مجوزاً فيه، وقال الماوردي: صرح الشافعي بأنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة، ووافق أصحابه، واختلفوا هل منع منه العقل أو الشرع؟ على وجهين.

وقال الأستاذ أبو منصور: منهم من أجازته عقلاً وادعى أن الشرع منع منه، وهو قوله تعالى: ﴿ مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ [البقرة: ١٠٦]، وبه قال ابن سريج، وأكثر أصحاب الشافعي.

ومنهم من قال: يجوز ذلك في العقل، ولم يرد الشرع بمنعه إلا أنه لم يوجد في القرآن آية نسخت بسنة، وقال في كتابه (الناسخ والمنسوخ): أجمع أصحاب الشافعي على المنع من نسخ القرآن بالسنة، وبه قال أبو العباس القلانسي وعلي بن مهدي الطبري وجماعة من متكلمين، واختلف هؤلاء في طريق المنع منه، فمنهم من قال: إنه مستحيل من جهة دلالة العقل على استحالتها، وبه نقول، وهو أيضاً اختيار الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني.

ومنهم من قال: إن ذلك في العقل جائز إلا أن الشرع قد منع منه، وهو قوله تعالى: ﴿ مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا ﴾، فلا تكون السنة خيراً ولا مثلها، فلا يجوز نسخها بها، ولولا هذه الآية لأجزنا نسخ الآية بالسنة، وهو اختيار أبي إسحاق المروزي وابن سريج وأكثر أصحاب الشافعي.

ومنهم من قال: إن العقل يميز نسخ القرآن بالسنة ولم يرد الشرع بالمنع منه، إلا أنا لم نجد في القرآن آية منسوخة بسنة، ومن قال بنفي الجواز العقلي: الحارث المحاسبي، وعبد الله بن سعد، والقلانسي، والأستاذ أبو إسحاق، والظاهرية.

قال الزركشي: واعلم أنه قد غلط الناس في النقل عن الشافعي في هذه المسألة، ونحن نذكر وجه الصواب في ذلك، فنقول: قال الشافعي في (الرسالة): وأبان الله له أنه إنما نسخ ما نسخ بالكتاب، وأن السنة لا تكون ناسخة للكتاب، وإنما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل به نصاً، ومفسرة معنى ما أنزل منه حكماً.

قال تعالى: ﴿ وَإِذَا تُمَّتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيَّنَّتْ لَكَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنْتَ بِفِرْعَوْنَ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِي نَفْسِي إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ ﴾ [يونس: ١١٥].

ففي قوله: ﴿ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِي نَفْسِي ﴾ ما وصفته من أنه لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه، كما كان المبتدأ بفرضه، فهو المزيل المثبت لما شاء منه، وليس ذلك لأحد من خلقه، وكذلك قال تعالى: ﴿ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ﴾ [الرعد: ٣٩]، وهو أشبه ما قيل، والله أعلم.

وفي كتاب الله دلالة عليه، قال تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِمَّا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ وقال تعالى: ﴿ وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ ﴾ [النحل: ١٠١]. انتهى لفظه.

ومن صدر هذا الكلام قيل عنه: إن السنة لا تنسخ الكتاب، وقد استنكر جماعة من العلماء ذلك، حتى قال إلكيا الهراسي: هفوات الكبار على أقدارهم، ومن عد خطاه عظم قدره، قال: وقد كان عبد الجبار بن أحمد كثيراً ما ينصر مذهب الشافعي في الأصول والفروع، فلما وصل إلى هذا الموضوع قال: هذا الرجل كبير ولكن الحق أكبر منه.

قال إلكيا في (التلويح): لم نعلم أحداً منع جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد عقلاً فضلاً عن المتواتر، فلعله يقول: دل عرف الشرع على المنع منه، وإذا لم يدل

قاطع من السمع توقفنا، وإلا فمن الذي يقول: إنه ﷺ لا يحكم بقوله من نسخ ما ثبت في الكتاب، وهذا مستحيل في العقل، قال: والمغالون في حب الشافعي لما رأوا هذا القول لا يليق بعلو قدره، كيف وهو الذي مهد هذا الفن ورتبه، وأول من أخرجه؟ قالوا: لا بد وأن يكون لهذا القول من هذا العظيم محمل، فتعمقوا في محامل ذكروها، قال: وغاية الإمكان في توجيهه شيثان:

أحدهما: أن الرسول ﷺ كان له أن يجتهد، وكان اجتهاده واجب الاتباع قطعاً، فقال الشافعي: لا يجوز أن يبين الرسول ﷺ باجتهاده ما يخالف نص الكتاب مع أن اجتهاده مقطوع به؛ لأنه لا بد له من مستند في الشرع، ولا يتصور أن يلوح له من وضع الشرع ما يقتضي نسخ الكتاب، وهذا بعيد؛ لأن الاجتهاد لا يتطرق إلى النسخ أصلاً.

الثاني: لأصحاب الشافعي: قالوا: قال الله تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾. يحتمل الكتاب وغيره، مما هو أجزل في المثوبة وأصلح في الدارين.

فلما قال بعده: ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة: ١٠٦] علمنا أنه أراد بما تقدم ما تفرد هو بالقدرة عليه، وهو القرآن المعجز، فكأنه تعالى قال: نأتي بخير منها مما يختص بالقدرة عليه، وهو بعيد، فإن المراد بذلك أنه القادر على العلم بالمصالح أو إنشائها أو إزالتها عن الصدور.

وقد قيل: ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا ﴾ بعد النسخ، إذا قدم النسخ عليه، وليس في الآية نسخ حكم الآية؛ ولأن المراد خير منها لكم، وقد صنف الإمام أبو الطيب سهل بن سهيل الصعلوكي كتاباً في نصرة قول الشافعي، وكذلك الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وتلميذه أبو منصور البغدادي، وكانا من الناصرين لهذا الرأي.

وكذلك الشيخ أبو إسحاق المروزي في كتابه (الناسخ)، حكى نص الشافعي بالمنع وقرره وقال: قال أبو العباس بن سريج: كنت أتأول قول الشافعي -رحمه الله- قديماً في المنع أنه لم يرد ذلك، فلم يجوزه، وأنه يجوز كونه حتى تدبرت هذه الآية: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ ﴾ ، فقليل له: لم لا يكون معنى ﴿ بِحَيْرٍ مِّنْهَا ﴾ حكماً لكم خير من الحكم الأول، وقد يكون ذلك بالسنة؟ فقال: هذا هذيان؛ لأن الأمر قد يأمر بالشيء ثم يأمر بعده بخلافه، وهذا جار في قدرة الرب الأمر به. وإنما أخبر الله ﷻ عن قدرته التي تعجز الخلق عن إبدال هذا القرآن المعجز، الذي يعجز الخلق عن افتعال مثله، وذلك دلالة على أنه حق، وأن الرسول الذي جاء به صادق، وأن الجميع من عند الله.

ونبه بقوله: ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ على عجيب قدرته فيما ذكر أنه يفعل، وإنما ذلك في إنزال الآيات المعجزات بدلاً من الآي المعجز، وإذا هي آيات معجزات للخلق أن يأتوا بمثله.

ولذلك أتى بصفة القدرة، ومعنى ﴿ نَأْتِ بِحَيْرٍ مِّنْهَا ﴾ أي: في عينها ويجوز إطلاق ذلك، والمراد أكثر ثواباً في التلاوة كما ورد في أم القرآن وسورة الإخلاص، هذا كلام أبي العباس بعد كلام الشافعي، وفي كل منهما كفاية كما قال أبو إسحاق.

ثم اخذ أبو إسحاق في الاستدلال على المنهج، وفيه فائدة جليلة، وهي تحرير النقل عن ابن سريج أنه كان يذهب أولاً في تأويل كلام الشافعي إلى منع الوقوع، ثم ثبت على الامتناع، فاعرف ذلك، فإن الناس خلطوا في النقل عن ابن سريج، وكذلك كلام الشافعي في المنع حرره الإمام أبو بكر الصيرفي في كتابه، ثم

قال: وجماع ما أقوله: إن القرآن لم ينسخ قط بسنة، فمن شاء فليرنا ذلك، فإنه لا يقدر عليه، قال: والشافعي لم يحل جواز العبادة أن يأتي برفع حكم القرآن بالسنة.

وإنما قال: لا يجوز للدلائل التي ذكرناها، فقيام الدليل عنده هو المانع من جواز ذلك، وهو كقوله: لا يجوز نكاح المحرم، ولا يجوز بيع كذا بالخبر وغير ذلك من قيام الدليل، فهذا وجه قوله: يُمتنع أن تنسخ السنة القرآن.

وعلى ذلك جرى أبو إسحاق في (اللمع) فقال: لا يجوز نسخ القرآن بالسنة من جهة السمع على قول الشافعي، وكذا ابن برهان، فقال: لا يصح عن الشافعي ذلك، وإنما نقل عنه امتناع ذلك من جهة السمع لا من جهة العقل، قال القاضي في (التقريب): منهم من يقول: يجوز عقلاً وإنما امتنع بأدلة السمع.

قال: وهذا هو الظن بالشافعي مع علو مرتبته في هذا الفن، والحاصل على هذا الوجه أن الشافعي لم يمنع الجواز العقلي، بل لم يتكلم فيه ألبتة لا في هذا الموضوع ولا في غيره، ولا وجه للقول به؛ لأنه إن أراد به قائله أنه يلزم من فرضه المحال فباطل، وإن أراد أن العقل يقتضي تقييده، فهو قول معتزلي، والشافعي بريء من المقاتلين، فإن قلت: فما وجه قول سليم وابن السمعاني: إن ظاهر مذهب الشافعي أنه منع منه العقل والسمع جميعاً؟ فما وجه هذا القول؟

وكذلك نقل عن أبي الحسين في (المعتمد) أن الشافعي منع منه بالعقل، وكذا الباري، فالجواب من نقل عن الشافعي المنع الشرعي فقط أعظم وأكثر، فيرجح على نقل هؤلاء ولو قطعنا النظر عن كل من المقاتلين لرجعنا إلى قول الشافعي.

وقد علمت أن كلامه في نفي الجواز الشرعي على هذه الكيفية، التي بينها لا المنع مطلقاً؛ ولهذا احتج بأدلة الشرع، ولهذا ذهب الصعلوكي وأبو إسحاق الإسفراييني وأبو منصور البغدادي إلى أن العقل يجوز نسخ كل واحد منهما بالآخر.

ولكن الشرع مانع منه فيهما جميعاً، وقال ابن دقيق: لم يرد الشافعي مطلق السنة، بل أراد السنة المنقولة آحاداً، واكتفى بهذا الإطلاق؛ لأن الغالب في السنن الآحاد.

قال الزركشي: والصواب أن مقصود الشافعي أن الكتاب والسنة لا يوجدان مختلفين، إلا ومع أحدهما مثله ناسخ له، وهذا تعظيم عظيم، وأدب مع الكتاب والسنة، وفهم بموقع أحدهما من الآخر، وكل من تكلم في هذه المسألة لم يقع على مراد الشافعي، بل فهموا خلاف مراده حتى غلطوا وأولوه.

وقد احتج من خالف الشافعي بأي من الكتاب نسخت أحكامها ولا ناسخ لها في القرآن، وإنما نسختها السنة التي كانت متواترة في الصدر الأول، ثم استغني عن نقلها بالإجماع، فصارت آحاداً كوجوب الوصية للوالدين والأقربين بقوله: ((لا وصية لوارث)).

وأجاب الصيرفي بأن آية الموارث نسخت، والرسول بين أنها ناسخة، وقال إلكيا الطبري: يمكن أن يقال: نسخ بآية أخرى لم ينقل رسمها ونظمها إلينا، كما قيل في قوله تعالى: ﴿ وَإِن فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ فَعاقِبْتُمْ فَانكِحُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَاجُهُمْ مِّثْلَ مَا أَنْفَقُوا ۗ ﴾ [المتحنة: ٤١]، فإن هذا الحكم منسوخ اليوم، إلا أنه لم يظهر له سنة ناسخة، فإن جاز لكم الحمل على سنة لم تظهر جاز لنا الحمل على كتاب لم يظهر.

وقال الصيرفي: حظ السنة البيان والإخبار عن المراد؛ ولأن الله تعالى جعل السنة للبيان، فمحال أن ينسخ الشيء بما يبينه، قال: وإنما جاز نسخ بعض القرآن ببعضه للاحتراز من حجة الكفار أن يكون بغير المعجز، وليس هذا في السنة. انتهى.

فإن قيل: قد نسخ قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ﴾ [الأنعام: ١١٤٥] الآية، بنهيه ﷺ عن أكل كل ذي ناب، والجواب: الآية اجتمع فيها لفظان متعارضان، فيتعين صرف أحدهما للآخر، فلفظ "أوحى" ماضٍ لا يتناول إلا حين ورود الآية، ولفظ "لا" لنفي المستقبل بنص سيبويه، كما في قوله تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾ [طه: ٧٤]، والمراد الاستقبال ضرورة.

وحينئذ لا بد من صرف لا لأوحى أو صرف أوحى للفظ لا، فإن صرفنا لا للفظ أوحى فلا نسخ لعدم التناقض بين الآية والخبر، وإن عكسنا كان تخصيصاً لا نسخاً، فلا حجة فيه.

ومما عارض به الخصوم دعواهم: أن الشافعي عمل بأحاديث الدباغ مع أنها ناسخة لقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، فنسخ الكتاب بالسنة، والجواب: أن هذا من باب التخصيص لا النسخ.

وقد روى الإمام أحمد في حديث شاة ميمونة قوله: ((هلا أخذتم مسكها، فقالت ميمونة: نأخذ مسك شاة ميمونة؟ فقال لها رسول الله ﷺ: إنما قال الله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥] وإنكم لا تطعمونه حينئذ)) فبين أن المراد بقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً﴾ تحريم الأكل مما جرت العادة بأكله، وهو اللحم فلم تتناول الآية الجلد، وسيأتي لهذا المثال بيان إن اتسع الوقت.

ومما يتفرع على المسألة إذا تعارضت آية مع خبر آحاد، وقلنا: بامتناع نسخ القرآن بخبر الواحد، فماذا يفعل؟ فيه وجهان للشافعي:

الوجه الأول: يجب الاعتماد على الآية وترك الخبر، إذ لم يمكن استعماله ولا ينسخ الآية.

الوجه الثاني: أنه يجب حمل الآية على أنها نسخت بمثلها، أو بما يجوز نسخها به بدليل الخبر الصحيح بعده بخلافه، وأكتفي في هذه المسألة بهذا القدر.

نسخ القرآن بالمستفيض من السنة

قد تعرض العلماء لنسخ القرآن بالآحاد والتواتر، وسكتوا عن المستفيض؛ لأنه يؤخذ حكمه من المتواتر بطريق الأولى، وقد توقف فيه النقشواني، وقال: قد جوزوا التخصيص به، والاحتياط في النسخ آخذ.

وقد تعرض له ابن برهان في (الأوسط) في باب الأخبار، وحكى عن بعضهم جواز نسخ الكتاب به - يعني: بالمستفيض - قال: ومنهم من منع، وجوز الزيادة على الكتاب به؛ لأن الزيادة ليست بنسخ، وظاهر كلام الماوردي أنه لا فرق بين المستفيض والمتواتر، فإنه حكى الخلاف في نسخ القرآن بالسنة، ثم قال: وجوز أبو حنيفة نسخ الكتاب بالسنة المستفيضة، كما نسخت آية المواريث بحديث: ((لا وصية لوارث)) قال: وهذا غلط، فإنه إنما نسختها آية المواريث وكانت السنة بيان.

والثالث في المسألة: حديث رواه الدارقطني عن جابر رفعه: "كلامي لا ينسخ كلام الله، وكلام الله ينسخ بعضه بعضاً"، قال ابن عدي في (الكامل): إنه حديث منكر.

نسخ السنة بالقرآن

وأما نسخ السنة بالقرآن فمن جوز نسخ القرآن بالسنة فأولى أن يجوز هذا، وأما المانعون هناك فاختلفوا.

وللشافعي فيها قولان، حكاهما القاضي والشيخ أبو إسحاق وسليم وإمام الحرمين وصححو الجواز، وقال ابن برهان: هو قول المعظم، وقال سليم: هو قول عامة المتكلمين والفقهاء.

وقال ابن السمعاني: إنه الأولى بالحق، وجزم به الصيرفي هنا مع منعه هناك، وظاهر كلام أبي إسحاق المروزي تصحيحه، لكن حكى الرافعي أن المنع منسوب إلى أكثر الأصحاب، وقال الماوردي: ظاهر مذهبنا وجهان أو قولان التردد منه، وقال: الذي نص عليه الشافعي في القديم والجديد: أنه لا يجوز نسخ السنة بالقرآن كالعكس، وقال ابن سريج: يجوز بخلاف ذلك؛ لأن القرآن أكد من السنة، وخرجوا قولاً ثانياً للشافعي من كلام تأوله في (الرسالة).

أما مذهب الشافعي في نسخ السنة بالقرآن، فقد قال أبو إسحاق المروزي في كتابه: نص الشافعي في (الرسالة) القديمة والجديدة على أن السنة لا تنسخ إلا السنة، وأن الكتاب لا ينسخ السنة ولا العكس.

وقال ابن السمعاني: ذكر الشافعي في (الرسالة) القديمة والجديدة ما يدل على أن نسخ السنة لا يجوز، ولعله صرح بذلك، ولوح في موضع آخر بما يدل على الجواز، فخرجه أكثر أصحابنا على قولين، وأظهرهما من مذهبه أنه لا يجوز.

الثاني: الجواز وهو أولى بالحق، فقد استعظم إلكيا الهراسي القول بالمنع هاهنا أيضاً، وقال: توجيهه عسر جداً، والممكن فيه أن يقال: إنه # إذا قال عن اجتهاد، فلا يجوز أن يرد الكتاب من بعد بخلافه؛ لما فيه من تقرير الرسول ﷺ على الباطل، وإيهام المخالفة.

وقال في تعليقه: قد صح عن الشافعي أنه قال في رسالتيه جميعاً: إن ذلك غير جائز، وعلى ذلك فهو من هفواته، وهفوات الكبار على أقدارهم، ومن عد خطأه عظم قدره، وقد كان عبد الجبار بن أحمد كثيراً ما ينصر مذهب الشافعي في الأصول والفروع، فلما وصل إلى هذا الموضع قال: هذا الرجل كبير، لكن الحق أكبر منه، ثم نصر هو الحق.

قال إلكيا: والمغالون في محبة الشافعي لما رأوا أن هذا القول لا يليق به طلبوا له محامل، وقيل: إنما قال: هذا بناءً على أصل وهو جواز الاجتهاد للرسول، فإن جاز له الاجتهاد... إلى آخر الكلام الذي ذكرته في المسألة السابقة.

وقال أبو إسحاق المروزي: نص الشافعي في موضع آخر على أن الله ينسخ سنة رسوله، غير أن قوله لم يختلف في أن الله إذا نسخ ذلك، لم يكن بد من أن يكون لرسول الله ﷺ سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة، إما بالسنة أو بكتاب الله؛ لأن المنع من إجازة نسخ الله سنة نبيه؛ لألا يختلط البيان بالنسخ، فتخرج السنن من أيدينا، فإذا انضم إلى السنة الأولى وإلى القرآن الذي أتى برفعه سنة أخرى تبين أن السنة الأولى منسوخة، وقد زال ما يخوف من اختلاط البيان بالنسخ، ولا يبالي بعد ذلك أيهما الناسخ للحكم الأول، الكتاب للسنة أو السنة للسنة، وليس في أيدينا دليل واضح على أنه لا ينسخ الكتاب السنة، كما أن السنة لا تنسخ القرآن.

وأود هنا أن أشير إلى تنبيهات أشار إليها الزركشي:

الأول: قسم الصيرفي ما يأتي من القرآن برفع ما حكم به النبي ﷺ إلى ضربين:

أحدهما: ما لا يحتمل الموافقة، فبالخطاب يعلم رفعه، كقوله: ﴿ قَدْ زَرَى تَقَلَّبُ وَجْهَكَ فِي السَّمَاءِ ﴾ [البقرة: ١٤٤] الآية، وكصلح الرسول لقريش على أن يرد

النساء إليه ، فأنزل الله : ﴿ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ ﴾ [المتحنة: ١٠] ، فهذا يعلم من ظاهر الخطاب أن الحكم قد أزيل ، ويكون فعل النبي ﷺ امتثالاً لأمر الله .

والثاني : يحتمل الموافقة كآية الوصايا مع الميراث ، فإنه يحتمل أن يجمع الوصية والميراث للوالدين والأقربين ، فلا يثبت النسخ إلا أن تأتي سنة تبين الآية رافعة ، كقوله ﷺ : ((إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه ، فلا وصية لوارث)).

قال : ومثل أن عموم آية على سنة ، فلا بد حينئذ من سنة تبين أن السنة الأولى قد أزيل حكمها ببيان السنة الثانية .

الثاني : أن الكلام هنا في الجواز هل هو الشرعي أو العقلي ؟ وفيه ما سبق وقد صرح الماوردي بأن العقلي محل وفاق ، قال بعدما سبق : ثم اختلف أصحابنا في طريق الجواز والمنع في الشرع مع جوازه في العقل على ثلاثة أوجه :

الأول : لا توجد سنة إلا ولها في كتاب الله أصل كانت فيه بياناً لمجمله ، فإذا ورد الكتاب بنسخها كان نسخاً لما في الكتاب من أصلها فصار ذلك نسخ الكتاب بالكتاب .

الثاني : يوحى إلى رسوله بما تحققه من أمته ، فإذا أراد نسخ ما سماه الرسول أعلمه به حتى يظهر نسخه ، ثم يرد الكتاب بنسخه تأكيداً لنسخ رسوله ، فصار ذلك نسخ السنة بالسنة .

الثالث : نسخ الكتاب بالسنة ، فيكون أمراً من الله لرسوله بالنسخ ، فيكون الله هو الأمر به والرسول هو الناسخ ، فصار ذلك نسخ السنة بالكتاب .

الثالث : حكى أبو بكر الرازي من الحنفية في كتابه طريقاً آخر في الامتناع ، وهو أنه ﷺ قد كان يقف في تأويل مجمل الكتاب على ما لا يشركه في الوقوف عليه

أحد من أمته، فليست له سنة لا كتاب فيها إلا وقد يحتمل أن يكون لها في الكتاب جملة تدل عليها؛ فخص الله رسوله بعلم ذلك، فلم يثبت أن آية نسخت سنة؛ لأن تلك السنة قد تكون مأخوذة من جملة الكتاب، وإذ خفي علينا علم ذلك بعد.

قال أبو بكر: وهذا يوجب أن لا يكون للنبي ﷺ سنة أصلاً، وأن يكون كل ما بينه فهو بيان لجملة مذكورة في القرآن قد علمها دوننا، قال: وبطلانه معلوم باتفاق الأمة.

قال الزركشي: قد حكاها الشافعي في أول (الرسالة) قولاً عن بعض أهل العلم، ثم حكى الرازي عن هذا القائل استقراء أنه لم يرد أنه نسخت عنده سنة، إلا وقد وجد لها حكم من الكتاب، نحو ما ادعوه من نسخ استقبال بيت المقدس، واستحلال الخمر، وتحريم المباشرة، والفطر بعد النوم في ليالي الصوم، وقد يكون استقبال بيت المقدس مأخوذاً من قوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ أَفْتَدَهُ﴾ [الأنعام: ٩٠].

وشرب الخمر من قوله: ﴿إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ﴾ [البقرة: ٢١٩]، ومعلوم أن شربها لا يحل وفيه إثم.

ويحرم ما يحل للمفطر: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٣]. أي: على الصفة.

قال: وإن ورد ما لم يطلع فيه على ذلك، فيجوز أن يكون مأخوذاً من الكتاب وإن خفي علينا علمه، ثم زيف الرازي هذه المقالة ورد هذا كله.

الرابع: أشار الدبوسي إلى أن الخلاف في المسألة والتي قبلها نشأ من الخلاف في أن الزيادة نسخ أو بيان، فالشافعي يرى أنه بيان وما ورد مما يوهم النسخ جعله من قسم البيان، وعندنا أن الزيادة نسخ، فاضطررنا إلى القول: بجواز نسخ السنة بالكتاب وبالعكس.

وقال ابن المنير في (شرح البرهان): طريق النظر عندي في هذه المسألة غير ما ذهب إليه المصنفون، وذلك لأن الناسخ والمنسوخ أمر قد فرغ منه وجف به القلم، فلا تتوقع فيه الزيادة وينبغي أن يسمع الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة، فإن لم نجد شيئاً من الذي نسخ بالسنة ولا العكس قطعنا بالواقع، واستغنينا عن الكلام على الزائد؛ لأنه لا يقع أبداً.

قال: وهاهنا مذلة قدم لا بد من التنبيه عليها، وذلك أنا قد نجد حكماً من السنة منسوخاً ونجد في الكتاب حكماً مضاداً لذلك المنسوخ، فيسبق الوهم إلى أنه الناسخ، وهذا غير لازم؛ لأننا قد نجد في السنة ناسخاً، فلعل الموجود في السنة هو الذي نسخ، والموجود في الكتاب نزل بعد أن استقر النسخ، فلا يتعين كون ذلك هو الناسخ.

النسخ (٦)

عناصر الدرس

- العنصر الأول : نسخ الإجماع والنسخ به ٢٢٥
- العنصر الثاني : النسخ بالقياس ٢٣٠
- العنصر الثالث : نسخ المفهوم ٢٣١
- العنصر الرابع : الزيادة على النص: هل تكون نسخاً لحكم النص ٢٣٣
أم لا؟

نسخ الإجماع والنسخ به

أود أن أبداً أولاً بتعريف بعض المصطلحات التي سترد في الدرس كمصطلح القياس والإجماع والفحوى :

أولاً: تعريف القياس :

القياس في اللغة التقدير والمساواة. تقول: قست الثوبَ بالذراع إذا قدرته به، وتقول: فلانٌ لا يُقاسُ بفلانٍ أي: لا يُساويه، وفي الاصطلاح: إلحاق فرع بأصل في حكم؛ لجامع بينهما، كإلحاق الأرز بالبرِّ في تحريم الربا؛ لجامع هو الكيل عند الحنابلة، والاعتيات، والادخار عند المالكية والطعم عند الشافعية.

ثانياً: تعريف الإجماع :

والإجماع لغة: يُطلق على العزم ومنه، قوله تعالى: ﴿ فَاجْمَعُوا أَمْرَكُمْ ﴾ [يونس: ٢٧] ويُطلق كذلك على الاتفاق، ومنه، قولهم: أجمع القوم على كذا أي اتفقوا عليه.

أما الإجماع في اصطلاح الأصوليين: فقد عرفه القرافي بأنه: اتفاق أهل الحل والعقد من هذه الأمامه على أمر من الأمور. وقال الزركشي: هو اتفاق مُجتهدِي أُمَّة مُحَمَّدٍ ﷺ بعد وفاته في في حادثة على أمر من الأمور في عصر من الإعمار. ويمثله قال ابن اللحام.

ثالثاً: التعريف بالفحوى :

وقبل أن أعرف بالفحوى وهو قسم من أقسام المفهوم أود أن اعرف بالمفهوم - أي: دلالة المفهوم - والمفهوم هو: ما دل عليه اللفظ في غير محل النطق، بل في

محل السكوت. وهو منقسم إلى قسمين: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة. أما مفهوم الموافقة؛ فقد تعددت عبارات الأصوليين في تعريفه؛ فمنهم من عرفه بأنه: ما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه موافق لحكم المنطوق به من جهة الأولى، وهو إمام الحرمين.

ومنهم من عرفه بأنه: ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقاً لمدلوله في محل النطق. وهذا تعريف الآمدي. وابن الحاجب عرفه بأنه: أن يكون المسكوت عنه موافقاً للمذكور في الحكم، ومفهوم الموافقة عند الجمهور هو دلالة الدلالة أو دلالة النص عند الحنفية.

قال البخاري في (الكشف): دلالة النص هي فهم غير المنطوق من المنطوق، بسياق الكلام ومقصوده. وقيل: هي الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي، ويسمى عامة الأصوليين فحوى الخطاب.

ومن الواضح في تعريف إمام الحرمين: أن مفهوم الموافقة لا يتحقق إلا بأن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، والواضح من تعريف الآمدي عدم اشتراط ذلك، بل لو كان مساوياً له؛ فإنه يتحقق مفهوم الموافقة بذلك ودل على ذلك الأمثلة التي ساقها فقد ساق مثالين:

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَا أَهِي﴾ [الإسراء: ٢٣] فإنه دال بالمنطوق على تحريم التأفيف للوالدين، ودل بمفهومه الموافق على تحريم ما على التأفيف من أنواع الإيذاء؛ كالضرب والسب، وهما أولى بالحكم من التأفيف.

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ [النساء: ١٠] فإنه دال بمنطوقه على تحريم أكل مال اليتيم، ودال

بمفهومه الموافق على تحريم إحراقه مثلاً، وهو مساوٍ للأكل في إتلافه على صاحبه، وتفويت منفعته عليه.

ويتبين مما أسلفنا: أن البعض لا يعتبر من مفهوم الموافقة إلا ما كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، أما إذا كان المسكوت عنه مساوياً للمنطوق في الحكم ففيه خلاف بينهم.

وقال الشيرازي: اعلم أن مفهوم الخطاب على أوجه:

الوجه الأول: فحوى الخطاب؛ وهو ما دلّ عليه اللفظ من جهة التنبيه، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آيٍ﴾ وهو ما نبّه فيه بالأدنى على الأعلى، وبالأعلى على الأدنى.

الوجه الثاني: لحن الخطاب؛ وهو ما دلّ عليه اللفظ من الضمير الذي لا يتم الكلام إلا به، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا أَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾ **فَأَنْفَجَرْتَهُ** [البقرة: ٦٠] ومعناه: فضرب فأنفجرت، ومن ذلك أيضاً: حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه؛ كقوله **وَسَلِّ الْقَرْيَةَ** [يوسف: ٨٢] ومعناه أهل القرية، ولا خلاف أنّ هذا كالمنطوق به في الإفادة والبيان؛ فلحن الخطاب عنده هو دلالة الاقتضاء.

قال: والثالث: دليل الخطاب؛ وهو أن يُعلّق الحكم على أحد صفتي الشيء؛ فيدل على أن ما عاداها بخلافه، كقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنِيبٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦] فدلّ على أنه إن جاء عدل لم يُتبين؛ فدليل الخطاب عنده هو مفهوم المخالفة، ومفهوم المخالفة عرفه الغزالي، بأنه الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه. وعرفه ابن الحاجب بأنه أن يكون المسكوت عنه مخالفاً للمذكور في الحكم إثباتاً ونفياً.

ومن أسماء مفهوم المخالفة: دليل الخطاب؛ لأن الخطاب دالٌّ عليه، أو لحصول الدلالة فيه ببعض الاعتبارات كالوصفية والشرطية، ومن أسمائه: لحن الخطاب، قال الشنقيطي: وهو يُطلق بالاشتراك العرفي على كل من دلالة الاقتضاء، ومن المساوي من قسمي الموافقة، ومن مفهوم المخالفة، ومن أسمائه كذلك: تنبيه الخطاب؛ لأن الخطاب نبه عليه.

نسخ الإجماع والنسخ به:

قال جمهور الأصوليين: الإجماع لا ينسخ، ولا ينسخ به. أما كونه لا ينسخ؛ فلأن الإجماع لا يكون إلا بعد وفاة رسول الله ﷺ والنسخ لا يكون بعد موته، وإما في حياته؛ فالإجماع لا ينعقد بدونه، بل يكون قولهم المخالف لقوله لغواً باطلاً لا يُعتدُّ به، ولا يلتفت إليه.

وقولهم: الموافق بعد، لا اعتبار به. بل الاعتبار بقوله وحده، والحجة فيه لا في غيره؛ فإذا عرفت هذا علمت أن الإجماع لا ينعقد إلا بعد أيام النبوة، وبعد أيام النبوة قد انقطع الكتاب والسنة؛ فلا يمكن أن يكون النسخ منهما، ولا يمكن أن يكون النسخ للإجماع إجماعاً آخر؛ لأن هذا الإجماع الثاني إن كان لا عن دليل فهو خطأ، وإن كان عن دليل؛ فذلك يستلزم أن يكون الإجماع الأول خطأً، والإجماع لا يكون خطأً؛ فهذا يستحيل أن يكون الإجماع ناسخاً أو منسوخاً، ولا يصلح أيضاً أن يكون الإجماع منسوخاً بالقياس؛ لأن من شرط العمل بالقياس: ألا يكون مخالفاً بالإجماع. وقال قوم بجواز ذلك، وقد استدل من جواز ذلك بما قيل من أن الأمة إذا اختلفت على قولين؛ فهو إجماع على أن المسألة اجتهادية يجوز الأخذ بكليهما، ثم يجوز إجماعهم على أحد القولين كما مر؛ فإذا أجمعوا بطل الجواز الذي هو مقتضى ذلك الإجماع، وهذا هو النسخ.

وأجيب عن هذا الاستدلال بأننا لا نُسلم ذلك؛ لوقوع الخلاف فيه، ولو سلم، فلا يكون نسخاً؛ لما علم من أن الإجماع الأول مشروط بعدم الإجماع الثاني.

وقال الشريف المرتضى: إنَّ دلالة الإجماع مستقرّة في كل حال، قبل انقطاع الوحي وبعده، قال: فالأقرب أن يقال: إن الأمة أجمعت على إن ما ثبت بالإجماع لا يُنسخ، ولا يُنسخ به، أي: لا يقع ذلك، لا أنه غير جائز، ولا يُلتفت إلى قول عيسى بن أبان: إن الإجماع ناسخ؛ لما وردت به السنة من وجوب الغسل من غسل الميت، انتهى.

قال الصيرفي: ليس للإجماع حظٌّ في نسخ الشرع؛ لأنهم لا يُشرعون ولكن إجماعهم يدل على الغلط في الخبر، أو رفع حكمه، لا أنهم رفعوا الحكم، وإنما هم أتباع لما أمروا به.

وقال بعض الحنابلة: يجوز النسخ بالإجماع لكن لا بنفسه، بل بسنده؛ فإذا رأينا متناً صحيحاً، والإجماع بخلافه استدللنا بذلك على نسخه، وأن أهل الإجماع اطلعوا على ناسخه، وإلا لما خالفوه.

وقال ابن حزم: جَوَّزَ بعضُ أصحابنا أن يرد حديث صحيح، والإجماع على خلافه، قال: وذلك دليلٌ على أنه منسوخ، قال: وهذا عندنا غلطٌ فاحش؛ لأن ذلك معدوم لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] وكلام الرسول ﷺ وحي محفوظ، انتهى.

وممن جوز كون الإجماع ناسخاً: الحافظ البغدادي في كتاب (الفقيه والمتفقه) ومثله بمحدث الوادي الذي في الصحيح، حين نام رسول الله ﷺ فما أيقظهم إلا حرُّ الشمس، وقال في آخره: ((فإذا سهى أحدكم عن صلاة فليصلها حين

يذكرها من الغد للوقت)) قال: فإعادة الصلاة المنسية بعد قضائها حال الذكر، وفي الوقت منسوخ بإجماع المسلمين، لا يجب ولا يُستحب.

النسخ بالقياس

وقد ذهب الجمهور إلى أن القياس لا يكون ناسخاً، ونقله القاضي أبو بكر في التقريب عن الفقهاء والأصوليين، قالوا: لا يجوز نسخ شيء من القرآن والسنة بالقياس، لأن القياس يُستعمل مع عدم النص؛ فلا يجوز أن ينسخ النص، ولأنه دليل محتمل، والنسخ يكونُ بأمرٍ مقطوع، ولأن شرط القياس أن لا يكون في الأصول ما يخالفه.

ولأنه إن عارض نصاً أو إجماعاً فالقياس فاسد، وإن عارض قياساً آخر فتلك المعارضة إن كانت بين أصلي القياس فهذا يُتصور فيه النسخ قطعاً؛ إذ هو من باب نسخ النصوص، وإن كانت بين العلتين فهو من باب المعارضة في الأصل والفرع لا من باب القياس.

قال الصيرفي: لا يقع النسخ إلا بدليل توقيفي، ولا حظ للقياس فيه أصلاً، فحكى القاضي أبو بكر عن بعضهم: أن القياس يُنسخ به المتواتر ونص القرآن، وحكى عن آخرين: أنه مما يُنسخ به أخبار الآحاد فقط، وحكى الأستاذ أبو منصور عن أبي القاسم الأئمطي: إذا كانت علتة منصوصة لا مستنبطة، وجعل الصفي الهندي محل الخلاف في حياة الرسول ﷺ وأما بعده فلا يُنسخ به اتفاقاً.

وأما كونه منسوخاً؛ فلا شك أن القياس يكون منسوخاً بنسخ أصله، و هل يصحُّ نسخُ القياس مع بقاء أصله؟ في ذلك خلاف؛ الحق منعه، وبه قال قوم من الأصوليين، وقال آخرون: إنه يجوز نسخه في زمن الرسول بالكتاب والسنة

والقياس؛ وأما بعد موته فلا، ورجحه صاحب (المحصول)، وجماعة من الشافعية.

نسخ المفهوم

والمفهوم - كما ذكرنا من ذي قبل - ينقسم إلى قسمين: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة، أما مفهوم المخالفة؛ فيجوز نسخه مع نسخ أصله، وذلك ظاهر، ويجوز نسخه بدون نسخ أصله، وذلك كقوله ﷺ: ((الماء من الماء)). فإنه نسخ مفهومه، بما ثبت من قوله ﷺ: ((إذا قعد بين شعبها الأربع، وجهدتها فقد وجب الغسل)). وفي لفظ: ((إذا لاقى الحتان الحتان؛ فقد وجب الغسل)). فهذا نسخ مفهوم الحديث: ((الماء من الماء)). وبقي منطوقه محكماً غير منسوخ؛ لأن الغسل واجب من الإنزال بلا خلاف.

وأما نسخ الأصل دون المفهوم ففي جوازه احتمالان ذكرهما الصفي الهندي، قال: والأظهر أنه لا يجوز، وقال: سليم الرازي في (التقريب): من أصحابنا من قال: يجوز أن يسقط اللفظ ويبقى دليل الخطاب. والمذهب انه لا يجوز ذلك؛ لأن الدليل إنما هو تابع للفظ، يستحيل أن يسقط الأصل، ويكون الفرع باقياً.

وأما مفهوم الموافقة، فاختلفوا هل يجوز نسخه والنسخ به أم لا؟ أما جواز النسخ به فجزم القاضي بجوازه في (التقريب) وقال: لا فرق في جواز النسخ بما اقتضاه نص الكتاب، وظاهره جوازه بما اقتضاه فحواه ولحنه ومفهومه، وما أوجبه العموم، ودليل الخطاب عند مثبتها؛ لأنه كالنص أو أقوى منه، انتهى.

وكذا جزم بذلك ابن السمعاني، قال: لأنه مثلُ النطق وأقوى، ونقل الأماذي والفخر الرازي الاتفاق على أنه يُنسخ به ما يُنسخ بمنطوقه، قال الزركشي في (البحر): وهو عجيب؛ فإن في المسألة وجهين لأصحابنا وغيرهم، حكاهما الماوردي في (الحاوي)، والشيخ أبو إسحاق في (اللمع)، وسليمُ الرازي، وصحّحوا المنع، والماوردي نقله عن الأكثرين، قال: لأن القياس فرع النص الذي هو أقوى؛ فلا يجوز أن يكون ناسخاً له. قال: والثاني، وهو اختيار ابن أبي هريرة وجماعة الجواز.

وأما جوازُ نسخه؛ فهو ينقسم إلى قسمين:

الأول: أن يُنسخ مع بقاء أصله.

الثاني: أن يُنسخ تبعاً لأصله.

ولا شك في جواز الثاني، وأما الأول فقد اختلف فيه الأصوليين على قولين:

القول الأول: الجواز، وبه قال أكثر المتكلمين، وجعلوه مع أصله كالتصينِ يَجُوز نسخُ أحدهما مع بقاء الآخر، ونقله سليم عن الأشعري وغيره من المتكلمين، بناءً على أصلهم أنّ ذلك مستفاد من اللفظ، فكان بمنزلة لفظين؛ فجازَ نسخُ أحدهما مع بقاء حكم الآخر.

القول الثاني: المنع؛ وصححه سليم الرازي، وجزم به الروياني والماوردي، ونقله ابن السمعاني عن أكثر الفقهاء؛ لأنّ ثبوت لفظه موجب لفحواه؛ فلم يجز نسخ الفحوى مع بقاء موجهه، كما لا يُنسخ القياس مع بقاء أصله، وذُهبَ بعضُ المتأخّرين إلى التفصيل؛ فقال: إنّ كانَ علّة المنطوق لا تحتلّ النصّ جاز، كما لو قال لعلامة: لا تعط زيدا درهماً قاصداً بذلك حرمانه، ثم يقول: أعطه

أكثر من درهم ولا تعطه درهماً، لاحتمال أنه انتقل من علة جرمانه إلى عله مواساته، وهذا التفصيل قوي جداً.

الزيادة على النص: هل تكون نسخاً لحكم النص أم لا؟

وهي من المسائل المهمة، والخلاف فيها شهير بين الجمهور وبين الحنفية في معظم جوانبها، وله آثار في الفقه والأصول، والزيادة على النص حكمها يختلف باختلاف الصور؛ فالزائد على النص إما أن يكون مستقلاً بنفسه أو لا.

الأول: المستقل، والمستقل بنفسه إما أن يكون من غير جنس الأول، كزيادة وجوب الزكاة على الصلاة؛ فليس بناسخ لما تقدم من العبادات بلا خلاف، قال في (المحصول): اتفق العلماء على أنّ زيادَةَ عِبَادَةِ الْعِبَادَاتِ لَا تَكُونُ نَسْخًا لِلْعِبَادَاتِ، انتهى.

ومعلومٌ أنّه لا يُخالف في مثل هذا أحدٌ من أهل الإسلام؛ لعدم التنافي، وإما أن يكون من جنسه؛ كزيادة صلاة على الصلوات الخمس، فهذا ليس بنسخ على قول الجمهور، وذهب بعض أهل العراق إلى أنها تكون نسخاً لحكم المزيد عليه، كقوله تعالى: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ [البقرة: ٢٣٨] لأنها تجعلها غير الوسطى، وهو قول باطل لا دليل عليه، ولا شبهة دليل؛ فإنّ الوسطى ليس المراد به بها المتوسطة في العدد، بل يُراد بها الفاضلة.

ولو سلّمنا أنّ المراد بها المتوسطة في العدد؛ لم تكن تلك الزيادة مُخرجة لها عن كونها مما يحافظ عليه، فقد علم توسطها عند نزول الآية، وصارت مستحقة لذلك الوصف، وإن خرجت عن كونها وسطى.

أصول الفقه [٤]

قال القاضي عبد الجبار: ويلزمهم زيادة عبادة على العبادة الأخيرة؛ لأن هذه المزيدة تصير الأخيرة، وتجعل تلك التي كانت أخيرة غير أخيرة، وهو خلاف الإجماع، وألزمهم صاحب (المحصول) بأنه لو كان عدد كل الواجبات قبل الزيادة عشرة؛ فبعد الزيادة لا يبقى ذلك العدد، فيكون نسخاً، يعني: وهو خلاف الإجماع.

الثاني: الذي لا يستقبل بنفسه. كزيادة ركعة على الركعات، وزيادة التغريب على الجلد، وزيادة وصف الرقبة بالإيمان، على الرقبة المطلقة، وقد اختلفوا فيه على أقوال:

القول الأول: أن ذلك لا يكون نسخاً مطلقاً، وبه قالت الشافعية، والمالكية، والحنابلة، وغيرهم. ومن المعتزلة قال به علي، وأبو هاشم، سواء اتصلت بالمزيد عليه أو لا، ولا فرق بين أن تكون هذه الزيادة مانعة من أجزاء المزيد عليه بدونها، أو غير مانع.

القول الثاني: أنها نسخ، وهو قول الحنفية، قال شمس الأئمة السرخسي: وسواء كانت الزيادة في السبب أو في الحكم.

قال ابن السمعاني: أما أصحاب أبي حنيفة؛ فقالوا: إن الزيادة على النص بعد استقرار حكمه، تُوجبُ النَّسخَ. حكاه الصيمري عن أصحابه على الإطلاق، واختاره بعض أصحابنا، قال ابن فورك وإلكيا وعزي إلى الشافعي أيضاً.

القول الثالث: إن كان المزيد عليه بنفي الزيادة بفحواه، فإن تلك الزيادة نسخ. كقوله: ((في سائمة الغنم الزكاة))؛ فإنه يفيد نفي الزكاة عن المعلوفة؛ وإن كان لا ينفى تلك الزيادة، فلا يكون نسخاً، حكاه ابن برهان وصاحب (المُعتمد) وغيرهما.

القول الرابع: أنّ الزيادة إنّ غيّرت المزيد عليه تغييراً شرعياً؛ حتى صار لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعلها قبلها لم يُعتد به، وذلك كزيادة ركعة تكون نسخاً، وإن كان المزيدُ عليه يصحُّ فعله بدون الزيادة لم تكن نسخاً، كزيادة التغريب على الجلد، وإليه ذهب عبد الجبار، كما حكاه عنه صاحب (المعتمد) وابن الحاجب وغيرهما، وحكاه سليم عن اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني، والاسترابازي والبصري.

القول الخامس: التفصيل بين أن تتصل الزيادة به؛ فهي نسخ، وبين أن تنفصل عنه؛ فلا تكون نسخاً. حكاه ابن برهان عن عبد الجبار أيضاً، واختاره الغزالي.

القول السادس: إن كانت الزيادة مُغيرة لحكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخاً، وإن لم تُغيّر حكمه في المستقبل بأن كانت مُقارنة لم تكن نسخاً، حكاه ابن فورك عن أصحاب أبي حنيفة. قال صاحب (المعتمد): وبه قال شيخنا أبو الحسن الكرخي، وأبو عبد الله البصري.

القول السابع: أنّ الزيادة إن رفعت حكماً عقلياً أو ما ثبت باعتبار الأصل كبراءة الذمة لم تكن نسخاً؛ لأننا لا نعتقد أن العقل يوجب الأحكام، ومن يعتقدُ إيجابه لا يعتقدُ أن رفعها يكون نسخاً، وإن تضمنت رفع حكم شرعي كانت نسخاً، حكى هذا التفصيل ابن برهان في (الأوسط) عن أصحاب الشافعي، وقال: إنه الحقّ، واختاره الأمدي، وابن الحاجب، والفخر الرازي، والبيضاوي، وهو اختيار أبي الحسين البصري في (المعتمد)، وهو ظاهر كلام القاضي أبي بكر الباقلاني في (مختصر التفریب)، وظاهر كلام إمام الحرمين الجويني في (البرهان). قال الصفي الهندي: إنه أجود الطرق وأحسنها فهذه الأقوال كما ترى.

قال بعض المحققين: إن هذه التفاصيل لا حاصل لها، وليست في محل النزاع؛ فإنه لا ريب عند الكل أن ما رفع حكماً شرعياً كان نسخاً حقيقة.

وليس الكلام هنا في مقام أن النسخ رفع أو بيان، وما لم يكن كذلك فليس بنسخ، فإن القائل إنما فصل بين ما رفع حكماً شرعياً وما لا يرفع، كأنه قال: إن كانت الزيادة ترفع حكماً شرعياً كانت نسخاً، وإلا فلا، وهذا لا حاصل له، وإنما النزاع منهم: هل ترفع حكماً شرعياً فتكون نسخاً أو لا؛ فلا تكون نسخاً، فلو وقع الاتفاق على أنها ترفع حكماً شرعياً لوقع الاتفاق على أنها نسخ، ولكن النزاع في الحقيقة إنما هو في أنها رفع أم لا؟.

وهذه المسألة لها فائدة: وفائدة هذه المسألة - كما قال الزركشي - : أن ما ثبت أنه من باب النسخ، وكان مقطوعاً به؛ فلا يُنسخ إلا بقاطع كالتغريب، فإن أبا هريرة لما كان عنده التغريبُ نسخاً نفاه؛ لأنه نسخٌ للقرآن بنجر الواحد، ولما لم يكن عند الجمهور نسخاً قبلوه؛ إذ لا معارضة.

وقد ردّ الحنفيةُ بذلك أخباراً صحيحة؛ لما اقتضت زيادة على القرآن، والزيادة نسخ، ولا يجوز نسخ القرآن بنجر الواحد، فردوا أحاديث تعين "الفاتحة" في الصلاة، وما ورد في الشاهد واليمين، وما ورد في أيمان الرقبة، وما ورد في اشتراط النية في الوضوء... إلى آخر ذلك.

فإذا عرفت أن هذه هي الفائدةُ في هذه المسألة التي طالت ذيولها، وكثرت شعبها، هان عليك الخطب، واعلم أنه لا خلاف في أن النقصان من العبادة نسخٌ لما أسقط منها؛ لأنه كان واجباً في جملة العبادة ثم أزيل وجوبه، ولا خلاف أيضاً في أن ما لا يتوقف عليه صحة العبادة، لا يكون نسخه نسخاً لها؛ كذا نقل الإجماع الآمدي والفخر الرازي.

وأما نسخُ ما يتوقف عليه صحة العبادة، سواء أكان جزءاً لها كالشطر، أو خارجاً كالشطر؛ فاختلَفوا فيه على مذاهب:

الأول: أن رَفَعَهُ لا يكون نسخاً للعبادة، بل يكون بمثابة تخصيص العام. قال ابن برهان: وهو قول علمائنا. وقال ابن السمعاني: إليه ذهب الجمهور من أصحاب الشافعي، واختاره الفخر الرازي والآمدّي. قال الأصفهاني: إنه الحق، وحكاه صاحب (المعتمد) عن الكرخي.

الثاني: أنه نسخ للعبادة، وإليه ذهب الحنفية، كما حكاه عنهم ابن برهان وابن السمعاني.

الثالث: التفصيلُ بين الشرط؛ فلا يكون نسخه نسخاً للعبادة، وبين الجزء كالقيام والركوع في الصلاة؛ فيكون رفعه نسخاً لها، وإليه ذهب القاضي عبد الجبار، ووافقه الغزالي وصححه القرطبي، قالوا: لأن الشرط خارج عن ماهية المشروط بخلاف الجزء، وهذا في الشرط المتصل.

أما الشرط المنفصل فقليل: لا خلاف في أن رَفَعَهُ لا ليس بنسخ للعبادة؛ لأنهما عبادتان منفصلتان، وقيل: إن كان مما تجزئ العبادة قبل النسخ إلا به؛ فيكون رفعه نسخاً لها من غير فرق بين الشرط والجزء، وإن كان مما تُجزئ العبادة قبل النسخ بدونه؛ فلا يكون رفعه نسخاً لها، وهذا هو المذهب الرابع حكاه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في (اللمع).

واحتج القائلون بأنه لا يكون نسخاً مطلقاً من غير فرق بين الشرط والشطر بأنهما أمران، فلا يقتضي نسخ أحدهما نسخ الآخر، وأيضاً لو كان نسخاً للعبادة لافتقرت في وجوبها إلى دليل آخر غير الدليل الأول، وأنه باطل بالاتفاق، واحتج القائلون بأن نسخ الشرط يقتضي نسخ العبادة دون نسخ الشرط، بأن

نقصان الركعة من الصلاة يقتضي رفع وجوب تأخير التشهد، ورفَع أجزاءها من دون الركعة؛ لأن تلك العبادة قبل النسخ كانت غير مجزئة بدون الركعة.

