

A.U.B.

American University of Beirut
University Libraries



Donated by
**Mufti Sheikh Hassan
Khaled**

A.U.B. LIBRARY

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

﴿مقدمة تاريخية لأصول الفقه﴾

— ١ —

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

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

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

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

وكان أول من تنبه إلى ذلك (فيما نعلم) الإمام محمد بن إدريس الشافعي المطلب الذي توفي بمصر سنة ٢٠٤ ، فأملى في ذلك رسالته التي جعلت مقدمة لما أمله في الفقه في كتابه الموسوم بالألم . افتتح ما أمله بالبيان ماهو؟ ثم شعبه إلى بيان القرآن وبيان السنة للقرآن والبيان بالاجتهاد وهو القياس .

ثم أوضح أن من القرآن علماً يراد به العام، وعلماً يدخله الخصوص، وعلماً يظهر وهو يجمع العام والخاص، وعلماً الظاهر ويراد به الخاص. ثم بين أن السنة مفروضة الاتباع بأمر الكتاب. ثم تكلم عن النسخ والمنسوخ، وعن علل الأحاديث، والاحتجاج بخبر الواحد، والإجماع، والقياس، والاستحسان، واختلاف العلماء.

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

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

(١) الأحكام من الوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة والحسن والقبح والأداء والقضاء والصحة والفساد وغيرها (٢) الأدلة وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس (٣) طرق الاستنباط وهي وجوه دلالة الأدلة (٤) المستنبط وهو المجتهد.

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

فأما المتكلمون فإنه كان من رأيهم البحث على طريقة علم الكلام وتقرير الأصول من غير التفات إلى موافقة فروع المذاهب لها أو مخالفتها إياها ، وقد كانوا ينتسبون إلى مذاهب شتى فهم المعتزلة ، ومنهم الشافعية والمالكية أهل السنة . ما أيدته العقول والحجج من القواعد أثبتوه ، وما خالف ذلك نفوه ، ولما يشتغلون بالبحث في الفروع المذهبية إلا عرضاً . وأما الحنفية فإن طريقتهم كان يراعى فيها تطبيق الفروع المذهبية على تلك القواعد حتى إنهم كانوا يقررون قواعدهم على مقتضى ما نقل من الفروع عن أئمتهم . وإذا كانت القاعدة يترتب عليها مخالفة فرع فقهي شكلوها بالشكل الذي يتفق معه ، فكانهم إنما دونوا الأصول التي ظنوا أن أئمة المذهب اتبعوها في تفريع المسائل وإبداء الحكم فيها . وقد يؤدي بهم ذلك في بعض الأحيان إلى تقرير قواعد غريبة الشكل . لذلك نرى أصول الحنفية مملوءة بالفروع الكثيرة لأنها في الحقيقة هي الأصول لتلك القواعد .

ألف على طريقة المتكلمين كثير من متقدمي الأئمة ، إلا أن أكبر ما علم من تلك المؤلفات ثلاثة كتب (الأول) كتاب المعتمد لأبي الحسين محمد ابن علي البصري المعتزلي الشافعي المتوفى سنة ٤٦٣ (الثاني) كتاب البرهان لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني النيسابوري الشافعي المعروف بإمام الحرمين المتوفى سنة ٤٧٨ (الثالث) كتاب المستصفى لأبي حامد محمد ابن محمد الغزالي الشافعي المتوفى سنة ٥٠٥ والذي رأيته من هذه الكتب الثلاثة هو المستصفى ورأيت بعض شذرات منقولة من كتاب البرهان ينقلها الاسنوى في شرح المنهاج . وعبارة المستصفى راقية من حيث أسلوبها العربي ولم يكن الغزالي ممن يشح على القراطس فتراه كما قال يطلق فيه العنان حتى يبلغ الغاية مما يريد . ولم يكن قد جاء في زمنهم دور التلخيص والاختصار لأن همهم الوحيد كان تأدية المعنى الى فكر السامع طال الكلام أو قصر .

جاء بعد هذه الحلقة عالمان جليلان اطلعا على هذه الكتب فلخصها كل منهما في كتاب واحد (أولها) فخر الدين محمد بن عمر الرازي الشافعي المتوفى سنة ٦٠٦ في كتابه المحصول (وثانيهما) أبو الحسن علي بن أبي علي المعروف بسيف الدين الآمدي الشافعي المتوفى سنة ٦٣١ وكلا الكتابين مبسوط العبارة لا يحتاج لشرح طويل يفسر معناه ، بل قد يكتفى به من يطالعه . إلا أن المحصول أوضح عبارة . والمحصول موجود بأسره في دار الكتب الخديوية والإحكام يوجد منه معظمه .

توالت الاختصارات على هذين الكتابين . فأما المحصول فقد اختصره

عالمان أحدهما تاج الدين محمد بن الحسن الأرموى^(١) المتوفى سنة ٦٥٦ اختصره في كتابه (الحاصل) بإشارة أبي حفص عمر بن الصدر الشهيد الوزان (والثاني) محمود بن أبي بكر الأرموى المتوفى سنة ٦٧٢ اختصره في كتابه (التحصيل). ذكر في أوله أن الهمم قد قصرت عن هذه المطالب العالية حتى إن الحصول مع نظافة نظمه ولطافة حجمه يستكثره أكثرهم فالتبس منى بعضهم اختصاره مع زيادات من قبلى فأجبت . وقد أخذ القاضى عبد الله بن عمر البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ كتابه المسمى بمنهاج الوصول إلى علم الأصول من كتاب الحاصل إلا أن الاختصار قد بلغ حده حتى كاد الكلام يكون أغازاً وكأهم لم يكونوا يؤلفون ليفهموا ، ولذلك احتاجت كتبهم الى الشروح حتى تحل أغازها وتبين معانيها . وأحسن شرح للمنهاج ما كتبه عبد الرحيم بن حسن الاسنوى الشافعى المتوفى سنة ٧٧٢ ومن الغريب ما يقوله الأسنوى في أول شرحه : إن أكثر المشتغلين بأصول الفقه في هذا الزمان قد اقتصروا من كتبه على المنهاج لكونه صغير الحجم كثير العلم مستعذب اللفظ . ولا أدري مم جاءت هذه العذوبة مع استغلاق ألفاظه . ولقد كنت إذا أردت أن أراجع فيه مسألة أنكب عما قاله البيضاوى إلى ما كتبه الشارح ولا أعني نفسى بقراءة المتن . وقلما رأيت من الشراح من يماثل الأسنوى في بيان المطالب التى يعنى بشرحها .

وأما كتاب الأحكام فقد اختصره أبو عمرو عثمان بن عمرو المعروف بابن الحاجب المالكي المتوفى سنة ٦٤٦ فى كتابه المسمى منتهى السؤل والأمل

(١) نسبة إلى مدينة أرمية إحدى مدن أذربيجان ، بينها وبين البحيرة نحو ثلاثة أميال أو أربعة .

في علمي الأصول والجدل. ثم اختصر هذا الكتاب في كتابه مختصر المنتهى، وعبارته تشبه عبارة المنهاج. وأحسن شروحه التي رأيتها شرح عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الأبيجي^(١) المتوفى سنة ٧٥٦ وهو شرح جميل إلا أنه يقل عن شرح الاسنوي على المنهاج.

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

— ٩ —

أما طريقة الحنفية فقد ألف فيها كثيرون من فطاحلهم قديما وحديثا فكتب فيها من المتقدمين أبو بكر أحمد بن علي المعروف بالجصاص المتوفى سنة ٣٧٠ وأبو زيد عبيد الله بن عمر القاضي الدبوسي^(٢) المتوفى سنة ٤٣٠ وشمس الأئمة محمد بن أحمد السرخسي^(٣) المتوفى سنة ٤٨٣ وأحسن ما رأينا من كتبهم أصول فخر الاسلام علي بن محمد البزدوي^(٤) المتوفى سنة ٤٨٣ وقد شرحه شرحا جميلا علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري المتوفى

(١) منسوب إلى أبجوهي بلدة في أقصى بلاد فارس من كورة دار ابجرد.

(٢) نسبة إلى دبوسية بليد من أعمال الصغد التي قاعدتها سمرقند، وقد

ذكر ياقوت وفاة أبي زيد سنة ٤٠٣

(٣) نسبة إلى سرخس ويقال سرخس، والأول أكثر، مدينة من

نواحي خراسان بين نيسابور ومرو، بينها وبين كل منهما ست مراحل.

(٤) نسبة إلى بزدة ويقال بزدة قلعة حصينة على ستة فراسخ من نسف

ويقال في النسبة إليها بزدي وبزدوي، ونسف مدينة كبيرة بين نهر جيحون

وسمرقند.

سنة ٧٣٠ . وكتب من المتأخرين عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفى سنة ٧٩٠ كتابه المعروف بالنار وهو مختصر .

جاءت حلبة من متأخري الحنفية وغيرهم رأوا أن يكتبوا كتباً تجمع بين الأصلين : أصل الحنفية ، وأصل المتكلمين أو الشافعية (وإنما نسب إليهم لأنهم أكثر من كتب فيه) فكتب مظفر الدين أحمد بن علي الساعاتي البغدادى الحنفى المتوفى سنة ٦٩٤ كتابه المسمى بديع النظام الجامع بين كتاب البزدوى والإحكام ، وكتب صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخارى الحنفى المتوفى سنة ٧٤٧ كتابه المسمى تمقيح الأصول ، ثم شرحه بشرح سماه التوضيح . وقد نلخص فى كتابه أصول البزدوى والمحصول للرازى ومختصر ابن الحاجب . وقد كتب على التوضيح حاشية سعد الدين مسعود ابن عمر التفتازانى الشافعى المتوفى سنة ٧٩٢ وكتب كمال الدين محمد بن عبد الواحد الشهير بابن الهمام الحنفى المتوفى سنة ٨٦١ كتابه المسمى بالتحريير وشرحه تلميذه محمد بن محمد بن أمير حاج الحلبي المتوفى سنة ٨٧٩ وكتب تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي الشافعى المتوفى سنة ٧٧١ كتابه المسمى جمع الجوامع قال فى أوله إنه جمعه من زهاء مائة مصنف .

وهذه الكتب التى عنيت بأن تجمع كل شىء استعملت الإيجاز فى عباراتها حتى خرجت إلى حد الإلغاز والإعجاز وتكاد لا تكون عربية المبني ، وأدخلها فى ذلك كتاب التحرير لابن الهمام لأنك إذا جردته من شروحه وحاولت أن تفهم مراد قائله فكأنما تحاول فتح المعميات . ومن

الغريب أنك إذا قرأت قبل أن تنظر فيه شروح ابن الحاجب ثم عدت إليه وجدته قد أخذ عبارتهم فأدججها إدماجاً وأخل بوزنها حتى اضطربت العبارة واستغلت . وأما جمع الجوامع فهو عبارة عن جمع الأقاويل المختلفة بعبارة لا تفيد قارئاً ولا سامعاً ، وهو مع ذلك خلو من الاستدلال على ما يقرره من القواعد .

بعد هذه الحلبنة اقتصر الكتّابون في هذا العلم على شرح الكتب السابقة لا يزيدون شيئاً من عند أنفسهم ، وعملهم ينحصر في نظر المؤلفات التي لخص منها ما يشرحونه من الكتب ليحلوا به عبارتها ويفتحوا مغلقتها . وانتهى عندهم التفكير والاختيار ، لأن هذا العلم قد عاد أثراً من الآثار ، إذ لا فائدة كانت لهم منه لأن الاجتهاد قد أقفل بابه فلم تعد ثم حاجة إلى بذل الجهود في القواعد التي هي أصول الاستنباط . ومن أدق كتب المتأخرين مُسَلَّمُ الثبوت لمؤلفه محب الله بن عبد الشكور المتوفى سنة ١١١٩ .

ومن الغريب أنه ، على كثرة ما كتب في أصول الفقه ، لم يعن أحد بالكتابة في الأصول التي اعتبرها الشارع في التشريع ، وهي التي تكون أساساً لدليل القياس لأن هذا الدليل روحه العلل المعتبرة شرعاً ، وهذه العلل منها ما نص الشارع على اعتباره ومنها ما ثبت عنه اعتباره في تشريعه . مع أن هذه القواعد ينبغي أن يبذل الجهد في توضيحها وتقريرها حتى تكون نبراساً للمجتهدين ، والاشتغال بها خير من قتل الوقت في الخلاف والجدل في كثير من المسائل التي لا يترتب عليها ولا على الخلاف فيها حكم شرعي .

ولعلمهم تركوا ذلك للفقهاء مع أن هذه القواعد بعلم أصول الفقه ألصق .
وأحسن من رأيه كتب في ذلك أبو اسحق ابراهيم بن موسى الشاطبي
المتوفى سنة ٧٨٠ في كتابه الذي سماه (الموافقات) وهو كتاب عظيم الفائدة
سهل العبارة لا يجد الانسان معه حاجة إلى غيره .

في سنة ٩٠٥ كلفت أن أُملي دروساً في أصول الفقه على طلبة كلية
غردون الذين يربون ليكونوا قضاة بمحاكم السودان الشرعية فبذلت الجهد
في أن أجعل ما أُمليه عليهم سهل العبارة واضح المعنى ، ورأيت أن لا فائدة
من إكثار الموضوعات مع استغلاق الألفاظ فكنت أختار لهم المسائل معتمداً
في ذلك على أصول البزدوى وشروح ابن الحاجب وتنقيح الأصول وشرح
الاسنوى على المنهاج .

صادف بعد ذلك أن زارنا الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده عليه رحمة
الله فأحببت أن أعرض عليه ما كتبت له ليكون عندي شيء من الاطمئنان
فعرضته عليه فقرأ كثيراً منه ، وناقش الطلاب في بعض مسائله وأثنى على
ما كتبت به خيراً ، لكنه أشار على أن أطالع كتاب الموافقات للشاطبي وأمزج
ما أُملي بشيء منه ليكون في ذلك لفتاً لطلاب هذا العلم إلى معرفة أسرار
التشريع الاسلامي ، فاستحضرت هذا الكتاب وأخذت أطالعه مرات
حتى ثبتت في نفسي طريقة الرجل وجعلت آخذ منه الفكرة بعد الفكرة
لأضعها بين ما آخذه من كتب الأصول حتى جاء بحمد الله ما أُمليته وفق
مرامي وعلى قدر حاجة الطلاب في تلك البلاد النائية .

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

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

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

التعريف

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

والقاعدة هي قضية كلية تنطبق على جزئياتها عند تعرف أحكامها .
فقولنا : مقتضى الأمر الوجوب قاعدة كلية تنطبق على قول الشارع أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ، وابدعوا الله ، وغيرها من الجزئيات . وهذه القواعد تكون في كل علم فان كان يتوصل بها الى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة فهي التي وضع بإزائها (أصول الفقه) فيخرج عنها القواعد التي يتوصل بها إلى حفظ الأحكام المستنبطة المختلف فيها بين الأئمة أو هدمها ، وهي المسماة بعلم الخلاف . وكذلك القواعد التي يتوصل بها إلى حفظ رأى أو هدمه سواء أكان حكماً شرعياً أم لا وهي المسماة بعلم الجدل .

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

موضوع أصول الفقه

(موضوعه الدليل السمعي من حيث يوصل العلم بأحواله إلى قدرة إثبات الأحكام لأفعال المكلفين والموضوع بالفعل في قضاياه أنواع الدليل وأعراضه وأنواع تلك الأعراض) .

موضوع العلم في اصطلاح المؤلفين ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية ، والمراد بالعارض الذاتي ما يعرض للشيء لذاته كالتفكير للإنسان ، أو لجزئه كالمشي له ، عرض له بواسطة كونه حيوانا. واشترط بعضهم أن يكون الجزء مساويا لا أعم لأن الأعارض التي تلحقه بواسطة جزء أعم تشملها هو وغيره . فالإنسان ليس موضوعا للعلم الذي يبحث فيه عما يعرض للإنسان بواسطة كونه حيوانا وإنما يكون موضوعه الحيوان ، أو تلحقه لخارج مساو كالضحك للإنسان عرض له بواسطة خارج عن ذاته مساو له ، أى لا يوجد في غيره وهو التعجب .

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

والأمر الذي يبحث في هذا العلم عن عوارضه التي وصفناها هو الدليل السمعى لامن حيث هو ، بل من حيث يوصل العلم بأحواله إلى قدرة إثبات الأحكام لأفعال المكلفين . والمراد بالأحوال ما يرجع إلى إثبات تلك الأحكام قطعاً أو ظناً . وإثبات الأحكام عرض ذاتي للدليل ، لأن عروضه له بلا واسطة وإن كان العلم بثبوته قد يحتاج إلى الوسطة .

وقد يقال إن الإثبات نفسه لم يكن محمولا في قضية من قضايا هذا العلم وإنما المحمول مابه الإثبات . والجواب أنا نمنع ذلك لأنه منه . مسألة الإجماع حجة ، وخبر الواحد حجة ، والقياس حجة . فهذه المسائل تذكر في هذا العلم

ويبرهن عليها . على أنا لو سلمنا أن هذه المسائل ليست من أصول الفقه ، كما ارتضى ذلك ابن الهمام ، فإنه لا يضر إذ لا يلزم في العلوم أن يكون العرض الذاتي للدليل محمولا بالفعل في مسأله كالمناطق ، فإنه لا يوجد من مسأله ما محموله نفس الايصال إلى تصور أو تصديق .

ولما كان الحكم الشرعى مما يبحث عنه في هذا العلم من حيث ثبت بالأدلة ، والمسكف يبحث عنه كذلك من حيث ثبت لأفعاله الأحكام ، صار موضوع هذا العلم الدليل السمعى ، والحكم الشرعى ، والمسكف . ولا مانع من أن يتعدد موضوع العلم الواحد متى كانت الغاية المطلوبة تترتب على ذلك المتعدد ، كما لا مانع أن يكون الشيء الواحد موضوعا لعدة علوم ، إذا ترتبت غايات على جمل من أحواله . والاختلاف يكون بالحيثية ، وإن كان واحداً بالذات ، ومن أجل ذلك كان الموضوع تابعا للغاية ، إذ هي التى توجد فى الذهن أولا وعليها يترتب بيان الموضوع .

أما الموضوع بالفعل فى قضايا هذا العلم فهو أنواع الدليل السمعى ، نحو خبر الواحد يفيد الظن ، وأعراض الدليل ، نحو صيغة الأمر تقتضى الوجوب إذا لم يصرفها عنه صارف ، وأنواع تلك الأعراض ، نحو العام المخصوص حجة ظنية .

استمراره

من قواعد هذا العلم ما يوصل إلى شكل الاستنباط من الكتاب والسنة ، ومعنى ذلك التمكن من فهم موجبهما كما يقال : العام حجة قطعية ،

بمعنى أنه يفيد شمول الحكم لجميع أفرادها قطعاً ، إلا إذا قام دليل التخصيص .
 واستمداد هذه القواعد من اللغة العربية ، لأن الكتاب بها أنزل فيكون فهمه موجباً
 منزلاً على قواعد تلك اللغة ، ويفهم ذلك علماءؤها من تتبع العبارات والأساليب ،
 وما كان المتكلمون يريدونه منها حتى إذا تم لهم الاستقراء وضعوا القاعدة ،
 فبأخذها الأصولي منهم ويبرهن على صحتها ويعدها من أصول الفقه .
 ويكثر في هذه القواعد الاختلاف تبعاً لاختلاف علماء العربية ، ولما كان
 رجال الفقه أكثر جدلاً وأميل إلى توسيع دائرة الخلاف في أى موضوع
 طرّقه ، أكثروا من تشعيب المذاهب ، وأولعوا بنقل الخلاف في كثير من
 المسائل ، حتى إنا رأيناهم في الكلام على المعنى الذى وضعت له صيغة الأمر
 نقلوا ثمانية أقاويل ، وفي الكلام على مفهوم المخالفة أ يكون دليلاً من العبارة
 أم لا نقلوا قريباً من ذلك من الأقوال ثم يحتج كل منهم على رأيه بما لا يوصل ،
 إلى قطع ، وربما لا يوصل إلى ظن ، ولذلك رأيناهم صرحوا أن مثل هذه
 القواعد المستعارة من اللغة يكفي فيها الظن .

ومن قواعده ما يرجع إلى نوع الموضوع من جهة الإثبات كاحتجاج
 بالكتاب والسنة ، والإجماع ، والقياس ، وأنها أصل يرجع إليه المستنبطون ،
 واستمداد هذه من علم التوحيد والفقه ، فإن علماء التوحيد يثبتون أن ما بين
 الدفتين كلام الله سبحانه وتعالى بما قام عندهم من البراهين ، وأن الله أنزله بياناً
 للناس و قطعاً لحجتهم ، فينتج من ذلك أن جملته مفروضة الاتباع على المكلفين ،
 ثم تنفرع السنة عن الكتاب ، ثم عنهما يكون الإجماع والقياس ، فبأخذ الأصولي
 هذه القواعد وقد يقيم عليها البرهان . ولما كانت هذه هى الأصول الكلية

صرح الأصوليون بأنه لا يكفي في البرهنة عليها الأدلة الظنية ، بل لابد من أدلة تفيد القطع كما سيأتى توضيحه .

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

ومن قواعد هذا الفن ما يرجع إلى سر التشريع ، من حيث وضع المكلف تحت أعباء التكليف ، وأن الغاية من ذلك المحافظة على النفس ، والنسل ، والعرض والمال ، والدين . وهذه هى الأصول الأولى . ثم ما يرجع إلى أنواع المصالح التى راعاها الشارع فى التشريع ، واعتبرها موصلاً إلى تلك المحافظة ، وهذه استمدادها من نفس الكتاب والسنة واستقراء أوامر الشرع فى الموضوعات المختلفة ، فيتكون من هذا الاستقراء قواعد يقينية لا شك فيها .

وهذا النوع هو الذى قال فيه الإمام الشاطبى : يلزم أن تكون قواعده قطعية وأن قطعيته لا تستفاد من آحاد الأدلة ، وإنما تستفاد من استقراء جملة أدلة تضافرت على معنى واحد ، حتى أفادت فيه القطع فان للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق ، ومن أجله أفاد التواتر القطع ، وهذا نوع منه . فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب . مثال ذلك قاعدة (لا حرج فى الدين) لم تثبت قطعاً بمجرد قوله تعالى : (ما جعل عليكم فى الدين من حرج) وإن كان قطعى الورود لأن ذلك قد يحتمل المناقشة فى دلالاته على المعنى المطلوب ، ولكنهم تتبعوا أوامر الشارع فى جميع الأبواب فوجدوه يباعد الإنسان من الحرج ، سواء فى ذلك الصلاة ، والصوم ، والزكاة

والحج ، وجميع المعاملات . فثبت لهم قطعاً أن هذه القاعدة صحيحة ، وأنها تعتبر أساساً من أساس التشريع الإسلامى فى كل فعل يريد الفقيه معرفة حكمه .
وبنى الشاطبى على ما قال ، إن كل أصل لم يشهد له نص معين وكان ملائماً لتصرفات الشارع ومأخوذاً معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به لأنه لا يلزم أن يدل على القطع بانفرادها دون انضمام غيرها إليها .

ونشير هنا إلى مسألة أخرى قررها الشاطبى ، وهى أن كل قضية ذكرت فى هذا الفن لا يبنى عليها فروع فقهية أو آداب شرعية ، أو لا تكون عوناً على ذلك فوضعها فيه عارية ، وذلك لأن هذا الفن لم يصف إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له ، ومحققاً للاجتهاد فيه ، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له . وعلى هذا يخرج من هذا الفن كثير من المسائل التى تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيه كمسألة ابتداء الوضع ، ومسألة الإباحة أهى تكليف أم لا ؟ ومسألة أمر المعدوم ، ومسألة أ كان النبى صلى الله عليه وسلم متعبداً بشرع قبل بعثته ؟ ومسألة لا تكليف إلا بفعل ، كما لا ينبغى أن يعد منه كثير من المسائل التى قررت فى علوم أخرى ، كمعانى الحروف ، وتقاسيم الأسم ، والفعل ، والحرف ، والكلام على الحقيقة ، والمجاز ، وعلى المشترك والمترادف والمشتق وشبه ذلك ؟ وكل مسألة فى أصول الفقه يبنى عليها فقه ، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف فى فروع الفقه كوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضاً ، كالخلاف مع المعتزلة فى الواجب الخير ، والمحرم الخير ، فإن كل فرقة موافقة للآخرى فى نفس العمل ، وإنما اختلفوا فى الاعتقاد . ومثل ذلك كثير من المسائل التى شغل الناس بها عما يجب أن يشتغلوا به .

الغاية من أصول الفقه

(غاية الوصول إلى استنباط الأحكام من الأدلة)

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

إذا كانت الأحكام الشرعية قد دونت، وفرغ منها المجتهدون، واقتصر الناس على الأخذ بآرائهم، وأقبل باب الاجتهاد، فما بالناس نضيع ثمين الوقت في الاشتغال بما فرغ منه الناس؟ والجواب عن ذلك أن علماء المسلمين في القرون المتأخرة، رأوا أن باب الاجتهاد قد ولج من ليس من أهله، ومن لم يعد له عدته، فخافوا من الأهواء المتفرقة أن تلعب بالأحكام الشرعية، فاخترأوا أهون الشرين، وهو سد هذا الباب في وجوه الأدعاء والأفراد.

لم يقولوا إن الاجتهاد في هذه الأمة كان له زمن معين قد انتهى فانتهى به الاجتهاد، ولكن صرحوا بأن ما فعلوه إنما هو لما لحق الهمم من القصور عن تحصيل ما يجب على المجتهد تحصيله، حتى يكون على بينة مما يقدم عليه، ولهذا نرى هؤلاء العلماء أنفسهم لم يتركوا الاشتغال بعلم أصول الفقه، ولا بتحصيل الأدلة السمعية من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، بل دونوا فيها الكتب، وألفوا الأسفار حتى إذا وجد من يمنحه الله قوة الاجتهاد ويستوفي الشروط والمعدات، اجتهد في فتح الباب المقفل. وإني لأرى وجهاً لتخطئة أولئك العلماء، لأن إعطاء الحق لكل فرد أن يجتهد ويدون لنفسه رأياً يدعو إلى العمل به مدعاة إلى زيادة التفرق، والتفرق علامة من علامات الخذلان.

هناك فريق من طلاب الأحكام الشرعية لم يصلوا إلى درجة المجتهدين ، ولم ينحطوا إلى درجة العامة ، وهؤلاء يكتبون بتلقي الأحكام عن الأئمة ، لكن ليس من درجتهم أن يأخذوها قضية مسلمة ، بل يحبون أن يعرفوا من أين أخذ الأئمة هذه الأحكام ، وكيف وصلوا إلى استنباطها . وهؤلاء يلزمهم أن يكونوا على علم من أصول الفقه حتى يمكنهم أن يعلموا ما أخذ المجتهدين ومداركهم ، فإذا عرضت لهم مسألة لم ينص عليها أئمتهم ، أمكنهم أن يجيبوا عنها تحريجاً على تلك القواعد ، وإذا روى عن الأئمة رأيان في المسألة أمكنهم أن يختاروا الرأي الذي ينطبق على قواعد ذلك الإمام .

من هذا يتبين أن أصول الفقه من العلوم الضرورية لكل مجتهد ، وكل مفت ، وكل طالب يهيمه أن يعرف كيف استنبطت الأحكام ، وإنما الذي لا يحتاج إليه هم العامة الذين يكفهم أن تنقل الأقوال ولا يطالبون بدليل ولا برهان .

إلى هنا ظهرت أمامنا الصورة الإجمالية لهذا العلم . والآن نبدأ في القول في القسم الأول منه على التفصيل ، وقد رتبنا ذلك في أربعة كتب :

الكتاب الأول — في الأحكام .

الكتاب الثاني — في طرق الاستنباط .

الكتاب الثالث — في الأدلة .

الكتاب الرابع — في الاجتهاد . وسنتبع ذلك بالكلام في القسم

الثاني وهو المتعلق بسر التشريع .

الكتاب الأول

في الأحكام

الحكم ، تعريفه وتقسيمه إلى تكليفي ووضعي ، الحاكم ، المحكوم فيه هو وفعل المكلف ، المحكوم عليه وهو المكلف .

الحكم

(الحكم عند الأصوليين خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين ، طلباً أو تحييراً أو وضعاً ، وعند الفقهاء الصفة التي هي أثر ذلك الخطاب)
 اختلف الإصطلاح في تعريف الحكم ، فجعله الأصوليون علماً على نفس خطاب الشارع الذي يطالب به من المكلف فعلاً أو يخبره به بين أن يفعل وأن لا يفعل ، أو يجعل به شيئاً من الأشياء سبباً أو شرطاً أو مانعاً ، فنحو : أقيموا الصلاة — اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه — لا تقر بوا الزنا — وذروا البيع — فاذا حلتم فاصطادوا — أقم الصلاة لدلوك الشمس — لا يرث القاتل . كل هذه أحكام . أما الفقهاء ، فان الحكم عندهم هو الصفة التي هي أثر لذلك الخطاب ، كالوجوب للصلاة ، والإرشاد لكتابة الدين ، والحرمة للزنا ، والكراهة للبيع وقت النداء ، والإباحة للاصطياد بعد الإحلال وسببية الوجوب لدلوك الشمس ، وممانعة القتل من الإرث .

وليس لهذا الخلاف في الاصطلاح أثر عملي .

تبين من التعريف أن الحكم قسمان : حكم تكليفي ، وحكم وضعي ، وسنتكلم عليهما وعلى مسائلهما بعد الكلام على الحاكم .

الحاكم

(١) (الحاكم هو الله سبحانه ومعرف أحكامه رسله بما يبلغونه الناس عنه).
قد تقدم في تعريف الحكم أن الحكم هو خطاب الله وينتج عن ذلك
أن خطاب الله مأخوذ في حقيقة الحكم ، فلاحكم إلا الله . وهذه قضية اتفق
عليها المسلمون قاطبة .

(٢) أما القضية الثانية : وهي معرف أحكامه سبحانه ، فهي محل نزاع فقيل
إنهم الرسل خاصة ، ولا سبيل لدرك حكم الله بالعقل قبل بعثة نبي . وقيل
إن العقل يمكنه أن يستقل بدرك حكم الله في الفعل بناء على ما يدركه من
حسن فيه أو قبح .

والرأي الأول إما مبني على أنه ليس في الأفعال صفات حسن وقبح
ذاتية بسببها ، يطلب الله فعلها أو تركها ، وإنما هو يطلب فعل ما يشاء ، فيكون
حسناً ، ويطالب الكف عما شاء ، فيكون قبيحاً ، فلا سبيل للعقل للعلم بحسن
فعل أو قبحه إلا متى علم بطلب الله لفعله على لسان رسله ، أو الكف عنه .
وإما مبني على أن الأفعال فيها صفة حسن أو قبح ذاتية ، ولكن لا يلزم من
اتصافها بذلك أن يكون حكم الله على وفق ما أدركه العقل من ذلك فلا
تكليف قبل ورود الشرع ، فالنتيجة واحدة ، وهي نفي التكليف قبل ورود
الشرع وإن اختلفت العلة .

والرأي الثاني مبني على اتصاف الأفعال بالحسن والقبح إتصافاً ذاتياً ، وأن
العقل يمكنه الاستقلال بفهم ذلك قبل ورود الشرائع ، وأنه يلزم أن تكون
أحكام الله على وفق ما اتصفت به الأفعال من ذلك ، فيمكن درك تلك الأحكام

قبل أن ترد شريعة من الشرائع، ويلزم حين التشريع أن ترد الشرائع على وفق ما أدركه العقل .

ويلزمنا لإظهار الحق من تلك الآراء أن نتكلم على هذه النقطة :

الأولى — الحسن والقبح ماهما ؟ وهل تتصف بهما الأفعال اتصافاً ذاتياً ؟

الثانية — هل يمكن العقل أن يستقل بدرك ذلك ؟

الثالثة — هل يلزم أن تكون أحكام الله على وفق ما أدركه العقل في الأفعال

من حسن وقبح ؟

النقطة الأولى

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

ومن قائل إن الحسن ما يوافق غرض المجتمع بأن يكون جالباً له لذة ، أو دافعاً عنه ألماً ، من غير اعتبار للفاعل إلا من جهة كونه واحداً من المجتمع ، والمراد بالمجتمع أكثر من يصل اليهم أثر هذا الفعل ، فتأسيس جمعية تسد حاجة المعوزين عمل حسن ، لأنه يدفع ألماً عن جزء عظيم من أفراد المجتمع ،

ويسوق إليهم لذة الحصول على ما يسد خلتهم . وإخافة السبيل عمل قبيح ، لأنه يسبب جزء عظيم من أفراد المجتمع المأمن الخوف على أنفسهم وعلى أموالهم . الأفعال بهذا الاعتبار يمكن الحكم عليها من طريق كلّي ، إذ أن الفعل متى غلب نفعه في أكثر الأحوال ، وبالنسبة لمعظم الأفراد ، كالصدق ، وشكر المنعم ، والوفاء بالعهد ، عد حسناً . ومتى غلب ضرره في أكثر الأحوال ، وبالنسبة لمعظم الأفراد ، كالكذب ، والكفران ، ونقض العهود . عد قبيحاً . ولا مرأ في أن العقل يمكنه أن يستقرى جزئيات الفعل ، وبحسب ما يغلب عليه من نفع أو ضرر للمجتمع . وبناء على استقرائه يحكم على الفعل الكلّي بالحسن أو القبح ، بقطع النظر عن الاعتبارات والوجوه التي تحضر به ، لكن العقول ليست مستعدة لأن تحكم دائماً حكماً صادقاً ، لأن الأهواء كثيراً ما تزيع بالعقول ، فتجعلها تراعى في حكمها مصلحة الجزء الأقل ، وتتغافل عن مصلحة الجزء الأعظم من المجتمع فتحكم على الفعل بحسن أو قبح حكماً غير صادق ، ولما لهم في هذا المجتمع من المنزلة بين من يتلقون عنهم تؤخذ هذه الأحكام من غير بحث ، ويتناقلها الخلف عن السلف كأنها قضايا بديهية ، وربما كانت في الحقيقة كاذبة . بناء على هذا البيان نقول :

قالت الأشاعرة إن الأفعال لا تحسن ولا تقبح إلا بأمر الشارع أو نهيهِ ، وليس لها في ذاتها ولا لأمر خارج عنها صفة تكسب بها اسم الحسن أو القبح ، وهؤلاء نظروا فوجدوا أن الحسن والقبح بالمعنى الأول ليس أمراً مستقراً ثابتاً في الأفعال ، بل يختلف باختلاف الأشخاص والأزمنة والأحوال ، فلا معنى لاعتباره وصفاً ذاتياً ، ثم نظروا إليهما بالمعنى الثاني ، فوجدوا أنه كذلك مختلف إذ ما من فعل اتفق الناس على حسنه ، إلا نجد له جزئيات يقبح فيها

كالصدق، فإنه حسن، ولكنه إذا ترتب عليه هلاك جزء عظيم من الأمة من يد جائر فإنه يقبح، وقد قالوا: من الصدق ما الكذب خير منه، كصدق أرباب السعيايات عند الملوك الذين يستحلون مصادرة الناس في أموالهم، وكذلك ما من فعل اتفق الناس على قبحه إلا نجد له جزئيات يحسن فيها، ومتى كان الفعل يختلف الحكم عليه باختلاف الظروف التي تحف به فلا معنى لأن يكون الوصف المحكوم به ذاتياً له، وكأنهم أرادوا من الذاتي ما هو من حقيقة الشيء.

وقال كثير من المعتزلة: إن للأفعال صفة حسن أو قبح، وهؤلاء نظروا إلى الذاتي بغير نظر الأولين، فإنهم إنما يريدون به ما يجزم به العقل بمجرد تعقل الفعل. قالوا في إمكان العقل أن يستقرى الجزئيات ويحكم حكماً كلياً على بعض الأفعال بالحسن أو القبح لما بدا من نفعها أو ضررها للعظم المجتمع الذين يصل إليهم أثر الفعل، حتى يصل به الأمر إلى القطع بتلك الصفة في بعض الأفعال، كحسن العدل، والوفاء، وإتقاذ الغرقى، ومساعدة البائسين، ومن هؤلاء من غلا وقال: إن الصفة التي تحكم بها على بعض الأفعال ذاتية بحيث تكون ملازمة له في جميع جزئياته، وما يرى من حسن الكذب في بعض الأحيان ليس بصحيح، وإنما هو تعارض بين قبيحين: الكذب، وإهلاك النفوس أو الأموال، فيحسن ارتكاب أخف الضررين، وفي نظرنا أن هذا لا يفيد لأنه يرجع إلى حسن الكذب لأن فعل أخف الضررين حسن والكذب أخف الضررين، فهو حسن، إلا أن يقال إن هذا الحسن عارض، والعارض لا يدفع الصفة الذاتية.

وقال هؤلاء إن من الصفات ما يدرك بضرورة العقل، كحسن إتقاذ الغرقى

والهلكى، وشكر المنعم، والصدق، وقبح الكفران، وإيلام البرى، والكذب. ومنها ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذى فيه ضرر، وقبح الكذب الذى ليس فيه نفع، ومنها ما يدرك بالسمع، كحسن الصلاة والحج وسائر العبادات زعموا أنها متميزة بصفة ذاتها عن غيرها، بما فيها من اللطف المانع عن الفحشاء، الداعى الى الطاعة، لكن العقل لا يستقل بدركه.

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

واختلاف العلماء بسبب اختلاف أنظارهم لا يؤثر فى الحقيقة التى نحس بها، فانه يستحيل علينا أن نجرد الأفعال قبل ورود الشرائع الالهية عما فيها من صفات حسن أو قبح ما دام مبناها النفع والضرر أو اللذة والألم للمجتمع. وكيف نقول ذلك والشرائع كثيراً ما تطلب الفعل ثم تعلله بما فيه من نفع وتنهى عنه لما فيه من ضرر. فالفعل قبل أمرها ونهيها لم يكن مجرداً عن ذلك، ولا يقول عاقل إنه إنما نفع لأن الشريعة أمرت به، وضرر لأن الشريعة نهت عنه، أو أنه يفيض عليه المتافع عند الأمر ويسلبها عنه عند النهى، كما لا يمكننا أن نقول: إن فعلاً من الأفعال حسن فى جميع ظروفه واعتبارات بحيث لا يتخلف ذلك فى جميع جزئياته، ولا أن نقول إن جميع العقول قادرة أن تحكم على ما فى الأفعال من حسن أو قبح.

والخلاصة أن للأفعال حسناً وقبحاً باعتبار جلب اللذة ودفع الألم لعظم من يصل اليهم آثارها، وأن هذا الحكم يمكن بعض العقول أن يدركه بالاستقراء الناقص ويحكم به حكماً كلياً، وأن بعض العقول قد يؤثر فيها الهوى فيفسد عليها حكمها. ومما تقدم يمكن الجواب عن النقطة الثانية وهي تمكن العقل من إدراك مافى الفعل من حسن أو قبح.

النقطة الثالثة

المراد من تعلق حكم الله بالفعل بناء على إدراك العقل صفته أن يكون كل ما أدرك العقل حسنه من الأفعال مطلوب الفعل لله طلباً حتماً أو غير حتم على حسب درجة حسنه وحاجة المجتمع له في صلاح أمرهم، وأن يكون ما أدرك العقل قبحه من الأفعال مطلوب الترك لله حتماً أو غير حتم، على حسب درجة قبحه، وحاجة المجتمع للكف عنه في صلاح أمرهم، وهذه النقطة تتفرع إلى فرعين :

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

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

والجواب عن الأول، بناء على رأى من لم ير في الفعل صفة حسن أو قبح، سلب : فلا مشوبة ولا عقوبة قبل بعثة الأنبياء . واختلف الذين أثبتوا للأفعال الحسن والقبح، فقال المعتزلة : نعم. وقال الحنفية : لا .

والنظر الصحيح يؤيد رأى الحنفية سمعاً وعقلاً، أما سمعاً فلقول الله تعالى (وما كنا معذبين حتى ننبعث رسولا) نفت الآية بصريح اللفظ أن يكون

من الله تعذيب إلى غاية هي أن يبعث رسولا، وقال في آية أخرى بعد أن قص علينا إichاءه للرسول : (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) بين العلة في إرسال الرسل وهي قطع الحجة للناس على الله بعد الإرسال فتكون الحجة بدون ذلك الإرسال ثابتة ، ويكاد هذا المعنى يقطع به من تصافر الآيات القرآنية عليه ، وأما عقلا فلما بيناه من أن إدراك مافى الأفعال من حسن أو قبح ليس في طاقة جميع الأفراد ، وليس من المعقول أن يعاقب إنسان على ترك فعل لم يدرك حسنه ، ولم يدعه إليه داع ، ثبتت العصمة من الخطأ ، فالعقل يقضى أن لا عقوبة على من لم يدرك مافى الفعل من حسن أو قبح ، فأما الذى نظر قبل ورود الشرائع فوصل إلى أن فعلا من الأفعال حسن يسوق إلى الناس لذة أو يدفع عنهم ألما ، ثم عدل عنه ، وفعل ضده ، فهو محل نظر من الجهة العقلية ولكننا إذا نظرنا إلى قول من له حق المشو به والعقوبة ، وهو مشرع الشرائع ، جزمنا أنه لا عقوبة قبل أن ترسل الرسل وإن كان الرجل يستحق بفعله المدح والثناء عند العقلاء .