والجواب عن ذلك: أنَّ للباقي من العبادة أحكاماً مُغايرة لأحكامها قبل رفع ذلك الشطر؛ فكان النسخ مغايراً لنسخ تلك العبادة، وأيضاً الثابت في الباقي هو الوجوب الأصلي، والزيادة باقية على الجواز الأصلي، وإنما الزائل وجوبها؛ فارتفع حكم شرعي لا إلى حكم شرعي؛ فلا يكون ذلك نسخاً.

وأنقل إلى الحديث عن جواز نسخ الحكم وإن لم يقترن به إعلام بأنه سينسخ:

قال ابن برهان: وعن أبي حسين البصري وغيره من المعتزلة: أنه لا يجوز إلا إذا اقترن به ما يدل على النسخ في الجملة؛ كقوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ [البقرة: ١٤٤] الآية. قالوا: هذه قرينة أن الله تعالى سينسخ القبلة من بيت المقدس.

وقال الأستاذ أبو إسحاق: رأيتُ بعضَ من كان يُظهر التوحيد ويتهم بالإلحاد يزعمُ أنَّ النَّسخَ لا يجوزُ إلا بدليل مقرون باللفظ يُعلم أنه كائن بعد، وإن لم يبين وقته. قال الأستاذ: فهذا قول اليهود، وقد أجمعت الأمة على خلافه، ونُقلَ عن أبي الحسين البصري أنه يجب أن يُذكر مع المنسوخ ما يدلُّ على أنه منسوخٌ من حيث الجملة، وإلا كان تليسياً، وخالفه جمهور المعتزلة وأصحابنا، قالوا: لا يجبُ ذلك بل يجوز تأخير بيان النسخ من وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

وقال الماوردي: سمعتُ بعضَ أهل العلم يقول: إنَّ كلَّ آية منسوخة ففي ضمن تلاوتها ما يدلُّ على أن حكمها ليس بثابت على الإطلاق، مثل قوله في سورة "النساء": ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٥] نبه على أن حكمها لا يدوم فنسختها آية "النور" بقوله: ﴿الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي﴾ [النور: ٢] الآية.

ولذا قال ﷺ: ((قد جعل الله لمن سبباً)). قال: وهذا الذي ادعاه يُبعد أن يوجد في كل آية منسوخة؛ لكنه معضد لمذهب أبي حنيفة في أن الزيادة على النص تكون نسخاً؛ فجعل ذلك من شواهد المنسوخ.

مسألة: اعتقاد الأمر بالشيء قبل ورود الناسخ:

حين يُشرع حكم؛ فالأصل بقاءه واستمراره اعتقاداً وعملاً حتى يرد الناسخ؛ فإذا ورد بيقين عمل بالناسخ، ولا يلتفت إلى احتمال وجود ناسخ لم يعلم، ولا إلى ظن أنه نسخ سواء أكان ذلك في حياة النبي ﷺ أو بعد ذلك، ولا يجبُ البَحْثُ عن الناسخ؛ لثلا يتوقف عن العمل بالثابت المتيقن؛ للمتوهم المحتمل، وهذا لا يجوز.

واستدل على ذلك بالحديث المتفق عليه: عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، عن أبي هريرة وزيد ابن خالد الجهني } أنهما قالا: ((إن رجلاً من الأعراب أتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، أنشدك الله إلا قضيت بيننا بكتاب الله، فقال الخصم الآخر، وهو أقره منه: نعم؛ فاقض بيننا بكتاب الله وائذن لي، فقال النبي ﷺ: قل؛ فقال: إن ابني كان عسيفاً على هذا، فرنا بامرأته، وإنني أخبرت أن على ابني الرجم؛ فافتديتُ منه بمائة شاة ووليدة، فسألتُ أهل العلم فأخبروني أن على ابني جلد مائة، وتغريب عام، وأن على امرأة هذا الرجم. فقال رسول الله ﷺ: والذي نفسي بيده؛ لأقضين بينكما بكتاب الله، الوليدة والغنم ردُّ عليك، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام، واغدُ يا أنيس - لرجل من أسلم - على امرأة هذا؛ فإن اعترفت فارجمها، فغدا عليها فاعترفت، فأمر بها رسولُ الله ﷺ فرجمت)).

ووجه الدلالة: أن السائل للنبي ﷺ بين أنه سأل أهل العلم في المسألة المعروضة فأجابوه، وهو في حياة النبي ﷺ مع احتمال نسخ هذا الحكم، لكنهم لم يلتفتوا إلى هذا الاحتمال عملاً بالأصل، وهو استمرار الأحكام؛ لئلا يترك الثابت المتيقن بالموهوم المحتمل.

قال ابن دقيق العيد في شرح الحديث: وفي قوله: ((فسألت أهل العلم)). دليل على الرجوع إلى العلماء عند اشتباه الأحكام والشك فيها، ودليل على الفتوى في زمن الرسول ﷺ ودليل على استصحاب الحال والحكم بالأصل في استمرار الأحكام الثابتة، وإن كان يمكن زوالها في حياة النبي ﷺ بالنسخ.

وقال بعض الحنفية: أما في حياة الرسول ﷺ فلا يقطع بالحكم قبل ظهور ناسخه؛ لأن دوامه باستصحاب الحال لجواز نزول الوحي بما ينسخه، وأما بعد وفاته فقد انتفى احتمال النسخ، وصار البقاء ثابتاً بدليل مقطوع.

مسألة: نسخ النسخ:

ومعناها: أن يُنسخ شيء، ثم يُنسخ النسخ الأول بغيره، وهكذا؛ فهل يجوز نسخ النسخ؟ قال بعض الأصوليين: نعم؛ لأنّ المعنى المقتضي لجوازه أولاً قد يوجد في الثاني، وقد وقع ذلك. قال الشافعي فيما حكاه العبادي عنه: لا أعلم شيئاً أحلّ ثم حرم، ثم أحلّ ثم حرم إلا المتعة.

وذكر غيره أنها نسخت خمس مرات، ومن ذكر هذه المسألة ابن حزم في (الإحكام) وقال: لا فرق بين أن ينسخ الله حكماً بغيره، وبين أن ينسخ ذلك الثاني بثالث، وذلك الثالث برابع. وهكذا كل ما زاد، كل ذلك ممكن إذا وجد برهان على صحته، وقد جاء في بعض الآثار: "أحيلت الصلاة ثلاثة أحوال،

وأحيل الصيام ثلاثة أحوال؛ فكان عاشوراء فرضاً؛ ثم نُسخ فرضه بصيام رمضان، بشرط أن من شاء صام، ومن شاء أطمع مسكيناً، وأفطر هو، ثم نسخ ذلك بإيجاب الصيام على الحاضر المطيق الصحيح البالغ العاقل، وكان من نام لا يحل له الأكل ولا الوطء، ثم نُسخ ذلك بإباحة كل ذلك في الليل، والحظر بصيام الليل إلى الفجر.

قال ابن حزم: وقد أوردنا في كتاب النكاح في ديواننا الكبير المسمى بـ(الإيصال) بأصح الأسانيد: أن نكاح المتعة أباحه الله تعالى ثم نسخه، ثم أباحه ثم نسخه، ثم أباحه ثم نسخه إلى يوم القيامة.

وأورد في (منتقى الأخبار) باب ما جاء في نكاح المتعة، وبيان نسخه: عن ابن مسعود، قال: ((كنا نغزو مع رسول الله ﷺ ليس معنا نساء؛ فقلنا ألا نختصي فنهانا عن ذلك، ثم رُخصَ لنا بعد أن ننكح المرأة بالثوب إلى أجل، فقرأ عبد الله: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٨٧] الآية)) متفق عليه.

وعن أبي جمرة قال: "سألتُ ابن عباس عن متعة النساء فرخص؛ فقال له مولى لهم: إنما ذلك في الحال الشديد، وفي النساء قلة. أو نحوه فقال ابن عباس: نعم" رواه البخاري.

وعن محمد بن كعب عن ابن عباس قال: "إنما كانت المتعة في أول الإسلام، كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة، فيتزوج المرأة قدر ما يرى أنه يُقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شأنه حتى نزلت هذه الآية: ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٦]. قال ابن عباس: فكل فرج سواهما حرام". رواه الترمذي.

أصول الفقه [٤]

وعن علي < : ((أن رسول الله ﷺ نهى عن نكاح المتعة، وعن لحوم الحمر الأهلية زمن خبير)) وفي رواية: ((نهى عن النساء يوم خبير، وعن لحوم الحمر الإنسانية)) متفق عليهم، وعن سلمة بن الأكوع قال: ((رخص لنا رسول الله ﷺ في متعة النساء عام أوطاس ثلاثة أيام ثم نهى عنها))، وعن صبرة الجهني: ((أنه غزا مع النبي ﷺ فتح مكة قال فأقمنا بها خمسة عشر؛ فأذن لنا رسول الله ﷺ في متعة النساء...)) وذكر الحديث إلى أن قال: ((فلم أخرج حتى حرمها رسول الله ﷺ)).

وفي رواية: ((أنه كان مع النبي ﷺ فقال: يا أيها الناس، إني كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة؛ فمن كان عنده منهن شيء، فليخل سبيله، ولا تأخذوا مما آتيموهن شيئاً)). رواه أحمد ومسلم وفي لفظ عن صبرة قال: ((أمرنا رسول الله ﷺ بالمتعة عام الفتح حين دخلنا مكة، ثم لم نخرج منها حتى نهانا عنها)) رواه مسلم.

وفي رواية عنه: ((أن رسول الله ﷺ في حجة الوداع نهى عن نكاح المتعة)) رواه أحمد وأبو داود، وقال القاضي ابن العربي: نسخت القبلة مرتين، وكذا نكاح المتعة، ولحوم الحمر الأهلية، ولا أحفظ رابعاً.

قال الزركشي: وادعى بعضهم تكرار النسخ في الكلام في الصلاة.

ففي (المنتقى) للمجد ابن تيمية: باب النهي عن الكلام في الصلاة. وأورد عن زيد بن أرقم، قال: ((كُنَّا نتكلم في الصلاة يكلم الرجل منا صاحبه، وهو إلى جنبه في الصلاة حتى نزلت: ﴿وَقَوْمًا لِلَّهِ قَلْبَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٨] فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام)). رواه الجماعة إلا ابن ماجه، وللترمذي فيه: ((كُنَّا نتكلم خلف رسول الله ﷺ في الصلاة)).

وقال صاحب (العرف الشذي): اتفقوا على نسخه والخلاف في تاريخ النسخ، وزيد بن أرقم صحابي مدني، ولم يثبت ذهابه إلى مكة قبل الهجرة النبوية؛ فثبت أن نسخ الكلام في المدينة، وتأول بعض الشافعية -مثل: ابن حبان- بأن المراد بـ"كنا نتكلم" أي: معشر المسلمين، ويرده اتفاق المفسرين على أن آية: ﴿وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَلْبَيْنِ﴾ مدنية. والقنوت هاهنا بمعنى الطاعة.

وفي (الإتقان): أن لفظ القنوت في جميع القرآن بمعنى الطاعة، وأثبتته بحديث مرفوع، قال الترمذي: والعمل عليه عند أكثر أهل العلم، أي: الصحابة -رضوان الله عليهم- وهذا خلاف ما قال النووي؛ لأنه إمام الحديث.

وقد اختلف العلماء في تاريخ النسخ أشد الاختلاف، وحرار الكثير في ذلك أشد الحيرة؛ فلعل في القول بتكرار النسخ حللاً لهذا المشكل، وقد أوردوا في كتب أحاديث الأحكام حديث زيد بن أرقم، وهو أم الباب، واستدل بحديث ذي اليمين من قال: الكلام مطلقاً لا يبطل الصلاة، بل ما يكون لإصلاحها؛ فهو معفو عنه.

ومن يقول بأبطال الكلام مطلقاً يحمل الحديث على أنه قبل نسخ إباحة الكلام في الصلاة؛ لكن يشكّل عليهم: أنّ النسخ كان قبل بدر، وهذه الواقعة قد حضرها أبو هريرة، وكان إسلامه أيام خيبر.

وقال صاحب (البحر) من الحنفية: ولم أر لهذا الإيراد جواباً شافياً، والله تعالى أعلم. ولا بن رجب كلام طويل في (فتح الباري) فليراجعه من أراد ذلك.

مفهوم الإجماع، وحجته، وطريق الحجية

عناصر الدرس

- العنصر الأول : مفهوم الإجماع لغة واصطلاحاً ٢٤٧
- العنصر الثاني : حجية الإجماع ٢٥٤

مفهوم الإجماع لغة واصطلاحاً

أولاً: الإجماع لغة: مأخوذ من الجمع، وهو: ضم الشيء بتقريب بعضه من بعض. يُقال: جمعته فاجتمع، وقال عَلِيٌّ: ﴿ **وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ** ﴾ [القيامة: ٩] وقال: ﴿ **وَجَمَعَ فَأَوْعَى** ﴾ [المعارج: ١٨] وقال: ﴿ **الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ** ﴾ [الهمزة: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿ **قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبَّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ** ﴾ [سبأ: ٢٦]، وقال تعالى: ﴿ **لَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ** ﴾ [آل عمران: ١٥٧]، وقال: ﴿ **قُلْ لِّينِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ** ﴾ [الإسراء: ٨٨]، وقال: ﴿ **فَجَمَعْنَهُمْ جَمَاعًا** ﴾ [الكهف: ٩٩]، وقال: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ** ﴾ [النساء: ١٤٠]، وقال: ﴿ **وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ** ﴾ [النور: من الآية: ٦٢]، أي: أمر له خطر يجتمع لأجله، فكان الأمر نفسه جمعهم جمعهم.

وقوله تعالى: ﴿ **ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ** ﴾ [هود: ١٠٣] أي: جُمعوا فيه، نحو قوله تعالى: ﴿ **وَنُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ** ﴾ [الشورى: ٧] وقال تعالى: ﴿ **يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ يَوْمَ الْجَمْعِ** ﴾ [التغابن: ٩] ويقال للمجموع: جَمَعُ وجميع وجماعة، وقال تعالى: ﴿ **وَمَا أَصْبَحْتُمْ يَوْمَ التَّنْفِي الْجَمْعَانِ** ﴾ [آل عمران: ١٦٦]، وقال عَلِيٌّ: ﴿ **وَإِنْ كُلُّ لَمَّا جَمِعَ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ** ﴾ [يس: ٣٢]، والجماع يُقال: في أقوامٍ متفاوتة اجتمع، قال الشاعر:

حَتَّى تَجَلَّتْ وَلَنَا غَايَةٌ ❖ من بين جمع غير جماع
وأجمعتُ كذا أكثر ما يُقال فيما يكون جمعاً يتوصل إليه بالفكرة، نحو:
﴿ **فَأَجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ** ﴾ [يونس: ٧١]. قال الشاعر:

يا ليت شعري وأملنى لا تنفع ❖ هل أغدون يوماً وأمري مجمع

وقال تعالى: ﴿ فَاجْمَعُوا كَيْدَكُمْ ﴾ [طه: ٦٤] ويقال: أجمع المسلمون على كذا: اجتمعت آراؤهم عليه، ونهبُ المجمع، هو: ما يوصل إليه بالتدبير والفتنة. وقوله ﷻ: ﴿ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ ﴾ [آل عمران: ١٧٣] قيل: جمعوا آراءهم في التدبير عليكم، وقيل: جمعوا جنودهم، وجميع وأجمع وأجمعون يستعمل لتأكيد الاجتماع على الأمر؛ فأما "أجمعون" فتوصف به المعرفة، ولا يصح نصبه على الحال، نحو قوله تعالى: ﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ [الحجر: ٣٠]، ﴿ وَأَتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [يوسف: ٩٣].

فأما "جميع" فإنه قد ينصب على الحال؛ فيؤكد به من حيث المعنى، نحو: ﴿ أَهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا ﴾ [البقرة: ٣٨] وقال: ﴿ فَكَيْدُونِي جَمِيعًا ﴾ [هود: ٥٥] وقولهم: يوم الجمعة؛ لاجتماع الناس للصلاة. قال تعالى: ﴿ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ [الجمعة: ٩] ومسجدُ الجامع أي: الأمر الجامع، أو الوقت الجامع، وليس الجامع وصفاً للمسجد.

وجمّعوا شهدوا الجمعة، أو الجامع، أو الجماعة. وأتان جامع، قال ابن فارس: يُقال للأتان أول ما تحمل: جامع؛ إذا حملت. واستجمع الفرس جرباً بالغ؛ فمعنى الجمع ظاهر. وقولهم: ماتت المرأة بجمع. إذا كان ولدها في بطنها؛ فلتصور اجتماعهما، وقولهم: هي منه بجمع إذا لم تفتض؛ فلاجتماع ذلك العضو منها، وعدم التشقق فيه.

وضربه بجمع كفه إذا جمع أصابعه فضربه بها، وأعطاه من الدراهم جمع الكف، أي: ما جمعته كفه، والجوامع هي الأغلال لجمعها الأطراف. هذا من حيث اللغة.

أما معنى كلمة الإجماع خاصة؛ فالإجماع لغة يطلق بمعنيين:

المعنى الأول: العزم علي الشيء والإمضاء، ومنه قوله: ﴿فَأَجْمَعُوا أَمْرَكُمْ﴾ أي: اعزموا.

وقوله عليه السلام: ((لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل)). ونقد ابن الفارض المعتزلي هذا بأن إجماع الأمة يتعدى بعلى، والإجماع بمعنى العزيمة وقطع الرأي لا يتعدى بعلى. والجواب: أن ابن فارس في (المقاييس) حكى "أجمعت على الأمر إجماعاً وأجمعته". نعم تعديته بنفسه أفصح.

والمعنى الثاني: الاتفاق، ومنه: أجمع القوم إذا صاروا ذوي جمع، قال الفارسي: كما يقال: ألبن وأتمر، إذا صار ذا لبنٍ وتَمَرٍ. وحكى عبد الوهاب في (الملخص) عن قوم منع كونه بمعنى الإجماع، كما ظنه ظانون لتغايرهما؛ إذ يصحُّ من الواحد أن يقول: أجمعتُ رأبي على كذا، أي: عزمت عليه، ولا يصحُّ الإجماعُ إلا من اثنين، والصحيح هو الأول، ثم قال الغزالي: هو مشترك بينهم. وقال القاضي: العزمُ يرجع إلى الاتفاق؛ لأن من اتفق على شيء فقد عزم عليه.

وقال ابن برهان، وابن السمعاني: الأول أشبه باللغة، والثاني أشبه بالشرع. قالا: وتظهر فائدتهما؛ في أنّ الإجماعَ من الواحد هل يصح، فعلى المعنى الأول لا يصحُّ إلا من جماعة، وعلى المعنى الثاني يصحُّ الإجماع من الواحد؛ فإذا قلت: أجمعت الأمة على الحكم؛ فإنه يحتمل الأمرين جميعاً أنها عزمت على إنفاذه، والثاني: أنها أجمعت على القول به وتصويبه.

وأنتقل إلي تعريف الإجماع في اصطلاح الأصوليين:

أما الإجماع في اصطلاح الأصوليين فقد اختلف العلماء في تعريفه نظراً لاختلاف آرائهم في كثير من قضاياها، فمن يرى أن الإجماع لا يكون إلا في عصر الصحابة

فقط، يُعرّفه بما يتفق مع ذلك، ومن يرى أن الإجماع يكون في المسائل الدنيوية أيضاً، كما هو في المسائل الشرعية الدينية، يُعرّفه بتعريف يتناسب مع ذلك. ومن يُعرّفه بالمعنى الأعم يلاحظ ذلك في تعريفه، ومن يعرفه بالمعنى الأخص يلاحظ ذلك أيضاً في تعريفه، إلي غير ذلك من المسائل كما تراه واضحاً في التعاريف الآتية وهاك بعض منها:

أولاً: تعريف ابن حزم:

قال ابن حزم: والإجماع هو ما يُتَّقى أن جميع أصحاب رسول الله ﷺ عرفوه وقالوا به، ولم يختلف منهم أحد؛ كتيقنا أنهم كلهم { صلوا معه ﷺ الصلوات الخمس؛ كما هي في عدد ركوعها وسجودها، أو علموا أنه صلاها مع الناس كذلك، وأنهم كلهم صاموا معه، أو علموا أنه صام مع الناس رمضان في الحضر.

ثانياً: تعريف الغزالي:

فقد عرف الإجماع بأنه اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمر من الأمور الدينية.

ثالثاً: تعريف القرافي:

قال القرافي: هو اتفاق أهل الحل والعقد من هذه الأمة على أمر من الأمور.. وقال الزركشي: هو اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في حادثة على أمر من الأمور، في عصر من الأعصار. ووضحوا هذا التعريف.

الاتفاق: هو الاشتراك في قول فعل أو اعتقاد. وقوله: اتفاق؛ يشمل كل اتفاق، سواء أكان اتفاق مجتهدين أم اتفاق عوام، من هذه الأمة أم من غيرها. فقوله:

"المجتهدين" أو "أهل الحل والعقد" أخرج اتفاق العوام؛ فلا عبرة بوفاهم ولا خلافهم، ويخرج أيضاً اتفاق بعض المجتهدين؛ فإنه لا يكون إجماعاً. وبالإضافة إلى أمة محمد خرج اتفاق الأمم السابقة؛ وإن قيل: بأنه حجة على رأي، لكن الكلام في الإجماع الذي هو حجة.

وقوله في التعريف: "بعد وفاته" قيد لا بد منه على رأيهم؛ فإن الإجماع لا ينعقد في زمانه ﷺ كما سيذكر فيما بعد.

وقوله: "في حادثة" خرج بالحادثة انعقاد الإجماع علي الحكم الثابت بالنص، والعمل به.

وقوله: "على أمر من الأمور" يتناول الشرعيات والعقليات والعرفيات واللغويات.

وقوله: "في عصر من الأعصار" ليرفع وهم ومن يتوهم أنّ المراد بالمجتهدين من يوجد إلى يوم القيامة، وهذا التوهم باطل؛ فإنه يؤدي إلى عدم تصوّر وقوع الإجماع، والمراد بالعصر: من كان من أهل الاجتهاد في الوقت الذي حدثت فيه المسألة، وظهر الكلام فيه، فهو من أهل ذلك العصر، ومن بلغ هذا العصر بعد حدوثها؛ فليس من أهل ذلك العصر، هكذا ذكره الإمام أبو محمد القاسم الزجاج في كتابه (البيان عن أصول الفقه) وهو من أصحاب أبي الطيب ابن سلمة من الشافعي.

واعلم أن أصل هذا التعريف أشار إليه الشافعي في (الرسالة) بقوله، وحده في موضع آخر بهذا المعنى؛ فقال: "هم الذين لا يجوز عليهم أن يجهلوا حكم الله". وقد اعترض على هذا التعريف السابق؛ فقال العبدري: هكذا رسم الأصوليون

الإجماع - يعني: عرفوه بالرسم - وفيه نظر؛ فإنه لفظ مشترك يُقال على ما هو إجماع على العمل بمسند الحكم، أي: بدليله من الكتاب والسنة.

ويُقال على ما هو إجماع على استنباط الحكم من الكتاب والسنة بالاجتهاد والقياس، والذي هو إجماع على العمل بمسند الحكم، ينقسم إلى إجماع نقل مسنده إلى مجتهدين، وإلى إجماع درس مسنده؛ فلم ينقل إليهم؛ فهذه ثلاثة معاني متباينة فيحتاج إلي ثلاثة رسوم.

وأنتقل إلى الكلام على إمكان الإجماع:

وقد أنكر قوم إمكان الإجماع مطلقاً، وشبهه بإجماع الناس في ساعة واحدة على مأكل واحد، وهذا استبعاد باطل، والدواعي والمآكل مختلفة قطعاً، باختلاف الأحكام؛ فإن البواعث متفقة على طلبها.

ومنهم من قال: ما أجمعوا عليه من جهة الحكاية عن النبي ﷺ فجائز؛ وأما من جهة الرأي فباطل، حكاه الصيرفي وقال: واختلف القائلون ببطلانه في علته؛ فقيل: إنكار الخطأ عليه، وقيل: استحالة نقل ذلك عنهم؛ لأنه لا سبيل إليه إلا بلقيا الكل، وتواتر الخبر عنهم، وظاهر كلام أبي الحسين بن القطان: أن الخلاف إنما هو في إجماع الخاصة، أما ما أجمع عليه العامة والخاصة فليس بموضع الخلاف. قال الزركشي: قلت: ولو عكس هذا لم يبعد.

وأنتقل بعد ذلك إلى الكلام على إمكان الاطلاع عليه:

وإذا ثبت أنه ممكن في نفسه؛ فاختلفوا في إمكان الاطلاع عليه، فمنعه قوم لاتساع خطة الإسلام، وانتشارهم في أقطار الأرض، وتعذر النقل المتواتر في تفاصيل لا تتوافر الدواعي على نقلها، ولتعذر العلم ببقاء المعنى الأول إلى أن

يفنى الآخر؛ والصحيح إمكان الإجماع عادة؛ فقد اجتمع على الشبه خلق كثير زائدون على عدد أهل الإسلام؛ فالإجماع على الحق مع ظهور أدله أولى، نعم العادة منعت اجتماع الكافة، فأما الخلق الكثير فلا تمنع العادة اتفاقهم بوجه ما.

واشتد نكير القاضي أبي بكر الباقلاني على من أنكر تصور وقوعه عادة، ففصل إمام الحرمين بين كليات الدين؛ فلا يُمنع من تصور الدواعي المستحثة، وكما صوره القاضي في اجتماع أهل الضلالة، وبين المسائل المظنونة مع تفرق العلماء وانتفاء الدواعي؛ فلا تتصور عادة، ونقل عن الإمام أحمد ما يقتضي إنكاره، قال في رواية عن ابنه عبد الله: "من ادعى الإجماع فقد كذب، لعلّ الناس قد اختلفت، ولكن يقول: لا يعلم الناس اختلفوا إذ لم يبلغوا".

قال أصحابه: وإنما قال هذا علي جهة الورع، بجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه، أو قال هذا في حق من ليس له معرفة بخلاف السلف؛ لأن أحمد قد أطلق القول بصحة الإجماع في مواضع كثيرة، وأجراه ابن حزم الظاهري على ظاهره.

وقال ابن تيمية: أراد غير إجماع الصحابة؛ لأن إجماع الصحابة عنده حجة معلوم تصورها، أما من بعدهم؛ فقد كثرت المجتهدون وانتشروا، قال: وإنما قال ذلك لأنه كان يذكر الحديث؛ فيعارض بالإجماع؛ فيقول: إجماع من، إجماع أهل المدينة، إجماع أهل الكوفة؟ حتى قال ابن عودي والأصم يذكرون الإجماع، وجعل الأصفهاني موضع الخلاف في غير إجماع الصحابة، وقال: الحق تعذر الاطلاع على الإجماع، لا إجماع الصحابة، حيث كان المجمعون وهم العلماء في قله، أما الآن وبعد انتشار الإسلام، وكثرة العلماء؛ فلا مطمع للعلم به، قال: وهو اختيار أحمد مع قرب عهده به من الصحابة، وقوة حفظه، وشدة اطلاعه على الأمور النقلية.

قال: والمصنف يعلم أنه لا خبر له من الإجماع إلا ما يجده مكتوباً في الكتب، ومن البين أنه لا يحصل الإطلاع عليه إلا بالسماع منه، أو بنقل أهل التواتر إلينا، ولا سبيل إلى ذلك إلا في عصر الصحابة، وأما من بعدهم فلا.

وعقد القاضي عبد الوهاب باباً في أن الإجماع يصح أن يعلم وقوعه. وقال: من الناس من منع أن يكون للعلم به طريقة يُعلم بها حصوله، ثم زيفه، قال: والطريقُ شيان: أحدهما المشاهدة، والآخر النقل؛ فإن كان الإجماع متقدماً فليس إلا النقل؛ لتعذر المشاهدة، وإن كان في الوقت فالأمران طريق إليه، ووجه الحصر أنه لا يمكن أن يعلم بالعقل، ولا بخبر من الله تعالى ورسوله ﷺ لتعذره، فتعين ما قلناه.

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني في (شرح الترتيب): نحن نعلم أن مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة، وبهذا يرد قول الملحة: إن هذا الدين كثير الاختلاف؛ إذ لو كان حقاً لما اختلفوا فيه، فنقول: أخطأت بل مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة، ثم لها من الفروع التي يقع الاتفاق منها وعليها - وهي صادرة عن مسائل الإجماع التي هي أصول - أكثر من مائة ألف مسألة، يبقى قدر ألف مسألة هي من مسائل الاجتهاد، والخلاف في بعضها يحكم بخطأ المخالف على القطع، وبفسقه، وفي بعضها ينقض حكمه، وفي بعضها يتسامح، ولا يبلغ ما بقي من المسائل التي تبقى على الشبهة إلى مائتي مسألة، انتهى.

حجية الإجماع

وقد سبق أن قال أهل العلم: إن الإجماع حجة قاطعة، والقاطع يطلق تارة على ما لا يحتمل النقيض، كقولنا: الواحدُ نصف الاثنين، ويُمتنع اجتماع الضدين؛ وتارة يطلق القاطع على ما يجب امتثال موجهه قطعاً، ولا يمتنع مخالفته شرعاً؛

لذلك أحببت أن أبين ما المراد من كون الإجماع حجة قاطعة؛ لأنه موضع إجمال واحتمال، ومعنى كونه حجة قاطعة: أن العمل يجب به مقدماً على باقي الأدلة: الكتاب، والسنة، والقياس.

ويقدم الإجماع على جميعها بحيث إذا أجمعت الأمة على نفي أو إثبات في مسألة، ودلّ نصّ الكتاب أو السنة أو القياس، أو جميع هذه الثلاثة على خلاف ذلك كله، كان العمل بما أجمع عليه، دون ما دل عليه باقي الأدلة؛ لدلالة الإجماع على نص قاطع ناسخ بتلك الأدلة المخالفة له، أو معارض لها راجح عليها، وليس المراد بكون الإجماع حجة قاطعة القطع العقلي، وهو الجزم الذي لا يحتمل النقيض في نفس الأمر.

لأنه لو كان قطعياً بهذا التفسير، لما اختلف العلماء في تكفير من أنكر حكماً شرعياً؛ لأن القواطع العقلية لا يختلف فيها، ولا في تكفير من أنكر أحكامها المعتبرة شرعاً، كما لم يختلفوا في تكفير من قال بقدوم العالم، أو بنفي الصانع، أو توحيده، أو قدرته، أو علمه، أو بنفي النبوات، ودلالة المعجزات عليها، ونحو ذلك. على أن المراد بكونه قاطعاً هو: القطع الشرعي لا العقلي، على ما بيناه، والله أعلم.

وإذا ثبت إمكان العمل به؛ فهو حجة شرعية، ولم يخالف فيه غير قليلين منهم: النظام والإمامية. قال إمام الحرمين: أول من باح برده النظام، ثم تابعه بعض الروافد، أما الإمامية فالمعتبر عندهم قول الإمام دون الأمة، والنظام يسوي بين قول جميع الأمة، وبين قول أحادها في جواز الخطأ على الجميع، ولا يرى في الإجماع حجة، وإنما الحجة في مستنده إن ظهر لنا، وإن لم يظهر لم يُقدر له دليلاً تقوم به الحجة. هكذا حكاه القاضي في (التقريب) والقاضي أبو الطيب، والشيخ

أبو إسحاق وإلكيا الطبري، وابن السمعاني وغيرهم، وتبعهم الرازي، ونقل ابن برهان عنه أنه يحيل الإجماع، وتبعه ابن الحاجب.

وقال بعضهم: الصحيح عن النّظام أنه يقول بتصوير الإجماع، وأنه حجة، ولكن فسره بكل قول قامت حجته، وإن كان قولاً واحداً، ويُسمى بذلك قول النبي ﷺ إجماعاً، ومنع الحجية عن الإجماع الذي فسره نحن بما فسره، وكأنه لما أضمر في نفسه أن الإجماع في اصطلاحنا غير حجة، وتواتر عنده لم يُخبر بمخالفته؛ فحسن الكلام وفسره بما ذكرناه.

هكذا قال الغزالي وغيره، هذا تحرير النقل عنه؛ ولأجله قال الصفي الهندي: النزاع لفظي، وقال ابن دقيق العيد في شرح العنوان: نقل عن النظام إنكار حجية الإجماع، ورأيت أبا الحسين الحياط أنكر ذلك في نقضه لكتاب الراوندي، ونسبه إلى الكذب، إلا أن النقل مشهور عن النظام بذلك، انتهى.

وحكى الجاحظ في كتاب (الفتيا) عن النظام أنه قال: الحكم يعلم بالعقل أو الكتاب أو إجماع النقل، انتهى. لكن قيل: إنه عنى به التواتر، ونقل الأستاذ أبو منصور البغدادي عن أبي عبد الرحمن الشافعي وابن عيسى الوراق: أنه إذا أجمع أهل عصر على حكم؛ جاز أن يُخالفهم فيه من للم يدخل معهم في الإجماع، ولا يجوز ذلك لمن وافقهم.

وذهب جمهور الصحابة والتابعين، وأكثر المسلمين إلى أن الإجماع حجة الله ﷻ في شريعته، مع اختلافهم في شروطه.

وذكر الإمام ابن قدامهفي مقدمة كتابه (المغني): أنّ إجماع المسلمين حجة قاطعة، واختلافهم رحمة واسعة، وقد اختلف فيما ثبتت فيه حجية الإجماع، هل العقل أو النقل أو غير ذلك؟ فقيل: دل عليه العقل، والجمهور على أنه دلّ

عليه السمع، يعني: النقل عن الشارع، وصححه القاضي وابن السمعاني وغيرهما.

وقال صاحب (المصادر): إنه قول الأكثرين، ومنعوا ثبوته من جهة العقل؛ لأن العدد الكثير وإن بعد في العقل اجتماعهم على الكذب؛ فلا يبعد اجتماعهم على الخطأ، كاجتماع الكفار على جحد النبوة، وغير ذلك.

ولا يصح الاستدلال على الإجماع بالإجماع؛ فإن الشيء لا يثبت بنفسه، وفي الاستدلال عليه بالقياس نظر؛ فإن القياس مظنون، ولا يُحتجّ بالمظنون على القطعي، وكلام الشافعي في (الرسالة البغدادية) يقتضي ثبوته في الإجماع؛ فإنه قال عقب ما ذكره من أدلة السنة: "ولا نعلم أحداً من أهل بلدنا يرضاه وحمل عنه إلا صار إلى قولهم؛ مما لا سنة فيه، ويمكن تأويله".

وقال القاضي أبو بكر: لا يجوز إثبات الإجماع بخبر الواحد قياساً على السنة؛ لأننا لم نُتعبد بالقياس في أصول الشريعة؛ فلم يبق إلا دليل النقل من الكتاب والسنة، وقد أكثر منه الأئمة. وزاد الغزالي ثالثاً وهو طريق المعنى؛ فإن الصحابة إذا قضوا بقضية وقطعوا بها؛ فلا يكون إلا عن مستند قاطع، فإن العادة تُحيل تثبيتهم قاعدة الدين بغير قطعي، وإلا لزم القدرح فيه، وهو منتفٍ.

وحكى سليم وابن السمعاني وجهاً ثالثاً: أنَّ العَقْلَ والسَّمْعَ دَلَّاهُ، وفرَّع عليه الجويني في (المحيط) وابن السمعاني إجماع الأمم السابقة، هل هو كإجماع هذه الأمة، والصحيحُ المنع؛ فإن إجماع هذه الأمة معصوم من الخطأ.

ونقل بعضهم عن الجمهور أنَّ دليل الإجماع سمعي، والعقلي مؤكَّد له، وهو: إحالة العادة خطأً لجم الغفير في حكم لا يثبتُه أحد؛ لموقع الخطأ فيه، وأن النصوص شهدت بعصمتهم؛ فلا يقولون إلا حقاً، سواء استندوا في قولهم إلى

قاطع أو مظنون، وطريقة إمام الحرمين تقتضي أنه ليس دليلاً بنفسه، ولكنه دليل الدليل، لكن دلالة على الدليل دلالة قطعية عادية عندهم، وهو قريب مما سبق عن الغزالي في أنه حجة قطعية.

وقد قال الروياني في (البحر): إذا انعقد الإجماع على أحد أدلته؛ فهل يقطع بصحته؟ فيه وجهان: أحدهما: نعم يصح قيام الحجة. والثاني: المنع اعتباراً بأهله في انتفاء العصمة عن آحادهم؛ فكذا عن جميعهم، وأطلق جماعة من الأصوليين بأنه حجة قطعية، منهم: الصيرفي، وابن برهان، وجزم به من الحنفية الدبوسي وشمس الأئمة، وقالوا: كرامة لهذه الأمة.

وقال الأصفهاني: إنه المشهور، وإنه يُقدم على الأدلة كلها، ولا يعارضه دليل أصلاً، ونسبه إلى الأكثرين، قال: بحيث يُكفر أو يُضلل ويبدع مخالفة، وخالفه الإمام الرازي والآمدي؛ فقال: إنه لا يفيد إلا الظن.

والحق التفصيل بين ما اتفق عليه المعتبرون؛ فحجة قطعية وبين ما اختلفوا فيه كالسكوتي. وما ندري من خالفه فحجته ظنية، وقال البزدوي من الحنفية: الإجماع مراتب؛ فإجماع الصحابة مثل الكتاب والخبر المتواتر؛ وإجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الأحاديث، والإجماع الذي سبق فيه الخلاف في العصر السالف بمنزلة خبر الواحد، واختار بعضهم في الكل أنه موجب العمل لا العلم، فصارت المذاهب أربعة: يوجب العلم والعلم، لا يوجبهما، يوجب العلم حيث اتفقوا عليه قطعاً، يوجب العلم في إجماع الصحابة هذه أربعة.

وقد أورد صاحب (التقويم) أن الإجماع قد يقع عن أمانة؛ فكيف يوجب العلم إجماع تفرع عن الظن؟ وأجاب بأن الموجب لذلك اتصالها بالإجماع، وقد ثبت عصمتهم من الخطأ؛ فكان بمنزلة الاتصال برسول الله ﷺ وتقريره على ذلك،

وأما أنّ الإجماعَ من الأصول الكلية التي يُحكم بها على القواطع، التي هي نصوص الكتاب والسنة المتواترة؛ فلا بد أن يكون قاطعاً؛ لاستحالة رفع القاطع بما ليس بقاطع.

وحكى الأستاذ أبو إسحاق في تعليقه والبندنجي في (الذخيرة) قولين في أن لفظ الإجماع هل يطلق على القطعي والظني، أو لا يطلق إلا على القطعي؟ وصرحا بأنه خلاف في العبارة.

أما ثبوت الإجماع بنقل الآحاد وبالظنيات والعموميات؛ ففيه خلاف بين العلماء، وقد ذهب قوم إلى أنه لا يُقبل فيه أخبار الآحاد، ولا الظواهر، وتُقل هذا عن الجمهور، وقال القاضي الباقلاني في (التقريب): إنه الصحيح، وذهب جماعة من الفقهاء إلى ثبوته بهما في حق العمل خاصة، ولا يُنسخ به قاطع؛ كالحال في أخبار الآحاد؛ فإنها تقبل في العمليات لا العلميات، وأباه الجمهور مفرقين بينهم بأن الأخبار قد تدلُّ على قبولها الأدلة.

ولم يثبت لنا مثلها في الإجماع؛ فان أحقناه بها كان إلحاقاً بطريق القياس، ولا يجري ذلك في الأصول إذا لم ينعقد بالقياس في قواعد الشريعة، وهذا القول صححه عبد الجبار والغزالي، قال: ولسنا قاطعين ببطلان مذهب من تمسك به في حق العمل، والصحيح قول الفقهاء؛ لكن الدليل الدالُّ على قبول أخبار الآحاد، والظواهر في العمليات؛ لم يفرق بين ما ثبت بواسطة أو غيرها، ولأن ما قصد فيه العمل يكتفى فيه بالظن.

قال الماوردي: وليس أكد من سنن الرسول ﷺ وهي تثبت بقول الواحد، قال: وسواء كان الناقل من أهل الاجتهاد أم لا؟ وهو الصحيح عند إمام الحرمين، وشنَّع إمام الحرمين على الفقهاء إثباتهم الإجماع بالعمومات والظنيات،

واعتقادهم أن مخالفتها بتأويل لا يكفر، ولا يفسق، مع قولهم: إنَّ مخالفة حكم الإجماع يُكفِّر أو يُفسِّق، وهو ترجيح للفرع على الأصل، وسيأتي جواب.

قال الآمدي تبعاً للغزالي: والمسألة دائرة على اشتراط كون دليل الأصل مقطوعاً به، وعلى عدم اشتراطه؛ فمن شرط القطع منع أن يكون خبر الواحد مفيداً في نقل الإجماع، ومن لم يشترط لم يمنع، وكلام الإمام يُشعر بأن الخلاف ليس مبنياً على هذا الأصل، بل هو جارٍ مع القول بأن أصل الإجماع ظني.

وإذا كنا بالاكْتفاء بالآحاد في نقله كالسنة؛ فهل ينزل الظن المتلقى من أمارات وحالات منزلة الظن الحاصل من نقل العدول؟ قال الأبياري: فيه خلاف، ودَّهَب الإمامُ إلى أنه لا يَصِحُّ أن يكون مستنداً بعمل، وإن غلب على الظن منها ما يغلبُ على الظن من قول الشارع فيما يظهر من لفظه مما يشعر به ظاهره.

استحالة الخطأ على الإجماع:

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: اجمعوا على أنه لا يجوز أن تجتمع الأمة على الخطأ في مسألة واحدة، وإنما اختلفوا في طريقه؛ فنقل القاضي عن الجمهور: أنه السمع دون العقل، وأنه لا يُمتنع الخطأ عليهم عقلاً، ولكنه امتنع بالسمع، وقيل: بل امتنع عقلاً وسمعاً، قال ابن فورك: قال أصحابنا: إنَّ الله - جل ذكره - لما ختم أمر الرسالة بنينا محمد رسول الله ﷺ عصم جملة أمته من الإجماع على الخطأ في كل عصر؛ حتى يكونوا معصومين في التبليغ والأداء، ويكونوا كنييَّ جدد شريعة.

المسألة الثانية: أن يُخطئ كل فريق في مسألة أجنبية عن الأخرى، فيجوز القطع بأن كل فريق يجوز أن يخطئ.

المسألة الثالثة: أن يجمعوا على الخطأ في مسألتين؛ مثل: أن يكون بعضهم قائلاً بمذهب الخوارج، والباقي بالاعتزال والرفض، وفي الفروع مثل أن يقول النصف: بأن العبد يرث، والنصف الباقي: بأن القاتل عمداً يرث؛ لرجوعهما إلى مأخذ واحد وهو مانع الميراث، ووقع الخطأ فيه كله فاختلفوا فيه، فمن نظر إلى اتحاد الأصل منع، ومن نظر إلى تعدد الفروع اختار، والأكثر - كما قال الهندي - على امتناعه؛ لأنه إجماع على خطأ فلم يقع منهم، كما لم يقع في المسألة الواحدة، وقيل: يصح، وليس بإجماع على خطأ، حكاه القاضي عبد الوهاب؛ لأن الخطأ في كل واحد منهما ليس بقول كل الأمة، بل الفريق الذاهب إليهما فقط.

وجوب اتباع الإجماع:

واحتجنا إليه؛ لأنه لا يلزم من كون الشيء حقاً وجوب اتباعه، بدليل أنا إذا قلنا: كل مجتهد مصيب للحق، يجب على مجتهد آخر اتباعه. ووجه الوجوب: أن الشرع إذا قال: ما أجمعت الأمة عليه حق، ووجب أن يعمل به كما إذا قال هذا باطل وجب اجتنابه.

الإجماع هل هو من خصائص هذه الأمة، أو كان حجة في الأمم السابقة؟

وفيه قولان: أحدهما وبه قال الأستاذ أبو إسحاق: إنه كان حجة. والأصح - كما قاله الصيرفي وابن القطان، ونقله الأستاذ أبو منصور، والشيخ أبو إسحاق في (اللمع) عن أكثر الأصحاب - أنه ليس بحجة، وجزم القفال في تفسيره بهذا القول.

وحجة كون الإجماع من خصائص هذه الأمة: أن الدليل إنما قام على عصمة هذه الأمة دون غيرها، وتوقف القاضي في المسألة، قال الأبياري: وهو المختار؛

لا بالنظر إلى طريقه بل لأنه لم يثبت عندنا استحالة الغلط في مستند فهم الحكم عند أهل الشرائع المتقدمة.

وقال الدبوسي: يُحتمل أنّ إجماعهم كان حجة ما داموا متمسكين بالكتاب، وإنما لم يجعله اليوم حجة؛ لأنهم كفروا به، وإنما ينسبون إلى الكتاب بدعواهم، وقال إمام الحرمين: انقطع أهل الإجماع بقولهم في كل أمة؛ فهو حجة لاستناده إلى حجة قاطعة، فإن العادة لا تختلف في الأمم، وإن كان المستند مظنوناً؛ فالوجه الوقف.

وقال ابن برهان في (الأوسط): إن ثبت بالتواتر أن إجماعهم كان حجة قلنا به، وإن لم يثبت ذلك لم يصر إليه؛ لأنه لا يتعلق به حكم، وقال في (الوجيز): الحق أن هذا معلوم من جهة العقل؛ فإن ثبت ذلك بطريق قطعي صرنا إليه، ونحوه قول إلكيا: لا معنى للخلاف في هذه المسألة؛ لأن العقل يجوز كلا الوجهين، وإذا تقابل الجائزان يوقف الأمر على السمع، ولا قاطع من جهة السمع؛ فتوقفنا. ولم يثبت عندنا أن سلف كل أمة كانوا ينكرون على من يخالف أصحاب المرسلين في أحكام الوقائع بناءً على أدلة تلك الشرائع.

وقال الأبياري: ينبغي أن ينظر إلى هذه المسألة، هل لها فائدة في الأحكام؟ وإلا فهي جارية مجرى التاريخ، كالكلام فيما كان ﷺ عليه قبل البعثة، والصحيح عند الزركشي بناؤها على أن شرع من قبلنا شرع لنا أم لا؛ فإن ثبت أنه شرع لنا افتقر إلى النظر في إجماعهم، هل كان حجة عندهم أم لا؟.

وقد حكى الروياني في (البحر) الخلاف قريباً من ذلك؛ فقال: واختلفوا في أمة كل نبي، هل كان إجماعهم حجة؟ فقال بعض المتكلمين: إجماع غير هذه الأمة لا يكون حجة، وبه قال ابن أبي هريرة؛ لأن اليهود والنصارى أجمعوا على قتل

عيسى، وأخبر الله سبحانه بكذبهم. وقال آخرون: يكون حجة على من بعدهم من أمتهم؛ لوجوب العمل بشرائع الأنبياء في عصر بعد عصر، ما لم يرد نسخها. واحتج بعضهم على أن من خصائص هذه الأمة مجديث: ((نحن الآخرون السابقون يوم القيامة، بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا، ثم هذا يومهم الذي فرض عليهم، فاختلفوا فيه فهدانا الله له، والناس لنا تبع فيه؛ اليهود غداً، والنصارى بعد غد)) ووجه الاستنباط أن كل واحدة من الاثنتين أجمعت على تفضيل يوم وأخطأت.

والسر في اختصاص هذه الأمة في الصواب في الإجماع: أنهم الجماعة بالحقيقة؛ لأن النبي ﷺ بُعث إلى الكافة والأنبياء من قبله إنما بعث النبي لقومه، وهم بعض من كل؛ فيصدق على كل أمة أن المؤمنين غير منحصرين فيهم في عصر واحد، وأما هذه الأمة فالمؤمنون منحصرون فيهم، ويد الله مع الجماعة؛ فلهذا -والله أعلم- خصها الله بالصواب.

ما يستتر عنه الإجماع، وبعض الإجماعات الخاصة

عناصر الدرس

- العنصر الأول : ما ينعقد عنه الإجماع ٢٦٧
- العنصر الثاني : بعض الإجماعات الخاصة ٢٧٧

من المقرر عند علماء الأصول: أنه لا بد للإجماع من مستند؛ لأن أهل الإجماع ليست لهم رتبة الاستقلال بإثبات الأحكام، وإنما يشتونها نظراً إلى أدلتها ومأخذها؛ فوجب أن يكون على المستند؛ لأن الإجماع لو انعقد من غير المستند؛ لاقتضى ذلك إثبات الشرع بعد النبي ﷺ وهو باطل، وحكى إمام الحرمين في باب القراض من (النهاية) عن الشافعي، أنه قال: "الإجماع وإن كان حجة قاطعة سمعية فلا يحكم أهل الإجماع بإجماعهم، وإنما يصدر الإجماع عن أصل".

وحكى عبد الجبار عن قوم: أنه يجوز أن يحصل بالمصادفة بأن يوفقه الله لاختيار الصواب من غير مستند. وهذا فاسد؛ فإن معناه يجوز أن يحصل عن توفيق من الله - جل ذكره - بغير دليل شرعي دلهم على ذلك، بأن يوفق الله للصواب بالإلهام، بقوله: "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن"، وهذا الحديث ضعيف. لا يجوز القول في دين الله تعالى بغير دليل، وقد يترجم للمسألة بأنه لا يجوز حدوث الإجماع إلا عن توقيف.

وذكر الآمدي أن الخلاف في الجواز لا في الوقوع، وليس كما قال الآمدي؛ فإن الخصوم ذكروا صوراً، وادعوا وقوع الإجماع فيها من غير مستند، ثم إن ذلك المستند الذي لا بد للإجماع منه إما من جهة الكتاب، كإجماعهم على أن ابن الابن كالابن في الميراث، وإما من جهة السنة كإجماعهم على توريث كل واحد من الجددين السدس، وعلى توريث المرأة من دية زوجها بالخبر في امرأة أشيم الضبابي.

أو الاستفاضة كالإجماع على أعداد الركعات، ونُصب الزكوات، أو عن المناظرة والجدال؛ كإجماعهم على قتل مانعي الزكاة، أو عن توقيف كإجماعهم على أن الجمعة تسقط بفرض الظهر، أو على استدلال وقياس كإجماعهم على أن الجواميس في الزكاة كالبقرة، قال القفال الشاشي: وكذا إجماعهم على خلافة الصديق < بتقديم رسول الله ﷺ إياه في مرضه للصلاة بالناس.

قال الصيرفي: ويستحيل أن يقع منهم الإجماع بالتواطؤ، ولهذا كانت الصحابة { لا يرضى بعضهم من بعض بذلك، بل يتباحثون؛ حتى أخرج بعضهم القول في الخلاف إلى إلى المباهنة ولا يمكن اختلافهم فيما وافقوا عليه؛ لأنه مذموم شرعاً، فثبت أن الإجماع لا يقع منهم إلا عن توقيف، أو دليل عقله جميعهم، لا لأن غيره قال به؛ فقال: نعم.

وجعل الماوردي والرويانى أصل الخلاف أن الإلهام هل هو دليل أم لا؟ وحيث قلنا: لا بد من مُستند؛ فلا يجب البحث عن مستندهم، إذ قد ثبت لهم العصمة، ولا يحكمون إلا عن مستند صحيح؛ لكنه لا يمتنع الاطلاع عليه، وأكثر الإجماعات قد عُرف مستندها، وحكى الإمام في باب القياس عن الشافعي ما يقتضي البحث عن المستند حيث قال: "لم يُعهد القراض في عهد رسول الله ﷺ وأول ما جرى في زمن عمر؛ فقال الشافعي: لا ينعقد الإجماع بغير مستند ولو كان في القراض خير لا عتني بنقله".

واتفق القائلون بالمستند عليه إذا كان دلالة، واختلفوا فيما إذا كان أمانة على مذاهب؛ أحدها الجواز مُطلقاً سواء كان جلية أو خفية، كالدلالة. ونص عليه الشافعي في (الرسالة) وجوز الإجماع عن قياس، وهو قول الجمهور، قال الرويانى: وبه قال عامة أصحابنا وهو المذهب. وقال ابن القطن: لا خلاف بين أصحابنا في جواز وقوع الإجماع عنه، في قياس المعنى على المعنى والشرط.

وأما قياس الشبه ؛ فاختلّفوا فيه على وجهين. وإذا وقع الإجماع عن الأمانة، وهي المفيدة للظنّ، وجبَ أن يكون الظن صَوَابًا للدليل الدالّ على العصمة، ومن هنا قيل: ظنُّ من هو معصوم عن الخطأ مقطوع بصحته.

ومن فروع المسألة: اتفاق الصحابة على أحد القولين بعد الخلاف، وقد منع الظاهرية هذا مطلقاً، ومعهم محمد بن جرير الطبري، وقد منعه لأجل إنكارهم القياس، وأما ابن جرير فقال: القياس حجة، ولكن الإجماع إذا صدر عنه لم يكن مقطوعاً بصحته، هكذا حكاه الأستاذ أبو منصور. قال: وبه قال بعض القدريّة، وهو جعفر بن مبشر. ثم اختلفت الظاهرية؛ فمنهم من أحاله، ومنهم من سلّم الإمكان، ومنع الوقوع، وادعوا أنّ العادة تحيله في الجمع العظيم.

وحكى القاضي في (التقريب) عن ابن جرير أنه منع منه عقلاً، وقال: لو وقع لكان حُجّة غير أنه منع وقوعه لاختلاف الدواعي والأغراض، وتفاوته في الذكاء والفتنة، واحتجّ ابن القطان على ابن جرير؛ لأنه وافق على وقوعه في خبر الواحد، وهم مُختلِفُونَ فيه؛ فكذلك القياس، ولا يُقال: حَبْرُ الواحد أجمعت عليه الصحابة بخلاف القياس؛ لأننا نقول كلاهما سواء في إجماعهم على القول به.

ومن السنة أنّ إمامة الصديق < ثبتت بالقياس لقول عمر < : "رضيناها لديننا؛ أفلا نرضاه لدينانا"، ثم اعترض لإجراء مثل ذلك في عبد الرحمن ابن عوف؛ فإنّ النبي ﷺ صلّى خلفه، وأجاب بالفرق، وهو أنّ الصديق أمره النبي ﷺ وعبد الرحمن وجده يُصلّي فصلّى خلفه، وكذلك صدقة البقرة ثبت الحُكم فيها بالنّص ثمّ ثبت الحُكم في الجواميس بالإجماع بالقياس على البقرة.

وكذلك أجمعوا على ميقات ذات عرق، ولم يقع النّص، قال: وفيه نظر؛ لأن فيه أخباراً عن النبي ﷺ أنّه وقته لأهل المشرق؛ قال: وقد أدخل في هذا أصحابنا ما

أصول الفقه [٤]

ليس منهم كصدقة الذهب وفيها أحاديث، وكذا قوله ﷺ: ((من أعتق شركاً له في عبد)) والأمة في معناه، مع قولهم: إنّ العبد اسمٌ لكلِّ رقيق ذكرًا كان أم أنثى، قال: ومن أجوده أنّ الله ذكر ميراث الإخوة والأخوات، ولم يذكر شيئاً أنه من بعد الوصية والدين، والحكم فيه من طريق القياس كذلك، انتهى.

والمذهب الثالث: التفصيل في الأمانة بين الجليلة فيجوز انعقاد الإجماع عنها دون الخفية، حكاها ابن الصباغ، وكذا صاحب (الكبرى الأحمر) عن بعض أصحابنا، قال: وهو ظاهر مذهب أبي بكر الفارسي من الشافعية، قال: ولذلك اشترط في الخبر الذي انعقد عن الإجماع كونه مشهوراً.

والمذهب الرابع: أنه لا يجوز في القياس إلا عن أمانة، ولا يجوز عن دلالة للاستغناء بها عنه، حكاها السمرقندي في (الميزان) عن بعض مشايخه، وهو غريب قاضٍ في إطلاق نقل جماعة الإجماع على جوازه عن دلالة.

وإذا جَوَّزنا انعقاد الإجماع عن الاجتهاد؛ فهل وقع؟ فيه خلاف حكاها ابن فورك، وإذا قلنا بوقوعه، فهل يكون حجة تحرم مخالفته، أم لا؟ المشهور وعليه الجمهور نعم. وحكى ابن فورك وعبد الوهاب، وسليم عن قوم أنه لا يكون حجة، ولعله قول ابن جرير السابق؛ فحكاها عبد الجبار عن الحاكم صاحب (المختصر) قاله أبو الحسين في (المعتمد).

قال ابن السمعاني: وهذا الخلاف فيما إذا كان الاجتهاد عن أصل، فأما الاجتهاد عن غير أصل؛ كالاجتهاد في جزاء الصيد، وجهات القبلة، وأروش الجنايات، وقيم التلغات؛ فمن يمنع انعقاد الإجماع بالقياس كان من هذا أمتع، ومن جَوَّز ثمَّ اختلفوا؛ فذهب بعضهم إلى امتناع انعقاد الإجماع عن مثل هذا الاجتهاد، والصحيح جوازه.

وهنا بعضُ الفروع التي يلزمُ معرفتها:

الفرع الأول: قال الأستاذ أبو إسحاق: لا يجب على المجتهد طلب الدليل الذي وقع الإجماع به؛ فإن ظهر له ذلك، أو نُقِلَ إليه كان أحد أدلة المسألة، وقال أبو الحسين السُّهيلي: إذا أجمعوا على حكم، ولم يُعلم أنه أجمعوا عليه من دلالة آية أو قياسٍ أو غيره؛ فإنه يجب المصير إليه؛ لأنهم لا يُجمعون إلا عن دلالة، ولا يجب معرفته.

الفرع الثاني: قال الأستاذ أبو إسحاق: يجوزُ للمجمعين ترك الدليل بعد اشتهاار المسألة وانعقاد الإجماع. وربما كان أصله ظاهرًا محتملًا، أو قياس شبهه، عرف العصر الأول حكمة المشاهدة على نفي الشبه؛ فتركوا الدليل لما فيه من تكره التأويل، ويُقتصرون على إظهار الحكم ليكون أمنع من الخلاف، وأقطع للنزاع.

الفرع الثالث: إذا احتُمل أن يكون إجماعهم عن قياس لإمكانه في الحادثة، أو عن دليل؛ فهل الأولى حملة على أن يكون صادرًا عن القياس، أو عن التوقيف. قال الزركشي: لا أعلمُ فيه كلامًا للأصوليين، ويُخرَج من كلام أصحابنا في (الفروع) فيه وجهان: فإنهم قالوا في من قتل الحمام بمكة: إنَّ فيها شاة لإجماع الصحابة، واختلفوا في بناء ذلك على وجهين: أحدهما: أن يجابها لما بينهما من الشبه؛ فإنَّ كل واحدٍ منهما يألف البيوت ويأنس للناس، وأصحهما: أن مستندهم توقيف بلغهم فيه.

قال الزركشي: لكن لا يجوزُ أن يُضاف إليهم أنهم أخذوه توقيفًا مع قيام الاحتمال بكونه استنباطًا، وعلى هذا نصُّ الشافعي في (الرسالة) فقال: أما ما أجمعوا عليه؛ فذكروا له حكاية عن رسول الله ﷺ قالوا: وأما لم يحكوه فاحتمل أن يكونوا قالوه حكاية عن رسول الله ﷺ واحتمل غيره؛ فلا يجوزُ أن يكون حكاية؛ لأنه لا يجوزُ أن يحكى إلا مسموعًا.

وإذا انعقد الإجماعُ بأحدِ هذه الدلائل؛ فهل يكون منعقداً على الحكم الثابت بالدليل، أو منعقداً على الدلائل الموجبة للحكم؟ فيه خلاف حكاه ابن السمعاني، قال: فذهب بعض المتكلمين والأشعرية إلى أنه ينعقد على الدلائل الموجبة للحكم، وذهب أكثرُ الفقهاء والمتكلمين إلى أنه ينعقد على المستخرج من الدلائل الصحيحة؛ لأن الحكم هو المطلوب من الدليل، ولأجله انعقد الإجماع.

قال: وينبغي على هذا مسألة، وهي: أنّ الإجماع الواقع على وفق خبر من الأخبار، هل يكون دليلاً على صحته؟ فمن العلماء من قال: يدل على ذلك إذا علم أنهم أجمعوا لأجله، ومنهم من قال: إن إجماعهم يدل على صحة الحكم، ولا يدلّ على صحة الخبر.

قال: وهو أولى القولين؛ لأنه لا يجوز أن يكون اتفقوا على العمل به؛ لأن التعبد ثابت بخبر الواحد، وهذا التعبد ثبت في حق الكافر فلأجل التعبد الثابت أجمعوا على موجب الخبر، وصار الحكم مقطوعاً به؛ لأجل إجماعهم، فإذا كان الإجماع ولا دليل غيره، كان انعقاده دليلاً على أنه انعقد دليل موجب له؛ لأنهم استغنوا بالإجماع عن نقل الدليل، واكتفوا به عنه.

وقال ابن برهان في (الوجيز): إذا انعقد الإجماع وكان دليلاً مجهولاً عند أهل العصر الثاني، ووجدنا خبر واحد؛ فهل يجب أن يكون الخبر مستنده أم لا؟ نقل الشافعي أنه قال: لا بد أن يكون ذلك الخبر مستنداً للإجماع، وخالف في ذلك الأصوليون. وإنما قيد المسألة بخبر الواحد؛ لأنه إذا كان الخبر متواتراً؛ فهو مستندهم بلا خلاف، كما قال القاضي عبد الوهاب، كما يجب عليهم العمل بموجب النص.

قال: وإتاما الخلاف في خبر الآحاد، وهو ثلاثة أقسام: أن يُعلم ظهوره بينهم والعمل بموجبه لأجله، أو يُعلم ظهوره بينهم، والعمل بموجبه ولا يعلم أنهم عملوا لأجله، أو لا يكون ظاهراً، بل عملوا بما تضمنه؛ ففي القسم الثاني ثلاثة مذاهب؛ ثالثها: إن كان على خلاف القياس فهو مستندهم. وأما الثالث؛ فلا يدل على أنهم عملوا من أجله.

وهل يدل إجماعهم على موجبه، على صحته؟ فيه خلاف، وقد قال إلكيا: إذا ظهر أن مُستند الإجماع نصٌّ كان هو مُستند الحكم، ونحن إنما نتلقى الحكم من الإجماع إذا لم نرَ مستنداً مقطوعاً به؛ فأما إذا أجمعت الأمة على موجب الخبر المروي من خبر الآحاد؛ فهل يدلُّ القطعيُّ على أن إجماعهم كان لأجله أم لا؟ قال: فيه تفصيل، وهو: إن عملوا بما عملوا وحكموا مستندين إلى الخبر مصرحين بالمستند، فلا شك. وإن لم يظهر ذلك؛ فالشافعي - رحمه الله - يقول في مواضع من كتبه: "إن إجماعهم يصرف إلى الخبر".

وبه قال أبو هاشم وزاد عليه؛ فقال: أجمعت الصحابة على القراض، ولا خبر فيه، فالظاهر أنهم أجمعوا عليهم بخبر المساقاة، ولكن اشتهر الاجتماع في القراض؛ لعموم البلوى به دون المساقاة، وذهب غيرهما إلى أنه يجوز أن يكون إجماعهم لأجل الاجتهاد، أو لأجل خبر آخر لم ينقل، ويبعد كل ذلك ليس خرقاً للعادة، وهذا لا دافع له إلا أن يقال: لا يجوز أن يجمع لأجل خبر، ثم لا ينقل ما أجمعوا عليه.

وهذا لا يمشی إذ يمكن أن يقال: إجماعهم - أعني: نقل ما له أجمعوا - وما نقله عن الشافعي نقله الإمام الرازي في (المحصول) عن أبي عبد الله البصري، وخالفهم. والظاهر أن المراد أن ذلك على سبيل الظن الغالب، لا أنه عنه حقيقة،

أصول الفقه [٤]

وقال ابن برهان في (الأوسط): الخلاف لفظي لا فائدة له؛ لأن الإجماع ينعقد عن الدليل القطعي والظني.

قال الزركشي: ولها نظائر منها أن عمَل العالم أو فتياه على وفق حديث لا يكون حكماً منه بصحة ذلك الحديث، لإمكان أن يكون ذلك منه احتياطاً، أو لدليل آخر، وافق ذلك الخبر. وكذا مخالفته للحديث ليست قدحاً منه في صحته، ومنها: الإجماع على وفق خبر لا يدل على صدقه.

ومنها: أن المجتهد إذا علل حكم الأصل بعلّة مناسبة، وألحق به الفرع؛ فمَنع الخَصْمُ كون العلة في الأصل هذه، وقال: العلة غيرها لم يسمع منه؛ لأن الأحكام لا بد لها من علة، وقد وجدت علة مناسبة، فليضف الحكم إليها؛ إذ الأصلُ عدم ما سواها، وهذا بخلاف المسألتين السابقتين.

ويقد يُفرّق بينهما بأنّ المسألة التي قام فيها الإجماع قد قامت الحجة على العمل بها، والإضافة إلى الحديث من باب تكثير الدلائل، لم يوجب أن يكون الإجماع عن ذلك الحديث؛ إذ لا ضرورة تدعو إليه، ولا احتمال أن يكون غيره؛ بخلاف مسألة القياس؛ فإنه لا ينتهض الإلحاق ما لم تثبت العلة؛ فلهذا قلنا: إنّ الأصل كون الحكم مضافاً إلى هذه العلة.

وهل يُتصور وجود خبر أو دليل لا تعارض فيه تشترك الأمة في عدم العلة ب؟ ه هذه المسألة فيها خلاف، واختار الآمدي، وابن الحاجب، والصفى الهندي الجواز إن كان عمَل الأمة موافقاً لمقتضاه وعدمه إن خالف، وأما الرازي فترجمها في (المحصل) بأنه: هل يجوز اشتراك الأمة في الجهل بما لم يكلفوا به؟ وكذلك ترجمها القاضي عبد الوهاب في (الملخص).

قال الزركشي: وفي ظني أن الأصفهاني ظنهما مسألة واحدة، وليس كذلك؛ بل هما مسألتان:

إحداهما: هل يجوز أن تشترك الأمة في عدم العلم بما لم يكلفوا به؟ قولان.

الثانية: هل يمكن وجود خبرٍ أو دليلٍ لا تعارض فيه، وتتشرك الأمة في عدم العلم به، والخلاف في هذه مرتبة على التي قبلها؛ فمن منعه هناك لم يجوز هذا بطريق الأولى، ومن جوز هناك اختلفوا على ثلاثة مذاهب: المنع مطلقاً، والجواز مطلقاً، والتفصيل بين أن يكون عملهم موافقاً لمقتضاه فيجوز، وإلا فلا؛ لأنه لا يجوزُ دُهولهم عما كُلفوا به، وإلا لزم اجتماعهم على الخطأ، وهو ممتنع.

وهناك مسألة أخرى، وهي: ما إذا أجمعت الأمة على خلاف الخبر، وصورته إذا ذكر واحدٌ من المجمعين خبراً عن الرسول ﷺ يشهدُ بضد الحكم الذي انعقد عليه الإجماع، قال ابن برهان في (الوجيز): يجب عليه ترك العمل بالحديث، والإصرار على الإجماع.

وقال قوم من الأصوليين: بل يجب عليه الرجوع إلى موجب الحديث، وقال قوم: إن ذلك يستحيل، وهو الأصحُّ من المذاهب؛ فإن الله -تعالى- عصم الأمة عن نسيان حديثٍ في الحادثة؛ ولولا ذلك خرج الإجماع على أن يكون قطعياً وبناء ابن برهان في كتاب (الأوسط) على الخلاف في انقراض العصر، فمن قال: ليس بشرطٍ منع الرجوع، ومن اشترط جوزه؛ والجمهور على الأول؛ لأنه له يتطرق إلى الحديث احتمالات من النسخ والتخصيص، ما لا يتطرق إلى الإجماع، بل لو قطعنا بالإجماع في صورة، ثم وجدنا على خلافه نصاً قاطعاً من كتاب أو سنة متواترة؛ لكان الإجماع أولى؛ لأنه لا يقبل النسخ، بخلاف

النّص فإنه يقبله. وفي مثل هذه الصورة، يُستدل بالإجماع على ناسخ بلغهم، أو موجب لتركه، ولهذا قدم الشافعي الإجماع على النص لما رتب الأدلة.

قال الزركشي: وقال في موضع آخر: الإجماعُ أكثر من الخبر المنفرد، وعلى هذا فيجبُ على الراوي للخبر أن يترك العمل بمقتضى خبره، ويتمسك بالإجماع، وكذا قال الإمام في باب التراجيح من (البرهان): إذا أجمعوا على خلاف الخبر تطرق الوهن إلى رواية الخبر؛ لأنه إن كان آحاداً فذاك، وإن كان متواتراً فالتعلق بالإجماع، لأنه معصوم.

وأما الخبر فيتطرق إليه إمكان النسخ؛ فيحمل الإجماع على القطع؛ لأنه لا ينعقد إلا على قطع، ويحمل الخبر على مقتضى النسخ استناداً وتبيّناً، لا على طريق البناء، ثم نبّه على أنّ الكلام في الجواز؛ وقطع بأنه غير واقع، ثم قال من ضرورة الإجماع على مناقضة النص المتواتر: أن يلهج أهل الإجماع بكونه منسوخاً. قلت: ويحتمل تقييد المسألة بانقراض العصر، فيمكن أن يتطرق عدم الحجية إليه برجوعهم عنه، ويحتمل خلافه؛ لأن الأصل عدم رجوعه.

وتأتي مسألة أخرى متعلقة بهذه المسألة، وهي: ما إذا أجمعوا على خلاف الخبر؛ ثم رجعوا إلى الخبر؛ فلو رجّع أهل الإجماع للخبر فعملوا بمقتضاه، قال الغزالي: كان ما أجمعوا عليه حقاً في ذلك الزمان؛ إذ لم يكلفوا بما لم يبلغهم، كما يكون الحكم المنسوخ حقاً قبل بلوغ الناسخ، ونزع في ذلك بلزوم إجماعين متعارضين ينسخ أحدهما الآخر، وهو محال، والظاهر الحكم بإحالة هذه الصورة؛ لأنه يلزم تخطئة أحد الإجماعين وهو محال.

بعض الإجماعات الخاصة

وأبدأ بالكلام على اتفاق الخلفاء الأربعة أو الشيخين أبو بكر وعمر هل هذا يكون إجماعاً أو لا؟

ذكر الطوفي أنّ اتفاق الخلفاء الأربعة بعد رسول الله ﷺ مع مخالفة غيرهم لهم ليس إجماعاً، وكذا اتفاق الشيخين أبي بكر وعمر، بل هو أولى، أي: إذا لم يكن اتفاق الأربعة إجماعاً فقول الشيخين منهم أولى أن لا يكون إجماعاً، ودليل ذلك: ما سبق من أن العصمة تثبت لمجموع الأمة، وهؤلاء ليسوا بمجموع الأمة، بل هم بعضها أو هما بعضها.

وقد نُقل عن الإمام حمد الخلاف في المسألتين؛ فنقل عنه انعقاد الإجماع باتفاق الأربعة، وباتفاق الشيخين فقط، وهو قول القاضي أبي حازم في اتفاق الأربعة. ويلزمه القول بذلك في الشيخين أيضاً، وحُجّة هذا القول قوله ﷺ: ((عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ)). وقوله ﷺ: ((اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر))، ولو لم تقم الحجة لقولهم؛ لما أمرنا باتباعهم.

والجواب عن ذلك: أنّ سنة الخلفاء الراشدين إن كانت هي سنة رسول الله ﷺ فلا اختصاص لهم بها، وسنة رسول الله ﷺ ودينه دلّ على اعتبار قول جميع الأمة إلى بعضها، وإن كانت غير سنة رسول الله ﷺ لم تعتبر؛ فكان الإجماع الذي دلّ عليه دليل سمعي أولى بالاتباع.

وإن سلمنا اعتبار سنتهم؛ فإما ألا تُعتبر سنة رسول الله ﷺ مع سنتهم أو تُعتبر معها؛ فإن لم تعتبر لزم استقلال سنتهم بالصواب، مع مخالفتها سنة

رسول الله ﷺ وهو باطل بإجماع؛ وإنْ اعتُبرت معها سُنَّة الرسول ﷺ لم تستقل سنتهم بإصابة الحق؛ لأن ما اعتُبر له سببان، أو علق على سببين لم يحصل بأحدهما.

أما قوله ﷺ: ((وَسُنَّةُ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ)) فهو تعريف بصفة الخلافة مع الرشاد؛ فلا يختصُّ بالأربعة ولا بالشيخين، بل يتناولُ كلَّ خَلِيفَةٍ راشدٍ؛ فيجب أن يُضَمَّ في الاعتبار إلى قولهم قول كل من اتصف بذلك كعمر بن عبد العزيز ونحوه.

سَلَّمْنَا أن المراد بالخلفاء الراشدين الأربعة المذكورون؛ لكن الأمر باتباع سنتهم لا ينفي اعتبار بقية الأمة معهم؛ إذ بقية الأمة مسكوتٌ عنهم في الحديث، وقد دل دليل الإجماع على اعتبار قولهم؛ فصار تقدير الحديث: عليكم بسنة الخلفاء الراشدين الموافقة لقول باقي أمتي؛ وخص الخلفاء الراشدين بالذكر لأنهم رؤساء الأمة وخيرها وأفضلها.

وإن سَلَّمْنَا أن المراد اتباع سنتهم فقط؛ لكن ليس ذلك أيضاً في أن اتفاقهم إجماع؛ فيُحْمَلُ على اتباعهم في الفتيا أو السياسة، أو الرواية، أو تفسير القرآن يُقدم قولهم في ذلك؛ لقدم عهدهم في الإسلام، ورُسُوخهم فيه، أو على أن قولهم حجة، وقد سبق أن ليس كلُّ حجة إجماعاً، وعليه حُمل ما دل عليه قول أحمد من أنه لا يخرجُ عنهم إلى قول غيرهم.

وإن سلمنا أن المراد أن اتفاقهم إجماعهم؛ لكن هاهنا ما يعارضه، وهو أن اتفاقهم بمجرد لو كان إجماعاً للزم أن يكون قول كل واحد، أو اثنين منهم إجماعاً ولا قائل به، وإنما قلنا ذلك؛ لأنه ﷺ قال: ((إِنَّ اللَّهَ ضَرَبَ بِالْحَقِّ عَلَى لِسَانِ عُمَرَ وَقَلْبِهِ)) وقال عمر: "وافقت ربي في ثلاث".

ونقل عن الصحابة أنهم قالوا: كنا نرى أن مع عمر ملكاً يُسدّده. وقال عليه السلام في حديثٍ يرويه مُشَرِّح بن هاعان: ((لو كان نبي بعدي ينتظر لكان عمر))، وقال في علي: ((اللهم أدر الحق معه حيثما دار)) ولما بعثه إلى اليمن قاضياً قال: ((يا رسول الله، إنه لا علم لي بالقضاء فقال: اذهب فإن الله سيهدي قلبك، ويُسدّد لسانك، قال: فما شككت في قضية بعد)).

فأخبر عليه السلام أنّ عمر مضروب بالحق على قلبه ولسانه، وهي شهادة له بالعصمة بالخطأ، ودعا لعلي بدوران الحق معه، وأخبر أن الله سيهدي قلبه، ويُسدّد لسانه، حتى قال: ((أفضاكم علي)) وهو شهادة له بذلك؛ فوجب لذلك أن يكون قولهما معاً، أو قول كل منهما حجة قاطعة.

وإذا ثبت ذلك فيهما لزم ثبوته في أبي بكر لأنه أفضل من عمر، وفي عثمان لأنه هو أفضل من علي عند الجمهور، لكن القول بأن قول كل منهم حجة قاطعة لم يقل به أحد إلا الشيعة في علي؛ لاعتقادهم عصمته.

وأما قوله عليه السلام: ((اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر)) والكلام عليه نحو من الكلام على الذي قبله، ثم هما مُعارضان بقوله عليه السلام: ((أصحابي كالنجوم بأيهم اقتضيتهم اهتديتم)) وأيضاً فلو قُدِّر أن سائر الصحابة خالفوا الشيخين في حُكم؛ فالأخذ بالقولين وإلغاؤهما باطل، وتقديم قولهما مع خلاف الأكثر لهما بعيد، وهو مخالف لقوله عليه السلام: ((اتبعوا السواد الأعظم)) و((يد الله على الجماعة)) ونحوه.

فبان بما ذكرنا ضعف القول بأن: اتفاق الأربعة أو الشيخين إجماعاً، وأنّ حَمَلَ ما نُقل عن أحمد مما يدل على أن قولهم حجة ظنية لا قاطعة متعين، والله تعالى أعلم.

وأنقل إلى الكلام على إجماع أهل المدينة :

وقد ذهب مالك < وأصحابه إلى أنّ إجماع أهل المدينة حجة فيما طريقه التوقيف، ومن أصحابه من قال هو حُجَّة مطلقاً في نقل نقلوه، أو في عمل عملوه، وذهب كثير من الأصوليين إلى أنّ إجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين ليس بحُجَّة، واستدل من قال: إنه ليس بحُجَّة على من خالفهم بأنّ العصمة لمجموع الأمة، وهم بعضُها لا جميعها، ولا تثبت العصمة لقولهم. فلا يكون إجماعاً، بل يكون حجة ظنية يُعمل به إذا خلا عن معارض راجح.

والمدينة ورد في فضلها نصوص كثيرة؛ فربما ظن ظانٌّ أن ذلك يدل على أن اتفاق أهلها إجماعاً، وليس كذلك.

والجواب: أنّ العصمة ليست للمكان، وإلا لكانت مكة أولى بذلك من المدينة، أو مساوية لها فيه؛ لأن أفضل من المدينة عند الأكثرين، وإنما العصمة للأمة جميعهم.

واحتج مالكٌ بأن أهل المدينة جمٌّ غفيرٌ شاهدوا التنزيل، وعلموا التأويل، وتناقل ذلك الأبناء عن الآباء والخلف عن السلف. واتفاق الجم الغفير من أهل الاجتهاد على الخطأ مُمتنعٌ في العادة؛ فوجب أن يكون قولهم صواباً في العادة؛ فيجبُ اتباعه، ومن منع من ذلك قال: باقي الأمة أكثر. فالتمسك بهذا في حقهم أولى، يعني: إن دلت كثرة مجتهدي المدينة على صواب ما اتفقوا عليه؛ فبقية الأمة أكثر منهم، فلتكن أكثريتهم أدل على صواب قولهم من كثرة أهل المدينة على صواب قولهم.

ويمكن أن يتقرر الجواب بطريق آخر، وهو أن يُقال: لو قُدِّرَ أنَّ باقي الأمة، خالفوا أهل المدينة في حُكْمٍ؛ فإما أن يؤخذ بقول الفريقين، أو يُترك قولهما، وهما باطلان، أو يُقدِّم قول أهل المدينة مع أنَّ باقي الأمة، أكثرُ منهم، وهو بعيد مخالف للأمر باتباع السواد الأكثر.

أما قوله: يُمتنع اتفاقُ الجَمِّ الغفير من المجتهدين على الخطأ عادة، فجوابه: أنَّ بقية مجتهدي الأمة جم غفير؛ فيمتنع عليه الخطأ عادة، ثم هو مُعارضٌ بأهل الكوفة، فإنَّ عليًّا < وابن مسعود وجماعة من أعيان الصحابة والتابعين كانوا بها. كما روى أبو بكر أحمد بن علي بن سعيد القاضي المروزي في كتاب العلم، بإسناده عن ابن سيرين، قال: قدمت الكوفة فوجدتُ فيها أربعمئة فقيه - قلت: يعني من الصحابة والتابعين - واتفاق مثل هؤلاء على الخطأ يمتنع عادة. وبه احتج أصحاب الرأي على أن إجماع أهل الكوفة حجة، ومالك لا يقول بأن إجماع أهل الكوفة حجة.

ومما احتج به المالكية وجهان آخران:

الوجه الأول: أن روايتهم مقدمة على رواية غيرهم؛ فكذا اتفاقهم، وليس ذلك بلازم؛ لأن الاتفاق مستنده العصمة السمعية، وليست مختصة بهم بخلاف الرواية.

والوجه الثاني: أن النبي ﷺ قال: ((إن المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد)) والخطأ خبث فوجب نفيه عن أهله، والجواب من وجهين:

أحدهما: أن هذا الحديث ورد على سبب وهو: أن أعرابياً دخل المدينة وباع النبي ﷺ فأصابته فيها حمى فسأله إقالة البيعة؛ ليخرج إلى البادية؛ فلم يجبه النبي ﷺ إلى ذلك، فخرج بغير إذنه، فقال النبي ﷺ: ((إن المدينة كالكير تنفي خبثها وينصع طيبها)). وعند مالك أن الاعتبار بخصوص السبب، لا بعموم اللفظ. كما هو مبين في باب العموم.

أصول الفقه [٤]

الوجه الثاني: أنّ الخَبَثَ في عُرْفِ اللّغَةِ لا يُفِيدُ الخَطَأَ مُطَابِقَةً، ولا تَضَمُّناً، ولا التّزَاماً؛ فكيف يُسْتَدَلُّ بالحديث على نفي الخطأ، ولئن جاز للمالكية الاحتجاج بنفي الخَبَثِ عن المدينة، على أن اتفاق أهلها حجة، جاز للشيعية الاحتجاج بنفي الرجز عن أهل البيت، على أن اتفاقهم حجة؛ لأنّ دِلالة الرجز عن الخطأ لا تتقاصر عن دلالة الخَبَثِ عليه، بل هو أدل على الخطأ من الخَبَثِ.

قال الطوفي: وبعد هذا كله في النفس إلى قول مالك في هذه المسألة طمأنينة وسكون قوي جداً؛ فالتوقف فيها غير مُلْزِم، وقد فَصَّلَ بعض المالكية إجماع أهل المدينة، وقسموه أقساماً؛ فمنهم من قال: إن إجماع أهل المدينة في ما شأنه النقل المستمر حجة، وقد ادعى بعض العلماء الإجماع على ذلك. وقال ابن تيمية: لم يخالف فيه أحد، ولكن الخلاف فيما أجمعوا عليه عن طريق الاجتهاد، لا عن طريق النقل المستمر.

أما إجماعهم في ما هو من قبيل قدر الصاع، والأذان، وأماكن الغزوات التي حصلت في المدينة، أو على أطرافها، أو غير ذلك؛ فإنه حجة قطعية لا يجوز تركه لخبر الآحاد.

وقد قال ذلك مالك لأبي يوسف، حينما قابله بالمدينة، وخالفه في الأذان والصاع، وقال مالك لبعض أهل المدينة: يا فلان، اذهب فهات الصاع الذي ورثته عن أبيك الذي ورثه الصحابي الفلاني، وقال لآخر مثل ذلك، وقال لثالث مثل ذلك، وعرض ذلك كله على أبي يوسف، وقال أبو يوسف: لورأى صاحبي - يعني: أبو حنيفة - ما رأيت؛ لرجع كما رجعت.

وكما قال الإمام مالك في الأذان، حينما عورض ببعض الأخبار تحكي أذاناً على خلاف ما عليه أهل المدينة؛ فقال: هذا مسجد رسول الله ﷺ يُؤذّن فيه كل يوم خمس مرات، ولم ينقطع الأذان منه، من لدن رسول الله ﷺ إلى زماننا هذا؛ فهذا عندي أقوى من الخبر، ما أذان يوم أو يومين، أو صلاة أو صلاتين، الذي سمعناه ورأيناه في مسجد رسول الله ﷺ ولم يحك أحد تغييره عندي أقوى من الخبر.

بعض الإجماعات الخاصة، وأقسام الإجماع

عناصر الدرس

٢٨٧	العنصر الأول : إجماع الصحابة
٢٨٨	العنصر الثاني : إجماع أهل الحرمين والمصريين
٢٨٩	العنصر الثالث : إجماع أهل البيت
٢٩٧	العنصر الرابع : أقسام الإجماع

نتعرف على بعض الإجماعات الخاصة وأقسام الإجماع:

أولاً: إجماع الصحابة:

فإجماعُ الصَّحَابَةِ حُجَّةٌ، بلا خلاف بين القائلين بحجية الإجماع، وهم أحق الناس بذلك. ونقل القاضي عبد الوهاب عن قوم من المبتدعة: أن إجماعهم ليس بحجة، وهكذا إجماع غيرهم من العلماء في سائر الأعصار، خلافاً لداود الظاهري؛ حيث قال: "الإجماع اللازم يختص بعصر الصحابة؛ فأما إجماع من بعدهم فليس بحجة". وهو ظاهر كلام ابن حبان الأسيدي من الظاهرية، قاله في صحيحه.

وقيل: إن الإمام أحمد علق القول به في رواية أبي داود؛ فقال: الإجماع أن يُتَّبَعَ ما جاء عن النبي ﷺ وعن الصحابة، وهو بعد في التابعين محير؛ لكنه في الرواية الأخرى سوى بين الكل، فمن أصحابه من أجرى له قولين، ومنهم من قطع بالقول الثاني، وحمل الأول على آحاد التابعين لا إجماعهم.

وأما قول أبي حنيفة: "إذا أجمعت الصحابة على شيء سلمناه، وإذا أجمع التابعون زاحمناهم". فليس ذلك موافقاً لداود؛ لأنه رأى نفسه من التابعين فقد روي أنساً < كما جاء في سيرة الإمام أبي حنيفة، وقيل: أدرك أربعة منهم، ويُستدل للقائلين بأن إجماع الصحابة حجة: أن الإجماع إنما يكون عن أصل، وهو شاملٌ للكلِّ وبالشهادة بالعصمة، وهو عام؛ فتخصيصه تحكم.

وهو كالقائل: لا حجة إلا في قياس الصحابة، بدليل قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] وخصَّ أبو الحسن السَّهيلي في (أدب الجدل) النقل

عن داود بما إذا أجمعوا عن نص كتاب أو سنة، قال: فأما إذا أجمعوا عن حكم من جهة القياس فاختلفوا فيه، وقد سبق.

وقال ابن القطان: ذهب داود وأصحابنا إلى أن الإجماع إنما هو إجماع الصحابة فقط، وهو قول لا يجوز خلافه؛ لأن الإجماع إنما يكون عن التوقيف، والصحابة هم اللذين شهدوا التوقيف؛ فإن قيل: فما يقولون في إجماع من بعدهم، فيجوز أن يجمعوا على خطأ؟ قلنا: هذا لا يجوز لأمرين:

أحدهما: أن النبي ﷺ أجاب عن ذلك بقوله: ((لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خالفهم؛ حتى يأتي أمر الله وهم كذلك)).

الثاني: أن سعة أقطار المسلمين وكثرة العدد لا يمكن أحداً ضبط أقوالهم، ومن ادعى هذا لا يخفى على أحد كذبه.

إجماع أهل الحرمين والمصريين

وقد سبق أن بينت أن المقصود بأهل الحرمين: علماء مكة والمدينة، والمقصود بأهل المصريين: أهل البصرة والكوفة من العلماء، والجمهور على أن إجماع أهل الحرمين وأهل المصريين ليس بحجة، وقد خالف في ذلك بعض الأصوليات.

قال القاضي: وإنما صاروا إلى ذلك لاعتقادهم تخصيص الإجماع للصحابة، وكانت هذه البلاد موطن الصحابة، ما خرج منها إلا الشذوذ، وهذا صريح بأن القائلين بذلك لم يُعمموا في كل عصر، بل في عصر الصحابة فقط، وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي: قيل: إن المخالف أراد في زمن الصحابة والتابعين؛ فإن كان هذا مرادهم فمسلم، لو اجتمع العلماء في هذا البقاع، وغير مسلم أنهم اجتمعوا فيها.

إجماع أهل البيت

والمرادُ بأهل البيت: علي، وفاطمة، والحسن، والحسين -رضوان الله عليهم. وقد ذهب الجمهور من أهل العلم إلى أنّ إجماع أهل البيت ليس بحجة، وقالت الشيعة: إنه حجة، وبالغوا فقالوا: قول علي حجة وحده، حكاة الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في (اللمع) وعن (المعتمد) للقاضي أبي يعلى: أن العترة لا تجتمع على خطأ كما في حديث الترمذي.

أما الدليل على أنه ليس بحجة: أن العصمة إنما تثبت لجميع الأمة، لا لبعضهم. وأهل البيت بعضهم؛ فلا تثبت لهم العصمة، ويكون قولهم حجة مع عدم المعارض الراجح، ولا يكون إجماعاً، وقد قلنا مثل ذلك في اتفاق أهل المدينة.

واستدل الشيعة على قولهم بحجية إجماع أهل البيت، وأنّ قولهم حُجّة معصومة: إن الخطأ رجس، والرجس منفي عن أهل البيت لقوله ﷺ: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ [الأحزاب: ٣٨]. وما دام الرجس منفيًا عنهم، والخطأ من الرجس؛ فالخطأ يكون منفيًا عنهم كذلك.

والجواب عن استدلال الشيعة من وجوه:

الوجه الأول: لا نُسلم أن الآية في أهل البيت الذين تعنونهم، بل إنّما وردت في نساء النبي ﷺ بدلالة السياق. وهو قوله ﷺ: ﴿يَنْسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَعَفِّ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣٠] إلى قوله:

﴿ وَأَطَعَنَ اللَّهُ رَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ [٣٣] وَأَذْكَرْتُمْ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ ﴿

[الأحزاب: ٣٣، ٣٤].

فخطابُ أزواج النبي ﷺ يكشفُ ما استدللتم به قبله وبعده ؛ فكنا مرادات منه ولا بد ، فأما على الخصوص فلا حجة لكم في الآيات ، أصلاً ، أو مع أهل البيت اللذين هم العترة فيلزمُ أن يُعتبر معهم في الإجماع : أزواج النبي ﷺ لمشاركتهنَّ لهم في إذهاب الرِّجسِ عنهم وهو باطل عندكم ، يعني أنتم لا تقولون بضميمة أزواج النبي ﷺ إلى العترة في انعقاد الإجماع .

الوجه الثاني : أن الرِّجس يُطلق على الكفر ، والعذاب ، والنجاسة . فالمراد منه في الآية أحدها ، والخطأ الاجتهادي ليس واحداً منها ؛ فلا يلزم إذاً من نفي الرِّجس عنهم نفي الخطأ .

الوجه الثالث : أن الرِّجس اسمٌ مفردٌ حُلِّي باللام ، وهو لا يقتضي الاستغراق ؛ فبتقدير أن الرِّجس هو الخطأ ؛ فليس في الآية ما يدل على نفي جميعه عنهم ، فلا يبقى في الآية دلالة على أن قولهم معصومٌ من الخطأ .

وقد أجابوا عن هذه الاعتراضات بأجوبة أذكر منها : أنهم أجابوا عن الأول أن أهل البيت خاص بالعترة ، وليس نساء النبي ﷺ مرادات منه عموماً ولا خصوصاً ، وذلك لوجهين :

أحدهما : أنه ﷺ خاطب نساء النبي ﷺ بضمير المؤنث ، نحو : "قرن" "ولا تبرجن" و"اذكرن" حتى جاء إلى ذكر أهل البيت خاطبهم بضمير المذكر "الكاف" و"الميم" ؛ حيث قال ﷺ : ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ ﴾ [الأحزاب: ٣٣]

ولم يقل: "عنكن" فدل على أن المراد غير الزوجات، وهم: علي، وفاطمة، والحسن، والحسين.

وقد أجيّب عن هذا: بأن أهل البيت يتناولوا الذكور، بل هو موضوع للمذكر - أعني: لفظ أهل - فغلب جانب التذكير، وجاء بضميره.

الوجه الثاني: ما روى عمر بن أبي سلمة، ربيب رسول الله ﷺ: ((لما نزلت هذه الآية على النبي ﷺ نزلت في بيت أم سلمة، فدعا فاطمة وعلياً وحسناً وحسيناً؛ فجللهم بكسائه، ثم قال: اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، قالت أم سلمة: وأنا معهم يا رسول الله، قال: أنت على مكانك، وأنت على خير)) رواه الترمذي وقال: هو غريب من حديث عطاء بن أبي رباح عن عمر. ورواه من حديث أم سلمة، وقال: حديث حسن.

وعن أنس: ((أن رسول الله ﷺ كان يمر بباب فاطمة ستة أشهر، إذا خرج إلى صلاة الفجر، ثم يقول: الصلاة يا أهل البيت: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ الآية))، رواه الترمذي وقال: حسن غريب.

وفي الصحيحين: "أنه ﷺ لما أراد مباهلة نصارى نجران، شمل هؤلاء المذكورين بكساء، وجاء بهم لياهل بهم، وقال: ((هؤلاء أهل بيتي)) وذلك حين نزل قوله ﷺ: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَلْ فَتَنْجَعَلْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ [آل عمران: ٦١]. فلذلك كله على أن أهل البيت هم هؤلاء لا غير، وليس النساء مُرادات منه، وإلا لقال لأم سلمة: أنت منهم، ولم يقل لها ذلك؛ بل ظاهر كلامه نفي كونها منه.

أما دلالة السياق على أنهم مُرادات من الآية؛ فإنها وإن كان فيها بعض التمسك لكن ذلك مع النصوص التي ذكرناها على أن أهل البيت خاص بهؤلاء؛ فلا

يفيد، والقرآن وغيره من كلام العرب يقع فيه الفصل بين أجزاء الكلام بالأجنبي، كقوله **عَلَّكَ**: ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً﴾ [النمل: ٣٤] هذا حكاية عن قول بلقيس ﴿وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ كلام مبتدأ من الله **عَلَّكَ** عند المفسرين، وقوله **عَلَّكَ**: ﴿قَالَتِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ اتَّخَذَ الْبَنُوتَ حَصْحَصَ الْحَقِّ أَنَا رَودُتُهُ عَن نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [يوسف: ٥١] هذه حكاية كلام المرأة.

وقوله: ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ [يوسف: ٥٢] إلى قوله: ﴿عَفْوَرٌ رَّحِيمٌ﴾ كلام يوسف # وقوله سبحانه: ﴿وَإِذْ عَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقْعَدَ الْبِقَاتِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٢١] إلى قريب آخر السورة يوم أحد في معنى غزاتها، وتذكير يوم بدرٍ ونحوه، ووقع الاعتراض بين ذلك بقوله **عَلَّكَ**: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا﴾ [آل عمران: ١٣٠] إلى قوله **عَلَّكَ**: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا﴾ [آل عمران: ١٣٩].

وبالجمله؛ فاعتراضات العربية والتخلصات من كلام إلى كلام، كثيرة في القرآن على أبداع ما يكون، حتى إن الإنسان يظن أن الجملتين المتواليتين منه في معنى واحد، وكل واحد في معنى؛ فمن استقرأ ذلك ونظر فيه عرفه. وحينئذ قوله **عَلَّكَ**: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ وقع اعتراضاً وفصلاً بين أجزاء خطاب النسوة، لما ذكرناه من السنة المبينة لذلك.

أما الجواب عن الثاني: أن الرِّجْسَ يتناول الخطأ لغةً واستدلالاً، وذلك لأنَّ الجوهري، قال: الرِّجْسُ القدر، قلنا: والقدر أعْمٌ ممَّا يَسْتَقْبِحُهُ الطَّبَعُ كالتجاسات المتجسدة، أو العقل كالتفائض العقلية، وهي تتناول الخطأ.

قال الجوهري: وقول الفراء في قوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [يونس: ١٠٠]: إنه العقاب والغضب، وأجيب بأنه إن كان الرجس بهذا المعنى مراداً من الآية؛ فقد نفي الله عَنِكَ عن أهل البيت العقاب والغضب، والخطأ من أسبابهم؛ فيلزم نفيه عنه، وإلا انتفى المسبب مع وجود سببه، وهو باطل؛ لأنَّ السَّبَبَ يَقْتَضِي وجود المسبب، فلو فرضنا انتفاء المسبب مع ثبوت ما يقتضي وجوده؛ لزم وجوده وعدمه في حال واجد وهو محال؛ لأنه جمع بين التقيضين.

قال الطُّوفِي: هذا الاستدلال لا ينهض؛ لأنَّ انتفاء المُسَبَّبِ مع وجود السبب غير ممتنع، ووجود السَّبَبِ وَتَخَلُّفُ المُسَبَّبِ لمانع غير ممتنع أيضاً، واستدلالهم إنما هو بنفي الملزوم، ولا يدلُّ على انتفاء اللازم، ولا عدمه، وحينئذٍ جاز أن يخطئوا في اجتهادهم، ويتخلف العقاب عنهم؛ لقوله عَنِكَ أو للرخصة بكونه خطأ اجتهادياً فيه أجر واحد، ومع الإصابة أجران.

قالوا: وذكر ابن عطية في تفسيره: أن الرجس اسم يقع على الإثم، وعلى العذاب، وعلى النجاسات والنقائص؛ فأذهب الله جميع ذلك عن أهل البيت. وذكر أيضاً: أن الجمهور ذهبوا إلى أنَّ أهلَ البيتِ عليٌّ وفاطمة والحسن والحسين. وإذا ثبت أنَّ الرجس يقع النقائص فالخطأ من أقبحها لا سيما في الاجتهاد الشرعي؛ فيكون منقياً عن أهل البيت، ويلزم من ذلك إصابتهم في الاجتهاد؛ فيكون قولهم حجة قاطعة بهذه الأدلة السمعية، وهي أدلُّ في حقهم من أدلة الإجماع العام في حقِّ جميع الأمة، كذا ذكر الطُّوفِي. والجواب عن الثالث من وجوه:

الوجه الأول: لا نُسلّم أن المفرد المحلى باللام لا يستغرق، بل قد ذهب إلى ذلك أكثر الفقهاء، كما حكاه الإمام فخر الدين الرازي في كتاب (المعالم) في أصول الفقه.

الوجه الثاني: أنّ لفظ الرجس إن أفاد العموم استدللنا به، وإن لم يفده استدللنا بقوله **﴿وَيُطَهَّرُكَ تَطْهِيراً﴾** ودلالته من وجهين:

الأول: أنّ اقتران لفظ التطهير بذكر الرجس يقتضي أن التطهير من ذلك الرجس. وهو يقتضي عموم التطهير، بدليل تأكيده بالمصدر "تطهيراً".

الثاني: أنه لو لم يقترن بذكر الرجس لأفادَ عُموم التطهير بما ذكرناه.

والفرق بين الوجهين: أن الوجه الأول استدلالٌ بمجموع لفظ الرجس والتطهير، والثاني استدلال بلفظ التطهير المؤكد وحده.

الوجه الثالث: يقول: هب أن لفظ الرجس لا يقتضي العموم؛ لكن وقوع النفي عليه يقتضي انتفاء ماهيته، وهي لا تنتفي إلا بانتفاء جميع أفرادها؛ فيلزم عموم النفي بهذا الطريق.

قالت الشيعة: فإن قيل: أنتم لا تقبلون رواية الصحابة؛ فكيف قبلتموها في تخصيص أهل البيت لمن ذكرتم؟ والجواب عندهم: نحن إنما أوردنا ذلك من طريق الصحابة إلزاماً لكم برواية من لا تقدر على اطراح روايته، لا اعتماداً منّا عليها، وإنما اعتمدنا على تواتر ذلك عندنا من طريق أهل البيت، ومن تُقبل روايته؛ لكننا لو استدللنا عليكم بذلك ربما منعمونا؛ فاحتججنا عليكم بما تقبلون، وجعلنا ذلك مؤكداً لما عندنا، لا مستقلاً بالاعتماد عليه.

واستدلوا كذلك بالحديث عن زيد بن أرقم وأبي سعيد أنهما قالوا: قال رسول الله ﷺ: ((إني تارك ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتى يردا على الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما)) رواه مسلم والترمذي، وقال: حسن غريب.

ووجه الاستدلال بهذا النص: أنه أمر بالتمسك بالعترة، وأخبر بعدم ضلال من تمسك بها، ولو لم يكن قولهم حجة قاطعة لما أمر بذلك وهو المطلوب، وذكروا كذلك: أن جعفر بن محمد روى عن أبيه، عن جابر، قال: ((رأيتُ رسولَ الله ﷺ في حجته يوم عرفة، وهو على نافته القصواء يخطب فسمعتُه يقول: يا أيها الناس، إني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي)). رواه الترمذي وقال: حسن غريب من هذا الوجه.

والجواب: أنه # علق نفي الضلال على شيئين: الكتاب والعترة، والمعلق على شيئين لا يوجد بأحدهما؛ فنفي الضلال لا يوجد بالتمسك بالعترة وحدها دون الكتاب، والكتاب يمنع ما ذكرتم من أن إجماعهم حجة؛ لقوله ﷺ: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، ونحوه من النصوص الدالة على أن العصمة للأمة لا لبعضها، ثم إن العترة لا تختص بأهل البيت، بل هي في اللغة: نسل الرجل ورهطه الأذنون، كذا ذكره الجوهري.

ويروى أن أبا بكر الصديق قال: "نحن عترة رسول الله ﷺ".

قال الطوفي: ولهم -أي: للشيعة- أن يجيبوا عن الأول، بأنه # أخبر أن كتاب الله وعترته؛ لن يفترقا، وذلك يدل على أنهما لا يتنافيان، وقد دللنا على أن إجماع أهل البيت حجة بنفي الرجس عنهم؛ فيلزم من ذلك موافقة الكتاب

لإجماعهم، وعدم منافاته له، وأن ما ذكرتموه من دليل الإجماع العام لا يثبت، وقد سبق ما فيه. وعن الثاني: بأنه مردودٌ بقوله: ((وعترتي أهل بيتي))، وقد قام الدليل على أهل بيته من هم.

وأورد القرافي على احتجاجهم، بقوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ أن الحصر مُتَعَذِّرٌ فِي ذَلِكَ؛ لأن إرادة الله ﷻ شاملة لجميع أجزاء العالم؛ فيتعين إبطال الحقيقة، ووجوه المجاز غير منحصرة، فيبقى مُجَمَّلاً؛ فيسقط الاستدلال به، وهو يُشير إلى أن "إنما" للحصر، وهي هاهنا تقتضي حصر إرادة الله ﷻ في إذهاب الرجس عنه، وليست منحصرة في ذلك بل هي متعلقة بكل ممكن. وتام الكلام ظاهر.

قال الطوفي: وللشيعة أن يجيبوا بوجهين:

أحدهما: منع أن "إنما" للحصر، بل للتأكيد كما سبق.