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

تقسيم للحنفية

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

الاول—حسن لنفسه حسناً لا يقبل السقوط، كالأيمان فلم يسقط عن المكلف بحال ولا بالإكراه .

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

الثالث—حسن لغيره وهذا الغير الذى أورث الفعل حسناً لا اختيار للعبد فيه، بل هو بخلق الله تعالى، كالزكاة والصوم والحج، فانها إنما حسنت لسد الزكاة خلة الفقير، ولقهر الصوم النفس الأمارة بالسوء، ولشرف البيت بزيارته وتعظيمه في الحج، وأما الزكاة في ذاتها باعتبارها تنقيص المال، والصوم باعتباره كف العبد عن النعم، والحج باعتباره قطع مسافة وزيارة أمكنة معينة، فليس لها حسن . وهذا القسم ملحق بالأول لأن هذه الوسائط الحسنة مضافة الى الله فسقط اعتبارها في حق العبد حكماً فصارت هذه الأفعال حسنة خالصة من الله جل وعلا للعبد بلا واسطة كالصلاة .

الرابع—ما حسن لغيره وليس ملحقاً بالقسم الأول، كالجهاد، والحد، فان حسنهما بواسطة دفع أذى الحاربين في الجهاد، وزجر الجانى على المعاصى، وهذه

الوسائط مراعاة حتى لو انتفت الحاربة، انتفى الجهاد، ولو انتفت الجنايات، انتفى الحد، وإنما اعتبرت هذه الوسائط لأنها باختيار العبد فلم تضاف إليه تعالى .
والنتيجة أن من المطلوبات ما يطلب لذاته فلا يسقط بحال، ومنها ما يطلب لذاته وقد يسقط في بعض الأحوال، ومنها ما يطلب لغيره إلا أن هذا الغير لم يعتبر فصار كالمطلوب لذاته فلا يتوقف على وجود الوسائط التي حسنته، ومنها ما يطلب لغيره وهذا الغير معتبر، فإن وجد حسن الفعل وصار مطلوباً، وإن فقد بقي الفعل على قبحه الذاتي ولم يطلب .

وكذلك انقسم ما يتعلق به النهي إلى أمر حسي وهذا نوعان: النوع الأول: ما يكون قبحه لنفسه فلا تقبل حرمة النسخ كالعبث والكفر، الثاني ما يكون قبحه لجهة لم يرجح عليها غيرها وهذا أيضاً لا تقبل حرمة النسخ، ويقال إنه قبيح لعينه شرعاً، كالزنا، وغصب الأموال، ولذلك لم يبيحهما الله في ملة من الملل .
وما نهى عنه من هذا القبيل لا يكون سبباً لنعمة للمجرم، لأن المجرم لا يصح أن يستفيد من جرمه شيئاً، ولذلك حرّموا الوارث القاتل من الإرث والوصية .

ولما كان الحنفية ممن يقول بهذه القاعدة وردت عليهم اعتراضات على فروع في مذهبهم استحق فيها المجرم نعمة بسبب جرمه .

الأول ما قالوه إن الزنا تثبت به حرمة المصاهرة كالنكاح، فليس لمن زنى بامرأة أن يتزوج أمها ولا بنتها، وحرمة المصاهرة نعمة لأنها تلحق الأجانب بالأقارب، والأجانب بالأباء، وقد ثبتت هذه النعمة للزاني بسبب زناه . وقد أجابوا عن هذا الفرع بأن هذه النعمة لم تتسبب عن الزنا من حيث أنه زنا، بل من حيث إنه سبب للماء الذي هو سبب الجزئية التي تحصل بالولد المستحق

الكرامات ومنها حرمة المحارم ، فقام الفعل مقام الولد من إقامة السبب الظاهر
المفضى الى المسبب الخفى مقامه كما فى الوطاء الحلال ، لأن الوقوف على حقيقة
الجل متعذر ، والولد عين لامعصية فيه ، فكان الولد فى الحقيقة هو سبب
هذه النعمة .

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

(٣) قالوا إن المحارب متى أخذ منا شيئاً وأحرزه فى دار الحرب ملكه
حتى لو ظفرنا به لم نرجعه إلى صاحبه ، بل نعهده من الغنائم . والجواب إنما
نمنع أن يكون هنا نهى إما بناء على عدم خطابهم بفروع الشريعة وإما أنه
حين ملكه كان مباحاً لأن ملك المسلم قد انتهى بزواله لما زالت عصمته
بإحراز الحربى إياه فى دار الحرب ، وإنما كان الإحراز بدار الحرب مزيلاً
للعصمة ، لأن ولايتنا منقطعة عنهم ، فكان استيلائهم على هذا المال كاستيلائهم
على الصيد المباح ، فعلم من ذلك أن ابتداء الاستيلاء الذى هو محظور لم يكن
سبباً للملك ، وإنما السبب بقاء الاستيلاء إلى حين الإحراز ، وحينئذ يصير

كأنه استولى على مال غير معصوم ابتداء بدار الحرب فيصلح سبباً للملك لأن الأفعال الممتدة ، ومنها الاستيلاء ، تعطى حالة بقائها من الحكم ما يعطى لابتدائها كأنها تحدث ساعة فساعة .

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

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

الثاني من متعلقات النهي أمور شرعية ، وهذه لا يكون النهي وارداً عليها لذاتها ، لأن الفرض أن الشارع وضع أصلها سبباً ليتم بناؤها عليها ، فالنهي عنها يكون لأسباب خارجة عن ذاتها ، وبناء على ذلك تثبت فيها الحرمة لمخالفة المطلوب ، ولا يمنعها ذلك من انعقادها سبباً لنعمة إلا إذا كانت النعمة المترتبة عليها هي الحل ، كالنكاح ، فانه ينافي مقتضى النهي ، فلا يترتب على هذا السبب أثره . وترى تفصيل هذا الموضوع في فصل الصحة والفساد .

تقسيم آخر لمعطيات الرءمطام

تنقسم متعلقات الأحكام إلى أقسام:

الأول — حق الله تعالى خالصاً وهو ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص بأحد نسب إلى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه. وهذا القسم يتنوع بالاستقراء إلى ثمانية أنواع :

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

(ب) عبادات فيها معنى المؤنة وذلك صدقة الفطر . وكونها عبادة ظاهرة ، أماعنى المؤنة فيها فلائها وجبت على المكلف بسبب غيره وهو من يليه ويمورنه ولذلك لم يشترطوا لها كمال الأهلية كما اشترط فى العبادات الخالصة فلذلك وجبت فى مال الصبى والمجنون عند أبى حنيفة وأبى يوسف ، ورجح محمد وزفر فيها معنى العبادة فلم يوجبها فى مالهما .

وليس يظهر لى فرق بين صدقة الفطر أو زكاة المال لأن كلا منها عبادة وجبت للمستحقين من الأصناف الثمانية ، وإن اختلفت الأسباب ، فزكاة المال بسبب المال النامى ، وزكاة الفطر بسبب ما عند الانسان من الوفرة ، إلا أن الشارع أمر المكلف أن يؤدى الزكاة عن نفسه وعن يمونه من النفوس متى كان غنياً ، فكلا العبادتين حق مالى فىكان من اللازم أن يرجح ماذهب اليه الشافعى رحمه الله من وجوبهما فى مال الصبيان والمجانين .

(ج) مؤنة فيها معنى القرية كالعشر فى الأراضى العشرية ، أما كونه مؤنة فلا أن المؤنة مابه بقاء الشىء وبقاء الأرض بأيدينا وصلاحتها إنما هو

بالعشر إذ لو لم يدفع لم تكن هناك سبيل إلى عمارتها ، ولا لذبح العدو عنها ، وأما كونه عبادة فلا أنه متعلق بالنماء كمتعلق الزكاة ، أو لأن مصرفها كمصرف الزكاة ، ولما كانت الأرض هي الأصل كان جانب المؤنة راجعاً .
ولما فيه من معنى العبادة لا يوضع على الكفار ابتداء لأن الكفر ينافي القربة ، وإذا اشترى الكافر أرضاً عشرة ية لا يبقى عليه العشر عند أبي حنيفة .
وخالفه محمد في البقاء قياساً على الخراج إذ العلة فيها متحدة وهي المؤنة والعبادة تابعة فلا يشاب الكافر إذا دفع العشر ، ورأى أبي حنيفة أن الأرض تصير خراجية بعد شرائه إياها ، ورأى أبي يوسف أنه يضعف عليه العشر كما فعل عمر رضي الله عنه مع بني تغلب .

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

(تنبيه) أصل الخراج في الإسلام من وضع عمر بن الخطاب رضي الله عنه فانه لما استولى المسلمون على سواد العراق وصار في حوزتهم أراد بعض الغانمين أن يقسم بينهم باعتباره ملكاً آل إليهم أربعة أخماسه حسب قانون الغنائم ، ولكن ذلك لم يرض عمر لما فيه من الأضرار العظيمة فاختر أن يبقى الأرض بأيدي أهلها على أجرة يأخذها منهم وسمى ذلك خراجاً فكانه وقف تلك الأراضي على المصالح العامة للمسلمين وأجرها لمن هي في أيديهم إجارة لأمدة لها ، وتركها بأيديهم يتوارثون الانتفاع بها ويؤدون ما قدر عليهم من خراجها وبذلك لا يظهر معنى للعقوبة في الخراج وإنما لا يبتدأ به المسلم

لأنه ملك لما تحت يده من أول الفتح إذا فرض ذلك لسبب من الأسباب ،
ولذلك قالوا إن الأرض إذا انتقلت ممن هي في يده حين الفتح إلى مسلم
يبقى الخراج عليه لأنه حق الأرض .

(هـ) حق قائم بنفسه ، ومعنى ذلك أنه لم يتعلق بالذمم بسبب مقصود
وضع له يجب باعتباره أداؤه ، وذلك خمس الغنائم والمعدن والكنز ، فأما الغنائم
فلائها بالحيازة صارت حقاً لله إلا أنه جعل أربعة أخماسها للغنمين واستبقى
الخمس لمن سماهم في كتابه . وأما المعدن والكنز فلا أنه لاحق لأحد فيهما
وقد جعل الشارع أربعة أخماسهما للواجد وبقي الخمس فأمر بصرفه لمن ذكر
في كتابه . فهذا الخمس المستبقى حق قائم بنفسه ، تفضل الله به على مستحقه
فلم يلزم أن يؤدي طاعة لأن الفعل غير مقصود وإنما المقصود المال ، ولذلك
قالوا إنه لا يحرم على بنى هاشم لأن الزكاة إنما حرمت عليهم لأنها أوساخ
الناس حيث تؤدي بها قرابة ، أما هنا فلا .

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

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

(ح) حقوق فيها معنى العبادة والعقوبة كالكفارات . أما معنى العبادة
فلائها تؤدي بما هو عبادات محضة من عتق ، أو صيام ، أو صدقة ، ويشترط فيها
النية ، ولا تقبل النية ، وأما معنى العقوبة فلائها لم يجب إلا أجزية على أفعال
ولذلك سميت كفارة لأنها ستارة للذنوب ، وجهة العبادة غالبية في الكفارات

ماعداء كفارة الفطر في نهار رمضان فانهم غلبوا فيها معنى العقوبة لأن وجوبها مقيد بالفطر العمد حتى يكون حراما ، والحرام هو المثير للعقوبة . وإنما لم تكن العقوبة كاملة لأن الصوم لم يصرف حقا تاما مساهما لصاحب الحق وقعت الجناية عليه ، ولتصرف معنى العقوبة تأدت بالصوم والصدقة وشرطت الضية . ولغلبة معنى العقوبة في كفارة الفطر تفرع عندهم درؤها بالشبهة كما تسرا الحدود بها وفرعوا على ذلك فروعا تنظر في كتب الفقه .

الثاني من متعلقات الأحكام حقوق العباد الصرفة كضمان المتلفات وملاك المبيع وما شاكل ذلك من الحقوق .

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

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

واعلم أنه قد يترجم عن حق الله بما فيه المصلحة العامة وعن حق العبد بما فيه المصلحة الخاصة ، ويتفرع على اعتبار المطلوبات حقوقا لله أو حقوقا للعبد أو مشتركة وأحدهما راجح فروع فقهية كثيرة ، وليس الفقهاء على اتفاق في

اعتبار المطلوبات. وما ذكرنا من مناهج الاعتبار، وهو عموم المصلحة وخصوصها،
يسهل لك وجه البحث والوقوف على الحق .

الحكم التكليفي

(الحكم التكليفي خمسة أنواع : إيجاب ، وندب ، وتحريم ، وكراهة ،
وتخيير ، وأثرها في الأفعال الوجوب ، والندب ، والحرمة ، والكراهة ، والإباحة) .
نظر الأصوليون في أنواع الخطاب الشرعي فوجدوها بالاستقراء خمسة :
الأول ما يطلب به فعل غير كف طلبا حتما وهذا سموه إيجاباً نحو : واعبدوا
الله ، ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس . وأثر الإيجاب في الفعل الوجوب .
الثاني ما يطلب به الكف عن الشيء طلبا حتما وهذا سموه تحريماً ، نحو :
(ولا تغل لها أف ولا تنهرا) (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن
تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم) وأثر التحريم في الفعل الحرمة .
الثالث ما يطلب به فعل غير كف طلبا غير حتم . وعدم التحريم يستفاد
من قرائن تحتف بالطلب فتصرفه عن كونه للإيجاب نحو : (إذا تداينتم بدين
إلى أجل مسمى فاكتبوه) صرفه عن الإيجاب قوله في آخر الآية (فإن أمن
بعضكم بعضا فليؤد الذين أوتى أمانته وليتق الله ربه) وسموا هذا ندبا وسموا
صفة الفعل التي هي أثر الخطاب كذلك ندبا .

الرابع ما يطلب به الكف عن فعل طلبا غير حتم . وعدم التحريم كذلك
يستفاد من قرائن تحتف بالطلب فتصرفه عن كونه للتحريم نحو : (إذا نودي
للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) فان هذا بمنزلة
لا تبيعوا . وقد صرفه عن التحريم أن النهي إنما هو لأمر خارج عن المنهي

عنه وسموا هذا كراهة ، وكذلك سمووا صفة الفعل التي هي أثر ذلك الخطاب .
الخامس ما يخير فيه الشارع بين أن يفعل وألا يفعل ، وسموا هذا
الخطاب إباحة وكذلك سمووا صفة الفعل .

وجعل الحنفية الاقتضاء الحتم للفعل غير الكف نوعين بحسب الطريق
الذي به علمنا الخطاب ، فان كان طريقاً يفيد العلم كالتواتر كان الطلب فرضاً ،
وإن كان يفيد الظن كأخبار الأحاد كان الطلب إيجاباً . ولو كان هذا الفرق
في التسمية فقط لعدناه خلافاً لفظياً كما قال ابن السبكي في جمع الجوامع ، ولكن
الحنفية رتبوا على ذلك آثاراً فقهية كما قالوا إن ترك القراءة في الصلاة يبطلها
لأن الأمر بها أمر قرآني (فاقروا ما تيسر من القرآن) وترك قراءة الفاتحة
بعينها في الصلاة لا يبطلها لأن الأمر بها ثبت بخبر واحد وهو يفيد الظن .
والتفرقة ، بهذا الاعتبار ، غريبة لأنه يترتب عليها أن يكون العقل ذا حكمين
مختلفين بالنسبة لنا وللصحابي الذي روى الحديث وبالنسبة لنا مع النبي صلى
الله عليه وسلم فان الصحابي الذي روى الحديث لاشك عنده في صحته لسماعه
إياه من النبي صلى الله عليه وسلم فالفعل بالنسبة إليه فرض تبطل صلاته بتركه
وكذلك بالنسبة للنبي صلى الله عليه وسلم وأما بالنسبة لنا فهو واجب لا تبطل
الصلاة بتركه لأن الخبر به لا يفيدنا علماً بل ظناً ، وأكثر من ذلك أن يكون
مختلف الحكم بالنسبة إلى الصحابة أنفسهم فهو على بعضهم فرض وعلى الآخرين
واجب وليس ذلك الاختلاف نتيجة من نتائج الاجتهاد حتى يعتفر وإمامه
فرق لم يقم عليه دليل لأنه لم يثبت عن الشارع تفرقة بين موجب أمر وأمر
في غير الحج .

وافق الأئمة الآخرون على تقسيم الطلب حتماً إلى فرض وإيجاب في الحج

لكن لا بهذا الاعتبار بل باعتبار ما روى عن الشارع في بعض أفعال الحج أن تركها مفسد له فسميت أركاناً، وفي بعضها أن تركه غير مفسد ويجبر بدم فسميت واجبات والناس كلهم في ذلك سواء .

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

وبهذا تكون أفعال المكلف واجبة ومفروضة — مندوبة — حراماً ومكروهة كراهة تحريم — مكروهة كراهة تنزيه — مباحة .

الواجب وتقاسمه

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

وأحسن تعريف له ما اختاره الغزالي، وهو ما ذكرناه، والمراد بقوله أشعر عرف بدلالة من خطاب صريح أو قرينة أو معنى مستنبط أو فعل أو إشارة .

ومعنى ذلك أنه سبب للعقاب فى الآخرة وجواز العفو لا يمنع السببية ، لأن العفو يعتبر مانعاً من تأثير السبب إذ أن شرط تأثيره عدم المانع .

وللواجب تقاسيم نوضحها فى المسائل الآتية :

القسم الأول

(الواجب إما مطلق وإما مؤقت ، فالمطلق مالم يقيده الشارع بوقت محدد من العمر كالكفارات ، والمؤقت ما قيده الشارع بوقت محدود كالصلاة وصوم رمضان .

والوقت المعين لفعل الواجب ثلاثة أنواع : موسع . مضيق . ذو شبهتين . فالموسع ، ويسميه الحنفية ظرفاً ، هو ما يزيد عن مقدار الواجب ووسع على المكلف أن يأتى بالواجب فى أى ساعة شاء منه كأوقات الصلوات الخمس) . وقد اتفقوا على أن هذا الوقت سبب لوجوب الواجب فيه أى علامة عليه وشرط لصحته فلا يجب قبل دخوله ولا يصح التعجيل به ، واتفقوا أيضاً على جواز فعل الواجب فى أية ساعة شاء المكلف من الوقت وأنه لا بد من نية فعل الواجب .

وبعد هذا الاتفاق اختلفوا فى جزء الوقت الذى يكون سبباً للإيجاب أى علامة على توجه خطاب الشارع للمكلف . فقال الجمهور إن أول أجزاء الوقت هو علامة توجه الخطاب ، فمضى ابتداء صار المكلف مطالباً بالفعل مخيراً فى جميع أجزاء الوقت وهذا متى كان متأهلاً للتكليف أول الوقت فان لم يكن كان السبب الجزء الذى يزول فيه المانع من الوقت ، فاذا استغرق المانع جميع أجزاء الوقت لم يتوجه خطاب ولم يكن وجوب .

والدليل على أن الجزء الأول هو العلامة لتوجه الخطاب قوله تعالى :
(أقم الصلاة لدلوك الشمس) فقد جعل الدلوك علامة على توجه الخطاب في
قوله (أقم الصلاة) إلى المكلف ولما بينت السنة أوائل الأوقات وأواخرها
دل ذلك على التوسيع على المكلف .

وينتج عن هذا الأصل أن المكلف متى صادفه جزء من الوقت خلا
فيه من موانع التكليف استقر الواجب في ذمته وإذا لم يكن فلا وجوب . وقد
ورد على ذلك نأثم كل الوقت فإنه يجب عليه فعل واجب الوقت بعد أن
يستيقظ إجماعاً . والجواب أنه وهو نأثم لم يتوجه إليه خطاب ولم يستقر في ذمته
شئ بدليل أنه لو مات قبل استيقاظه لم يكن آثماً بالاجماع وإنما وجب عليه
الفعل بعد التنبيه بقوله صلى الله عليه وسلم « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها
إذا ذكرها فإن ذلك وقتها » فهو خطاب موجه إليه بعد تنبيهه ووقته وقت
ذكره بدليل قوله فإن ذلك وقتها .

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

والذي دعاهم إلى تشكيك الأصل بهذا الشكل فروع مذهبية . منها
أن الشخص إذا كان مكلفاً أول الوقت ثم وجد مانع التكليف في أثناءه
واستمر إلى آخره لم يجب الفعل ، كأن حاضت المرأة أو نفست أثناء الوقت
فلو جعل سبب الطلب هو الجزء الأول لكان الواجب قد استقر في ذمته
ولا تتفرغ الذمة إلا بفعل الواجب أداء أو قضاء . ومنها أن الشخص إذا لم
يكن مكلفاً أول الوقت ثم زال المانع عنه في آخره استقر الفعل في ذمته

فعلية إما أدائه أو قضاؤه كأن كان صبيهاً في أوله ثم بلغ في أنثائه أو آخره ولو كان الجزء الأول هو سبب وجوب الأداء ما وجب عليه شيء . ومنها أن الانسان يجوز له أن يؤدي عصر يومه في الوقت الناقص وهو وقت تغير الشمس ولا يجوز له أن يقضى فيه عصر أمسه ولو كان السبب بعد فراغ الوقت هو آخر جزء منه لما منع من ذلك مانع لأن الواجب حينئذ كان يكون قد وجب ناقصاً لنقصان سببه فيقضى في الوقت الناقص . فليكون الأصل منطبقاً على هذه الفروع قالوا إن السبب في وجوب الأداء هو الجزء الأول إن اتصل به الأداء فإن لم يتصل به الأداء انتقلت السببية إلى ما يليه . وهكذا حتى إذا بقي من الوقت ما لا يسع إلا الصلاة تعين للسببية ، فإن خرج الوقت ولم يصل أضيفت السببية إلى جملته . ولا يكفي لصحة الأصل مجرد انطباقه على فروع المذهب بل لابد أن يكون معقولاً يقوم عليه الدليل وربما كانت هذه الفروع مبنية على قواعد أخرى . رأيت كيف جعلوا اتصال الأداء بجزء الوقت معرفاً لسببيته فصارت العلامة التي تدل على توجه الخطاب محتاجة في بيانها إلى الفعل الذي خاطب المكلف أن يفعله وهذا عكس وضع العلامة حتى قال ابن الهمام وقولهم هذا يصير أبعد من المذهب المرذول وهو أن التشكيك مع الفعل لقولهم إن الطلب لم يسبق الفعل .

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

وبينت السنة أن الأداء على التوسع لاعلى الفور. فالصحيح ماذهب إليه الجمهور.
(الثانى الوقت المضيق وهو ما لايسع شيئاً آخر من جنس الواجب كرمضان)
المضيق من الوقت هو مايساوى الواجب ويسميه الحنفية معياراً، ومثاله
رمضان عينه الشارع لأداء فريضة الصوم، فلا يجوز أن يؤدى فيه غير ماعينه
الشارع له وهذا القدر متفق عليه، إلا أن الحنفية فرّعوا على ذلك أنه متى
حصل انصوم بنيته فى أيام هذا الشهر انصرف إلى فرض الشهر سواء
نواه الصائم بعينه أو نوى غيره أو أطلق، قالوا لأن الجهة تُغنى فى نية المباين
فيبقى الصوم المطلق وبه يصاب الصوم المفروض، وخالفهم الجمهور فى ذلك
فاشترطوا نية التعيين لأن نفي شرعية غير الصوم المعين فى رمضان إنما
يوجب عدم صحة ذلك الغير فيه إذا نواه وعدم صحته لا يلزم منه وجود نية
ما يصح فيه والصائم يعلن أنه لم يردّه فلو ثبت وقوع صومه عن رمضان
ثبت جبراً عنه وهذا يبطل الفرض لأنه يلزم فى صحته الاختيار ومن هنا
اختار ابن الهمام مذهب الجمهور.

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

قال أبو حنيفة رحمه الله إنما يصاب صوم رمضان بأى نية إذا كان الصوم
فيه محتماً على الصائم وإلا (بأن كان مريضاً أو على سفر) اختلف الحكم للمسافر
إذا نوى واجباً آخر وقع عما نوى لأن الشارع أثبت له الترخص وهو يكون

فى الميل إلى الأُخف والأُخف عنده صوم الواجب الآخر لأنّه دين يريد
تفريغ ذمته منه وبناء على هذا التعليل إذا نوى نقلاً انصرف الصوم إلى
رمضان لأن صوم التطوع ليس أخف إذ لا يسقط شيئاً مما فى ذمته . وعلمه
آخرون بأن إنتفاء فرض الوقت إنما هو حكم تعيين الشارع هذا الوقت لأداء
الفرض ولا تعيين على المسافر لأنّه مخير فيه بين الأداء والتأخير إلى ما بعده
فصار رمضان فى حقه كشعبان وبناء على هذا التعليل إذا نوى نقلاً وقع عما
نوى ، والمرضى الذى يضره الصوم كالمسافر .

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

الثالث الوقت ذو الشبهين

وهو وقت الحج

وقت الحج يشبه المعيار من جهة أن العام لا يسع إلا حجاً واحداً ، ويشبه
الظرف من جهة أن أشهر الحج لا تستغرقها أعماله ، وفرع الحنفية على الشبه
الأول أن الحج المفروض يتأدى بمطلق النية لظاهر حال المكلف أنه يؤدى
الواجب قبل التطوع وعلى الشبه الثانى أنه يقع عن النفل إذا نواه

الأداء والقضاء والاعادة

(الأداء فعل الواجب فى الوقت المقدر له شرعاً . والاعادة فعله ثانياً فى
الوقت لعدم كمال الأول . والقضاء فعله بعد الوقت)

الواجب إن ابتدئ فعله في الوقت فهو أداء سواء أتمه فيه أو خارجه .
واشترط الشافعية في الصلاة أن يأتي بركعة منها على الأقل في الوقت . وإن
فعل أولاً صحيحاً غير كامل ثم فعل ثانياً بإعادة ، فإن وقع الفعل الأول غير
صحيح لم يسم الثاني إعادة لأن الأول لا وجود له لفساده . وإن ابتدئ فيه
بعد انتهاء الوقت فقضاء ، وكذلك عند الشافعية إذا ابتدأ بالصلاة في الوقت
ولم يأت بركعة حتى خرج الوقت .

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

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

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

تحقيقه في الإجماع من أنه لا إجماع إلا عن مستند .

وأورد الحنفية على رأيهم فرعا من فروع مذهبهم وهو أنه إذا أُنذر أن يعتكف رمضان المعين ثم فات رمضان ولم يعتكف فإنه يجب عليه أن يعتكف صائماً وهو لم يوجب بالنذر ذلك الصوم فلا بد أنه وجب بشيء جديد . وأجابوا عن ذلك بأن الصوم شرط ضروري للأعتكاف تابع له فكأنه لما نذر الاعتكاف نذر معه الصوم إلا أنه امتنع إيجابه له في خصوص رمضان لحصول المقصود بصومه فلما فات ظهر أثر النذر في إيجاب الصوم ولزم أن لا يقضى في رمضان آخر ولا في صوم واجب بسبب آخر سوى قضاء رمضان الذي نذر فيه الاعتكاف .

والراجع من المذهبيين مذهب الجمهور لقوة دليلهم ولأن تفرع وجوب القضاء على شغل الذمة غير لازم ، لأن الذمة مشغولة بأمر معين وهو أداء الواجب في وقته فاذا لم يفعل فقد فات الوقت وحقت العقوبة إلا إذا دل الدليل على خلاف ذلك .

وقسم الحنفية الأداء إلى كامل ، وقاصر ، وأداء في معنى القضاء : فالأداء الكامل في العبادة أن يؤدي المطلوب مستجمعاً للأوصاف الشرعية كالصلاة جماعة ، والأداء القاصر أن يؤديه غير مستجمع لتلك الأوصاف كأن يصلي منفرداً ، والأداء في معنى القضاء مثلوا له بمن دخل مع الإمام في صلاته ثم فاته الإمام لسبب من الأسباب كنوم وسبق حدث فإذا فعل ما فاته بعد فراغ الإمام فهو أداء في معنى القضاء . أما كونه أداء فلا أنه فعل في الوقت ، وأما كونه في معنى القضاء فباعتبار فواته مع الإمام بسبب فراغ الإمام . وبنوا على كونه يشبه القضاء أنه لا يقرأ فيه ولا يسجد إذا سها وإذا

كان مسافراً فنوى الإقامة قبل أن تتم صلاته لا يتغير فرضه من الثنائية إلى الرباعية لأن القضاء لا يتغير بالمغير لأنه مبني على الأصل وهو لم يتغير لا تقضائه والخلف لا يفارق الأصل في الحكم فكذا مافي معنى القضاء .

والأداء الكامل في حقوق العباد مثاله رد عين المغصوب على الوجه الذي غصبت عليه ، والأداء القاصر كرده مشغولاً بجناية جناها تستحق بها رقبته أو طرفه أو مشغولاً بدين بسبب استهلاكه مال إنسان في يده . والأداء الذي يشبه القضاء مثاله ما إذا سمى لامرأة عبداً مملوكاً لغيره حين التسمية وبعد التسمية اشتراه وسلمه لها فإن هذا أداء لكونه عين ماوجب عليه ولذا تجبر المرأة على استلامه إذا أبت ويشبه القضاء لأن الزوج بعد شرائه للعبد انتقل ملكه إليه لا إلى الزوجة ولذا ينفذ فيه عتقه ولا ينفذ العتق منها وتبدل الملك بمنزلة تبدل العين .

وقسموا القضاء إلى قضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول وقضاء يشبه الأداء . فأما القضاء بمثل معقول في العبادات فمثاله قضاء الصوم بالصوم والصلاة بالصلاة ، وفي حقوق العباد ضمان المغصوب بالمثل أو بالقيمة وهي مثل في المعنى ، والقضاء بمثل غير معقول في العبادات كقضاء الصوم بالفدية عند العجز المستدام . والمراد بعدم معقوليته أن العقل لا يستقل بدرك المماثلة بين الأصل والخلف ، وفي حقوق العباد ضمان النفس والأطراف بالمال في القتل الخطأ وشبه العمد لأنه لا مماثلة بين النفس والأطراف وبين المال لافي الصورة ولا في المعنى . والقضاء الذي يشبه الأداء في العبادات مثاله قضاء تكبيرات العيد في الركوع إذا أدرك الإمام فيه وخاف أن يرفع رأسه منه لو اشتغل بها

فانه يكبر للافتتاح ثم للركوع ثم يأتى بتكبيرات العيد فيه على خلاف لأبى يوسف فى ذلك ، وفى حقوق العباد كما إذا سمي لامرأة عبداً غير معين ثم أعطاه قيمته ولسبه ذلك بالأداء أجبرت المرأة على أخذ القيمة إذا أبت وإنما كان ذلك الشبه من قبل أن القيمة تراحم المسمى لأنها هى المعرفة له لجهالته وصفاً .

التقسيم الثانى

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

وقد اتفق الفقهاء على أن واجب الكفاية إذا أتى به فرد من أفراد المخاطبين فقد تم المطلوب وسقط الحرج عنهم جميعاً ، وإذا أهمل فلم يأت به أحد عنهم الحرج والإثم . لكنهم اختلفوا بعد ذلك فى الجواب عن هذا السؤال وهو هل الخطاب بطلبه موجه إلى الكل الإفرادى أى إلى كل فرد أو الكل الجموعى أى هيئة المخاطبين الاجتماعية أو موجه إلى بعض مبهم أو معين عند الله . قال جمهور الأصوليين : إن الخطاب به موجه إلى الكل الإفرادى واستدلوا على ذلك بدليلين : الأول . تعميم الخطاب فى طلبه كما فى

قوله تعالى (كتب عليكم القتال ، وقاتلوا في سبيل الله) إلى غير ذلك من أوامر الكفايات التي وجه الخطاب فيها عاما ، الثاني ، تأثيم الجميع بالترك وهذا آية الوجوب على الجميع .

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

ورأى بعض الأصوليين أن الوجوب متعلق بالبعض وهو من غلب على ظنه أن غيره لم يفعله ، فالمكلف بعض لم يعين وقت الخطاب ولا يتعين إلا بذلك الظن . فيندفع عنهم الاعتراض المشهور وهو أن في ذلك تأثيما لواحد مبهم وهو غير معقول لأن التكليف كما بينا يرتبط بمن غلب على ظنه أن غيره لم يفعله فكأن الشارع قال أريد أن يكون هذا الفعل في الأمة وحثمت على من ظن منكم أن غيره لم يفعله أن يفعله . واستدلوا على أن التكليف للبعض بدليلين : الأول — أن بعض المطلوبات على الكفاية وردت موجهة إلى بعض الأمة مثل قوله تعالى : « فلولوا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون » .

الثاني — السقوط بفعل البعض وبعيد أن يسقط ما على مكلف بفعل

غيره . وليس هذا الدليل بشيء لأنه فضلا عن كونه مجرد استبعاد منقوض بسقوط الدين عن المدين بأداء ضامنه ، ولا يغير من حقيقة المطلوب طريق سقوطه .

أما القول بأن واجب الكفاية مخاطب به بعض معين عند الله تعالى فلا دليل عليه وهو يؤدي إلى أن المكلف لا يعلم ما كلف به ، وأنه لا يصح من أحد أداء الواجب ، لأنه لا يعلم أهو المكلف أم غيره . وربما اشتبه على هؤلاء العلم بمن سيوجد الفعل بالعلم بمن يكلف به ، فإن الله سبحانه يعلم من سيوجد الفعل على التعيين (إن كان سيوجد) ويعلم أنه كلف به الأمة كلها على الرأي الأول أو كلف به بعضا مبهما على الرأي الثاني ، ونا اشتبه عليهم التعلقان للعلم جعلوهما واحداً وليس بذلك .

بيان

علمنا مما تقدم أن القدر العملي مما يتعلق بفرض الكفاية متفق عليه ، وهو أنه إذا قام به بعض الأمة سقط الطلب عن باقيها ، وإذا توافقت فأهملت الفعل عوقب جميع أفرادها ، وإثم الجميع بالترك يقتضى بالضرورة توجه الطلب إلى الجميع لأنه لا معنى للتأثم العام والمطالب البعض . وسقوط الحرج بفعل البعض يقتضى توجه الطلب إلى بعض الأمة لا إلى كلها . وقد وجد الطلب في الكتاب أحيانا موجها إلى جميع المخاطبين ، وأحيانا موجها إلى الأمة بأن يكون بعض أفرادها قائما بفرض الكفاية (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك

هم المفلحون) وأحياناً موجهها إلى طائفة مبهمه (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) .

فلا بد إذاً أن يكون كل طلب منظوراً فيه إلى جهة ، وبيان ذلك أن للأمة مصالح كثيرة لا بد من وجودها لتنظم أحوالها ، وتسعد في حياتها ، ومن هذه المصالح ما لا يقدر عليه إلا باستعداد خاص وتعلم ودرية ، فمثل الطب ، لا يقدر على القيام به الفلاح الذي لم يتجاوز فكره دائرة مزرعته ، والذود عن الذمار ، وحماية البيضة لا يقدر عليه الضعيف في جسمه ، والقضاء بين الناس ، لا يقدر عليه إلا الفقيه ذو الفراسة الذي عنده علم بأحوال البيئة التي يعيش فيها إلى غير ذلك من الكفايات اللازم وجودها ، ولا يقدر عليها إلا بعض من الأمة استعدها وأتقن مقدماتها ووسائلها .

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

التقسيم الثالث

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

مطلوبات الشارع قد تكون محددة المقدار كالصلوات المفروضة والزكوات وأثمان المشتريات وهذه لازمة لذمة المكلف مترتبة عليه ديناً حتى يخرج منها ، والدليل على ذلك التحديد والتقدير فانه مشعر بالقصد إلى أداء ذلك المعين فاذا لم يؤده فالخطاب باق عليه ولا يسقط عنه إلا بمسقط . وقد تكون غير مقدرة بمقدار كالاتفاق في سبيل الله وإطعام الجائعين وكسوة العارين وإيقاد الغرقى وإغاثة الملهوفين وما شاكل ذلك ، وهذه مطلوبة من المكلف غير أنها لا ترتب في ذمته لأنها لو ترتبت لكانت محددة معلومة إذ الجهول لا يترتب في الذمة ولا ينسب إليها فلا يصح أن يترتب ديناً فاذا قال الشارع أطعموا القانع والمعتز فعنى ذلك طلب رفع الحاجة في كل واقعة بحسبها من غير تعيين مقدار فاذا تبينت حاجة تبين مقدار ما يحتاج إليه فيها بالنظر لا بالنص لأنها تختلف باختلاف ذى الحاجة واختلاف الزمان والمكان وإذا كان كذلك لم يترتب في الذمة أمر معلوم ، وإذا زال الوقت الحاضر صار في الثاني مكلفاً بشيء آخر لا بالأول أو سقط التكليف إذا فرض ارتفاع الحاجة . ومما يؤكد عدم الترتب في الذمة أن ذلك يؤدي إلى العبث لو فرض لأنه إذا كان المقصود دفع الحاجة فعمران الذمة ينافي هذا المقصد ، إذ المقصود إزالة هذا العارض لا غرم قيمته فاذا كان الحكم بشغل الذمة ينافي سبب الوجوب كان عبثاً غير صحيح ولا يعترض على هذا بأن الزكاة المفروضة يقصد بها دفع الحاجة مع أنها مترتبة في الذمة لأننا نقول الحاجة التي تسد بالزكاة غير متعينة على الجملة ، ألا ترى أنهم اتفقوا على وجوب الأداء فيها وإن لم تظهر عين الحاجة فصارت كالحقوق الثابتة بمعاوضة ، فالشرع قصد في تضمين المثل أو القيمة فيها بخلاف ما هو مفروض في مسألتنا فإن الحاجة فيه متعينة

فلا بد من إزالتها ولذلك لا يتعين لها مال زكاة أو غيره بل بأى مال ارتفعت حصل المطلوب ، فالمال غير مطلوب لنفسه فيها حتى لو ارتفع العارض بغير شيء سقط المطلوب بخلاف الزكاة فإنه لا بد من بذلها وإن كان محلها غير مضطر إليها فى الوقت ولذلك عينت .

ولا يقال : كيف يكون التكليف والمكلف به مجهول ؟ لأننا نقول إنما يمتنع ذلك إذا كان المجهول الذى كلفنا به معيناً عند الشارع وأمرنا أن نوافق ما قصده ، أما إذا لم يكن للشارع قصد إلى معين بل قصده مثلاً سد الخلات على الجلة فما لم تتعين خلة لا طلب ، فاذا تعينت وقع الطلب على قدرها وهذا ممكن للمكلف مع نفي التعيين فى المقدار .

ويوجد نوع يشبهه على الفقهاء إلحاقه بأى القسمين لأنه أخذ بشبهه منهما فلم يتمحض لأحدهما وهو محل اجتهاد كالنفقة على الزوجات والأقارب وقد جعله الحنفية من قسم غير المحدد فلم يترتب فى الزمة ولم يطلب به الزوج والقريب بعد فوات وقته حتى إذا تعين بالقضاء أو الرضا ألحق بالقسم الثانى فصار من الديون المترتبة فى الزمة وتحصل المطالبة به وإن فات وقته . وألحق غيرهم هذا القسم بقسم المحدد فجعلوا للزوجة حق الطلب للترتب فى الزمة مطلقاً سواء عينه القضاء أو الرضا أم لم يعيناه .

التقسيم الرابع

(ينقسم الواجب إلى معين ومخير فالمعين ما طلبه الشارع عيناً والمخير ما طلبه الشارع مبهماً فى واحد من أمور معينة كأحد خصال الكفارة) قد يعين الشارع مطلوبه فيسمى هذا الواجب معيناً وقد يبهمه فى واحد من

أمر معينة نحو قوله تعالى في كفارة اليمين (فكمأثره إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة) ويسمى هذا واجبا مخيراً ، فالتكليف يتعلق بواحد منهم من هذه الأمور الثلاثة المعينة والواحد المبهم قدر مشترك بين الخصال كلها صدقه على كل واحد منها وحينئذ لا تعدد فيه ، وإذا كان كذلك استحال التخخير وإما التخخير يكون في الخصوصيات فمتعلق الوجوب لا تخيير فيه ومتعلق التخخير لا وجوب له . فلو وجوب جهة وللتخخير جهة ، فأحد خصال الكفارة من حيث إنه واحد مبهم واجب وهو من حيث أنه إطعام مثلاً مخير فيه . وبذلك ينحل ما يظهر من التناقض في قولهم واجب مخير .

ونقل عن المعزلة أن الوجوب في هذا متعلق بالكل على التخخير ، وبينوا مرادهم في ذلك بأنه لا يجوز للمكلف ترك جميع الأفراد ولا يلزم الجمع بينها وهذا هو رأى الجمهور بعينه ، وخصوصاً أن الأمدى نقل عنهم أنه لا ثواب ولا عقاب إلا على البعض لو أتى بالكل أو ترك الكل . ولا يمكن أصحاب الرأى الأول إلا أن يقولوا به فإذا ثبت الوجوب لمسمى إحدى الخصال يكون بالضرورة ثابتاً لكل واحد منها لاشتمالها عليه وإن كان لا يصدق على كل واحد أنه واجب باعتبار خصوصه .

وقال قائلون : الواجب معين عند الله لا عندنا وهذا قول باطل لأنه من التكليف بالحال إذ لا طريق إلى معرفة العبد به . ثم إن مقتضى التعيين عدم جواز العدول عنه ومقتضى التخخير جوازه فيكون الشيء الواحد من جهة واحدة واجباً غير واجب وإذا ثبت أحدهما بطل الآخر والتخخير ثابت اتفاقاً فبطل التعيين ، وليس يصح الإجابة عما لزم قولهم من التكليف بالحال بأن

الواجب يتعين بالاختيار لأنه يلزم ذلك تفاوت المكلفين في الواجب بحسب تغيرهم في اختيارهم وذلك باطل لأن الآية دلت على أن كل خصلة مجزئة لكل مكلف وقد اتفق الفقهاء على أن المكلفين شرع في التكليف بذلك ، وأيضاً لو كان الواجب إنما يتعين بالاختيار لنا في أن الوجوب ثابت قبل الاختيار ولا يستقيم مع ذلك أن يكون الواجب معيناً لأن الفرض أن التعيين متوقف على اختياره والفرض أنه لم يحصل اختيار ولا يصح أيضاً أن يقولوا إن الواجب معين ويسقط التكليف بفعله وبفعل غيره لأن الآتي حينئذ ليس بآت بالواجب بل ببدله والإجماع منعقد على غير ذلك .

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

مقدمة الواجب

ليس كلامنا الآن فى المقدمات التى يتوقف عليها توجه الطلب بأن كانت أسباباً أو شروطاً للطلب فإن هذه لا نزاع فى أن المكلف لا يطالب بتحصيلها كما سيأتى فى بيان الأسباب والشروط ، فإذا قيل له : أقم الصلاة لدلوك الشمس فإنه ليس مطالباً بتحصيل دلوك الشمس الذى هو سبب لتوجه الخطاب بإقامة الصلاة ، وإذا قيل أدّ زكاة النصاب إذا حال عليه الحول فليس مما يلزمه أن يؤخر المال عنده حتى يحول عليه الحول فتجب عليه الزكاة .

وإنما الكلام في الأسباب والشروط التي يتوقف عليها وجود الفعل المكلف به هل تجب بما وجب به الفعل بمعنى أن المكلف إذا أمر بالصلاة فهل يكون في هذا الأمر أمر له بالوضوء الذي ثبت أنه شرط شرعي لصحة الصلاة ؟ وإذا قيل له اعلم فهل يكون في هذا الأمر أمر له بالنظر الصحيح الذي هو سبب عادي للعلم أولاً ؟ .

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

فالسبب العادي كالنظر الصحيح الموصل إلى العلم .

والسبب الشرعي كلفظ العتق في تحرير الرقاب .

والشرط العقلي كترك الضد لأداء الواجب .

والشرط العادي كغسل جزء من الرأس لتحقيق غسل الوجه .

والشرط الشرعي كالوضوء لصحة الصلاة .

فأما الأسباب فلا شك أنها هي التي يتوجه إليها الخطاب حين الأمر

بالمسببات ، فإذا قال الشارع أعتق رقبة فأنما يريد منه قل هذا اللفظ الذي

جعلته سبباً للعتق ، وإذا قال اعلم فأنما يطلب أن يتوجه للنظر الصحيح .

وذلك لأن هذه المسببات التي توجه إليها الخطاب ظاهراً ليست من فعل

العبد وإنما هي آثار لأسباب هي التي تقع في دائرة كسبه ثم يعقب السبب

مسببه بفعل الله سبحانه . فلا يصح أن يكون هذا محل نزاع .

أما للشروط الشرعية فمن المعلوم أنها لم تصر شروطاً لا بطلب من

المشرع فهمنا منه شرطيتها كالوضوء الذي أمر الله به بأمر خاص وستر العورة والطهارة اللذين أمر بهما كذلك ، فليس هناك داع لأن نبحت لها عن موجب آخر .

بقيت الشروط العقلية والعادية ، ولما كان الواجب مأموراً به والمكلف مطالباً بتحصيله وهو لا يحصل فرضاً إلا بهذه الشروط كانت النتيجة أنه يجب على المكلف تحصيلها لمتحقق مطلوب الشارع . ويمكن أن نقول مثل ذلك في الشروط الشرعية إذا تطلبنا لها موجباً آخر غير الموجب الأصلي وهو الخطاب الخاص بها فيتكون من ذلك هذه القاعدة .

ما يتوقف عليه الواجب

وهو مقدور للمكلف فهو واجب به

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

المندوب

المندوب ما طلب الشارع فعله طلباً غير حتم ، ومعنى ذلك أن يكون المندوب مطلوب الفعل عند الشارع مثاباً عليه ولكنه لا إثم في تركه ، وربما استحق تاركة ملامة لأنه لم يقف عند قصد الشارع مثاباً عليه ولكنه لا إثم في تركه وربما استحق تاركة ملامة لأنه لم يقف عند قصد الشارع كما يبين بعد .

وقد قسموا السنة إلى ثلاثة أنواع :

الأول سنة هدى وهى ما كانت إقامتها تكميلاً للواجبات الدينية كالأذان والجماعة وهذه تاركها مضلل ملمح حتى لو اتفق أهل قرية على تركها قوتلوا .

الثانى سنن زائدة وهى الأمور التى كان يفعلها النبى صلى الله عليه وسلم وهى أمور عادية خلقية كما فى أكله وشربه ونومه ولبسه وهذه أن أخذ بها المكلف فحسن وإن تركها فلا بأس أى لا يتعلق بتركها كراهة ولا إساءة .

الثالث النفل وهو المشروع زيادة على الفرائض والواجبات والسنن كصلاة التطوع وهذه يثاب الإنسان على فعلها ولا عقوبة ولا عتاب على تركها . قال الشافعى رحمه الله : يلزم على هذا الأصل أن من شرع فى نفل ثم أفسده فلا يجب عليه قضاؤه لأن الفعل لم يكن محتماً عليه فى البدء فكذا فى الاستمرار

وقال الحنفية يجب عليه القضاء . قالوا لأن التخيير فى البدء لا يستلزم عقلاً ولا شرعاً استمراره بعد الشروع فالاختلاف جائز ثم هو واقع للدليل وهو النهى عن إبطال العمل (ولا تبطلوا أعمالكم) فوجب إتمامه فلزم القضاء بالإفساد .

الحرام

الحرام ما أشعر بالعقوبة على فعله

وقسم الحنفية الطلب المقتضى للكف إلى قسمين باعتبار طريق الثبوت: (الأول) ما ثبت قطعاً وهو نصوص الكتاب والسنة المتواترة والإجماع وهذا مقتضاه التحريم فهو عندهم مقابل للفرض .

(الثاني) ما ثبت ظناً وهو أخبار الآحاد والقياس ، وهذا مقتضاه كراهة التحريم فهو يقابل الواجب واختلفت عبارتهم في مقدار المكروه تحريماً فقال محمد: كل مكروه حرام نوعاً من التجوز ، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف المكروه إلى الحرام أقرب .

والظاهر أنهم إنما كرهوا إطلاق لفظ الحرام عليه لأن طريق ثبوت ما اقتضاه ليس بقاطع وإن كانوا يوافقون غيرهم في المعنى وهو أن المكروه معاقب عليه كالحرام إلا أن جاحد المكروه لا يكفر وهذا لا يخالفهم فيه أحد لأن ما طريقة الظن لا يكفر جاحده عند الجميع .

وقد قدمنا في الفرض والواجب أن التفرقة في الحكم غير الاعتقادي بناء على طريقة الثبوت ليست بصحيحة لما يترتب عليها من اختلاف الحكم بين أفراد المكلفين اختلافاً ليس منشؤه الاجتهاد .

المكروه تنزيهاً

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

تحريم واحد لا بعينه من أشياء معينة

قدمنا إنه يجوز أن يوجب الشرع واحدا لا بعينه من أمور معينة وهو الواجب الخير وقد وقع ذلك في التشريع .

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

(الشئ الواحد بالشخص والجهة يستحيل أن يكون حراماً واجباً)

بان مما تقدم أن بين الواجب والحرام التضاد، فإن الواجب هو المقول فيه أفعاله، والحرام هو المقول فيه لا تفعله . ومن البديهي أنهما لا يردان على

شئ واحد بالشخص والجهة لأنه يستحيل أن يطلب فعل شئ والكف عنه في آن واحد لأنه تكليف بما لا يطاق

فأما إن كان الشئ واحداً بالنوع وأشخاصه مختلفة باختلاف صفاته أوجهاته فإنه لا مانع أن يرد عليه الطلب بصفة والنهي بصفة كالسجود فإنه نوع واحد ولكنه منقسم فهو بالإضافة إلى الله مطلوب وبالإضافة للشمس والقمر ممنوع (لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن) ولا تناقض هنا لأن المأمور به غير المنهى عنه لأن اختلاف الإضافات والصفات يوجب المغايرة .

وهناك واحد يشكل أمره وهو الفعل الواحد له جهتان فهل يجوز أن يكون مطلوباً من إحدى جهتيه منهيًا عنه من الجهة الأخرى أو لا يجوز؟ مثاله الصلاة في الأرض المغصوبة فإن الحركات التي يؤديها المصلي إنما هي أكوان اختيارية ولها جهتان الأولى كونها صلاة يتقرب بها إلى الله، الثانية كونها بقاء في الأرض المغصوبة فهل يقال إن الأمر وارد عليها من الجهة الأولى فيؤدي بها الواجب حتى يسقط الطلب وتبرأ الذمة ومنهي عنها من الجهة الثانية فيكون معاقباً على ذلك البقاء فيكون الفعل الواحد مثاباً عليه معاقباً على فعله من جهتين مختلفتين؟ اختلف الفقهاء في ذلك على ثلاثة أقوال : (الأول) أن هذا لا يجوز إذ يستحيل أن يجتمع الطلب والنهي على فعل واحد معين بالشخص، وأصحاب هذا الرأي هم المعتزلة والإمام أحمد بن حنبل وبناء على ذلك قالوا إن هذه الصلاة باطلة لا تسقط الطلب لأنه لا يفهم أن يكون الشئ الواحد المتعين قرينة معصية. وأعظم حجة لخصوم هذا المذهب أنه مخالف لإجماع السلف فانهم ما أمروا الظلمة عند التوبة بقضاء

الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوع ذلك ولا نهوا الظالمين عن الصلوات في الدور المغصوبة . والإمام أحمد ينكر وجود هذا الإجماع ومشايعوه يقولون لو كان لعلم به أحمد على أنه إذا صح ما قالوه فهو إجماع سكوتي وليس هو من الحجج القطعية التي لا تجوز مخالفتها .

(الرأى الثانى) للقاضى أبى بكر وهو أن هذا الفعل الواحد يستحيل كونه قرينة معصية بل هو معصية لأنه فعل منهى عنه إذ هو غضب ولكنه احتراماً لذلك الإجماع قال إن الطلب يسقط عند فعل تلك الصلاة لا بها . وقد خرج القاضى بذلك إلى ما لا يعقل إذ كيف يعقل أن مطلوباً يسقط طلبه إذا فعل لا على وجهه المشروع .

(الرأى الثالث) للجمهور وهو تجويز أن يتوجه الطلب والنهى معاً إلى فعل واحد ذى جهتين فيكون مطلوباً باعتبار إحداها ومنهياً عنه باعتبار الجهة الأخرى ما دامت الجهتان غير متلازمتين أى تعقل إحداها بدون الأخرى كما فى مثالنا فإن الصلاة تعقل بدون الغضب والغضب يعقل بدون الصلاة ، وحينئذ يعقل أن هذه الصلاة مطلوبة من جهة كونها صلاة منهى عنها من جهة كونها غضباً واحتجوا :

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

(٢) إن اجتماع الحرمة والوجوب لو امتنع فانما امتناعه لاتحاد المتعلق ونحن نقطع بتعددده فى الصلاة المغصوبة إذ متعلق الأمر الصلاة ومتعلق النهى الغضب وقد اجتمعا مع إمكان الانفكاك .

(٣) إنه لو امتنعت صحة الصلاة في الأرض المغصوبة امتنعت صحة الصلاة في الأوقات المنهى عن الصلاة فيها ، وقد قالوا بصحة كثير منها .
(٤) إن هذه الصلاة لو لم تصح لم يسقط الواجب بها ، وقد أجمع السلف ذلك الإجماع الذي قدمنا ذكره . والجواب عن هذه الأدلة :
أما الدليل الأول فإن القطع بالطاعة والمعصية في كتابة الصحيفة ممنوع فإن المصلحة التي بنى عليها السيد طلبه ونهيه اقتضت كتابة الصحيفة في غير المسجد ، فإذا كتبها فيه لم يكن مؤدياً للمطلوب بل كان مضيقاً للمصلحة التي بنى عليها الطلب لأن عبارة الأمر تؤول إلى قوله أكتب الصحيفة في غير المسجد فإذا لم يؤد المطلوب على الشكل الذي أمر به لم يكن مطيعاً عاصياً بل عاصياً صرفاً .

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

وعن الثالث القول بالموجب ، وهو بطلان الصلاة في الأوقات المنهى عن الصلاة فيها وقد قال بذلك كثير من الفقهاء وإن اختلفوا في بعض الجزئيات .
وعن الرابع بعدم الإجماع كما تقدم .

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

وقال المبطلون لهذه الصلاة : الصلاة عبادة ونية التقرب شرط فيها ، ونية التقرب بالمعصية محال ، فقد اختلف شرط من أهم شروطها . وأجاب الغزالي عن

ذلك بأن إجماعهم على صحة هذه الصلاة يفيد أن نية التقرب ليست شرطا .
ثم تكلم على سقوط نية التقرب بما لا يجدى . أو كما أنه أحسن بذلك ، فقال : والجواب
الثاني ، وهو الأصح ، أنه ينوى التقرب بالصلاة ويعصى بالغصب . ولكن خصومه
بينوا أن الصلاة والغصب شيء واحد فيكون متقربا بعين ما هو عاص .
والنظر يقضى بموافقة من يقول ببطلان هذه الصلاة ويؤيد ذلك قول
الجمهور ببطلان الصوم يوم العيد ، والأمر في المسألتين واحد لأن هذا فعل
ذو جهتين : من جهة كونه صوما هو قرينة ، ومن جهة كونه في يوم عيد هو
معصية . والجهتان غير متلازمتين بمعنى أن تعقل إحداها دون الأخرى
إذ يعقل الصوم بدون كونه في يوم عيد ويعقل يوم العيد بدون الصوم .
فالوجه بطلان ذلك كله والله أعلم .

المباح

المباح من حيث هو مباح لا يكون مطلوباً فعله ولا اجتنابه .
أما كونه ليس مطلوب الاجتناب فلا مورد :

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

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

(٣) الإجماع على أن ناذر ترك المباح لا يلزمه الوفاء بنذره ولو كان هذا

الترك طاعة للزم بالنذر فلما لم يلزم دل على أنه غير طاعة .

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

وبالجملة فإن هذه القاعدة لا يخالف فيها أحد . هذا إذا نظر إلى المباح من حيث كونه مباحاً ، فإن نظر إليه من جهة أن تركه ذريعة إلى أمر آخر فإنه يعطى حكم ما أدى إليه : فإن أدى فعله إلى أمر منهى عنه كان من تلك الجهة مطلوب الترك ، كما أنه إذا كان ذريعة إلى مأمور به كان مطلوب الفعل . ويدل ما تقدم على أن المباح ليس مطلوب الفعل من حيث إنه مباح لأن كلا الطرفين فيه على حد سواء .

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

أقسام المباح

المباح ثلاثة أقسام :

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

الثاني ما لم يرد فيه عن الشارع دليل سمعي بالتخيير لكن صرح الشارع

بنفي الحرج عن فعله .

الثالث ما لم يرد فيه عن الشارع شيء فيبقى على البراءة الأصلية .
كل هذه الأقسام موجودة لا محالة ، وإن كان بعض المعتزلة قد نازع في
تسمية الإباحة حكماً شرعياً وقال إن هذا من الشارع تقرير للشيء على ما كان
عليه من رفع الحرج عن فعله وتركه ، وهذا نزاع لفظي لا طائل تحته فإن
الجمهور يعرفون الحكم بأنه خطاب الله المتعلق بفعل العبد طلباً أو تحييراً فقوله :
إن شئتم فعلتم ، وقوله : لا حرج عليكم هو خطاب قطعاً فهو حكم منه ،
ويقولون إن فيما سكنت عنه إن سكوته في قوة قوله أبحته فالمباح بجميع
أقسامه مما حكم به الشارع على هذه الاصطلاحات . والمعتزلة يخصصون
الحكم بما فيه طلب . فالمنازعة إنما هي لفظية في الأسماء والاصطلاحات
وهي ليست بشيء في نظر العقلاء .

إلا أن الكعبي ، من كبار المعتزلة ، قال إن الوجوب يعرض لكل مباح
مستدلاً بهذا القياس : كل مباح ترك حرام ، وترك الحرام واجب ، فكل مباح
واجب . والكلية في مقدمته الأولى غير صحيحة ، لأن ترك الحرام الذي
كلف به الشارع إنما هو الكف ، والكف فعل من أفعال النفس ولا يكون
إلا بعد أن تنزع إلى فعل الشيء وليس كل مباح كفا بهذا المعنى عن حرام .
فكم من مباح يفعله الإنسان من غير أن يكون قد خطر بباله أو نازعته نفسه
إلى فعل حرام . فإن أراد بترك الحرام في الأولى الترك المكلف به فالكلية
غير صحيحة ، وإن أراد به مجرد الترك وهو العدم كانت الثانية غير صحيحة
أولم يتحد الوسط في المقدمتين . وقد كانت تصح لو قيل كل مباح ترك حرام
وبعض ترك الحرام واجب ، فبعض المباح واجب . ونحن نوافق على هذه
النتيجة فإن بعض المباح قد يكون واجباً بالعرض إذا دعت النفس إلى محرم

ولم يكن هناك واسطة للكف إلا فعل المباح فهو واجب لأن به الكف
لا لأنه مباح فإن هناك تباينا بين واجب ومباح .

الحكم الوضعي

خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين قد يكون طلباً أو تخييراً وهو
خطاب التكليف الذي تقدم الحديث عنه .
وقد يكون جعلاً لشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً وهو خطاب الوضع .
وقد أدخل الآمدي في خطاب الوضع الخطاب المتعلق بكون الشيء
صحيحاً أو باطلاً وكونه عزيمة أو رخصة أو صحيحاً أو فاسداً ، وعلى ذلك
نسير في كتابنا هذا لما سنبين بعد .

السبب

قد يحكم الشارع على شيء من الأشياء بأنه علامة على تعلق الطلب
بذمة المكلف كقوله تعالى (أقم الصلاة لدلوك الشمس) فقد جعل الدلوك
علامة على توجه طلب الصلاة إلى المكلف أو علامة على الملك أو زواله
أو استحقاق العقوبة فالأول كعقد البيع فإنه يفيد كلا من البائع والمشتري
ملكاً ويزيل عنهما ملكاً : يفيد البائع ملك الثمن ويزيل عنه ملك العين .
وفيد المشتري ملك العين ويزيل عنه ملك الثمن . ومثال الثاني القتل العمد
العدوان فقد جعل علامة على استحقاق القاتل القصاص .

وهذا الذي يتوقف عليه الحكم إن ظهرت مناسبته لشرعية الحكم
فهو العلة كعقد البيع الدال على الرضا بنقل الملكية ، وكالقتل العمد العدوان
كلاهما مناسب للحكم الذي توقف عليه . فالعلة هي الوصف الظاهر المنضبط
الذي جعل مناطاً للحكم يناسبه .

وإن كان يفضى إلى الحكم وليس ظاهر المناسبة له فهو السبب .
فالفرق بين السبب والعلة أن ما عقل تأثيره أى مناسبة بنفسه للحكم
أوعقلت مناسبة بما هو مظنة له كالسفر مظنة المشقة فعقلت مناسبة للتخفيف
فذلك العلة ، وإن كان مفضيا بلا تأثير فهو السبب ، ويطلق كل منهما على
الآخر مجازاً . وللشاطبي رحمه الله اصطلاح غير هذا فإنه جعل السبب ما وضع
شرعا لحكم لحكمة يقتضيها ذلك الحكم ، وجعل العلة هى المصالح الشرعية
التي تعلق بها الأوامر ، والمفاسد التي تعلق بها النواهي . فالعلة هى
المصلحة أو المفسدة التي راعاها الشارع في الطلب فعلا أو كفا .

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

(١) الأسباب الشرعية نوعان : أولها ما لم يكن من مقدور المكلف
ككون الاضطراب سببا في إباحة الميتة ، وزوال الشمس أو غروبها سببا
في وجوب الصلاة .

وثانيها ما يدخل تحت مقدوره وهذا ينظر إليه من جهتين : الأولى من
حيث هو داخل تحت خطاب التكليف مأموراً به أو منهيًا عنه أو مأذونا
فيه من جهة اقتضائه للمصالح أو المفاسد جلباً أو دفعاً وهذا لا كلام فيه الآن .
والثانية من جهة كونه تحت خطاب الوضع ككون النكاح سبباً في حصول
التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة وككون القتل سبباً للقصاص ، والسفر
سبباً لإباحة القصر والفطر . والكلام الآن في الأسباب من هذه الجهة الوضعية .
(٢) وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع إلى المسببات لأننا نقطع أن
الاسباب لم تكن أسباباً لأنفسها من حيث هى موجودات بل من حيث

ينشأ عنها أمور آخر . وإذا كان كذلك لزم من القصد إلى وضعها أسبابا القصد إلى ما ينشأ عنها من المسببات . ولأن الأحكام الشرعية إنما شرعت لجلب المصالح أو درء المفاسد وهي مسبباتها قطعاً ، فإذا كنا نعلم أن الأسباب إنما شرعت لقصد المسببات لزم من القصد إلى الأسباب القصد إلى المسببات ، ولأن المسببات لو لم تقصد بالأسباب لم يكن وضعها على أنها أسباب ، لكنها فرضت كذلك ولا تكون أسباباً إلا لمسببات فواضع الأسباب قاصد لوقوع المسببات من جهتها .

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

(٣) إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب قصد ذلك المتسبب أم لا ، لأنه لما جعل مسبباً عنها شرعاً جعل كأنه فاعل للمسببات مباشرة وإن لم تكن المسببات من كسبه . وإذا كان كذلك فالداخل في السبب إنما يدخل فيه مقتضيا لمسببه . لكن تارة يكون مقتضيا له على الجملة والتفصيل وإن كان غير محيط بجميع التفاصيل ، وتارة يدخل فيه مقتضيا له على الجملة لا على التفصيل وذلك أن ما أمر الله به فأنما أمر به لمصلحة يقتضيها فعله وما نهى عنه فأنما نهى عنه لمفسدة يقتضيها فعله . فإذا فعل فقد دخل على شرط أنه يتسبب فيما تحتمل السبب من المصالح أو المفاسد ولا يخرج عن ذلك عدم علمه بالمصلحة أو المفسدة أو بمقاديرها فإن الأمر قد تضمن أن في إيقاع المنهى عنه مفسدة علمها الله ولأجلها نهى عنه ، فالفاعل ملتزم لجميع ما ينتج ذلك السبب من المصالح أو المفاسد وإن جهل تفاصيل ذلك .

(٤) متعاطى السبب إذا أتى به بكامل شروطه وانتفاء موانعه ثم قصد

ألا يقع مسببه فقد قصد محالا وتكلف رفع ما ليس له رفعه ومنع ما لم يجعل له منعه ، فمن عقد نكاحاً على محله أو بيعاً أو شيئاً من العقود ثم قصد ألا يستبيح بذلك العقد ماعقد عليه فقد وقع قصده عبثاً ووقع المسبب الذي أوقع سببه . وكذلك إذا أوقع طلاقاً أو عتقاً ثم قصد ألا يكون مقتضاه فهو قصد باطل . ومن هنا كان تحريم ما أحل الله عبثاً من المأكول والمشروب والنكاح وهو غير ناكح في الحال ولا قاصد للتعليق (على رأى الحنفية مطلقاً ورأى المالكية في التعليق الخاص) فجميع ذلك لغو لأن ما تولى الله حليته بغير سبب ظاهر من المكلف مثل ما تعاطى المكلف السبب فيه . وهذا الأصل ناتج عن الأصل السابق وهو أن الشارع قاصد لوقوع المسببات عن أسبابها فقصد هذا القاصد مناقض لقصد الشارع وكل قصد ناقض قصد الشارع فهو باطل .

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

(٥) الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح كما أن الأسباب المشروعة أسباب للمصالح مثال ذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنه أمر مشروع

لأنه سبب لإقامة الدين وإظهار شعائر الاسلام وإخماد الباطل على أى وجه كان، وليس بسبب فى الوضع الشرعى لإتلاف مال أو نفس ولا نيل من عرض وإن أدى الى ذلك فى الطريق. وكذلك الجهاد موضوع لإعلاء كلمة الله وإن أدى إلى مفسدة فى المال أو فى النفس، وإقامة الحدود والقصاص مشروع لمصلحة الزجر عن الفساد وإن أدى إلى إتلاف النفوس وإهراق الدماء. وأما الأسباب الممنوعة كالأنكحة الفاسدة فإنها سبب لمفاسد من أجلها كان النهى عنها وإن أدت إلى إلحاق الولد وثبوت الميراث وهى مصالح. والنتيجة أن المفاسد التى تنتج عن أسباب مشروعة ليست ناشئة عنها فى الحقيقة، وإنما هى ناشئة عن أسباب أخرى مناسبة لها. وكذلك المصالح التى تنتج عن أسباب ممنوعة ليست ناشئة عنها وإنما هى ناشئة عن أسباب أخرى مناسبة لها. ومن ذلك ما قاله الحنفية فى ثبوت الملك بالغضب والمصاهرة بالزنا، فالملك والمصاهرة لم ينتجا فى الحقيقة بسبب الغضب ولا بسبب الزنا وإنما بأسباب أخرى مناسبة كما قدمنا بيان ذلك.

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

وان لم يعلم ولم يظن فهو على ضربين : الأول أن يكون ذلك لعدم قبول المحل لتلك الحكمة، الثانى أن يكون لأمر خارجى.

فان كان لعدم صلاحية المحل ارتفعت المشروعية أصلاً فلا أثر للسبب شرعاً بالنسبة إلى ذلك المحل كالزجر بالنسبة إلى غير العاقل والعقد على الخنزير والميتة والطلاق المنجز بالنسبة للأجنبية. والدليل على ذلك أن السبب قد

فرض أنه لحكمة ، فلو ساغ شرعه مع فقدانها جملة لم يكن مشروعا وقد فرضناه مشروعا .

وإن كان لأمر خارجي مع قبول المحل فهل يؤثر ذلك الخارجى فى شرعية السبب أو يجرى السبب على أصل مشروعيته ؟ هذا محتمل والخلاف فيه سائغ . قال القائل ببقاء السبب على المشروعية :

(١) إن الحكمة إما أن تعتبر بمحلها وكونه قابلا لها فقط وإما أن تعتبر بوجودها فيه ، فإن اعتبرت بمحلها وكونه قابلا لها فهو المطلوب وإن اعتبرت بوجودها فى المحل لزم أن يعتبر فى المنع فقدانها مطلقا لما منع أو لغير مانع كسفر الملك المرفه فإنه لا مشقة له فى السفر فكان الفطر والقصر فى حقه ممتنعين وهو خلاف ما أجمعوا عليه .

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

وقال المانع من بقاء السبب سببا إذا لم توجد الحكمة :

(١) إن قبول المحل للحكمة إما أن يعتبر بكونه قابلا فى الذهن فقط وإن فرض غير قابل فى الخارج ، وإما بكونه توجد حكمته فى الخارج . والأول غير صحيح لأن الأسباب المشروعة إنما شرعت لمصالح العباد فما ليس فيه مصلحة ولا هو مظنة مصلحة موجودة فى الخارج مساو لما لا يقبل المصلحة من

حيث المقصد الشرعى، وإذا استويا امتنعاً أو جازاً لكن جوازها يؤدى إلى ما اتفق على منعه فلا بد من القول بمنعهما .

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

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

والنتيجة أن المسألة مجال للاجتهاد إلا أن الجمهور على اعتبار قابلية المحل للحكمة فى مشروعية السبب لا لوجودها فعلاً .

الشرط

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

وعرف الشاطبى الشرط بما كان وصفاً مكملًا لشروطه فيما اقتضاه ذلك المشروط ، أو فيما اقتضاه الحكم فيه ، كما نقول إن الحول أو إمكان النماء مكمل لمقتضى الملك ، أو لحكمة الغنى ، والإحصان مكمل لوصف الزنا فى اقتضائه الرجم . ثم قال : وسواء علمنا أن كان وصفاً للسبب ، أم العلة ، أم المسبب ، أم المعلول ، أم لمخالها ، أم لغير ذلك مما يتعلق به مقتضى الخطاب الشرعى ، فإنما هو وصف من أوصاف ذلك المشروط . ويلزم من ذلك أن

يكون مغايراً له بحيث يعقل المشروط مع الغفلة عن الشرط ، وإن لم ينعكس كسائر الأوصاف مع موصوفاتها حقيقة أو اعتباراً .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وأما مسألة إذن الورثة فهي بينة المعنى لأن الموت سبب في صحة الملك لا في تعلقه والمرض سبب في تعلق حق الورثة بمل المورث لا في تملكهم له ، فهما سببان كل واحد منهما يقتضي حكماً لا يقتضيه الآخر . فمن حيث كان المرض سبباً لما قلنا كان إذنه واقعاً في محله لأن لهم في المال شبهة ملك فإذا أسقطوا حقهم فيه لم يكن لهم الرجوع . والذي يقول بعدم النفاذ يبني أمره على

أن الموت شرط للملك ولا يجعل لشبهة الملك تأثيراً ، فلما أذنوا لم يكن لهم ملك فلم يكن لإذنه تأثير .

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

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

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

فإن تعمد المكلف ذلك كان عمله منهياً عنه بدليل قوله عليه السلام : لا يجمع بين مفترق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة ، وقوله : من أدخل فرساً بين فرسين وهو لا يأمن أن تسبق فليس بقمار وإن أدخل فرساً بين فرسين وهو يأمن أن تسبق فهو قمار . وقوله في حديث بريرة حين اشترط أهلها أن يكون الولاء لهم : من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مئة شرط . إلى غير ذلك . وأيضاً إن العمل يصير ما انعقد سبباً لحكم شرعي جلباً لمصلحة أو درأً لمفسدة عبثاً لا حكمة فيه ولا منفعة له ، وهذا مضاف لقصد الشارع من جهة أن السبب لما انعقد صار مقتضياً شرعياً لمسببه ، لكنه توقف على حصول شرط هو تكميل للسبب فصار هذا الفاعل أو التارك بقصد رفع حكم السبب قاصداً لمضادة الشارع في وضعه سبباً .

وأما كون العمل باطلاً فيبنتى الحكم على السبب ، أو غير باطل فلا

تأثير للسبب في ذلك تفصيل . وذلك أنه إن كان الشرط الحاصل في معنى المرتفع أو الشرط المرفوع في حكم الحاصل كان الحكم الذي اقتضاه السبب على حاله قبل هذا العمل والعمل باطل كمن وهب المال قبل الحول لا آخر قد راوضه على أن يرده إليه بعد الحول بهية، وكمن جمع بين مفترق ريثما يأتي الساعى ثم ترد إلى التفرقة أو بالعكس وكالمترزوج بالمطلقة ثلاثا لتظهر صورة الشرط ثم تعود المرأة إلى مطلقها وأشباه ذلك .

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

(٣) الشروط الجعلية مع مشروطاتها ثلاثة أنواع :

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

(٢) شرط غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكمل لحكمته بل هو على الضد من الأول كما إذا اشترط في الزواج ألا ينفق على الزوجة أو شرط

فى البيع ألا ينتفع بالمبيع . وهذا القسم أيضا لا إشكال فى عدم صحته لأنه مناف لحكمة السبب فلا يصح أن يجتمع معه فىكون لا غيا ، ثم هل يفسد المشروط إذا اقترن به أولا ؟ هذا محل نظر ويستمد الجواب عليه من المسألة السابقة .

(٣) ألا يظهر فى الشرط منافية للمشروط ولا ملاءمة له ، وهذا محل نظر هل يلحق بالقسم الأول نظراً الى عدم منافاته أو يلحق بالقسم الثانى نظرا إلى عدم ملاءمته ظاهرا ؟ والقاعدة فى مثل هذه التفرقة بين العبادات والمعاملات ، فما كان من العبادات لا يكتفى فيه بعدم المنافاة دون ظهور الملاءمة لأن الأصل فيها التعبد دون الالتفات الى المعانى والأصل فيها ألا يقدم عليها إلا باذن اذ لا مجال للعقول فى اختراع التعبدات فكذلك ما يتعلق بها من الشروط وما كان من العاديات يكتفى فيه بعدم المنافاة لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعانى دون التعبد والأصل فيها الأذن حتى يدل الدليل على خلافه .

المانع

قد يحكم الشارع على وصف من الأوصاف أن يمنع حكما أو سببا . فللمانع للحكم هو ما استلزم حكمة تقتضى نقيض الحكم كالأبوة فى القصاص ، فان كون الأب سببا لوجود الابن يقتضى ألا يصير الابن سببا لعدمه . والمانع للسبب هو ما استلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين فى الزكاة فان حكمة السبب ، وهو الغنى ، مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين فى المال فضلا يواسى به

(١) وقسم الحنفية المانع الى خمسة أقسام :

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

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

الثالث ما يمنع ابتداء الحكم، كخيار الشرط للبائع يمنع المالك للمبيع في حق المشتري وإن انعقد البيع في حقهما على التمام.

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

الخامس ما يمنع من لزوم الحكم كخيار العيب يثبت الحكم معه تاماً حتى يكون له ولاية التصرف في المبيع، لكن لا يتمكن من الفسخ بعد القبض إلا بترأخ أو قضاء.

(٢) الموانع من حيث هي داخلية تحت خطاب الوضع لا يقصد الشارع تحصيل المكلف لها ولا رفعها. فالمديون ليس بمخاطب برفع الدين لتجب عليه الزكاة كما أن مالك النصاب غير مخاطب بالاستدانة لتسقط عنه، وإنما مقصود الشارع أن المانع إذا حصل ارتفع مقتضى السبب أو وجود الحكم. ودليل ذلك أن الشارع قاصد إلى ترتب المسبب على سببه، فلو كان المانع مقصوداً لا يقع له أيضاً كان قاصداً إلى رفع ترتب المسبب على سببه وقد ثبت أنه قاصد إلى هذا الترتب، ولو كان قاصداً إلى رفع المانع لم يثبت حصوله معتبراً شرعاً وإذا لم يعتبر لم يكن مانعاً من جريان حكم السبب، وقد فرض كذلك.

(٣) إذا قصد المكلف فعل المانع لا يسقط حكم السبب حتى لا يترتب عليه ما اقتضاه فهو عمل منهى عنه لمضادته قصد الشارع. ثم هل يكون العمل باطلاً

فلا يكون للمانع تأثير فيترتب على السبب حكمه أو لا يكون باطلا فيكون المانع مانعا فلا يترتب على السبب حكمه . والجواب على ذلك يؤخذ مما قدمناه في الشروط .

هذا ، وبعد أن انتهى بنا الحديث في الأسباب والشروط والموانع نبتيء الكلام في الرخصة والعزيمة ، لأن الرخصة في الحقيقة عبارة عن وضع الشارع وصفاً من الأوصاف سبباً في التخفيف ، والعزيمة عبارة عن اعتبار مجاري العادات سبباً للجرى على الأحكام الأصلية الكلية .

وقد عددهما بعض الأصوليين من الحكم التكليفي بناء على أنهما يرجعان إلى الاقتضاء . والتخيير فالعزيمة اقتضاء والرخصة تخيير ، وهما نظران كل منهما صحيح إلا أن الجهة فيهما مختلفة . وقد اتبعنا ترتيب الآمدى والشاطبي .

الرخصة والعزيمة

(١) ينقسم الحكم الى رخصة وعزيمة :

فالعزيمة ما شرع من الأحكام العامة ابتداء . ومعنى عموم الحكم أنه لا يختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون ولا ببعض الأحوال كالصلاة فإنها مشروعة على الإطلاق والعموم على كل شخص وفي كل حال ، وكذلك الصوم والزكاة والحج وسائر شعائر الاسلام . ومعنى شرعيتها ابتداء أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية على العباد من أول الأمر فلا يسبقها حكم شرعى قبل ذلك ، فإن سبقها وكان الثانى ناسخاً فهو كالحكم الابتدائى . ويدخل في ذلك المستثنى من عام وما خصص منه .

والرخصة تطلق في لسان الشرع على أربعة معان :

الأول ما استثنى من أصل كلّى يقتضى المنع مطلقاً من غير اعتبار لكونه لعذر شاق فيدخل فيه القرض والقراض والمساقاة وضرب الدية على العاقلة وما أشبه ذلك. على هذا المعنى جاء فى الحديث (نهى عن بيع ما ليس عندك وأرخص فى السلم).

الثانى ما وضع عن هذه الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة التى دل عليها قوله تعالى : (ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا) وقوله (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم) .

الثالث ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلقاً مما هو راجع إلى نيل حظوظهم وقضاء أوطارهم ، وعزيمته قضاء الوقت فى عبادة الله سبحانه .
الرابع وهو الذى عليه اصطلاح الأصوليين ما شرع لعذر شاق استثناء من أصل كلّى مع الاقتصار على موضع الحاجة فيه ، فكونه لعذر شاق هو الخاصة التى تميزه عن العزيمة ، وكونه شاقاً لإخراج ما كانت مشروعيته لمجرد الحاجة من غير مشقة موجودة كالسلم مثلاً فإنه لا يسمى رخصة ، وكونه مستثنى من أصل كلّى لبيان أنه ليس بمشروع ابتداءً وإنما بعد استقرار الحكم الأصلى ، وكونه قاصراً على موضع الحاجة خاصة من خواص الرخص وهو فاصل بين ما شرع من الحاجيات السككية وما شرع من الرخص فان شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة بخلاف مثل السلم والقراض فانهما يجوزان على كل حال . والنتيجة أن العزيمة راجعة الى أصل كلّى ابتدائى ، والرخصة راجعة الى جزئى مستثنى من ذلك الأصل السككى .

(٢) حكم الرخصة

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

(١) بآيات الرخص نحو (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه) .
(فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم) . (وإذا ضر بتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) . وأشبه ذلك من النصوص الدالة على رفع الحرج والإثم من غير أن يرد في جميعها أمر يقتضي الإقدام على الرخصة .

(٢) الرخصة أصلاً التخفيف ورفع الحرج حتى يكون المكلف في سعة واختيار بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة ، وهذا أصله الإباحة .
(٣) لو كانت الرخصة مأموراً بها وجوباً أو ندباً لكانت عزائم لارخصاً ، لأن الواجب هو الحتم اللازم الذي لا خيرة فيه ، والمندوب كذلك من حيث مطلق الأمر . فإذاً يكون الجمع بين الأمر والرخصة جمعاً بين متنافيين .
وربما يعترض على هذه القضية من وجهين :

الأول أنه لا يلزم من رفع الجناح والإثم عن الفاعل أن يكون فعله مباحاً ، بل قد يكون واجباً أو مندوباً . قال الله تعالى (إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما) والتطوف بهما مطلوب بإجماع . وقال (فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه) والتعجل مندوب .
الثاني أن العلماء نصوا على رخص مأمور بها ، فلم يضطر إذا خاف الهلاك على نفسه وجب عليه تناول الميتة . وفي الحديث : إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه .

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

والجواب عن الثاني أنه قد سبق أن الجمع بين رخصة وطلب جمع بين متنافيين فلا بد أن يرجع الوجوب أو الندب إلى عزيمة أصلية لا إلى الرخصة بعينها ، وذلك أن المضطر الذي لا يجد من الحلال ما يقيم به نفسه أرخص له في أكل الميتة لرفع الحرج ، فان خاف التلف كان مأموراً بإحياء نفسه لقوله تعالى (ولا تقتلوا أنفسكم) . ومثل هذا لا يسمى رخصة لأنه راجع إلى أصل كلي ابتدائي . فأكل الميتة للمضطر إذا نظر إليه من جهة أنه إحياء للنفس فهو عزيمة ، وإن نظر إليه من جهة أنه أذن فيه بعد المنع منه فهو رخصة فتغايرت الجهتان . وقد عارض معنى إحياء النفس في هذا معنى آخر فيمن أكره على الكفر وهو أن في عدم إجراء كلمة الكفر على اللسان الذي تكون به الحياة الظهور بمظهر الثابت على دينه لا يزلزله شيء من المصاعب والفتن مهما اشتد أمرها ، ولذلك كان الصابر مجزياً جزاء الصابرين المحسنين . فلما تعارضت الجهتان لم يقل أحد بوجوب إجراء كلمة الكفر على اللسان لإحياء النفس لأن النفس في سبيل مظهر الدين يسيرة .