الثاني: بتقدير أنها للحصر؛ لكن قد سبق أن الحصر تارة يُعَمُّ، وتارة يَخُصُّ؛ نحو: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ [النساء: ١٧٢]. و﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ﴾ [الرعد: ١٧]. أي بالنظر إلى المشركين والمنذرين، وكذلك هو في الآية خاص بأهل البيت، أو جهة ما من الجهات.

وقال الطوفي أيضاً: أقرب ما يسلك في الرد على الإمامية في هذه المسألة: ما سلكناه في الرد على أبي بكر الباقلاني في اعتبار العام أي: في الإجماع، وعلى مالك في إجماع أهل المدينة، وهو أن يقال: إذا خالف أهل البيت باقي الأمة في حُكْم؛ فإما أن يُعتبر القولان، أو يُلغيا جميعاً، وهو باطل باتفاق، أو يُقدم أهل البيت، وهو ضعيفٌ لوجهين:

الأول: أنه مخالف لقوله # : ((اتبعوا السواد الأعظم؛ فإنه من شد شد في النار)).

الثاني: أن إصابة آحاد يسيرة، وخطأ الجم الغفير بعيد جداً.

وقد ذكر ابن منده وابن أبي الدنيا في كتاب (الروح والنفس) قال: قال محمد بن نصر: ذهب الشيعة في آل البيت، ما ذهب إليه النصارى في المسيح، وذلك أنهم زعموا أن الله تعالى نفخ في آدم من روح ذاته، ثم انتقل ذلك الروح في الأنبياء من ولده. حتى انتهى إلى محمد ﷺ ثم من بعده إلى علي، ثم إلى ولده، فلذلك قالوا: إنهم بذلك الروح معصومون، يعلمون المغيبات ويستغنون عن معلم في جميع الأحكام؛ حتى أفضى الأمر ببعض الشيعة إلى أنهم اعتقدوا ألوهية علي، والأئمة من ولده. هذا معنى كلامه.

وبعد هذا كله، يتجه القول: إن إجماعهم ليس بحجة؛ لأنهم ليسوا جميع الأمة، وهم بعضها، والخطأ الموضوع إنما هو عن مجموع الأمة، لا عن بعض أفرادها.

أقسام الإجماع

قسم العلماء الإجماع أقسام متعددة باعتبارات متعددة؛ فالإجماع ينقسم إلى قسمين: الأول: إجماع نطقي، والآخر: إجماع سكوتي. وكل من الإجماع النطقي والإجماع السكوتي؛ إما أن يردا متواتراً أو أحاداً.

الإجماع النطقي: فهو اتفاق مُجتهدِي الأمة جميعهم عليه نطقاً، بمعنى: أن كل واحد منهم نطق بصريح الحكم في الواقعة نطقاً أو إثباتاً.

الإجماع السكوتي : فهو ما نطق به البعض ، وسكت البعض الآخر .

وكل واحدٍ من هذين -الإجماع النطقي والإجماع السكوتي- إما أن يُنقل تواتراً أو آحاداً -يعني: ينقل بالتواتر أو الآحاد أن جميع المجتهدين نقلوا بصريح الحكم- أو ينقل بالتواتر أو بالآحاد أن بعض المجتهدين أفتى ، وبعضهم سكت .

وقد قسم ابن قدامة الإجماع إلى : إجماع مقطوع به ، وإجماع مظنون ؛ فالمقطوعُ ما وُجد فيه جميع الشروط التي لا يُختلف فيه مع وجودها ، ونُقل تواتراً ، وأما المظنون فهو ما اختلف فيه أحد القيدين ، بأن يُوجد على وجه مختلف فيه متواتراً ، ومتفقاً عليه آحاداً ، مثال المختلف فيه : أن يتفق أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأول ، أو يؤخذ بقول البعض وسكوت البعض ، أو يُوجد الاتفاق في بعض العصر ولم ينقرض حتى خولف ، أو يجمع الصحابة بدون التابعي المعاصر .

وبالجملة ؛ فكل إجماع غير إجماع الصحابة مختلف فيه ، والخلاف فيه مع الظاهرية -كما سبق بيانه- ومثال المتفق عليه آحاداً : أن يُنقل إجماع الصحابة بشروطه المتفق عليها بطريق الآحاد .

ومراتب أقسام الإجماع متفاوتة في القوة والضعف ، وأقواها : النطقي المتواتر ، ثم النطقي المنقول آحاداً ؛ وذلك لضعف الآحاد عن التواتر ، ثم السكوتي المتواتر ، ثم السكوتي المنقول آحاداً ، وقد أخرج الإجماع السكوتي عن الإجماع النطقي وذلك لقوة الإجماع النطقي وضعف السكوت عنه ، وآخر الآحاد لضعفه عن المتواتر ؛ فهذه أربع مراتب : طرفان وواستطان ؛ لأنها إما نطقي متواتر ، أو سكوتي آحاد ؛ هذان طرفان في كل واحد منهما جهتا قوة أو ضعف ، أو نطقي

آحاد، أو سكوتي متواتر، هذان واستطان في كل واحدة منهما جهة قوة، وجهة ضعف، وذلك ظاهر.

فإن أردنا الترجيح بين الواستطين فالنظقي الآحادي أولى بالرجحان؛ لأن الاحتمالات القادحة في السكوت، أكثر وأقوى منها في الآحاد كذا ذكره الطوفي في (شرح مختصر الروضة).

وأنتقل إلى الكلام على الإجماع السكوتي الذي وعدت بالحديث عنه:

والإجماع السكوتي معناه: أن يُنقل عن بعض أهل الإجماع قولاً، أو فعلاً، أو تركاً، يقوله المجتهد، مع رضا الباقيين من أهل الاجتهاد بما قاله من الحكم، ورضاهم يُعرف بأحد أمور ثلاثة:

الأول: عدم الإنكار؛ فإذا لم ينكروا ما بلغهم من اجتهاد بعضهم كان ذلك إقراراً، ولكن لا يكفي في ذلك فقد الإنكار إلا بشرط اشتهاار المسألة وانتشارها؛ إذ لو لم تشتهر لم يدل السكوت على الرضا لجواز أنهم ما عرفوها.

الثاني: أن يُشتهر ولا يكون لهم عذر من الإنكار؛ كخوفهم من الفرقة، والفتنة، وغيرها مما يبيح السكوت، وهو التأدية إلى أنكر منه أو عدم قبوله.

الثالث: أن تكون المسألة من المسائل القطعية؛ إذ المخطئ فيه آثم، فلو لم يكن السكوت عن رضا لأنكروه لوجوبه؛ ولو لم ينكروه مع ذلك لكانوا قد أجمعوا على ضلالة.

وفي الإجماع السكوتي نزاع وخلاف. وتحرير محل النزاع في المسألة:

أولاً: أنه إذا قال بعض المجتهدين قولاً في المسائل التكليفية الاجتهادية، وعرفه الباقيون وسكتوا عن الإنكار؛ فإن ظهرت عليهم أمارات الرضا لما ذهبوا إليه؛ فهو إجماع بلا خلاف، قال القاضي عبد الوهاب من المالكية، والقاضي

الرويانى من الشافعية: وقاضية ذلك: أنه إن ظهرت عليهم أمارات السخط لا يكون إجماعاً بلا نزاع، وكلام الإمام كالصريح في أن الخلاف جارٍ وإن ظهرت أمارات السخط؛ فإنه قال: السكوت يحتمل وجوهاً سوى الرضا، وعدّها منها: أن يكون في باطنه مانعٌ من إظهار القول. قال: وقد يظهر عليه قرائن السخط، وقد لا تظهر.

قال الزركشي: والأشبه أن هذا ليس من محل نزاع، وهو في (الإبهاج) أيضاً، فإن قال بعض المجتهدين قولاً وعرف به الباكون؛ فسكتوا عنه، ولم ينكروا عليه، ولم يظهر عليهم شيء سوى السكوت؛ ففيه الخلاف.

أما الأقوال في هذه المسألة: فالمذهب الأول: أنه لا يكون إجماعاً ولا حجة؛ لاحتمال توقفه في المسألة، أو ذهابه إلى تصويب كل مجتهد، وهذا أصح المذاهب عند الإمام فخر الدين.

ثم قال هو والآمدي: إنه مذهب الشافعية، وقال الغزالي في (المنحول): نص عليه الشافعي في الجديد، وقال في (البرهان): إنه ظاهر مذهب الشافعي، قال: ومن عبارته الرشيقة أنه قال: لا يُنسب إلى ساكت قول، وهذا في السكوت الذي لم يتكرر؛ فإن تكرر في وقائع كثيرة، كان ذلك إجماعاً وحجة عن الشافعي، كما قاله ابن التلمساني.

قال: ولهذا فإن الشافعي استدل على إثبات القياس، وخبر الأحاد بذلك بكونه في وقائع، قال الإسنوي: والذي قاله ابن التلمساني صحيح، وتوهم الإمام في (المعالم) بأن ذلك تناقض من الشافعية.

القول الثاني: إذا انقرض العصر - أي: مات الساكتون - تبيّن أنه إجماع؛ لأن استمرارهم على السكوت إلى الموت يُضعف الاحتمال، وبه قال أبو علي الجبائي، والإمام أحمد، وهو أحد الوجهين عندما نقله الرافعي.

القول الثالث: أنه ليس بإجماع لكنه حجة؛ لأن الظاهر الموافقة، وذهب إليه أبو هاشم بن أبي علي، وهو المشهور عند الشافعية، كما نقله الرافعي، وهل المراد بذلك أنه دليل آخر من أدلة الشرع غير الإجماع، أو أنه ليس بإجماع قطعي بل ظني، النظر مضطرب في ذلك.

ويؤيد الأول قول الماوردي، والقول الثاني: أنه لا يكون إجماعاً.

قال الشافعي: من نسب إلى ساكت قولاً فقد كذب عليه. فاقتضى أن الساكت لا ينسب إليه قولٌ لا ظناً ولا قطعاً ويعضد الثاني قول أبي عمر بن الحاجب في (المختصر الكبير): هو حجة وليس بإجماع قطعي، واختاره الآمدي، ووافقه ابن الحاجب في (المختصر الكبير) وأما في (المختصر الصغير) فإنه جعل اختياره محصوراً في أحد مذهبين، وهما: القول بكونه إجماعاً، والقول بكونه حجة. واحتج أبو هاشم بأن الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة، إذا لم يُعرف له مخالف.

والجواب: أن ذلك ممنوع، ولو سُلّم فالاستدلال به إنما يتم أن لو كان الإجماع السكوتي حجة، إذ هو عينه؛ فلو شتم الإجماع به؛ لأثبتم الشيء بنفسه.

القول الرابع: إن كان هذا القول من حاكم لم يكن إجماعاً ولا حجة، وإلا فإجماع؛ لأن الاعتراض على الحاكم ليس من الأدب، وأيضاً فالحكم في المختلف فيه لا ينكر، ويصيرُ مُجمِعاً عليه بخلاف الفتيا، وإليه ذهب أبو علي بن أبي هريرة.

القول الخامس: عكس ذلك؛ لأن الحكم إنما يصدرُ بعد بحث وإتقان، بعد الكلام مع العلماء وتصويبهم؛ لذلك فإذا سكتوا عن الحكم جعل ذلك

إجماعاً، وأما الفتيا فلا يحتاط فيها كالحكم. وذهب إلى ذلك أبو إسحاق المروزي، ثم استدل على ما ذهب إليه هو وإمامه من أنه ليس بإجماع ولا حجة، بأن السكوت يحتمل وجوهاً سوى الرضا، وهي كثيرة:

الأول: أنه كان في وجهات النظر.

الثاني: أن يكون في باطنه مانع من إظهار القول، وهو الخوف.

الثالث: أن يعتقد أن كل مجتهدٍ مصيبٌ؛ فلا يرى الإنكار فرض، وقد ذكر هذه الأوجه في كتابه.

الرابع: ربما رآه قولاً شائعاً لمن أداه إليه اجتهاده، وإن لم يكن موافقاً عليه.

الخامس: ربما أراد الإنكار، ولكنه ينتهز فرصة التمكن منه، ولا يرى المبادرة إليه مصلحة.

السادس: أنه لو أنكر لم يلتفت إليه.

السابع: ربما سكت لظنه أن غيره قام مقامه في ذلك، وإن كان غلط فيه.

الثامن: ربّما رأى ذلك الخطأ من الصغائر؛ فلم يُنكر، وإذا احتمل السكوت هذه الجهات كما احتمل الرضا علمنا أنه لا يدلُّ على الرضا لا قطعاً ولا ظناً، وهذا معنى قول الشافعي: "لا يُنسب إلى ساكت قول".

واشترط ابن بدران لتحقق الإجماع السكوتي اشتهاً القول الذي سكتوا عليه في الساكتين، وكان ذلك القول متعلقاً بأحكام التكليف؛ فلو لم يشتهر القول فيهم لم يدل سكوتهم على الموافقة، ولو لم يكن تكليفاً لم يكن إجماعاً ولا حجة؛ لأن الإجماع أمر ديني، وما ليس تكليفاً ليس دينياً بل دنيوياً.

قال: ولكن اختلاف الزمان أحدث للإجماع السكوتي شرطاً، وهو: أنه إذا أفتى واحدٌ بحكم على مذهبه مع مُخالفته لمذهب غيره، وسكت الباقون عنه؛ فإنّ ذلك السكوتَ لا يُعدّ إجماعاً؛ لما تقرر عند أهل المذاهب من عدم إنكار بعضهم على بعض؛ إلا أن يقال: فرض المسألة من الأحكام التي يتداول المجتهدون البحث عنها، لا في الأحكام التي يتداولها المقلدون؛ لأنهم لا في العير ولا في النفير.

مراتب الإجماع السكوتي، وحكم منكري الإجماع، وقيمة الإجماع

عناصر الدرس

- العنصر الأول : مراتب الإجماع السكوتي، وبيان الفروع المتفرعة
على الخلاف فيه ٣٠٧
- العنصر الثاني : حكم منكري الإجماع، وقيمة الإجماع العلمية
والفكرية ٣١٦

مراتب الإجماع السكوتي، وبيان الفروع المتفرعة على الخلاف فيه

والإجماع السكوتي مراتب متفاوتة في القوة والضعف :

إحداها: فرضُ ذلك في كل عصر، وهذا إن كان بعد استقرار المذاهب؛ فلا أثر للسكوت قطعاً، وإن كان قبل ذلك؛ ففيه ما تقدم من الخلاف، وفي جعله إجماعاً ظنياً نظراً، وكونه حجةً، وليس بإجماع أبعد من ذلك.

وثانياً: أن يكون ذلك في عصر الصحابة { فهو أقوى من الأول، وأولى، وأن يكون السكوت منهم دليلاً على الموافقة؛ لعلو مرتبتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعدم المداهنة على من بعدهم، وإن كان لم يكن إجماعاً فالظاهر أنه حجة.

وثالثها: أن يكون ذلك فيما يتقرر وقوعه، فهو أولى أن يكون إجماعاً أو حجة؛ لأن تلك الاحتمالات المقدرة تبعد فيه بعداً قوياً.

ورابعها: أن يكون فيما تعمُّ به البلوى؛ لكون ذلك إجماعاً أقوى مما قبله، وأظهر في الحجية؛ لأن انتشار ذلك الحكم مع عموم البلوى به يقتضي علمهم بذلك الحكم وموافقتهم فيه، وإلا لزم تطأبقهم على ترك إنكاره.

وخامسها: أن يكون فيما يفوت وقت كالدماء والفروج، كما صوره الماوردي، فاشتتار ذلك بينهم مع سكوت الباقيين عنه يدل على الرضا، أقوى مما في الصور المتقدمة، إلا أن صورته فيما تعم فيه البلوى، ويتكرر وقوعه أظهر، أو الكل على السواء، والقول بحجيته في تلك المرتبة، وإن لم يكن إجماعاً قوياً، إذا قيل: بأن قول الصحابي بمفرده لا يكون حجة والله أعلم.

فروع في الإجماع السكوتي:

الفرع الأول: إذا كان على صاحب السائمة دينٌ يُحيط بقيمتها؛ فلا زكاة عليه فيها عند الحنفية، وعند الشافعي -رحمه الله- تجب الزكاة، واستدل الحنفية بحديث عثمان < حيث قال في خطبته في رمضان: "ألا إنَّ شهرَ زكاتكم قد حضر؛ فمن كان له مالٌ وعليه دينٌ؛ فليحتسب ماله بما عليه، ثمليزكي بقية ماله". ولم ينكر عليه أحد من الصحابة { فكان إجماعاً منهم على أنه لا الزكاة في القدر المشغول بالدين.

الفرع الثاني: الصاعد من المعدة: في طهارته ونجاسته اختلاف، قال أبو يوسف: إنه نجس، وقال أبو حنيفة ومحمد: إنه طاهر، ودليلهم أنَّ الناسَ من لدن رسول الله ﷺ اعتادوا أخذ البلغم بأطراف أرديتهم، وأكمامهم من غير نكير؛ فكان إجماعاً منهم على طهارته.

الفرع الثالث: في المختار من صور التشهد: فاختلف الصحابة { في كفيته، وقد أخذ الحنفية بتشهد عبد الله ابن مسعود وهو أن يقول: "التحيات لله، والصلوات والطيبات، والسلام عليك أيها النبي ورحمته الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله".

والشافعيُّ أخذ بتشهد عبد الله ابن عباس، وهو أن يقول: "التحيات المباركات والصلوات الطيبات لله، سلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، سلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله".

ومالك أخذ بتشهد عمر < وهو أن يقول: "التحيات الناميات الذاكيات المباركات الطيبات لله". والباقي كتشهد ابن مسعود < ومن الناس من اختار

تشهد أبي موسى الأشعري، وهو أن يقول: "التحيات لله، الطيبات، والصلوات لله"، والباقي كتشهد ابن مسعود، واحتج الشافعي وأن ابن عباس كان من شبان الصحابة، وإنما كان يختار ما استقر عليه الأمر.

فأما ابن مسعود فهو من الشيوخ؛ ينقل ما كان في الابتداء، كما نقل عنه التطبيق وغيره التطبيق في الصلاة تطبيق اليدين، ولأن هذا موافق لكتاب الله لأن فيه وصف التحية بالبركة، على ما قال الله تعالى ﴿ تَحِيَّاتٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَرَكَاتٌ طَيِّبَةٌ ﴾ [النور: ٦١] وفيه ذكر السلام منكرًا كما في قوله تعالى: ﴿ سَلِّمْ عَلَيَّ نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ ﴾ [الصافات: ٧٩] ﴿ سَلِّمْ عَلَيَّ إِبْرَاهِيمَ ﴾ [الصافات: ١٠٩] ﴿ سَلِّمْ عَلَيَّ مُوسَى وَهَارُونَ ﴾ [الصافات: ١٢٠] ﴿ سَلِّمْ قَوْلًا مِّن رَّبِّ رَجِيمٍ ﴾ [يس: ٥٨] فكان الأخذ به أولى.

واحتج مالك بأن عمر < عَلمَ النَّاسَ التَّشْهَدَ بِهَذِهِ الصِّفَةِ عَلَى مَنْبَرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ واحتج الحنفية بما روي عن عبد الله ابن مسعود، أنه قال: "أخذ رسول الله ﷺ بيدي وعلمني التشهد كما كان يُعَلِّمُنِي السُّورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ، وقال: قل التحيات لله والصلوات والطيبات... إلى آخرها". وقال: ((إذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلاتك)). وأخذ اليد عند التعليم؛ لتأكيد التعليم وتقديره عند المتعلم.

وكذلك أمر به بقوله: "قل" فكذا علق التمام والصلاة بهذا التشهد، ثم من لم يأتي به لا توصف صلاته بالتمام ولأن هذا التشهد هو المستفيض في الأمة الشائع في الصحابة فإنه روي عن أبي بكر الصديق < أنه علم الناس التشهد على منبر رسول الله ﷺ هكذا ولم ينكر عليه أحد من الصحابة فكان إجماعاً.

الفرع الرابع: بيان من له المطالبة بأداء الواجب في السوائم والأموال الظاهرة: قال الحنفية: للإمام ولاية الأمر في المواشي، والأموال الظاهرة، واستدلوا بالكتاب والسنة والإجماع، وإشارة الكتاب أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ﴾ [التوبة: ١٠٣]. والآية نزلت في الزكاة، وعليه عامة أهل التأويل.

أمر الله ﷻ نبيه بأخذ الزكاة؛ فدل على أن للإمام المطالبة بذلك والأخذ، قال الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا ﴾ [التوبة: ٦٠]. فقد بين الله - تعالى - ذلك بياناً شافياً حيث جعل للعاملين عليها حقاً؛ فلو لم للإمام أن يُطالب أرباب أموال صدقات الأنعام في أماكنها، وكان أداؤها إلى أرباب الأموال لم يكن لذكر العاملين وجه.

وأما السنة: فإن رسول الله ﷺ كان يبعث المصدقين إلى أحياء العرب والبلدان والآفاق؛ لأخذ الصدقات من الأنعام والمواشي في أماكنها، وعلى ذلك فعل الأئمة من بعده من الخلفاء الراشدين أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي { حتى قال الصديق < لما امتنعت العرب عن أداء الزكاة: "والله لو منعوني عقلاً كان يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لحاربهم عليه". وظهر العمال بذلك من بعدهم إلى يومنا هذا.

وكذا المال الباطل إذا مرّ به التاجر على العاشر كان له أن يأخذ بالجملة؛ لأنه لما سافر به وأخرجه من العمران، سار ظاهراً، والتحق بالسوائم، وهذا؛ لأن الإمام إنما كان له المطالبة بزكاة المواشي في أماكنها لمكان الحماية؛ لأن المواشي في البراري لا تصير محفوظة إلا بحفظ السلطان وحمايته.

وهذا المعنى موجود في مال يمرّ به التاجر على العاشر، يعني: الذي يأخذ العُشور لكان من السوائم، وعليه إجماع الصحابة { فإن عمر < نصب

العُشَّار، وقال لهم: "خذوا من المسلم ربع العشر، ومن الذمي نصف العشر، ومن الحربي العُشر". وكان ذلك من الصحابة { ولم يُنقل أنها نكر عليه واحد منهم؛ فكان إجماعاً.

الفرع الخامس: حُكم عقد الاستصناع، والقياسُ يأبى جواز الاستصناع؛ لأنه بيع المعدوم كالسلم، بل هو أبعد جوازاً من السلم؛ لأن المسلم فيه تحتمله الذمة؛ لأنه دينٌ حَقِيقَةٌ والمستصنع عينٌ تُوجد في الثاني، والأعيانُ لا تحتملها الذمة؛ فكان جواز هذا العقد أبعد على القياس، عن السلم.

وفي الاستحسان جاز؛ لأن الناس تعاملوه في سائر الإعصار من غير نكير، وكان إجماع منهم على الجواز؛ فيترك القياس، ثم هو يبيع عند عامة العلماء، وقال بعضهم: هو عده، وليس بسديد؛ لأنَّ مُحَمَّد بن الحسن ذكر القياس والاستحسان في جوازه وذكر القياس والاستحسان، لا يليق بالهداة، وكذا ثبت خيار الرؤية للمستصنع؛ وأنه من خصائص البيوع، وكذا من شرط جوازه أن يكون فيما للناس فيه تعامل، والعادة لا يتقيد جوازها بهذه الشروط؛ فدل أن جوازه، جواز البياعات لا جواز العداة.

الفرع السادس: مشروعية الاستخلاف إذا ناب الإمام شيء في الصلاة إذا سبق الإمام الحدث، فله أن يستخلف من يتم بهم الصلاة؛ روي ذلك عن عمر، وعلي، وعلقمة، وعطاء، والحسن، والنخعي، والثوري، والأوزاعي، والشافعي، وأصحاب الرأي، وحُكي عن أحمد رواية أخرى أن صلاة المأمومين تبطل؛ لأن أحمد قال: "كنت أذهب إلى جواز الاستخلاف وجبتُ عنه".

وقيل: "تبطل صلواتهم" رواية واحدة؛ لأنه فقد شرط صحة الصلاة في حق الإمام؛ فبطلت صلاة المأموم كما لو تعمد الحدث. والدليل على الاستخلاف:

أن عمر < لما طعن أخذ بيد عبد الرحمن بن عوف ؛ فقدمه فأتّم بهم الصلاة ، وكان ذلك بمحضر من الصحابة وغيرهم ولم ينكره منكر فكان إجماعاً .

الفرع السابع : سجود المرحوم على ظهر أخيه ، متى قدر المرحوم - يعني الذي في زحام شديد في جمعة أو حج أو مسجد ضيق - متى قدر المرحوم على السجود على ظهر إنسان ، أو قدمه لزمه ذلك وأجزأه ، قال أحمد في رواية أحمد ابن هاشم : **يَسْجُدُ عَلَى ظَهْرِ الرَّجُلِ بِالرَّجْلِ وَالْقَدَمِ وَيُمْكِّنُ الْجَبْهَةَ وَالْأَنْفَ فِي الْعِيدِينَ وَالْجَمْعِ ، وَبِهَذَا قَالَ الثَّوْرِيُّ ، وَأَبُو حَنِيفَةَ ، وَالشَّافِعِيُّ ، وَأَبُو ثَوْرٍ ، وَابْنُ الْمُنْذَرِ .**

وقال عطاء ، والزهري ، ومالك : لا يفعل ، قال مالك : **وَتَبْطُلُ الصَّلَاةُ إِنْ فَعَلَ ، وَالِدَلِيلُ عَلَى الْجَوَازِ ، مَا رُوِيَ عَنْ عُمَرَ < أَنَّهُ قَالَ : " إِذَا اشْتَدَّ الزَّحَامُ ؛ فَلْيَسْجُدْ عَلَى ظَهْرِ أَخِيهِ ."** رواه سعيد في سننه ، وهذا قاله بمحضر من الصحابة وغيرهم في يوم جمعة ، ولم يظهر له مخالف ؛ فكان إجماعاً ولأنه أتى بما يمكنه حال العجز ؛ فصح كالمريض يسجد على المرفقة ، والخبر لم يتناول العاجز ؛ لأن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها ، ولا يأمر العاجز عن الشيء بفعله .

الفرع الثامن : الأحق بالصلاة على الميت الولي ، أو الوصي . أحق الناس بالصلاة عليه من أوصى له أن يصلي عليه ، وهو مذهب أنس ، وزيد ابن أرقم ، وأبو برزة ، وسعيد بن زيد ، وأم سلمة ، وابن سيرين . وقال الثوري ، وأبو حنيفة ، ومالك ، والشافعي : **الوليُّ أَحَقُّ ؛ لِأَنَّهَا وِلَايَةٌ تَتَرْتَّبُ بِتَرْتَّبِ الْعَصَبَاتِ ؛ فَالْوَلِيُّ فِيهَا أَوْلَى كَوِلَايَةِ النِّكَاحِ .**

ودليل القول الأول : **إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ { رُوِيَ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ أَوْصَى أَنْ يُصَلِّيَ عَلَيْهِ عُمَرُ ، قَالَ أَحْمَدُ . قَالَ : وَعُمَرُ أَوْصَى أَنْ يُصَلِّيَ عَلَيْهِ صَهَيْبٌ ، وَأَمَّ**

سلمة أوصت أن يُصلي عليها سعيد بن زيد، وأبو بكر أوصى أن يُصلي عليه أبو برزة.

وقال غيره: عائشة أوصت أن يُصلي عليها أبو هريرة، وابن مسعود أوصى أن يُصلي عليه الزبير، ويونس ابن زبير أوصى أن يُصلي عليه أنس بن مالك، وأبو شريحة أوصى أن يُصلي عليه زيد بن أرقم؛ فجاء عمرو بن حريث، وهو أمير الكوفة ليتقدم ليصلي عليه؛ فقال ابنه: أيها الأمير، إنَّ أبي أوصى أن يُصلي عليه زيد ابن أرقم؛ فقدم زيداً، وهذه قضايا انتشرت فلم يظهر مخالف فكان إجماعاً.

الفرع التاسع: التسليم من صلاة الجنازة: قال ابن قدامة - رحمه الله: التسليم على الجنازة تسليمة واحدة عن ستة من أصحاب النبي ﷺ وليس فيه اختلاف إلا عن إبراهيم، وروي تسليمة واحدة عن علي وابن عمر، وابن عباس، وجابر، وأبي هريرة، وأنس ابن مالك، وابن أبي أوفى ووائل ابن الأسقع، وبه قال سعيد بن جبير، والحسن، وابن سيرين، وأبو أمامة ابن سهل، والقاسم بن محمد، والحارث، وإبراهيم النخعي، والثوري، وابن عيينة، وابن المبارك، وعبد الرحمن بن مهدي، وإسحاق.

وقال ابن المبارك: من سَلَّم على الجنازة تسليمتين؛ فهو جاهل جاهل؛ فاختار القاضي أنَّ المستحب تسليم الثاني، وتسليمة واحدة تجزئ وبه قال الشافعي: وأصحاب الرأي قياساً على سائر الصلوات.

ودليل القول الأول ما روى عطاء بن السائب أنَّ النبي ﷺ سَلَّم على الجنازة تسليمة، واحدة رواه بن الجاني بإسناد؛ وأنه قول من سمينا من الصحابة، ولم يعرف لهم مخالفٌ في عصرهم، فكان إجماعاً.

الفرع العاشر: الصلاة على الميت في المسجد: وقد قرر العلماء أنه لا بأس بالصلاة على الميت في المسجد إذ لم يخف تلويثه، وبهذا قال الشافعي، وإسحاق، وأبو ثور، وداوود. وكره ذلك ما ذكر أبو حنيفة؛ لأنه روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((من صَلَّى على جنازة في المسجد؛ فلا شيء له)).

ودليل القول الأول: ما روى مسلم وغيره عن عائشة > قالت: "ما صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ على سهيل ابن بيضاء إلا في المسجد". فقال سعيد: حَدَّثَنَا مالِکُ بن سالم بن أبي النضر، قال: "لما مات سعد بن أبي وقاص قالت عائشة >: "مُرُوا به عليّ حتى أدعو له؛ فأنكر الناس ذلك فقالت: "ما أسرع ما نسي الناس! ما صلى رسول الله ﷺ على سهيل ابن بيضاء إلا في المسجد".

وقال: حدثنا عبد العزيز بن محمد، عن هشام بن عروة، عن أبيه، قال: "صَلِّيَ على أبي بكرٍ في المسجد". وقال: حَدَّثَنَا مالِکُ، عن نافع، عن ابن عمر، قال: "صَلِّيَ على عمر في المسجد". وهذا كان بحضور من الصحابة { فلم ينكر فكان إجماعاً، ولأنها صلاة؛ فلم يمنع منها أن تكون في المجد كسائر الصلوات.

الفرع الحادي عشر: بيع السجين النجس: والسجين النجس هو السماد الذي يُوضع في الأرض، فقد قرّر بعض أهل العلم أنه لا يجوز بيع السجين النجس، وبهذا قال مالك والشافعي، وقال أبو حنيفة: يجوز؛ لأن أهل الأمصار يتبايعونه لزروعهم من غير نكير، فكان إجماعاً، واستدل للقول الأول أنه مجمع على نجاستها الميتة.

قال ابن قدامة: هما ذكروه فليس بإجماع، فإن الإجماع اتفاق أهل العلم، ولم يوجد، ولأنه رجيع نجس؛ فلا يجب بيعه كرجيع الآدمي. والشاهد هنا أنه استدل على جواز البيع بالإجماع السكوتي..

الفرع الثاني عشر: قتل الجماعة بالواحد؛ فالجماعة إذا قتلوا واحداً فعلى كل واحد منهم القصاص، إذا كان كل واحد منهم لو انفرد بفعله وجب عليه القصاص. روي ذلك عن عُمر وعلي، والمغيرة بن شعبة، وابن عباس، وبه قال سعيد بن المسيب، والحسن، وأبوسلمة، وعطاء، وقتادة، ومذهب ما لم والثوري، والأوزاعي، والشافعي، وإسحاق، وأبي ثور، وأصحاب الرأي.

وحُكي عن أحمد رواية أخرى: لا يُقتدون به، وتجبُ عليهم الدية، وهذا قول ابن الزبير، والزهري، وابن سيرين، وحبيب بن أبي ثابت، وعبد الملك، وربيعة وأبي داود، وابن المنذر، وحكاه ابن أبي موسى، عن ابن عباس.

وروي عن معاذ ابن جبل، وابن الزبير، وابن سيرين، والزهري أنه يقتل منهم واحد ويؤخذ من الباقي حصصهم من الدية، قال ابن المنذر: لا حُجة مع من أوجب قتل جماعة بواحد؛ لكن الأولين استدلوا بإجماع الصحابة { فقد روى سعيد ابن المسيب عن عُمر ابن الخطاب قتل سبعة من أهل صنعاء قتلوا رجلاً قال لو تمال عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً.

وعن علي < أنه قتل ثلاثة قتلوا رجلاً؛ وعن ابن عباس أنه قتل جماعة بواحد، ولم يُعرف لهم في عصرهم مخالف؛ فكان إجماعاً. ومما فرعه على مسألتنا من الاعتبار بالسكوت في تصرفات الناس، وعدمه على الخلاف فيها: مسائل ذكر عدداً منها الأسنوي في (التمهيد):

أحدها: إذا أتلف شيئاً ومالكه ساكتٌ يلزمه الضمان، وفي مثله في قاطع الطريق، إذا قطع وجهان: أصحابهما: أنه يجب أيضاً.

قال الإمام: وهما مفرعان على القول بأنه لا يجوز الاستسلام لمن قصد قتلهم، ومأخوذان من التردد في المعنى الذي أخذ الشارع به مهر الزانية، وهل هو كون الرد غير محترم، أم لن التمكين معروفاً عرفاً.

الثاني: إذا قذف فأسق في ملاً من الناس. فقال القاضي: هذا شاهد عدل، ولم ينكر عليه أحد لم تثبت عدالته؛ عندنا خلافاً لأبي حنيفة قاله في (البحر) وتقييده بالفاسق يشعر بأنه لو كان المتكلم بذلك عدلاً، كفاه في التزكية سُكوتهم والمتجه خلافه؛ كأن التقييد للإعلام بالسكوت عند الحنفية بطريق الأولى.

الثالث: إن استأذنت البكر؛ فسكتت فإنه يكفي على الصحيح، وقيل: لا، كالسيب. وهذا بخلاف ما لو عُقد على البكر بحضورها وسكتت؛ فهل يصح ويُعني عن استئذانها وجهان: الصحيح أنه لا يعني عنه.

الرابع: إذا زوج صغير بصغيرة، ثم دبت الزوجة فارتضعت من أم الزوج رضاعاً محرماً؛ وكانت الأم مستيقظة ساكنة؛ فهل يُحال الرضاع على الكبيرة؛ لرضاعها به، أم لا لعدم فعلها كالنائمة؟ فيه وجهان: أحدهما في (زوائد الروضة الثاني) وذكر فروعاً أخرى، أوصلها إلى اثني عشر فرعاً يراجعها في التمهيد من أراد المزيد.

حكم منكري الإجماع، وقيمة الإجماع العلمية والفكرية

ومنكر حكم الإجماع الظني لا يكفر، وفي القطعي النفي والإثبات - يعني قيل: يكفر وقيل: لا يكفر - والقول الثالثُ يكفر بإنكار مثل الصلوات الخمس، دون غيرها. وقد بين ذلك الإمام الطوفي فقال: "اعلم أن الإجماع إما ظني أو قطعي، فالظني كالسكوتي تواتراً أو أحاداً، وكالناطق أحاداً؛ فهذا لا يكفر منكر حكمه، أي: إذا ثبت بمثل هذا الإجماع حكم؛ فأنكره منكر لا يكفر، لأنه مظنون فلم يكفر منكر حكمه كالعموم وخبر الواحد والقياس.

والقطعي هو النطق بالمتواتر المستكمل الشروط التي سبق أن ذكرناها.

وهذا فيه أقوال :

القول الأول : أنه لا يكفر منكر حكمه.

القول الثاني : أنه يكفر لأنه خالف القاطع ؛ فأشبهه ما لو خالف العقلي لإثبات الصانع وتوحيده ، وإرسال الرسل.

القول الثالث : أما ثبت بالإجماع كونه من الدين ضرورة كالصلوات الخمس ، والأركان الخمسة ونحوها كَفَرُ مُنْكَرِهِ ، وما ليس كذلك لا يكفر بإنكاره ، والفرق : أنّ الأوّل يتحقق تكذيبه لصاحب الشريعة دون الثاني ؛ لجواز كون ما أنكره يخفى عليه ؛ بخلاف مثل الصلوات الخمس ؛ فإنّ وجوبها لا يخفى على مسلم ، بل الكفار يعلمون وجوبها على أهلها.

فقال الآمدي : إن كان حكم الإجماع داخلاً في مُسَمَّى الإسلام كالرسالة ؛ كفر منكر حكمه ، وإلا فلا. قال الطوفي : هذا أخص من الذي قبله ، والذي قبله أولى منه ؛ لأنه تكذيبُ صاحب الشريعة ، وما لزمه مستقل بالتكفير ؛ فما حدث لنا إلى تخصيصه بما كان داخلاً في مسمى الإسلام. إذ لو صُوغ ذلك ؛ لأفضى إلى تكفير صاحب الشرع في أمور كثيرة ، بدون تكفير ذلك المُكذِب ، وهو إهمالٌ لحرمة الشرع وتضييع لناموسه.

قال : المختارُ أنّ منكر حكم الإجماع إن كان عامياً كفر مطلقاً ؛ ظنياً كان الإجماع أو قطعياً ، إذا كان قد اشتهر الإجماع عليه ، وعلمه المنكر ، واعتقد تحريم إنكاره ، وإن كان عالماً - يعني : ليس عامياً - يُفرق بين أنواع الإجماع ، ويتصرّف في الأدلة لم يكفّر إلا بإنكار مثل الأركان الخمسة ، والصلوات الخمس ؛ بجواز أن يقوم الدليل عنده على عدم وجوب ما أنكره. وقال القراقي :

إذا قلنا بتكفير مُخالفي الإجماع؛ فهو مشروطٌ بأن يكون المجمع عليه ضرورياً من الدين.

قال الطوفي: هذا يدلُّ على أنه لا يكفُر بمُخالفة ما ليس ضرورياً قولاً واحداً؛ ولعله مذهبه أو اختياره، وإلا فالخلافُ الذي حكيناه مطلقاً ثابتاً: مأخذ الخلاف في تكفير منكري حكم الإجماع، هو أنّ الإجماعَ ظنيّ أو قطعيّ؛ فمن قال: إنه ظنيّ قال: لا يكفر؛ كالقياسِ وخبر الواحد. وحُجَّتُه: أن مستند أصل الإجماع هو ما سبق من ظواهر الآيات والأخبار التي لا تُفيد إلا الظن، وما استند على الظن أولى بأن يكون ظنياً.

ومن قال: إنّ الإجماع قطعيّ قال: إنّ مُستند الإجماع قاطع، وما استند إلى قاطع فهو قاطع، وإنّما قلنا: إنّ مُستند الإجماع قاطع؛ لأن جزئيات أدلته لو استقرت استقراءً تاماً؛ لاجتمع منها الدليل القاطع على أن الإجماع حجة؛ لكن استقراءها الاستقراء التام، بحيث لا يشذ منها شيء متعذر، كما أن استقراء الحكايات الجزئية الدالة على سخاء حاتم، استقراءً تاماً متعذر. فلذلك نبه العلماء في كتبهم بأدلة جزئية على تلك الأدلة الحاصلة من الإستقراء التام، لو أمكن.

قال: والغفلة عن هذا التقرير، هي الموجبة لأسئلة وردت على الإجماع؛ لكونه ظنياً، وكون مُخالفه لا يكفر، وهي مُندفعة بهذا التقرير، وهذا التقرير ضعيف، من جهة أنّ الإجماع أقوى أصول الإسلام، ولذلك قدم على النص والقياس؛ فهو لعلو رتبته في أدلة الشريعة، يقتضي توفر دواعي الأمة على ضبط أدلته، وحفظ مُستنده، إذ من الممتنع عادة تضييع مثل ذلك، وذلك يدلُّ على أنه ليس للإجماع دليلٌ إلا ما ذكره العلماء في كتبهم.

وأما ما ذكر من حكايات حاتم فلا نسلم أنه يتعدّر استقراؤها أو استقراء ما يحصل به تواتر سخائه منها، إذ كلها أو أكثرها منقولة مدونة في ديوان حاتم، وغيره من كتب التواريخ وغيرها؛ لكن علماء الشرع لعدم اهتمامهم بها لم يعتنوا بها حتى تتواتر بينهم وتشتهر، وقد اشتهرت عند الإخباريين العلماء بأيام العرب.

أما أحاديث الإجماع وأدلته فهي: معتنى بها بالضرورة، والعلماء مهتمون بها غاية الاهتمام؛ فالمانع لهم من نقلها عادة، ليس إلا عدمها.

قال الطوفي: ومن العدل الترجيح، وهو: العمل بأقوى الدليلين، وإلغاء الضعيف، وهذا كثير في ترجيحات الأصول والفروع، كترجيح القطعي على الظني، والخبر الأصح على الصحيح، والصحيح على الضعيف، ومن ذلك: أنّ مخالف للإجماع، ومنكر حكمه لا يكفر ما لم ينكر ضرورياً من الدين، كما سبق وقرر، وقد قرر ذلك بأنّ جريان حكم الإسلام عليه محقق مقطوع به فلا يرجع بالإجماع المحتمل. وبيان احتمال أنه الإجماع مبني على مقدمات محتملة، والمبني على المحتمل محتمل.

أما المقدمات: فهي ظواهر الكتاب، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بُيِّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ عَذَابَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] الآية. وأحاديث السنة.

أما ظواهر الكتاب: فإنها إنما صح التمسك بها بالإجماع؛ فلو ثبت الإجماع بها لزم الدور.

وأما السنة: فليست متواترة تواتراً حقيقياً بالاتفاق، وكونه تواتراً معنوياً كشجاعة علي، وسخاء حاتم، وبين قوله ﷺ: ((ما رآه المسلمون حسناً؛ فهو عند الله حسن)) وقوله: ((أمّتي لا تجتمع على ضلالة)) ونحوها. وأن الأول أقوى من الثاني،

قال: وحيث الأول تواتر؛ فالثاني ليس بتواتر، فهو آحاد، وقد اختلف الناس في العمل بخبر الواحد على هذا مختلفة، وغايته أن يكون مستفيضاً، والمستفيض لا يُفيد العلم الذي يقوى على رفع عصمة الدماء. أما قول العلماء تلقته الأمة بالقبول وهو معصومة؛ فهو إثبات الإجماع بالإجماع؛ لأن معنى كون الإجماع حجة، هو كونه صادراً عن الأمة المعصومة.

وحينئذ يصير تقدير الكلام: إن الإجماع صدر عن الأمة المعصومة؛ لأن هذه الأمة المعصومة تلقت أدلته بالقبول، وهو إثبات الشيء بنفسه، وهو محال. ثم قال: سلمنا أن الخبر متواتر لكن في النزاع في دلالة، وقوله: ما رآه المسلمون، اللام إما للعهد والقوم المعهودون بينه وبين من خاطبه؛ فلا يدل على الإجماع، أو تكون اللام للاستغراق فهو عام. ودلالة العام ظنية، ثم قد خص بمن قبل عصر الإجماع وبعده، وبالصبيان والمجانين، والعامه عند الأكثرين؛ فصار عاماً مخصوصاً.

وفي كونه حجة أو غير حجة، وحقيقة في الباقي أو مجازاً؛ خلاف مشهور بين الأصوليين، ثم قوله: ((ما رآه المسلمون حسناً)) يحتمل الواجب والمندوب، وهو فيه أظهر، ولا دلالة له على الإجماع أصلاً؛ وإنما يدل على الاستحسان؛ ليحتج أبو حنيفة. وأما قوله: ((لا تجتمع أمتي على ضلالة)) يحتمل أنه أراد بالضلالة الكفر، ويكون شهادة لها بالأمن من الارتداد بالكلية، وليس في ذلك دلالة على أن الإجماع قاطع.

ثم صرنا إلى نفس الإجماع، فنقول: نازع قوم في تصويره، وإمكانه ثم كونه حجة. وفي أنه مختص بالصحابة، أو صحيح من غيرها أيضاً، ثم في أن العصمة في هيئة الأمة الاجتماعية، فيعتبر العامة أو لا؟ وفي غير ذلك من أحكامه ما سبق في

الإجماع السكوتي؛ فقيل: حجة وإجماع، وقيل: لا حجة ولا إجماع. وقيل: حجة فقط، وقيل: إجماع بشرط إقراض العصر، وقيل: إن كان فُتياً لا حكماً، وقيل بالعكس.

ثم قولكم: هو حجة قاطعة، ما المراد به؟ إن أردتم القطع العقلي، وهو ما لا يحتمل النقيض، فهو مع هذا الخلاف العظيم في مقدماته ممتنع، وإن أردتم أنه مُوجب للعمل؛ فذلك إنما يوجب تعصيه مخالفه ومنكر حكمه، أما الحكم بكفره مع القطع بجريان حكم الإسلام عليه، بدليل في مقدمات هذا النزاع، هو دفع للأقوى بالأضعف، وهو مناف للعدل.

ثم قال الطوفي: واعلم أن القول بتكفيره مطلقاً أحوط للشريعة، وبعدهم مطلقاً أو بالتفصيل السابق أحوط للدماء، وأنّ النزاع إنما هو في التكفير، أما فقد روي حدّاً باجتهاد إمام أو مجتهد، أو بفعل أو بترك ما يوجب؛ كالزنان المحصن أو تارك الصلاة تهاوئاً لا جحوداً؛ فلا نزاع في جوازه.

ثم قال: واعلم أنني إنما ذكرت لك هذا الفصل، وإن كانت أكثر لا أحكامه قد سبقت بفائدتين:

إحدهما: ترجيح ما اخترته من كون إجماع ظنياً. هذا كلام الطوفي

الثانية: أنني جعلته لك دستوراً للإجماع، تطرية لذكر الناظر به وتذكيراً؛ ليتذكر به آخر ما سبق منه أولاً، وإنما لم أفعل ذلك في آخر كل باب؛ لعدم المقتضي لذكره بخلاف ههنا، فإنه عرض ما اقتضى ذكر ذلك، ثم قال: وعلى القول بتكفير حكم الإجماع بالجملة سؤال وهو: كيف يكفرون منكر حكم الإجماع، ولم يكفروا منكر أصل الإجماع كالنظام والشريعة والخوارج؟

وأجيب عنه: بأن منكري أصل الإجماع، لم يستقر عنده كونه حجة؛ فلا يتحقق كونه تكفير صاحب الشريعة بخلاف منكري حكمه بعد اعترافه بإنكار الدليل السمعي عليه فاختلف فيه الأصح كما ذكرهم في مختصر الروضة أنه لا يجوز وهو: اختيار الأمدي لأنها معصومة مناخلاً بأدلة الإجماع السابقة.

والردة أعظم الخطأ فتكون معصومة منها؛ فلا يجوز عليها، وثم أحاديث أخر تؤكد ذلك، منها ما روى معاوية ابن قره عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ: ((إذا فسد أهل الشام؛ فلا خير فيكم لا تزال طائفة من أمتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة)).

ولهم من حديث سعد: ((لا يزال أهل الغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة)). ولأبي داود من حديث أبي هريرة > عن النبي ﷺ قال: ((إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها)) وهذه الأحاديث الصحيحة وغيرها من جنسها تدل على استمرار الدين إلى قيام الساعة.

ويلزم من ذلك عدم امتداد الأمة جميعها في وقت ما وهو المطلوب واحتج لما روي عن أنس رضي الله عن النبي ﷺ قال ((لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض الله الله)) رواه الترمذي وقال حديث حسن ومسلم ولفظه: ((لا تقوم الساعة على أحدج يقول الله الله)).

ولمسلم من حديث عائشة > ، عن النبي ﷺ قال: ((لا يذهب الليل والنهار حتى تعبد اللات والعزى)) لكن هذا لا يدل على ارتداد جميع الأمة، بل يصدق بمضمونه ردة بعضها وعبادته اللات والعزى، وإنما الحججة في حديث أنس < لأن ارتداد الأمة يلزم قطعاً، وإلا لو قامت الساعة على من يقول: "الله الله" ولو واحد فلا يسوق الحديث إذا.

قلت: أحسن ما جمع به بين هذه الآحاد: أن تُحمل الأحاديث الأول على استمرار الدين قبيل الساعة بمدة يسيرة، ثم ترد الأمة وتنقرض، ويخلفها من لا يذكر الله ولا يعرفه؛ فتقوم الساعة عليه، على أن انقراض الأمة لا يتجه؛ لأنها آخر الأمم، وعليها تقوم الساعة لكنها ترد لكثرة الفتن وطول العهد؛ كما كفرت بني إسرائيل بعد طول عهدها بأنبيائها وكتبها، وارتدادها قبل قيام الساعة بمدة قصيرة لا يقدر في صحة قوله ﷺ: ((لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة)). لأن الزمان يسير يُنتفر في الأحكام والأخبار، والله ﷻ اعلم.

وكنت قد وعدت إذا توفر الوقت أن أذكر قيمة الإجماع العلمية والفكرية أختتم به الكلام عن الإجماع، لكن الوقت ضاق فاختصرها اختصاراً:

أولاً: لا بد من مرجعية يرجع إليها في جميع قضايا العلم والفكر، وتكون هذه مرجعية من القضايا الثوابت، وذلك لفوائد كثيرة، وها هنا فوائد؛ أذكر منها؛ أنه كما أن القضايا العقلية فيها القطعي والظني وذلك ليرد الظني إليه وتحاكم النتائج إليه وتقاس به فلا تخالف الظنون القطعيات، وتجمع المتناظرين على أمر مشترك بينهم يردان إليه كذلك هنا في الشرعيات شرع الإجماع يمثل هذه الفائدة، وكم أفاد ذلك في الحجاج والردود والاستدلال والمناقشات، وكذا في معايير النظر؛ وعليه فثم فائدة علمية كبيرة للإجماع؛ وهي توظيف المجمع عليه يتوصل من خلاله إلى حكم ما يعلم فالإجماعات تعتبر مرجعية معلومة لبيان حكم غير المعلوم، وهذا يستقيم مع تعريف التفكير الذي قالوا فيه: إنه ترتيب أمور معلومة؛ ليتوصل بها إلى مجهول، ويتجلى ذلك أصولياً في تحريم محل النزاع؛ يُفيد في ذلك، ومعناه: بيان المتفق عليه من جوانب مسألة ما، ثم بيان المختلف

فيه ، أو بيان ما هو غير معلوم الحكم من جوانب المسألة ؛ فلا ينظر إلى المتفق عليه نظرة اجتهاد ، بل نظرة توقيف واستفادة في الباقي .

ومن نظر كتب الأصول وقف على مئات المسائل من هذا الذي وصفت ، ومن ذلك : كتاب (الفائق) للصفى الهندي و(شروح المنهاج) ومنها (نهاية السؤل) للأسنوي و(شروح جمع الجوامع) ومنها (تشنيف المسائل) للزركشي و(شروح مختصر ابن الحاجب) ، ومنها : (رفع الحاجب) لابن السبكي ، ومن الكتب المعاصرة (أصول الفقه) لأبي النور زهير .

ومن فوائد الإجماع أنه يكشف عن وجود دليل ، بالمسألة من غير حاجة على معرفة ذلك الدليل ، والبحث عن كيفية دلالة على المدلول .