ومن هذا البيان يظهر لك ما أخطأ به فيه بعض الأصوليين في تقسيم الرخصة الى قسمين :

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

والثاني ما اعتبر دليل العزيمة معه متراخياً عن محل الرخصة كفطر المسافر والمريض في رمضان . وقالوا ان حكم الأول أن العزيمة معه أولى ولو مات بسببها ، وحكم الثاني أن العزيمة أولى ما لم يستتضر وإنما كان هذا خطأ لما تبين أن دليل العزيمة قائم الحكم مع محل الرخصة على كل حال لأنه لم ينسخ ، وغاية ما في الرخصة أن دليلها دل على مجرد الأذن فيها ، ولا تكون العزيمة بذلك مطلوبة الفعل ولا مطلوبة الكف كما أن الرخصة من حيث كونها رخصة لا تكون مطلوبة الفعل ولا مطلوبة انكف . فاذا كان في العمل بالعزيمة فساد لا يعارضه مصلحة أخرى أرجح منه كترك أكل المضطر الميتة وهو مشرف على الهلاك كان بذلك الترك آثماً ، وإذا كان هناك مفسدة عارضتها مصلحة أخرى أرجح منها كترك المكروه إجراء كلمة الكفر على لسانه ، وهو يعلم أو يظن أنه بذلك يفقد حياته ، كان بذلك الترك مأجوراً لأن مصلحة الثبات على الدين ظاهراً وباطناً رجحت مصلحة إحياء النفس .

فهذا وجه الاختلاف بين أنواع العزائم والرخص ، أما القول بأن هذه الرخصة دليل حكم العزيمة معها قائم وتلك دليل حكم العزيمة معها متراخ فهو مما لا يقوم عليه دليل بل هو مجرد تحكم .

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

(٤) الترهيج بين العزيمة والرخصة

من الرخص ما يكون في مقابلة مشقة لا صبر عليها طبعاً كالمرض الذى يعجز معه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها أو عن الصوم خوفاً فوت النفس ، أو لا صبر عليها شرعاً كالصوم المؤدى إلى عدم القدرة على إتمام أركان الصلاة . وهذا القسم راجع إلى حق الله فالترخص فيه مطلوب . ومن هنا جاء : (ليس من البر الصيام في السفر) . فالرخصة في هذا جارية مجرى العزائم باعتبار رجوعها إلى أصول كلية ابتدائية ، ولذلك قال العلماء بوجوب أكل الميتة خوف التلف وإن من لم يفعل حتى هلك فهو آثم إلا إذا عارض ذلك مصلحة أخرى راجحة على حفظ النفس كما تقدم .

ومنها ما يكون في مقابلة مشقة بالمكلف قدرة على الصبر عليها ، وهذا راجع إلى حقوق العباد لينالوا من رفق الله وتيسيره . فللمكلف الأخذ بالعزيمة وإن تحمل في ذلك مشقة ، وله الأخذ بالرخصة . ولترجيح بين الأمرين مجال رحب . فأما الأخذ بالعزيمة فله مرجحات وهى :

(١) إن العزيمة أصل ثابت متفق عليه مقطوع به ، وورود الرخصة وإن كان مقطوعاً به لكن سبب الترخيص لا تحقق له فرضاً ، فإن مقدار المشقة المباح من أجله الترخيص غير منضبط ، وكل مجال للظنون لا مجال فيه للقطع وتعارض فيه الظنون فكان مقتضى ذلك ألا يقدم على الرخصة مع بقاء احتمال في السبب .

(٢) إن العزيمة راجعة إلى أصل في التكليف كلى لأنه مطلق عام في جميع المكلفين ، والرخصة راجعة إلى جزئى بحسب بعض المكلفين وهو من له عذر ، وبحسب بعض الأحوال وبعض الأوقات في أهل الأعذار لا في كل حالة ولا في كل وقت ولا لكل أحد فهو كالعارض الطارئ على الكلى ، والقاعدة المقررة أنه إذا تعارض أمر كلى وأمر جزئى فالكلية هو المقدم لأن الجزئى يقتضى مصلحة جزئية والكلى يقتضى مصلحة كلية ولا ينخرم نظام العالم بانحرام المصلحة الجزئية بخلاف ما إذا قدم اعتبار المصلحة الجزئية فإن المصلحة الكلية ينخرم نظام كليتها ، وقد علم في مسألتنا أن العزيمة ، بالنسبة إلى كل مكلف ، أمر كلى . والرخصة إما مشروعية أن تكون جزئية وحيث يتحقق الموجب . والفرض ليس كذلك .

(٣) ما جاء في الشريعة من الأمر بالوقوف مع مقتضى الأمر والنهى مجرداً والصبر على حلوه ومره وإن انتهض موجب الرخصة . من ذلك قوله تعالى (الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم) فهذا مظنة التخفيف فأقاموا على الصبر والرجوع إلى الله فأنى عليهم . ومنه قوله تعالى (إذ جاءكم من فوقكم ومن أسفل منكم وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر) . ثم مدح الصابرين على هذا كله بقوله تعالى : (رجال

صدقوا ما عاهدوا الله عليه) . وأمثال ذلك كثير من مدح الصابرين في المواضع التي رخص الله فيها .

(٤) إن هذه العوارض الطارئة وأشباهاها مما يقع للمكلفين من أنواع المشاق هي مما يقصده الشارع في أصل التشريع ، أعني أن المقصود في أصل التشريع إنما هو جاز على توسط مجاري العادات . وكونه شاقا على بعض الناس أو في بعض الأحوال مما هو على غير المعتاد لا يخرج من أن يكون مقصوداً له ، لأن الأمور الجزئية لا تخرم الأصول السكينة وإنما تستثنى حيث تستثنى نظراً إلى أصل الحاجيات بحسب الاجتهاد . والبقاء على الأصل من العزيمة هو المعتمد الأول للمجتهد والخروج عنه لا يكون إلا بسبب قوى ، ولذلك لم يعمل العلماء مقتضى الرخصة الخاصة بالسفر في غيره كالصنائع الشاقة في الحضر مع وجود المشقة التي هي العلة الحقيقية في مشروعية الرخصة ، فاذا لا ينبغي الخروج عن حكم العزيمة مع عوارض المشتقات التي لا تطرد ولا تدوم .

(٥) إن الترخيص إذا أخذ به على الإطلاق كان ذريعة إلى انحلال عزائم المكلفين في التعبد على الإطلاق ، فأما إذا أخذ بالعزيمة فإنه يكون حرياً بالثبات في التعبد والأخذ بالحزم فيه ، لأن الخير عادة والشر لحاجة . وهذا مشاهد محسوس لا يحتاج إلى إقامة دليل . فاذا اعتاد الترخيص صارت كل عزيمة بالنسبة إليه شاقة حرجة ، وإذا صارت كذلك لم يبق لها حق قيامها وطلب الطريق إلى الخروج منها .

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

الأول المشقة الحقيقية . الثاني المشقة التوهمية .

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

وإن كان مظنوناً فالظنون تختلف . والأصل البقاء على أصل العزيمة . وكلما قوى الظن ضعف مقتضى العزيمة ، وكلما ضعف الظن ضعف مقتضى العزيمة . فمن ظن أنه غير قادر على الصوم مع وجود المرض الذي مثله يفطر فيه ولا يقدر على الصوم معه من غير أن يجرب نفسه في شيء من ذلك فهذا ربما يشبه القسم الأول لأن السبب موجود ، ويخالفه من جهة أن عدم القدرة لم يتبين فعلاً . والأولى فيه الأخذ بالعزيمة إلى أن يظهر ، حين التلبس بالفعل ، عدم القدرة . وأما إن كان متوهاً بحيث لم يوجد السبب ولا الحكمة فهذا على وجهين :

الأول أن يكون للسبب عادة مطردة كمن ظن أن الحمى تأتيه غداً لعادتها فأفطر ، ومن ظنت أن حيضتها تأتيها غداً فأفطرت ، وهذا لا يجوز التعويل عليه في الترخص . إلا أنه لو ترخص فحصل ما كان يتوقعه فهل يستحق عقوبة المفطر أولاً ؟ هذا محل نظر . والظاهر أنه فعل ما ليس له لأن سبب الرخصة لم يوجد .

الثاني ألا يكون للسبب عادة مطردة ، وهذا لا إشكال فيه لأن الأحكام الشرعية لا تبنى على مجرد التوهم . ونتيجة هذا كله أن الوقوف مع أصل العزيمة أولى إلا في المشقة المحلة الفادحة فيكون الصبر أولى ما لم يؤد إلى خلل في عقل الإنسان أو دينه .

وأما الأخذ بالرخصة فله مرجحات :

(١) إن أصل العزيمة وإن كان قطعياً فأصل الترخص قطعى أيضاً . فإذا وجدت المظنة اعتبرناها سواء كانت قطعية أو ظنية ، فإن الشارع قد أجرى الظن في ترتب الأحكام مجرى القطع ، فمضى ظن وجود سبب الحكم كان السبب مستحقاً للاعتبار فقد قام الدليل القطعى على أن الأدلة الظنية تجرى في فروع الشريعة مجرى الأدلة القطعية ، ومتى ثبت أن غلبة الظن معتبرة فلتعتبر في الرخص ويسقط الوجه الأول من مرجحات العزيمة .

(٢) إن أصل الرخصة وإن كان جزئياً بالإضافة إلى عزمها فذلك غير مؤثر وإلا لزم أن تقدر فيما أمر فيه بالترخص ، بل الجزئى إذا كان مستثنى من كلى فهو معتبر في نفسه لأنه من باب التخصيص للعموم أو من باب التقييد للإطلاق . ويصح تخصيص القطعى بالظن فهذا منه ، وقد تقرر أيضاً أن الكلى لا ينخرم بانحرام بعض جزئياته فكذلك هناك فسقط الوجه الثانى .

(٣) إن الأدلة على رفع الحرج عن هذه الأمة بلغت مبلغ القطع ، وما دامت الرخصة مباحة كما قدمنا وفيها سهولة ويسر ومراعاة حق العبد والشارع فهي أولى من العزيمة التى يراعى فيها حق الشارع وحده .

(٤) إن مقصود الشارع من مشروعية الرخصة الرفق بالكلف عن تحمل المشاق فالأخذ بها مطلقاً موافق لقصدته بخلاف الطرف الآخر فإنه مظنة التشديد والتكلف والتعمق المنهى عنه فى القرآن والسنة .

(٥) إن ترك الترخص مع ظن سببه قد يؤدى بالانقطاع والسامة والملل والتنفير من الدخول فى العبادة وكرهية العمل ، فإذا لم يكن باب الترخص مفتوحاً له إلا ما يرجع إلى مسألة تكليف ما لا يطاق وسد عنه ماسوى ذلك

عد الشريعة شاقة ، و ربما ساء ظنه بما تدل عليه أدلة رفع الحرج أو انقطع أو عرض له بعض ما يكره شرعا .

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

وإذا تأملت ماسيين في فصل المشتقات من باب التكليف ظهر لك وجه الصواب والله أعلم .

الصحة والبطالة

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

والمعنى الثاني ترتب آثار العمل عليه في الآخرة كترتب الثواب فيقال : هذا عمل صحيح بمعنى أنه يرجى به الثواب في الآخرة سواء أ كان عبادة أم عادة ، وهذا يتعرض له علماء الأخلاق وليس من شأن الأصولي البحث فيه . ولفظ البطالان كذلك يطلق على معنيين : الأول عدم ترتب آثار العمل عليه في الدنيا كما نقول في العبادات إنها باطلة بمعنى أنها غير مجزئة ولا مبرئة للذمة ولا مسقطه للقضاء وذلك يكون بمخالفها أمر الشارع بترك ما تتوقف عليه من شرط أو ركن . وإذا رجعت المخالفة إلى نفس العبادة كما صورنا

فلا نزاع في إطلاق اسم البطلان عليها ، أما إن رجعت إلى وصف خارجي منفك عن حقيقتها كالصلاة في الدار المغصوبة فقد قدمنا أن الفعل صحيح على رأى الجمهور لأن الصلاة وقعت على الموافقة للشارع ولا يضر حصول المخالفة من جهة الوصف ، وقد أبطلها بعض الفقهاء لأنه اعتبرها متصفة بوصف يخالف أمر الشارع وقدمنا أن ذلك هو الظاهر .

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

وأما الثاني فاعتبره قوم لکنهم لم يهملوا الأمر الأول ، بل جعلوا الأمر منزلاً على اعتبار المصلحة . فإذا كان المعنى الذى لأجله كان العمل مخالفاً للأمر مؤثراً في أصل العقد كبيع المجنون وزواج المسلمة بالكافر حكم بالبطلان ، وإذا كان المعنى الذى من أجله كان العمل مخالفاً لا يؤثر في أصل العقد وإنما يؤثر في صفة له يمكن تلافياها كالبيع لأجل مجهول أو بضمن مجهول لم يكن الفعل باطلاً بل يكون العاقدان مأمورين أن يتلافيا ذلك المعنى إما بإزالة الوصف المخالف في الوقت الذى يحدده الشرع وإما بفسخ العقد إن قبل

الفسخ . وقد وضع لما كان كذلك اسم الفاسد ، والمعنى الذى فيه هو الفساد .
وسنبين فى الكلام على مقتضى النهى أن هذا رأى أقرب الى نظر
الشرعية التى إنما جاءت لمراعاة مصالح العباد بتأسيس العقود ، وجعلها أسباباً
لما يترتب عليها ولم تجعلها تعبداً محضاً .

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

هذا ، وقد رأى ابن الحاجب أن الصحة والبطلان فى العبادات أمر
عقلى لا يتوقف على توقيف من الشارع لأن الصحة كون العمل موافقاً لأمر
الشارع والبطلان والفساد كونها على عكس ذلك ، وهذا أمر يستقل العقل
بدركه بعد معرفة ماتتوقف العبادة عليه . قال ابن الهمام : ولا يخفى أن ترتب
الأثر على الفعل وضعى يعنى معرفة كون العبادة مسقطاً للقضاء ، لأن ورود
أمر الشارع بالصلاة بالتيمم يحتاج فى معرفة كونها تسقط القضاء أو لا تسقطه
إلى توقيف الشارع لأن بعضها لا يسقط القضاء عند بعض الأئمة .

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

المسكوم فيه (وهو الفعل)

للفعل الداخلى تحب التكليف شروط :

(١) صحة حدوثه لاستحالة تعلق الأمر بالحال كقلب الأجناس

والجمع بين الضدين ، فلا أمر إلا بمعدوم يمكن وجوده .

(٢) جواز كونه مكتسباً للعبد حاصلًا باختياره إذ لا يجوز تكليف

زيد بكتابة عمرو وخطاطته ، وإن كان حدوثه ممكناً فليكن مع كونه ممكناً مقدوراً للمخاطب .

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

(٤) أن يكون معلوماً كونه مأموراً به من جهة الله تعالى حتى يتصور منه قصد الامتثال ، وهذا يختص بما يجب فيه قصد الطاعة والتقرب . ومعنى كونه معلوماً هنا إمكان العلم فلا يرد أن الكافر مأمور بإيمان وهو لا يعلم أنه مأمور به لأن ذلك في حكم المعلوم إذ قد نصبت الأدلة وحصل العقل والتمكن من النظر حتى إن مالم يقم عليه دليل لا يعتبر الإنسان مأموراً به ، وكذلك من لا عقل له مثل الصبي والمجنون لا يكون مأموراً لأنه لا يتمكن من النظر .

(٥) أن يكون بحيث يصح إرادة إيقاعه طاعة وهو أكثر العبادات . ويستثنى من هذا شيئان : أحدهما الواجب الأول وهو النظر المعرف للوجوب فإنه لا يمكن قصد إيقاعه طاعة وهو لا يعرف وجوبه إلا بعد إتيانه به .

الثاني أصل إرادة الطاعة والإخلاص فإنه لو افتقرت إلى إرادة لا فتقرت الإرادة إلى إرادة ولتسلسل .

ويتفرع عن هذه الشروط مسائل :

الأولى

(القدرة على الفعل شرط التكليف فلا تكليف بامتناع)

الامتناع إما أن يكون امتناعه ذاتياً بحيث لا تقبل ذاته الوجود كالجمع بين الضدين ، وإما عادياً يعني أنه في نفسه ممكن الوجود ولكن لا قبل للمكلف به . والكلام في كل منهما في طرفين : الأول من جهة جواز التكليف ، الثاني من جهة الوقوع من الشارع .

المستحيل لذاته

المستحيل لذاته لا يجوز عقلا التكليف به، لأن التكليف معناه طلب إيقاع الفعل خارجا فلا بد من تصور المكلف به كما طلب، وقد فرضنا أنه مستحيل لذاته فامتنع التكليف به. وكذلك يمتنع التكليف الصوري لأنه ضرب من الهذيان وهو لا يجوز على الله.

المستحيل بمر خارج

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

(١) القدرة لا تكون إلا مع الفعل.

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

ولزوم هذا من القاعدة الأولى خطأ، لأن القدرة التى هى مناط التكليف هى الممكنة وهى عبارة عن سلامة الأسباب والآلات وهى تتقدم الفعل قطعا. أما القدرة التى تقارن الفعل وهى التى أرادها الأشعرى فلا يناف بها التكليف، والقرآن شاهد فى كثير من آياته على أن التكليف يناف بالأولى لا بالثانية.

كقوله تعالى (فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً) . (والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) . أما القاعدة الثانية فإنها قد تنتج ذلك عند من يقول بالجبر المحض أو ما يساويه في المعنى وإن خالفه في اللفظ ، أما على رأى المحققين من أن هناك شيئاً يوجده العبد وهو العزم المصمم على الفعل بلا تردد والتوجه الصادق إليه طالبا إياه (وهذا معنى الكسب عند المحققين) فلا . فإذا عزم المكلف ذلك العزم وجد الفعل أثره بقدرة الله تعالى ، وحينئذ فالذى كلف به العبد هو ذلك العزم المصمم وهو مقدور له ، وكون الأفعال مخلوقة لله تعالى لا ينافي قدرة العبد على هذا العزم . فظهر من ذلك أن القاعدة الثانية لا يلزم منها ما التزمه أصحاب الأشعرى إلا إذا جعلوه جبرياً أو فى حكم الجبريين .

ما لا يكون لسبق علم الله أنه لا يكون

احتج قوم على جواز التكليف بالمستحيل أن الله كلف قوما بأعمال سبق فى علمه أنهم لا يعملونها وصرح بذلك فى كتابه العزيز فقال : (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) وهو مع ذلك كلفهم بالإيمان . والجواب عن ذلك أن العلم لا أثر له فى وجود الفعل ولا فى عدمه ، إذ ليس مما يسلب قدرة العزم على الفعل عند خلق الاختيار فما يقع من الأفعال موافقاً لعلم الله القديم لا يؤثر العلم فى وجوده إنما يقع بكسب العبد مختاراً فيه . وغاية الأمر أن الله سبحانه وتعالى له كمال العلم فكان علمه محيطاً بكل ما يكون أنه سيكون وذلك لا يسلب الفاعلين اختيارهم عند الفعل وعزمهم عليه وهو الذى كلفوا به .

الساق من الأعمال

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

العمل الشاق ضربان :

الأول ما يكون خارجاً عن المعتاد في الأعمال بحيث يشوش على النفوس تصرفها ويقلقها في القيام بما فيه تلك المشقة .
الثاني ألا تكون تلك المشقة فيه واصله إلى حد الضرب الأول ، ولكن نفس التكليف به زيادة على ما جرت به العادات قبل التكليف فهو شاق على النفس ، ولذلك أطلق عليه لفظ التكليف إذ هو في اللغة يقتضى معنى المشقة .

فأما الضرب الأول فلا مرأى في جواز التكليف به عقلاً لأنه ممكن الوقوع .
كما لا مرأى في أن الشارع لم يقصد بالتكليف الإعنت ، والدليل على ذلك :
(١) نصوص الكتاب قال تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وقال (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم) وقال (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج) إلى غير ذلك من الآيات .

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

(٣) الإجماع على عدم وقوعه في التكليف .

وأما الضرب الثاني فلا شبهة أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة

ومشقة ما ، ولكنها لا تسمى في العادة المستمرة مشقة ولكن هذه المشقة المعتادة الحاصلة في طريق الفعل ليست مقصودة للشارع من جهة نفس المشقة بل من جهة ما في نفس الفعل من المصالح العائدة على المكلف كما يفعل الطبيب بإسقاء المريض أحياناً الدواء المر البشع فإنه لا يقصد إيلاؤه وإعاناته وإنما يقصد الغاية المترتبة على ذلك الدواء من صلاح بنية المريض . والدليل على أن الشارع لا يقصد نفس المشقة ما تقدم من الأدلة على الضرب الأول . ومتى ثبت أن المشقة ليست مقصودة بالذات للشارع فليس للمكلف أن يقصدها في التكليف نظراً إلى عظيم أجرها وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل نافع .

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

وأما الثاني فلا أنه شأن التكليف في العمل كله .

ولا يعارض هذا ما ورد من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لبني سلمة وقد أرادوا القرب من مسجده دياركم تكتب لكم آثاركم دياركم تكتب لكم آثاركم وقال إن لكم بكل خطوة درجة ، إذ أن هذا يدل على أن قصد المكلف إلى التشديد على نفسه في العبادة صحيح مثاب عليه ، لأن أولئك الذين أحبوا الانتقال أمرهم عليه السلام بالقرار في دارهم لعظم أجر بكثره الخطأ . والجواب أن هذا الحديث لم يقصد فيه إلى نفس المشقة ، فقد ورد في البخاري ما يفسره فإنه زاد فيه : وكره أن تعرى المدينة قبل ذلك لئلا تخلو ناحيتهم من حراستها .

أصل

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

وإن كانت المشقة تابعة للعمل كالمريض غير القادر على الصوم أو الصلاة قائماً والحاج لا يقدر على الحج ماشياً أو راكباً إلا بمشقة فهذا الذي شرعت له الرخص فإن عمل بها فذاك وإن أراد العمل بالعزيمة فهو على وجهين : الأول أن يعلم أو يظن أنه يدخل على نفسه أو جسمه أو عقله أو عادته فساد يتخرج به ويكره بسببه العمل فهذا أمر ليس له ، وكذلك إن لم يعلم ولم يظن ولكن لما دخل في العمل دخل عليه ذلك فحسبهم الإمساك عما أدخل عليه التشويش وفي مثل هذا جاء (ليس من البر الصيام في السفر) .

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

واعلم أن الحرج قد رفع عن المكلف لأمرين :

أحدهما الخوف من الانقطاع من الطريق وبغض العبادة وكراهة

التكليف ، وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو ماله .

ثانيها عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع مثل قيامه على أهله وولده فر بما كان التوغل في بعض الأعمال شاغلا عنها وقاطعا بالمكلف دونها وربما أراد الحمل للطرفين على المبالغة في الاستقصاء فانقطع عنهما . فأما الأول فإن الله وضع هذه الشريعة حنيفية سمحة حفظ فيها على الخلق قلوبهم وحببها إليهم بذلك ، فلو عملوا على خلاف السماح والسهولة لدخل عليهم فيما كلفوا به ما لا تخلص به أعمالهم .

وأما الثاني فإن المكلف مطالب بأعمال ووظائف شرعية لا بد له منها فإذا أوغل في عمل شاق فر بما قطعه عن غيره ولا سيما حقوق الغير التي تتعلق به فتكون عبادته أو عمله الداخل فيه قاطعاً عما كلفه الله به فيقصر فيه فيكون بذلك ملوما غير معذور إذ المراد منه القيام بجميعها على وجه لا يخل بواحدة منها ولا بحال من أحواله .

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

وقد تكون المشقة الداخلة على المكلف من خارج لا بسببه ولا بسبب

دخوله في عمل تنشأ عنه ، فههنا ليس للشارع قصد في إبقاء ذلك ، ألا لم وتلك المشقة والصبر عليها كما أنه ليس له قصد في التسبب في إدخالها على النفس . وقد فهم من مجموع الشريعة الإذن في دفع المؤذيات والمؤلمات رفعاً للمشقة اللاحقة ، بل أذن لهم في التحرز عنها عند توقعها وإن لم تقع تكملة لمقصود العبد كالإذن في دفع ألم الجوع والعطش والحر والبرد وفي التداوى عند وقوع الأمراض وفي التوقي من كل مؤذ آدمياً كان أو غيره والتحرز من المتوقعات حتى يقدم العدة لها وهكذا سائر ما يقوم به عيشه من درء المفسد وجلب المصالح .

فرع

قد تكون المشقة الناشئة من التكليف خاصة بالمكلف وحده ، وقد تكون عامة له ولغيره ، وقد تكون داخلة على غيره بسببه . ومثال العامة له ولغيره الوالى المفتقر إليه لكونه ذا كفاءة فيما أسند إليه إلا أن الولاية تشغله عن الانقطاع الى العبادة فإنه إذا لم يقيم بالولاية عم الفساد والضرر ويلحقه من ذلك ما يلحق غيره ، ومثال الداخلة على غيره دونه القاضى والعالم المفتقر إليهما . إلا أن الدخول في الفتيا والقضاء يجرهما الى ما لا يجوز أو يشغلهما عن مهم ديني أو دنيوي ، وهما إذا لم يقوموا بذلك عم الضرر غيرهما من الناس فقد نشأ عن طلبهما لمصالحهما المأذون فيها والمطلوبة منهما فساد عام ، وعلى كل تقدير : فالمشقة من حيث هي غير مقصودة للشارع فتكون غير مطلوبة ولا العمل المؤدى إليها مطلوباً فنشأ تعارض مشقتين ، وإذا كان كذلك لزم النظر من وجه اجتماع المصلحتين مع انتفاء المشقتين إن أمكن وإن لم يمكن فلا بد من الترجيح ، فإذا كانت المصلحة العامة أعظم اعتبر جانبها وأهمل جانب المشقة الخاصة وإن كان العكس فالعكس .

أصل

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

تقسيم القدرة الى ممكنة وميسرة

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

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

وإن لم يكن الفعل عند التمكن غالباً على الظن وجب الأداء خلفه

لأعينه كمن تأهل في الجزء الأخير من الوقت ، فالوجوب إنما يظهر أثره في وجوب القضاء . ومن المعقول ما اشترطه زفر من أنه لا يتوجه الخطاب إلا إذا كان قد بقي من الوقت ما يسع الصلاة ، وقال الشافعي لا خطاب إلا إذا كان قد بقي من الوقت ما يسع ركعة .

ولا يشترط بقاء هذه القدرة للقضاء ، لأن اشتراطها إنما كان لتوجه الخطاب وقد توجه ووجوب القضاء ليس إلا بقاء ذلك الوجوب لأن سببهما واحد عند الحنفية فلم يكن ثم وجوب جديد يحتاج إلى قدرة أخرى .
ومما اكتفى بالقدرة الممكنة في توجه الخطاب به الحج حيث اشترط له الاستطاعة وهي عبارة عن الزاد والراحلة ، فلو تمكن منهما وقت الحج ثم هلكتا ثبت الحج في ذمته ديناً وكذلك صدقة الفطر حيث اشترط لها ملك المال فلو لم يؤدها وهلك المال بقي الواجب في ذمته .

والقدرة الميسرة هي الزائدة على مقدار التمكن باليسر ، وهذه اشترطت في أكثر الواجبات المالية كالزكاة فإن الخطاب بها اشترط لتوجهه زيادة على الإمكان ما ييسر به الأداء وهو حولان الحول الممكن من النحر ، ثم لم يوجب الشارع إلا جزءاً قليلاً جداً من كثير ، ولهذا لو هلك المال سقطت الزكاة لفوات القدرة الميسرة وانتهى الوجوب إذا كان هناك دين لمنافاته اليسر والغنى إذ أن المال مشغول بحاجة أصلية وهي الدين واليسر إنما يتحقق بما فضل عنها ولو لم تسقط الزكاة بالهلاك والدين انقلب العسر يسراً ، أما الاستهلاك فلا يسقط الزكاة لما فيه من التعدي على حقوق الفقراء .

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

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

وإنما خالفت الكفارة الزكاة فوجبت مع الدين لأن المقصود بالزكاة إغناء الفقير شكراً لنعمة الغنى ، والغنى لا يكون مع الدين أو يكون قاصراً بقدر الدين . وأما الكفارة فوجبت زجراً عن الجنابة وسترها ، والإغناء غير مقصود بها ولهذا تأدت بالصوم . على أن بعض الفقهاء سوى بينهما في السقوط بالدين وهو ظاهر .

مقتضى التكليف

لا تكليف إلا بفعل . وذلك في الأمر ظاهر ، أما في النهي فإن المقصود به كف النفس عن المنهى وذلك لا يكون إلا إذا دعت إليه داعية ، فلا تكليف تنجزى قبلها . فإذا قال الشارع : ولا تقربوا الزنا فمعناه إن طلبت نفسك الزنا فكفها عنه لأنه إذا لم يخطر بالبال فكيف يتصور كفها عنه ، فهو تكليف معلق .

وإنما قصر الجمهور التكليف على الفعل لأنه هو كسب العبد فهو مقدوره . أما العدم فليس من مقدوره لأنه ليس أثراً للقدرة ولا استمراره أيضاً ، وكون المكلف لم يشأ فلم يفعل لا يوجب أن استمرار العدم أثر لقدرة المكلف فيكون ممتثلاً للنهي فإن عدم مشيئة الفعل أصلاً صورة عدم الشعور بالتكليف

فليس الثابت إلا مشيئة عدم الفعل فيتحقق الترك . وقال بعض المعتزلة : قد يقتضى التكليف عدم الفعل ، ورد هذا بأن المنتهى بالمنهى مثاب ولا يثاب الإنسان إلا على شئ والعدم ليس بشئ ، وإذا لم يصدر منه شئ فكيف يثاب ؟ قال الغزالي : والصحيح أن الأمر فيه منقسم ، أما الصوم فالكف فيه مقصود ولذلك تشترط فيه النية ، وأما الزنا وشرب الخمر فقد نهى عن فعلهما فسيعاقب فاعلمهما ومن لم يصدر منه ذلك فلا يعاقب ولا يثاب إلا إذا قصد كف الشهوة عنها مع التمكن فهو مثاب على فعله ، وأما من لم يصدر منه المنهى عن فعله فلا يعاقب عليه ولا يثاب لأنه لم يصدر منه شئ . ولا يبعد أن يكون مقصد الشرع ألا تصدر منه الفواحش ولا يقصد منه التلبس باضدادها .

ليس من شروط التكليف حصول الشرط الشرعى

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

لا ينبغي أن يكون هناك خلاف فى الجواب أن حصول الشرط الشرعى ليس شرطاً فى صحة التكليف ، بل يتوجه الطلب بالشرط والمشروط معاً ويكون مأموراً بتقديم الشرط . ويترتب على ذلك أنه يجوز أن يخاطب الكفار بفروع الشريعة من صوم وصلاة ونحوهما كما يخاطب المحدث بالصلاة بشرط تقديم الوضوء . ونسب إلى الحنفية مخالفة هذه القاعدة ولكنهم صرحوا أن ذلك غير صحيح وإنما ينازعون فى جزئية من القاعدة الكلية وهى المطلوبات التى شرطها الإيمان لا فى القاعدة الكلية فىكون محل النزاع هو جواز تكليف الكفار بالفروع لا أنه جزئى من جزئيات قاعدة متنازع فيها .

الفروع الدينية إمام عقوبات وإمام معاملات وإمام عبادات ، وليس الأولان محل نزاع وإنما النزاع في مطالبته بالعبادات حتى يكون معاقباً على تركها في الآخرة كما يعاقب على ترك الإيمان فيضاعف له العذاب .

قال الشافعية : الكفار مكلفون بفروع الشريعة . واستدلوا على ذلك بقوله تعالى فيما يحكيه عن جواب المشركين في الدار الآخرة : (ما سئلكم في سقر ؟ قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين حتى أتانا اليقين) فأخبر أنهم استحقوا العذاب بعدم كونهم من المصلين ومطعمي المسكين كما استحقوه بتكذيبهم بيوم الدين ، وهذا وإن كان من مقالهم فإنه لم يرد عليهم بل أقرهم عليه . وسواء علمنا أقلنا بأن العذاب للأمرين ، أو أن أصله للتكذيب وغلظ عليهم بترك الفروع فإنه ينتج أنهم كانوا مطالبين في الدنيا بها . ويؤكد ذلك أنه يترتب على تقيضه التسوية بين كافر باشر القتل وسائر المحظورات وبين من اقتصر على الكفر ، والتسوية بينهما خلاف الإجماع فضلاً عن أنها غير معقولة ومخالفة لنص قوله تعالى (والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً) . نصت الآية على مضاعفة العذاب لمن جمع بين الكفر وهذه الجرائم فيدل ذلك على أنهم مطالبون بتركها كما هم مطالبون بترك الكفر . واختلف أئمة الحنفية في هذه المسألة فقال مشايخ سمرقند : ليسوا مخاطبين بالفروع ماداموا كفاراً ، وقال غيرهم : إنهم مكلفون . ولكنهم اختلفوا : هل التكليف بها أداء واعتقاد أو اعتقاداً فقط ؟ فقال مشايخ العراق : إنهم مكلفون بها أداء واعتقاداً ، وقال مشايخ بخارى : إنهم مكلفون

اعتقاداً فقط بحيث إن العقاب إنما يكون على عدم الاعتقاد فقط .
ولم يقولوا هذه الأقوال نقلاً عن أبي حنيفة رحمه الله لأنه لم يحفظ عنه
فيها قول ، وإنما استخرجوه من فروع مذهبية : منها أن محمداً قال فيمن نذر
صوم شهر فارتد ثم أسلم إنه لا يلزمه الوفاء بنذره ، فقال البخاريون : إن ذلك
يدل على أن الكفر يبطل وجوب أداء العبادات ولو كان الوجوب يتعلق
بذمتهم لما كان هناك داع لسقوط هذا النذر عنه بل يبقى شاغلاً ذمته حتى
إذا أسلم أوفى . قال ابن الهمام : ولو قلنا إن الردة تبطل القرب والتزام القربة
في الذمة قربة فيبطل النذر لم يلزم ما قالوه ، ولو أغضينا النظر قليلاً عن
الفروع ظهر لنا أنه لا معنى للتوقف في أن الكفار مطالبون بإجابة الرسول
إلى الإيمان وإلى ما يستتبعه من العمل الصالح وهذا ما يستفاد من كثير من
الخطابات الشرعية الموجهة إلى من كان يدعو النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا
حجة لهم في قولهم : لو وجبت هذه الفروع في ذمته لكان من اللازم قضائها
إذا أسلم واللازم باطل ، لأنه خلاف الإجماع لأننا نقول إن هذه الملازمة باطلة
لأن القضاء إنما كان يجب لو لم يرد في الشريعة دليل العفو عما مضى لكنه
قد ورد فقال الله تعالى (إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) وقال عليه السلام :
الإسلام يجب ما قبله . والشريعة مبنية على المسامحة واللين فلو كان من الواجب
على من أسلم أن يقضى جميع الفروض لكان في ذلك إبعاد للقلوب عن
الإسلام والله يريد أن يحببه إليهم ويزينه في قلوبهم .
وبعد أن أقيمت الأدلة على وقوع تكليف الكفار بالفروع نقول إن
هذه المسألة لا يترتب عليها فروع عملية وإنما غايتها : هل يستحق هؤلاء
الناس عقوبة في الدار الآخرة على ما تركوه من الفروع الدينية أو لا ؟ أما

في الدنيا فالإتفاق على أنه لا يصح أداء هذه العبادة منهم ما داموا كفاراً وأنهم إذا أسلموا لا يطالبون بقضاء ما فاتهم ، فالقدر العملي متفق عليه والنزاع إنما هو في أمر أخروي .

المحكوم عليه وهو المكلف

تكليف المعلوم

وضع المتكلمون من الأصوليين موضع البحث مسألة تتعلق بتكليف المعلوم وليس البحث فيها مما يصح أن يجعل من مسائل أصول الفقه لأنها لا صلة بينها وبين استنباط الأحكام الشرعية وإنما هي مسألة كلامية ترجع إلى الخلاف بين المعتزلة وغيرهم في الكلام النفسي وثبوتة لله تعالى .

معنى تكليف المعلوم قيام الطلب في الأزل ممن سيوجد مستوفياً شرائط التكليف وليس معناه تنجيز التكليف لأن ذلك لا معنى له فلا يصح أن يكون محل خلاف .

قال الأشاعرة : إن المعلوم مكلف لأنه لو لم يتعلق التكليف به لم يكن التكليف أزلياً ، واللازم باطل . أما المقدمة الأولى فلأن من حقيقة التكليف التعلق فإذا كان هذا التعلق حادثاً كان التكليف حادثاً وذلك محال لأن كلام الله أزلي لا متناهي قيام الحوادث به .

وقال غيرهم : لا ، لأنه يلزم من التكليف أمر ونهي وخبر ، ومحال أن يكون أمر ولا مأمور أو خبر ولا مخبر . وقد رد هذا بأنه إنما يلزم ذلك في الكلام اللفظي ذي التعلق التنجيزي والخطاب الشفوي في الخبر ، أما الطلب النفسي فتعلقه بالمعلوم واقع نجده في طلب صلاح ولد سيوجد أو إن وجد .

وتجد معنى الخبر في نفسك متردداً للاعتبار وغيره ، أما حقيقة الأمرية والخبرية
المتنعة بلا مخاطب موجود فإن ذلك متى عرض التعلق التنجيزى للكلام
النفسى ، فإذا نفوا التعلق بالمعدوم فإنما يريدون التعلق بالتنجيزى وإذا أثبتوه
فبالمنى المتقدم . وهذا كله إنما يكون إذا ثبت الكلام النفسى .

وبهذا البيان يتضح لك ما قدمناه من أن هذه المسألة من العوارى التى
ليس لها أدنى فائدة عملية فى أصول الفقه .

فهم المكلف الخطاب

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

اعتراضه على هذا الأصل

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

والجواب عن الآية يظهر بعد بيان الظروف التي نزلت فيها . لما نزل قوله تعالى : (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما) تخرج بعض الصحابة من شربها وشربها آخرون ، حتى إذا صلى أحد الشاربين مرة وخط في قراءته نزلت آية النساء طالبة من هؤلاء الذين لم يفقدوا رشدهم أن يتحاشوا الصلاة إذا سكروا وصارت ذاكرتهم لا تحافظ على نظام الآي ، فالآية خطاب لقوم يعقلون ويفهمون بدليل قدرتهم على قصد الصلاة وأداء أركانها ، وغاية أمرهم أن حافظتهم ضعفت عن استحضار الآيات غير مشوشة . والآية تشير من طرف خفي إلى الكف عن شرب الخمر لأن حال النشوة تلزمهم ألا يصلوا وهم مأمورون أن لا يخرجوا الصلاة عن وقتها ولا يدرون متى يصحون فالسكيس يقضى بعدم شربها محافظة على الصلاة ، ولذلك امتنع بعض من كان يشربها عن شربها حتى نزل البيان الشافي في آية المائدة .

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

الاعتراض الثاني

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

(الأول) ترجمة الكتاب الكريم إلى السنة من يدعون إلى الاسلام حتى يمكنهم فهمه .

(الثانية) أن يكون أول واجب ندعو اليه غير العرب أن يتعلموا اللسان العربي حتى يمكن بعد ذلك أن ندعوهم للإيمان وأن نبين لهم أصوله وفروعه وهم يفهمون .

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

أما الأمر الأول فلا يوجد دليل قطعي على جوازه فضلاً عن وجوبه إلا ما عرف من عمل النبي صلى الله عليه وسلم فانه أرسل كتبه إلى ملوك ليسوا من العرب ومنها كتاب قيصر وفيه هذه الآية الكريمة (يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون) ولا بد أن تكون هذه الآية قد ترجمت إلى قيصر حتى فهمها . وما جاز على آية يجوز على غيرها . وقد كان من بالحشة من المسلمين يفهمون النجاشي القرآن ولا طريق إلى إفهامه إلا بالترجمة .

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

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

وأما الأمر الثاني فلا سبيل إلى اختياره لأننا لم نر في أوامر الشريعة

ما يطالب غير العرب بتعلم العربية ، على أنه لو وجد لكان إبلاغه محتاجا إلى ترجمة فهو غير مخلص .

فلم يبق إلا الأمر الثالث وهو أن يكون من الواجب على السكفاية في الأمة تعلم لغات الأمم التي تدعى تعلما متقنا يمكن من إقامة البرهان على صحة هذا الدين القويم والقيام بعد ذلك بالدعوة حتى تقوم الحجة ، فإن قصر المسلمون في ذلك أثموا كلهم ولم تقم الحجة . ولهذا أصل في الشريعة فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر بعض أصحابه بتعلم العبرانية حتى يكون رسولا بينه وبين اليهود ، ولم يرسل الكتب إلى كسرى وقیصر والمقوقس والنجاشي إلا على أيدي أناس يحسنون لغات الأمم التي أرسلوا إليها فهذا واجب لا تتم الدعوة بدونه . والأصل الذي قررناه لا حلل فيه .

ويلزم من اشتراط الفهم للتكليف اشتراط العقل . ولما لم يكن له قدر منضبط يناط به التكليف إذ هو درجات بعضها فوق بعض اعتبر الشارع له مناطا منضبطا وهو البلوغ عاقلا . ويعرف كونه عاقلا بما يصدر عنه من الأفعال . ولما كان الإنسان يتقلب في أدوار بالنسبة لاستقلاله وعقله رأى الحنفية أن يذكروا أحكامه من بدء تكونه إلى تمام عقله فقسّموا حياته إلى أدوار أربعة : الدور الأول دور الجنين .

الدور الثاني دور الانفصال إلى التمييز .

الدور الثالث دور التمييز إلى البلوغ .

الدور الرابع ما بعد البلوغ .

والأهلية التي محلها الإنسان نوعان : أهلية وجوب للحقوق المشروعة له وعليه . وأهلية أداء وهي كونه معتبرا فاعله شرعا .

وأهلية الوجوب تكون بالذمة وهى الوصف الشرعى الذى به يكون الإنسان محلاً لأن يجب له وعليه ، وأهلية الأداء بالعقل وهى قاصرة لقصوره والثابت معها صحة الأداء وكاملة بكماله والثابت معها وجوب الأداء . ولتتكلم على جميع الأدوار الإنسانية باعتبار قسمى الأهلية .

الدور الأول

الجنين إذا نظر إليه من جهة كونه جزءاً من أمه يقر بقرارها وينتقل بانتقالها نحكم بعدم استقلاله فتنتفى عنه الذمة فلا يجب له ولا عليه ، وإذا نظر إليه من جهة كونه نفساً مستقلة بحياة نحكم بثبوت الذمة له فهو أهل لأن يجب له وعليه .

لم يمكنهم أن يرجعوا إحدى الجهتين على الأخرى من كل وجه فعاملوه من جهة كونه جزءاً من أمه بعدم أهليته للوجوب عليه ، وعاملوه من جهة استقلاله بأهليته للوجوب له . ولذلك تصح الوصية له ويرث ويلتحق نسبه ويصح عتقه منفرداً عن أمه ولا يجب فى ماله ثمن ما اشترى له الولى .

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

الدور الثانى

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

إن كان المقصود مما يلزم الذمة مجرد المال ثبت في ذمته وذلك كمال الغرم المالى فيما هو من حقوق العباد والعوض فى المعاوضات المالية والمؤن كالعشر والخراج ولا نظر إلى ما فيها من العبادة والعقوبة لأنه ليس بمقصود، والصلات التى تشبه المؤن كنفقة القريب، والصلات التى تشبه العوض كنفقة الزوجة . أما الصلات التى تشبه العقوبات فلا تجب فى ماله كالعقل وهو تحمل شئ من الدية مع العاقلة .

وإن كان المقصود مما يلزم الذمة هو الأداء فإنه لا يلزم ذمته لعجزه وذلك كالعبادات من الصلاة والصوم والزكاة لأن إيجابها للابتلاء بالأداء إختياراً وليس من أهله ، ومن هنا أسقط محمد عنه زكاة الفطر ترجيحاً لمعنى العبادة ورجح الإمام وأبو يوسف فيها جانب المؤنة فأوجبها فى ماله .
وإن كان المقصود مما يلزم الذمة العقوبة فكذلك لا تلزم ذمته كالقصاص وكحرمانه من الإرث بقتله مورثه لأن العقوبة جزاء التقصير وهو لا يوصف به .

الدور الثالث

بعد أن يميز الإنسان تثبت له أهلية الأداء القاصرة لقصور عقله .
والذى يثبت مع الاهلية القاصرة نوعان :
(الأول) حق الله وهو إما حسن لا يحتمل حسنه القبح كالإيمان ، وإما قبيح لا يحتمل قبحه الحسن كالكفر ، وإما متردد بينهما .
(الثانى) حق العبد وهو إما فيه نفع محض ، وإما ضرر محض ، وإما متردد بين النفع والضرر .

فإن كان حقاً لله حسناً لا يحتمل حسنه القبح وهو الإيمان صح منه متى وجد لأن فيه نفعاً محضاً له ، والوجود الحقيقى يتبع الوجود الحكى إلا إذا قارنه

حجر من الشارع ولم يوجد فضلاً عن أنه غير لائق .

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

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

وينبى على الأول أن امرأته المسلمة تبين منه ويحرم الميراث من مورثه المسلم لـ كنهه لا يقتل لأن القتل معلول بكون المرتد محارباً وليس الصبي من أهل الخرابه ، ولا يقتل أيضاً بعد بلوغه إذا استمر على رده لأن فى صحة إسلامه خلافاً بين العلماء أوردت شبهة فيه .

وإن كان متردداً بين الحسن والقبح كالعبادات البدنية فكذلك تصح منه لما فيها من المصلحة الأخروية إلا أنها لا تستتبع عهدة ، فلو شرع فى صلاة لا يلزمه المضى فيها ولو أفسدها لا يجب عليه قضاؤها .

وإن كان حقاً للعبد ، وهو نفع محض ، صحت مباشرته له من غير حاجة إلى إذن وليه كقبول الهبة والصدقة . وتجب أجرته إذا أجر نفسه وعمل مع بطلان العقد لأنهم إنما أبطأوه لحق الصبي حتى لا يباحقه منه ضرر ، فإذا عمل

بقى الأجر نفعاً محضاً . وتصح وكالته بلا عهدة لأن ذلك نفع محض إذ يكتسب به إحسان التصرف وقد انتفت جهة الضرر وهى لزوم العهدة فتمحض نفعاً وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى (وابتلوا اليتامى) . ومعنى الابتلاء الاختبار بالتصرف قبل البلوغ (حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا اليهم أموالهم) .

وإن كان ضرراً محضاً لا يملكه ولو أذن وليه كما لا يملكه غيره من ولى ووصى وقاض لأن ولاية غيره عليه نظرية وليس من النظر له إثباتها فيما هو ضرر محض فى حقه وذلك كالطلاق والعتق والصدقة والهبة . وإن كان متردداً بين النفع والضرر مملكه مع إذن وليه لأنه أهل لحكم هذه التصرفات إذ أنه يملك البذل إذا باشرها وليه ، وأهل لأجراء هذه التصرفات حيث صحت وكالته بها وفيها نفع من حيث تحصيل مقصوده . ولما لوحظ أن هناك قصوراً ضم إلى ذلك إذن وليه لينجبر هذا القصور . ومثال هذا المتردد : البيع والأجارة والنكاح فيها احتمال الربح والخسران .

المورد الرابع

بعد بلوغ الصبي تتم أهليته إلا أنه قد يعرض له عوارض بعضها يؤثر فى هذه الأهلية وقد وضع لها الحنفية فصلاً خاصاً سموه عوارض الأهلية .

عوارض الأهلية

هى نوعان : عوارض سماوية أى ليست من قبل العبد ولا هى واقعة باختياره ، وعوارض مكتسبة أى واقعة باختيار العبد سواء كانت آتية من قبل نفسه أو من قبل غيره .

العوارض السماوية

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

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

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

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

(٢) العته وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبهه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين وكذا سائر أمورهم ، وحكم المعتوه كالصبي المميز في جميع ما ذكر له .

(٣) النسيان وهو عدم استحضار الشيء في وقت الحاجة اليه وهو لا ينافي أهلية الوجوب ولا وجوب الأداء لكمال العقل .
وحكمه أنه ليس عذراً في حقوق العباد ، أما حقوق الله فلها جهتان :
الأولى استحقاق الإثم ، الثانية ترتب الأحكام على فعله .
فأما من الجهة الأولى فهو عذر لقوله عليه السلام : (وضع عن أمتي الخطأ والنسيان) لأن العقوبة الأخروية إنما تكون لقصد الجريمة وهو منتف عنه .
وأما من الجهة الثانية فإن فعله يترتب عليه حكمه بشرطين : أن يكون هناك مذكر للناسي بما هو بصدده ، وألا يكون هنا داع للفعل الذي فعله .
وذلك كأكل المصلي وكلامه فكلاهما مفسد للصلاة لأن حالة المصلي مذكرة له بصلاته ولا داعي يدعوه إلى الأكل في ذلك الوقت .

فإن فقد أحد الشرطين لم يترتب على فعل الناسي حكمه كأكل الصائم فإنه لا مذكر له والطبع داع للأكل وكترك الذابح التسمية .

(٤) النوم هو عارض يمنع فهم الخطاب فأوجب تأخير خطاب الأداء ولكنه لا ينافي أصل الوجوب لعدم إخلاله بالذمة ولذا وجب القضاء (انظر ما قدمنا من وجوب القضاء عليه بسبب جديد) . وأوجب إبطال جميع عباراته .
(٥) الإغماء وهو عارض يمنع فهم الخطاب فوق منع النوم له ، فلزمه ما لزم النوم ولكونه يزيد عنه جعلوه ناقضاً للوضوء في جميع الأحوال حتى في الصلاة .

المرض

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

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

الحيض والنفاس

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

الموت

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

إن كان حقاً متعلقاً بعين بقى الحق ببقاء تلك العين كالأمانات والودائع

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

وإن كان مشروعا بطريق الصلة لغيره كنفقة المحارم والزكاة وصدقة الفطر سقطت بالموت إلا أن يوصى فيعتبر من الثلث كغيره من التبرعات . وأما ما شرع للميت فيبقى على ملكه من تركته قدر ما تندفع به تلك الحاجة ، وحاجته في وفاء ديونه وتنفيذ وصيته التي صرح الشارع بنفاذها وجهازه . ويقدم من هذه الحاجات الدين المعلق بعين كالرهون والمشتري قبل القبض فصاحب العين أحق بها ، ثم جهازه ثم بقية ديونه ثم الوصية .

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

العوارض المكتسبة

(١) السكر

السكر هو غيبة العقل من خمر أو ما يشبهه حتى يختلط الكلام ويحصل الهذيان، وينقسم بحسب طريقه إلى نوعين:

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

الثاني ما طريقه محرم وهذا لا يبطل التكليف فتلزم السكران الأحكام وتصح عباراته من الطلاق والعتاق والبيع والإقرار وتزويج الصغار والتزوج

والإقراض والاستقراض ، وذلك لأن العقل قائم وإنما عرض فوات فهم الخطاب بمعصية فيبقى التكليف في حق الإثم ووجوب القضاء للعبادات التي تقضى شرعاً ، وفي مسألة التزويج يشترط في الزوج أن يكون كفاً لأن إضراره بنفسه لا يوجب إضرارها .

وإذا أقر السكران بما يحتمل الرجوع لا يحد كما لو أقر بزنا أو شرب خمر أو سرقة لأن حاله يوجب رجوعه وإن كان يضمن السرقة لأنه حق العبد وهو لا يحتمل الرجوع . وإذا أقر بما لا يحتمل الرجوع كالتقصاص والقذف وغيرها أوباتر سبب الحد بأن زنى أو سرق أو قذف اقتص منه وحد إذا صح .
والخلاصة أن الفقهاء لم يجعلوا السكر مسقطاً للتكليف ولا مضيعاً للحقوق ولا مخففاً لمقدار الجرائم التي تصدر من السكران لأنه جريمة والجريمة لا يصح أن يستفيد منها صاحبها كما ذكر في متعلقات النهى .

(٢) الهزل

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

والذي يدخله الهزل من الأقوال ثلاثة أنواع : (١) إنشاءات (٢) إخبارات (٣) اعتقادات .

الهزل في الإنشاءات

الإنشاء هو إحداث السبب الذي يستعقب حكماً شرعياً . وهذه الأسباب قسمان :

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

فالأَسباب التي يمكن نقضها كالبيع والإجارة وتحقيق الهزل لا بد فيسه
من المواضعة ، فإن كانت على أصل العقد بأن اتفق العاقدان على التكلم بلفظ
العقد ولا يريدان حكمه واتفقا بعد وقوعه أنهما كانا مصرين حين العقد على
المواضعة كان حكم العقد كحكم ما شرط فيه الخيار لهما مؤبداً لأنهما قد رضيا
بمباشرة العقد ولم يرضيا بحكمه ، فالعقد يكون فاسداً ولا يفيد الملك بالقبض
لعدم اختيار الحكم وإذا نقضه أحدهما انتقض وليس لواحد منهما الاستقلال
بإجازته ، فإذا أجازاه جاز مطلقاً عند الصاحبين . وبشرط أن تكون الإجازة
في بحر الأيام الثلاثة التالية للعقد عند الإمام . أما إذا اتفقا على أنه لم يحضرهما
شيء حين العقد أو اختلفا فقال أحدهما كذا معرضين عن المواضعة حين العقد
وقال الآخر كذا . مصرين عليها . فالعقد عند أبي حنيفة صحيح عملاً بأن
الأصل في العقود الصحة والازوم حتى يقوم المعارض ، والمواضعة عارض لم
يتفقا عليه فلم يتأكد معارضاً للأصل وفاسد عند الصاحبين لأنهما اتفقا على
حصول المواضعة ولم يتفقا على رفعها ، والعادة جرت بالبناء عليها متى سبقت
فهي معارض قوى لأصل الصحة في العقود ، وأما إذا اتفقا على أنهما عرضا
حين العقد عن المواضعة وبنيا العقد على الجد فانه صحيح اتفاقاً .

وإن كانت المواضعة على قدر العوض بأن تواضعا على البيع بالدين
والثمن في الحقيقة ألف فأبو حنيفة يعمل بمقتضى ما ذكر في العقد سواء اتفقا
على بقاء المواضعة حين العقد أو اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا في
الإعراض والبناء أو اتفقا على الإعراض عن المواضعة ، والفرق عنده بين
الاتفاق على البناء هنا حيث اعتبر العقد بما ذكر فيه من الثمن وبين الاتفاق
على البناء فيما سبق حيث قال بفساد العقد أن العمل بالمواضعة هنا يجعل

قبول أحد الألفين شرطاً لقبول البيع بالألف فكأنه قال له : بعثك بألفين على ألا يجب أحدهما ، وهذا شرط فاسد لا يقتضيه العقد وفيه نفع لأحدهما وهو مفسد للعقد فلو اعتبرت المواضة لحكم بفساد العقل فحصل التنافي بين تصحيح العقد الجدى واعتبار المواضة فى الثمن ترجيحاً للأصل وهو المبيع ، وتصحيح العقد لا بد منه لأنه لا هزل فيه فبطل الثانى وهو اعتبار المواضة بخلاف البناء فى المواضة على الأصل فإنه لم يوجد معارضة ، وقال الصاحبان : يعمل بالمواضة إلا إذا اتفقا على أنهما أعرضا عنها حين العقد فيعمل بما ذكر فى العقد .

وإن كانت المواضة على جنس الثمن بأن اتفقا على إظهار العقد بمائة دينار وهو بينهما ألف درهم فاتفقوا على اعتبار ما ذكر فى العقد وإلغاء المواضة . والسبب فى قول الصاحبين هنا بذلك فى الاتفاق على البناء وقولهما فى المواضة على القدر باعتبار المواضة أن العمل بالمواضة مع الصحة هنا غير ممكن لأن البيع يخلو عن بدل إذ باعتبار المواضة يكون ألف درهم وليست مذكورة فى العقد بل المذكور فيه مائة دينار وهى غير الثمن ، وعقد البيع إذا خلا عن الثمن بطل . ولا معنى لإبطال هذا العقد الجدى فلزم اعتبار ما ذكر فيه من الثمن . أما فى القدر فإنه يمكن التصحيح مع اعتبار المواضة فإنه ينعقد بالأقل المتواضع عليه المندرج فى الأكثر المظهر .

والأسباب التى لا يمكن نقضها وهى التى لا يجرى فيها الفسخ ولا الإقالة ثلاثة أنواع (١) أسباب لا مال فيها (٢) أسباب فيها مال تبعاً (٣) أسباب فيها مال مقصود .

فإن كانت مما لا مال فيه كالطلاق والعتق والعفو عن القصاص واليمين

والنذر كانت صحيحة والهزل باطل لأن المتكلم قد رضى بالسبب الذى وضع شرعا يستلزم مسببا بدليل أنه لا يصح فيه شرط الخيار ومتى رضى به لا يلزم رضاه بمسببيه لأنه واقع شرعا لا محالة .

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

وإن تواضعا على القدرة واتفقا على البناء عمل بالمواضعة لا بما ذكر فى العقد ولا تجىء العلة التى جعلت الإمام يقول فى المواضعة على قدر الثمن أنه يعمل بما ذكر فى العقد لأن عقد النكاح لا تؤثر فى صحته الشروط الفاسدة بخلاف البيع . وإن اتفقا على أنهما لم يحضرها شىء أو اختلفا فى الأعراض والبناء عمل بما ذكر فى العقد — على ما رواه أبو يوسف عن الإمام — كالبيع وكذلك إن اتفقا على الأعراض .

وإن تواضعا على الجنس واتفقا على البناء وجب مهر المثل لخلو العقد عن مهر ، إذ المسمى هزل ولا يثبت بالهزل المال والمتواضع عليه لم يذكر فى العقد وإن اتفقا على أنه لم يحضرها شىء أو اختلفا فى الأعراض والبناء فالواجب المسمى فى العقد كالبيع والمواضعة باطلة ، وعندهما يجب مهر المثل لترجيحهما المواضعة فيخلو العقد عن مهر وبالخلو يجب مهر المثل .

وإن كان فيه مال مقصود ألا يثبت المال إلا بذكره كالخلع والعتق على مال والصالح عن دم العمد ، واتفقا على الأعراض أو على عدم الحضور أو اختلفا فى الأعراض والبناء لزم الطلاق والمال اتفاقا — رجح أبو حنيفة فى الأخيرين العقد على المواضعة جريا على أصله لعدم تحقق المعارض لأنهما

ذهلا عنه في صورة عدم الحضور ورجح مدعى الإعراض في صورة الاختلاف لأنه متمسك بالأصل في العقود وهو الصحة والازم، وأما عندهما فلعدم تأثير الهزل في هذه الصور الثلاث .

وإن اتفقا على البناء فكذلك الحكم عند صاحبين لأن المال وإن لم يثبت بالهزل لكنه تبع للطلاق من جهة أنه يستغنى عنه لولا القصد إلى ذكره . فإذا ثبت المتضمن وهو الطلاق ثبت ما في ضمنه وهو المال، والتبعية من هذه الجهة لا تنافي أنه مقصود بالمعنى السابق وهو أنه لا يثبت إلا بالذكر . وعند أبي حنيفة يتوقف الطلاق على مشيئة الزوجة - الطلاق بالمسمى على طريق الجد وإسقاط الهزل لأنه يمكن العمل بالمواضعة بناء على أن الخلع لا يفسده الشروط الفاسدة ، والشرط الفاسد هنا أن يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها وإتمام يتوقف على اختياره هو أيضا لأن الخلع من جانب الزوج يمين وهو لا يحتمل شرط الخيار ، فإذا هزل به كان هزله كشرط الخيار لها .

وحكم العتق على مال والصلح عن الدم حكم الطلاق .

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

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

الاضهارات والاعتقادات

الهزل في الإخبارات عامة يبطلها لأن الإقرار يعتمد صحة الخبر به والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه كذلك الهزل في الاعتقادات وإنما حكموا برودة من قال كلمة الكفر هازلاً لاستخفافه .

السفه

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

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

إذا قارن السفه بلوغه منع عنه ماله إجماعاً ، لقول الله تعالى : (ولا توتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولاً معروفاً) ثم علق دفع المال لهم على إيناس الرشد فقال (وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم) . واعتبر أبو يوسف ومحمد حقيقة الرشد فمهما امتد زمن السفه لا يعطى ماله وإن بلغ من السن ما بلغ .

وجعل أبو حنيفة للرشد مظنة وهي بلوغه خمساً وعشرين سنة لأنه لا بد فيها من حصول رشد ما لمضى زمن التجربة وهو الشرط لأنه ورد في الكتاب منكرًا فيتحقق بأدنى ما ينطلق عليه الاسم كما هو شأن الأسماء المنكرة . أما الحجر عليه وهو أن يمنع نفاذ تصرفاته القولية المحتملة للفسخ ، ففيه

كذلك خلاف . فقال أبو يوسف ومحمد : يحجر على السفه نظراً له لأن فيه
 صيانة ماله والحاكم إنما نصب لينظر إلى مصلحة من لا قدرة له من المسلمين .
 رقال أبو حنيفة : لا يحجر على السفه لأن الحجر وإن ترتب عليه مصلحة
 يترتب عليه مفسدة تربو عليها وهي إهدار أهلية الحر الذي يلحقه بالجمادات ،
 وغاية السفه أن يفتقر ويتجرد من المال ، ولا يجوز المحافظة على الأدنى وهو
 المال باهدار الأعلى وهو الأهلية .

قال الذين رجحوا الحجر إن النص القاضي بمنع السفه ماله حكمته
 الخوف من أنه يتلفه وإذا لم يحجر عليه بوقف تصرفاته أمكنه أن يتلفه بتلك
 التصرفات القولية فلا يفيد منع المال منه — وليست مصلحة الحجر قاصرة
 عليه بل فيها مصلحة عامة وهي دفع الضرر عن الناس ، لأنه لو لم يحجر عليه
 لأمكنه أن يلبس عليهم فيقرضونه فيتلف أموالهم . والمصلحة الخاصة تهدر إذا
 عارضت المصلحة العامة . ومن ذلك أنهم أوجبوا الحجر على الطبيب الجاهل
 والمفتي الذي يعلم الناس الحيل والمكرارى المفلس وإن كان في ذلك إضاعة
 لحريةهم لكنه يدرأ عن العامة مفسد ، فإن الأول يضر الأبدان والثانى
 يضر الأديان والثالث يضر الأموال .

وجمهور الفقهاء يخالفون أبا حنيفة رحمه الله .

وبعد اتفاق أبي يوسف ومحمد على الحجر اختلفاً فقال محمد يثبت الحجر
 بحصول السفه ولا يتوقف على القضاء لأن السفه هو العلة في الحجر فمتى وجد
 كان الحجر . وقال أبو يوسف لا يثبت الحجر إلا بقضاء القاضي لأنه من
 الفصول المجتهد فيها بسبب أنه متردد بين مصلحة هي النظر للسفه بابقاء ملكه

ومفسدة وهى إهدار عبارته والذي يرجح إحداهما هو القضاء .
 وأيضاً أن السفه صفة للإنسان تعرفها تصرفاته فإذا كانت تصرفاته منافية
 لمقتضى العقل والتدبير دلت على سفهه . ومن هو الذى له القول الفصل فى الحكم
 على هذه التصرفات ؟ ليس إلا القاضى الذى يستقرئ الحوادث ويكون منها
 حكماً على الشخص أو له .

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

أما الحجر على المديون إذا خيف منه أن يضر مدينيه بالمواضعة مع غيره
 بيعاً أو إقراراً ، فاتفقوا على أنه لا يثبت إلا بالقضاء لأنه نظر للغرماء فيتوقف
 على طلبهم . وبحكم القاضى لا يتصرف المديون فى المال الذى فى يده وقت
 الحجر إلا معهم ، وأما ما أصابه بعد الحجر عليه فلا يلحقه حكم الحجر بل له أن
 يتصرف فيه وحده .

(٤) السفر

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

إن وجد السفر أول اليوم فله أن يفطر وأن يصوم وإذا شرع فى الصوم
 فليس له أن يفطر ، لكن إذا أفطر لا كفارة عليه لتمسك الشبهة .
 وإذا عرض السفر أثناء اليوم لا يحل الفطر . فان أفطر قبل عروض

السفر ثم سافر فعليه الكفارة لأن السبب حصل باختياره وقد تقررت الكفارة قبله وإذا عرض السفر ثم أفطر لم يكن ذلك له وإنما لا تجب عليه الكفارة لتكن الشبهة .

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

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

(٥) الخطأ

الخطأ أن يقصد بالفعل غير المحل الذي تقصد به الجناية . مثاله : صائم تميمض فسرى الماء إلى حلقه ، ورامى صيد أصاب إنساناً ، فان الصائم قاصد إدخال الماء إلى فيه لا إلى حلقه الذي هو محل الجناية ، والرامي قاصد الطير لا الانسان . والخطأ فيه جنائية عدم التثبت ولذا يؤاخذ به من هذه الجهة ، فلا تقدر العقوبة فيه بقدر الجريمة نفسها وإنما بقدر عدم التثبت الذي أدى إلى حصولها .

والحقوق بالنسبة للخطأ نوعان : حقوق لله ، وحقوق للعبد .

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

وأما حقوق العبد فليس الخطأ عذراً فيها فيضمن المتلف خطأ قيمة

ما ألتف وعليه الدية في القتل لأنها تعويض مالى عما أصاب ورثة المقتول من الضرر لكن خفف عنه هذا التعويض فوجبت الدية مخففة . ولما فيه من التقصير وجب به ما تردد بين العقوبة والعبادة وهو الكفارة .

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

(٦) الإكراه

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

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

فالاختيار معناه ترجيح فعل الشيء على تركه . والرضا الارتياح إلى فعل الشيء . وجميع الأفعال الصادرة عن الإنسان لا بد لها من اختيار إلا أنه قد يكون صحيحاً إذا كان منبعثاً عن رغبة، وقد يكون فاسداً إذا كان ترجيحاً لاهون شرين . ولا يلزم من وجود الفعل من الإنسان رضاه به أى إرتياحه إليه .

قسم الحنفية الإكراه الى قسمين :

الأول إكراه ملجئ ، وهو أن يكون السبب الذى به الاضطراب الى الفعل يفوت نفساً أو عضواً وغلب على الفاعل حصوله .

الثانى إكراه غير ملجئ ، وهو أن يكون السبب الذى به التهديد ضرباً لا يفضى إلى تلف عضو أو حبساً .

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

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

ونحن نرى أن جعل فوات النفس والعضو هو وحده الذى يزيل عن الإنسان قدرة الصبر وما عداه لا يزيلها غير واضح، لأن تأثير الأذى فى أنفس الناس غير متحد ، فمن الناس من لا يمكنه الصبر على قليل الضرب والحبس بل والإهانة ، ومنهم من يصبر على كل شىء حتى الموت فلم يكن ما لاحظوه منطابقاً صحيحاً لاعتبار الإكراه ملجئاً أو غير ملجئ ، لأن ذاك لا يطرده ولا يغلب

أثر الإكراه

المكره عليه ثلاثة أقسام :

الأول أقوال لا تقبل الفسخ . الثانى أقوال تقبله . الثالث أفعال .

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

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

والقسم الثالث يتنوع إلى نوعين :

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

الثانى : ما يمكن أن يكون فيه الفاعل آلة للحامل وهذا على وجهين :
 الأول : أن يلزم على اعتبار الفاعل آلة تبدل محل الجنابة الذى
 يستلزم مخالفة الحامل فيما أكره عليه والمخالفة تنتج بطلان الإكرام لأنه متى
 خالف فقد فعل طائعاً لا مكرهاً وهذا حكمه كالنوع الأول . وهالك مثالين له :

(١) أكره محرم محرماً آخر على قتل صيد والقتل جنابة على الإحرام .
 فالحامل أراد من الفاعل الجنابة على إحرام نفسه فلو جعلنا الفاعل آلة للحامل
 كان الفعل جنابة على إحرام الحامل وهو غير ما أكره عليه فيبطل الإكرام
 لذلك قالوا إن الفاعل ضامن جزاء ما قتل من الصيد . وإنما أشركوا معه

الحامل في الضمان لأنه فوق الدال على الصيد ، وقد ضمنوا الدال فهذا أولى .
 (ب) أكره شخص آخر على بيع متاع له وتسليمه . أراد الحامل من الفاعل أن
 يبيع ويسلم تسليمًا هو أثر البيع فلو جعلنا الفاعل آلة في التسليم للحامل تبدل الحال
 لأنه يصير هذا التسليم تسليم مغضوب اغتصبه الحامل ثم سلم إلى المشتري وليس
 هذا هو المقصود بالإكراه ولذلك قالوا إن التسليم ينسب للفاعل فيلتحق بالعقد
 الفاسد فيملكه المشتري ملكاً فاسداً كسائر البيوع الفاسدة .

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

فإن كان ملجئاً نسب الفعل إلى الحامل ابتداءً . ومثال ذلك الإكراه على
 إتلاف مال أو إتلاف نفس فيلزم الحامل ضمان المال ويقتص منه وحده في
 القتل العمد كما هو رأي أبي حنيفة ومحمد ويلزمه الكفارة . وأسقط عنه أبو يوسف .
 القصاص لأن العلة وهي مباشرة الجناية لم توجد . ومن هذه الجهة وهي المباشرة
 قال زفر بالقصاص من الفاعل وحده لأنه هو المباشر والمباشرة هي العلة في
 ثبوت القصاص — وإن كان القتل خطأ كما لو أكرهه على رمي صيد
 فأصاب إنساناً لزمته الدية عاقلة الحامل ويحرم الحامل من الإرث إذا أكره
 إنساناً على قتل من يرثه الحامل ولا يحرم الفاعل الإرث إذا أكره على قتل من
 يرثه ويأثم كل من الفاعل والحامل في العمد والخطأ . أما الحامل فله حمله ، وأما
 الفاعل فلا لأنه أثر حياة نفسه على من هو مثله وفي الخطأ لعدم التثبت ، وسيأتى
 تفصيل ذلك . وإن كان الإكراه غير ملجئ ، اقتصر الحكم على الفاعل
 لعدم فساد اختياره فيضمن ما أثلفه من الأموال ويقتص منه في القتل العمد .
 هذا كله من حيث نسبة الفعل إلى الحامل أو الفاعل .

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

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

ولا يبيح الإكراه غير الملجئ ، الإقدام على القسم الثاني وهو ما تسقط
حرمة بالاضطرار وإنما يورث شبهة تسقط الحد في شرب الخمر استحساناً .
وإذ قد بينا أصل الحنفية في الإكراه فلنبين أصل الشافعي فيه لأنه
أيسر وأعدل . قسم الشافعي الإكراه إلى قسمين :

(١) إكراه بحق (٢) إكراه بغير حق .

فإن كان إكراهاً بحق لا تنقطع نسبة الفعل عن الفاعل فيصح بيع المديون
القادر على وفاء دينه ماله للإيفاء ويصح طلاق المولى من زوجته بعد انقضاء المدة .
وإن كان بغير حق . فهو على نوعين : الأول الإكراه على فعل أباح
الشارع الإقدام عليه بسبب الإكراه ، وهذا حكمه أن تنقطع نسبة الفعل عن
الفاعل سواء كان قولاً أو فعلاً ، لأن صحة القول إنما تكون بقصد المعنى ،
وصحة العمل إنما تكون باختياره ، والإكراه يفسدهما ونسبة الفعل إلى الفاعل

من غير رضاه إضرار به والعصمة تدفعه . ثم إذا أمكنت نسبته إلى الحامل نسب إليه كما لو أكره إنساناً على إتلاف مال غيره كان الضامن هو الحامل ، وإذا لم تمكن نسبته إلى الحامل نفا كما لو أكره على طلاق أو عتق أو بيع أو إقرار .
الثاني : الإكراه على فعل لم يبح الشارع الإقدام عليه بالإكراه كالقتل والزنا ، وهذا لا تنقطع نسبته عن الفاعل فيقتص من الفاعل لمباشرته القتل كما يقتص عنده من الحامل لتسببه .

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

الكتاب الثاني

في كيفية استثمار الأعظم من اللفاظ

من عادة الأصوليين أن يبدءوا بمباحث هذا الباب بمسألة وضع اللغات : أي اصطلاح أم توقيف ؟ ولم نر لإدخالها في هذا الفن سبباً يحمل عليه وإنما يبحث فيها مؤرخو اللغات والذي يهمنا من اللغة معرفة الطرق التي تثبت بها .

طرق معرفة اللغة

(طرق معرفة اللغة النقل المتواتر أو أخبار الآحاد أو استنباط العقل من النقل ولا قياس في اللغة) الطرق التي ندرك بها معاني الألفاظ هي إما النقل المتواتر وهو مارواه جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب كألفاظ السماء والأرض والنار والهواء وما شاكل ذلك ، وإما أخبار الآحاد كغريب الألفاظ ، وإما استنباط العقل من النقل كما يقال الجمع المحلى بآل يعقبه الاستثناء والاستثناء إخراج بعض ما ينتظمه اللفظ . وينتج من ذلك أن الجمع المحلى عام لأنه لو لم يكن

عاما متناولا لجميع الأفراد لم يحز فيه الاستثناء .

أما العقل الصرف فلا شأن له في إدراك اللغات . بقيت مسألة تنازع فيها الأصوليون وهي ثبوت اللغة بالقياس ، ومعنى ذلك أن يسمى مسمى باسم وفي ذلك المسمى معنى يظن اعتباره في التسمية لدورانها مع ذلك المعنى ثم يوجد ذلك المعنى في غير المسمى الذي ثبت وضع اللفظ له فهل يصح إطلاق ذلك اللفظ على المسمى الذي وجد فيه ذلك المعنى إطلاقا حقيقيا كما يطلق على المسمى الذي تقل وضعه له أولا يصح ذلك الإطلاق .

مثاله الخمر ثبت وضعه للنبي من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد . وفيه معنى الستر لأنه يستر العقل ويظن أن هذا المعنى هو علة التسمية ثم وجد ذلك المعنى نفسه في النبيذ المتخذ من التمر أو التفاح مثلا فهل يصح إطلاق لفظ الخمر عليه إطلاقا حقيقيا كما يطلق على المعتصر من العنب أو يختص الإطلاق الحقيقي بما خامر من ماء العنب ؟ ومثله لفظ السارق وضع لمن يأخذ المال خفية من حرز وقد وجد ذلك المعنى وهو الأخذ خفية في النباش الذي يأخذ أكفان الموتى فهل يصح إطلاق لفظ السارق عليه حقيقة أولا ؟ قالت طائفة نعم يجوز هذا الإطلاق وقالت طائفة لا يجوز .

والأصح هو الثاني لأن العرب إذا عرفت أن الخمر موضوع لما اعتصر من ماء العنب خاصة فوضعه لغيره تقول عليهم واخترع فلا يكون لغتهم ، بل يكون وضعاً من جهتنا . وإن عرفت أنها وضعت لـكل ما يخامر العقل أو يخمره ثبت الاسم متى وجدت العلة بتوقيفهم لا بقياسنا ، وإن سكتوا عن الأمرين احتمال أن يكون معنى الخمر العصير من ماء العنب وأن يكون كل ما خامر العقل فلم نتحكم عليهم ونقول لغتهم هذا وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعنى فيه

ويخصصونه بالحل كما سمو الفرس أدهم لسواده وكميتا لحرته ولا يسمون الثوب الأسود أدهم ولا الأحمر كميتا لأنهم ما وضعوا الأدهم لمطلق أسود ولا الكميت لمطلق أحمر وكما سمو الزجاج الذي تقرر فيه المائعات قارورة ملاحظين معنى القرار ولا يسمون الكوز والحوض قارورة وإن وجد ذلك المعنى فيهما .

الاسامي الشرعية

ورد في لسان الشارع ألفاظ عربية مستعملة في معان أكثر مما كانت قد وضعت له كلفظ الصلاة فإنها موضوعة في أصل اللغة للدعاء ثم أريد بها شرعا مجموع الأقوال والأفعال المعلومة ، وكلفظ الزكاة فإن معناها اللغوي التماء ثم أريد بها شرعاً قدر معين من المال يعطى لمن أمر الله بإعطائه إياه إلى غير ذلك من الألفاظ . فهل الشارع نقل هذه الألفاظ عن وضعها اللغوي من غير ملاحظة لذلك الوضع أو أنه استعملها في معناها اللغوي من غير نقل ولا تصرف أو أنه تصرف فيها بالتقييد بعد الإطلاق واستعملها على طريق التجوز ثم اشتهرت فصارت حقائق عرفية للشارع ؟؟؟ .

قال المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء بالأول ، وقد رد عليهم القاضي مذهبهم بمسلكين (الأول) أن هذه الألفاظ يشتمل عليها القرآن والقرآن نزل بلغة العرب ، فلو أخذ اللفظ واستعمله في غير ما وضعوه له لم يكن من لغتهم وإن كان عربي الأصل ، وكذلك إذا استعمله في بعض موضوعه أو متناولا لموضوعه ولغير موضوعه (الثاني) أن الشارع لو نقل الألفاظ عن معانيها اللغوية إلى معان أخرى للزمه تعريف الأمة بالتوقيف ذلك النقل ، فإنه إذا خاطبهم بلغتهم لم يفهموا إلا موضوعها ولو ورد فيه توقيف لكان متواتراً لأن الحاجة لا تقوم بالأحاد . ثم رد على ما احتجوا به بما يأتي :

(١) احتجوا بقوله تعالى « وما كان الله ليضيع إيمانكم » وأراد به الصلاة نحو بيت المقدس . وقال صلى الله عليه وسلم (نهيت عن قتل المصلين) وأراد به المؤمنين وهو خلاف الوضع الغوى . وأجاب عن ذلك بأن المراد بالإيمان التصديق والقبلة ، وأراد بالمصلين المصدقين بالصلاة . وسمى التصديق صلاة على سبيل التجوز وعادة العرب تسمية الشيء بما يتعلق به نوعاً من التعلق والتجوز من نفس اللغة .

(٢) احتجوا بقوله عليه الصلاة والسلام « الإِيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق » وتسمية الإمطة إيماناً خلاف الوضع .

وأجاب عن ذلك بأن هذا الحديث من أخبار الآحاد فلا يثبت به مثل هذه القاعدة وإن ثبتت فهذه الشعب دليل الإِيمان فتجوز بتسميتها إيماناً .

(٣) احتجوا بأن الشرع وضع عبادات لم تكن معهودة فافتقرت إلى أسام وكانت استعارتها من اللغة أقرب من نقلها من لغة أخرى أو إبداع أسام لها . وأجاب عن ذلك بأننا لانسلم أنه حدث في الشريعة عبادة لم يكن لها اسم في اللغة ، وإذا قيل إن الصلاة في اللغة ليست عبارة عن الركوع والسجود ، والحج ليس عبارة عن الطواف والسعى ، قلنا ليس الصلاة في الشرع أيضاً عبارة عنه بل الصلاة عبارة عن الدعاء كافي اللغة ، والحج عبارة عن القصد ، والصوم عبارة عن الإمساك ، والزكاة عبارة عن النمو ، لكن الشرع شرط في أجزاء هذه الأمور أموراً أخرى تنضم إليها : فشرط في الاعتداد بالدعاء الواجب انضمام الركوع والسجود إليه ، وفي قصد البيت أن ينضم إليه الوقوف والطواف ، والإِسْم غير

متناول له لكنه شرط الاعتداد بما ينطلق عليه الإسم فالشرع تصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع .

ومن هذا يتبين أن القاضي يرى أن الشارع لم يتصرف في الوضع اللغوي أدنى تصرف، بل أبقى تلك الأسماء على ما هي عليه إلا أنه تصرف في الشروط التي تجعل المسمى اللغوي مجزئاً .

أما الغزالي فإنه توسط بين القولين فقال لا سبيل إلى إنكار تصرف الشرع في هذه الأسماء ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن معانيها اللغوية بالكلية ولكن عرف اللغة تصرف في الأسماء من وجهين : أحدهما التخصيص ببعض المسميات كما في الدابة فتصرف الشرع في الحج والصوم والإيمان من هذا الجنس ، إذ للشرع عرف في الاستعمال كما للعرب . والثاني إطلاقهم الإسم على ما يتعلق به الشيء ويتصل به كتسميتهم الحجر محرمة والمحرم شرها ، فتصرفه في الصلاة كذلك ، لأن الركوع والسجود شرطه الشرع في إتمام الصلاة فشمله الإسم بعرف استعمال الشرع ، إذ إنكار كون الركوع والسجود ركن الصلاة ومن نفسها بعيد ، فتسليم هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال للشرع أهون من إخراج السجود والركوع من نفس الصلاة وهو كالمهم المحتاج إليه إذ ما يصوره الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسماء معروفة ولا يوجد ذلك في اللغة إلا بنوع تصرف فيه .

وأما ما استدل به القاضي من أن القرآن عربي فهذا لا يخرج هذه الأسماء عن أن تكون عربية ولا يسلب اسم العربي عن القرآن ، فإنه لو اشتمل على تلك الكلمات بالعجمية لكان لا يخرجها عن كونه عربياً أيضاً . وأما قوله إنه كان يجب عليه التوقيف على تصرفه فهذا أيضاً إنما يجب إذا لم يفهموا مقصوده من هذه

الألفاظ بالتكرير والقرائن مرة بعد أخرى . فاذا فهم هذا فقد حصل الغرض .
فهذا أقرب عندنا مما ذكره القاضى رحمه الله ، وإليه نميل .

ومن هذا البيان يتضح خطأ ابن الهمام فى قوله : وما قيل الحق إنها مجازات اشتهرت يعنى فى لفظ الشارع مذهب القاضى . يشير بذلك إلى ما قاله البيضاوى فى المنهاج . وإنما كان قول ابن الهمام خطأ لما عرفته من أن القاضى أبا بكر لا يقول فى الأسماء الشرعية بنقل ولا تجوز ، بل أراد الشارع بها معانيها اللغوية وما زاد عن الحقيقة اللغوية شروط زائدة عنها وأن الشارع لم يتصرف فى المسميات أصلاً وإنما تصرف فى الشروط . أما كونها مجازات فهو رأى آخر وهو رأى الغزالى والرازى وهو وسط بين رأى المعتزلة القائلين بالنقل من غير مراعاة المعنى اللغوى ، فلا يلزم أن يكون هناك مناسبة بين المنقول منه والمنقول إليه وبين رأى القاضى الذى يقول ببقاء الكلمة على وضعها من غير تصرف ، وكذلك قوله عن فخر الإسلام حيث قال إن الصلاة اسم للدعاء سمي بها عبادة معلومة لما أنها شرعت للذكر فإن السكالم زعم أن هذا ليس إلا مذهب القاضى وهو خطأ ، ومنشأ الخطأ عدم تحريره لمذهب القاضى فإنه استبعد أن يكون قد قال ببقاء تلك الألفاظ على حقائقها اللغوية لأن كون الصلاة للأفعال الخصوصية فى عهده صلى الله عليه وسلم لا يقبل التشكيك ولاكن الغزالى أدرى بمذهب القاضى والذى أوردناه منقول عنه .