ومن فوائده كذلك : رفع الخلاف السابق إن كان ثم خلاف استقر ، أو لم يستقر ، ومن أهميته الفكرية : إن مكانته بين الأدلة شرعية في ذروة ؛ حتى قدمه بعضهم على دليل الكتاب والسنة ؛ حيث يتطرق الاحتمال لغيره من الأدلة ثبوتاً ، أو دلالة ، أو هما معاً بخلافه ؛ فلا يتطرق إليه الاحتمال بعد ثبوته .

ومن فوائده دفع ما يتوهم من احتمال النسخ للنص ؛ فليس مجرد صحة النقل موجب للعمل ؛ حتى تتحقق شروط ذكرها الأصوليون . وهي : أن يكون صحيح السند على الشارح متضح الدلالة ، مستمر في الحكم راجح على غيره ومن فوائده كذلك عدم البحث عن معارض ، ودفع ما يتوهم من التأويل للأدلة المحتملة .

ومن فوائده كذلك : أن خبر الواحد إذا ساعده الإجماع كان ذلك دليلاً على صحته وموجباً للعلم بدليله .

العصمة

عناصر الدرس

- العنصر الأول : تعريف العصمة لغة وشرعاً ، وبيان مواضعها
من حياة الأنبياء ٣٢٧
- العنصر الثاني : العصمة سبيل حجية القرآن الكريم والسنة
المطهرة ٣٣٥
- العنصر الثالث : العصمة سبيل الاقتداء بالنبي ﷺ ٣٣٧

تعريف العصمة لغةً وشرعاً، وبيان مواضعها من حياة الأنبياء

العصمة لغة: وردت في اللغة، لعدة معان منها "المنع"، ومنها "الحفظ" ومنها "القلادة" ومنها "الحبل". قال صاحب (اللسان): **العِصْمَةُ** في كلام العرب المنع. وعصمة الله عبده أن يعصمه مما يوبقه، يُقال: **عَصَمَهُ** يعصمه عصماً منعه ووقاه، وبهذا المعنى جاءت الكلمة في القرآن الكريم، والسنة المطهرة. قال تعالى على لسان سيدنا نوح # وابنه: ﴿ **يَنْبِئُ أَرْكَبَ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ** ٤١ ﴾ قَالَ سَكَاوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَجَعُ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُعْرَقِينَ ﴿ [هود: ٤٢، ٤٣]، وقال تعالى على لسان امرأة العزيز: ﴿ **وَلَقَدْ رَاودْنَاهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ** ﴾ [يوسف: ٣٢] وقال سبحانه في حق سيدنا محمد ﷺ: ﴿ **يَأْتِيهَا الرُّسُولُ يَلْبِغُ مَا نُزِّلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغَتْ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ** ﴾ [المائدة: ٦٧] وقال تعالى: ﴿ **قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُمْ مِنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً** ﴾ [الأحزاب: ٤١٧].

وفي الحديث: قال رسول الله ﷺ: ((أمرتُ أن أُقاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَيُؤْمِنُوا بِي وَبِمَا جِئْتُ بِهِ؛ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَائِهِمْ، وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِجَهَانٍ وَحَسَابِهِمْ عَلَى اللَّهِ)). والعصمة القلادة، وزفي اللسان أيضاً: أصلُ العِصْمَةِ: الحبل، وكل ما أمسك شيئاً؛ فقد عَصَمَهُ.

وبالنظر لهذه المعاني نرى أنها ترجع إلى المعنى الأول الذي هو المنع. فالحفظ منع للشيء من الوقوع في المكروه أو المحذور، والقلادة تمنع سقوط الخرز منها، والحبل يمنع من السقوط والتردي. وعلى هذا المعنى الأول دار كلام العلماء من المفسرين والمحدثين وغيرهم، قال الإمام الطبري في قوله تعالى: ﴿ **وَمَنْ يَعْتَصِم** بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [آل عمران: ١٠١].

وأصله المنع، وكلمانه شيئاً فهو عاصمه، والممتنع به معتصم به، وقال تفسيراً لقوله تعالى: ﴿سَآوِيَ إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِن أَمْرِ اللَّهِ﴾ [هود: ٤٣] يقول: سأصير إلى جبل أتحصن به من الماء؛ فيمنعني منه أن يُغرقتني، ويعني بقوله: يَعْصِمُنِي يَمْنَعُنِي، وفي قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُم مِّنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سَوْءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً﴾ [الأحزاب: ١٧].

قال: من ذا الذي يمنعكم من الله إن هو أراد بكم سوءاً في أنفسكم، فكلام الطبري يدلّ على أن مادة عَصَمَ في القرآن الكريم حيثما ردة بشتى تصريحاتها تدور على المنع والامتناع، وهو أصلها في الوضع اللغوي. وقال ابن الأسيّر: العصمة: المنعة، والعاصم المانع الحامي، والاعتصام استمسك بالشيء. ومنه قول أبي طالب يمدح الرسول ﷺ:

وَأَبِيضٌ يَسْتَسْقِي الْعَمَامَ بِوَجْهِهِ ❖ ثَمَالُ الْيَتَامَىٰ عِصْمَةٌ لِلْأَرَامِلِ
أي: يمنعهم من الضياع والحاجة.

ثانياً: المعنى الشرعي؛ فقد عرّف المتكلمون والمحدثون من أهل السنة العِصْمَةَ في الشرع بتعريفات بعضها يختلف عن بعض، لفظاً إلا أن المعنى قريب، وقد يختلف بعضها لفظاً ومعنى؛ وهذه التعريفات وإن اختلفت مناحيها في التعبير، وتنوعت جوانب تداولها لمعنى عِصْمَةِ الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- فإن جميعها ينتهي إلى حفظ الله -تعالى- إياهم من مواقع الذنوب والمخالفات بعد البعثة باتفاق المحققين من أهل العلم، وقبل البعثة على التحقيق.

وقد اختلفوا؛ فقيل: المعصوم من لا يمكنه الإتيان بالمعاصي. وقيل: يمكنه، ثم الأولون اختلفوا. وقيل: إنه يختص في نفسه أو بدنه بخاصية تقتضي امتناع إقدامه عليه، وقيل: هو مساو لغيره في خواص بدنه، ولكن فسر العِصْمَةَ بالقدرة على

الطاعة، وعدم القدرة على المعصية، وهو قول الأشعري، حكاة الرازي في (المحصل).

واحتج بعضهم لإمكان الوقوع مع أنّ الله منعهم منها بالطفاه بهم، من صرف دواعيهم عنها، بما يلهمهم إياه من ترغيب أو ترهيب، أو كمال معرفة ونحوه، لقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴾ [الأنعام: ١١٥].

وقال التلمساني: والمعني بالعصمة عند الأشعرية تهيئة العبد للموافقة مطلقاً، وذلك يرجع إلى خلق القدرة على كل طاعة أمرها بها، والقدرة تقارن وقوع المقدور، كما قالوا: إنّ التوفيق خلق القدرة على الطاعة؛ فإذا العصمة توفيق عام، وردت المعتزلة العصمة إلى خلق أطفاف تقرب فعل الطاعة، ولم يردوها إلى القدرة؛ لأن القدرة عندهم على الشيء حاصلة بضده.

وقال القاضي أبو بكر: ولا تُطلقُ العِصْمَةُ في غير الأنبياء والملائكة على وجه التعظيم لهم في التحمل بما يؤدونه عن الله تعالى. ووقع في كلام الشافعي في (الرسالة): وأسأله العصمة.

ولعل من أحسن التعريفات للعصمة، وأسلمها، ما ذكره بعض الباحثين من ترجيحه لتعريف صاحب كتاب (نسيم الرياض في شرح الشفا للقاضي عياض) بأنها لطف من الله تعالى، يَحْمِلُ النَّبِيَّ عَلَى فِعْلِ الْخَيْرِ، وَيُزَجِرُهُ عَنِ الشَّرِّ مَعَ بَقَاءِ الْإِخْتِيَارِ تَحْقِيقًا لِلْإِبْتِدَاءِ.

ومن تعريفاتها أيضاً: أنها حفظ الله ﷻ للأنبياء بواطنهم وظواهرهم، من التلبس بمنهي عنه، ولو نهى كراهة، ولو في حال الصغر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء.

فالعصمة تعني: حَفِظَ اللهُ تعالى لأنبيائه عن مواقعة الذنوب الظاهرة والباطنة، وأن العناية الإلهية لم تنفك عنهم في كل أطوار حياتهم، قبل النبوة وبعدها. فهي مُحِيطَةٌ بهم تمنعه من الوقوع في منهيٍّ عنه شرعاً أو عقلاً وصدق القائل حين قال:

وإذا العناية لا حظتك عيونها ❖ نم فالمتأوف كلهن أمان
وهذا ما ظهر أثره في الخارج؛ فقد كان أنبياءُ الله تعالى، ورسله -عليهم الصلاة والسلام- محفوظي الظواهر والبواطن من التلبس بمنهي عنه، ولو نهى كراهة أو خلاف الأولى، فهم محفوظون ظاهراً من الزنا وشرب الخمر، والكذب والسرقة وغير ذلك من المنهيات المستقبحات في الخارج، ومحفوظون في الباطن من الحسد والكبر والرياء، وغير ذلك من منهيات الباطن؛ فلم تعرف لهم ذلة، ولا سجلت عليهم هفوة، في مجتمعاتهم المليئة بالشحناء والبغضاء لهم.

ولو أن أعداءهم علمة من ذلك شيئاً لطاروا به فرحاً ليدفنوا مكارم أخلاقهم، وصالح القول والعمل؛ كشأن الغوغائيين اللذين قال فيهم الشاعر:

إن يَلْسَمُوا نَكَلَةَ طَلَّارُوا بِهَلَّا فَرَهَلَا ❖ هَلَّنِي وَهَلَّا عَلَّطُوا هَلَّنَ صَطَّالِحَ دَهَلُوا
صَطَّامٌ إِذَا سَمَّطُوا خَطَّيْرًا ذَهَلَّتْ جَلَّه ❖ وَإِنْ ذَهَلَّتْ جَلَّاسُوءٌ عَطَّالِدْهُمْ أَدْنُ
فقد كانوا في غاية التريص لتصيد عثراتهم إن وجدوها؛ فلما أعياهم البحث والانتظار، ويئسوا من العثور على شيء من ذلك؛ طفقوا يفترون الكذب ويقولون الزور، فيرمونهم بالسحر تارة، والكهانة أخرى، والجنون حيناً، والافتراء حيناً آخر، وغير ذلك مما سَوَّلَتْ لهم أنفسهم، وسول لهم الشيطان التفوه به مما سجله عليهم القرآن الكريم، وحفظه التاريخ؛ ولكن سرعان ما كان يكذبهم الواقع فتبور أقوالهم، وترجع عليهم بالخزي والعار.

ويبقى جانب الأنبياء مصوناً بالعصمة الإلهية، والعناية الربانية؛ ليكونوا أطهاراً أتقياء قادة الخلق إلى مكارم الخلق، وما كان لهم بذلك من يد لولا العصمة الربانية التي أحاطت بهم قبل نبوتهم وبعدها، فمنعتهم من الوقوع فيما لا يُحمد مما يكون منفراً للناس عن إتباعهم إلى ما يدعونه إليهم من الدين والأخلاق الفاضلة. هذا؛ وللعلماء كلامٌ طويلٌ وتفصيلٌ مستطيلٌ حول العصمة التي رعى الله - تعالى - بها رسله، وأوجز ذلك فيما يلي:

أولاً: مواضع العصمة:

العصمة التي أوجبها الله - تعالى - لرسله - عليهم الصلاة والسلام - تتعلق بالاعتقادات والتبليغ، والأقوال، والأفعال، وخُصَّ نبينا ﷺ بعصمة بدنه الشريف من القتل؛ فقد عصم الله ﷻ أنبياءه ورسله من الوقوع في محذور في كل الأمور التي ذكرتها آنفاً؛ حتى أدوا رسالتهم، ولحقوا ببارئهم ﷻ.

وعصمة الأنبياء ﷺ في الأمور السابقة؛ ثابتة لهم قبل النبوة وبعدها، في الكبائر والصغائر، عمداً وسرّها على الأصح، في ظاهرهم وباطنهم، ورضاهم وغضبهم؛ لأن حال الأنبياء قبل النبوة يؤثر على مستقبل دعوتهم بعد النبوة سلباً وإيجاباً، وهذا هو الصحيح الذي يطمئن إليه القلب، وتستريح إليه النفس، وهو مذهب كثير من العلماء المحققين من أهل الكلام والحديث. قال تعالى: ﴿ قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمراً مِّن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ [يونس: ١٦].

فهذه الآية كانت جواباً من النبي ﷺ على ما طلبه مشركوا مكة من رسول الله ﷺ أن يأتيهم بقرآن غير الذي آتاهم به، لا يكون فيه عيب آلهتهم، أو يبدله

من تلقاء نفسه على ذلك الشرط؛ ليقبلوا منه بعد ذلك دعوته للإسلام؛ قال تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا آتَيْتْ بِفِرْعَانَ عَيْرًا هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدَّلَهُ مِنْ تَلْقَائِي نَفْسِي إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾ قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٦﴾ [يونس: ١٥، ١٦].

فكانت حجة رسول الله ﷺ عليهم: أنه عبد مأمور، ورسول مبلّغ عن ربه ﷻ وليس إليه تبديل القرآن، أو يتقوله من عنده: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدَّلَهُ مِنْ تَلْقَائِي نَفْسِي إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ ثم قال محتجاً عليهم في صحة ما جاء به: ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [يونس: ١٦].

فلهذا إنما جئكم به عن إذن الله لي في ذلك، ومشيتته وإرادته، والدليل على أنني لست أتقوله من عند يولي افتريته أنكم عاجزون عن معارضته، وأنكم تعلمون صدقي وأمانتي، منذ نشأت بينكم إلى حيث بعثتي، لا تتقدون عليّ شيئاً تُعيروني به، ولهذا قال: ﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ أفليس لكم عقول تعرفون بها الحق من الباطل؟.

ولهذا لما سأل هرقل -ملك الروم- أبا سفيان ومن معه فيما سأله منصفة النبي ﷺ قال: فهل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال، قال أبو سفيان: لا، وقد كان أبو سفيان إذا ذاك رأس الكفر، وزعيم المشركين، ومع هذا اعترف بالحق، والفضل ما شهدت به الأعداء، فقال له هرقل: لقد أعرف أنه لم يكن ليدع الكذب على الناس، ثم يذهب فيكذب على الله.

وإذا كان الوحي الإلهي في آية سورة يونس السابقة، يقدم حياة رسول الله ﷺ وسيرته الطاهرة قبل البعثة دليلاً على نبوته ﷺ وهو ما استدل به هرقل على صدقه ﷺ في نبوته، دل ذلك كله وأكد ما سبق ذكره أن حال الأنبياء قبل النبوة يؤثر على مستقبل دعوتهم، بعد النبوة سلماً وإيجاباً.

فكيف والحال هكذا، يختلف في العصمة لهم قبل النبوة؟! قال سبحانه: ﴿ **أَوْلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ** ﴾ [الأعراف: ١٨٤] وقال تعالى: ﴿ **مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى** ﴾ [النجم: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿ **وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ** ﴾ [التكوير: ٢٢]، وقال الله ﷻ: ﴿ **قُلْ إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بِيُوحْدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَتْنِي وَفَرَدَيِّ ثُمَّ تَنفَكُّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيِّ عَذَابٍ شَدِيدٍ** ﴾ [سبأ: ٤٦].

ففي هذه الآيات الكريمات كان التعبير فيها بصاحبكم؛ تذكيراً بأن كُفار مكة أعرف الناس به؛ فمحمد ﷺ لم يفارقهم، وهم لم يفارقونه، بل صاحبهم وصاحبوه، ولازمهم ولازموه، وهذا يُفيد أن كفار مكة في اتهامهم لرسول الله ﷺ بالضلال والجنون تكابرون، والدليل حاله قبل نبوته، حيث صُحبتهم له منذ نشأته بينهم، واعترافهم له بالأمانة والصدق، ورجاحة العقول الخلق القويم وما كان كذلك إلا بعصمة الله تعالى له قبل نبوته، تلك العصمة التي استدل رسول الله ﷺ بحاله فيها على نبوته لما أمر بالبلاغ في قوله: ﴿ **وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ** ﴾ [الشعراء: ٢١٤].

فَعَن ابْنِ عَبَّاسٍ } قال: لما نزلت ﴿ **وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ** ﴾ خرج رسول الله ﷺ فهتف: ((يا صباحاه، قالوا: من هذا؟ فاجتمعوا إليه، فقال: أرأيتم إن أخبرتكم أنّ خيلاً بالوادي، تريد أن تغير عليكم أكنتم مصدقي؟ قالوا: نعم، ما

جرّبنا عليك إلا صدقاً، قال: فَإِنِّي نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ)) وفي رواية: ((قال لهم: أرايتم إن أخبرتكم أن خيلاً تخرج من سفح هذا الجبل، أكنتم مصدقي؟ قالوا: ما جرّبنا عليك كذباً، قال: فَإِنِّي نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ)).

فالشاهد من الحديث: قوله ﷺ: ((أكنتم مصدقي؟)) وقولهم جواباً: ((نعم، ما جرّبنا عليك إلا صدقاً))، ((ما جرّبنا عليك كذباً))، حيث استدل رسول الله ﷺ بحاله قبل نبوته من صدقه، وعصمت الله ﷻ له من الكذب، استدلّ بذلك على صدقه فيما يخبرهم به بعد نبوته؛ فكانت منهم هذه الشهادة الجماعية بصدقه، وانتفاء الكذب عنه؛ لعلمه ﷺ بما قد سيقع من تكذيبهم له عند إخبارهم بأمر الرسالة.

وصدق رب العزة: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بَيَّاتٍ اللَّهُ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٢٣٣]. وصفوة القول: أنه يُمتنعُ وقوعُ صورةِ المعصية من الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - قبل بعثتهم لا لكونها معصية حقيقية، تترتب عليها المؤاخذة والعقاب؛ بل لأن الله تعالى خلقهم مجبولين على مجانبتها، والمنافرة لها؛ لما علمه - جل شأنه - من أنهم سيكونون مصاييح الظلام، وهُداة الأنام؛ يخرجونهم من الظلمات إلى النور، ويرشدونهم إلى صراط العزيز الحميد؛ فلا تمر بهم طرفة عين إلا وهم مُراقبون لله ﷻ مشاهدون لعظمته، كما تشهد بذلك سوابقهم الحميمة وتواريحهم المجيدة.

وإذا اتضح هنا صحّة ثبوت عصمة الله ﷻ للأنبياء، وحفظ بواطنهم وظواهرهم من التلبس بالمنهي عنه، ولو نهى كراهة، قبل النبوة وبعدها.

العصمة سبيل حجية القرآن الكريم والسنة المطهرة

فعصمة رسول الله ﷺ في التبليغ، لها دلالتها وأهميتها، في حُجّية كل ما يبلغ عن ربه ﷻ من الوحي؛ سواء كان متلوًّا من القرآن الكريم، أو غير متلو، أي: من السنة المطهرة، ومن هنا نرى علماء الأصول تناولوا العصمة بمباحث السنة الشريفة؛ نظرًا لشدة التصاقها بها، حيث تتوقف حجية السنة المطهرة، بل والقرآن الكريم على عصمة رسول الله ﷺ؛ لأن القرآن الكريم والسنة الشريفة كليهما دليل شرعي يجب العمل به.

ولا شك أنّ وجوب العمل ناتج عن وجوب طاعة الرسول ﷺ الذي صدر عنه ذلك الوحي بنوعيه: القرآن الكريم، والسنة النبوية.

ووجوب طاعته ﷺ متوقف على صدقه وعصمته ﷺ من الكذب. وهذا ما أجمعت عليه الأمة؛ فقد أجمعوا على عصمته من أي شيء يُخلُّ بالتبليغ؛ فلا يجوز عليه كتمان الرسالة، والكذب في دعواها، لا بالعمد ولا بالسهو وإلا لم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع إذ عمدة النبوة البلاغ، والإعلام والتبيين، وتصديق ما جاء به النبي ﷺ.

وتجوز شيء من الكذب قاذح في ذلك ومشكك فيه، ومناقض للمعجزة التي أيد الله ﷻ بها رسله، تصديقاً لهم في رسالتهم، وفي كل ما يبلغونه عنه ﷺ تلك المعجزة القائمة مقام قول الله ﷻ صدق رسولي فيما يبلغ عني، وهو يقول: إني رسول الله إليكم؛ لأبلغكم ما أرسلت به إليكم، وأبين لكم ما نزل عليكم، وذلك يستلزم أن كل خبر بلاغي عن رسول الله ﷺ صادق مطابق لما عند الله إجمالاً؛ فيجب التمسك به.

أصول الفقه [٤]

يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۗ ﴾ [النجم: ٣، ٤] فكلمة "ينطق" في لسان العرب تشمل كل ما يخرج من الشفتين قولاً أو لفظاً، أي: ما يخرج من نطقه ﷺ عن رأيه؛ إنما هو بوحى من الله ﷻ.

ولقد جاءت الآيتان بأسلوب القصر، عن طريق النفي والاستثناء، والفعل إذا وقع في سياق النفي دل على العموم، وهذا واضح في إثبات أن كلامه ﷺ محصورٌ في كونه وحي لا يتكلم إلا به، وليس بغيره. وفي هذا دليلٌ واضحٌ على عصمته ﷺ في كل أمر بلغه عن ربه ﷻ فعن طلحة بن عبيد الله < قال: قال رسول الله ﷺ: ((إذا حدث عن الله شيئاً؛ فخذوا به؛ فإنني لن أكذب على الله ﷻ)).

وتبليغ وحي الله ﷻ كما يكون بالخبر القولي، يكون بالفعل والتقرير، وبالأمر والنهي؛ فإن ذلك كله نوع من البلاغ، يستلزم مع حجية جميع أقواله حجية جميع أفعاله وتقريراته وأوامره ونواهيه؛ فيصدق بذلك حجية قوله ﷺ في حق القرآن: ((هذا كلام الله ﷻ)). وقوله في الأحاديث القدسية: "قال رب العزة كذا" أو نحو هذه العبارة، كقوله ﷺ: ((ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه، ألا يوشك رجلٌ شُبَّعَانُ مُتَكَيُّ عَلَى أُرَيْكْتِهِ يَقُولُ: عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْقُرْآنِ؛ فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلَالٍ؛ فَأَحْلُوهُ، وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ؛ فَحَرِّمُوهُ، أَلَا لَا يَحِلُّ لَكُمْ الْحِمَارُ الْأَهْلِي، وَلَا كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ، وَلَا كُلُّ ذِي مَخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ، وَلَا لِقْطَةٌ مَعَاهِدٍ إِلَّا أَنْ يَسْتَغْنِي عَنْهَا صَاحِبُهَا، وَمَنْ نَزَلَ بِقَوْمٍ فَعَلَيْهِمْ أَنْ يَقْرُوهُ؛ فَإِنْ لَمْ يَقْرُوهُ فَلَهُ أَنْ يَعَاقِبَهُمْ بِمِثْلِ قَرَاهِمِ)).

وفي رواية قال: ((ألا هل عسى رجل، يبلغه الحديث عني، وهو متكئ على أريكته؛ فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله؛ فما وجدنا فيه حلالاً استحللناه، وما وجدنا فيه حراماً حرّمناه، وإنما حرّم رسولُ الله ﷺ كما حرم الله ﷻ)) وقوله ﷺ بعد البيان القولي والعملي للصلاة: ((صلوا كما رأيتموني أصلي)) وقوله ﷺ بعد البيان القولي والعملي للحج: ((لتأخذوا عني مناسككم؛ فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه)).

وقوله: ((وما نهيتكم عنه؛ فاجتنبوه. وما أمرتكم به؛ فافعلوا منه ما استطعتم)). فهذه كلها أخبار معصومة عن الكذب، أخذ منها العلماء أنّ الوحي على رسول الله ﷺ قسمان:

القسم الأول: الكتاب المعجز المتعبد بتلاوته.

القسم الثاني: ما ليس بالكتاب وهو قول قسمان: حديث قدسي؛ وهو ما نزل لفظه. وحديث نبوي وهو: ما نزل معناه. وعبر عنه النبي ﷺ بلفظ من عنده. فأنت ترى من هذا كله أن عصمة رسول الله ﷺ من الكذب في الخبر البلاغي؛ لها دلالتها وأهميتها في إثبات حجية القرآن الكريم، وجميع أنواع السنة على الوجه المتقدم.

العصمة سبيل الاقتداء بالنبي ﷺ

إذا لا كانت العصمة في التبليغ للنبي ﷺ لها دلالتها على حجية كل ما يُبلغ من الوحي؛ سواء كان متلو من القرآن الكريم، أو غير متلو من السنة المطهرة؛ فالعصمة لرسول الله ﷺ في أقواله وأفعاله وتقريراته وأوامره ونواهيه؛ مما ليس

من باب البلاغ، مما كان في أمور الدنيا، وأحوال نفسه الشريفة، لها أيضاً دلالتها على الاقتداء به ﷺ.

ومن هنا جرت عادة علماء الأصول، قبل كلامه عن أفعاله ﷺ أن يقدموا عليها الكلام على العصمة؛ لأجل أنه يبني عليها وجوب التأسى بأفعاله ﷺ.

وعصمة رسول الله ﷺ من الكبائر والصغائر في أقواله وأفعاله مما ليس سبيله البلاغ؛ دلّ عليها القرآن الكريم، والسيرة العطرة، والسنة المطهرة، وإجماع الأمة. ففي القرآن الكريم: تجد شهادة رب العزة لأنبيائه ورسله - عليهم الصلاة والسلام - بعصمتهم من الصغائر في سلوكهم، قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَتْهُمْ أَقْتَدَهُ﴾ [الأنعام: ١٩٠].

فما كان الله أن يحس نبيه ﷺ على الاقتداء والأسوة بأنبيائه ورسله؛ إلا وهم معصومون من الصغائر، فقال سبحانه: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ٢١] ففي تلك الآية الكريمة: جعل المولى ﷺ التأسى بنبيه ﷺ من لوازم رجاءه تعالى واليوم الآخر، وما كان - سبحانه - يجعل الاقتداء بنبيه ﷺ من لوازمك رجائه تعالى واليوم الآخر؛ إلا وهو ﷺ معصوم في سلوكه من الصغائر.

فقال ﷺ: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [آل عمران: ٣١]. وقال سبحانه: ﴿فَتَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨].
فقوله: ﴿فَاتَّبِعُونِي﴾ واتبعوه أي: اسلكوا مسلكه، واحذوا حذوه، في جميع أموره من قول وفعل.

ووجه الاستدلال في الآيتين: أنه تعالى جعل الاقتداء والمتابعة لرسوله ﷺ لازمة من لوازم محبته ﷺ ولازمة للهداية والفلاح في الدنيا والآخرة، وما تلك الملازمة وسابقتها إلا شهادة من رب العزة لرسوله ﷺ على عصمته من الصغائر والكبائر، في كل أفعاله وأقواله.

أما السيرة العطرة؛ فتشهد أيضاً بعصمته من الصغائر في أحواله كلها، حيث لم يُعلم عنه ﷺ الوقوع في صغيرة، ولا الدنو من شيء منها، مع أنّ سبيل النقل عنه ﷺ أحصت كل حركت من حركاته، وكل قول من أقواله.

فما ترك الصحابة -رضوان الله عليهم- فعلاً من أفعاله، ولا قولاً من أقواله، دقّ أو جلّ إلا نقلوه إلينا عنه؛ حتى إنهم وصفوا يقظته ونومه، كما وصفوا حديثه وصمته، وقيامه وجلوسه، وسيره وركوبه، وترجله وجميع شمائله إلى غير ذلك مما هو مدون في كتب الحديث والشمائل والمغازي والسير؛ لأنهم كانوا يرون ذلك تبليغ عنه، وقد أمرهم ﷺ بالتبليغ عنه بقوله ﷺ في حجة الوداع: ((ألا يبلغ الشاهد الغائب؛ فلعل بعض من يبلغه أن يكون أوعى له من بعض من سمع)).

وقوله ﷺ: ((نضر الله امرأ سمع منا حديثاً؛ فحفظه حتى يبلغه غيره، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، وربّ حامل فقه ليس بفقيه)). فلو رأى الصحابة { أو سمعوا منه شيئاً مما أجاز له عليه بعض أهل العلم من قربه الصغائر -وحاشاه من ذلك- لما فاتهم نقل ذلك عنه، ضمن ما نقلوه من أقواله وأفعاله وتقريراته وصفاته، ولكنهم { لم ينقلوا عنه شيئاً من ذلك فيما علمنا، ولو رأوا منه شيئاً من ذلك، أو علموه عنه؛ لنقلوه إلينا، وعلم عنه لتوافر دواعي النقل عنه.

فالقول بعصمة رسول الله ﷺ من جميع الذنوب كبيرها وصغيرها، سريها وجهرها، عمدتها وسهوها. هو الصواب الذي ينبغي أن يعتقد، وقد كانت أقواله وأفعاله وأحواله كلها تشريعاً تقتدي المتابعة والافتداء، إلا ما ورد الدليل فيها على أنه من خصائصه ﷺ أو ما ورد الدليل فيه أنه ليس من جنس ما يُشرع لهم التأسى به فيه؛ إلا عند وجود السبب.

ولا يكون لأقواله وأفعاله ﷺ ذلك الوصف التشريعي؛ إلا بالقول بوجوب العصمة لرسول الله ﷺ من الصغائر خلافاً لمن أجازها من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين؛ تمسكاً منهم بطواهر من القرآن الكريم، وبعض الأحاديث الصحاح، التي ذكر فيها ما يُشعر بوقوع الخطيئة من بعضهم.

وهذا كله أجاب عنه أهل العلم إجابة مفصلة: أثراً أثراً، وحديثاً حديثاً، وخبراً خبراً؛ ويكفي في الرد عليهم هنا إجمالاً ما سبق من شهادة القرآن الكريم، والسيرة العطرة، على عصمته ﷺ من الصغائر، فضلاً عن إجماع أهل الأمة، الذي سيحكيه القاضي عياض بعد قليل فقد أجمعت الأمة على عصمته ﷺ من الصغائر حكى القاضي عياض، اتفاق السلف وإجماعهم على أنه لا يصدر عنه ﷺ خبرٌ بخلاف إخباره عنه، فقال: أمّا ما ليس سبيله البلاغ، من الأخبار التي لا مُستند لها إلى الأحكام، ولا أخبار المعاد، ولا تُضاف إلى وحي، بل في أمور الدنيا، وأحوال نفسه الشريفة؛ فالذي يجب تنزيه النبي ﷺ عن أن يقع خبره في شيء من ذلك، بخلاف مخبره لا عمداً، ولا سهواً، ولا غلطاً، وأنه معصوم من ذلك في حال رضاه، وفي حال سخطه، وجدّه، ومزحه، وصحته، ومرضه.

ودليل ذلك اتفاق السلف وإجماعهم عليه، وذلك أنا لا نعلم من دين الصحابة، وعاداتهم مبادرتهم إلى تصديق جميع أحواله، والثقة بجميع أخباره من أي باب

كانت ، وعن أي شيء وقعت ، وأنه لم يكن لهم توقف ، ولا تردد في شيء منها ولا استثبات عن حاله عند ذلك هل وقع فيها سهو أم لا؟.

واستدل على ذلك بما جرى لعمر بن الخطاب < مع ابن أبي الحقيق اليهودي ؛ حين أجلاه من خيبر ، حيث احتج عليه عمر < بقوله ﷺ : ((كيف بك إذا أخرجت من خيبر تعدوا بك قلوصلك - يعني : ناقتك - ليلة بعد ليلة)) فقال اليهودي : كانت هزيمة من أبي القاسم ، فقال له عمر : "كذبت يا عدو الله" فأجلاه عمر ، وأعطاهم قيمة ما كان لهم من الثمر مالا وإبلا وعروضاً من أقتاب وحبال وغير ذلك".

قال القاضي : وأيضاً فإن أخباره وآثاره ، وسيره وشمائله ، معتن بها ، مستقصاً تفاصيلها ، ولم يرد في شيء منها استدراكه ﷺ لغلط في قول قاله ، أو اعترافه بوهم في شيء أخبر به ، قال : ولو كان ذلك لنقل كما نقل من قصته ﷺ عما أشار به على الأنصار في تلقيح النخل ؛ وكان ذلك نقلًا لا خبرًا - يعني : فليدخله الصدق والكذب - إلى أن قال : "فانقطع عن يقين بأنه لا يجوز على الأنبياء خلف في قول ، أو فعل في وجه من الوجوه لا بقصد ولا بغير قصد ، ولا تسامح في تجويز ذلك عليهم حال السهو ، فيما ليس طريقة البلاغ.

وما قاله القاضي عياض هو الصواب ، في أحوال رسول الله ﷺ كلها ، وقد كانت جميع أقواله وأفعاله المتعلقة بالدنيا ، وأحوال نفسه الشريفة تشريعاً ؛ تقتضي المتابعة والافتضاء ، وعلى ذلك سلفنا الصالح من الإيمان بعصمته في أحواله كلها ، ولهذا كانوا يسارعون إلى التأسى به ، والأمثلة على ذلك كثيرة ومعلومة ، منها ما يلي :

الأول: حرصهم على مضاهاته ﷺ في العبادة؛ كما في قصة وصاله ﷺ ورغبة بعض الصحابة؛ فقد رغب بعض الصحابة أن يواصلوا كما كان يواصل رسول الله ﷺ.

ثم بين لهم النبي ﷺ الفرق بينه وبينهم حيث إنه إذا واصل يطعمه ربه ويسقيه؛ بخلافهم. ومع ذلك حرصوا على التأسى به فيه، فعن أم المؤمنين عائشة > قالت: "نهى رسول الله ﷺ عن الوصال، رحمة لهم، فقالوا: إنك تواصل، فقال: ((إني لست كهياتكم إني يطعمني ربي ويسقيني))."

الثاني: قصة اتخاذه ﷺ خاتماً من ذهب؛ حيث اتخذ الناس خواتيم كذلك؛ فطرحه النبي ﷺ فطرح الناس خواتيمهم. فعن عبد الله بن عمر } قال: "اتخذ رسول الله ﷺ خاتماً من ذهب؛ فاتخذ الناس خواتيم من ذهب، فقال النبي ﷺ: ((إني اتخذت خاتماً من ذهب فنبذه، وقال: إني لن ألبسه أبداً، فنبذ الناس خواتيمهم))."

الثالث: ما جاء في الحديث عن أبي سعيد الخدري < قال: ((بينما رسول الله ﷺ يصلي بأصحابه إذ خلع نعليه فوضعهما عن يساره؛ فلما رأى ذلك القوم ألقوا نعالهم؛ فلما قضى رسول الله ﷺ صلاته قال: ما حملكم على إلقاء نعالكم؟ قالوا: رأيناك ألقيت نعليك؛ فألقينا نعالنا. فقال ﷺ: إن جبريل # أتاني فأخبرني أن فيهما قدراً، وقال: إذا جاء أحدكم إلى المسجد فلينظر؛ فإن رأى في نعليه قدراً أو أذى؛ فليمسحه وليصل فيهما))."

ويلاحظ هنا في الحديث: مسارعة صحابة رسول الله ﷺ إلى متابعتة ﷺ في خلع نعليه، وهو فعل من أفعال العادة؛ وفي ذلك أقوى دليل على فهمهم واعتقادهم عصمة رسول الله ﷺ من الصغائر؛ حتى في أفعاله الجبلية.

الرابع : كان من كمال تأسي الصحابة { برسول الله ﷺ واعتقادهم بعصمته ﷺ من الصغائر في كل أحواله : شِدَّة حرصهم على تأسيهم به ﷺ حتى في أمور بيته ، وذلك لاختلافهم في جواز القبلة للصائم ، وفي طلوع الفجر على الجنب وهو صائم ؛ فسألوا أم المؤمنين عائشة > فأخبرتهم أن ذلك وقع من النبي ﷺ فرجعوا إلى ذلك ، وعلموا أنه لا حرج على فاعله لعصمته .

الخامس : عن أبي بكر الصديق < قال : "لست تاركاً شيئاً كان رسول الله ﷺ يعمل به ، إلا عملت به ؛ فإني أخشى إن تركت شيئاً من أمره أن أزيغ".

السادس : لما وقف عمر بن الخطاب < أمام الحجر الأسود يقبله خاطبه بقوله : "لولا أنني رأيت رسول الله ﷺ قبلك ما قبلتك".

السابع : جاء رجل يجادل في شأن تقبيل الحجر من أجل الزحمة قائلاً له : رأيت إن زُحمت؟ رأيت إن غلبت؟. فقال له ابن عمر : أجعل رأيت باليمن ، رأيت رسول الله ﷺ يستلمه ويقبله".

الثامن : بلغ من كمال امثال ابن عمر < لهدي رسول الله ﷺ أنه كان يتأسى به ؛ حتى في حركاته وسكناته العادية ، التي هي من أفعال الجبلية ، حيث كان يتبع آثار رسول الله ﷺ في كل مكان ، حتى إنه كان يأتي شجرة بين مكة والمدينة ، فيقبل تحتها ، ويُخبر أن رسول الله ﷺ كان يفعل ذلك.

ولما حج فأفاض وانتهى إلى المضيق ، دون المأزمين أناخ ، وذكر أن رسول الله ﷺ لما انتهى إلى ذلك المكان ، قضى حاجته ، فهو يجب أن يقضي حاجته. وأيضاً "كان مرة في سفر ، فمر بمكان فحاده عنه ؛ فسئل : لم فعلت ذلك؟ قال : رأيت رسول الله ﷺ فعل هذا ففعلت". وكل ذلك دلالة على عصمته ﷺ من الصغائر. ومن ثم فالعصمة سبيل الاقتداء برسول الله ﷺ.

وقد ذكر بعض الأصوليين أن العصمة لا تشترط قبل النبوة، ولكن لم يرد في السمع وقوعها، لكن الصواب ما قاله القاضي عياض من عصمته قبل النبوة، من الجهل بالله، وصفاته، والتشكيك في شيء من ذلك. وقد تعارضت الأخبار عن الأنبياء؛ بتبرئتهم عن هذه النقيصة منذ ولدوا، ونشأتهم على التوحيد والإيمان.

ونقل ابن الحاجب عن الأكثرين عدم امتناعها عقلاً، وأن الروافض ذهبوا إلى امتناعها، ونقله غيره عن المعتزلة؛ لأن ذلك يُوجب هضمه واحتقاره، وهو خلاف الحكمة، والأصح قول الأكثرين ومنهم القاضي؛ لأن السمع لا دلالة له على العصمة قبل البعثة، وأما دلالة العقل فمبينة على فاسد أصلهم في التحسين والتقييح العقلي، ووجوب رعاية الأصلح والمصلحة.

وأما بعد النبوة والإرسال بالمعجزة فقد دلت المعجزة دلالة على صدقه، وهي دلالتها عقلية أو عادية، فيه خلاف بين العلماء، لا نطيل بذكره لأنه لا يترتب عليه كبير فائدة.

معنى السنة، وحجيتها، وأقسامها

عناصر الدرس

- | | |
|-----|--|
| ٣٤٧ | العنصر الأول : التعريف بالسنة لغةً واصطلاحاً |
| ٣٤٨ | العنصر الثاني : بيان حجية السنة |
| ٣٥١ | العنصر الثاني : بيان أقسام السنة |

التعريف بالسنة لغة واصطلاحاً

والسنة في اللغة معناها: الطريقة والسيرة حميدة كانت أو ذميمة، والجمع سنن، مثل: غرفة وغرف، قال الراغب: سنتت البعير صقلته وضمرته تشبيهاً بسن الحديد.

وباعتبار الرسالة قيل: سنتت الماء أي: أسلته، والسنن جمع سنة، وسنة النبي ﷺ هي طريقته التي كانت يتحراها.

قال الزركشي: سنة معناه: الأمر بإدامة من قولهم: سنتت الماء إذا واليت في صبه، قال الخطابي: أصلها الطريقة المحمودة، فإذا أطلقت انصرفت إليها وقد تستعمل في غيرها مقيدة.

قال رسول الله ﷺ: ((من سن في الإسلام سنة حسنة، فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء)).

وتطلق على الواجب وغيره في عرف اللغويين والمحدثين، وأما في عرف الفقهاء، فإنما يطلقونها على ما ليس بواجب، وأطلقها بعض الأصوليين على الواجب والمندوب والمباح، وتطلق السنة أيضاً في مقابلة البدع كقولهم: فلان من أهل السنة.

وأما في الاصطلاح عند الفقهاء: فتطلق على ما ترجح جانب وجوده على جانب عدمه ترجيحاً ليس معه المنع من النقيض، وتطلق عند الأصوليين على ما صدر من الرسول ﷺ من الأقوال والأفعال والتقارير.

وهذا الأخير لم يذكره الأصوليون، ولكن استعمله الشافعي في الاستدلال، أعني به التقرير، وإنما لم يذكره لكونه داخلاً في الأفعال.

بيان حجية السنة

أما عن حجية السنة، فإن أقسام السنة كلها حجة على معنى أنها تصلح أن يحتج بها على ثبوت الأحكام الشرعية؛ وذلك لثبوت العصمة للنبي ﷺ ولسائر الأنبياء - صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين - وقد استدلل العلماء على ذلك بالقرآن والإجماع والمعقول.

أما القرآن فاستدلوا بالآيات التالية قوله تعالى: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ [الحشر: ٧]، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي ﴾ [آل عمران: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [النور: ٦٣]، وقوله: ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴾ [الأحزاب: ٢١]، وقوله: ﴿ الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [المجادلة: ١٣].

وقال الإمام الشافعي في (اختلاف الحديث): وضع الله - جل ثناؤه - رسوله ﷺ من دينه وفرضه وكتابه الموضع، الذي أبان - جل ثناؤه - أنه جعله علماً لدينه بما افترض من طاعته، وحرر من معصيته.

وأبان فضيلته بما قرر من الإيمان برسوله معه الإيمان به، فقال - تبارك وتعالى - : ﴿ آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا ﴾ [الحديد: ٧]، وقال تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ ﴾ [النور: ٦٢].

فجعل دليل ابتداء الإيمان الذي ما سواه تبع له الإيمان بالله ثم برسوله ﷺ فلو آمن عبد ولم يؤمن برسوله ﷺ لم يقع عليه اسم كمال الإيمان أبداً، حتى يؤمن برسوله ﷺ معه.

قال الشافعي: وفرض الله تعالى على الناس اتباع وحيه، وسنن رسوله ﷺ فقال في كتابه: ﴿ رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ [البقرة: ١٢٩]، وقال تعالى: ﴿ لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لِنِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴾ [آل عمران: ١٦٤]، فقال تعالى: ﴿ وَأَذْكُرْ مَا يَتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ ﴾ [الأحزاب: ٣٤].

وذكر غيرها من الآيات التي وردت في معناها، قال - رحمه الله: فذكر الله تعالى الكتاب وهو القرآن، وذكر الحكمة فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله ﷺ وهذا يشبه ما قال - والله أعلم: بأن القرآن ذكر وأتبعته الحكمة، وذكر الله ﷻ على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة، فلم يجز - والله أعلم - أن تعد الحكمة ههنا إلا سنة رسول الله ﷺ وذلك أنها مقرونة مع كتاب الله، وأن الله افترض طاعة رسول الله ﷺ وحتم على الناس اتباع أمره، فلا يجوز أن يقال لقول: فرض إلا لكتاب الله، ثم سنة رسول الله ﷺ ثم سنة رسول الله ﷺ مبينة على الله ما أراد دليلاً على خاصه وعامه، ثم قرن الحكمة بكتابه، فأتبعها إياه ولم يجعل هذا لأحد من خلقه غير رسول الله ﷺ.

وقال الإمام ابن حزم: قال الله ﷻ عن نبيه: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: ٣، ٤]، وقال تعالى أمراً رسوله ﷺ أن يقول: ﴿ إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيْكُمْ ﴾ [الأنعام: ١٥٠]، وقال تعالى: ﴿ لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل: ٤٤]، فصح أن كلام رسول الله ﷺ كله في الدين وحي من عند الله ﷻ لا شك في ذلك.

ولا خلاف بين أحد من أهل اللغة والشريعة في أن كل وحي نزل من عند الله تعالى، فهو ذكر منزل، فالوحي كله محفوظ بحفظ الله تعالى له بيقين، وكل ما تكفل الله بحفظه فمضمون ألا يضيع منه، وألا يحرف منه شيء أبداً تحريفاً لا يأتي البيان ببطلانه؛ إذ لو جاز غير ذلك لكان كلام الله تعالى كذباً وضمناً خاسئاً، وهذا لا يخطر ببال ذي مسكة عقل، فوجب أن الدين الذي أتانا به محمد ﷺ محفوظ بتولي الله تعالى حفظه، مبلغ كما هو إلى كل من طلبه مما يأتي أبداً إلى انقضاء الدنيا، قال تعالى: ﴿ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ ﴾ [الأنعام: ١١٩]، فإن ذلك كذلك، فالضروري ندري أنه لا سبيل البتة إلى ضياع شيء قاله رسول الله ﷺ في الدين، ولا سبيل البتة إلى أن يختلط به باطل موضوع اختلاطاً لا يتميز عن أحد من الناس بيقين، لو جاز ذلك لكان الذكر غير محفوظ، ولكان قول الله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩] كذباً ووعداً مخلفاً وهذا لا يقوله مسلم.

وأما الاستدلال بالإجماع، فإن الصحابة { كانوا يقتدون بأفعاله، وكانوا يرجعون إلى رواية من يروي لهم شيئاً منها في مسائل كثيرة، منها أنهم اختلفوا في الغسل من التقاء الحتانيين، فقالت عائشة: فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا، فرجعوا إلى ذلك، وأجمعوا عليه، وقال الشافعي: لم أسمع أحداً نسبته الناس، أو نسب نفسه إلى علم يخالف في أن فرض الله ﷻ اتباع أمر رسوله ﷺ والتسليم

لحكمه بأن الله ﷻ لم يجعل لأحد بعده إلا اتباعه، وأنه لا يلزم قول بكل حال، إلا بكتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ وأن ما سواهما تبعاً لهما. وأن فرض الله تعالى علينا، وعلى من بعدنا وقبلنا في قبول الخبر عن رسول الله ﷺ واحد، لا يختلف في أن الفرض والواجب قبول الخبر عن رسول الله ﷺ.

بيان أقسام السنة

وأنتقل إلى الكلام في أقسام الخبر، وأتحدث عن تقسيم الخبر إلى متواتر وآحاد، وقد تقرر عند العلماء أن من الأشياء ما يعرف بواسطة العقل، ككون الواحد نصف الاثنين، وككون كل حادث لا بد له من محدث، وأن منها ما يعرف بواسطة الحس، ككون زيد قال كذا أو فعل كذا، فإن القول يدرك بحاسة السمع، والفعل يدرك البصر، والذي يعرف بواسطة الحس قد يعرفه من لم يحس به بواسطة خبر من أحس به، ولما لم يكن كل مخبر صادقاً، وكان الخبر يحتمل الصدق والكذب لذاته، اقتضى الحال أن يبحث عما يعرف به صدق الخبر إما بطريق اليقين وذلك في الخبر المتواتر، أو بطريق الظن وذلك في غير المتواتر، إذا ظهرت أمارات تدل على صدق الخبر، ولما كان الحديث عبارة عن أقوال النبي ﷺ وأفعاله، وكان من لم يدركها بطريق الحس لا سبيل له إلى إدراكها إلا بطريق الخبر، اعتنى العلماء الأعلام ببيان أقسام الخبر مطلقاً، وجعلوا للحديث الذي هو قسم من أقسام الخبر مبحثاً خاصاً به اعتناءً بشأنه، فإذا عرفت هذا نقول: قد قسم علماء الكلام والأصول الخبر إلى قسمين خبر متواتر وخبر الآحاد.

الخبر المتواتر: فتعريفه أنه خبر عن محسوس أخبر به جماعة بلغوا في الكثرة مبلغاً تحيل العادة تواطؤهم على الكذب فيه، فقد خرج بما ذكر ثلاثة أشياء أحدها الخبر عن غير محسوس، كالخبر عن حدوث العالم، وكون العدل حسناً والظلم قبيحاً، فإذا أخبر جماعة كثيرة عن هذا لا يكون متواتراً؛ لأنهم لم يخبروا عن محسوس إنما أخبروا عن شيء معقول، وثانيها: الخبر الذي أخبر به واحد، وثالثها: الخبر الذي أخبر به جماعة لم يبلغوا في الكثرة مبلغاً تحيل العادة تواطؤهم على الكذب فيه، وإن دلت قرائن الأحوال على صدقه، والخبر المتواتر مفيد للعلم بنفسه، كما سيأتي وسيأتي له مزيد بيان.

خبر الأحاد: ويسمى أيضاً خبر الواحد: فهو الخبر الذي لم تبلغ نقلته في الكثرة مبلغ الخبر المتواتر، سواء أكان المخبر واحداً أو اثنين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة إلى غير ذلك من العدد، الذي لا يشعر بأن الخبر دخل بها في حيز المتواتر.

والتواتر في اللغة: التتابعقول: واترت الكتب فتواترت إذا جاء بعضها في إثر بعض وتراً وتراً من غير انقطاع، والمواترة المتابعة، ولا تكون بين الأشياء إلا إذا وقعت بينها فترة، وإلا فهي مداركة ومواصلة.

ومواترة الصوم أن تصوم يوماً وتفطر يوماً أو يومين، وتأتي به وتراً ولا يراد به المواصلة بأنه من الوتر، ووترأ أصلها وترأ، وقد اشترط العلماء في المتواتر شروطاً منها؛ أن يكون الرواة أخبروا عن شيء محسوس مسموع أو مرئي، أما إذا أخبروا عن شيء معقول فإن اتفاق العدد الكثير على ذلك لا يسمى تواتراً، وقد سبق أن نبهت على ذلك في التعليق على التعاريف.

ثانياً: أن يبلغوا في الكثرة مبلغاً تحيل العادة اتفاقهم على الكذب، فإن كان العدد طبقة واحدة فهو واضح، وإن كانوا أكثر من طبقة، فيشترط في الطبقة الثانية ما

يشترط في الطبقة الأولى من كونها تبلغ في الكثرة مبلغاً تحيل العادة تواطؤهم على الكذب في الخبر، وقس على ذلك ما إذا كانت الطبقات ثلاثة فأكثر، ولما كانت الأخبار المتواترة في الغالب متعددة الطبقات قال العلماء: لا بد في الخبر المتواتر من استواء الطرفين، فالطرفان هما الطبقة الأولى، والطبقة الأخيرة، والوسط وهو ما بينهما.

والمراد بالاستواء الاستواء في الكثرة المذكورة، والاستواء في العدد بأن يكون في كل طبقة مستوياً، ولا يضر الاختلاف فيه إذا كان كل عدد منها قد بلغ الكثرة المذكورة، مثل أن يكون عدد الطبقات ألفاً في أولها، وعدد الطبقة الثانية تسعمائة، وعدد الطبقة الثالثة ألف وتسعمائة فهذا لا يضر.

وبما ذكر يعلم أن الرواة إذا لم يبلغوا في الكثرة المبلغ المشروط في الخبر المتواتر، سواء أكان ذلك في جميع الطبقات، أو في بعضها لم يسم خبرهم متواتراً، وإنما يسمى مشهوراً.