تقسيمات اللفظ

(اللفظ جامد ومشتق ولا يجوز أن يشتق اسم لذات والمعنى قائم بغيرها) .
تعريف الجامد والمشتق من اختصاصات اللغة وإنما احتجنا إلى ذكره لتوضيح المسائل المبنية على المشتق .

(١) إذا اشتق اسم لذات ، فلا بد أن يكون المعنى الذى يدل عليه المشتق قائماً بالذات التى اشتق الاسم لها ولا يجوز أن يكون قائماً بغيرها، فإذا قلت الله قادر فعنائه أنه ذات قامت بها صفة القدرة، وإذا قلت متكلم فعنائه ذات قامت بها صفة التكلم، وبذلك يبطل قول المعتزلة فى تفسير أن الله متكلم أنه خلق الكلام فى جسم كالشجرة التى سمع منها موسى صلوات الله عليه كلام الله . وقالوا فى توجيه كلامهم إنه ثبت إطلاق المتكلم على الله وقيام التكلم بذاته محال، لأن الكلام أصوات وحروف وهى أعراض حادثة لا تقوم بالذات القديمة فلزم أن يكون معناه خالق الكلام فى جسم .

وإذا رجعنا إلى اللغة لانرى فيها تفصيلاً بين من يمتنع قيام المعنى به فيجوز أن يطلق عليه المشتق والمعنى قائم بغيره ، وبين من لا يمتنع القيام به فلا يجوز بل اذا امتنع قيام المعنى بالذات لم يصغ لها المشتق أصلاً . فإذا رأينا المشتق قد صيغ لها علمنا أن المعنى قائم بها فالتكلم صفة قائمة بذاته تعالى . ولو كان المعتزلة قد ادعوا أن هذا الإطلاق مجاز لا يرتفع النزاع ، غير أنه فهم من سوق الأصوليين لأدلتهم أنهم إنما يريدون الإطلاق الحقيقى .

قالوا قد ثبت الخالق وصفاً لله تعالى وليس مشتقاً من الخلق بمعنى التأثير لأنه يترتب على ذلك محال، إذ لو كان التأثير قديماً لزم قدم العالم لاستحالة تخلف الأثر - وهو العالم - عن المؤثر فيلزم وجود العالم فى الأزل ، وإن كان حادثاً لزم التسلسل لأنه محتاج إلى تأثير والتأثير محتاج إلى تأثير . وهكذا فيلزم وجود حوادث لانهاية لها وهو محال كما عرف فى موضعه من كتب الكلام ، وإذا بطل أن يكون المعنى المأخوذ منه الخالق هو الخلق بمعنى التأثير كان المراد به الخلق بمعنى الخلق كما فى قوله تعالى: (خلق الله أكبر من خلق الناس) أى لخلق

الله أكبر من مخلوق الناس، وإذا ثبت هذا فالمعنى الذى هو المخلوق ليس قائماً بالذات لأن منه جواهر تقوم بأنفسها فثبت أنه قد يشتق اللفظ لذات وليس المعنى قائماً بها .

والجواب عن ذلك أن معنى الخالق أنه متصف بالخلق ، والمراد به بالنسبة لله تعالى تعلق قدرته بالإيجاد ويكفى فى الاشتقاق هذا القدر من الانتساب فليكن هو المراد بقيام المعنى بذات ما اشتق له المشتق فى هذه الصفات . وعلى ذلك يكون معنى قول أبى حنيفة رحمه الله إن الله خالق قبل أن يخلق أن له قدرة الخلق وإلا قدم العالم وهو باطل، ويراد بصفة الخلق بالفعل تعلق القدرة على وجه الإيجاد بالمقدور، وهذا التعلق هو عروض النسبة الإيجادية للقدرة ، وهذا التعلق حادث .

(٢) (الوصف حين قيام المعنى بالذات حقيقة وفيما قبله وما بعد انقضاء مجاز)

قيام المعنى بالذات إما أن يكون فى زمان مستقبل ، وإما أن يكون فى الزمن الحاضر، وإما أن يكون فى زمن قد مضى، فإذا أطلقت الصفة على الذات قبل أن يقوم المعنى بها لعلاقة الأول فذلك مجاز اتفاقاً كما تقول سارق لمن عزم على السرقة، وإذا أطلقت عليها والمعنى قائم بها كان ذلك حقيقة اتفاقاً كما تقول سارق للمتلبس بالسرقة وهى أخذ الشئ خفية . وإذا أطلقت على الذات بعد انتهاء الفعل كما تقول سارق لمن انتهى من السرقة فهو محل خلاف . قال بعض يكون الإطلاق مجازاً . وقال آخرون يكون حقيقة، وفصل آخرون فقالوا إن كان المعنى مما يمكن بقاؤه اشترط بقاؤه للاطلاق الحقيقى وإن لم يمكن بقاؤه لم يكن شرطاً والممكن بقاؤه هو المعانى الدفعية كالقيام والتعود والذى لا يمكن بقاؤه

هو المعانى التدريجية التى لا بقاء لها كالتكلم والتحرك .

احتج القائلون بالمجازية بأنه يصح نفي الوصف عن الذات من غير تقييد فتقول لمن انتهى من قيامه وقعد : هذا ليس بقائم ، وصحة النفي من غير قيد دليل مجازية الإطلاق إذا وجد . وهذا الدليل يناقش بأنكم إن أردتم صدق هذا النفي فى الحال فهذا نفي مقيد لا مطلق ، وإن أردتم صدقه غير مقيد بزمن فذلك ممنوع .

وثانياً لو كان الإطلاق حقيقة باعتبار سبق اتصاف الذات بالمعنى لكان حقيقة باعتبار أن الذات ستتعصف بالمعنى . وبيان الملازمة أنه يصح باعتبار ثبوته فى الحال ، فقيد كونه فى الحال إما أن يكون هو مناط الإطلاق فينتفى فيما سبق وما لحق ، وإما ألا يكون معتبراً فيه فيكون حقيقة فيهما . وغير هذين الاعتبارين تحكم وقد ثبتت المجازية فى الإطلاق قبل الاتصاف فلتثبت فى الإطلاق بعده . ويرد هذا الدليل باختيار هذا القيد غير معتبر فى حقيقة الإطلاق ولا يلزم منه عدم اعتبار قيد آخر فى الإطلاق الحقيقى ، بل قد يشترط المشترك بين الحال والماضى وهو كونه ثبت له الوصف إما قائماً وإما منقضياً .

واحتج القائلون بالحقيقة بأدلة :

(١) إجماع اللغويين على صحة كاتب أمس والإطلاق أصله الحقيقة وعلى أنه اسم فاعل فلولم يكن المتصف به فاعلاً حقيقة لما أجمعوا عليه عادة .

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

(٢) لولم يصح إطلاق المشتق حقيقة لم يصح قولنا مؤمن لنائم وغافل لأنهما غير مباشرين للإيمان ، وهذا باطل للإجماع على أن المؤمن لا يخرج عن كونه

مؤمناً بنومه ولا غفلته ولجاز أن يقال للمؤمن كافر حقيقة لكفر سبق منه والإجماع على منعه .

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

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

(٣) لو ثبت اشتراط بقاء المعنى لصحة الإطلاق لم يكن المشتقات من المصادر السبالة حقيقة مثل متكلم ومخبر ، لأن معنى التكلم والإخبار لا يتصور حضره إلا بحصول أجزائه وهي حروف تنقضي أولاً فأولاً ، ولا تجتمع في حين . فقبل حصولها لم يتحقق وبعد الحصول انقضى ولا يكون الإطلاق حقيقياً إلا في المعاني الآتية وهي التي تجتمع أجزاء معانيها في آن واحد كالقيام والعود واللازم باطل .

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

ومن رأى ابن الهمام أن هذا التفصيل يجب أن يكون مراد مطلق

الاشتراط ضرورة لامذهبا ثالثا، فهو وإن قال يشترط بقاء المعنى يريد وجود شيء منه ، فلفظ مخبر إذا أطلق حال الاتصاف ببعض الأخبار يكون حقيقة لأن مثل ذلك يقال فيه إنه حال اتصافه بالأخبار عرفا ، وإذا كان كذلك وجب أن يحمل كلامه عليه . ومن المستبعد أن يقول أحد لفظ مخبر في حال الإخبار مجاز وإنه لم يستعمل قط حقيقة .

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

القول في الدلالات

التقسيم الأول

قسموا دلالة اللفظ إلى وضعية وعقلية . وقسموا الوضعية إلى لفظية وغير لفظية . واللفظية إلى مطابقة باعتبار إضافتها إلى تمام ماوضع له اللفظ وتضمنيه باعتبار إضافتها إلى جزء ماوضع له اللفظ والتزام باعتبار إضافتها إلى لازم المعنى الموضوع له اللفظ . والذهن ينتقل من اللفظ إلى تمام ماوضع له وجزئه ثم ينتقل من ذلك إلى لازمه لزوما ذهنيا لا انفكاك له وهو اللازم بالمعنى الأخص . ولا تستلزم المطابقة أختيها ، لجواز ألا يكون لماوضع له اللفظ جزء أو لازم بالمعنى الأخص ، وبناء على هذا لا يكون للألفاظ دلالة على المعاني المجازية وإنما هي مرادة بالألفاظ بواسطة القرينة . هذا اصطلاح المناطقة . وأما الأصوليون فالدلالة الوضعية عندهم ما للوضع فيها دخل في الانتقال من

الشيء الى غيره ولو في الجملة . فتتحقق الدلالة الوضعية عندهم في المجاز لأن
للوضع دحلا في فهم المعنى المجازي إذ لولاه لم يتصور ، وتتحقق الوضعية في
الالتزامية واللزوم فيها بالمعنى الأعم وهو ما يحكم به من اللزوم بين شيئين
كما تعقلا .

اصطلاح الحنفية في الدلالات

قسم الحنفية الدلالة غير اللفظية الى أربعة أقسام : وسموها ببيان الضرورة
وهذه الأقسام الأربعة كلها دلالة سكوت وتلحق باللفظية في إفادة الأحكام
الأول : أن يلزم عن مذكور مسكوت عنه كما في قوله تعالى في بيان ميراث
الأبوين (ولا بويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد فإن
لم يكن له ولد وورثه أبواه فلاّمه الثلث) فان هذا السياق يدل على انحصار
إرثه في الأبوين واختصاص الأم بالثلث ولازمه المسكوت عنه هو ولائيه
الثلثان ، فليس مجرد السكوت دليلا على ذلك وإنما هو ناتج من الانحصار
وبيان نصيب أحد المستحقين كما في قول القائل : دفعت لك مالى مضاربة على
أن لك نصف الربح ، فمعلوم أن الربح منحصر فيهما ، وقد بين نصيب أحدهما
فيلزم منه أن نصيب الثاني هو الباقي .

الثاني : دلالة حال الساكت الذي وظيفته البيان مطلقا أو في تلك
الحادثة كسكوته صلى الله عليه وسلم عند أمر يشاهده من قول أو فعل فإنه
يدل على الإذن فيه اذا لم ينكره . ومن هنا كان تقريره صلى الله عليه وسلم
قسما من السنة كقوله وفعله . ومن هذا القسم سكوت البكر إذا استأذنها وليها
أو رسوله في تزويجها من معين فسكتت فإن هذا ينزل منزلة الرضا
لدلالة الحال .

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

الرابع : دلالة السكوت على تعيين معدود تعرف حذفه ضرورة طول الكلام بذكره كما يقولون مئة ودرهم أو دينار أو وقفيز من بر مثلاً ، فالسكوت عن مميز المئة يدل عرفاً على أنه في الأول درهم وفي الثاني دينار وفي الثالث قفيز . والظاهر أن الدلالة في هذه الأحوال ليست لمجرد السكوت وإنما هي للقرائن التي حفت بالسكوت . وقسموا دلالة اللفظ إلى أربعة أقسام :

(١) عبارة النص وهو اللفظ ومعناها دلالة اللفظ على المعنى مقصوداً أصلياً أو غير أصلي ، وذلك أن اللفظ قد يساق للدلالة على معنى فيسمى مقصوداً أصلياً كما سيق قوله تعالى : (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) لقصر العدد على أربع ، فاذا فهم من العبارة معنى آخر لم يسق اللفظ له سمي مقصوداً غير أصلي ، كما دلت هذه الآية على إباحة النكاح . فقصر العدد وإباحة النكاح كلاهما فهم من عبارة اللفظ إلا أن الأول هو الذي يساق له اللفظ والثاني لم يسق له . ولا يلزم أن تكون دلالاته على ما سيق له وضعية بالمعنى المنطقي بل يجوز أن تكون التزامية كما في قوله تعالى : (وأحل الله البيع وحرم الربا) فانها مسوقة للتفرقة بين البيع والربا ، لأنها رد على المشركين الذين قالوا إنما البيع مثل الربا

وهذه التفرقة دل عليها اللفظ التزاماً لأنها لازم متأخر لحل البيع وحرمة الربا .
 (٢) إشارة النص وهي دلالتها على ما لم يقصد له اللفظ أصلاً ، وهذا المعنى
 يتفاوت الناس في فهمه لأنه يحتاج إلى تأمل . وقد تكون ظاهرة إن كفاها
 قليل من التأمل ، وتكون غامضة إن احتاجت إلى دقة تأمل مثالها قوله تعالى :
 (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) . الآية مسوقة للدلالة على
 أن نفقة الوالدات المرضعات إذا كن مطلقات على الأب ، فهذه عبارة النص
 ويفهم منها أن الولد مختص بالنسب بالأب لا بالأم لأن اللام للاختصاص .
 واستنبطوا من ذلك انفراد الوالد بنفقته وأن الولد يكون قرشياً إذا كان أبوه
 قرشياً لأمه ، وكذلك يكون كفاً للقرشية تبعاً لأمه لأمه . مثال آخر قوله
 تعالى في بيان المستحقين للنفقة (للفقراء المهاجرين) أشارت الآية إلى
 زوال ملكهم عما تركوه في ديارهم التي هاجروا منها لأنه وصفهم بالفقراء .
 مثال آخر — قوله تعالى : (أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم) فهي
 مسوقة لحل الوقاع في ليالى الصيام وأشارت إلى جواز الإصباح جنباً لأنها
 تدل على الجواز في آخر لحظة من الليل وذلك يستلزم أن يطلع الفجر عليه
 جنباً لأنه لا وقت يمكن أن يغتسل فيه ثم هو مكلف أن يصوم من أول النهار
 فيجتمع له وصفا الجنابة والصوم وهذا يستلزم عدم تنافيهما .

ودلالة الإشارة التزامية وإن كان اللزوم في بعض الأحيان خفياً .
 ودلالة الإشارة كما قلنا لا يستوى المجتهدون في فهمها ولذلك كانت محل
 اختلاف كثير ، وربما فطن بعضهم لما لم يفتن له الآخر . وفي بعض الأحيان
 تحمل العبارة من الإشارات ما لا تحتمله ، لذلك نازع بعض الطلاب في جواز
 التشريع بالإشارات ولكن يرد رأيهم بما قلنا من أن الدلالة التزامية فيكون

إذا صح التلازم بين معنى العبارة وإشارتها أنه يصح الاحتجاج بها ، وإذا لم يصح التلازم لم تكن معتبرة بحال .

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

(٣) دلالة النص وهي دلالته على ثبوت حكم ما ذكر لما سكنت عنه الفهم المناط بمجرد فهم اللغة وذلك ما يسمى في اصطلاح آخر بالقياس الجلى . وسواء فيها أن يكون ما سكنت عنه أولى بالحكم مما ذكر أو مساوياً له ، مثال ذلك قوله تعالى : (ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما) . فان عبارته النهى عن التأنيف ومناط هذا النهى يفهم بمجرد فهم اللغة وهو الأذى فيدل على النهى عن الضرب والمسكوت عنه أولى بالنهى من المذكور وهو التأنيف .

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

اصطلاح الشافعية في الدلالة

قسم الشافعية الدلالة إلى قسمين :

الأول : دلالة المنطوق — وهي دلالة اللفظ في محل النطق على حكم المذكور نحو دلالة قوله تعالى (وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن) على تحريم نكاح الربيبة التي في حجر الرجل من زوجته التي دخل بها . وينقسم المنطوق إلى صريح وغير صريح — فالصريح أن تكون الدلالة

ناشئة عن الوضع ولو تضمننا ، وغير الصريح دلالة اللفظ على لازم له .
 وغير الصريح ينقسم إلى مقصود للمتكلم من اللفظ وغير مقصود له ،
 والمقصود منحصر استقراء في الاقتضاء الذي تقدم ذكره في اصطلاح الحنفية
 والإيما . وهو اقتران الوصف بحكم لو لم يكن الوصف علة له كان القران بعيداً
 كما في قوله عليه السلام للأعرابي الذي قال له : واقعت أهلي في نهار رمضان ،
 (إعتق رقبة) فقد اقترن الوصف وهو الموافقة بحكم وهو آعتق ولو لم يكن
 الوصف علة لهذا الحكم استبعدت هذه المقارنة خصوصاً من الشارع .
 وغير المقصود ينحصر في دلالة الاشارة التي قدمناها .

الثاني : دلالة المفهوم وهو دلالة اللفظ لا في محل النطق على ثبوت
 حكم ما ذكر لما سككت عنه أو على نفي الحكم عنه ، وبهذا انقسم إلى مفهوم
 موافقة ومفهوم مخالفة . فمفهوم الموافقة هو أن يدل اللفظ على مساواة المسكوت
 عنه للمذكور في الحكم وقد يسمى فحوى الخطاب ولحنه . وهذا هو الدلالة
 في اصطلاح الحنفية ولا فرق فيها بين أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم أو لا .
 ومفهوم المخالفة أن يدل اللفظ على مخالفة حكم المسكوت عنه للمذكور
 ويسمى دليل الخطاب وهو خمسة أنواع :

(١) مفهوم الصفة وهو دلالة اللفظ الموصوف بصفة على تقيض حكمه
 عند انتفاء ذلك الوصف . ويشترط في الدلالة ألا يكون الوصف كاشفاً ، وأن
 لا يكون مقصوداً به مدح أو ذم ، وألا يكون قد خرج مخرج الغالب ، وأن
 لا يكون في جواب سؤال عن موصوف بتلك الصفة ، وألا يكون قد قصد
 به بيان الحكم لذلك الشيء الموصوف لتقدير جهل المخاطب بحكمه أو ظن
 المتكلم أن المخاطب عالم بحكم المسكوت عنه أو غير ذلك من الأسباب . ووج

الشروط ألا يكون للوصف فائدة غير إثبات تقيض الحكم للمسكوت عنه .
 مثال مفهوم الصفة قوله تعالى : (فما ملكت أيمانكم من فتياتكم
 المؤمنات) دل اللفظ بمفهومه على إثبات تقيض حكم الفتيات المؤمنات وهو
 الحل للفتيات الكافرات والنقيض هو الحرمة .

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

(٣) مفهوم الغاية وهو دلالة اللفظ المفيد لحكم عند مده إلى غاية على
 تقيض ذلك الحكم بعد الغاية كما في قوله تعالى : (فإن طلقها فلا تحل له من
 بعد حتى تنكح زوجاً غيره) دل على إثبات تقيض الحكم المطلقة ثلاثاً وهو
 عدم حلها وإثباته لمن تزوجت بزواج آخر ثم طلقته منه والنقيض هو الحل .

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

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

الاجتهاد بالمفهوم

احتج بالأربعة الأولى بعض الأصوليين ومنهم الشافعية والمالكية ، ونفاه
 آخرون ومنهم الحنفية .

اجتهاد الفائلون بالمفهوم

(١) بأن الشافعي رحمه الله من جملة العرب ومن علماء اللغة وقد قال

بدليل الخطاب وكذلك أبو عبيدة من أئمة اللغة فقد قال في قوله عليه السلام :
 (لى الواجد ظلم يحل عرضه وعقوبته) دليله أن من ليس بواجد لا يحل ذلك منه .
 والجواب عن هذا أنهما إن قالاه عن اجتهاد فلا يجب تقليدهما ، وقد
 صرحا بالاجتهاد إذ قالوا : لولم يدل على النفي لما كان للتخصيص بالذكر فائدة ،
 وهذا الاستدلال معرض للاعتراض وإن كان ما قالاه عن نقل فلا يثبت
 هذا بقول الآحاد ويعارضه أقوال جماعة أنكروه كمحمد بن الحسن الشيباني .
 (٢) لما قال الله تعالى : (إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم) قال
 عليه السلام لأزيدن على السبعين فهذا يدل على أن حكم ما عدا السبعين بخلافه .
 والجواب عن هذا أنه خبر واحد لا تثبت به اللغة قال الغزالي : والأظهر أنه
 غير صحيح لأنه عليه السلام أعرف الخلق بمعانى الكلام ، وذكر السبعين
 جرى مبالغة فى اليأس وقطع الطمع عن الغفران .

(٣) إن الصحابة قالوا (الماء من الماء) منسوخ بقول عائشة : (إذا التقى
 الختانان فقد وجب الغسل) . فلولم يكن الأول دالا على نفي الماء من غير الماء
 لما كان هنا تعارض بين الحديثين حتى يتنى أحدهما الآخر ، لأن الأول يكون
 قد دل على وجوب الماء من الماء ، والثانى دل على وجوبه من سبب آخر .
 والجواب أن هذا خبر آحاد ولو صح فليس مذهبا لجميع الصحابة ، بل
 لبعضهم من طريق الاجتهاد ولا يجب فى الاجتهاد تقليدهم . على أن الوارد فى
 الحديث الأول هو التصريح بطرفى النفى والإثبات وهو لا ماء إلا من الماء
 ونفى الحكم عما عدا المقصور عليه منطوق لا مفهوم كما يأتى .

(٤) ما ورد من أن يعلى بن أمية سأل عمر بن الخطاب رضى الله عنه :
 ما بالنا نقصر وقد أمنا ؟ فقال : تعجبت مما تعجبت منه ، فسألت النبي صلى الله

عليه وسلم فقال: (هي صدقة تصدق الله بها عليكم أو على عباده فاقبلوا صدقته).
وتعجبهما من بطلان مفهوم قوله تعالى: (إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا).
والجواب عن ذلك أن هذا لأن الأصل الإتمام ، واستثنى حالة الخوف
فكان الإتمام واجباً عند عدم الخوف بالأصل لا بالتخصيص .

(٥) إن ابن عباس فهم من قوله تعالى: (فإن كان له إخوة فلا مه
السدس) إنه إن كان له أخوان فلا مه الثلث وكذلك قال : الأخوات لا يرثن
مع الأولاد لقوله تعالى: (إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك)
فإنه لما جعل لها النصف بشرط عدم الولد دل على انتفائه عند وجود الولد .
والجواب أن هذا غايته أن يكون مذهباً لابن عباس ولا حجة فيه
خصوصاً مع مخالفة أكثر الصحابة له فإذا دل مذهبه على الاحتجاج بالمفهوم
دل مذهبهم على تقيضه .

(٦) إذا قال له : اشتري فرساً أسود يفهم منه نفى الأبيض ، وإذا قال :
اضرب الرجل إذا قام يفهم منه المنع إذا لم يقيم .

والجواب أن هذا إنما كان لأن الأصل منع الشراء والضرب إلا فيما أذن
فيه ، والإذن قاصر فبقى الباقي على النفي وتولد منه درك الفرق بين الأسود
والأبيض ، وعماد الفرق إثبات ونفي ومستند النفي الأصل ومستند الإثبات
الإذن القاصر ، والذهن إنما ينتبه إلى الفرق عند الإذن القاصر لا به لأن أحد
طرفي الفرق كان حاصلًا في الأصل .

(٧) إن تخصيص الشيء بالذكر لا بد أن تكون له فائدة فإن استوت
المعلوفة والسائمة في وجوب الزكاة بعد الحديث (في السائمة زكاة) واستوى العمدة
والخطأ في وجوب الكفارة بعد قول الله تعالى : (ومن قتله منكم متعمداً فجزاء

مثل ما قتل من النعم) فلم خصص البعض بالذكر والحكم شامل والحاجة إلى البيان تعم القسمين فلا داعى إلى التخصيص وإلا صار الكلام لغواً .

والجواب من ثلاثة أوجه : (١) إن هذا عكس ما يلزم فإنه عبارة عن جعل طلب الفائدة طريقاً إلى معرفة وضع اللفظ ، وينبغي أن يفهم أولاً الوضع ثم ترتب الفائدة عليه ، والعلم بالفائدة ثمرة معرفة الوضع إما أن يكون الوضع تبع معرفة الفائدة فلا (٢) إن عماد هذا الدليل أصلاً : أحدهما أنه لا بد من فائدة للتخصيص . والثانى أنه لا فائدة إلا الاختصاص بالحكم . والأصل الأول مسلم والثانى غير مسلم لأن البواعث كثيرة واختصاص المذكور بالحكم أحدها وعدم العلم بالفائدة ليس هو العلم بعدمها فعاد هذا الدليل هو الجهل بالفائدة . (٣) إن هذا جارٍ في مفهوم اللقب وقد اتفق الجميع على أنه لا مفهوم له . (٨) إن التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة ، وذلك يوجب الثبوت بثبوت العلة والانتفاء بانتفاءها .

والجواب أن الخلاف فى العلة والصفة واحد فتعليق الحكم بالعلة يوجب ثبوته بثبوتها ، أما انتفاؤه بانتفاءها فلا ، بل يبقى بعد انتفاء العلة على الأصل . وكيف ومن الجائز تعليل الحكم بعلمتين .

(٩) استدلالهم بتخصيصات فى الكتاب والسنة خالف الموصوف فيها غير الموصوف بتلك الصفات .

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

هبة من نفى المفهوم

(١) إن إثبات الحكم للمنطوق هو عبارة اللفظ ، أما نفيه عن المسكوت

عنه اقتباساً من مجرد الإثبات فلا يعلم إلا بنقل من أهل اللغة متواتراً أو جاريًا مجراه ، أما نقل الآحاد فلا يكفي إذ الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله بقول الآحاد مع جواز الغلط لا سبيل إليه . ولا يحتاج نافي المفهوم إلى مثل هذه الحجة لأنها إنما تطلب ممن يدعى الوضع ولا حاجة إلى الحجة فيما لم يضعوه .
(٢) يحسن الاستفهام بعد التخصيص : فمن قال إن ضربك زيد عامداً فاضربه ، يحسن أن يقول : فإن ضربني خاطئاً فأضربه ؟ وحسن الاستفهام يدل على أن ذلك غير مفهوم من اللفظ .

(٣) إنا نراهم يعلقون الحكم على الصفة تارة مع مساواة المسكوت عنه للمنطوق وتارة مع المخالفة ، فالثبوت للموصوف معلوم منطوق والنفي عن المسكوت عنه محتمل فليكن على الوقف إلى البيان بقرينة زائدة أو دليل آخره أما دعوى كونه مجازاً عند الموافقة حقيقة عند المخالفة فتحكم بغير دليل .
(٤) إن الخبر عن ذى الصفة لا ينفيه عن غير الموصوف فإذا قال : قام الأسود لم يدل على نفيه عن الأبيض ، بل هو مسكوت عنه ، وإن منع من ذلك مانع ، وقد قيل به لزمه تخصيص اللقب والاسم العلم حتى يكون قولك : رأيت زيدا نفيًا للرؤية عن غيره ، وهذا مكابرة في اللغات .

(٥) إنا كما أنا لانشك في أن للعرب طريقاً إلى الخبر عن مخبر واحد واثنين وثلاثة اقتصاراً عليه مع السكوت عن الباقي فلها طريق إلى الخبر عن الموصوف بصفة فتقول : اشتريت السائمة ، ولو قلت بعده : اشتريت المعلوفة لم يكن ذلك ناقضاً للأول .

وعدم الاحتجاج بالمفهوم هو المذهب المختار لقوة أدلته ، وعدم ما يدل على القول به فلا يكون في الكلام حكم شرعي في المسكوت عنه ، وإنما هو على

الأصل فإذا كان الحكم منفيًا عنه كان مستفادًا من بقائه على الأصل لا من دليل شرعى وإذا وجد دليل آخر يثبت فى المفهوم حكما يوافق المنطوق لم يكن معارضا للدليل الأول لأنه لم يفد حكما فى المفهوم .

درجات المفاهيم

توهم النفي من الإثبات على ثمان مراتب :

- (١) مفهوم اللقب، وهذا أجمعوا على عدم الاحتجاج به إلا من شذ .
- (٢) مفهوم الاسم المشتق الدال على جنس نحو: لا تبيعوا الطعام بالطعام وهذا ملحق بالأول ، لأن الطعام لقب لجنسه وإن كان مشتقا مما يطعم .
- (٣) مفهوم الأوصاف التى تطرأ وتزول كقوله السائمة تجب فيها الزكاة فلا جل أن السوم يطرأ ويزول ربما يتقاضى الذهن طلب سبب التخصيص وإذا لم يجد حمله على انتفاء الحكم وهذا غلط منشؤه الجهل بمعرفة الباعث على التخصيص .

- (٤) مفهوم الاسم العام قد ذكرت بعده الصفة الخاصة فى معرض الاستدراك والبيان كما لو قال : فى الغنم السائمة زكاة . ومن باع بخلام مؤبرة فثمرها للبائع ، فيقول الذهن : لو كان الحكم عاما فى كل غنم وفى كل نخل لما أنشأ بعدهما استدراكا ، والصحيح أن مجرد هذا التخصيص من غير قرينة لا مفهوم له ، فيرجع حاصل الكلام الى طلب سبب الاستدراك ويجوز أن يكون له سبب آخر سوى التخصيص بالحكم .

- (٥) مفهوم الشرط ، وقد احتج به بعض من نفى الاحتجاج بالمفهوم والصحيح عدمه على قياس ما سبق من الأنواع لأن الشرط يدل على ثبوت الحكم عند الشرط فقط ، فيقتصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط ،

أما أن يدل على عدمه عند العدم فلا . وفرق بين ألا يدل على الوجود فيبقى على ما كان قبل الذكر ، وبين أن يدل على النفي فيتغير عما كان ، والدليل عليه أنه يجوز تعليق الحكم بشرطين كما يجوز بعلمتين .

(٦) مفهوم الغاية نحو : (ولا تقر بوهن حتى يطهرن) (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره) وقد أنكر هذا الحنفية وبعض المنكرين للمفهوم وقالوا هو نطق بما قبل الغاية سكوت عما بعدها فيبقى على ما كان قبل النطق ، والقاضى أبو بكر وهو من منكرى المفاهيم يقر بمفهوم الغاية لأن قوله : (حتى يطهرن) و (حتى تنكح زوجاً غيره) ليس كلاماً مستقلاً فان لم يتعلق بقوله : (ولا تقر بوهن) وقوله : (فلا تحل له) كان لغواً من الكلام ، وإنما صح لما فيه من إضمار وهو قوله حتى يطهرن فإقر بوهن وحتى تنكح فتحل ، ولهذا يقبح الاستفهام إذا قال : لا تعط زيدا حتى يقوم ، فلو قال المخاطب هل أعطيه إذا قام لم يحسن ، إذ معناه أعطه إذا قام لأن الغاية نهائية ونهاية الشيء مقطعه فإن لم يكن مقطع لم تكن نهائية .

وفى هذا نظر فإنه يحتمل أن يقال : كل ماله ابتداء فغايته مقطع لبدايته فيرجع الحكم بعد الغاية إلى ما كان قبل البداية فيكون الإثبات مقصوراً أو ممدوداً إلى الغاية ، ويكون ما بعد الغاية كما قبل البداية .

(٧) مفهوم الحصر بإنما نحو : إنما الماء من الماء ، وإنما الشفعة فيما لم يقسم ، وإنما الولاء لمن أعتق ، وإنما الربا فى النسئئة ، وهذا قد أصر الحنفية وبعض المنكرين للمفهوم على إنكاره ، وقالوا إنه إثبات فقط ولا يدل على الحصر ، فعنى إنما زيد قائم مساو لأن زيدا قائم ، والظاهر خلاف قولهم ، ورجح ابن الهمام أن النفي عن المسكوت عنه مستفاد من المنطوق لا من المفهوم ، وقال : إن

الحنفية تكرر منهم نسبة الحصر إلى إنما واستدل على إفادتها الحصر وأنها للنفي عن غير المذكور منطوقاً بأنه يفهم من إنما مجموع الإثبات والنفي فكان موضوعاً لذلك المجموع لأن الأصل في الفهم تبعيته للوضع .

ومثل الحصر بإنما الحصر باللام الاستغراقية الداخلة على أحد جزأى الجملة والآخر أخص نحو: الأعمال بالنيات، والشفعة فيما لم يقسم وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم، والبيينة على من ادعى واليمين على من أنكر، أما إذا كان أحد الجزأين علماً والثاني صفة معرفة بالإضافة فلا يفيد الحصر إلا إذا قدم نحو: صديقي زيد أما عكسه فلا يفيد .

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

التقسيم الثاني

ينقسم اللفظ باعتبار ظهور دلالاته على المعنى إلى أربعة أقسام :

- (١) النص وهو اللفظ الذي ظهرت دلالاته على المعنى الذي سيق له مع احتمال التخصيص إن كان عاماً والتأويل إن كان خاصاً .
- (٢) الظاهر وهو اللفظ الذي ظهرت دلالاته على المعنى الذي لم يسق له واحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً .

- (٣) المفسر وهو اللفظ الذي ظهرت دلالاته على معناه الوضعي مع

احتمال النسخ وحده .

(٤) المحكم وهو اللفظ الذى ظهرت دلالة على معناه الوضعى بدون احتمال شئ .

وبهذا التفسير تكون الأقسام المذكورة متباينة لأن كل قيد فى أحدها يضاد ما فى الآخر .

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

اصطلاح الشافعية

قسم الشافعية اللفظ إلى ظاهر ونص ، فالظاهر عندهم هو اللفظ الذى له دلالة ظنية راجحة نشأت عن وضع أو عرف فإن صرف عن هذا المعنى الظاهر ، فأريد به المعنى المرجوح لقريظة فهو المؤول . والنص ما دل على معنى بدون أن يحتمل معنى آخر . وعرفه فى الحصول بأنه اللفظ الذى لا يتطرق إليه احتمال . والمحكم أعم من الظاهر والنص ، فيصدق على كل منهما ولا ينافى التأويل فهو عندهم ما استقام نظمه للإفادة ولو بتأويل .

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

(١) مذهب الحنفية أن الرجل إذا أسلم وعنده أكثر من أربع نسوة أنه إن كان تزوجهن بعقد واحد فعليه أن يبتدىء نكاح أربع منهن ويفارق سائرهن ، وإن كان تزوجهن بعقود استبقى الأربع الأول وفارق سائرهن . ومذهب الشافعية أن له اختيار أربع منهن مطلقاً ، واستدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام لغيلان الثقفي الذي أسلم وعنده عشرة نسوة (أمسك عليك أربعاً وفارق سائرهن) .

فقال الحنفية : إن المراد بقوله أمسك ابتدىء أو استبقى الأول . قال الشافعية : إنه يبعد أن يخاطب بمثل هذا حديث عهد بالإسلام من غير بيان . والظاهر من الإمساك الاستدامة دون الاستئناف .

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

وابن الهمام وافق على بعد التأويل هنا وقال إن الأوجه رأى محمد بن الحسن ، ومالك ، والشافعي ، وأحمد ، وهو أنه في الأولى يختار أربعاً شاء منهن وفي الثانية يختار أي الأختين شاء .

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

وقد وافق ابن الهمام سائر الأئمة في هذه المسألة أيضاً لضعف التأويل .
 (٤) مذهب الحنفية أنه يجوز أن يخرج في زكاة أربعين شاة قيمة الشاة، ومذهب الشافعية وجوب الشاة عيناً، ولا تجزئ القيمة. مستدلين بقوله عليه الصلاة والسلام: (في كل أربعين شاة شاة) وأوله الحنفية بأن المراد به مالية الشاة لأن المقصود دفع الحاجة، والحاجة إلى ماليتها كالحاجة إليها . وقال الشافعية: إن هذا تأويل بعيد لأنه يلزم منه ألا تجب الشاة نفسها لأن الواجب ماليتها ومتى لم تجب لا تجزئ ، وكل معنى استنبط من حكم فأبطله باطل .

قال الحنفية: إن الذي دعانا إلى هذا التأويل معنى ونص: أما المعنى فللعلم بأن الأمر بالدفع إلى الفقراء إيصال لرزقهم الذي وعدهم الله به ، والرزق متعدد من طعام، وشراب ، وكسوة ، فقد وعدهم الله أصنافاً من الرزق وأمر من عنده من ماله صنف واحد أن يؤدي موعود الله فكان ذلك إذناً بإعطاء القيم ضرورة ، وحينئذ لم تبطل الشاة وإنما بطل تعيينها ، ومعنى ذلك بطلان عدم أجزاء غيرها وصارت محلاً للدفع هي وقيمتها فالتعليل وسع المحل للحكم ولم يبطل المنصوص عليه وليس التعليل إلا لتوسعة المحل . وأما النص فلما روى عن معاذ أنه قال: (أئتوني بخميس أو لبيس مكان الشعير والذرة أهون عليكم)، وخير لأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة . والخميس ثوب طوله خمسة أذرع ، واللبيس ما يلبس من الثياب . فظهر أن ذكر الشاة كان لتقدير المأثلة ولأنه أخف على أرباب المواشى لا لتعين الشاة .

(٥) مذهب الحنفية أنه يجوز للحررة البالغة أن تلي نكاح نفسها من غير إذن وليها، ومذهب الشافعية أنه لا يجوز مستدلين بقوله عليه السلام: (أيا امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل) وقال الحنفية: إنه محمول

على الصغيرة والأمة والمكاتبة ، أو أن باطل معناه يؤول إلى البطلان غالباً لا اعتراض الولي ، وهذا تأويل بعيد لأنه يجوز أن يكون قصد النبي صلى الله عليه وسلم منع استقلالها بما لا يليق بمحاسن العادات استقلالها به .

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

هذا ما قالوه ولا يخلو عن بعد في التأويل فإن قوله : (الأيم أحق بنفسها) محتمل أن يكون في اختيار الأزواج حيث يكون رأيها فيه هو الرأي المعتمد ، ويحتمل أن يكون في مباشرة العقد بنفسها ، ويحتمل كليهما ، والحديث الثاني نفى اعتبار النكاح بدون الولي وهو محتمل بدون مباشرته أو بدون إذنه .

والحديث الأول الذى احتج به الشافعية يرجح الاحتمال الثانى وهو أن المراد الإذن فتكون نتيجة الأحاديث الثلاثة أن المرأة لها الحق فى اختيار زوجها ثم يلزم مصادقة الولى أى إذنه ، ثم تكون المباشرة منها أو منه ، وليس له الحق أن يختار لها الزوج بدون رضاها ، ومعنى أحقيتها أنه إذا امتنع من تزويجها من تختاره من الأوكفاء رفعت الأمر إلى القاضى ليقوم هو بتزويجها بما له من الولاية العامة فيحل محل الولى الخاص لعضله ، والقاضى هو الذى يمكنه إثبات العضل وكفاءة الزوج المختار .

وإنما قلنا تباشره هى أو الولى لأنه لا معنى لترجيح أحد المعنيين على الآخر فى قوله : أحق بنفسها ، فهى أحق فى اختيار الزوج وفى المباشرة ، لأنه لم يقد دليل صحيح على منع مباشرتها العقد بنفسها كما بينا . ولا يخالف هذا مذهب الحنفية إلا فى ضرورة المصادقة من الولى على الزواج قبل حصوله فإنهم لا يوجبونه ولكنهم يثبتون له حق المعارضة لحقه فى كفاءة الزوج . ويبقى الكلام بعد ذلك فى تفسير الأيم ماهى ؟ ففسرها الحنفية بمن لازوج لها بكرة كانت أو ثيباً ، وفسرها غيرهم بمن فقدت زوجها بموت أو طلاق بعد الدخول حتى كان من مذهبهم ثبوت الحق للولى وهو الأب أو الجد عند الشافعى ، أو الأب فقط - عند مالك - أن يجبر البكر البالغة على النكاح ، وإنما فسروها بذلك لما فى الحديث من مقابلتها بالبكر حيث قال : (والبكر تستأمر فى نفسها) ولا يستأمر إلا من له رأى وهى البالغة فكان وليها أحق بنفسها منها ، ومعنى ذلك أنه هو الذى يختار لها الزوج ويكون رأى فيه هو الرأى المعتبر وليس من الواجب عليه إلا استئمارها .

(٦) مذهب الحنفية أنه لا يجب تبنييت النية من الليل فى صيام

رمضان ولا في النذر المعين وقته بل تصح النية قبل الزوال ، ويجب ذلك في قضاء رمضان ، وفي النذر المطلق عن وقت ، ومذهب الشافعية وجوبه في الجميع ، مستدلين بحديث (لاصيام لمن لم يبيت النية من الليل) فحمله الحنفية على القضاء ، والنذر المطلق ، فخصصوا عمومهم من غير مقتض .