قال الغزالي في (المستصفى): الشرط الثالث أن يستوي طرفاه وواسطته في هذه الصفات، وفي كمال العدد، فإذا نقل الخلف عن السلف وتواترت الإعصار، ولم تكن الشروط قائمة في كل عصر لم يحصل العلم بصدقهم؛ لأن خبر كل عصر خبر مستقل بنفسه، فلا بد فيه من الشروط، ولأجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرتهم في نقلهم عن موسى - صلوات الله عليه - تكذيب كل ناسخ لشريعته، ولا بصدق الشيعة والعباسية والبكرية في نقل النص على إمامة علي أو العباس أو أبي بكر < وإن كثر عدد الناقلين في هذه الأعصار القريبة؛ لأن بعض هذا وضعه الآحاد أولاً، ثم أفشوه ثم كثر الناقلون في عصره وبعده.

والشرط إنما حصل في بعض الأعصار، فلم تستوف فيه الأعصار، ولذلك لم يحصل التصديق بخلاف وجود عيسى عليه السلام وتحديه بالنبوة، ووجود أبي بكر وعلي وانتصابهما للإمامة.

فإن كل ذلك لما تساوت فيه الأطراف والواسطة، حصل لنا علم ضروري لا نقدر على تشكيك أنفسنا فيه، ونقدر على التشكيك فيما نقلوه عن موسى وعيسى -عليهما الصلاة والسلام- وفي نص الإمامة.

ثم القسم الثاني من الأخبار وهو خبر الآحاد ينقسم إلى قسمين: مشهور وغير مشهور.

فالمشهور: هو خبر جماعة لم يبلغوا في الكثرة مبلغاً يمنع تواطؤهم على الكذب فيه، فخرج بقولهم: خبر الواحد، وخرج بتتمة التعريف الخبر المتواتر.

هذا؛ وقد عرف المتواتر بتعاريف شتى، وأدلتها على المقصود التعريف الذي ذكرناه، وقد وقع لبعضهم في تعريفه ما يوهم دخول بعض أقسام المشهور فيه، ولعلمهم جروا على مذهب أبي بكر الرازي المعروف بالخصاص، فإنه جعل المشهور أحد قسمي المتواتر.

وقد ذهب كثير من العلماء إلى تقسيم الخبر إلى ثلاثة أقسام: متواتر ومشهور وآحاد، فيكون المشهور قسمًا مستقلاً بنفسه، فينبغي الانتباه لذلك، وقد عرف بعضهم المشهور بقوله: هو الخبر الشائع عن أصله، فخرج بذلك الخبر الشائع لا عن أصله.

وقد يطلق المشهور على ما اشتهر على الألسنة، سواء أكان له أصل أم لم يكن له أصل، وقد مثلوا ما ليس له أصل بحديث: ((علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل))، وحديث: ((ولدت في زمن المالك العادل كسرى)).

وقد يسمى المشهور مستفيضاً، يقال: استفاض الخبر إذا شاع فهو مستفيض، وأقل ما تثبت به الاستفاضة اثنان، وينقل ذلك عن بعض الفقهاء، وقيل: ثلاثة وينقل ذلك عن بعض المحدثين، وقيل: أربعة، وينقل ذلك عن علماء الأصول فقد قالوا: المستفيض ما زاد نقلته على ثلاثة.

ومن العلماء من فرق بين المشهور والمستفيض، فجعل المشهور أعم، إما لكونه لم يشترط في المشهور أن يكون في أوله أيضاً مروياً عن غير واحد، وشرط ذلك في المستفيض.

وإما أن يكون جعل المشهور ما رواه اثنان فأكثر، والمستفيض ما رواه ثلاثة فأكثر، فكل مستفيض عند هؤلاء مشهور، وليس كل مشهور مستفيضاً، ومنهم من فرق بينهما بوجه آخر، والمهم الانتباه لاختلاف الاصطلاح هنا حذراً من وقوع الوهم.

وأما النسبة بين المشهور والمتواتر، فهي التباين إلا عند من جعل المشهور قسمًا من المتواتر، وهو أبو بكر الجصاص كما أسلفت، وأما قول بعض الأفاضل: كل متواتر مشهور وليس كل مشهور متواتراً، وذلك بعد أن عرف كل منهما بما عرفه الجمهور فهو مما ينتقد قال بعضهم: ولعله أراد بالمشهور المعنى اللغوي لا الاصطلاحي، وقد وقع لبعض علماء الأثر عبارة تزود لصاحبها القول المذكور، وهي قوله: والغريب وهو ما تفرد به واحد عن الزهري وشبهه ممن يجمع حديثه، فإن تفرد اثنان أو ثلاثة سمي مشهوراً، ومنه المتواتر. انتهى.

فصاحب هذه العبارة يسوغ له أن يقول: كل متواتر مشهور وليس كل مشهور متواتراً، ولا ينتقد عليه ذلك، وإنما ينتقد عليه مخالفة الجمهور في الاصطلاح لما

ينشأ عنها في كثير من الأحيان من إيقاع في الأوهام، ولعل ذلك القابض قد جاءه الوهم من هذا.

والآحاد غير المشهور ينقسم إلى قسمين: عزيز وغريب، فالعزيز هو الذي يرويه جماعة عن جماعة غير أن عددها في بعض الطبقات يكون اثنين فقط، فخرج بذلك المشهور عند من يقول: إن أقل ما تثبت به الشهرة ثلاثة، وهو المشهور.

والغريب: هو الذي ينفرد بروايته واحد في موضع ما من مواضع السند.

والحاصل: أن الخبر ينقسم أولاً إلى قسمين: متواتر وآحاد، وأن خبر الآحاد ينقسم إلى ثلاثة أقسام: مشهور وعزيز وغريب، وقد قسم بعض علماء الأصول الخبر إلى ثلاثة أقسام: متواتر ومشهور وآحاد. فجعلوا المشهور قسماً مستقلاً بنفسه، ولم يدخلوه في المتواتر كما فعل الجصاص، ولا في خبر الآحاد، كما فعل غيره، وقد عرفوا المشهور بما كان في الأصل خبر آحاد، ثم انتشر في القرن الثاني والثالث مع تلقي الأمة له بالقبول، فيكون بينه وبين المستفيض عموم وخصوص من وجه؛ لصدقهما فيما رواه في الأصل ثلاثة، ثم تواتر في القرن الثاني والثالث، وانفرد المستفيض عن الشهور فيما رواه في الأصل ثلاثة، ثم تواتر في القرن الثاني والثالث.

وانفراد المشهور عن المستفيض فيما رواه في الأصل واحد أو اثنان، ثم تواتر في القرن الثاني والثالث، وقد عرف الجصاص المتواتر بقوله: هو ما أفاد العلم بمضمون الخبر ضرورة أو نظراً، فزاد قوله: أو نظراً؛ ليدخل المشهور.

وقد توهم بعضهم من عبارته أنه يحكم بكفر منكر المشهور لإدخاله له في المتواتر، فيكفر جاحده وليس الأمر كذلك؛ لأن الذي يكفر جاحده إنما هو القسم الأول

من المتواتر عنده، وهو الذي يفيد العلم ضرورة كصيام شهر رمضان، وحج البيت ونحو ذلك بخلاف القسم الثاني منه، وهو الذي يفيد العلم نظراً.

قال بعض الأفاضل: إنما لم يكفر منكري المشهور؛ لأن إنكاره لا يؤدي إلى تكذيب النبي ﷺ لأنه لم يسمعه منه ﷺ من غير واسطة، ولم يروه عنه عدد لا يتصور منهم الكذب خطأً أو عمداً.

وإنما هو خبر آحاد تواتر في العصر الثاني، وتلقاه أهله بالقبول، فإنكاره إنما يؤدي إلى تخطئة العلماء، ونسبتهم إلى عدم التروي حيث تلقوا بالقبول ما لم يثبت وروده عن الرسول.

وتخطئة العلماء ليس بكفر، بل هي بدعة وضلالة بخلاف إنكار المتواتر، فإنه مشعر بتكذيب النبي ﷺ إذ المتواتر المنتزلة المسموع منه، وتكذيب الرسول كفر على أن المشهور لا يوجب علم اليقين، وإنما يوجب ظناً قوياً فوق الظن الذي يحصل من خبر الآحاد، تطمئن به النفس إلا عند ملاحظة كونه بالأصل كان من خبر الآحاد.

وقد ذكروا للمشهور أمثلة منها المسح على الخفين، والظاهر أنه ليس كل مشهور يعد إنكاره بدعة وضلالة، فقد قال الإمام الشافعي في (الأم) في أثناء محاورة جرت بينه وبين أحد الفقهاء وقلت له: رأيت قول الله -تبارك وتعالى-: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦] أليس بين في كتاب الله ﷻ بأن الفرض غسل القدمين أو مسحهما؟ قال: بلى قلت: لم مسحت على الخفين، ومن أصحاب رسول الله ﷺ والناس إلى اليوم من ترك المسح على الخفين، ويعنف من مسح؟ قال: ليس في رد من رده حجة، وإذا ثبت عن النبي ﷺ شيء لم يضره من خالفه، قلت: ونعمل به وهو مختلف فيه، كما نعمل به لو كان متفقاً

عليه ، ولا نعرضه على القرآن ، قال : لا بل سنة رسول الله ﷺ تدل على معنى ما أراد الله ﷻ قلنا : فلم لا تقول بهذا في اليمين مع الشاهد وغيره ، مما تخالف فيه الحديث ، وتريد إبطال الحديث الثابت بالتأويل ، وبأن تقول : الحديث يخالف ظاهر القرآن . انتهى .

وأود هنا أن أشير إلى مسألة مهمة ينبغي التنبه لها جداً ، وقل من تعرض لها وهي أنه قد يقوى الخبر وأصله ضعيف ، وقد يضعف وأصله قوي ، وذلك لأسباب تعتره غير أن الخبر إذا عرضت له القوة لا يرتفع عن درجته ، وإذا عرض له الضعف نزل عنها ، فالمتواتر مهما زاد تواتره يبقى متواتر ؛ إذ لا درجة فوقه يرتفع إليها ، وإذا نقص تواتره نقصاً بينا نزل عن درجته إلى درجة المشهور ، ثم قد يضعف إلى أن يسير عزيزاً ، ثم غريباً ثم قد يندرس ، فكم من خبر متواتر قد درسته الأيام ، ألا ترى أن كثيراً من الأبنية العظيمة لا يعلم الآن يقيناً أسماء بنائيتها فضلاً عن زمانهم . قال المتنبى :

بطلان المظللان المظللان بنيناطله ❖ مطلا قومطه مطلا يوطله مطلا المظلمصرع؟
تختلطف الأظفار مطلقن أصطلاحاها ❖ حيططلا ويلحظطله المظلللاء فتبطلطله

والمشهور مهما زادت شهرته لا يرتفع عن درجته إلى درجة المتواتر ؛ إذ الشرط في المتواتر أن يكون التواتر موجوداً فيه من الطبقة الأولى فما بعدها ، فإذا فقد ذلك في طبقة من الطبقات لا سيما الأولى لم يعد متواتراً ، فإذا كان متواتراً في أول الأمر ، ثم زال عنه التواتر قيل : خبر منقطع التواتر .

فإن لم يكن متواتراً من أول الأمر لم يقل له : متواتر ، نعم يسوغ أن يوصف بالتواتر النسبي ، فيقال : هذا الخبر قد تواتر في الطبقة الثانية أو الثالثة مثلاً ، ولا يقال له : خبر متواتر على الإطلاق .

فإذا ضعفت الشهرة في المشهور نزل عن درجته ، وانتقل إلى ما بعدها ، كما أشرنا إليه ، وقس على ذلك العزيز والغريب ، غير أن الغريب لما كان في المنزلة الدنيا ،

فإذا ضعف اندرس وصار نسيًا منسيًا، والخبر قد يجيا بعد الاندرااس، وذلك بظهور أمر يدل عليه.

واعلم أنه قد يشتبه الشائع عن أصل بالمتواتر، بل قد يشيع خبر لا أصل له، فيظنه من لم يتتبع أمره متواترًا، ولكثرة الاشتباه في هذا الباب على كثير من الناس، ظن بعضهم ألا سبيل إلى أخذ اليقين من الأخبار، لا سيما التي مضت عليه قرون كثيرة؛ فقد ذكر في كتب الكلام، وكتب الأصول: أن فرقة من الناس أنكرت إفادة المتواتر العلم اليقيني، وقالت: إن الحاصل منه هو الظن القوي الغالب، وفرقة منهم سلمت إفادته العلم اليقيني في الأمور الحاضرة، وأنكرت في الأمور الغابرة، وقد شرط قوم في التواتر أن يكون المخبرون لا يحصرهم عدد، ولا يجويهم بلد، وهو شرط غير لازم، فإن الحجاج إذا أخبروا عن واقعة صدتهم عن الحج حصل العلم بقولهم وهم محصورون، وأهل المدينة إذا أخبروا عن النبي ﷺ بشيء حصل العلم بخبرهم، وقد حوهم بلد، وأهل الجامع إذا أخبروا أنه حال حائل بينهم وبين صلاة الجمعة حصل العلم بخبرهم، وقد حوهم الجامع وهو دون البلد.

وقد أراد هؤلاء بقولهم: لا يحصرهم عدد أنهم لكثرتهم وتباين بلدانهم يتعذر أو يتعسر إحصاؤهم، فتشيع ابن حزم على القائلين به جارٍ على عادته التهويل، وحمل عبارة من خالفه على أقبح محاملها، وإن كانت ممكنة التأويل.

وشرط قوم في المخبرين عددًا معينًا بحيث إذا كان عددهم أقل منه لم يسم خبرهم متواترًا، واختلف في ذلك، فقيل: هو ثلاثة وقيل: أربعة وقيل: خمسة وقيل: عشرة وقيل: اثنا عشر وقيل: عشرون وقيل: أربعون وقيل: خمسون وقيل غير ذلك.

وهي أقوال ليس لها برهان، وقال الجمهور: الشرط: أن يبلغ عدد المخبرين مبلغاً يمنع في العادة توأطهم على الكذب فيه، ولا يمكن تحديد ذلك العدد، والضابط في ذلك حصول العلم، فإذا حصل علم أن الخبر متواتر وإلا فلا.

قال الغزالي في (المستصفي): عدد المخبرين ينقسم إلى ما هو ناقص فلا يفيد العلم، وإلى ما هو كامل وهو الذي يفيد العلم، وإلى ما هو زائد وهو الذي يحصل العلم ببعضه، وتقع الزيادة فضلاً عن الكفاية، والكامل وهو أقل عدد يورث العلم ليس معلوماً لنا، لكننا بحصول العلم الضروري نتبين كمال العدد، لا أنا بكمال العدد نستدل على حصول العلم، فإذا عرفت هذا فالعدد الكامل الذي يحصل التصديق به في واقعه، هل يتصور ألا يفيد العلم في بعض الوقائع؟

قال القاضي -رحمه الله: ذلك محال بل كل ما يفيد العلم في واقعة يفيد في كل واقعة، وإذا حصل العلم لشخص فلا بد وأن يحصل لكل شخص يشاركه في السماع، ولا يتصور أن يتخلف، وهذا صحيح إن تجرد الخبر عن القرائن؛ فإن العلم لا يستند إلى مجرد العدد ونسبة كثرة العدد إلى سائر الوقائع، وسائر الأشخاص، ونسبة كثرة العدد إلى سائر الوقائع، وسائر الأشخاص واحدة، أما إذا اقترنت به قرائن تدل على التصديق، فهذا يجوز أن تختلف فيه الوقائع والأشخاص، وأنكر القاضي ذلك ولم يلتفت إلى القرائن، ولم يجعل لها أثراً وهذا غير مرضي؛ لأن مجرد الإخبار يجوز أن يورث العلم عند كثرة المخبرين، وإن لم تكن قرينة، ومجرد القرائن أيضاً قد يورث العلم، وإن لم يكن فيه إخبار، فلا يبعد أن تنضم القرائن إلى الأخبار، فيقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين، ولا ينكشف هذا إلا بمعرفة معنى القرائن، وكيفية دلالاتها.

فنقول: لا شك في أننا نعرف أموراً ليست محسوسة، إذ نعرف من غيرنا حبه إنسان وبغضه له، وخوفه منه وغضبه وخجله، وهذه أحوال في نفس المحب والمبغض لا يتعلق الحس بها، قد تدل عليها دلالات آحادها، وليست قطعية بل يتطرق إليها الاحتمال، ولكن تميل النفس بها إلى اعتقاد ضعيف، ثم الثاني والثالث يؤكد ذلك، ولو أفردت آحادها لتطرق إليها الاحتمال، ولكن يحصل القطع باجتماعها كما أن قول كل واحد من عدد التواتر يتطرق إليه الاحتمال، لو قدر منفرداً ويحصل القطع بسبب الاجتماع، فاقتران هذه الدلائل كاقتران الأخبار، وتواترها، وكل دلالة شاهد يتطرق إليه الاحتمال بمفرده، كقول كل مخبر على حياله، وينشأ من الاجتماع العلم، وكأن هذا مدرك ثالث من مدارك العلم، سوى ما ذكره الأصوليون والمناطق من الأوليات والمحسوسات والمشاهدات الباطنة والتجريبيات والمتواترات، فليحق هذا بها، وإذا كان هذا غير منكر، فلا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص عند انضمام قرائن إليه، ولو تجرد عن القرائن لم يفد العلم.

وقال العلامة الحلبي في (نهاية الوصول إلى علم الأصول): قال أبو الحسن البصري والقاضي أبو بكر: كل عدد وقع العلم بخبره في واقعة لشخص، لا بد وأن يكون مفيداً للعلم بغير تلك الواقعة لغير ذلك الشخص إذا سمع، وهذا إنما يصح على إطلاقه لو كان العلم قد حصل بمجرد ذلك العدد، من غير أن يكون للقرائن المحتفة به مدخل في التأثير، لكن العلم قد يحصل بالقرائن العائدة إلى إخبار المخبرين وأحوالهم، واختلاف السامعين في قوة السماع للخبر، والفهم لدلوله ومع فرض التساوي في القرائن قد يفيد آحادها الظن، ويحصل من اجتماعها العلم.

فإذا أمكن حصول العلم بذلك العدد في بعض الوقائع للمستمع دون البعض، ما اختص به من القرائن التي لا تحصل لغيره، ولو سلم اتحاد الواقعة، وقرائنها لم يلزم من حصول العلم بذلك العدد لبعض الأشخاص حصوله لشخص آخر؛ لتفاوتهما في الفهم للقرائن، وتفاوت الأشخاص في الإدراك والذكاء معلوم بالضرورة.

وقال أيضاً: ظن قوم أن لحصول العلم عقب التواتر يشترط عدد معين، وليس بحق فإن العلم هو القاضي بعدد الشهادات دون العكس، فرب عدد أفاد العلم في قضية لشخص، ولا يحصل مع مثله في تلك القضية لغير ذلك الشخص أو في غيرها له.

وقال بعض المتكلمين: إن حصول العلم بطريق تواتر الأخبار يختلف باختلاف الوقائع والمخبرين والسامعين، فقد يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص، ولا يحصل به في واقعة أخرى، وقد يحصل بإخبار جماعة مخصوصة، ولا يحصل بإخبار جماعة أخرى تساويهم في العدد، وقد يحصل لسامع ولا يحصل لسامع آخر، وقد عرف بعض العلماء المتواتر بقوله: هو الخبر الذي يوجب بنفسه العلم، فخرج بذلك الآحاد، فإن منه ما لا يوجب العلم أصلاً، ومنه ما يوجب العلم لا بنفسه، لكن بواسطة القرائن التي احتفت به.

وفي هذا التعريف إشكال، فإنه يوهم أن الموجب للعلم إنما هو مجرد كثرة المخبرين، قال الإمام فخر الدين الرازي في (المحصل): أنا لو قدرنا أن أهل بلدة علموا أن أهل سائر البلاد لو عرفوا ما في بلدهم من البلاء العام؛ لتركوا الذهاب إلى بلدهم، ولو تركوا ذلك لاختلت المعيشة في تلك البلد وقدرنا أن أهل تلك

البلدة كانوا علماء حكماء، جاز في مثل هذه الصورة أن يتطابقوا على الكذب، وإن كانوا كثيرين جداً، فثبت بهذا إمكان اتفاق الخلق العظيم على الكذب لأجل الرغبة.

وقال حجة الإسلام الغزالي عن العدد الكثير: ربما يخبرون عن أمر تقتضي إيالة الملقى وسياسته إظهاره، والمخبرون من رؤساء جنود الملك، فيتصور اجتماعهم تحت ضغط الإيالة على الاتفاق على الكذب، ولو كانوا متفرقين خارجين عن ضغط الملك لم يتطرق إليهم هذا الوهم.

وقد صرح كثير من علماء الأصول بأن المتواتر لا بد له من القرائن، فلا يبقى حينئذ فرق بينه وبين خبر الآحاد، الذي احتفت به قرائن أو جبت العلم بصدقه، ويكون إيجاب كل منهما للعلم، إنما هو بمعونة القرائن، ولا يفيد في الجواب أن يقال: القرائن في المتواتر متصلة، فهي غير خارجة عنه، فصح أن يقال: إنه يوجب العلم بنفسه؛ لأن خبر الآحاد المذكور كثيراً ما تكون القرائن فيه متصلة، والمراد بالقرائن ما يكون متعلقاً بحال المخبر والمخبر به والخبر.

أما المخبر: فكأن يكون غير معروف بالكذب، ولا داعي له في ذلك الخبر من رغبة أو رهبة تلجئها إلى الكذب فيه، وأما المخبر به: فكأن يكون أمراً ممكن الوقوع لا سيما إن ظهرت من قبل مقدمات تقرب أمره، وأما الخبر: فكأن يكون مسوقاً على هيئة واضحة ليس فيها جمجمة، ولا تلثم، ولا اضطراب.

والمراد بالقرائن المنفصلة ما لا يتعلق بما ذكر، ومثال ذلك: ما إذا أخبر جماعة بموت ابن لأحد الرؤساء كان مريضاً، ثم تلى ذلك أن خرج الرئيس من الدار حاسر الرأس، حافي القدم، ممزق الثياب، مضطرب الحال، وهو رجل ذو منصب كبير ومروءة تامة لا يخالف عاداته إلا لمثل هذه النائبة، فإن هذه القرينة

المنفصلة عن الخبر لها أعظم مدخل في العلم بصحته، واعترض بعضهم بأن العلم إنما حصل بالقرينة، فكيف نسبتموه إلى الخبر؟

وأجيب بأن العلم حصل بالخبر بمعونة القرينة، ولولا الخبر لجوزنا شخص آخر أو وقوع كارثة تقوم مقام موت الابن، وقد أسقط بعضهم من تعريف المتواتر قوله بنفسه، فقال في تعريفه: هو الخبر الذي يوجب العلم.

وفيه أيضاً إشكال؛ لأنه يدخل فيه خبر الآحاد إذا احتفت به قرائن توجب العلم، وكان بعضهم شعر بذلك، فقال في تعريفه: هو الخبر المفيد للعلم اليقيني. واعلم أن سبب اختلاف العبارات، واضطرابها إنما هو غموض هذا المبحث ودقته، بحيث صارت العبارات فيه قاصرة عن أداء جميع ما يجول في النفس منه؛ فكن متنبهاً لذلك، وقس عليه ما أشبهه من المباحث، واحرص على أخذ زبدة ما يقولون، ولا يصدنك عن ذلك اختلاف العبارات أو الاعتبارات.

قال ابن حزم في كتابه (الإحكام): فصل فيه أقسام الأخبار عن الله تعالى، ثم قال: ثم لم يختلف مسلمان في أن ما صح عن رسول الله ﷺ أنه قال ففرض اتباعه، وأنه تفسير لمعاد الله تعالى في القرآن، وبيان لمجمله، ثم اختلف المسلمون في الطريق المؤدية إلى صحة الخبر عنه # بعد الإجماع المتيقن المقطوع به على ما ذكرنا، وعلى الطاعة من كل مسلم لقول الله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩]، فنظرنا في ذلك فوجدنا الأخبار تنقسم قسمين: خبر تواتر؛ وهو ما نقلته كافة عن كافة حتى تبلغ به النبي ﷺ وهذا خبر لم يختلف مسلمان في وجوب الأخذ به، وفي أنه حق مقطوع على غيبه؛ لأن بمثله عرفنا أن القرآن هو الذي أتى به سيدنا محمد ﷺ وبه علمنا صحة مبعث النبي ﷺ وبه

علمنا عدد ركوع كل صلاة وعدد الصلوات، وأشياء كثيرة من أحكام الزكاة وغير ذلك، مما لم يبين في القرآن تفسيره.

وقد تكلمنا في كتاب (الفصل) على ذلك، وبيننا أن البرهان قائم على صحته، وبيننا كيفيته، وأن الضرورة والطبيعة توجبان قبوله، وأن به عرفنا ما لم نشاهد من البلاد، ومن كان قبلنا من الأنبياء والعلماء والفلاسفة والملوك والوقائع والتأليف، ومن أنكر ذلك كان بمنزلة من أنكر ما يدرك بالحواس الأول، ولا فرق، ولزمه ألا يصدق بأنه كان قبله زمان ولا أن أباه وأمه كانا قبله، ولا أنه مولود من امرأة قال: وقد اختلف الناس في مقدار النقلة للخبر الذي ذكرنا، فطائفة قالت: لا يقبل الخبر إلا من جميع أهل المشرق والمغرب، وقالت طائفة: لا يقبل إلا من عدد لا نحصيه نحن، وقالت طائفة: لا يقبل من أقل من ثلاثمائة وبضعة عشر رجلاً عدد أهل بدر إلى غير ذلك من الأعداد التي ذكرناها، وبيننا أنها لا تلزم، وإنما الضابط في ذلك أن يكثر العدد كثرة تحيل العادة اتفاهم على الكذب، فإذا حصل العلم اليقيني بخبرهم، علمنا أن هذا هو عدد التواتر في هذا الخبر، هذا والله أعلم.

مقدار النقلة للخبر المتواتر، وتقسيم الخبر المتواتر
وإفادته العلم

عناصر الدرس

- العنصر الأول : مقدار النقلة للخبر المتواتر ٣٦٩
- العنصر الثاني : تقسيم الخبر المتواتر، وإفادته العلم ٣٧٦

مقدار النقلة للخبر المتواتر

أما عن مقدار النقلة للخبر المتواتر؛ فقد ذكرت أول كلام ابن حزم عن هذا الأمر في آخر المحاضرة السابقة، وإليك كلامه قال: وقد اختلف الناس في مقدار النقلة للخبر الذي ذكرنا.

فطائفة قالت: لا يقبل الخبر إلا من جميع أهل المشرق والمغرب، وقالت طائفة: لا يقبل إلا من عدد لا نحصيه نحن، وقالت طائفة: لا يقبل من أقل من ثلاثمائة وبضعة عشر رجلاً عدد أهل بدر، وقالت طائفة: لا يقبل إلا من سبعين، وقالت طائفة: لا يقبل إلا من خمسين عدد القسامة، وقالت طائفة: لا يقبل إلا من أربعين؛ لأن العدد الذي لما بلغه المسلمون أظهروا الدين، وقالت طائفة: لا يقبل إلا من عشرين، وقالت طائفة: لا يقبل إلا من اثني عشر، وقالت طائفة: لا يقبل إلا من خمسة عشر، وقالت طائفة: لا يقبل إلا من أربعة، وقالت طائفة: لا يقبل إلا من ثلاثة؛ لقول رسول الله ﷺ: ((حتى يقول ثلاثة من ذوي الحجا من قومه: إنه قد نزل به جائحة)).

وقالت طائفة: لا يقبل إلا من اثنين، وهذه كلها أقوال بلا برهان، وما كان هكذا فقد سقط، ويكفي في إبطال ذلك أن ننبه كل من يقول بشيء من هذه الأعداد، على أن يقيس كل ما يعتقد صحته من أخبار دينه ودنياه، فإنه لا سبيل له البتة إلى أن يكون شيء منها صح عنده بالعدد، الذي شرطه كل واحد من ذلك العدد، وهكذا متزايداً حتى يبلغ إلى تحقيق ذلك الخبر من دينه أو دنياه، فحصل من كل قول منها بطلان كل خبر جملة لا نحاشي شيئاً؛ لأنه وإن كان في بعض الأخبار قد ذكر هذا العدد، فلا بد أن يبطل تلك المرتبة فيما فوق ذلك، وكل قول

أدى إلى الباطل فهو باطل بلا شك، وبالله تعالى التوفيق، فلم يبق إلا قول من قال: بالتواتر ولم يحد عدداً.

قال ابن حرم: ونقول هاهنا إن شاء الله تعالى قولاً باختصار، فنقول وبالله التوفيق: لكل من حد في عدد نقلة التواتر حداً لا يكون أقل منه يوجب تيقن صدقه ضرورة من سبعين أو عشرين أو عدد لا نخصيه، وإن كان في ذاته محصياً ذا عدد محدود، أو أهل المشرق والمغرب، ولا سبيل إلى لقائه ولا إلى لقاء أحد لهم كلهم، ولا بد من الاختصار على بعضهم دون بعض بالضرورة، ولا بد من أن يكون لذلك التواتر الذي يدعونه في ذاته عدد إن نقص منه واحد لم يكن متواتراً، وإلا فقد ادعوا ما لا يعرف أبداً ولا يعقل.

فإذاً لا بد من تحديد عدد ضرورة، فنقول لهم: ما تقولون إن سقط من هذا الحد الذي حددتم واحد، أيطل سقوط ذلك الواحد قبول ذلك الخبر أم لا يبطله؟

فإن قالوا: يبطله فهذا تحكم بلا برهان، وكل قول بمجرد الدعوى بلا برهان فهو مطروح ساقط، ومن قال: بقبوله أسقطنا له آخر، ثم آخر حتى يبلغ إلى واحد فقط، وإن حد عدداً سؤل عن الدليل على ذلك، فلا سبيل له إليه البتة.

وأيضاً فإنه ما في العقول فرق بين ما نقله عشرون، وبين ما تسعة عشر، وبين ما نقله سبعون، ولا ما نقله تسعة وتسعون، وليس ذكر هذه الأعمال في القرآن، وفي القسامة وفي بعض الأحوال بموجب ألا يقبل أقل منها في الأخبار.

وقد ذكر الله تعالى أعداداً غير هذه، فذكر تعالى الواحد والاثنين والثلاثة والأربعة والمائة ألف وغير ذلك، ولا فرق بين ما تعلق بعدد منها، وبين ما تعلق بعدد آخر منها، ولم يأت من هذه الأعداد في القرآن شيء في باب قبول الأخبار، ولا في قيام حجة بهم، فصارف ذكرها إلى ما لم يقصد بها مجرم محرف للكلم عن

مواضعه، وإن قال: لا يبطل قبول الخبر بسقوط واحد من العدد، الذي حد كان قد ترك مذهبه الفاسد، ثم سألناه عن إسقاط آخر أيضاً مما بقي من ذلك، وهكذا حتى يبعد عن ما حد بعداً شديداً، فإن نظروا هذا بما لا يمكن حده من الأشياء، كانوا مدعين بلا دليل ومشبهين بلا برهان، وحكم كل شيء يجعله المرء ديناً له أن ينظر في حدوده، ويطلبها إلا ما صح بإجماع أو نص أو أوجبت طبيعته ترك طلب حده، وقد قال بعضهم: لا يقبل من الأخبار إلا ما نقلته جماعة لا يحصرها العدد.

قال أبو محمد بن حزم: وهذا قول من غمره الجهل؛ لأنه ليس هذا موجوداً في العالم أصلاً، وكل ما فيه فقد حصره العدد وإن لم نعلمه نحن وإحصاؤه ممكن لمن تكلف ذلك، فعلى هذا القول الفاسد قد سقط جميع الأخبار جملة، وسقط قول النبي ﷺ في العالم، وهذا كفر.

وأيضاً فيلزم هؤلاء وكل من حد في عدد من لا تصح الأخبار بأقل من نقل ذلك العدد أمر فظيع، يدفعه العقل ببديته، وهو أنه لا يصح عندهم كل أمر يشهده أقل من العدد الذي حده، وألا يصح عنده كل أمر حصره عدد من الناس، وكل أمر لم يحصره أهل المشرق والمغرب، فتبطل الأخبار كلها ضرورة على حكم هذه الأقوال الفاسدة، وهم يعرفون بضرورة صدق أخبار كثيرة من موت وولادة ونكاح وعزل وولاية، وخروج عدو وشر واقع، وسائر عوارض العالم مما لا يشهده إلا النفر اليسير.

ومن خالف هذا فقد كابر عقله، ولم يصح عنده شيء مما ذكرنا أبداً لا سيما إن كان ساكناً في قرية ليس فيها إلا عدد يسير، مع أنه لا سبيل له إلى لقاء أهل المشرق والمغرب، قال: فإن سألنا سائل فقال: ما حد الخبر الذي يوجب الضرورة؟

فالجواب أننا نقول: إن الواحد من غير الأنبياء المعصومين بالبراهين - عليهم السلام - قد يجوز عليه تعمد الكذب، يعلم ذلك بضرورة الحس، وقد يجوز على جماعة كثيرة أن يتواطئوا على كذب، إذا اجتمعوا ورغبوا أو رهبوا، ولكن ذلك لا يخفى من قبلهم، بل يعلم اتفاقهم على ذلك الكذب بخبرهم إذا تفرقوا لا بد من ذلك، ولكن نقول: إذا جاء اثنان فأكثر من ذلك وقد تيقنا أنهما لم يلتقيا، ولا كانت لهما رغبة فيما أخبروا به، ولا رهبة منه ولا يعلم أحدهما بالآخر فحدث كل واحد منهما مفترقا عن صاحبه بمحدث طويل، لا يمكن أن يتفقا خاطر اثنين على توليد مثله، وذكر كل واحد منهما مفترقا عن صاحبه بمحدث طويل لا يمكن أن يتفق خاطر اثنين على توليد مثله، وذكر كل واحد منهما مشاهدة أو لقاء لجماعة شاهدت أو أخبرت عن مثلها بأنها شاهدت فهو خير صدق، يضطر بلا شك من سمعه إلى تصديقه ويقطع بذلك، وهذا الذي قلنا يعلمه حساً من تدبره ووعاه فيما يجده كل يوم من أخبار زمانه، من موت أو ولادة أو نكاح أو عزل أو نكاح أو ولاية أو واقعة أو غير ذلك.

وإنما خفي ما ذكرنا على من خفي عليه لقلّة مراعاته ما يمر به، ولو أنك تكلف إنساناً واحداً اختراع حديث طويل كاذب لقدر عليه، يعلم ذلك بضرورة المشاهدة، فلو أدخلت اثنين في بيتين لا يلتقيان، فكلفت كل واحد منهما توليد حديث كاذب لما جاز بوجه من الوجوه أن يتفقا فيه من أوله إلى آخره هذا ما لا سبيل إليه بوجه من الوجوه أصلاً، وقد يقع في الندرة التي لم نكد نشاهدها اتفاق الخواطر على الكلمات اليسيرة والكلمتين ونحو ذلك، والذي شاهدنا اتفاق شاعرين في نصف بيت، شاهدنا ذلك مرتين من عمرنا فقط.

وأخبرني من لا أثق به أن خاطره وافق خاطر شاعر في بيت كامل واحد، ولست أعلم ذلك صحيحاً، وأما الذي لا شك فيه وهو ممتنع في العقل، فاتفاهما

فيقصيدة بل في بيتين فصاعداً والشعر نوع من أنواع الكلام، ولكل كلام تأليف ما، والذي ذكره المتكلمون في الأشعار من الفصل الذي سموه الموارد، وذكروا أن خواطر شعراء اتفقت في عدة أبيات، فأحاديث مفتعلة لا تصح أصلاً ولا تتصل، وما هي إلا سرقات وغارات من بعض الشعراء على بعض.

قال ابن حزم: وقد يضطر خبر الواحد إلى العلم بصحته، إلا أن اضطراره ليس بمضطر ولا في كل وقت، ولكن على قدر ما يتهمياً قال: وقد بينا ذلك في كتاب (الفصل).

قال علي: فهذا قسم والقسم الثاني من الأخبار ما نقله الواحد عن الواحد، فهذا إذا اتصل برواية العدول إلى رسول الله ﷺ وجب العمل به، ووجب العلم بصحته أيضاً.

وبين هذا وبين شهادة العدول فرق، نذكره إن شاء الله تعالى، وهو قول الحارث بن أسد المحاسبي والحسين بن علي الكرابيسي، وقد قال به أبو سليمان وذكره ابن خويزمنداد عن مالك بن أنس < والبرهان على صحة وجوب قبوله قول الله تعالى: ﴿ وَمَا كَانِ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ [التوبة: ١٢٢].

فأوجب الله تعالى على كل فرقة قبول نذارة النافر منها بأمره النافر بالتفقه وبالندارة، ومن أمره الله تعالى بالتفقه في الدين وإنذار قومه، فقد انطوى في هذا الأمر إيجاب قبول نذارته على من أمره بإنذارهم.

والطائفة في لغة العرب، التي بها خوطبنا يقع على الواحد فصاعداً، وطائفة من الشيء بمعنى بعضه، هذا ما لا خلاف فيه بين أهل اللغة، وقال في مقدمة كتاب

(الملل والنحل) بعد أن أبان أن من البديهيات، التي يشعر بها الطفل في مكان واحد، وأنه لا يعلم الغيب أحد، وأنه لا يكون جسمان في مكان واحد، قال ابن حزم: فكل ما نقله من الأخبار اثنان فصاعداً مفترقان قد أيقنا أنهما لم يجتمعا، ولا تشاعرا فلميختلفا فيه فبالضرورة يعلم أنه حق متيقن مقطوع به على غيره، وبهذا علمنا صحة موت من مات، وولادة من ولد وعزل من عزل، وولاية من ولي، ومرض من مرض، وإفاقة من أفاق، ونأبة من نكب، والبلاد الغائبة عنا والوقائع والملوك والأنبياء -عليهم السلام- ودياناتهم والعلماء وأقوالهم والفلاسفة، وحكمهم لا شك عند أحد يوفي عقله في شيء مما نقل من ذلك، كما ذكرنا وبالله التوفيق.

وله في هذا الكتاب مقالة تناسب ما نحن فيه قد أحببنا إيرادها هنا بطريق الاختصار، قال: ونحن نذكر صفة وجوه النقل عند المسلمين لكتابهم ودينهم، وما روي عن أئمتهم حتى يقف المسلمون بكل ما ذكرنا، وهو ينقسم أقساماً ستة:

الأول: شيء ينقله أهل المشرق والمغرب عن أمثالهم جيلاً جيلاً لا يختلف فيه، فلا يختلف فيه مؤمن ولا كافر منصف غير معاند للمشاهدة، وهو القرآن المكتوب في المصاحف في شرق الأرض وغربها، لا يشكون ولا يختلفون في أن محمد بن عبد الله بن عبد المطلب أتى به، وأخبر أن الله ﷻ أوحى به إليه، وأن من اتبعه أخذه عنه كذلك، ثم أخذ عن أولئك آخرون حتى بلغ إلينا، ومن ذلك الصلوات الخمس فإنه لا يختلف مؤمن ولا كافر، ولا يشك أحد أن أهل السند يصلونها كما يصلوها أهل؛ الأندلس، وأن أهل أرمينية يصلونها كما يصلوها أهل اليمن، وكصيام شهر رمضان فإنه لا يختلف مؤمن ولا كافر، ولا يشك أحد في

أنه صامه رسول الله ﷺ وصامه معه كل من اتبعه في كل عام، ثم كذلك جيلاً جيلًا إلى يومنا هذا، وكالحج فإنه لا يختلف مؤمن ولا كافر، ولا يشك أحد في أنه حج مع أصحابه، وأقام المناسك ثم حج المسلمون من كل أفق من الآفاق، وذلك كل عام في شهر واحد معروف إلى اليوم، وكجملة الزكاة وكسائر الشرائع التي في القرآن من تحريم القرائب والميتة والخنزير، وسائر ما ورد في نص القرآن.

الثاني: شيء نقلته الكافة عن مثلها حتى يبلغ الأمر كذلك إلى النبي ﷺ ككثير من آياته ومعجزاته، التي ظهرت يوم الخندق، وفي تبوك بحضرة الجيش، وككثير من مناسك الحج، وكزكاة التمر والبر والشعير والورق والذهب والإبل والبقر والغنم، ومعاملته أهل خيبر وغير ذلك مما لا يخفى على العامة بل يعرفه كواف الناس.

الثالث: ما نقله الثقة عن الثقة حتى يبلغ إلى النبي ﷺ يخبر كل واحد منهم باسم الذي أخبره ونسبه، وكلهم معروف الحال والعين والعدالة والزمان والمكان على ما جاء أكثر المجيء، فإنه منقول نقل الكواف إما إلى رسول الله ﷺ من طرق جماعة من الصحابة، وكل واحد أخذ عن الآخر، فالتابع أخذ عن الصاحب، وتابع التابعي أخذ عن التابع، وأخذ منهم من بعدهم.

وهذا نقل خص الله به المسلمين دون سائر أهل الملل، وأبقاه عندهم غضًا جديدًا من زمن أن قيل إلى يومنا هذا.

الرابع: شيء نقله أهل المشرق والمغرب أو الكافة أو الواحد الثقة عن أمثالهم، إلى أن يبلغ من ليس بينه وبين النبي ﷺ إلا واحد فأكثر، وحدث بذلك، وهذا إذا حصل فيه انقطاع، فإننا لا نأخذ به البتة ولا نضيفه إلى النبي ﷺ، إذ لم نعرف من حدث به عنه، وفقد يكون غير ثقة.

الخامس: شيء نقل كما ذكرنا إما بنقل أهل المشرق والمغرب، أو كافة عن كافة أو ثقة عن ثقة، حتى يبلغ إلى النبي ﷺ إلا أن في الطريق رجلاً مجروحاً بكذب أو غفلة أو مجهول الحال؛ فهذا أيضاً يقول به بعض المسلمين، ولا يحل عندنا القول به ولا تصديقه، ولا الأخذ بشيء منه.

السادس: نُقِلَ نُقِلَ بأحد الوجوه التي قدمنا، إما بنقل من بين المشرق والمغرب، أو بالكافة عن الكافة، أو بالثقة عن الثقة حتى يبلغ ذلك إلى صاحب، أو تابع أو إمام دونهما، أو أنه قال كذا أو حكم بكذا، غير مضاف ذلك إلى النبي ﷺ فمن المسلمين من يأخذ بهذا، ومنهم من لا يأخذ به، ونحن لا نأخذ به أصلاً؛ لأنه لا حجة في فعل أحد دون من أمرنا الله باتباعه، وأرسله إلينا ببيان دينه، ولا يخلو فاضل من وهم، ولا حجة فيمن يهم.

تقسيم الخبر المتواتر، وإفادته العلم

وأنقل بعد ذلك إلى الكلام على تقسيم الخبر المتواتر:

فقد أطلنا النقل عن الإمام ابن حزم، وذلك لأهمية ما قاله في هذا الباب الذي نحن بصده.

ينقسم التواتر إلى قسمين: لفظي ومعنوي.

فاللفظي: هو ما اتفقت ألفاظ الرواة فيه، مثل أن يقولوا: فتح فلان مدينة كذا سواء أكان اللفظ متحداً بحروفه أو بلفظ آخر يقوم مقامه، مما يدل على المعنى المقصود صريحاً.

والمعنوي: هو ما تختلف فيه ألفاظ الرواة بأن يروي قسم منهم واقعة وغيره واقعة أخرى، وهلم جراً غير أن هذه الوقائع تكون مشتملة على قدر مشترك، فهذا القدر المشترك يسمى التواتر المعنوي، أو التواتر من جهة المعنى.

وذلك مثل: أن يروي واحد أن حاتمًا وهب مائة دينار، وآخر يروي أنه وهب مائة من الإبل، وآخر يروي أنه وهب عشرين فلسًا وهلم جرًّا، حتى يبلغ الرواة حد التواتر، فهذه الأخبار تشترك في شيء واحد، وهو هبة حاتم شيئًا من ماله، وهو دليل على سخائه.

وهو ثابت بطريق التواتر المعنوي، ووجه ذلك أن يقال: إن هذه الأخبار مشتركة في أمر واحد، وهو كونه سخيًّا فإن الراوي لخبر منها صريحًا راو لهذا المشترك بطريق الإيماء، فإذا بلغوا حد التواتر كان هذا المشترك، وهو سخاؤه مرويًا بطريق التواتر إلا أنه من قبيل التواتر المعنوي.

وقال بعضهم: الوجه في ذلك أن يقال: إن هؤلاء الرواة بأسرهم لم يكذبوا، بل لا بد أن يكون واحد منهم صادقًا، وإذا كان كذلك فقد صدق خبر من هذه الأخبار، ومتى صدق واحد منهم ثبت كونه سخيًّا.

والوجه الأول أقوى؛ لأن السخاء لا يثبت بالمرّة الواحدة.

قال بعض علماء الأصول: إن الأخبار التي لا تفيد العلم قد تشترك في معنًى كلي، فإذا بلغ مجموع الرواة حد التواتر صار ذلك الكلي مرويًا بالتواتر، وذلك مثل: أن ينقل جماعة أن عليًّا < قتل من الأعداء كذا في واقعة، وينقل جماعة أخرى أنه قتل من الأعداء كذا في واقعة أخرى، وينقل جماعة أخرى أنه قتل من الأعداء كذا في واقعة أخرى وهلم جرًّا، فإذا بلغ الرواة بأسرهم مبلغ التواتر بين هذه الأخبار، وهو شجاعة علي، فهذا مرويًا بالتواتر من جهة المعنى.

وإن كان كل واحد من تلك الأخبار مرويًا بطريق الآحاد، وقس على ذلك ما يشبهه، مثل: حلم أحنف وذكاء إياس.

قال ابن الحاجب: إذا اختلفت أخبار المخبرين في التواتر في الوقائع، واشتملت على معنى كلي مشترك بجهة التضمن أو الالتزام حصل العلم به كوقائع عنتره في حروبه، وحاتم في سخائه، وعلي في شجاعته، ولا يبعد أن يكون العلم بغيره أسرع.

وقال في (مختصره) المشهور: إذا اختلف التواتر في الوقائع، فالمعلوم اتفقوا عليه بتضمن أو التزام كوقائع حاتم وعلي.

وقال الإمام أبو إسحاق الشيرازي في (اللمع): اعلم أن الخبر ضربان: متواتر وآحاد.

فأما المتواتر: فهو كل خبر علم ضرورة، وذلك ضربان: تواتر من جهة اللفظ كالأخبار المتفقة عن القرون الماضية والبلاد النائية، وتواتر من طريق المعنى كالأخبار المختلفة عن سخاء حاتم، وشجاعة علي < وما أشبه ذلك.

ويقع العلم بكلا الضربين، وإذا ذكر المتواتر تبادر إلى الذهن القسم الأول، فقد اختلف العلماء في أحاديث، فقال بعضهم: هي متواترة، وقال بعضهم: هي غير متواترة، وقال بعض المحققين: إن الخلاف بين الفريقين لفظي، فالذي قال: إنها غير متواترة أراد أنها غير متواترة من جهة اللفظ، والذي قال: إنها متواترة أراد أنها متواترة من جهة المعنى.

قال بعض علماء الأصول: إن الكتاب لا يثبت إلا بالتواتر، وأما السنة والإجماع فيثبتان بالتواتر وبالآحاد، لكن المتواتر فيهما قليل، بل المرجح أنه ليس في السنة متواتر، إلا المتواتر في المعنى دون اللفظ.

ومن أطلق فكلامه محمول على إرادة ذلك، ولا في الإجماع أيضاً متواتر، وقال بعضهم: متحقق في أصول الشريعة كالصلوات الخمس وعدد ركعاتها،

والزكاة، والحج تحقّقاً كثيراً، ومرجع تواترها في الحقيقة المعنى دون اللفظ، ويقل تحقّقه في الأحاديث الخاصة المنقولة بألفاظ مخصوصة؛ لعدم اتفاق الطرفين والوسط فيها، وإن كان مدلول كثير منها متواتراً في بعض الموارد، فهي كالأخبار الدالة على شجاعة علي، وكرم حاتم ونظائرها حتى قال ابن الصلاح: من سئل عن إبراز مثال لذلك أعياه طلبه، وحديث: ((إنما الأعمال بالنيات)) ليس متواتراً، وإن كانت رواته منذ روي إلى الآن يزيد عددهم على عدد التواتر أضعافاً مضاعفة؛ وذلك لأن التواتر فيه قد طرأ بعد، وكثيراً ما يدعى تواتر ما هو من هذا القبيل، مع أن التواتر يشترط فيه أن يكون حاصلًا في جميع الأزمنة لا سيما أولها، فشرط التواتر فيها مفقود من جهة الابتداء، وقد نازع بعض العلماء في ذلك، فادعى وجود التواتر بكثرة. انتهى كلامه باختصار.

وقد وقع هنا من الإبهام والإيهام في العبارات ما قد يضر المبتدئ، فإنه ربما توهم منها أنه ليس في السنة متواتر، مع أن ما تواتر منها سواء كان من جهة اللفظ أو جهة المعنى كثير يعثر إحصاؤه، غير أن الأئمة المتعرضين لضبط السنة لم يعرضوا له؛ لأنه ليس من مباحثه.

والخلاف المذكور إنما وقع في أحاديث ذكرت في كتب السنة، ولها أسانيد شتى اتفقت لها لفرط العناية بها، وإلا فالمتواتر يعثر إيراد إسناد له على قواعد المحدثين، فضلاً عن أسانيد، وذلك أن الإسناد إنما يحرص عليه في أخبار الآحاد، لما يعرض فيها من الشك.

وإذا ترددت فيما قلنا، فارجع إلى نفسك وانظر، هل يمكنك أن تورّد إسناداً بما علمته، وتيقنته من الأمور المتواترة التي لا تخصي، ولو كانت قريبة العهد بك، وإنما ذكرنا ذلك مع ظهوره؛ لأنه قد يكون من شدة ظهور الحفاء.

قال الإمام الحافظ عثمان بن الصَّلاح في (مقدمته) المتعلقة بعلوم الحديث: ومن المشهور المتواتر الذي يذكره أهل الفقه وأصوله، وأهل الحديث لا يذكرونه إلا باسمه الخاص المشعر بمعناه الخاص، وإن كان الخطيب الحافظ قد ذكره، ففي كلامه ما يشعر بأنه اتبع فيه غير أهل الحديث، ولعل ذلك لكونه لا تشمله صناعاتهم، ولا يكاد يوجد في رواياتهم، فإنه عبارة عن الخبر الذي ينقله من يحصل العلم بصدقه ضرورة، ولا بد في إسناده من استمرار هذا الشرط في روايته من أوله إلى منتهاه.