أجاب الحنفية بوجود معارض العموم في النفل حيث ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نوى صوما في أول النهار قبل الزوال . وفي الواجب المعين حيث ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لرجل من أسلم : (أذن في الناس أن من كان أكل فلا يأكل بقية يومه ، ومن لم يكن أكل فليصم ، فإن اليوم يوم عاشوراء) فإن قوله من لم يكن أكل فليصم يراد به الصوم الشرعي المعتبر بدلالة قوله في القسم (ومن كان أكل فلا يأكل بقية يومه) ولو اتحد حكم الأكل وغيره في عدم الاعتبار لقال لا يأكل أحد . ويوم عاشوراء واجب معين فمثله رمضان والنذر المعين يجمعها كلها تعيين الوقت فلم يبق تحت الحديث إلا الواجب غير المعين وقته وهو القضاء والنذر المطلق والكفارات . وقد قال الشافعية بصحة صوم النفل إذا نواه نهائراً عملاً بالمخصص الأول وتركوا المخصص الثاني من غير حجة تدفعه .

(٧) مذهب الحنفية أن سهم ذوى القربى من الغنائم يوزع على الفقراء منهم لأن المقصود سد خلة المحتاج ولا حاجة مع الغنى ، ورأى الشافعية أنهم يستحقونه جميعاً غنيهم وفقيرهم للعموم في قوله تعالى : « ولذى القربى » لظهور أن القرابة تجعل سبباً للاستحقاق مع الغنى تشریفاً للنبي صلى الله عليه وسلم . وأجاب الحنفية بأنهم إنما خصصوا العموم لقوله عليه الصلاة والسلام : (يا بني هاشم إن الله كره لسكم أوساخ الناس وعوضكم عنها بخمس الخمس)

والمعوض عنه وهو الزكاة إنما هو للفقير فكذا العوض .

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

وأجاب الحنفية بأن سياق الآيات يدل على أن المقصود بيان المصارف وذلك أنه سبحانه قال : (ومنهم من يلهو بك فى الصدقات فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون) فأراد أن يدفع لمزهم الرسول ورضاهم عنه إذا أعطوا وغضبهم إذا سخطوا ببيان من يستحق الصدقة من الناس وكونه للتمليك والمملك غير معين بعيد ينبو عنه العقل والشرع وإنما المستحق هو الله تعالى وأمر بصرف ما يستحقه إلى من كان من هذه الأصناف ، فإن كانوا بهذا القدر من الأمر مستحقين فبلا ملك . والاستغراق غير مراد إجماعاً فتبقى اللام على الجنسية ويكون معنى الآية يستحق الصدقات هذه الأجناس ، فإذا دفع إلى من تحقق فيه الجنس واحداً أو أكثر من صنف أو أكثر فقد أدى ما عليه . وقد ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه وزع صدقات ولم يعم الأجناس ، وكذلك فعل الخلفاء من بعده فلا يلزم أن كل صدقة تعطى لجميع أفراد الأصناف ولا لأقل الجمع من كل صنف والله أعلم .

التقسيم الثالث

ينقسم اللفظ باعتبار الخفاء إلى أربعة أقسام :

الأول : الخفى وهو ما خفى مدلوله بعارض غير الصيغة، ويكون ذلك إذا وضع لفظ لمفهوم ثم يعرض لجزئى يرى ببادىء الرأى أنه من أفراد عارض يخفى به كونه منها، مثال ذلك السارق عرف شرعا فى الآخذ نصابا خفية من حرز مثله ، فإذا نظرنا الى النباش والطارار نرى ببادىء الرأى أنهما من أفرادهما لأنهما أخذتا المال خفية من حرز مثله ولكن عرض لهما عارض يخفى كونهما من أفراد السارق وهو اختصاص كل منهما باسم فيتوقف فى اعتبارهما الى قليل تأمل يتبين منه أن الطرار اختص باسم لزيادته فى المعنى الذى به سمي السارق سارقا لانه يسارق الأعين المتيقظة فيثبت له الحد لدلالة النص لا بالقياس ، لأن الحدود لا تثبت بانقياس . وإن النباش اختص باسم لنقصه فى المعنى الذى به سمي السارق سارقا لأن المال الذى يأخذه لا تجرى فيه الرغبة والضنة بل ينفر منه كل من علم أنه كفن ميت مع عدم مملوكيته لأحد فلا يحده السارق حد السرقة عند أبى يوسف ومحمد .

الثانى : المشكل وهو ما خفى مدلوله لتعدد المعانى التى يستعمل فيها مع العلم بأن اللفظ مشترك فيها أو هو فيها مجاز ، مثال ذلك أنى من قوله تعالى : (فأتوا حرثكم أنى شئتم) فإنها تستعمل بمعنى أين وبمعنى كيف فاشتبه المراد على السامع وبزول الاشتباه فى المشكل بالتأمل ، وبه يتبين أن المراد هنا المعنى الثانى بقرينة قوله : (نساؤكم حرث لكم) ودلالة تحريم الكتاب للقربان فى الأذى وهو قذر الحيض .

الثالث : الجمل وهو ما خفى المراد منه لتعدد معانيه ولا يعرف إلا ببيان

كالمتشرك الذى تعذر ترجيح أحد معانيه ، وكالذى أبهم المتكلم مراده منه لوضعه لغير ما عرف أنه موضوع له فى أصل اللغة كالأسماء الشرعية من الصلاة والزكاة والربا .

أربع : المتشابه وهو ما خفى المراد منه بحيث لا ترجى معرفته فى الدنيا لأحد أو لا ترجى إلا للراسخين فى العلم حسبما يحى ، كالصفات التى ورد بها القرآن لله تعالى نحو : اليد ، والوجه ، والعين . وكالأفعال نحو : النزول . وكالحروف فى أوائل السور .

وبهذا يتبين أن الإشكال والإجمال والتشابه دائرة مع الاستعمال لأعلى مجرد الوضع الغوى كالمتشرك اللفظى فإنه يدور مع تعدد الوضع وحده ، أما الخفاء فإنه يدور مع عروض التسمية لأحد أفراد مفهوم . وإذا بين الجمل بياناً شافياً بقطعى فهو مفسر ، وبظنى فهو مؤول ، وإن كان البيان غير شاف خرج الجمل من الإجمال إلى الإشكال فيجوز حينئذ طلب بيانه من غير المتكلم لأن بيان المشكل يكفى فيه الاجتهاد .

تحقيق فى التشابه

لإنزاع فى أن التشابه واقع فى الأدلة ونريد اتباع ذلك بمسائل فيه وإقامة البرهان عليها .

(١) التشابه فى الأدلة قليل .

والبرهان على ذلك النص الصريح فقد قال القرآن عن المحكمات : (هن أم الكتاب) وأم الشئ معظمه ، كما قالوا : أم الطريق بمعنى معظمه ، وأم الدماغ بمعنى الجلدة الحاوية له الجامعة لأجزائه ونواحيه ، وإذا كان كذلك فقوله

تعالى : (وأخر متشابهات) إنما يراد بها القليل إن المتشابه لو كان كثيراً لكان الالتباس كثيراً ، وعند ذلك لا يطلق على القرآن أنه بيان وهدى . وكيف وقد سماه الله كذلك فقال : (هذا بيان للناس وهدى) وقال : (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) وإنما أنزل القرآن ليرفع الاختلاف الواقع بين الناس ، والملبس إنما هو إشكال وحيرة لا بيان وهدى ، لكن الشريعة إنما هي بيان وهدى ، فدل على أنه ليس بكثير . ولولا أن الدليل أثبت أن في القرآن متشابهاً لم يصح القول به لكن ما جاء فيه من ذلك لم يتعلق بالمكلفين حكم من جهته إذا لم يدركوا معناه يزيد على قدر الإيمان به .

وهذا إنما هو في المتشابه الحقيقي وهو ما لم يجعل لنا سبيل إلى فهم معناه ولا نصب لنا دليل على المراد منه ، حتى إذا نظر المجتهد في أصول الشريعة وتقصاها وجمع أطرافها لم يجد فيها ما يحكم له معناه ولا ما يدل على مقصوده ومغزاه ، ولا شك في أن هذا قليل لا كثير ولا يكون إلا فيما لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الإيمان به .

وكذلك لا يقع في قواعد الدين الكلية وإنما يقع في الفروع الجزئية . والبرهان على ذلك الاستقراء الدال على أن الأمر كذلك أن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة متشابهاً وهذا باطل . وبيان الملازمة أن الفرع مبني على أصله يصح بصحته ، ويفسد بفساده ، ويتضح باتضاحه ، ويخفى بخفائه . وعلى الجملة فكل وصف في الأصل مشبوت في الفرع إذ كل فرع فيه ما في الأصل وذلك يقتضى أن الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة ومعلوم أن الأصول مرتبط بعضها ببعض في التفريع عليها فلو وقع في أصل من الأصول اشتباه لزم سر يانه فيما ارتبط به من الأصول الأخرى

فلا يكون المحكم أم الكتاب ، لكن ثبت أنه كذلك فدل على أن التشابه لا يكون في شيء من الأصول وهي القواعد الكلية سواء في ذلك ما كان في أصول الأعمال أو أصول الاعتقادات .

(٢) تأويل المتشابه

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

وقد ذهب جماعة من متأخرى الأمة إلى تسليط التأويل عليها رجوعاً إلى ما يفهم من أوضاع العرب فى كلامها من جهة الاستعارة والكناية والتمثيل وغيرها من أنواع الاتساع تأنيساً للطالبيين وبناء على استبعاد الخطاب بما لا يفهم مع إمكان الوقف على قوله : (والراسخون فى العلم) وهو أحد القولين للمفسرين وهى مسألة اجتهادية .

ولكن الصواب فى ذلك ما كان عليه السلف .

وقد اعتاد الشافعية أن يتبعوا المجمل بجزئيات ينفون أنها منه :

(١) التحريم المضاف إلى الأعيان نحو : (حرمت عليكم أمهاتكم)

(حرمت عليكم الميتة) ليس بمجمل بل هو ظاهر في معنى معين . ودليل ذلك الاستقراء من أدلة الشرع الجزئية فإنه يفيد أن ذلك إنما يراد منه تحريم الفعل المقصود منها حتى كأن ذلك المعنى هو الذي يتبادر إلى الفهم عرفاً من قولك : حرمت الحرير يعني لبسه ، وحرمت الخمر يعني شربه ، فلا إجمال في مثل ذلك .

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

(٢) لا إجمال في قوله تعالى (فامسحوا برؤوسكم) لأنه إما أن يكون هناك عرف في مثل هذا الاستعمال يصحح إرادة البعض فيقتضى وجوب المسح لبعض مطلق ، وإما ألا يكون هناك عرف يصحح ذلك فيقتضى وجوب مسح مسمى الرأس وهو الكل ، وعليهما لا إجمال . وقد ادعى المالكية عدم العرف فأوجبوا الكل وادعى الشافعية وجوده فأوجبوا مسح البعض المطلق وثبوته في نحو قولهم : مسحت يدي بالمنديل ، فإنه لا يقتضى المسح ب كله بل يقال إذا مسح بجزء منه والباء إذا استعملت مع الفعل اللازم كانت للتعدي وإذا استعملت مع المتعدي كانت للتبعية لفهم ذلك من المثال المذكور والأصل في الاستعمال الحقيقة . والجواب عن الأول أن الباء للاستعانة والمنديل آلة والعرف في مثله ما ذكره بخلاف ما إذا دخلت الباء على غير الآلة نحو :

مسحت وجهى وبوجهى حيث الباء صلة والجواب على الثانى أن استعمال الباء فى التبعض لم يصح .

وقال الحنفية : إن هذه الآية مجملة فى المقدار ، وبيان ذلك أن الباء إذا دخلت على الآلة تعدى الفعل الى المحل فيستوعبه نحو : مسحت يدي بالمنديل فاليد كلها مسحها ، وإذا دخلت على المحل تعدى الفعل الى الآلة فيستوعبها . وخصوص المحل هنا وهو الرأس لا يساوى آلة المسح وهى اليد ، فلزم أن يكون المراد بعض المحل ومطلق التبعض ليس مراد وإلا كان يكفي مسح البعض الحاصل مع غسل الوجه عند من لا يشترط الترتيب وهو منفى اتفاقاً فلزم كون التبعض مقداراً لا معين له فكان محملاً فى الكمية الخاصة وقيل إنه يعينه قدر الآلة وهى اليد وهى غالباً ربع الرأس فلزم ، فإدخال الإجمال . والخلاصة أن المالكية ينفون الإجمال ويوجبون مسح الكل لأنه لا عرف فى مثل هذا التعبير . يوجب تبعض المسوح والشافعية ينفونه ويوجبون مسح البعض المطلق ، لأن العرف فى مثله ثابت بذلك ، والحنفية على القول الأخير ينفون الإجمال . ويوجبون مسح البعض المعين بقدر آلة المسح وهو ربع الرأس ، وعلى القول الأول يثبتون الإجمال فى الكمية ثم يعينون المقدار ببيان النبى صلى الله عليه وسلم وهو أنه كان يمسح على ناصيته والناصية ربع الرأس .

(٣) لا إجمال فى نحو قوله عليه الصلاة والسلام : (رفع عن أمتى الخطأ والنسيان) مما ينفى صفة والمراد لازم من لوازمه فإن الحديث نفى صفة وهى الخطأ والنسيان وليس نفى هذه الصفة مراداً قطعاً بدليل وجودها وإنما المراد لازم النفى . وقال بعض الأصوليين مجمل . استدلل الجمهور بأن العرف فى مثل هذا التعبير قبل مجيء الشرع رفع المؤاخظة والعقوبة قطعاً فهو واضح

في ذلك فلا إجمال . وقد يقال كان يجب أن يسقط عنه الضمان إذا أتلف مال الغير لأنه داخل في عموم العقاب وقد رفع ولكنه لا يسقط بالاتفاق . والجواب أن الضمان ليس بعقوبة لأن المفهوم من العقوبة ما يقصد به التعويض على المتلف ولذلك وجب الضمان على الصبي وليس من أهل العقوبة . قال الذين ادعوا الإجمال لا بد في مثل هذا التعبير من إضمار فعل يتعلق به الرفع والأفعال متعددة ولا مرجح . والجواب أنه متضح عرفاً بما بينا .

(٤) لا إجمال فيما ينفي من الأفعال والمراد نفى صفاتها نحو (لا صلاة إلا بطهور — لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب — لا صيام لمن لم يبيت النية من الليل — لا نكاح إلا بولي) والدليل على عدم الإجمال أنه إن ثبت أن الصحة جزء من مفهوم الاسم الشرعي ولا عرف للشارع يصرف عنه كان الكلام على ظاهره في نفى وجود المسمى وإن لم يثبت أن الصحة جزء من المفهوم بل كان الاسم يطلق في لسان الشرع على الصحيح وغيره ثبت فيه عرف لغوي وهو أن مثله يقصد منه نفى الفائدة والجدوى، نحو: لا علم إلا مانع ، ولا كلام إلا ما أفاد ، تعين فلا إجمال . ولو قدر انتفاء العرفين الشرعي واللغوي فالأولى حملة على نفى الصحة دون الكمال لأن ما لا يصح كالعدم بخلاف ما لا يكمل فهو أقرب المجازين إلى الحقيقة المتعذرة فكان ظاهراً فيه فلا إجمال وليس هذا إثباتاً للغة بالترجيح بل ترجيح لأحد المجازات بالعرف في مثله، ولذلك يقال هو كالعدم إذا عرى عن الفائدة . وقال القاضي هو مجمل لأنه ينكر العرف الشرعي فيه فلا بد من تقدير شيء وهو مختلف في فهم منه أحياناً نفى الصحة وأحياناً نفى الكمال نحو: (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)، فكان متردداً بينهما ولا مرجح فلزم الإجمال . والجواب أن اختلاف العرف والفهم إنما كان

للاختلاف في أنه أهو ظاهر في نفي الصحة أو في نفي الكمال؟ فكل مجتهد يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا أنه متردد بينهما فهو ظاهر عند الفريقين لا مجمل إلا أنه ظاهر عند كل في شيء ولو سلم أنه متردد بينهما فلا نسلم أنه على السواء بل نفي الصحة راجح بما ذكرنا.

(٥) لا إجمال في قوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) لأن الإجمال إما أن يكون في اليد أو في القطع، وكلاهما باطل، أما اليد فإن حقيقتها لغة لجملة العضو إلى المنكب، وأما القطع فإن حقيقته الإبانة فلا إجمال. وقال بعض الأصوليين: هو مجمل لأن اليد تقال للجملة من رؤس الأصابع إلى المنكب، وتقال لما من رؤس الأصابع إلى المرفق، ولما من رؤس الأصابع إلى الكوع، والقطع يطلق على الإبانة والجرح فلزم الإجمال في كليهما. والجواب: إنا نمنع ذلك، بل اليد والقطع حقيقة فيما قدمنا لظهوره فيه، مجاز في غيره، إذ الظهور والتبادر من علامات الحقيقة والذي اضطهرهم إلى حمل النص على خلاف الظاهر منه هو بيان السنة فإن الرسول صلى الله عليه وسلم أمر بالقطع من الكوع لا من المنكب.

(٦) لا إجمال فيما له مسميان شرعي ولغوي، بل هو ظاهر في الشرعي. وقال القاضي: مجمل فيهما. وقال الغزالي: مجمل في النهي، وقال الآمدي: ظاهر في النهي للغوي. وتوضيح ذلك أن الشارع كما تقدم تصرف في كثير من الأسماء اللغوية فجعلها لمعان خاصة عرفت منه، فإذا وردت هذه الألفاظ في كلامه في خبر أو أمر أو نهى فهل يكون المراد منها معانيها اللغوية أو الشرعية؟ مثال ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: (لا تصوموا يوم النحر) فهل المراد بالصوم المنهى عنه الصوم الشرعي حتى يكون اللفظ دالا على انعقاده إذ لولا إمكانه

ما قيل له لا تفعل ، أو المراد الإمساك اللغوى حتى لا يكون اللفظ دالا على الانعقاد ؟ ومثله قوله عليه الصلاة والسلام لفاطمة بنت حبيش (دعى الصلاة أيام أقرائك) وقوله : (لاتبع ماليك عندك) .

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

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

ومن هنا رجح الغزالى ظهور الاسم فى معناه الشرعى فى الإخبار والأمر وظهور المعنى اللغوى فى النهى ، لأن المسمى الشرعى هو الفعل الصحيح والمنهى عنه ليس بصحيح . وأجيب عن ذلك بنفى أن الشرعى هو الصحيح وإنما الشرعى هى الهيئة التى بينها الشارع صحت أم لم تصح ، على أن امتناع الاسم الشرعى فى النهى لا يقتضى الاجمال وإنما يقتضى الظهور فى المعنى اللغوى وهذا هو الذى حمل الأمدى على جملة فى النهى للغوى . أما الحنفية فاعتبروا فى الأسماء الشرعية وصف الصحة بمعنى ترتب الأثر واستتباع الغاية ، وهذا معنى الصحة عند مخالفيهم وإن كان عندهم هذا جزء معنى الصحة فى المعاملات لأن الصحة فيها ترتب الأثر مع عدم طلب التماسخ وإذ لم يمكن ذلك فى العبادات لأن ما نهى عنه منها لا تترتب عليه آثاره كان المراد بالفاظها صورة

الفعل مع نيته في العبادات ويكون مجازاً شرعياً في جزء المفهوم لأن المفهوم صورة فعل صحيحة .

والخلاصة أن الحنفية يرون أن الألفاظ الشرعية مساها الفعل الشرعى الصحيح ، فإذا وردت في نهى كان المراد بصحتها في المعاملات ترتب الأثر عليها فقط فتقع في الوجود مترتباً أثرها عليها مع النهى عنها ، وأما إذا وردت العبادات فالمراد بها الصورة مع النية فقط لأن العبادة المنهى عنها يستحيل أن يترتب عليها أثرها ، إذ لا فرق فيها بين فاسد وباطل ويكون ذلك استعمالاً مجازياً . وأنت إذا راجعت ما قدمناه في الأسماء الشرعية رأيت أنه لاحق للقاضى في قوله بالأجمال هنا لأنه يرى أن هذه الألفاظ باقية على معانيها اللغوية لم يتصرف فيها الشارع بنقل ولا تجوز ، فكان اللازم أن تكون ظاهرة في المعنى اللغوى لا مترددة بينه وبين المعنى الشرعى لأنه لا يقول به .

(٧) إذا حمل الشارع لفظاً شرعياً على آخر وأمكن في وجه التشبيه محملان : شرعى ولغوى ، لزم الشرعى كما في قوله عليه السلام : (الطواف بالبيت صلاة) يحتمل أنه مثله في استحقاق الثواب ، أو اشتراط الطهارة ، وهو المحمل الشرعى ، ويحتمل أن يكون مثله في أن كلا فيه دعاء ، وكذلك قوله عليه السلام : (الأثنان فما فوقهما جماعة) يحتمل أن يكون المراد به انعقاد الجماعة أو حصول فضيلتها وهو المحمل الشرعى ، ويحتمل أنهما يسميان كذلك لغة . والدليل على ظهور المعنى الشرعى ، أن عرف الشارع إنما هو تعريف الأحكام لأنه بعث لبيانها ولم يبعث لتعريف اللغة .

وقال قوم إنه مجمل بين المعنى الشرعى والمعنى اللغوى ومنهم الغزالى . قالوا

لأن كلا محتمل ، وليس حمل الكلام عليه رداً له إلى العبث ولم يثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينطق بالاسم اللغوي فهذا ترجيح بالتحكم . ورد بأنه لا تحكم وإنما الترجيح بما عرف أن الشارع معرف للأحكام .
(٨) اذا أمكن حمل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين وعلى ما يفيد معنى واحداً وهو متردد بينهما فهو مجمل .

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

واعلم أن الإجمال الذى تردد ذكره فى هذه المسائل يراد به عدم اتضاح معنى اللفظ أو عدم ظهوره فى معنى من المعانى التى يحتملها .

الترادف والاشتراك

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

أصل - يجوز إيقاع كل من المترادفين مكان الآخر إلا إذا منع من ذلك مانع شرعى ، وقيد بعض الأصوليين الجواز بما إذا كان اللفظان من لغة واحدة ، وقيل لا يجوز مطلقاً . قال المانعون : لو صح وقوع كل بدل الآخر لصح

أن يقال بدل الله أكبر في افتتاح الصلاة : خدای أكبر . والجواب عن ذلك من قبل الحنفية القول بالموجب حيث هم يصححون ذلك ، وأما من قبل غيرهم فيجيبون أن ذلك إنما هو للمانع الشرعى وهو التعبد باللفظ المتوارث ، وقد قيدنا الجواز في الأصل بعدم المانع الشرعى .

وقال المجوزون بشرط اتحاد اللغة : إن اختلاط اللغتين مانع من التركيب ، وهذه مقدمة لا دليل عليها إلا أن السلف لم يفعلوا ، وكفى بهذا في نظرنا دليلا . وأما إبطال ابن الهمام لهذا الدليل بالمعرب وهو ما استعمله العرب في معنى وضع له في غير لغتهم فغير متضح ، لأن المعرب خرج عن العجمة باستعمال العرب له في لغتهم لأنهم صقلوه بالصقال العربى حتى شابه أوضاعهم وصيغهم ، ولذلك نرى قول المجيز بشرط اتحاد اللغة أوضح .

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

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

(الأول) اختلاف القبائل فإن الأمة العربية تتألف من شعبين عظيمين : عدنان ، وقحطان . وكل شعب يتألف من قبائل شتى ، وبطون متفرقة ، تختلف مساكنهم وجهاتهم فر بما اصطاحت قبيلة على أن تريد بكلمة مسمى واصطلحت أخرى على أن تريد بها مسمى آخر ، وقد لا يكون بين المعنيين أدنى مناسبة فلما نقل الناقلون لغة العرب لم يهتم أكثرهم بنسبة كل معنى لقبيلته .

(الثاني) أن يكون بين المعنيين معنى يجمعهما فتصلح الكلمة لكل منهما لذلك المعنى الجامع وهذا ما يسمونه بالاشتراك المعنوي ، وقد يغفل الناس ذلك المعنى الجامع فيظنون الكلمة من قبيل المشترك اللفظي ومثال ذلك البقره فإنه في لغة العرب : الوقت المعتاد ، فيقولون للحمى قرء أى دور معتاد تكون فيه ، وللثريا قرء أى وقت معتاد تمطر فيه ، وللرأة قرء أى وقت تحيض فيه ، ووقت تطهر فيه ، ومثل ذلك النكاح فإنه في لغة العرب : الضم فاللفظان ضما الى بعضهما نكاح ، وهذا هو العقد والجسمان ضما الى بعضهما نكاح ، ولكن اللفظ اشتهر بإطلاقه على العقد فظن الشافعية أنه حقيقة فيه والجسمانى منه الإطلاق عليه أوضح ، فظنه الحنفية حقيقة فيه . والحقيقة أنه مشترك معنوى فيما يجمع الأمرين ولكن كثر إطلاقه فى لسان الشرع على العقد حتى إنه لم يرد فى القرآن مراداً به غيره إلا على ضرب من التعسف .

(الثالث) أن توضع الكلمة فى الأصل لمعنى ثم يتجاوز بها الى معنى آخر لعلاقة ثم تتناسى هذه العلاقة أو تزول فيظن أن الكلمة وضعت لكل من المعنيين غير منظور لتناسب بينهما ، وقليل من نقلة اللغة من غنى بالفصل بين المعانى الحقيقية للألفاظ وبين المعانى المجازية لها .

(الرابع) أن يضع الواضع الكلمة لسمى وعند الإشارة إليه يكون مع المسمى غيره فيتلقاها عنه السامع من غير أن يتأكد حقيقة ما وضعت له الكلمة فتستعمل فى الشيء وفيما كان معه وفيهما جميعاً ، وربما ينفصلان بعد وقد يكونان ضدّين كما فى نحو جون فانه وضع فى الأول للسحاب ، وفيه الأبيض والأسود ، حتى إذا كان أبيض صرفاً أو أسود صرفاً فهو جون .

هذه على ما يظهر جميع الأسباب التى ينتج منها الاشتراك فى اللغة .

أما أن يضع واضع كلمة لمعنى ثم يضعها بعينها لمعنى آخر من غير أن يكون بين المعنيين علاقة أو تشابه فهذا ما لا نظنه وقع إلا قليلا كوضعهم صيغة مفعول للزمان والمكان مثلا .

وقوع المشترك في لسانه الشارع

المقصد من التشريع العمل بما يدل عليه اللفظ ، والمشارك لا يدل على أحد معنفيه بعينه مالم يكن مصحوبا بقرينة تبينه ، فإذا جاء غير مبين والغرض أن المراد به أحد معانيه كان مهملا بالضرورة إذ يستحيل العمل بتقتضاه لعدم العلم به . ولا معنى للإجابة بأن ذلك ينبئ عليه الاجتهاد في تعرف المراد فينال المجتهد الثواب ، إذ أنه ليس من مقاصد التشريع الإلهي أن يقع المكلف تحت عبء الاضطرار في تعرف المبهات مما قصد منه العمل . وبناء على ذلك لا يصح ورود المشترك في التشريع إلا إذا اقترن به ما يبين المراد ، والقرينة إما حالية وإما مقالية .

مثال - قال تعالى : (وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتوهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن) الرغبة : لفظ مشترك بين الميل الى الشيء والميل عنه ، وإما يبينه الحرف الذي يعديه ففي الأول رغبت فيه ، وفي الثاني رغبت عنه ، فإذا حذف الحرف صار مشتركا - وبالرجوع إلى ما كانت عليه العرب إذ ذاك في هذا الشأن (وهو القرينة الحالية) نعلم أن وليّ البنات كان يطمع في مالها فلا يعطيها إياه رغبة في أن يتزوجها إن حسنت في عينه فيكون له مالها ، وقد لا تحسن في عينه فيرغب عن أن يتزوجها فلا يعطيها مالها لئلا يؤول الى زوجها ، وكل من الأمرين أراد الشارع النهي عنه ، فالقرينة دلت على أن المراد الأمران معاً .

مثال آخر : (والمطلقات يتر بصن بأنفسهن ثلاثة قروء) والقرء يطلق على الحيضة ، كما يطلق على الطهر ، وقد قدمنا أنه في أصل اللغة : الوقت المعتاد . وهذا الوقت المعتاد إنما يكون في الأشياء الدورية التي تعرض على الحال الأصلية وليست هنا إلا الحيضة ، ويؤكد ذلك أمران : الأول — أن العدة تعرف براءة الرحم من الحمل والذي يعرف ذلك إنما هو الحيض : الثاني — أنه من عادة القرآن أن يكنى عما لا يحسن ذكره وهو هنا الحيض لا الطهر . ويظهر أن أكثر اللغات تطلق على الحيض الشيء المعتاد أو الدورى وعامة مصر يقولون عنه العادة .

مثال آخر : (ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن) . المحيض صيغة تطلق في لسان العرب على الزمان والمكان كما يماثله من الصيغ فهو مشترك بينهما والقرينة الحالية تفيد أن المراد المكان لا الزمان لأنهم ما كانوا يعتزلون النساء في زمان الحيض وفعل الرسول عليه السلام الثابت مبين لما اشترك من ألفاظ القرآن كما أنه مبين للمجمل منه .

عموم المشترك

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

والجوزون اختلفوا فيه إذا استعمل في جميع معانيه أهو حقيقة أم مجاز ؟ والذي يظهر أن ذلك موقوف على القرينة ، فإن قامت قرينة على إرادة جميع المعاني فلا مانع منه مطلقاً ، والوقف على القرينة حتم في جميع الألفاظ

المشتركة فليست تستعمل في فصيح الكلام إلا مقترنة بما يبين المراد منها
وإلا كان استعمالها مخلاً بالإبانة فلا يكون من وراء الكلام فائدة .

العموم والخصوص

العام هو اللفظ الدال على استغراق أفراد مفهوم نحو (إن الإنسان لفي
خسر) فالإنسان عام أى يدل على استغراق أفراد مفهومه ، فإذا حلل اللفظ
آل إلى جميع أفراد ذلك المفهوم الذى وضع لفظ إنسان ليدل عليه حكمه
كذا . والخاص ما ليس بعام .

مباحث العام

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

لا يوصف بالعموم الأفعال ولا المعانى ، فلا يقال عطاء فلان عام لأن
عطاءه زيداً متميز عن عطائه عمرأ من حيث إنه فعل فليس فى الوجود فعل
واحد هو عطاء وتكون نسبته إلى زيد وعمرو واحدة ، ولا يقال الوجود
عام لانتظامه الجوهر والعرض لأنه ليس فى الوجود معنى واحد مشترك
بين الموجودات وإن كانت حقيقته فى العقل واحدة .

أما قولنا : الرجل ، فإن له وجوداً فى الأعيان وفى الأذهان وفى
اللسان . أما وجوده فى الأعيان فلا عموم له فيه إذ ليس فى الوجود رجل
مطلق ، بل إما زيد وإما عمرو . وأما فى اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة
ونسبته فيها إلى زيد وعمرو واحدة فيسمى عاماً باعتبار نسبة الدلالة الى
المدلولات الكثيرة ، وأما ما فى الأذهان من معنى الرجل فيسمى كلياً من

حيث إن العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الرجل فإذا رأى عمرًا لم يأخذ منه صورة أخرى بل تكون نسبة الصورة إليهما واحدة وهذا معنى كليته .
وبهذا يظهر معنى قولنا إن العموم من عوارض الألفاظ من جهة الدلالة على المعانى فلا توصف به المعانى ولا الأفعال . واختار ابن الهمام أن العموم قد توصف به المعانى حقيقة فيكون العموم مشتركاً معنويًا بينهما ، وهذا بناء على أن معنى العموم شمول أمر لمتعدد . وكل من المعنى واللفظ محل لهذا الشمول .
وبين أن الخلاف لفظي منشؤه الخلاف فى معنى العموم وهو شمول الأمر لمتعدد ، فالذى يعتبر وحدة الأمر الشامل شخصية منع الإطلاق الحقيقى على المعنى لأنه لا يتصف بالعموم حينئذ إلا المعنى الذهنى ولا يتحقق وجوده عند الأصوليين .

صبيغ العموم

صبيغ العموم هى أسماء الشرط والاستفهام والموصولات والمحلى بالجنسية والنكرة المنفية والجمع المحلى باللام والإضافة .

ما وضعت له هذه الصبيغ

اختلف المتكلمون فيما وضعت له الصبيغ التى يفهم منها العموم على ثلاثة أقوال :

- (الأول) أنها موضوعة لأقل الجمع ، وهؤلاء يسمون أرباب الخصوص .
- (الثانى) أنها موضوعة للاستغراق إلا أن يتجاوز بها عن وضعها ، ويسمون أرباب العموم .

(الثالث) أنها لم توضع لخصوص ولا لعموم بل أقل الجمع داخل فيها

لضرورة صدق اللفظ بحكم الوضع ، وهو بالإضافة إلى الاستغراق للجميع أو الاقتصار على الأقل أو تناول صنف أو عدد بين الأقل ، والاستغراق مشترك يصلح لكل واحد من الأقسام . ويسمون الواقفية .

ثم إن أرباب العموم اختلفوا عند التفصيل في ثلاث مسائل :

(الأولى) في الجمع المنكر ، فقال قوم منهم هو كالجمع المعروف ، وإليه ذهب الجبائي ، وقال قوم يدل على جمع غير معين ولا مقدرولا يدل على الاستغراق .

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

الجمع ولا يحمل على الاستغراق إلا بدليل .

(الثالثة) المفرد المحلى ، فمنهم من قال هو لتعريف الواحد فقط وذلك

في تعريف المهود ، وقال قوم هو للاستغراق ، وقال قوم يصلح للواحد والجنس ولبعض الجنس فهو مشترك .

أدلة أرباب العموم

(١) إن العموم معنى من المعانى المعقولة وتكثر الحاجة إلى التعبير

عنه فكيف لا يضع له أهل اللغة ما يدل عليه . وليس هذا الدليل بشيء

لأنه قياس واستدلال في اللغات ، واللغة إنما ثبتت توقيفاً ونقلًا لقياسا

واستدلالا . ولو سلم أن ذلك واجب في الحكمة فمن يسلم عصمة واضعى

اللغات حتى لا يخالفوا الحكمة في وضعها ، وقد حصل أن من المعانى المعقولة

مالم يوضع له لفظ فقد عقلوا معنى الماضى والمستقبل والحال ، ولم يضعوا للحال

لفظا مخصوصاً . وعقلوا الروائح كما عقلوا الألوان ولم يضعوا لها ألفاظاً مخصوصة

وإنما عرفوها بالإضافة .

على أن أرباب الوقف لا يسمون أن العرب لم تضع للعموم لفظا بل وضعوا

له لفظاً صالحاً له ولغيره وهى ألفاظ العموم لأنها عندهم مشتركة بين العموم والخصوص كما قدمنا .

(٢) إنه يحسن اتباع هذه الألفاظ الاستثناء فتقول : من دخل داره فهو آمن إلا فلانا . ومعنى الاستثناء إخراج ما يجب دخوله لولا الاستثناء لأنك لا تقول أكرم الناس إلا الثور .

ويرد هذا بأن للاستثناء فائدتين الأولى ما ذكر والثانية إخراج ما يصلح أن يدخل تحت المستثنى منه ويتوهم أن يكون مراداً به ، واللفظ عند أهل الوقف صالح للعموم فالاستثناء لقطع هذه الصلاحية لا لقطع وجوب الدخول .

(٣) إن هذه الألفاظ تؤكد بما يدل على الاستغراق فيقال : أكرم العلماء أجمعين ، وتأكيده الشئ ينبغى أن يكون موافقاً لمعناه ومطابقاً له . لذلك كان تأكيد الخصوص غير تأكيد العموم فيقال : أعط زيداً عينه ولا يقال أعط زيداً كلهم .

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

(٤) صيغ العموم لا يجوز أن تكون لأقل الجمع خاصة لماسياتى ولا يجوز أن تكون مشتركة لأن المراد يبقى مجهولاً ولا يفهم إلا بقرينة ، وتلك القرينة

لفظ أو معنى فإن كانت لفظا فالنزاع في ذلك اللفظ قائم لأن الخلاف في أنه هل وضع العرب صيغة تدل على الاستغراق أو لا ؟ وإن كان معنى فالمعنى تابع للفظ فكيف تزيد دلالته على اللفظ .

ويرد هذا بأن قصد الاستغراق يعلم بقرائن مختلفة لا يمكن حصرها في جنس ولا ضبطها بوصف كالقرائن التي يعلم بها خجل الخجل ووجل الوجل وجبن الجبان، وكما يعلم قصد المتكلم إذا قال السلام عليكم أريد به التحية أو الاستهزاء، وقد تكون دليل العقل كعموم قوله تعالى (والله بكل شيء عليم). ومنه تكرير الألفاظ المؤكدة . وأما قولهم ما ليس بلفظ فهو تابع للفظ فهو فاسد فمن يسلم أن حركة المتكلم وأخلاقه وعاداته وأفعاله وتغير لونه وتقطيب وجهه وجبينه وحركة رأسه وعينه تابعة للفظ ؟ بل هذه أدلة مستقلة يفيد اقتران جملة منها علوما ضرورية .

فإن قيل : يتم معرفت الأمة عموم ألفاظ الكتاب والسنة إن لم يفهموه من اللفظ ؟ وبم عرف الرسول من جبريل وجبريل من الله حتى عمموا الأحكام ؟ أجيب : أما الصحابة فإنهم علموا ذلك بقرائن أحوال النبي صلى الله عليه وسلم وتكريرات وعاداته المتكررة وعلمه التابعون من أحوال الصحابة كذلك ، وأما جبريل فإنه سمع من الله بغير واسطة فالله تعالى يخلق له العلم الضروري بما يريد به بالخطاب ، وإن رآه مكتوبا فبأن يراه مكتوبا بلغة ملكية ودلالة قطعية لا احتمال فيها .

(٥) وهو عمدة أرباب العموم إجماع الصحابة فانهم وأهل اللغة بأجمعهم أجروا ألفاظ الكتاب والسنة على العموم إلا ما دل الدليل على تخصيصه وأنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لادليل العموم فعملوا بقول الله (يوصيكم

الله في أولادكم) واستدلوا به على إرث فاطمة حتى نقل أبو بكر عن النبي صلى الله عليه وسلم (نحن معاشر الأنبياء لا نورث) وقوله (وذروا ما بقي من الربا) وقوله (ولا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) وقول الرسول صلى الله عليه وسلم (الأئمة من قریش) و (لا وصية لوارث) و (من ألقى سلاحه فهو آمن) و (لا يرث القاتل ولا يقتل والد بولده). إلى غير ذلك مما لا يحصى من ألفاظ العموم في الكتاب والسنة.

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

وقال أرباب الخصوص

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

وهذا استدلال فاسد لأن كون هذا القدر متيقناً لا يدل على كونه مجازاً في الزيادة، والخلاف في أنه لو أريد به الزيادة أ يكون حقيقة أم مجازاً؟ كما أن كون النذب متيقناً من الأمر لا يوجب كونه مجازاً في الوجوب وكون الفعلة الواحدة متيقنة في الأمر لا يوجب كونه مجازاً في التكرار.

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

قال أرباب الوقف

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

(٢) إنا رأينا العرب تستعمل لفظ العين في مسمياته ، ولفظ اللون في السواد والبياض والحمرة استعمالاً واحداً متشابهاً فقضينا بأنه مشترك ومن ادعى أنه حقيقة في واحد مجاز في الآخر فهو متحكم ، وكذلك رأيناهم يستعملون هذه الصيغ للعموم والخصوص جميعاً بل استعمالهم لها في الخصوص أكثر فقلمنا رأينا عاماً لا يتطرق إليه التخصيص سواء في الكتاب والسنة أو في محاورات الناس ، فمن زعم أنه مجاز في الخصوص حقيقة في العموم فقد تحكم فيلزم الاعتراف بالاشتراك .

وحاصل هذا يرجع أيضاً إلى المطالبة بالدليل على أن هذا ليس من قبيل المشترك ولم يقيموا دليلاً على أنه حقيقة في الخصوص وفي العموم .

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

رأى الغزالي موافق لرأى الجمهور في أن ألفاظ العموم موضوعة للعموم واستدل بثلاثة أوجه :

(١) الاعتراض على من عصى الأمر العام وسقوط الاعتراض عمن أطاع، فإن السيد إذا قال لعبده: من دخل اليوم داري فأعطه درهما ، فأعطى كل داخل لم يكن للسيد أن يعترض عليه فإن عاتبه في إعطائه واحداً من الداخلين مثلاً وقال: لم أعطيت هذا من جملة هم وهو قصير وإنما أريد الطوال؟ فالعبد أن يقول: ما أمرتني بإعطاء الطوال بل بإعطاء من دخل وهذا داخل. فالعقلاء إذا سمعوا هذا في اللغات كلها رأوا اعتراض السيد ساقطاً وعذر العبد متوجهاً، ولو أنه أعطى الجميع إلا واحداً فعاتبه السيد وقال لم لم تعطه فقال لأن هذا طويل وكان لفظك عاماً فقلت لعلك أردت القصار استوجب التأديب بهذا الكلام وقيل له مالك وللنظر إلى الطول وقد أمرت بإعطاء الداخل .

(٢) لزوم النقض والخلف عن الخبر العام فاذا قال قائل مارأيت اليوم أحداً وكان قد رأى جماعة كان كلامه خلفاً منقوضاً وكذباً ، فان قال أردت أحداً غير تلك الجماعة كان مستنكراً وهذه النكرة كصيغ الجمع فإنها تعم عند القائلين بالعموم ولذلك قال الله تعالى (إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس) . وإنما أورد هذا نقضاً على كلامهم فإن لم يكن عاماً فلم ورد النقض عليهم فإن هم أرادوا غير موسى فلم لزوم دخول موسى تحت اسم البشر .