ومن سئل عن إبراز مثال لذلك فيما يروي من الحديث، وإن نقله عدد التواتر وزيادة؛ لأن ذلك طراً عليه في وسط إسناده، ولم يوجد في أوائله على ما سبق ذكره، نعم حديث: ((من كذب علي متعمداً، فليتبوأ مقعده من النار)) نراه مثلاً لذلك؛ فإنه نقله من الصحابة { العدد الجم، وهو في (الصحيحين) مروى عن جماعة منهم، وذكر أبو بكر البزار الحافظ الجليل في (مسنده) أنه رواه عن رسول الله ﷺ نحو من أربعين رجلاً من الصحابة، وذكر بعض الحفاظ أنه رواه عنه - صلى الله عليه وسلم - اثنان وستون نفساً من الصحابة، وفيهم العشرة المشهود لهم بالجنة، قال: وليس في الدنيا حديث اجتمع على روايته العشرة غيره، ولا يعرف حديث يروي عن أكثر من ستين نفساً من الصحابة عن رسول الله ﷺ إلا هذا الحديث الواحد، قلت: وبلغ به بعض أهل الحديث أكثر من هذا العدد.

وفي بعض ذلك العدد التواتر، ثم لم يزل عدد رواته في ازدياد، وهلم جرأً على التوالي والاستمرار، والله اعلم.

قال الحافظ جلال الدين السيوطي في (تدريب الراوي شرح تقريب النواوي):
قال ابن الصلاح: رواه اثنان وستون من الصحابة، وقال غيره: رواه أكثر من
مائة نفس، وفي (شرح مسلم) للنووي رواه نحو مائتين.

قال العراقي: وليس في هذا المتن بعينه، ومنها من المتواتر اللفظي حديث
الحوض، فإنه مروى عن نيف وخمسين من الصحابة، ومنها حديث: ((نضر
الله امرأً سمع مقالتي فوعاها))، فإنه مروى عن نحو ثلاثين منهم.

ومنها ((نزل القرآن على سبعة أحرف))، فإنه مروى عن سبع وعشرين، وقد
أورد مثلاً للمتواتر المعنوي وهو رفع اليدين في الدعاء، فإنه قد روي فيه نحو مائة
حديث قال: وقد جمعتها في جزء، لكنها في قضايا مختلفة، فكل قضية منها لم
تتواتر لكن القدر المشترك فيها وهو الرفع عند الدعاء تواتر باعتبار المجموع.

هذا؛ وما قاله ابن الصلاح من أن التواتر لا يبحث عنه في علم الأثر، مما لا يمتري
فيه، قال بعض العلماء الأعلام: ليس المتواتر من مباحث علم الإسناد؛ إذ هو
علم فيه عن صحة الحديث أو ضعفه من حيث صفات رواته وصيغ أدائهم؛
ليعمل به أو يترك، والمتواتر لا يبحث فيه عن رواته، بل يجب العمل به من غير
بحث بإفادته علم اليقين، وإن ورد عن غير الأبرار بل عن الكفار، وأراد بما ذكر
أن المتواتر لا يبحث فيه عن رواته، وصفاتهم على الوجه الذي يجري في أخبار
الآحاد، وهذا لا ينافي البحث عن رواته إجمالاً من جهة بلوغهم في الكثرة إلى
حد يمنع تواطؤهم على الكذب فيه، أو حصوله منهم بطريق الاتفاق، والمراد
بالاتفاق وقوع الكذب منهم من غير تشاور، سواء كان عمداً، وكذلك البحث
عن القرائن المحتفة به، لا سيما إن كان العدد غير كثير جداً.

ويلحق بالمتواتر في عدم البحث عنه في علم الأثر المستفيض، إذ هو أخص من المشهور، ومما يدل على أن المتواتر ليس من مباحث علم الإسناد، أنه لا يكون له إلا في النادر جداً إسناد على الوجه المألوف في رواية أخبار الآحاد؛ ولذلك ترى علماء الأصول يقسمون خبر الواحد إلى قسمين: مسند ومرسل، ولا يتعرضون إلى تقسيم المتواتر إلى ذلك، فإن اتفق للمتواتر إسناد لم يبحث في أحوال رجاله البحث، الذي يجري في أحوال الأسانيد، التي تروى بها أحاديث الآحاد، هذا إذا ثبت تواتره؛ لأن الإسناد الخاص يكون مستغنى عنه، وإن كان لا يخلو عن الفائدة، أما ما ورد بأسانيد كثيرة، فإن كانت كثرتها كافية في إثبات التواتر، فالأمر ظاهر وإن كانت غير كافية فيه لزمه البحث عن أحوال الرجال ونحوها من سائر قرائن الأحوال؛ ليرفعه إلى درجة المتواتر إن وجد ما يقتضي رفعه إليها، أو ينزله إلى درجة المستفيض أو المشهور، إن وجد ما يوجب ذلك، والمستبصر لا يخفى عليه ما تقتضيه الحالة.

وقد أشار الحافظ السيوطي في (اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة) إلى شيء مما ذكرنا، ولنورد عبارته مختصرة قال: حديث جابر مرفوعاً: ((من آذى ذمياً، فأنا خصيمه ومن كنت خصيمه خصمته)).

قال الخطيب: منكر وروي عن أحمد بن حنبل أنه قال: أربعة أحاديث تدور عن رسول الله ﷺ في الأسواق، وليس لها أصل: "من بشرني بخروج آذار بشرته بالجنة"، و((من آذى ذمياً فأنا خصمه يوم القيامة))، و"نحركم يوم صومكم"، و((للسائل حق وإن جاء على فرس)).

وقال الحافظ أبو الفضل العراقي في (نكته) على ابن الصلاح: لا يصح هذا الكلام عن أحمد، فإنه أخرج منها حديثاً في (المسند)، وهو حديث: ((للسائل حق وإن جاء على فرس)).

وقد ورد من حديث علي وابنه الحسين وابن عباس والهرماس بن زياد، أما حديث علي فأخرجه أبو داود، وأما حديث الحسين فأخرجه أبو داود وأحمد من رواية يعلى، وأما حديث ابن عباس فأخرجه ابن عدي، وأما حديث الهرماس فأخرجه الطبراني.

وكذلك حديث: **((من آذى ذمياً))**، فهو معروف أيضاً، فروى أبو داود من رواية صفوان بن سليم، عن عدة من أبناء الصحابة عن آبائهم أن رسول الله ﷺ أنه قال: **((ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً، فأنا حجيجه يوم القيامة))**.

وإسناده جيد، وإن كان فيه ما لم يسم، فإنهم عدة من أبناء الصحابة يبلغون حد التواتر الذي لا يشترط فيه العدالة، فقد روياه في (سنن البيهقي الكبرى) قال: في روايته عن ثلاثين من أبناء الصحابة، وأما الحديثان الآخران فلا أصل لهما. انتهى كلامه.

ولابن حزم عبارة تؤيد ما ذكر قال في كتاب (الإحكام): فصل؛ وقد يرد خبر مرسل، إلا أن الإجماع قد صح بما فيه متيقناً منقولاً جيلاً فجيلاً، فإن كان هذا علمنا أنه منقول نقل كافة، كنقل القرآن، فاستغنى عن ذكر السند فيه، وكان ورود ذلك المرسل، وعدم وروده سواء ولا فرق وذلك نحو: **((لا وصية لوارث))**، وكثير من أعلام نبوته ﷺ وإن كان قوم قد رووها بأسانيد، فهي منقولة نقل كافة.

قال: وأما المرسل الذي لا إجماع عليه، فهو مطرح على ما ذكرنا؛ لأنه لا دليل على قبوله البتة، فهو داخل في جملة الأقوال التي إذا أجمع عليها قبلت، وإذا اختلف فيها سقطت، وهي كل قولة لم يأت بتفصيلها باسمها نص.

وقال ابن حزم في موضع آخر: وإذا ورد حديث مرسل أو في أحد ناقله ضعيف، فوجدنا ذلك الحديث مجمعا على أخذه والقول به، علمنا يقيناً أنه حديث صحيح لا شك فيه، وأنه منقول نقل الكافة مستغن عن نقل الآحاد، وذلك كالحديث المنقول المرفوع عن النبي ﷺ أنه قال: ((لا وصية لوارث))، وما أشبه ذلك.

وقد سبق التنبيه أن الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري، وإفادة الخبر المتواتر بالعلم الضروري أمر يكاد يكون متفقاً عليه، إلا أنه خالف فيه شذوذ، ولهؤلاء الشذوذ شبه، فللمنكرين لإفادة المتواتر علم اليقين شبه؛ منها: أنه يجوز أن نخبرنا جماعة لا يمكن تواطؤهم على الكذب بأمر، في حياة زيد، ونخبرنا جماعة أخرى مثلهم بنقيد خبرهم، كموت زيد، فلو أفاد المتواتر علم اليقين للزم حصول العلم بالنقيضين، وهو محال.

وأجاب الجمهور: بأن هذا غير ممكن ولا بد أن يكون أحد الخبرين غير مستوف لشروط التواتر.

ومن شبههم أيضاً قولهم: إن كثيراً من الفرق، التي لا يحصى عددها تخبر بأمر، وهي جازمة وغيرها ينكرها، ومن ذلك صلب المسيح # فإن اليهود والنصارى يجزمون بوقوعه، والمسلمون ينكرون ذلك، وينسبون لهم الوهم.

والجواب أن المسلمين لم يسلموا لا لاعتقادهم أن المتواتر لا يفيد اليقين بل؛ لأنهم تبين لهم أن ذلك الخبر لم يستوف الشروط اللازمة في التواتر، وقد هول المخالفون تهويلاً عظيماً، وزعموا أن المسلمين أنكروا أعظم الأمور المتواترة تواتراً، فإن النصارى واليهود وهما أمتان عظيمتان قد طبقتا مشارق الأرض ومغاريها، وهم يخبرون بصلب المسيح، والإنجيل يصرح بذلك، فإذا أنكروا هذا الخبر، وقد وصل إلى أعلى درجات التواتر، فأى خبر بعده يمكن الاعتماد عليه والركون إليه.

وقد أجاب عن ذلك علماء الكلام والأصول، غير أن كثيراً منهم اقتصر على الجواب المجمل، وهو لا يشفي غليل من قويت عنده هذه الشبهة، والذين أجابوا بجواب مفصل بنى أكثرهم كلامه على مجرد الاحتمال، وهو وإن كان مجدياً في مقام الجدل غير أنه أصل الإشكال، وسبب ذلك أنهم لم يطلعوا على ما ورد في الإنجيل الذي هو العمدة في انتشار هذا الخبر، ولو اطلعوا عليه لرأوا الخطب أسهل مما ظنوه، وقد تصدى ابن حزم للجواب عن هذه المسألة، وهو من المطلعين على كتب أهل الكتاب، فأحببت نقل ما تيسر من عبارته في الوقت المتبقي من المحاضرة.

قال في كتاب (الملل والنحل): وما يعترض به علينا اليهود والنصارى أنهم قالوا: قد نقلت اليهود والنصارى أن المسيح # قد صلب وقتل.

وجاء القرآن بأنه لم يقتل ولم يصلب، فقولوا لنا: كيف كان هذا؟ فإن جوزتم على هذه الكواف العظام المختلفة الأهواء والأديان والأزمان والبلدان والأجناس نقل الباطل، فليست بذلك أولى من كفتكم، التي نقلت عن نبيكم وكتابه وشرائعه.

ثم قال في الجواب عنه: إن صلب المسيح # لم يقله قط كافة، ولا صح بالخبر قط؛ لأن الكافة التي يلزم قبول نقلها هي إما الجماعة التي يوقن أنها لم تتواطأ؛ لتناذب طرقهم وعدم التقائهم، وامتناع اتفاق خواطهم على الخبر الذي نقلوه عن مشاهدة أو رجوع إلى مشاهدة، ولو كانوا اثنين فصاعداً، وإما أن يكون عدد كثير يمتنع منه الاتفاق في الطبيعة على التمادي على سنن من تواطئوا عليه، فأخبروا بخبر شاهده، ولم يختلفوا فيه فما نقله أحد هاتين الصفتين عن مثل إحداهما، وهكذا حتى يبلغ إلى مشاهدة.

فهذه صفة الكافة التي يلزم قبول نقلها، ويضطر إلى الإيمان بصحة كلامهم، ولما نظرنا فيمن نقل خبر صلب المسيح، فوجدناه لم تتوفر فيه شروط الخبر المتواتر، فلم ينقله من البداية الكافة عن الكافة عن شاهدة،

وما ورد في الإنجيل يصحح هذه المقولة التي نقولها، فبطل أن يكون صلبه منقولاً بكافة، بل بخبر يشهد ظاهره على أنه مكتوم تواطأ عليه قوم نقلوه، فلم يبلغ حد التواتر، وكلام الإمام ابن حزم طويل في ذلك ومفصل تفصيلاً، لكن ضاق الوقت عن إيراده كله، وإنما التقطت منه واختصرت لأصل إلى أن شروط الخبر المتواتر لم تتوفر في نقل هذا الخبر من بدايته ووسطه وآخره.

الأفعال النبوية ودلالاتها على الأحكام

عناصر الدرس

- العنصر الأول : حجية الأفعال النبوية، وحكم التأسّي بالرسول ﷺ في فعله ٣٨٩
- العنصر الثاني : أقسام أفعال الرسول ﷺ وحكم كل قسم ٣٩٥

حجية الأفعال النبوية، وحكم التأسّي بالرسول ﷺ في فعله

قد سبق البيان بأن الأفعال النبوية قسم من أقسام السنة، فقد عُرِّفت السنة بأنها أقوال الرسول ﷺ وأفعاله، وزاد بعضهم وتقريراته، وبعضهم لم يذكر التقرير لدخوله في الأفعال كما قد سلف. وقد سبق كذلك أن السنة مصدر رئيس من مصادر الأحكام الشرعية مع القرآن، فإذا كانت السنة حجة، والأفعال قسم من السنة؛ فالأفعال الصادرة منه ﷺ في الجملة حجة، لكن هذا الحكم الجملي لا يمكن طرده في كل فعل على حدة؛ ففي المسألة تفصيل.

وقد كان النبي ﷺ حريصاً على تحديد حجية الأفعال النبوية على وجه الخصوص، وعلى وجه يبين درجة الحجية، وما إذا كان الفعل حجة أو لا؛ فالتأسّي بالرسول ﷺ في فعله قد أمر به الشارع في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، ومعنى التأسّي إيقاع الفعل على الوجه الذي فعله. وقال الأمدى: "التأسّي في الفعل هو أن تفعل مثل فعله على وجهه من أجل فعله"، وأما التأسّي في الترك فهو ترك أحد الشخصين مثلما ترك الآخر من الأفعال على وجهه وصفته من أجل أنه تركه.

وأما المتابعة فقد تكون في القول، وقد تكون في الفعل، والترك، فاتباع القول هو امتثاله على الوجه الذي اقتضاه القول، والاتباع في الفعل هو التأسّي بعينه.

أما الموافقة فمعناها مشاركة أحد الشخصين للآخر في صورة قول، أو فعل، أو ترك، أو اعتقاد، أو غير ذلك، وسواء أكان ذلك من أجل ذلك الآخر، أو لا من أجله. وقال أبو الحسين: الموافقة قد تكون في المذهب، وقد تكون في الفعل، فالموافقة في المذهب هي المشاركة فيما قيل: إن الموافقة حصلت فيه، وأما المخالفة

أصول الفقه [٤]

فقد تكون في القول، وقد تكون في الفعل والترك، فالمخالفة في القول ترك امتثال ما اقتضاه القول، وأما المخالفة في الفعل فهو العدول عن فعل مثل ما فعله الغير مع وجوبه.

ولهذا فإن من فعل فعلاً ولم يجب على غيره مثل فعله لا يقال له: إنه مخالف في الفعل بتقدير الترك، ولذلك لم تكن الحائض مخالفة بترك الصلاة لغيرها، قال: وعلى هذا فلا يخفى وجوه المخالفة في الترك". والتأسي بالنبي ﷺ مطلوب شرعاً فيما سوى خواصه ﷺ عند جمهور الفقهاء والمعتزلة لقول الله تعالى: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ [الحشر: ٧]، وقال عمر: "لولا أنني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك"، وذلك عند استلامه للحجر الأسود.

وقال أبو علي بن خلاد من المعتزلة: "إن ذلك إنما يجب في العبادات دون غيرها" حكاه عنه الرازي في (المحصول).

وفسروا التأسي: بأن النبي ﷺ إذا فعل فعلاً على وجه الوجوب؛ وجب علينا أن نفعله كذلك، وإن فعله على وجه الإباحة أو الندب؛ وجب علينا اعتقاد أنه كذلك، وينبغي أن يخصص بهذا من عرف الفعل وحكمه؛ إذ لو وجب تحصيل العلم بذلك لكان تعلم مسائل الفقه من فروض الأعيان، واستدل الموجدون بالنصوص الموجبة للاقتضاء برسول الله ﷺ في أقواله وأفعاله نحو قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾ [محمد: ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ﴾ [النور: ٦٣] أي: عن سمته وطريقته.

ففي هذه النصوص دليل على وجوب الاتباع علينا إلى أن يقوم الدليل بالمنع من ذلك، وقسم السرخسي أفعاله التي تكون عن قصد إلى أربعة أقسام: مباح،

ومستحب، وواجب، وفرض. قال: "وهناك نوع خامس وهو الزلّة، ولكنه غير داخل في هذا الباب؛ لأنه لا يصلح للاقتضاء به في ذلك، فإن الزلّة لا يوجد فيها القصد إلى عينها، ولكن يوجد القصد إلى أصل الفعل"، وبيان هذا أن الزلّة أخذت من قول القائل: "زلّ الرجل في الطين" إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع، ولا إلى الثبات بعد الوقوع. ولكن وجد القصد إلى المشي في الطريق؛ فعرفنا بهذا أن الزلّة لا تقتصر بالفاعل عند فعله ما لم يكن قصده بعينه، ولكنه زلّ فاشتغل به عما قصد بعينه. والمعصية عند الإطلاق إنما تتناول ما يقصده المباشر بعينه، وإن كان قد أطلق الشرع ذلك على الزلّة مجازاً.

ثم لا بد أن يقترن بالزلّة بيان من جهة الفاعل، أو من الله تعالى كما قال تعالى مخبراً عن موسى # عند قتل القبطي: ﴿ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ ط إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ ﴾ [الفصص: ١٥] الآية، وكما قال تعالى: ﴿ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ﴾ [طه: ١٢١].

وإذا كان البيان يقترن به لا محالة علم أنه غير صالح للاقتداء به، وقال بعضهم: "الواجب هو الوقف في ذلك حتى يقوم الدليل"، واحتج الواقفون فقالوا: "لما أشكل صفة فعله، وقد تعدّر اتباعه في ذلك على وجه الموافقة؛ لأن ذلك لا يكون بالموافقة في أصل الفعل دون الصفة، فإنه إذا كان هو فعل فعلاً نفلاً ونحن نفعله فرضاً، يكون ذلك منازعة لا موافقة، واعتبر هذا بفعل السحرة مع ما رأوه من الكليم ظاهراً، فإنه يكون منازعة منه في الابتداء؛ لأن فعلهم لم يكن بصفة فعله، فعرفنا أن الوصف إذا كان مشكلاً لا تتحقق الموافقة في الفعل لا محالة، ولا وجه للمخالفة؛ فيجب الوقف فيه حتى يقوم الدليل".

أصول الفقه [٤]

وقال ابن حزم: "أفعال النبي ﷺ على الندب لا على الوجوب، إلا ما كان منها مبيناً لأمر، أو تنفيذاً لحكم مثل قوله ﷺ واستدل على ذلك بقول النبي ﷺ ((لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك لكل صلاة))"، وكان هو ﷺ يُكثر السواك لكل صلاة، وكان أنه لو أمرهم بذلك لوجب، ولشق عليهم، وإنه إذا لم يأمرهم لم يجب عليهم فعله.

قال السرخسي: "وهذا الكلام عند التأمل باطل، فإن هذا القائل إن كان يمنع الأمة من أن يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق، ويلومهم على ذلك؛ فقد أثبت صفة الحذر في الاتباع، وإن كان لا يمنعهم من ذلك، ولا يلومهم عليه؛ فقد أثبت صفة الإباحة، فعرفنا أن القول بالوقت لا يتحقق في هذا الفصل".

وكان أبو الحسن الكرخي يقول: "إن علم صفة فعله أنه فعله واجباً أو ندباً أو مباحاً، فإنه يُتبع فيه بتلك الصفة، وإن لم يُعلم فإنه يثبت فيه صفة الإباحة، ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتاً إلا بقيام الدليل".

وكان الجصاص -رحمه الله- يقول بقول الكرخي، إلا أنه يقول: "إذا لم يُعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصاً" قال السرخسي: "وهذا هو الصحيح".

واستدل القائلون بالإباحة في هذا الفعل بقولهم: "صح في الحديث أن النبي ﷺ ((خلع نعليه في الصلاة فخلع الناس نعالهم، فلما فرغ قال: ما لكم خلعتم نعالكم؟)) الحديث، ووجه الدلالة أنه لو كان مطلق فعله موجباً للمتابعة لم يكن لقوله ((ما لكم خلعتم نعالكم؟)) معنى، وخرج ﷺ للتراويح ليلة أو ليلتين فلما قيل له في ذلك قال: ((أما بعد: فإنه لم يخف علي شأنكم، ولكن خشيت أن تُفرض عليكم صلاة الليل فتعجزوا عنها))، فلو كان مطلق فعله يلزمنا الاتباع له في ذلك لم يكن لقوله: ((خشيت أن تكتب عليكم)) معنى.

ثم قد بيّنا أن الموافقة حقيقتها في أصل الفعل وصفته، فعند الإطلاق إنما يثبت القدر المتيقن به، وهو صفة الإباحة، فإنه يترتب عليه التمكن من إيجاد الفعل شرعاً، فيثبت القدر المتيقن به، وهو صفة الإباحة من الوصف، ويتوقف ما وراء ذلك على قيام الدليل بمنزلة رجل يقول لغيره: وكلتك بمالي، فإنه يملك الحفظ؛ لأنه متيقن لكونه مراد الموكل، ولا يثبت ما سوى ذلك من التصرفات حتى يقوم الدليل.

ويقرر ما ذكرنا أن الفعل قسمان: أخذ، وترك. ثم أحد قسمي أفعاله وهو الترك لا يُوجب الاتباع علينا إلا بدليل، فكذلك القسم الآخر، وبيان هذا أنه حين كان الخمر مباحاً قد ترك رسول الله ﷺ شربها أصلاً، ثم ذلك لا يُوجب علينا ترك الشرب فيما هو مباح يُوضحه أن مطلق فعله لو كان موجباً للاتباع لكان ذلك عاماً في جميع أفعاله، ولا وجه للقول بذلك؛ لأن ذلك يوجب على كل أحد ألا يفارقه آناء الليل والنهار، ليقف على جميع أفعاله فيقتدي به؛ لأنه لا يخرج عن الواجب إلا بذلك، ومعلوم أن هذا مما لا يتحقق ولا يقول به أحد؛ فعرفنا أن مطلق الفعل لا يلزمنا اتباعه في ذلك.

فأما الآيات ففي قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] دليل على أن التأسى به في أفعاله ليس بواجب؛ لأنه لو كان واجباً لكان من حق الكلام أن يقول: عليكم، ففي قوله ((لكم)) دليل على أن ذلك مباح لنا، لا أن يكون لازماً علينا. والمراد بالأمر بالاتباع التصديق والإقرار بما جاء به، فإن الخطاب بذلك لأهل الكتاب، وذلك بيّن في سياق الآية، والمراد بالأمر ما يُفهم من مطلق لفظ الأمر عند الإطلاق.

أصول الفقه [٤]

ثم قال الكرخي: "قد ظهر خصوصية رسول الله ﷺ بأشياء لا اختصاصه بما لا شركة لأحد من أمته معه في ذلك، فكل فعل يكون منه فهو محتمل بالوصف؛ لجواز أن يكون هذا مما اختصَّ هو به، ويجوز أن يكون مما هو غير مخصوص به، وعند احتمال الجانبين على السواء يجب الوقف حتى يقوم الدليل لتحقيق المعارضة".

قال السرخسي: ولكن الصحيح ما ذهب إليه الجصاص؛ لأن في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] تنصيب على جواز التأسى به في أفعاله، فيكون هذا النص معمولاً به حتى يقوم الدليل المانع، وهو ما يوجب تخصيصه بذلك، وقد دلَّ عليه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ [الأحزاب: ٣٧]، وفي هذا بيان أن ثبوت الحِلِّ في حقه مطلقاً دليل ثبوته في حق الأمة؛ ألا ترى أنه نصَّ على تخصيصه فيما كان هو مخصوصاً به لقوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لِّكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠] وهو النكاح بغير مهر، فلو لم يكن مطلق فعلة دليلاً للأمة في الإقدام على مثله لم يكن لقوله ﴿خَالِصَةً لِّكَ﴾ فائدة، فإن الخصوصية تكون ثابتة بدون هذه الكلمة، والدليل عليه أنه لما سألت امرأة أم سلمة عن القبلة للصائم، فقالت: ((إن رسول الله ﷺ يُقبل وهو صائم، فقالت: لسنا كرسول الله قد غُفِرَ له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، ثم سألت أم سلمة رسول الله ﷺ عن سؤالها فقال: هَلَّا أخبرتها أني أقبل وأنا صائم؟ قالت: قد أخبرتها بذلك. فقالت: كذا. فقال: إنني أرجو أن أكون أتقاكم لله وأعلمكم بحدوده)).

ففي هذا بيان أن اتباعه فيما يثبت من أفعاله أصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصاً بفعله، وهذا لأن الرسل أئمة يُقتدى بهم، كما قال تعالى.

أقسام أفعال الرسول ﷺ وحكم كل قسم

نتقل إلى أقسام أفعال الرسول ﷺ وأبين حكم كل قسم منها، وأفعاله ﷺ تنقسم إلى أقسام:

القسم الأول: ما كان من هواجس النفس والحركات البشرية، كتصرفات الأعضاء وحركات الجسد، وحكم هذا القسم أنه لا يتعلق به أمر باتباع ولا نهي عن مخالفة، وليس فيه أسوة، ولكنه يفيد أن مثل ذلك مباح، قاله ابن السمعاني.

القسم الثاني: ما وضع فيه أمر الجبلة، وليس له تعلق بالعبادات كالقيام، والعود، ونحوهما، وحكم هذا القسم أنه ليس فيه تأسُّ، ولا به اقتضاء، ولكنه يدلُّ على الإباحة عند الجمهور، وهو المشهور في كتب الأصول كما نقله الزركشي، وحكى الآمدي أنه لا نزاع في كونه على الإباحة بالنسبة إليه، وإلى أمته، ونقل القاضي أبي بكر الباقلاني عن قوم أنه مندوب، وكذا حكاه الغزالي في (المنحول) عن قوم من المحدثين، وغلطهم، وقد كان عبد الله بن عمر < يتبع مثل هذا، ويقتدى به، كما هو معروف عنه منقول في كتب السنة والآثار.

القسم الثالث: وهو الفعل المتردد بين الجبلة والتشريع، وهو ما احتمال أن يخرج عن الجبلة إلى التشريع بمواظبته ﷺ عليه - على وجه معروف ووجه مخصوص، كالأكل، والشرب، واللبس، والنوم. وحكم هذا القسم أنه دونما ظهر فيه أمر القربى، وفوق ما ظهر فيه أمر الجبلة على فرض أنه لم يثبت فيه إلا مجرد الفعل.

أصول الفقه [٤]

وفي هذا القسم قولان للشافعي :

القول الأول: وهو عدم التشريع ؛ لأنه الأصل ؛ إذ الأصل عدم التشريع فيتمسك به حتى يأتينا بيقين، فيكون على الإباحة حتى يقوم الدليل على اختصاصه به. جزم به ابن القطان، والمواردي، والرويانى.

القول الثاني: وهو التشريع لأنه الظاهر من أحواله ﷺ ؛ لأنه بُعث بيان شرعيات، فتحمل أفعاله عليها فيكون مندوباً، وقد جاء عن الشافعي أنه قال لبعض أصحابه: "اسقني قائماً، فإن النبي ﷺ شرب قائماً"، قال الشوكاني: "والراجح الثاني، وقد حكاه الأستاذ أبو إسحاق عن أكثر المحدثين".

ومن أمثلة هذا القسم ما جاء في الحديث أن أم سلمة سُئلت عن القبلة للصائم، فأجابت بأن النبي ﷺ لم يكن يبتعد عن ذلك، وفي رواية قال رسول الله ﷺ: ((ألا أخبرتها أني أفعل ذلك))، وفي الصحيح عن عبيد بن جبير قال: "قلت لابن عباس: رأيتك تصنع أربعاً، وفيها رأيتك تلبس النعال السبتية، فقال: رأيت رسول الله ﷺ يلبسها".

وذكر البخاري في باب الاقتضاء بالنبي ﷺ حديث ابن عمر "أن النبي ﷺ اتخذ خاتماً من ذهب، فاتخذ الناس خواتيم من ذهب، فنبذ، وقال: إني لم ألبسه أبداً، فنبذ الناس خواتيمهم".

قال الزركشي: "ويخرج من كلام الفقهاء ما يقتضي انقسام هذا القسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يترقى إلى الوجوب، كإيجاب الشافعي الجلوس بين الخطبتين؛ لأنه ﷺ كان يجلس بين الخطبتين.

القسم الثاني: ما يترقى إلى الندب كاستحباب الشافعية الاضطجاع على الجانب الأيمن بين ركعتي الفجر وصلاة الصبح؛ سواء كان المرء تهجدًا أو لا؛ لقول عائشة ((كان النبي ﷺ إذا صلى ركعتي الفجر اضطجع على شقه الأيمن))، وأما حديث الأمر به فمعلول.

القسم الثالث: ما يجيء فيه خلاف كدخول مكة من ثنية كذا، وخروجه من ثنية كذا، وحجه راكبًا، وذهابه إلى العيد في طريق ورجوعه في أخرى. قال الزركشي: "وقد اختلف أصحابنا في هذا، هل يُحمل على الجبلي فلا يستحب، أو على الشرعي فيستحب على وجهين".

وقال أبو إسحاق المروزي: "إذا فعل النبي ﷺ فعلًا بمعنى، ولم يكن مختصًا به فعلناه، ومن طريق الأولى إذا عرفنا أنه فعله لمعنى يُشاركه فيه غيره".

وقال أبو علي بن أبي هريرة: "نفعلها اتباعًا له سواء عرفنا أنه لمعنى يختص به أو لا"، وهو الذي مال إليه الأكثرون، وعن المواردي: "أن ما فعله النبي ﷺ لمعنى، فزال ذلك المعنى فيه وجهان:

الوجه الأول: لا يُفعل إلا بدليل، قاله الشيخ أبو إسحاق،

الوجه الثاني: يُفعل قاله ابن أبي هريرة".

وقال ابن الصباغ: "قال أبو إسحاق: إذا عقلنا معنى ما فعله وكان باقياً، أو لم نعقل معناه؛ فإننا نقتدي به فيه، فأما إذا عقلنا معنى فعله ولم يكن الغرض به باقياً؛ لم نفعله لزوال معناه، وقال ابن أبي هريرة نقتدي به، وإن زال معناه لقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف: ١٥٨] الآية؛ لأنه كان يفعل الرمل، والاضطجاع لإظهار القوة من المسلمين، ثم صار سنة، وإنزال معناه"، ففي

أصول الفقه [٤]

البخاري عن زيد بن أسلم عن أبيه أن عمر بن الخطاب < قال: "للركن -أي: الحجر الأسود- أما والله إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت النبي ﷺ استلمك ما استلمتك، فاستلمه، ثم قال: فما لنا وللرمل، إننا كنا رأينا به المشركين، وقد أهلكهم الله، ثم قال: شيء صنعه النبي ﷺ فلا نجب أن نتركه".

وبقي قسم آخر: وهو ألا يُعلم السبب، قال النووي في (الروضة): "يستحب التأسّي قطعاً".

القسم الرابع: ما عُلم اختصاصه به ﷺ كالوصال، والزيادة على أربعة نسوة في النكاح، وحكم هذا القسم أنه يكون خاصاً به لا يُشاركه فيه غيره، وقال الشيخ أبو شامة المقدسي بالتخصيص قال: "وأنا أقول في هذا النوع تفصيل حسن، مبني على قواعد الشريعة لا إنكار فيه، فخصائص النبي ﷺ منقسمة إلى واجبات عليه، ومحرمات عليه، ومباحات له.

فأما المباحات فليس لأحد أن يتشبه به فيها، وإلا لزالَت الخصوصية، وذلك أكثره في كتاب النكاح المذكور، نحو: نكاح أكثر من أربع، وكالوصال في الصوم، وأن ماله بعده صدقة لا ميراث.

وأما الواجبات عليه فكلها تقع من غيره مستحبة، فيستحب الاقتضاء به في الواجب عليه كالضحى، والأضحى، والوتر، والتهجد، والمشاورة، وتخيير المرأة إذا كرهت صُحبة زوجها، فالتشبه به في ذلك واقع بلا خلاف، وموضع الخصوصية الوجوب عليه دون أمته.

وأما المحرمات عليه فيُستحب أيضاً التنزه عنها ما أمكن كأكل الزكاة، وما له رائحة كريهة، والأكل متكثراً، وطلاق من تكره صحبته؛ لأنه إحسان إليها

بخلاصها من رقبه، والإحسان مأمور به مطلقاً ﴿﴾ ﴿﴾ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ
وَالْإِحْسَانِ ﴿﴾ [النحل: ٩٠].

قال: "فهذا الذي سبق شرحه لا نزاع فيه لمن فهم الفقه وقواعده، ومارس أدلة
الشرع ومعاقده ومعانيه، وقد شهد لما ذكرت أدلة منفصلة اقتضت شرعية هذه
الأحكام للأمة على سبيل الندبة إقداماً وإحجاماً".

قال الشوكاني: "والحق أنه لا يقتدى به فيما صرح لنا بأنه خاصٌّ به كائناً ما كان
إلا بشرع يخصنا، فإذا قال: مثلاً هذا واجب عليّ مندوب لكم؛ كان فعلنا لذلك
الفعل لكونه أرشدنا إلى كونه مندوباً لنا، لا كونه واجباً عليه. وإن قال: هذا
مباح لي أو حلال، ولم يزد على ذلك؛ لم يكن لنا أن نقول: هو مباح لنا أو
حلال لنا، وذلك كالوصال، فليس لنا أن نواصل هذا على فرض عدم ورود ما
يدل على كراهية الوصال لنا.

أما لو ورد ما يدل على ذلك كما ثبت أنه ﷺ وأصل أياماً، تنكيلاً لمن لم ينته عن
الوصال، فهذا لا يجوز لنا فعله بهذا الدليل الذي ورد عنه، ولا يُعتبر اقتضاء من
اقتدى به فيه كابن الزبير. وأما لو قال: هذا حرام عليّ وحدي، ولم يقل حلال
لكم؛ فلا بأس بالتنزه عن فعل ذلك الشيء. أما لو قال: حرام عليّ، حلال
لكم؛ فلا يشرع التنزه عن فعل ذلك الشيء، فليس في ترك الحلال ورع. وقد
جاء في الحديث عن أكل البقول ((كل فإني أناجي من لا تناجي)).

القسم الخامس: ما أبهمه ﷺ لانتظار الوحي كعدم تعيين نوع الحج مثلاً، وحكم
هذا القسم أن فيه خلافاً بين العلماء، فالقول الأول يُقتدى به في ذلك، والقول
الثاني لا يُقتدى به في ذلك.

أصول الفقه [٤]

القسم السادس: ما يفعله ما غيره عقوبة. قال الزركشي: "فلا شك أنه واجب عليه، وإنما اختلفوا هل غيره ممن يشاركه في المعنى قياساً عليه، أما على الظاهر". وقال الأستاذ أبو إسحاق: "ما يفعله مع غيره إن تعلق بالنبى ﷺ أحد طرفيه كالبيوع، والأنكحة فظاهر المذهب، وعليه جمهور الفقهاء أنه محمول على الجواز في غيره، مستدلّ على إباحته، واختلفوا في وجوب أوصافه على حسب اختلافهم فيما يأتيه من عباداتهم، وإن فعله بين شخصين متداعيين، أو على جهة التوسط؛ فهو محمول على الوجوب بلا خلاف، ويجري مجرى القضاء والحكم. قال: وما تصرف فيه من أملاك الغير فهو بالإجماع موقوف على معرفة السبب، ويدخل فيه جميع وجوه الاستباحة".

القسم السابع: ما يفعله مع غيره إعطاءً. قال الزركشي: وقد حكى الرافعي وجهين في أن الرضخ - وهو الإعطاء من الغنيمة - للعبيد والنساء والصبيان مستحب أو واجب. قال: والمشهور وجوبه، لم يترك رسول الله ﷺ الرضخ قط، ولنا فيه أسوة حسنة.

القسم الثامن: الفعل المجرد عما سبق، فإن ورد بيئاً كقوله ﷺ ((صلوا كما رأيتموني أصلي))، و((خذوا عني مناسككم))، فحكم هذا القسم أنه دليل في حقنا، وواجب علينا، وإن ورد بيئاً لمجمل؛ كان حكمه حكم ذلك المجمل إن كان واجباً فواجب، وإن كان مندوباً فمندوب، كأفعال الحج والعمرة، وصلاة الفرد والكسوف.

قال الأستاذ أبو منصور: "وهذا على القول بجواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة، ومن أباه منع بيان المجمل بالفعل المتأخر عنه". وهذا القسم أثار فيه ابن دقيق العيد بحثاً، وهو أن الخطاب المجمل مبين بأول الأفعال وقوعاً، فإذا تبين بذلك الفعل؛

لم يكن ما وقع بعده بياناً لوقوع البيان بالأول، فيبقى فعلاً مجرداً لا يدل على الوجوب، مثاله قوله ﷺ: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴾ [البقرة: ٤٣]، وصح عن النبي ﷺ أنه افتتح الصلاة بعد التكبير بدعاء الاستفتاح، وفي حديث عائشة > أنه افتتحها بعد التكبير بالفاتحة، فيتعارضان إلا أن يدل دليل على وقوع ذلك الفعل المستدل به بياناً، فيتوقف الاستدلال بهذه الطريقة على وجوب ذلك الدليل؛ بل قد يقوم الدليل على خلافه كرواية من رأى فعلاً للنبي ﷺ وسبقنا له.

وإن لم يكن كذلك بل ورد ابتداءً، فحكمه أنه إن عُلمت صفته في حقه من وجوب، أو نذب، أو إباحة؛ فاختلّفوا في ذلك على أقوال:

القول الأول: أن أمته مثله، إلا أن يدل على تخصيصه به دليل، وصححه الزركشي، وقال الشوكاني: "وهو الحق".

القول الثاني: هو مثل الفعل الذي لم تُعلم صفته، وهو قول القاضي أبي بكر.

القول الثالث: هو مثل الفعل الذي لم تُعلم صفته في العبادات دون غيرها، وبه قال أبو علي بن خلاد من المعتزلة.

القول الرابع: الوقف، قاله الرازي، وحكى ابن السمعاني عن أبي بكر الدقاق: "أنه لا يكون شرعاً لنا إلا بدليل يدل عليه"، ثم قال ابن السمعاني: "هكذا أورده الأصحاب".

ورجح الشوكاني أن ما فعله على جهة التقرب سواء عُرف أنه فعله على جهة التقرب، أو لم يُعرف؛ فإنه شرع لنا إلا أن يقوم دليل على تخصيصه به.

أصول الفقه [٤]

وقال أبو شامة: "هذه المسألة لم يُفصح عنها المحققون، وأنا أقول: إذا علمنا أن فعله على طريق الوجوب؛ فإن علمناه واجباً عليه وعلينا، فلا حاجة إلى الاستدلال بفعله على أنه واجب علينا، بل مرجعنا إلى الدليل الدالّ على عدم خصوصيته، وإن علمناه مختصاً به؛ فقد مر الكلام في خصائصه، وإن شككنا فلا دليل الوجوب إلا أدلة القائلين بالوجوب في ما لم تُعلم صفته، فلا حاجة إلى فرض هذه المسألة، وهي أنه معلوم الصفة أولاً، وإن علمنا أنه أوقعه ندباً؛ فهو على اختيارنا الندب في مجهول الصفة، أو مباحاً فهو الذي لم يظهر فيه قصد الكربة".

أما الفعل إذا لم تُعلم صفته في حقه، وظهر فيه قصد الكربة، وصفه الإمام أبو شامة بأنه عمدة الباب، والمقصود الأصلي بهذه التقسيمات، وأن الفقهاء أرباب المذاهب والأصوليين اختلفوا فيه على سبعة أقوال:

القول الأول: أنه بمجرد يدل على وجوب مثله على الأمة ما لم يدل دليل على خلاف ذلك، نقل القاضي أبو بكر هذا القول عن مالك وأصحابه. قال المازري: أشار ابن خويز من جاد إلى أنه مذهب مالك، وقال: وجدته في موطنه يستدل بأفعال النبي ﷺ كما يستدل بأقواله، وأكثر أهل العراق منهم الكرخي، وبه قال جماعة من المعتزلة، ومن الشافعية ابن سريج، وأبو بكر الإصطخري، وابن خيران، وابن أبي هريرة، واختاره أبو الطيب الطبري، وقال: هو الأظهر على مذهب الشافعي.

قال أبو شامة: "ويدل على صحّة ذلك -يعني: على صحة النسبة إلى الشافعي- مسألة لا يقرأ القرآن جنب"، استدللّ فيها الشافعي بفعل النبي ﷺ كما ذكره الحافظ أبي بكر البيهقي في كتاب (المعرفة)، واختاره ابن الخطيب في كتاب

(المعالم)، وقال المختار: "أن كل ما أتى به النبي ﷺ وجب علينا أن نأتي بمثله إلا إذا دلّ دليل منفصل على خلافه" واستدلوا على ذلك بالقرآن والإجماع والمعقول بمثل ما ورد في الاستدلال على حجية السنة، وقد مر بيانه.

القول الثاني: أنه للندب، وقد حكاه الجويني في (البرهان) عن الشافعي، فقال: "في كلام الشافعي ما يدل عليه". وقال الرازي في (المحصول): "إن هذا القول نُسب إلى الشافعي". وذكر الزركشي في (البحر) أنه حكاه عن الففال، وأبي حامد المروزي. واستدل القائلون بهذا القول بالقرآن والإجماع والمعقول.

أما القرآن فاستدلوا بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١)، ووجه الدلالة أن التأسّي لو كان واجباً لقال عليكم، فلما قال ﴿لَكُمْ﴾؛ دلّ على عدم الوجوب، ولما أتت الأسوة دلّ على رجحان جانب الفعل على الترك، فلم يكن مباحاً.

وأما الإجماع فهو أننا رأينا أهل الأعصار متطابقين على الاقتداء بالنبي ﷺ وذلك يدل على انعقاد الإجماع على أنه يفيد الندب؛ لأنه أقل ما يفيد جانب الرجحان.

وأما المعقول: فهو أن فعله إما أن يكون راجحاً على العدم، أو مساوياً له، أو دونه، والأول متعين؛ لأن الثاني والثالث مستلزمان أن يكون فعله عبثاً وهو باطل، وإذا تعين أنه راجح على العدم؛ فالراجح على العدم قد يكون واجباً، وقد يكون مندوباً، والمتيقن هو الندب.

وأجيب عن الآية بأن التأسّي هو إيقاع الفعل على الوجه الذي أوقعه عليه، فلو فعله واجباً أو مباحاً، وفعلناه مندوباً؛ لما حصل التأسّي. وأجيب عن الإجماع

أصول الفقه [٤]

بأننا لا نسلم أنهم استدلوا بمجرد الفعل، باحتمال أنهم وجدوا مع الفعل قرائن أخرى، وأجيب عن المعقول بأننا لا نسلم أن فعل المباح عبث؛ لأن العبث هو الخالي عن الغرض، فإذا حصل في المباح منفعة ناجزة؛ لم يكن عبثاً من حيث حصول النفع به، وخرج عن العبث ثم حصول الغرض في التأسى بالنبي ﷺ ومتابعته في أفعاله بين، فلا يُعدُّ من أقسام العبث.

القول الثالث: أنه للإباحة. قال الرازي في (المحصول): "وهو قول مالك"، ولم يحك الجويني قول الإباحة هاهنا؛ لأن قصد القرية لا يُجامع استواء الطرفين، لكن حكاه غيره عن الرازي، وكذلك حكاه ابن السمعاني، والآمدي، وابن الحاجب؛ حملاً على أقل الأحوال، واحتج من قال بهذا القول بأنه قد ثبت أن فعله ﷺ لا يجوز أن يكون صادراً على وجه يقتضي الإثم، وذلك لعصمته ﷺ فثبت أنه لا بد أن يكون إما مباحاً، أو مندوباً، أو واجباً.

وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة في رفع الحرج عن الفعل، فأما رجحان الفعل فلم يثبت على وجوده دليل؛ فثبت بهذا أنه لا حرج في فعله، كما أنه لا رُجحان في فعله، فكان مباحاً، وهذا هو المتيقن؛ فوجب التوقف عنده وعدم مجاوزته إلى ما ليس بمتيقن.

والجواب عن هذا الاستدلال: أن محل النزاع كما عرفت هو كون ذلك الفعل قد ظهر فيه قصد القرية، وظهورها ينافي مجرد الإباحة، وإلا لزم ألا يكون لظهورها معنى يُعتدُّ به.

القول الرابع: الوقف، قال الرازي في (المحصول): "وهو قول الصيرفي، وأكثر المعتزلة، وهو المختار، وحكاه الشيخ أبو إسحاق عن أكثر أصحاب الشافعي، وحكاه أيضاً عن الدقاق، واختاره القاضي أبو الطيب الطبري، وحكاه في (اللمع) عن الصيرفي، وأكثر المتكلمين".

قال الشوكاني: "وعندي أنه لا معنى للوقف في الفعل الذي قد ظهر فيه قصد القربة، فإن قصد القربة يُخرجه عن الإباحة إلى ما فوقها، والمتيقن مما هو فوقه الندب". وأكتفي بذكر هذه الأقوال في هذه المسألة.

وأما حكم الفعل المجرى المطلق الذي لم يظهر فيه قصد القربة بالنسبة إليه وإلينا؛ فقد قال الزركشي: "إذا لم يظهر فيه قصد القربة، بل كان مجرداً مطلقاً، الذي يقتضيه التحقيق فيما إذا لم يُعرف حكم ذلك الفعل بالنسبة إلى النبي ﷺ فإما أن يكون من العبادات فهو متردّدٌ بين الوجوب والندب، وما كان من غيرها وهو دنيويٌّ كالتنزه، فهو متردّدٌ بين الإباحة والندب، وإلا كان ظاهراً في الندب ويحتمل الوجوب".

أما حكمه بالنسبة إلينا، فقد اختلفوا فيه على أقوال:

القول الأول: أنه واجب علينا، وقد روي هذا عن ابن سريج، وابن خيران، وابن أبي هريرة، والطبري، وأكثر متأخري الشافعية، وقال سليم الرازي: "إنه ظاهر مذهب الشافعي"، وقد اختار هذا القول أبو الحسين بن القطان، والرازي في (المعالم)، ونقله القاضي أبو بكر عن أكثر أهل العراق منهم الكرخي وغيره. ودليل القائلين بهذا القول بنحو ما استدللّ به القائلون بالوجوب مع ظهور قصد القربة، فأدلّتهم هي أدلة القائلين بالوجوب في حالة ظهور قصد القربة من النبي ﷺ عند فعله الفعل.

واعترض على هذا الاستدلال بمثل ما أُجيب به عن أولئك، بل الجواب عن هؤلاء بتلك الأجوبة أظهر؛ لعدم ظهور قصد القربة في هذا الفعل.

القول الثاني: أنه مندوب، قال الزركشي في (البحر): "وهو قول أكثر الحنفية والمعتزلة، ونقله القاضي، وابن الصباغ عن الصيرفي، والقفال الكبير". قال

أصول الفقه [٤]

الرويانى: "هو قول الأكثرين". وقال ابن القشيري: "في الكلام الشافعي ما يدل عليه". قال الشوكاني: "قلت: هو الحق؛ لأن فعله ﷺ وإن لم يظهر فيه قصد القربة، فهو لا بد أن يكون لقربة، وأقل ما يُتقرب به هو المندوب، ولا دليل يدل على زيادة عن الندب؛ فوجب القول به، ولا يجوز القول بأنه يفيد الإباحة، فإن إباحة الشيء بمعنى استواء طرفيه موجودة قبل ورود الشرع به، فالقول به إهمال للفعل الصادر منه ﷺ فهو تفريط. كما أن حمل فعله المجرد على الوجوب إفراط، والحق بين المقصر والغالي".

القول الثالث: أنه مباح، وهو قول أبي بكر الرازي، وهو الراجح عند الحنابلة، واختاره الجويني في (البرهان)، وأطنب في الردّ على الأولين، ونُقل عن مالك. قال القرطبي: "وليس معروفاً عند أصحابه". قال ابن القطان: "ونسبوه إلى الشافعي؛ لأنه قال في كتاب المناسك في صلاة النبي ﷺ ركعتي الطواف، ولا أدري أفرض، أو تطوع، ولا أدري الفريضة تجزئ عنها، أم لا، إلا أن الظاهر إن صلاهما أن علينا صلاتهما، وإنما منعنا من إيجابهما أن الله تعالى ذكر الطواف ولم يذكر الصلاة؛ فدلّ على أن فعله # غير واجب".

قال: "وذكر أيضاً في الأمر قول عائشة" فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا" وقوله تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾ [النساء: ٤٣] إنما أُريد به الجماع، وإن لم يكن معه إنزال؛ لأنه يوجب المهر.

ولم يعد إلى حديث عائشة بل استدل بقوله: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ وبتفاهم على إيجاب المهر، وإن لم يكن إنزال، فكذلك الغسل فلو كان فعله عنده واجباً؛ لكان أولى ما يُحتجُّ به ﷺ قال: والقائلون بالوجوب أولوا هذا إلى قولهم، ويجاب عنه بما ذكر من قبل.

القول الرابع: الوقف حتى يقوم دليل، نقله ابن السمعاني عن أكثر الأشعرية، قال: "واختاره الدقاق، وأبو القاسم بن كج". قال الزركشي: "وبه قال جمهور الشافعي". وقال ابن فورك: "إنه الصحيح"، وكذا صححه القاضي أبو الطيب. والوقف في أفعاله له معنيان:

المعنى الأول: الوقف في تعدية حكمه إلى الأمة، وثبوت التأسي، وإن عُرفت جهة فعله.

المعنى الثاني: الوقف في تعيين جهة فعله من وجوب، أو استحباب، وإن كان التأسي ثابتاً، قال في (المسودة): والوقف قول أبي الخطاب، وذكره عن أحمد، وفي الحقيقة هو بالتفسير الثاني يؤول إلى مذهب النذب، ودليل القائلين بالوقوف أنه لما كان محتملاً للوجوب، والنذب، والإباحة مع احتمال أن يكون من خصائصه؛ كان التوقف متعيناً.

ويجب عنهم بمنع احتماله للإباحة لما قدمنا، ومنع احتمال الخصوصية؛ لأن أفعاله كلها محمولة على التشريع ما لم يدل دليل على الاختصاص، وحينئذٍ فلا وجه للتوقف والعذب من اختيار مثل الغزالي والرازي له. قال الصنعاني: "لو قيل إنه لا يتحقق في حقه في فعله ﷺ الإباحة، فلا يتحقق مجهولاً لوجه؛ لكان قوياً لما عُرف من أن المباحات تنقلب مندوبات بحسن النيات، وهو ﷺ أحق خلق الله بألا يفعل فعلاً إلا بنية القربة، فليس في أفعاله مجهول الصفة، بل أقلها ما يكون على وجه النذب.

قال الزركشي: "ومن هذا الباب جلوسه بين الخطبتين يوم الجمعة، وليس فيه إلا فعله ﷺ"، ورأى الشافعي فساد الصلاة بتركه.

أصول الفقه [٤]

القول الخامس: أنه يدل على الحذرونسبه الآمدي إلى بعض من جوّز على الأنبياء المعاصي.

قال الغزالي، وتبعه الآمدي، والهندي معقبين على هذا القول: "إن هذا القول مؤداه أنه يجوز وقوع المعاصي على الأنبياء، والجواب: أن هذا الاعتراض سوء فهم من قائله، فإن هذا القائل يقول: إن غيره يحرم عليه اتباعه فيها لأن مع وقع منه يكون حراماً؛ فصرح القاضي أبو الطيب وابن القشيري بأن القائلين به بنّوه على أصلهم في الأحكام قبل ورود الشرائع، فإنهم زعموا أنه على الحظر، ولم يجعلوا فعل رسول الله ﷺ علماً في تثبيت حكمه؛ فبقي الحكم على ما كان عليه في قضية العقل قبل ورود الشرائع".

قال في (المسودة): إذا ثبت أن أفعاله على الوجوب، فإن وجوبها من جهة السمع خلافاً لمن قال يجب بالعقل "هذا كلام القاضي، وهذا أخص من التأسى.

وأقول: إنه يمكن القول في طرق النبي ﷺ أنها تنقسم إلى أقسام بحسب أصل هذا الترك ومنشئه، ويمكن أن يُقال: إن ترك النبي ﷺ يمكن تقسيمها إلى أقسام موازية لأقسام أفعاله على النحو التالي:

أن يكون تركه عادة مثل حديث الضبّ، كما في (الصحيحين)، أن يكون النبي ﷺ ترك الفعل نسياناً، وقد ثبت أن رسول الله ﷺ سها في الصلاة فترك منها شيئاً فسئل هل حدث في الصلاة شيء فقال: ((إنما أنا بشر أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني)).

ثالثاً: أن يكون تركه مخافة أن يفرض على أمته، كتركه صلاة التراويح حين اجتمع الصحابة ليصلوها معه.

رابعاً: أن يكون تركه لعدم تفكيره فيه مثل: اقتراح الصحابة على النبي ﷺ عمل منبر ليخطب عليه بعد أن كان يخطب إلى جزع نخلة، واقتراحهم أن يبنوا له دكة من طين ليعرفه الوافد الغريب، وقد وافقهم على ذلك، ولم يفكر فيه من قبل نفسه.

خامساً: أن يكون تركه خشية تغير قلوب الصحابة أو بعضهم، فعن عائشة أن النبي ﷺ قال لها: ((يا عائشة لولا أن قومك حديث عهد بجاهلية؛ لأمرت بالبيت فهدم، فأدخلت فيه ما أخرج منه، وألصقته بالأرض وجعلت له بابين باباً شرقياً وباباً غربياً، فبلغت به أساس إبراهيم))، فذلك الذي حمل ابن الزبير } على هدمه قال يزيد: "وشهدت ابن الزبير حين هدمه وبناه، وأدخل فيه من الحجر، وقد رأيت أساس إبراهيم حجارة كأسنمة الإبل. قال: جرير فقلت له: أين موضعه؟ قلت: أريكه الآن؟ فدخلت معه الحجر، فأشار إلى مكان فقال: ها هنا. قال جرير: فحزرت من الحجر ستة أذرع، أو نحوه.

وعلى كل فالترك فعل والاستدلال بمجرد الترك استدلال بالاحتمال، إلا أن ينضم إلى الترك ما يجعله مفيداً لحكم من الأحكام، فيتبع ذلك، ولا يكون الاستدلال بالترك مضطرباً فليتنبه إلى ذلك، فقد جعل كثير من الناس كثيراً من الأشياء من باب البدع بمجرد الاستدلال بالترك، وتورط آخرون فأدخلوا في الدين بدعاً أيضاً بمجرد الاستدلال بالترك، وما كان الحق فيه التفصيل فإن إطلاق القول فيه خطأ بالغ.

التعبد بخبر الواحد شرعاً وعقلاً، وشروط العمل بأخبار الآحاد

عناصر الدرس

- العنصر الأول : حكم التعبد بخبر الواحد عقلاً وسمعاً ٤١٣
- العنصر الثاني : شروط العمل بأخبار الآحاد الراجعة إلى الراوي
وإلى مدلول الخبر ٤٢٤
- العنصر الثالث : شروط العمل بأخبار الآحاد الراجعة إلى الخبر
نفسه ٤٣٠

حكم التعبد بخبر الواحد عقلاً وسمعاً

التعبد بخبر الواحد: فالكلام في التعبد بخبر الأحاد من وجهين:

الوجه الأول: التعبد به عقلاً.

الوجه الثاني: التعبد به سمعاً. أما التعبد به عقلاً ففيه خلاف بين العلماء:

القول الأول: يجوز أن يتعبد الله خلقه بخبر الواحد بأن يقول لهم: اعبدوني بمقتضى ما يبلغكم عني وعن رسولي على السنة الأحاد، وهذا قول الجمهور.

القول الثاني: لا يجوز ذلك، وهو قول الجبائي وجماعة من المتكلمين، واحتج القائلون بجواز التعبد بخبر الواحد عقلاً من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن في العمل بخبر الواحد دفع ضرر مظنون؛ لأن خبر الواحد يفيد الظن بمقتضاه، فإذا ورد بإيجاب شيء أو حذره؛ حصل لنا الظن بأننا معاقبون على ترك الواجب وفعل المحذور، فالعقاب عليها ضرر مظنون؛ ففي علمنا في ذلك الخبر دفع هذا الضرر المظنون. وأما أن دفع الضرر المظنون واجب عقلاً فمما لا يُنزع فيه عاقل؛ لأن فيه أخذاً بالاحتياط للنفس، والاحتياط للنفس واجب عقلاً بالضرورة؛ لأننا إذا عرضنا على العقل أن بتقدير الوضوء من مس الذكر تسلم النفس من عذاب المظنون، وبتقدير عدم الوضوء منه يلحقها عذاب مظنون؛ دلّ عليه قوله ﷺ: ((من مسّ ذكره فليتوضأ))، وقوله #: ((ويل للذين يمسون فروجهم ثم يصلون، ولا يحدثون لذلك وضوءاً))، أو قلنا له: أي الأمرين عندك أرجح الوضوء أو عدم، والحالة هذه فإنه إنما يرجح الوضوء جزماً؛ فثبت بما ذكرناه أن العمل بخبر الواحد جائز عقلاً، بل واجب.

أصول الفقه [٤]

الوجه الثاني: لو لم يجب العمل بنجر الواحد لتعطل أكثر الوقائع عن الأحكام الشرعية، لكن تعطل أكثر الأحكام لا يجوز؛ فوجب أن يكون العمل بنجر الواحد جائزاً.

الوجه الثالث: أن الرسول ﷺ مبعوث إلى كافة الناس بالإجماع لقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [سبأ: ٢٨]، وقوله: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقوله: ((بُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً))، وقوله: ((بُعِثْتُ إِلَى الْأَسْوَدِ وَالْأَحْمَرِ))، وإذا ثبت أنه مبعوث إلى جميع المكلفين فإبلاغه إليهم الأحكام العلمية والعملية إما تواتراً، أو آحاداً، لكن التواتر متعذر، فتعينت الآحاد، وإذا تعينت للتبليغ فلو لم يجب العمل بها؛ لم يكن لتبليغها فائدة. فثبت بهذه الوجوه أن العمل بنجر الواحد جائز عقلاً، بل واجب عقلاً، واعتُرض على ذلك بأن خبر الواحد يحتتمل الكذب، فالعمل به عمل بالجهل وهو قبيح عقلاً. والعقل لا يجيز القبيح، وأيضاً فإن امتثال أمر الشرع والدخول فيه يجب أن يكون بطريق علمي؛ ليكون المكلف منه على يقين وأمان من الخطأ فيه.

وقد أجاب هذا المعترض عن الوجوه التي احتجَّ بها المجوزون له، فأجاب عن الوجه الأول بأنه قال: قولكم يجب العمل بنجر الواحد أخذاً بالاحتياط معارضاً بأن الاحتياط في ترك العمل به؛ لأن العمل به تصرف من المكلف في نفسه التي هي مملوكة لغيره، وهو خالقه ﷻ بالظن، وفي ذلك خطر؛ لجواز أن يقال له: لما تصرفت في ملكنا من غير مستند قاطع، وكيف أضعت حقنا من نفسك بظن لم تكن منه على يقين، وهذا - كما قلنا - في وجوب شكر المنعم عقلاً؛ حيث كان الخطر في تركه معارضاً بالخطر في فعله، حيث كان الشكر إيتاباً لنفس الشاكر بغير إذن مالكة.

وأجاب هذا الخصم عن الوجه الثاني للقائلين بوجوب العمل بخبر الواحد وهو قولهم: "لو اعتبرنا قواطع الشرع لتعطلت الأحكام بمنع التعطيل تمسكاً بالنفي الأصلي" أي: لا نسلم لزوم التعطيل بل ما وجدنا فيه قاطعاً أثبتناه، وما لم نجد فيه قاطعاً رددناه إلى استصحاب الحال، وهو النفي الأصلي؛ أي: أن الأصل عدم الحكم في هذه الواقعة فيستصحب فيها ذلك.

وأجاب الخصم عن الوجه الثالث للمثبتين؛ وهو أن إبلاغ الرسول ﷺ الأحكام إلى الكافة بالتواتر متعذر، فتتعين الآحاد بأن قال: الرسول إنما كلف إبلاغ من أمكنه إبلاغه دون غيره ممن لا يمكنه إبلاغه كأهل الجزائر ونحوهم. قال الطوخي: "والدليل المعتمد -أي: الذي يعتمد عليه في إثبات هذا المطلوب- هو أنا نعلم جواز أن الشارع ينصب علماً -أي: معرفاً ظنياً على وجوب فعل تكليفي أي: من أفعال التكليف، وإنما قلنا: إن هذا جائز لأنه بالضرورة لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته، وأيضاً فإنه قد وقع في الشرع كثيراً، ولا يقع في الشرع إلا ما يجوز في العقل؛ إذ ما يمتنع في العقل يستحيل وقوعه مطلقاً، ثم بعد إقامة الدليل على جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً نقول لهذا المنكر لجواز التعبد بخبر الواحد: إما أن يقر بالشرع وصحة أحكامه الواردة فيه أو لا، فإن أقر بالشرع فما ورد فيه من التعبدات الظنية ينقد قوله كالحكم بالفتيا، والشهادة والاجتهاد في القبلة إذا اشتبهت جهتها في وقت الصلاة، ونحوها من الأمارات الشرعية، فإن جميعها إنما يفيد الظن، وقد وقع التعبد به، فما المانع من التعبد بخبر الواحد، وإن كان لا يفيد إلا الظن، وإن كان هذا المنكر لا يقر بالشرع فما ذكرناه من الأوجه الثلاثة أولاً، وهذا الدليل المعتمد في الجواز يبطل قوله، ويثبت ما قلناه، ثم إذا أقر بالشرع وعرف قواعده ومبانيه؛ وافق على جواز التعبد بخبر الواحد، وذلك؛ لأن الشرع مبني على التعبد في العمليات بالظنون، توسيعاً

أصول الفقه [٤]

لدائرة التكليف، وتكثيراً للعبادات، وتخفيفاً على المكلفين بتكثير المذاهب المسلموكة؛ إذ لو حصروا التعبد بالقواقع لما كان لهم إلا مذهب واحد، وقول واحد يلزم الحرج بمخالفته قطعاً.

وأنتقل إلى الحديث عن التعبد بخبر الواحد سمعاً، والجمهور على جواز التعبد بخبر الواحد سمعاً؛ أي: من جهة السمع، فقد دلّ دليل الشرع على جوازه؛ خلافاً لبعض القدرية وهم أكثرهم، وبعض الظاهرية على ما نقله الإمام ابن قدامة. وفي المسألة تفصيل: وهو أن القائلين بجواز التعبد به عقلاً منهم من نفى كونه حجة شرعاً، كالشيعة، والقاشاني، وابن داود، ومنهم من أثبت ذلك، ثم هؤلاء اتفقوا على دلالة دليل السمع عليه، واختلفوا في دلالة العقل عليه، فأثبتته أحمد والقفال وابن سريج، ونفاه الباقر.

وقال أبو عبد الله البصري: "هو حجة فيما لا يسقط بالشبهة"، واختار الآمدي أنه حجة مطلقاً، وهو المذكور في مختصر ابن الحاجب وغيره، وعليه النظر. والدليل على جواز التعبد به سمعاً من وجوه:

الوجه الأول: أن النبي ﷺ ثبت عنه بالتواتر أنه كان يبلغ الأحكام إلى البلاد على السنة الأحاد، فلو لم يجز التعبد بخبر الواحد سمعاً؛ لكان تبليغ الأحكام على السنة الأحاد عبثاً؛ لأنه غير مفيد، والعبث من الشارع باطل؛ لأن حكم النبي ﷺ هو حكم الله تعالى، والله ﷻ نَزَّهَ نَفْسَهُ عَنِ الْعَبْثِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (١١٥) **فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ** ﴿المؤمنون: ١١٥، ١١٦﴾ أي: تعالى عن العبث. وتبليغ النبي ﷺ الأحكام بطريق الأحاد ثابت بالتواتر، وقد اعترض على الدليل المذكور من الخصم، وتقرير هذا الاعتراض أنه قال: "لا تُسَلَّمُ أن تلك الأخبار التي كان النبي ﷺ

يبلغها الناس كانت آحاداً، بل اقترن بها ما أفاد العلم من القرائن الحالية، وخبر الآحاد إذا أفاد العلم بالقرائن كان واسطة بين التواتر والآحاد، لا تواتراً ولا آحاداً، وحينئذٍ فلا يبقى في تبليغها دليل على جواز التعبد بخبر الواحد المجرد".

والجواب عن هذا الاعتراض: أن ما ذكره من اقتران قرائن بتلك الأخبار أفادت معها العلم لم يُنقل والأصل عدمه، فيستصحب فيه حال عدمه. وغاية ما هنا أن ذلك محتمل احتمالاً مجرداً، لكن مجرد احتمال الشيء وجوازه لا يكفي في ثبوته، وإلا لكان كل ممكن في علم الله تعالى واقعاً موجوداً لأنه جائز الوجود.

الوجه الثاني: إجماع الصحابة { عن العمل بخبر الواحد، وتواتره عنهم تواتراً معنوياً، فإن الصحابة -رضوان الله عليهم- أجمعوا على العلم بخبر الواحد، وتواتر ذلك عنهم تواتراً معنوياً كسخاء حاتم، وشجاعة علي >، وذلك في وقائع كثيرة جرت لهم، نذكر منها جملة نُنبه على غيرها فمن ذلك:

قبول الصديق < خبر المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة في توريث الجدة، فروى مالك عن الزهري عن عثمان بن إسحاق بن خرشة، عن قبيصة بن ذؤيب قال: "جاءت الجدة إلى أبي بكر < تسأله ميراثها فقال: ما لك في كتاب الله شيء، وما لك في سنة رسول الله ﷺ شيء، فارجمي حتى أسأل الناس، فسأل الناس فقال المغيرة بن شعبة: حضرت رسول الله ﷺ أعطاهم السدس، فقال أبو بكر <: هل معك غيره؟ فقام محمد بن مسلمة فقال: مثلما قال المغيرة بن شعبة، فأنفذه لها أبو بكر" والحديث رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه والترمذي، وقال: حديث حسن صحيح.

ومن ذلك قبول عمر < خبر حمل بن مالك بن النابغة في غرة الجنين، فقد ذكر أهل الحديث أن عمر < قال: "أذكر الله امرأ سمع من رسول الله ﷺ في

الجنين فقام حمل بن مالك بن النابغة فقال: كنت بين جاريتين لي فضربت إحداهما الأخرى بمسطح، فقتلتها وجنينها، فقضى النبي ﷺ في الجنين بغرة، فقال عمر < : لو لم نسمع هذا لقضينا بغيره" وهذا معنى القصة، وهي مشهورة من رواية أبي هريرة والمغيرة بن شعبة }.

ومن ذلك قبول عمر < خبر الضحاك في توريث المرأة من دية زوجها، فروى سعيد بن المسيب قال: قال عمر < : "الدية على العاقلة ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئاً، فأخبره الضحاك بن سفيان < أن النبي ﷺ كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها" رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه والترمذي، وصححه.

ومن ذلك قبول عمر < أيضاً خبر عبد الرحمن بن عوف في أخذ الجزية من المجوس، فروى سفيان بن عيينة عن عمرو عن بجالة "أن عمر كان لا يأخذ الجزية من المجوس" حتى أخبر عبد الرحمن بن عوف أن النبي ﷺ أخذ الجزية من مجوس هجر، رواه البخاري وأبو داود والنسائي والترمذي، وصححه.

وله من طريق آخر عن عمرو بن دينار عن بجالة بن عبد قال: "كنت كاتباً لجزء بن معاوية على مناذر فجاءنا كتاب عمر: انظر مجوس من قبل، فخذ منهم الجزية، فإن عبد الرحمن بن عوف أخبرني أن رسول الله ﷺ أخذ الجزية من مجوس هجر". قال الترمذي: "هذا حديث حسن"، ومن ذلك قبول عثمان < خبر فريعة بنت مالك في السكنى، فروت زينب بنت كعب بن عجرة أن الفريعة بنت مالك بن سنان، وهي أخت أبي سعيد الخدري أخبرتها "أنها جاءت رسول الله ﷺ تسأله أن ترجع إلى أهلها في بني خضرة، فإن زوجها خرج في طلب أعبد له فقتلوه، ولم يكن ترك لها مسكناً تملكه ولا نفقة، قال:

فقال رسول الله ﷺ: ((امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله)) قالت: فاعتدت فيه أربعة أشهر وعشرًا قالت: فلما كان عثمان < أرسل إليّ فسألني عن ذلك، فأخبرته، فاتبعه وقضى به" رواه النسائي وابن ماجه والترمذي.

ومن ذلك قبول علي خبر الصديق { في غفران الذنب بصلاة الركعتين، والاستغفار عقيها، فروى أسماء بن الحكم الفزاري قال: "سمعت عليًا < يقول: إني كنت رجلًا إذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثًا، نفعتني الله منه بما شاء أن ينفعتني، وإذا حدثني رجل من أصحابه استحلفتة، فإذا حلف لي صدقته، وإنه حدثني أبو بكر < وصدق أبو بكر، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((ما من رجل يذنب ذنبًا، ثم يقوم فيتطهر، ثم يصلي ركعتين، ثم يستغفر الله إلا غفر الله له)) ثم قرأ هذه الآية: ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ ﴾ [آل عمران: ١٣٥] رواه الأربعة.

ومن ذلك رجوع جميع الصحابة { إلى خبر عائشة > في وجوب الغسل بالتقاء الختانين، وذلك أن بعض الصحابة كان يُفتي بعد موت النبي ﷺ بأن الماء من الماء لا غير، فنازعه بعضهم في ذلك، واشتهر الخلاف حتى صار الصحابة فيه قسمين: المهاجرين والأنصار، فأرسلوا إلى عائشة أبا موسى يسألها عن ذلك، فروت لهم عن النبي ﷺ ((إذا التقى الختانان))، وفي رواية ((إذا مسَّ الختانان وجب الغسل))، فرجعوا إلى قولها.

وقد روي عن أبي بن كعب < أنه قال: "إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام، ثم نهى عنها" رواه الترمذي وقال: حديث صحيح.

ومن ذلك استدارة أهل قباء إلى الكعبة بخبر الواحد، فروى إسرائيل عن أبي إسحاق عن البراء بن عازب قال: "لما قدم رسول الله ﷺ المدينة صلى نحو بيت

أصول الفقه [٤]

المقدس ستة أو سبعة عشر شهراً، وكان رسول الله ﷺ يُحب أن يوجه إلى الكعبة، فأنزل الله تعالى: ﴿ قَدْ زَرَى نَفْلُكَ وَجْهَكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُؤَلِّبَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ [البقرة: ١٤٤] فوجه نحو الكعبة، وكان يجب ذلك، فصلى رجل معه العصر، ثم مرَّ على قوم من الأنصار وهم ركوع في صلاة العصر نحو بيت المقدس فقال: هو يشهد أنه صلى مع رسول الله ﷺ وأنه قد وجه نحو الكعبة، قال: فانحرفوا وهم ركوع" ورواه سفيان عن أبي إسحاق، ورواه أيضاً عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال: "كانوا في الفجر" أخرجاه في (الصحيحين) ورواه النسائي، والترمذي، وصححه. فدلَّ هذا كله على أن العمل بخبر الواحد مُجمع عليه بين الصحابة { ، فيكون حُجة قال الطوفي: "فإن ادَّعى الخصم أن الأخبار في هذه الوقائع اقترن بها قرائن أفادت معها العلم"، قلنا: دعواك هذه مردودة من وجهين:

الوجه الأول: ما سبق في الوجه الذي قبل هذا، وهو أنه لم يُنقل، والأصل عدمه، ومجرد الجواز لا يكفي.

الوجه الثاني: أنها مردودة بقول عمر في خبر الغرة السابق، لو لم نسمع هذا؛ لقضينا بغيره، وظاهره الرجوع إلى مجرد الخبر؛ لأنه أخبر أنه امتنع قضاؤه برأيه لوجود سماعه هذا الخبر، فيكون الخبر بمجرد مستقلاً بالمنع، وليس فيه ذكر قرينة.

واعترض الخصم على هذا أيضاً؛ يعني: اعترض الخصم على الاحتجاج بإجماع الصحابة { عن العمل بخبر الواحد، بأن ما ذكرتموه من إجماع الصحابة إن دلَّ على العمل بخبر الواحد، فقد ورد عنهم ما يدل على إجماعهم على رده، وعدم العمل به، وذلك في قضايا منها:

ما روى محمد بن سيرين عن أبي هريرة: ((أن النبي ﷺ انصرف من اثنتين، فقال له ذو اليمين: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فقال رسول الله ﷺ: أصدق ذو اليمين؟)) - وفي رواية ((أحق ما يقول ذو اليمين؟ فقال الناس: نعم. فقام رسول الله ﷺ: فصلى اثنتين أخريين)) والحديث متفق عليه، وهو في بقية السنن الأربعة.

ومنها أن الصديق < ردَّ خبر المغيرة بن شعبة في الجدة بمجرد حتى وافقه محمد بن مسلمة، وقد سبق، ومنها أن عمر < ردَّ خبر أبي موسى في الاستئذان، فروى أبو سعيد < قال: "استأذن أبو موسى على عمر < فقال: السلام عليكم أَدْخَلَ؟ فقال عمر < : واحدة، ثم سكت ساعة، ثم قال: السلام عليكم، أَدْخَلَ؟ فقال عمر < : ثنتان، ثم سكت ساعة، ثم قال: السلام عليكم، أَدْخَلَ؟ فقال عمر: ثلاث، ثم رجع، فقال عمر < : للبواب ما صنع، قال: رجع. قال: عليَّ به فلما جاءه. قال: ما هذا الذي صنعت؟ قال: السنة، قال: والله لتأتيني على هذا ببرهان أو لأفعلن بك. قال: فأتانا ونحن رُفْقَة من الأنصار، فقال: يا معشر الأنصار أَلَسْتُمْ أَعْلَمُ النَّاسَ بِحَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَلَمْ يَقُلْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ((الاستئذان ثلاث، فإن أذن لك، وإلا فارجع)). قال: فجعل القوم يمازحونه، قال أبو سعيد: ثم رفعت رأسي فقلت: فما أصابك في هذا اليوم من العقوبة من شيء، فأنا شريكك، قال: فأتى عمر فأخبره بذلك، فقال عمر: ما كنت علمت بهذا" أخرجاه في (الصحيحين) من حديث أبي بن كعب، وأبي سعيد، وأبي موسى، ورواه من حديثه أبو داود، وابن ماجه، والترمذي، وقال: حديث حسن.

ومنها أن علياً < ردَّ خبر معقل بن سنان في مروعة بنت واشق، والمشهور فيه ما رواه علقمة عن ابن مسعود أنه سُئِلَ عن رجل تزوج امرأة، ولم يفرض لها ولم

أصول الفقه [٤]

يدخل بها حتى مات زوجها، فقال ابن مسعود < : "لها مثل صداق نساءها لا وكس ولا شطط، وعليها العدة ولها الميراث، فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال: قضى رسول الله ﷺ في بروعة بنت واشق امرأة منا، مثل ما قضيت، ففرح بها ابن مسعود".

ومنها أن عائشة ردت خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببيكاء أهله عليه، فروى يحيى بن عبد الرحمن عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: "الميت يُعذب ببيكاء أهله عليه" فقالت عائشة > : "يرحمه الله لم يكذب، ولكنه وهم، إنما قال رسول الله ﷺ لرجل مات يهودياً ((إن الميت ليُعذب، وإن أهله ليكون عليه))" رواه الترمذي وصححه، قالوا: فهذا رد من النبي ﷺ وجماعة من الصحابة لخبر الواحد، وحينئذ رده ثابت بالنص والإجماع.

والجواب عن هذا الاستدلال أن الصحابة {إنما ردوا هذه الأخبار في هذه الوقائع؛ استظهاراً لتلك الأحكام لجهات ضعف اختصت بها هذه الأخبار في نظر أولئك الذين بلغتهم، وذلك لا يدل على أن خبر الواحد مردود مطلقاً، ثم إنها -يعني: تلك الأخبار- قُبلت بعد التوقف فيها بإخبار اثنين بها، كما في حديث المغيرة لما وافقه محمد بن مسلمة، وحديث أبي موسى لما وافقه أبي سعيد، وحديث ذي اليمين لما وافقه أبي بكر وعمر، وغيرهما، ولم تخرج بذلك؛ أي: بإخبار اثنين بها عن كونها آحاداً؛ فقد صار ما احتج به الخصم حجة عليه لا له.

وبيان وجوه الموجب للتوقف في هذه الأخبار المذكورة ما يلي:

أما خبر ذي اليمين: فإن الناس كانوا كثيرين خلف النبي ﷺ وفيهم من هو أضبط لأفعال الصلاة من ذي اليمين، وأحرص على كمالها ودفع النقص عنها، فكان تنبيهه لوقوع النقص فيها دونهم بعيداً في العادة، فلذلك توقف فيه النبي ﷺ حتى وافقه الناس.

وأما خبر المغيرة في الجدة فالتوقف فيه وجهان :

الوجه الأول: أن المغيرة كان في الجاهلية غير متماسك تماسك غيره من العرب، وشُهد عليه بالزنا في زمن عمر < حتى لم يبقَ إلا رجمه، فلعلَّ الصديق < تفرَّس فيه نوع ضعف أو تهمة، فتوقف في خبره لأجله حتى وافقه آخر.

الوجه الثاني: أن الصديق لعله غلب في خبره معنى الشهادة على المال، من حيث كان الثابت به مالاً، خصوصاً وهو يثبت حكماً مؤبداً لا ذكر له في الكتاب والسنة، وهو ميراث الجدة؛ فكان ذلك مناسباً بل موجباً للتوقف.

وأما خبر أبي موسى فإن عمر < كان شديد الحراسة للسنة، والصيانة لها عن دخول ما ليس منها فيها، وكان مع ذلك شديد الخبرة بأحاديث النبي ﷺ؛ لأنه كان لا يفارقه إما بنفسه، أو بنائبه على ما دلَّ عليه حديث ابن عباس <، ثم إنه سمع ما لم يكن يعلمه؛ فأحب الاحتياط لذلك، ولهذا قال: ما كنت علمت بهذا، أو ألهانني الثفق بالأسواق.

وأما حديث معقل فتضمن أحكاماً منها الصداق، وهو حق مالي، بل عله غلب فيه الشهادة. وأما حديث ابن عمر فإنما ردَّته عائشة > من حيث الوهم، لا من حيث الكذب والضعف، ولهذا قالت: "يرحمه الله، لم يكذب، ولكنه وهم". وكذلك روت عمرة أنها سمعت عائشة وذكُر لها أن ابن عمر يقول: "إن الميت ليعذب ببكاء الحي"، فقالت عائشة >: "غفر الله لأبي عبد الرحمن، أما إنه لم، يكذب ولكنه نسي أو أخطأ، إنما مر رسول الله ﷺ على يهودية يُبكي عليها فقال: ((إنهم ليكون عليها، وإنها لتعذب في قبرها))" متفق عليه.

فتبين بهذا أن ردَّ هذه الأخبار بهذه المعاني التي اختصَّت بها لا يقدر في العمل بخبر الواحد.

الوجه الثالث من أصل الدليل في المسألة: وتقريره أن قول المفتي يجب قبوله فيما يُخبر به عن ظنه، أن ما أفتى به حكم الله بحسب اجتهاده بالإجماع؛ يعني: يجب قبوله بالإجماع، فليجب قبول قول الراوي فيما يخبر به عن السماع ممن فوقه. والجامع بين فتيا المفتي وخبر الواحد حصول الظن فيهما.

أما في الفتوى فلأنه يغلب على ظن المفتي والمستفتي أن ما أفتى به حكم الله تعالى، وأما في الراوي فلأنه يغلب على ظن السامع أن ما رواه ثابت عن رسول الله ﷺ، فيجب أن يُقبل بالقياس على الفتوى. واعتراض على هذا الوجه باعتراض، وتقريره: أن هذا قياس ظني، فلا يثبت به العمل بخبر الواحد؛ لأنه أصل قوي، فلا يثبت بمثل هذا القياس.

والجواب على هذا الاعتراض: أن كون القياس المذكور ظنيًا محل نزاع، فإننا لا نُسلم أنه ظني، بل هو جليٌّ قاطع من حيث هو في معنى أصله، وذلك أنه لا فرق بين الراوي والمفتي إلا أن هذا يخبر عن غيره، وهذا يخبر عن ظنه، أو أن هذا يروي قول غيره، وهذا يروي مذهب غيره. وتحرير الجواب عن الاعتراض المذكور إما بمنع كون القياس المذكور ظنيًا، أو بمنع كون محل النزاع -وهو جواز التعبد بخبر الواحد- قطعياً، بل هو اجتهاديٌّ، فيثبت بدلالته الظنية كالقياس المذكور وغيره.

شروط العمل بأخبار الآحاد الراجعة إلى الراوي وإلى مدلول الخبر

والعمل بخبر الواحد له شروط منها ما هو في المخبر، وهو الراوي، ومنها ما هو في المخبر عنه، وهو مدلول الخبر، ومنها ما هو في الخبر نفسه وهو اللفظ الدال.

أما الشروط الراجعة إلى الراوي فخمسة:

الشرط الأول: التكليف فلا تُقبل رواية الصبي والمجنون، ونقل القاضي الإجماع على ردّ رواية الصبي، واعترض عليه العنبري، وقال: "بل هما قولان للشافعي في إخباره عن القبله"، كما حكاه القاضي حسين في تعليقه. قال: "ولأصحابنا خلاف مشهور في قبول روايته في هلال رمضان، وغيره"، قال الفراني: "الأصح قبول روايته، والوجه في رد روايته أنه قد يعلم الصبي أنه غير آثم لارتفاع قلم التكليف عنه، فيكذب".

وقد أجمع الصحابة على عدم الرجوع إلى الصبيان، مع أن فيهم من كان يطلع على أحوال النبوة، وقد رجعوا إلى النساء وسألوهن من وراء حجاب، قال الغزالي في (المنحول): "محل الخلاف في المراهق المثبت في كلامه، أما غيره فلا يُقبل قطعاً"، وهذا الاشتراط إنما هو باعتبار وقت الأداء للرواية، أما لو تحملها صبيّاً وأداها مكلفاً؛ فقد أجمع السلف على قبولها، كما في رواية ابن عباس والحسين، ومن كان مماثلاً لهم كمحمود بن الربيع فإنه روى حديث أنه صلى الله عليه وسلم حجّ في فيه مجّة، وهو ابن خمس سنين، واعتمد العلماء روايته، وقد كان من بعض الصحابة من التابعين وتابعيهم، ومن بعدهم يُحضرون الصبيان مجالس الروايات، ولم يُنكر ذلك أحد.

وهكذا لو تحمل وهو فاسق أو كافر، ثم روى وهو عبد مسلم يُقبل قوله، وتُقبل روايته، ولا يُعرف خلاف في عدم قبول رواية المجنون في حال جنونه، أما لو سمع في حال جنونه ثم أفاق فلا يصح ذلك؛ لأنه وقت الجنون غير ضابط.

وقد روى جماعة إجماع أهل المدينة على قبول رواية الصبيان بعضهم على بعض في الدماء بمسبب الحاجة إلى ذلك، لكثرة وقوع الجنايات فيما بينهم إذا انفردوا، ولم يحضرهم من تصحّ شهادته، وقيدوه بعدم تفرقهم بعد الجناية حتى يؤدوا

أصول الفقه [٤]

الشهادة، والأولى عدم القبول، وعمل أهل المدينة لا تقوم به الحجة عند كثير من العلماء على أن بعض العلماء منع ثبوت هذا الإجماع الفعلي عن أهل المدينة.

الشرط الثاني: الإسلام فلا تُقبل رواية الكافر من يهودي، أو نصراني، أو غيرهما إجمالاً. قال الرازي في (المحصول): "أجمعت الأمة على أنه لا تُقبل رواية غير المسلم؛ سواء عُلم من دينه الاحتراز عن الكذب أو لم يُعلم". قال: "والمخالف من أهل القبلة إذا كفرناه كالمجسم وغيره؛ هل تُقبل روايته أم لا؟ الحق أنه إن كان مذهبه جواز الكذب لا تُقبل روايته، وإلا قبلناها"، وهو قول أبي الحسين البصري، وقال أبو بكر والقاضي عبد الجبار: "لا تُقبل روايته".

الشرط الثالث: العدالة، قال الرازي في (المحصول): "هي هيئة راسخة للنفس تحمل على ملازمة التقوى، والمروءة جميعاً؛ حتى يحصل ثقة النفس بصدقه، ويُعتبر فيها الاجتناب عن الكبائر، وعن بعض الصغائر كالتطيف بالحبة، وسرقة باقة من البقل، وعن المباحات القادحة في المروءة كالأكل في الطريق، والبول في الشارع، وصحبة الأردال، والإفراط في المزاح، والضابط فيه أن كل ما لا يُؤمن من جرائته على الكذب يردُّ الرواية، وما لا؛ فلا يرد الرواية".

وأصل العدالة في اللغة الاستقامة يقال: طريق عدل؛ أي: مستقيم، وتطلق على استقامة السيرة والدين، قال الزركشي في (البحر): "واعلم أن العدالة شرط بالاتفاق، ولكن اختلف في معناها، فعند الحنفية عبارة عن الإسلام مع عدم الفسق، وعندنا ملكة في النفس تمنع عن اقتراف الكبائر وصغائر الحسنة كسرقة لقمة، والرذائل المباحة كالبول في الطريق، والمراد جنس الكبائر، والرذائل الصادقة بواحدة".

قال القشيري: "والذي صحَّ عن الشافعي أنه قال: في الناس من يحض الطاعة فلا يمزجها بمعصية، وفي المسلمين من يحض المعصية ولا يمزجها بالطاعة، فلا سبيل إلى ردِّ الكل ولا إلى قبول الكل، فإن كان الأغلب على الرجل من أمره الطاعة والمروءة؛ قُبِلت شهادته وروايته، وإن كان الأغلب المعصية وخلاف المروءة رددتها". قال ابن التلمساني: "لا بد في العدل من أربعة شرائط: المحافظة على فعل الطاعة، واجتناب المعصية، وألا يرتكب من الصغائر ما يقدرح في دين، أو عرض، وألا يفعل من المباحات ما يُسقط القدر، ويكسب الندم، وألا يعتقد من المذاهب ما تردُّه أصول الشرع".

قال الجويني: "الثقة هي المعتمد عليها في الخبر، فمتى حصلت الثقة بالخبر قُبِل". وقال ابن الحاجب في حد العدالة: "هي محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة، ليس معها بدعة"، فزاد قيد عدم البدعة.

واعلم أنه لا عدالة لفاسق، وقد حكى مسلم في (صحيحه) الإجماع على ردِّ خبر الفاسق فقال: "إنه غير مقبول عند أهل العلم، كما أن شهادته مردودة عند جميعهم". قال الجويني والحنفية: "وإن باحوا بقبول شهادة الفاسق؛ فلم يوجبوا بقبول روايته، فإن قال به قائل؛ فهو مسبوق بالإجماع". قال الرزاي في (المحصول): "إذا أقدم على الفسق، فإن علم كونه فسقاً؛ لم تُقبل روايته بالإجماع، وإن لم يعلم كونه فسقاً فإما أن يكون مظنوناً أو مقطوعاً، فإن كان مظنوناً؛ قُبِلت روايته بالاتفاق، قال: وإن كان مقطوعاً به؛ قُبِلت أيضاً".

الشرط الرابع: الضبط، فلا بد أن يكون الراوي ضابطاً لما رويه؛ ليكون المروى له على ثقة منه في حفظه، وقلة غلظه وسهوه، فإن كان كثير الغلط والسهو؛ رُدَّت روايته، إلا فيما عُلِم أنه لم يغلط فيه ولا سها عنه، وإن كان قليل الغلط؛ قُبِل خبره، إلا فيما يُعلم أنه غلط فيه، كذا قال ابن السمعاني وغيره، قال أبو

أصول الفقه [٤]

بكر الصيرفي: "من أخطأ في حديث فليس بدليل على الخطأ في غيره، ولم يسقط لذلك حديثه، ومن كثر بذلك خطؤه وغلطه؛ لم يُقبل خبره؛ لأن المدار على حفظ الحكاية".

قال الترمذي في (العلل): "كل من كان متهمًا في الحديث بالكذب، أو كان مغفلاً يُخطئ الكثير، فالذي اختاره أكثر أهل الحديث من الأئمة ألا يُشتغل بالرواية عنه". والحاصل أن الأحوال ثلاثة:

إن غلب خطؤه وسهوه على حفظه؛ فمردود إلا فيما عُلِمَ أنه لم يُخطئ فيه، وإن غلب حفظه على خطئه وسهوه فمقبول إلا فيما عُلِمَ أنه أخطأ فيه، وإن استويا فالخلاف. قال القاضي عبد الجبار: "يُقبل لأن جهة التصديق راجحة في خبره لعقله ودينه". وقال الشيخ أبو إسحاق: "إنه يُرد". وقيل: إنه يُقبل خبره إن كان مفسراً، وهو أن يذكر من روى عنه، ويعين وقت السماع منه، وما أشبه ذلك، وإلا فلا يُقبل، وبه قال القاضي حسين، وحكاها الجويني عن الشافعي في الشهادة، ففي الرواية أولى، وقد أطلق جماعة من المصنفين في علوم الحديث أن الراوي إن كان تام الضبط مع بقية الشروط المعتبرة؛ فحديثه من قسم الصحيح، وإن خفَّ ضبطه؛ فحديثه من قسم الحسن، وإن كثر غلظه فحديثه من قسم الضعيف، ولا بد من تقييد هذا بما إذا لم يُعلم بأنه لم يُخطئ فيما رواه.

الشرط الخامس: ألا يكون الراوي مدلساً، وسواء كان التدليس في المتن أو في الإسناد، أما التدليس في المتن: فهو أن يزيد في كلام رسول الله ﷺ كلام غيره، فيظن السامع أن الجميع من كلام رسول الله ﷺ. وأما التدليس في الإسناد فهو على أنواع:

أحدها: أن يكون في إبدال الأسماء فيعبر عن الراوي وعن أبيه بغير اسميهما، وهذا نوع من الكذب.

وثانيها: أن يسميه بتسمية غير مشهورة، فيظن السامع أنه رجل آخر غير من قصده الراوي، وذلك مثل من يكون مشهوراً باسمه فيذكره الراوي بكنيته، أو العكس؛ إيهاماً للمروى له بأنه رجل آخر غير ذلك الرجل، فإن كان مقصد الراوي بذلك التغير على السامع؛ لأن المروى عنه غير ذلك الرجل فلا يخلو، إما أن يكون ذلك الرجل المروى عنه ضعيفاً، وكان العدول إلى غير المشهور من اسمه، أو كنيته؛ ليظن السامع أنه رجل آخر غير ذلك الضعيف، فهذا التدليس قاذح في عدالة الراوي، وإما أن يكون مقصد الراوي مجرد الإغراب على السامع مع كون المروى عنه عدلاً على كل حال؛ فليس هذا النوع من التدليس بجرح، كما قال ابن الصلاح وابن السمعاني. وقال أبو الفتح بن برهان: "هو جرح".

وثالثها: أن يكون التدليس باقتراح اسم الراوي الأقرب وإضافة الرواية إلى من هو أبعد منه، مثل: أن يترك شيخه ويروي الحديث عن شيخ شيخه، فإن كان المتروك ضعيفاً، فذلك من الخيانة في الرواية، ولا يفعله إلا من ليس بكامل العدالة، وإن كان المتروك ثقة وتركه لغيره من الأغراض التي لا تنافي الأمانة والصدق، ولا تتضمن التغير على السامع؛ فلا يكون ذلك قاذحاً في عدالة الراوي، لكن إذا جاء في الرواية بصيغة محتملة نحو: أن يقول: قال فلان، أو روي عن فلان، أو نحو ذلك، أما لو قال: حدثنا فلان، أو أخبرنا وهو لم يحدث ولم يخبره، بل الذي حدثه أو أخبره هو من ترك ذكره، فذلك كذبٌ يقدح في عدالته، والحاصل أن من كان ثقة، واشتهر بالتدليس، فلا يُقبل إلا إذا قال: حدثنا، أو أخبرنا، أو سمعت، لا إذا لم يقل ذلك؛ لاحتمال أن يكون قد أسقط من لا تقوم الحجة بمثله.

وأما الشروط التي ترجع إلى مدلول الخبر:

الشرط الأول: ألا يستحيل وجوده في العقل، فإن أحاله العقل رُدًّا.

الشرط الثاني: ألا يكون مخالفاً لنصٍّ مقطوع به على وجه لا يُمكن الجمع بينهما بحال.

الشرط الثالث: ألا يكون مخالفاً لإجماع الأمة عند من يقول بأنه حجة.

شروط العمل بأخبار الأحاد الراجعة إلى الخبر نفسه

وأما الشروط التي ترجع إلى لفظ الخبر، فإنه عُلِمَ أن للراوي في نقل ما يسمعه أحوالاً:

الحال الأول: أن يرويه بلفظه، فإذا رواه بلفظه فقد أدَّى الأمانة كما سمعها، ولكنه إذا كان النبي ﷺ قاله جواباً عن سؤال سائل، فإن كان الجواب مستغنياً عن ذكر السؤال كقوله ﷺ في ماء البحر ((هو الطهور ماؤه الحل ميتته))، فالراوي مخير بين أن يذكر السؤال أو يتركه، وإن كان الجواب غير مستغنٍ عن ذكر السؤال، كما في سؤاله ﷺ عن بيع الرطب بالتمر فقال: ((أينقص إذا جف؟ فقيل: نعم. قال: فلا إذا))؛ فلا بد من ذكر السؤال. وهكذا لو كان الجواب يحتمل أمرين، فإذا نقل الراوي السؤال لم يحتمل إلا أمراً واحداً، فلا بد من ذكر السؤال، وعلى كل حال فذكر السؤال مع ذكر الجواب وما ورد على سبب أولى من الإهمال.

الحال الثاني: أن يرويه بغير لفظه، بل بمعناه، وفيه ثمانية مذاهب.

بعضهم يُجيزه، وبعضهم يمنعه، وبعضهم يُفصّل، ولكن من أجاز الرواية بالمعنى اشترط أن يكون الراوي عالماً بالمعنى، وأن يكون عالماً بإبدال الألفاظ، وأذكر بعضاً من هذه الأقوال:

المذهب الأول: أن ذلك جائز من عارف بمعاني الألفاظ، لا إذا لم يكن عارفاً، فإنه لا يجوز.

المذهب الثاني: المنع من الرواية بالمعنى مطلقاً، بل يجب نقل اللفظ بصورته من غير فرق بين العارف وغيره. هكذا نقله القاضي عن كثير من السلف وأهل التحري في الحديث، وقال: "إنه مذهب مالك"، ونقله الجويني والقشيري عن معظم المحدثين وبعض الأصوليين. وحكي عن أبي بكر الرازي من الحنفية، وهو مذهب الظاهرية نقله عنهم القاضي عبد الوهاب، ونقله ابن السمعاني عند عبد الله بن عمر، وجماعة من التابعين منهم ابن سيرين، وبه قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، ولا يخفى ما في هذا المذهب من الحرج البالغ، أو المخالفة لما كان عليه السلف والخلف من الرواة، كما تراه في كثير من الأحاديث التي يرويها جماعة، فإن غالبها بألفاظ مختلفة مع الاتحاد في المعنى المقصود، بل قد ترى الواحد من الصحابة فمن بعدهم يأتي في بعض الحالات بلفظ في رواية، وفي أخرى بغير ذلك اللفظ مما يؤدي معناه، وهذا أمر لا شك فيه.

المذهب الثالث: الفرق بين الألفاظ التي لا مجال للتأويل فيها، وبين الألفاظ التي للتأويل فيها مجال، فيجوز النقل بالمعنى في الأول دون الثاني. حكاه أبو الحسين بن القطان، عن بعض أصحاب الشافعي، واختاره الكيا الطبري.

المذهب الرابع: التفصيل بين أن يحفظ الراوي اللفظ أم لا، فإن حفظه؛ لم يجز له أن يرويه بغيره؛ لأن في كلام رسول الله ﷺ من الفصاحة ما لا يوجد في غيره، وإن لم يحفظ اللفظ؛ جاز له الرواية بالمعنى، وبهذا جزم الماوردي والرويانى.

المذهب الخامس: التفصيل بين الأوامر والنواهي، وبين الأخبار، فتجوز الرواية بالمعنى في الأول دون الثاني.

المذهب السادس: التفصيل بين المحكم وغيره، فتجوز الرواية بالمعنى في الأول دون الثاني، كالمجمل، والمشترك، والمجاز الذي لم يُشتهر.

المذهب السابع: أن يكون المعنى مُودَعًا في جملة لا يفهمه العامي، إلا بأداء تلك الجملة؛ فلا يجوز روايته إلا بأداء تلك الجملة بلفظها، كذا قال أبو بكر الصيرفي.

الحال الثالث: أن يحذف الراوي بعد لفظ الخبر، فينبغي أن يُنظر، فإن كان المحذوف متعلقًا بالمحذوف منه تعلقًا لفظيًا أو معنويًا؛ لم يجز بالاتفاق، حكاه الصفي الهندي، وابن الأنباري.

الحال الرابع: أن يزيد الراوي في روايته للخبر على ما سمعه من النبي ﷺ فإن كان ما زاده يتضمن بيان سبب الحديث، أو تفسير معناه؛ فلا بأس بذلك لكن بشرط أن يُبين ما زاده حتى يفهم السامع أنه من كلام الراوي.

الحال الخامس: إذا كان الخبر محتملاً لمعنيين متنافيين، فاقصر الراوي على تفسيره بأحدهما، فإن كان المقتصر على أحد المعنيين هو الصحابي؛ كان تفسيره كالبيان لما هو المراد، وإن كان المقتصر غير صحابي ولم يقع الإجماع على أن المعنى الذي اقتصر عليه هو المراد؛ فلا يُصار إلى تفسيره، بل يكون لهذا اللفظ المحتمل للمعنيين المتنافيين حكم المشترك، أو المجمل، فيتوقف العمل به على ورود دليل يدل على أن المراد أحدهما بعينه.

والظاهر أن النبي ﷺ لا ينطق بما يحتمل المعنيين المتنافيين لقصد التشريع، ويخليه عن قرينة حالية، أو مقالية؛ بحيث لا يفهم الراوي لذلك عنه من الصحابة ما أراد بذلك اللفظ، بل لا بد من بيانه بما يتضح به المعنى المراد، فقد كانوا يسألونه ﷺ إذا أشكل عليهم شيء من أقواله، أو أفعاله، فكيف لا يسألونه عن مثل هذا، وقد نقل القاضي أبو بكر، والجويني عن الشافعي أن الصحابي إذا

ذكر خبراً، أو أوّله وذكر المراد منه؛ فذلك مقبول. قال القشيري: "إنما أراد - والله أعلم - إذا أول الصحابي، أو خصّص من غير ذلك دليل، وإلا فالتأويل المعتضد بالدليل مقبول من كل إنسان؛ لأنه اتباع للدليل لا إتباع لذلك التأويل".

الحال السادس: أن يكون الخبر ظاهراً في شيء، فيحمله الراوي من الصحابة على غير ظاهره، إما بصرف اللفظ عن حقيقته، أو بأن يصرفه عن الوجوب إلى الندب، أو عن التحريم إلى الكراهة، أو لم يأت بما يفيد صرفه عن الظاهر؛ فذهب الجمهور من أهل الأصول إلى أنه يُعمل بالظاهر، ولا يُصار إلى خلافه لمجرد قول الصحابي أو فعله. قال الشوكاني: "وهذا هو الحق؛ لأننا متعبدون بروايته لا برأيه، وذهب أكثر الشافعية إلى أنه يُعمل بما حمله عليه الصحابي؛ لأنه أخبر بمراد النبي ﷺ".

هذا؛ والله ولي التوفيق، وصلّ اللهم على سيدنا محمد، وعلى آله وأصحابه أجمعين، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

قائمة المراجع العامة

١. (الإحكام في أصول الأحكام)

سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م

٢. (البرهان في أصول الفقه)

عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب، المنصورة، طبعة دار الوفاء، ١٩٩٢م.

٣. (البحر المحيط في أصول الفقه)

بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، الكويت، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ١٩٨٨م.

٤. (تشنيف المسامع بجمع الجوامع)

بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق: عبد الله ربيع عبد الله وسيد عبد العزيز محمد، مؤسسة قرطبة، ١٩٩٨م

٥. (روضة الناظر وجنة الناظر)

عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: عبد الكريم بن علي النملة، الرياض، مكتبة الرشد، ١٩٩٧م

٦. (شرح الكوكب المنير)

محمد بن أحمد عبد العزيز بن النجار، تحقيق: محمد الزحيلي و نزيه حماد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٩٨٢م

٧. (الكاشف عن المحصول في علم الأصول)

محمد بن محمود بن عباد الأصفهاني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود و
علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م

٨. (المحصول في علم الأصول)

فخر الرازي محمد بن عمر بن الحسين الرازي، بيروت، طبعة دار الكتب
العلمية، ١٩٨٨م

٩. (المعتمد في أصول الفقه)

أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، تقديم وضبط: خليل
الميس، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م

١٠. (نفائس الأصول في شرح المحصول)

أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن القرافي، مكتبة نزار مصطفى
الباز، ١٩٩٥م

١١. (نهاية السؤل شرح منهاج الوصول)

جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، تحقيق: شعبان إسماعيل، بيروت،
دار ابن حزم، ١٩٩٩م

١٢. (التحبير شرح التحرير في أصول الفقه)

أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله
الجبرين و عوض محمد القرني و أحمد بن محمد السراج، الرياض، مكتبة
الرشد، ٢٠٠٠م

١٣. (رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب)

تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: عادل
أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، عالم الكتب، ١٩٩٩ م