(٣) الاستحلال بالعموم ، فإذا قال الرجل : أعتقت عبيدي وإمائي ومات عقيب قوله جاز لمن سمعه أن يزوج من أي عبيده شاء ويتزوج من أي جواريه شاء بغير رضا الورثة ، وإذا قال العبيد الذين هم في يدي ملك

فلان كان ذلك إقراراً محكوماً به في الجميع. وبناء الأحكام على أمثال هذه العمومات في جميع اللغات. ولو قال : غانم عبدى حر وكان له عبدان اسم كل منهما غانم وجب المراجعة والاستفهام لأنه أتى باسم مشترك فإن كان لفظ العموم فيما أقل الجمع مشتركاً كان ينبغي أن يجب التوقف على العبد إذا أعطى ثلاثة ممن دخل الدار وينبغي أن يراجع في الباقي وليس كذلك عند العقلاء كلهم في اللغات كلها اهـ

وليس أدل على الوضع من التبادر إلى الأفهام ولذلك كانت هذه الأدلة مما يجعل رأى الجمهور حقاً واضحاً وغيره لا يعول عليه .

الجمع المنكر

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

ولما كان الخلاف في هذا البديهي غير مفهوم جعله بعضهم لفظياً مبنياً على تفسير العموم فمن فسر به بأنه شمول متعدد أعم من أن يكون مستغرقاً لجميع الأفراد أو غير مستغرق أثبت العموم للجمع المنكر، ومن فسر العموم بما فسرنا وهو أن يكون اللفظ دالاً على استغراق الأفراد نفى عموم الجمع المنكر لأنه لا يقبل أحكام العام المستغرق من التخصيص والاستثناء فلا يقال : أعط رجالاً إلا زيداً لأن الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل ، ولو قيل : ولا تعط زيداً كان طلباً مستقلاً لا تخصيصاً للطلب الأول لاستثناء عموم الاستغراقى .

وهذا خير حل للخلاف ، وإن كان بعض المؤلفين حاول أن يثبت

استغراق الجمع المنكر بأنه يحمل على المرتبة المستغرقة للاحتياط وهذا لا يفيد في الموضوع لأن الموضوع هو ما وضع له الجمع المنكر لأنه يحمل على مرتبة من مراتبه للاحتياط .

وبعد نفى العموم الاستغراقى عن الجمع المنكر نقول إنه موضوع للمشارك بين مراتب الجمع وهو الجمع مطلقاً وقد اختلفوا فى أقل الجمع . فقال الجمهور أقله ثلاثة فلا يطلق على ما دونها إطلاقاً حقيقياً بل من باب التجوز وقيل أقله اثنان فيطلق عليهما حقيقة .

استدل الجمهور باحتجاج ابن عباس على عثمان رضى الله عنهما فإنه دخل على عثمان فقال : إن الأخوين لا يرادان الأم عن الثلث فإن الله سبحانه يقول (فإن كان له إخوة فلأمه السدس) والأخوان ليسا بإخوة بلسان قومك ، فقال عثمان : لا أستطيع أن أراهم توارث عليه الناس وكان قبلى ومضى فى الأمصار . ومعنى قوله : الأخوان ليسا بإخوة أى حقيقة لقوله زيد ابن ثابت الأخوان إخوة أى مجازاً جمعاً بين الكلام وتسليم عثمان لابن عباس ثم عدوله إلى الإجماع دليل كون الأخوين ليسا بإخوة حقيقة وكونهما أخوين مجازاً لأنه لما عدل إلى الاحتجاج بما يفيد الإجماع دل على أنهم حملوا إخوة فى القرآن على أخوين فكان مجازاً فيه بالضرورة لثبوت نفى الحقيقة مع وجود الاستعمال فبقى كونه مجازاً .

وكما يطلق الجمع على اثنين مجازاً يطلق على الواحد أيضاً مجازاً عند قيام المصحح نحو رأيت رجالاً فى رجل يقوم مقام الكثير .

ومذهب الجمهور هو الواضح لتبادر ما فوق الاثنين عند إطلاق لفظ الجمع والتبادر علامة الحقيقة .

وبعد تحقيق وضع ألفاظ العموم إذا استعملت فيما وضعت له نـشـرـع في الكلام على درجة دلالة العام على تلك الأفراد : أهى دلالة قاطعة أم ظنية ؟ قال أكثر الحنفية إن دلالة العام على جميع الأفراد قطعية مالم يتبع بالقرينة الدالة على إرادة بعضه ، وقال الجمهور إن دلالته ظنية .

استدل الجمهور بأن أكثر ما ورد من ألفاظ العام أريد به بعضه ، حتى قيل : ما من عام إلا خصص ، وهذه السكينة أيضا خصصت بنحو (والله بكل شيء عليم . له ما فى السموات وما فى الأرض) وكثرة إرادة بعض الأفراد بالعام تورث الاحتمال فى كل جزئى من جزئيات (العام) فتصير دلالة ظنية . قال بعض الحنفية فى رد هذا الوجه : إنما نمنع كثرة إرادة بعض أفراد العام به لأن ذلك إنما يكون إذا اقترنت به قرينة تدل على هذه الإرادة من لفظ أو غيره وهذا قليل جداً ، أما إذا جاء بعد ذلك نص مخرج لبعض الأفراد وهو الكثير فإنه لا يدل على أن العام أريد به بعضه وإنما يدل على الإخراج بعد أن كان الحكم منتظماً لجميع الأفراد وهو الذى نسميه نسخاً . وهو كلام وجيه جداً بناء على ما قرره الحنفية من اشتراط المقارنة فى التخصيص وإن النص المتراخى فضلاً عن أنه لا يسمى مخصصاً لا يدل على أنه أريد بالعام بعض أفراده . ومن هذا يفهم أنه لا حق لابن الهمام فى ملاحظته على هذا الرد لأن الخلاف ليس فى الأسماء والاصطلاحات وإنما هو خلاف حقيقى كما يأتى بيانه .

واستدل الحنفية بأن لفظ العام قد ثبت أنه وضع لمسمى فنقطع باستعماله فى مسماه عند الإطلاق أى حيث لم تقم القرينة الصارفة له عن حقيقته لأنه

لا يجوز أن يستعمل اللفظ استعمالاً مجازياً إلا بتلك القرينة ، وذلك كالخاص .
فإنه يدل على مسماه الحقيقي قطعاً متى لم تقم قرينة صارفة عن ذلك المعنى .
ومجرد الاحتمالات التي لا دليل عليها لا أثر لها في الألفاظ .

وثمره هذا الخلاف تظهر فيما إذا تعارض عام وخاص كأن يقول إنسان
لمن تلمزه طاعته : أعط زيداً ثم يقول : لا تعط أحداً . فمن قال إن كلا من العام
والخاص قطعي في الدلالة على مسماه عمل بالمتأخر منهما أيا كان الخاص أو العام
فإذا تسكلم بالخاص أولاً كان العام ناسخاً له ، وإذا تسكلم بالعام أولاً كان الخاص
ناسخاً له في القدر الذي حصل التعارض فيه . ومثال ذلك من التشريع أن
رهطاً من عكل - أوقال عرينة - قدموا فاجتووا المدينة فأمر لهم النبي صلى الله
عليه وسلم بلقاح وأمرهم أن يشربوا من أبوالها وألبانها . فدل ذلك على طهارة
بول هذه اللقاح وبقية الإبل مثلها ، وإن اجتهد في توسيع المحل بأن سبب
هذه الطهارة أنها مأكولة اللحم كان ذلك الحكم شاملاً لبول ما يؤكل
لحمه . فهذا نص خاص ثم جاء بعده (فرضاً) حديث أبي هريرة (استنزهاوا
من البول فإن عامة عذاب القبر منه) وهو عام ينتظم بول ما كول اللحم
وغيره فكان هذا ناسخاً للنص الأول الخاص للتساوي في القطعية .

والذين يقولون بظنية العام يقدمون الخاص عليه سواء تقدمه أو تأخر
عنه ، فإن تقدمه يعتبر دليلاً على أن المراد بالعام غير ذلك الخاص وكذلك
إن اقترن به وإن تراخى عنه نسخ منه بقدره .

والنظر الصحيح يقضي بصحة رأى الحنفية في أن العام دليل قطعي
ينتظم جميع الأفراد ما لم يقتصر به ما يدل على أن المراد بعضه وأنه هو
والخاص سواء في ذلك .

منى مجوز العمل بالعام

تقدم أن العام ينتظم جميع الأفراد وقد يرد عليه التخصيص كما يأتي ،
فإذا خصص لم يكن منتظماً إلا ما وراء الخاص ، فإذا روى لفظ عام لفقيه فهل
يجوز له الحكم بالعموم بدون أن يبحث عما يخصه من أدلة الشرع الأخرى
أو يتوقف في الحكم حتى يبحث عن المخصص؟ وإذا أوجبنا البحث فإلى أي
حد يجب التوقف؟ هل إلى أن يقطع بعدم المخصص أو إلى أن يغلب ذلك
على ظنه؟

نقل كثير من الأصوليين الإجماع على عدم جواز العمل بالعام قبل
البحث عن المخصص . قال الغزالي : لا خلاف في أنه لا يجوز المبادرة إلى
الحكم بالعموم قبل البحث عن أدلة التخصيص ، لأن العموم دليل بشرط
انتفاء المخصص والشرط بعد لم يظهر . ونقل هذا الإجماع غيره كالأمدى
وابن الحاجب .

وهذا النقل مشكل ، لأن عبارة البيضاوى في (المنهاج) تفيد أن المسألة
محل نزاع حيث قال : يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص . وابن سريج أوجب
طلبه ثم استدل على رأيه ، وقال الأسنوى : في المسألة مذهبان ، جوزه الصيرفي
ومنعه ابن سريج . هكذا حكاه الإمام وأتباعه ولم يرجح شيئاً منهما في كتابيه
(المحصول) و (المنتخب) هنا ، لكنه أجاب عن دليل ابن سريج وفيه
إشعار بميله إلى الجواز ولهذا صرح صاحب (الحاصل) بأنه المختار فتابعه
المصنف عليه لكنه جزم بالمنع في (المحصول) في أواخر الكلام على
تأخير البيان عن وقت الخطاب اهـ .

وقد أراد المتأخرون أن يجمعوا بين رأى من حكى الإجماع على عدم

جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص و بين رأى الصيرفى بأن خلافه إنما هو فى اعتقاد العموم قبل دخول وقت العمل به ، فانه قال : إذا ورد لفظ عام ولم يدخل وقت العمل به فيجب اعتقاد عمومته ثم إن ظهر مخصص فيتغير ذلك الاعتقاد . هكذا نقله عنه إمام الحرمين والآمدى وغيرهما . وقد يقال إن الفرق بين الاعتقاد والعمل تحكم لأن الاعتقاد إنما هو للعمل ، وعبرة البيضاوى لا تحتتمل ذلك التأويل فلا مندوحة عن القول بأن المسألة خلافية . خصوصاً وقد قال ابن السبكي - على ما حكاه عنه شارح التحرير - إن دعوى الإجماع على أنه لا بد من البحث ممنوعة فالمسألة مشهورة بالخلاف بين أئمتنا . حكاه الأستاذ أبو اسحاق الاسفرائى والشيخ أبو اسحاق الشيرازى ومن يطول تعداداه ، وعليه جرى الإمام الرازى وأتباعه اه . وعبرة أبى اسحاق الشيرازى فى اللمع : وإذا وردت ألفاظ العموم فهل يجب اعتقاد عمومها والعمل بموجبها قبل البحث عما يخصها ؟ اختلف أصحابنا فيه ، فقال أبو بكر الصيرفى يجب العمل بموجبها واعتقاد عمومها ما لم يعلم ما يخصها ، وذهب عامة أصحابنا أبو العباس وأبو سعيد الاصطخرى وأبو اسحاق المروزى إلى أنه لا يجب اعتقاد عمومها حتى يبحث عن الدلائل ، فإذا بحث فلم يجد ما يخصها اعتقد حينئذ عمومها وهو الصحيح . والدليل عليه أن المقتضى للعموم هو الصيغة المتجردة ولا يعلم التجرد إلا بعد النظر والبحث فلا يجوز اعتقاد العموم قبله اه . فأنت ترى أن حكايته جارية فى الاعتقاد والعمل جميعاً لافى الاعتقاد وحده .

والظاهر من القولين رأى الجمهور لأن أدلة الشرع فى الموضوع الواحد متفرقة فى مواضع شتى من الكتاب الكريم وفى السنة الصحيحة ولا معنى

للاجتهاد إلا بذل الجهد في النظر في جميع الأدلة واستخراج الحكم من مجموعها، أما المبادرة إلى إجراء العام على عمومها قبل أن يبحث عما يخصه من أدلة التخصيص فليس اجتهداً . وأيضاً إن صيغة العموم لا تعتبر مجردة عن قرائن التخصيص إلا بعد البحث كما قال الشيرازي، ولا ينافي ذلك ما تقرر من قطعية العام في أفرادها عند الحنفية لأن ذلك مشروط بعدم التخصيص .

بقي البحث في قدر ما يجب على المجتهد من ذلك البحث ، وقد انقسم الناس في ذلك على ثلاثة مذاهب : فقال قوم يكفيهم أن يحصل غلبة الظن بالانتفاء عند الاستقصاء في البحث ، وقال قائل : إنه لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس بأنه لا دليل ، أما إذا كان يشعر بجواز دليل يشدعنه ويحيك في صدره إمكانية فكيف يحكم بدليل يجوز أن يكون الحكم به حراماً . وقال قوم : لا بد أن يقطع بانتفاء الأدلة ، وإليه ذهب القاضي ، لأن الاعتقاد الجازم من غير دليل قاطع جهل . والقولان الأخيران واحد لأن غايتها حصول الاعتقاد الجازم بانتفاء التخصيص . والظاهر هو الرأي الأول لأن القطع بانتفاء الدليل التخصيص لا سبيل إليه ، والواجب إنما هو بذل الجهد حتى تحصل غلبة الظن وهذا غاية ما كلف به المجتهدون .

سُمُول جمع المذكور للنساء وضعاً

صيغة جمع المذكور ونحو الواو في فعلاوا يصح إطلاقها على الذكور وحدهم اتفاقاً، ثم اختلف المتكلمون : هل يصح أن يراد منها النساء إطلاقاً حقيقياً يعني أنها موضوعة بوضعين للذكور خاصة والمختلط من الذكور والإناث فتكون من المشترك اللفظي ؟ أولاً يصح ذلك إلا من باب التجوز الذي لا بد فيه من قرينة فإذا أطلق بدونها لا ينتظم إلا أفراد الذكور وحدهم .

قال الجمهور بالقول الثانى وقال الحنابلة بالأول .

استدل الجمهور بأنه قد جاء فى الكتاب (إن المسلمين والمسلمات) ولو كان مدلول المسلمات داخلا فى عموم المسلمين لما حسن هذا لأنه يكون تكراراً بلا فائدة ، وإذا قيل إن الفائدة هى التأكيد قلنا فائدة الابتداء أولى من فائدة التأكيد بعد أن يكون المعطوف عليه ظاهر التناول للمعطوف . ومما يدل على ترجيح الابتداء ما روى من سبب نزول هذه الآية وهو قول أم المؤمنين أم سلمة (يارسول الله ما لنا لا نذكر فى القرآن كما يذكر الرجال ؟ قالت فلم يرعنى منه ذات يوم إلا وندأوه على المنبر أيها الناس قالت وأنا أسرح رأسى فلففت شعرى ثم دنوت من الباب فجعلت سمعى عند الجريد فسمعته يقول : إن الله عز وجل يقول إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات إلى آخر الآية) فقرر النبی علیه السلام النفي ولو كن داخلات لما قرر النفي وهن أيضاً من أهل اللسان .

احتج الحنابلة بأن اللفظ أطلق للمذكر والمؤنث جميعاً كما أطلق للمذكر فقط قال تعالى (اهبطوا منها جميعاً) وهو خطاب لآدم وحواء وإبليس والأصل فى الإطلاق الحقيقة ؟ والجواب أنه يلزم من هذا الاشتراك اللفظى والجاز خير منه . ويؤيد مذهب الجمهور أيضاً إطباق أئمة اللغة على تسميته جمع الذكور ولم يقولوا جمع المختلط فاجماعهم هذا دليل على ظهوره فى جماعة المذكرين ، وقال ابن الهمام : والأظهر خصوصه لتبادر خصوصهم عند الإطلاق اه أى والتبادر علامة الحقيقة .

والنتيجة أن النساء يدخلن فيه من باب التغليب ولا بد من قرينة تدل

على دخولهن .

عموم المقتضى

المقتضى نوعان : الأول ما استدعاه صدق الكلام نحو (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان) فان رفع الذات ليس مراداً قطعاً لأن كلا من الخطأ والنسيان واقع فلا بد من تقدير شيء يتحقق به صدق الكلام . الثاني ما استدعاه حكم الكلام يلزمه شرعاً نحو : أعتق عبدك عنى بألف ، فإن هذا التركيب يراد به وقوع العتق عن الأمر وهذا الحكم يستدعى مقدراً حتى يسبق التملك العتق .

إذا توقف صدق الكلام أو الحكم على خاص بعينه أو عام لزم ويثبت له العموم لأنه لفظ مقدر والمقدر كالمفوض به ، والفرض أنه متعين . أما لو توقف الصدق على أحد أفراد العام فإنه لا يقدر ما يعم تلك الأفراد . وإذا كانت هذه الأفراد مختلفة الأحكام ولم يوجد مرجح لأحدها كان الكلام مجملاً وإذا لم تختلف أحكامها قدر واحد منها . وقال بعض الأصوليين : إنه يقدر ما يعم تلك الأفراد وهذا معنى عموم المقتضى .

استدل الجمهور بأنه لا مقتضى إلا لفرد من الأفراد وبه يصدق الكلام فتقدير غيره يكون بلا مقتضى . واستدل المعممون بأن تقدير جميع أفراد العام في مثل رفع الخطأ والنسيان أقرب إلى الحقيقة وهي نفي الذات لأن في رفع جميع أحكام الحقيقة رفع الحقيقة والمجاز الأقرب أولى من غيره . وأجيب عن ذلك بأن هذا إذا لم ينفه الدليل ، وكون الموجب للإضرار يستدعى البعض ناف لتقدير الكل .

تطبيق المذهبين على الحديث

لما استحال القول برفع ذات الخطأ والنسيان لزم تقدير (حكم) لصدق الكلام ، والحكم عام أفراده حكم دينوى وحكم أخروى ولا تلازم بين الحكمين لجواز ارتفاع الإثم وهو الحكم الأخروى مع بقاء الضمان وهو الحكم الدينوى . فأصحاب الرأى الأول يقولون إن تقدير أحد الحكمين كاف لصدق الكلام وإذا لم يوجد مرجح لأحدهما كان الكلام مجملاً لكن المرجح موجود وهو إجماعهم على إرادة الحكم الأخروى بالرفع حيث اتفقوا على سقوط العقوبة الأخروية عن الناسى والمخطئ ، وبه يصح الكلام فلا حاجة لتقدير الجزئى الآخر لأنه يكون بلا مقتضى . وبنوا على هذا أن الصلاة تفسد بكلام المخطئ والناسى لأنه مناف للصلاة بالنص ولم يوجد ما يعارضه ، أما الصوم فإنه يفسد بوصول شيء إلى الجوف خطأ للعلة السابقة ، وأما ما يصل إلى الجوف نسياناً فلا يفسده لوجود النص المعارض وهو (من نسى وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه) .

ولا يصح قياس الأكل نسياناً فى الصلاة على الأكل نسياناً فى الصوم لأنه فى الصوم لا مذكر فلا تقصير ، وفى الصلاة يوجد المذكر وهو هيئة الصلاة الخاصة فهو مقصر ولا يقاس مقصر على غير مقصر .

أما أصحاب الرأى الثانى فانهم يقدرّون ما يعم كلا من الحكمين الدينوى والأخروى . وهذا يظهر أنه خطأ لأن العموم إنما هو للألفاظ ولا لفظ هنا منطوق به وإنما هو شىء أثبت للضرورة والضرورة تندفع بما اتفق على رفعه وهو الحكم الأخروى .

النوع الثاني من المقتضى

مثاله قول الشخص لآخر : اعتق عبدك عنى بألف . يلزم هذا التركيب شرعا حكم هو صحة العتق ووقوعه عن الآمر فيقتضى سبق الملك للآمر في العبد لأن إعتاقه عنه لا يصح بدون ملكه والمملك يقتضى سبباً وهو هنا البيع بقرينة قوله عنى بألف فيقتضى تقدير سبق اشتريت عبدك بألف في قول الآمر وسبق بعته لك في قول المعتق ، فكأن الآمر قال : اشتريت عبدك بألف فاعتقه عنى ، والمأمور قال : بعته لك وأعتقته عنك .

عموم الفعل المتعدي بإضافة الى مفعولاته

قد يتكلم الشخص بفعل متعد ثم لا يذكر له مفعولا كقوله : والله لا آكل ، فهل المفعول من نوع المقتضى حتى لا يكون له عموم كما تقدم من المذهب الراجح ؟ أو ليس من المقتضى ؟ قال ابن الهمام إن هذا ليس من نوع المقتضى لأن المفعول لا يستدعيه صدق الكلام إذ لا يحكم بكذب من قال : أكلت ، ولم يزد حتى يكون صدقه مستدعيا المفعول وليس هناك حكم شرعى يستلزمه ولما ثبت أنه ليس أحد نوعى المقتضى نخصه باسم المحذوف . ثم قال الحنفية : إن المحذوف وإن كان يقبل العموم لكنه من العام الذى لا يقبل التخصيص لأنه إنما يرد على الألفاظ العامة وليس هذا المحذوف لفظاً ولا هو فى حكم اللفظ ، وبنوا على ذلك أن النية لا تخصه فلو حلف لا يأكل ونوى طعاماً بعينه لم تصح نيته ديانة خلافاً للشافعية .

أما بقية متعلقات الفعل من الزمان والمكان فاتفقوا على أن النية لا تخصها . فلو حلف لا يأكل ونوى فى الدار الفلانية أو فى الظهر فان نيته

لا تصح، هذا ما قاله الكمال . وقال ابن الحاحب إن الكل محل خلاف، ويؤيد كلامه ما قاله ابن السبكي: إنه إن قال والله لا آكل ونوى زمناً معيناً أو مكاناً صحت يمينه، هذا مذهبنا. ودعوى الإمام الرازي الإجماع على خلافه ممنوعة اه وما قاله الأسنوى شارح المنهاج في الرد على الإمام الرازي في قوله: لا فرق بين حذف المفعول وحذف بقية المتعلقات ، وقد اتفقوا على أن النية لا يخصصها فكذلك المفعول. قال الأسنوى: وهذا باطل فإن المعروف عندنا أنه إذا قال والله لا أكلت ونوى في مكان معين أو زمان معين أنه يصح، وقد نص الشافعي على أنه لو قال إن كلبت زيداً فأنت طالق ثم قال أردت التكليم شهراً أنه يصح. وبهذا يبطل قول الكمال: والتزام الخلاف فيها (أى في بقية المتعلقات) غير صحيح لأن القوم أعرف بمذهبهم .

وقد يرد على رأى الحنفية أن معنى لا آكل لا أوجد أكلًا، لأن المصدر جزء من الفعل وهو عام لأنه نكرة في سياق النفي وإذا ثبت ذلك قبل التخصيص كسائر العمومات . وأجاب ابن الهمام عن ذلك بأن هذا الخالف بقوله: والله لا أكلت، إذا نوى ما كولا معيناً أنه إن لاحظ أكلًا جزئياً متعلقاً بما كول خاص صح التخصيص لأنه أراد جزئياً من جزئيات العام وهو أكل، وإن لاحظ ما كولا خاصاً من المأكول المطلق فلا يصح أى لأنه مطلق، والمطلق يتحقق بمجرد وجود الماهية. ثم قال: غير أنا نعلم أن العادة في مثله عدم ملاحظة الحركة الخاصة التى هى بعض أفراد الأكل العام وإخراجها بل المراد إخراج المأكول الخاص وعلى مثله بنى الفقه عادة فوجب البناء عليه . وبذلك لا تصح نية ما كول خاص . ولكن يرد عليه أنه كما يقبل العام التخصيص يقبل المطلق التقييد فلا وجه للتفرقة بين الملاحظتين اللتين ذكرهما

إذا تغافلنا قليلا عن كل هذه الاحتجاجات وعدنا إلى اللغة ومتعارف الناس نرى أنهما في واد وأقوال هؤلاء المتكلمين في واد .

إن المتكلم بالفعل المتعدى من غير أن يذكر مفعوله قد يكون حالفاً للمنع ، وقد يكون نافياً ، وقد يكون مثبتاً ، كما يقول : والله لا أكلت أو والله ما أكلت أو يدعى إلى الأكل فيقول قد أكلت وفي كل هذه الأشكال لا يريد المتكلم عموماً ولا إطلاقاً فهو لا يريد بقوله : والله لا أكلت أنه لا يأكل أى ما أكل في أى زمان أو مكان وإنما يريد ما يبينه المقام ، فإذا دعى إلى الطعام فقال : والله لا أكلت فإنما يريد هذا المأكل الذى دعى إليه في الوقت الذى دعى فيه وكذلك في قوله والله ما أكلت فهو لا يريد نفي أكل عام ولا مأكل مطلق وإنما يريد ما تبينه القرائن الحاضرة وكذلك في قوله قد أكلت وهذا شيء نعرفه ونحس به ، فقد يقول الشخص لصاحبه وهو يريد تسكماً في أمر معين : والله إن تسكمت لأفعلن وأفعلن لا يريد قطعاً التعليق على أى كلام كان في أى زمان أو مكان وإنما يريد تسكماً خاصاً في الموضوع الذى كان الحديث فيه ، وإذا كان الكلام قابلاً أن يخص بالقرائن الحالية فهو كذلك قابل أن يخص بالنية ، إلا أن النية لما كانت خفية لم يصح أن تناط بها الأحكام القضائية ، وإنما تناط بما هو ظاهر من دلالة لفظ أو قرينة حال ، أما مجرد النية التى لا تساعد على قرينة فلا عبرة بها ، وبهذا التقرير يمكن التوفيق بين الآراء المختلفة . والدليل على ذلك أن الحنفية أنفسهم جعلوا بساط الحال من الأدلة التى يعمل بها ولا يمكن أحداً أن يقول بحنث من دعى إلى طعام فحلف لا يأكل إذا ذهب إلى بيته أو إلى محل آخر فأكل .

عموم الفعل المنقول

لا عموم للفعل باعتبار من الاعتبارات الآتية :

(١) فلا يعم أقسامه وجهاته . فاذا نقل عنه صلى الله عليه وسلم أنه صلى في الكعبة فلا يمكن دعوى العموم في الفعل المنقول، وهو صلى ، حتى يستدل به على جواز الفرض حيث إن الصلاة تعم الفرض والنفل . وإنما كان لا عموم للفعل لأنه لا يقع إلا على وجه معين إذ هو إخبار عن وجود جزئى في الوجود، والوجود الجزئى لا يكون إلا مع التعيين فلا يدل على الفرض أو النفل لشخصيته . وإذا قال: صلى العشاء بعد أن غاب الشفق لا يعم الصلاة بعد الشفقين الأحمر والأبيض إلا أن يجعل المشترك عاماً في مفهومية ، ولا يستلزم تعميمه تكرار الصلاة بعد كل من الحمرة والبياض لخصوص المادة هنا وهو كون الشفق الأبيض بعد الأحمر دائماً ، فصح أن يراد صلى بعدها صلاة واحدة فلا تعم في الصلاة بطريقة التكرار فلا يازم جواز الصلاة بعد الحمرة فقط . وإذا قال : كان يجمع بين الصلاتين الظهر والعصر أو المغرب والعشاء فلا يعم جمعها بالتقديم في وقت الأولى والتأخير في وقت الثانية .

(٢) ولا عموم له باعتبار أزمنته ولا يدل عليه ، وربما توهم ذلك من قول الراوى كان يفعل كذا فإنه يفهم منه التكرار ، والجواب أن التكرار إنما استفيد من شيء آخر وهو إسناد المضارع أو منه مع اقترانه بكان وهذه الفائدة استعمالية لا وضعية .

(٣) ولا يعم بالنسبة للأمة ولا يدل عليه إلا بدليل خاص . إما دليل في ذلك الفعل خاصة كقوله (صلوا كما رأيتموني أصلى وخذوا غنى مناسككم) وإما دليل هو قرينة حالية كوقوعه بعد إجمال أو إطلاق أو عموم فيفهم أنه بيان

فيتبعه في العموم وعدمه كما تقدم ، وإما دليل في الأفعال عموماً نحو (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) وإما دليل هو قياس الأمة عليه بجامع ، وكل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ .

وقال ابن الهمام : إنه لا يعم ولو بالقرينة ، فإن الفعل إذا ورد بعد إجمال أو إطلاق أو عموم لا يتبع الفعل في العموم وإنما يمين مجملاً عاماً . فالعموم في الحقيقة للمجمل والفعل مزيل لذلك الإجمال فيمكن العمل بعمومه حينئذ ، وكذلك (صلوا كما رأيتموني أصلي) لا يجعل نحو صلى فقام وركع وسجد عاماً وإما العموم لقوله صلوا .

مطية الحال

حكاية الحال تعم إذا كانت بلفظ ظاهره العموم ، وقيل لا تعم . مثال ذلك قول الصحابي (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر ونهى عن بيع الرطب بالتمر وقضى بالشفعة للجار والشاهد واليمين) . فهذا كله حكاية أحوال بالفاظ ظاهرها العموم فهل يعم فيقال إن كل غرر منهي عنه وكل بيع رطب بتمر منهي عنه وكل شفعة لأى جار مقضى بها ، وكل قضية يجوز فيها القضاء بالشاهد واليمين . قال الجمهور بالعموم ، وقال فريق منهم الغزالي : لا تعم . احتج الجمهور بأن الراوى عدل عارف باللغة والمعنى والظاهر ألا ينقل العموم إلا بعد ظهوره وقطعه وأنه صادق فيما رواه من العموم وصدق الراوى يوجب اتباعه اتفاقاً . واحتج الآخرون بأن الحجة إنما هي في المحكى لافى قول الحاكمي ولفظه وما رواه الصحابي من حكاية النهى يحتمل أن يكون فعلاً لا عموم له نهى عنه عليه السلام ، ويحتمل أن يكون لفظاً خاصاً ويحتمل أن يكون لفظاً عاماً . فإذا تعارضت الاحتمالات لم يكن إثبات العموم بالتوهم ، فإذا قال الصحابي :

نهي عن بيع الرطب بالتمر ، فيحتمل أن يكون رأى شخصاً باع رطباً بتمر فنهاه فقال الراوى ما قال ، ويحتمل أن يكون قد سمع الرسول صلى الله عليه وسلم ينهى عنه ويقول : أنها كم عن بيع الرطب بالتمر ، ويحتمل أن يكون قد سئل عن واقعة معينة فنهى عنها ، فالتمسك بعموم هذا تمسك بتوهم العموم لا بلفظ عرف عمومهم بالقطع . ومثل ذلك يقال في بقية الأمثلة .

وقد أجاب المعمون عن هذا بتسليم هذه الاحتمالات . ولكن ليست بقادحة لأنها خلاف الظاهر من علم الراوى وعدالته ، والظاهر لا يترك للاحتمال لأنه من ضرورياته فيؤدى إلى ترك العمل بكل ظاهر .

نفي المساواة بين شيئين

قد ينفي الشارع المساواة بين شيئين فهل يكون هذا عاماً في نفي المساواة من جميع الوجوه أو لا أمثاله (لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة) قال القائلون بالعموم : إن أصحاب النار ، وهم الكفار ، لا يساؤون أصحاب الجنة ، وهم المؤمنون ، في شيء . واستنبطوا من ذلك أنه لا يقتل مسلم بكافر ذمى . وقال الحنفية : لا يعم .

هكذا وضع هذه المسألة المتكلمون ونسبوا إلى الحنفية الخلاف في القاعدة ، وابن الهمام نفي ذلك عنهم فقال إنهم موافقون على العموم في نفي المساواة ولا يخرج منه إلا ما خصه العقل لأنه يقضى بالتساوى بين الفريقين في الإنسانية . أما الخلاف فليس في العموم ، ولكن : هل عموم هذه الآية شامل لأمر الدنيا والآخرة فيكون معارضاً لآيات القصص أو المراد به أمور الآخرة خاصة للقرينة الدالة على ذلك فلا يعارض آيات القصص ؟ قال الحنفية بأن المراد به خصوص أمر الآخرة بقرينة سياق الكلام فانه قال عقبها : أصحاب الجنة هم

الفائزون ، فهذا يدل على أن المراد لا يستوى الفريقان في استحقاق الفوز يوم الدين .

وإذا تتبع الإنسان مواقع الاستعمال لهذا التعبير يرى أنه لا يستعمل إلا حيث تنتفى الموازنة بين فريقين أو شخصين في شيء ما . فمضى ثبت لأحد الفريقين فضل على الآخر فيه انتفت المساواة ، وهذا الشيء يبين دائماً بقول يعقبه مفسراً له . قال تعالى (لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى) . فاستعمل جل ذكره هذا التعبير مع التصريح بالتساوى في أن كلا موعود بالحسنى ، ولكنه لما كان أحد الفريقين أعظم درجة لأنه أنفق وقاتل وقت اشتداد الحاجة ساغ لذلك نفي المساواة . وقال تعالى (لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً) فلم يتبين من نفي المساواة إلا أن أحد الفريقين أعظم درجة من الآخر . هذا ما يؤخذ من استقراء المواقع في كلام الله ، أما ما يتبادر في الاستعمال العرفي فليس نفي المساواة في كل شيء بل في شيء خاص هو موضوع الحديث ، فلا يوجد من يقول في قولنا لا يستوى فلان وفلان إنه يتبادر منه نفي المساواة فيهما في الطول والقصر والذكاء والبلادة وفي الحقوق العامة ، بل يتبادر منه أن أحد الشخصين امتاز على الآخر بشيء به اختلفت المساواة بينهما فلا بد أن يتبع بعد ذلك بما يدل على ذلك الشيء الذي انتفت بسببه المساواة كأن يقال بعدها : هذا ذكى الفؤاد وهذا بليد .

فالظاهر أن مثل هذا التعبير لا يدل على عموم نفي المساواة في كل صفة -

وإنما يدل على أن أحد الفريقين امتاز على الآخر بشيء لم يعين والاعتماد على المبين أو على القرينة الحالية فهو من قبيل المجمل لا من قبيل العام .

خطاب الرسول هل يعنى الأمة

قد يرد في الكتاب أوامر موجهة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم نحو (يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين) فهل هذا الخطاب يعنى أمته ؟ أما من جهة الوضع اللغوى فلا ، ولا محل للنزاع في ذلك ونسبة الخلاف إلى الحنفية فيه ليست صحيحة . أما من جهة العرف الشرعى فالنبي صلى الله عليه وسلم له منصب الاقتداء والمتبوعة فخطابه يفهم منه شمول أتباعه عرفاً لأنهم مأمورون باتباعه إلا فيما دل الدليل الخاص على تخصيصه بذلك . ومن هنا قال الله تعالى (يا أيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين) . ولولم يكن من المفهوم عرفاً شرعياً أن ما حكم له به يكون للمؤمنين لما احتاج إلى هذا القيد ، وهو خالصة لك من دون المؤمنين . وقال (فلما قصي زيد منها وطراً زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطراً) ولولم يكن لقومه ماله من الأحكام لما كان لهذا التعليل معنى .

خطاب فرد من الأمة بحكم هل يعنى

إذا خاطب الشارع فرداً من الأمة أو حكم عليه بحكم فهل يكون هذا

الحكم عاماً في الأمة إلا إذا قام دليل التخصيص أو يكون خاصاً بذلك المخاطب .
الجواب على هذا السؤال كالجواب عن المسألة السابقة ، فإن العموم وضعاً
لا قائل به ، والعموم المستفاد من عرف الشارع ثابت قطعاً ، فانه مما لا نزاع فيه
أن الأمة كلها شرع في الأحكام .

دخول التعبير في الخطاب العام

ومما وضع موضع النزاع أنواع الخطاب العامة من جهة انتظامها للأرقاء .
والجواب أن الانتظام وضعاً لا نزاع فيه لأنهم من الناس في (يا أيها الناس)
ومن المؤمنين في (يا أيها المؤمنون) . أما الانتظام شرعاً فهو الذي جعلوه محل
نزاع ، والذي ينبغي اختياره الجواب بمثل ما أجيب به فيما سبق وهو أن
الخطاب يعمهم إلا إذا قام الدليل على عدم إرادتهم من الخطاب . والبحث
في هذه الأدلة التفصيلية مما يبحث فيه الفقيه .

خطاب الله لهؤلاء هل ينتظم الرسول

قد يرد في نصوص الكتاب خطابات عامة ، مثل : يا عبادي ، يا أيها الناس .
فهل هذه الخطابات تنتظم المأمور بالتبليغ صلى الله عليه وسلم ؟ والجواب أن
الانتظام لغة لا نزاع فيه ، أما الانتظام إرادة فهو رأى الأكثرين . وقال
بعضهم إنه ليس مراداً بهذه الخطابات لأن كونه مبلغاً للأمة مانع من ذلك ،
وإلا كان مبلغاً ومبلغاً بخطاب واحد ، وهذا كلام غير وجيه ، لأن المبلغ
في الحقيقة هو الروح الأمين ، بلغ الأحكام العامة إلى واسطة بين الله وبين
عباده ليسمعههم إياها ، وهو منهم ، فلا موجب لخروجه عنهم مع انتظام اللفظ

له لغة . أما ما تحقق خروجه منه ، فلدليل خاص . ولا فرق في هذه البلاغات بين ما صدر بقل وبين ما لم يصدر بها .

دخول المخاطب في عموم متعلق بخطابه

قد يخاطب الشارع بخطاب يتعلق بعام ، وهذا العام يتناول المخاطب لغة فهل يكون متناولاً له إرادة أولاً ؟

قال الجمهور يتناوله ، وقال بعض الأصوليين لأمثاله : أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم : أحسنوا إلى من أحسن إليكم ، فمن عام يتناول المخاطب لغة . فقال الجمهور : إنه يتناوله أيضاً إرادة فيكونون مأمورين بالإحسان إليه ، إذا هو أحسن إليهم ، وهذا واضح ولكن المخالفين يقولون : إن كونه مخاطباً يخرج من أن يكون مراداً ، وهذه دعوى لا دليل عليها من شرع أو عرف مخاطبة . فان قيل : إن كان ذلك كذلك لزم أن يكون الله سبحانه خالقاً لنفسه لقوله جل ذكره (الله خالق كل شيء) وأجيب أنه إنما يلزم ذلك لو لم يكن قد قام دليل العقل على عدم إرادته .

العام في معرض المدح والذم

قد يرد العام في معرض مدح نحو : (إن الأبرار في نعيم) . أو في معرض ذم نحو : (إن الفجار في جحيم) ، (والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم) ، فهل إرادته في هذا المعرض يؤثر في عمومته ؟ أجاب الجمهور سلباً ، وهو الظاهر ، لأنه عام الصيغة ولا دليل على التخصيص .

قال المخالفون : قد عهد في المدح والذم ذكر العام مع عدم إرادة العموم .

مبالغة في الحث على الطاعة، والزجر عن المعصية، والجواب أن المبالغة لا تنافي
العموم متى قصد منها الحث .

الجمع المضاف لجمع لا يوجب الجمع في كل فرد

قد يعلق الشارع طلباً بجمع مضاف إلى جمع نحو : (خذ من أموالهم صدقة)
علق الأخذ بالأموال وهي جمع وأضافه إليهم وهم جمع ، فهل يقتضى هذا
وجوب الأخذ من كل فرد من أفراد الأموال المنسوبة لهم ، أو يكفي أن يؤخذ
من فرد من أفراد المال من كل فرد من المخاطبين ؟ قال جمهور الحنفية بالثاني
واستدلوا بالاستعمال المستمر نحو قوله تعالى : (جعلوا أصابعهم في آذانهم) فإن
هذا لا يفيد أن كل فرد منهم جعل كل فرد من أفراد أصابعه في كل فرد
من أفراد أذنه ، وإنما المراد أن كل فرد جعل أصبعيه في أذنيه ، ومثله قوله تعالى :
(واستغشوا ثيابهم) وقول القائل : ركبوا دوابهم فهذا كله يفيد نسبة آحاد
المضاف إلى آحاد المضاف إليه ، وفي الآية يؤخذ من مال كل لا من كل مال .

عموم العلة

قد يحكم الشارع بحكم في محل ثم يعلله بعللة ، فهل يكون هذا الحكم عاماً
في كل محالها لغة ، أو يعم قياساً لا لغة ، أو لا يعم لا قياساً ولا لغة ؟
قال الجمهور يعم قياساً لأن تعليل الشارع بالعلة ظاهر في استقلال الوصف .
بالعلة فوجب عموم الحكم أينما وجدت ، وتجوز كون المحل الذي ورد عليه
الحكم جزءاً من العلة مجرد احتمال لا يقدح في الظهور ، وليس هنا صيغة عموم ،
فثبت أن التعميم بالعلة لا بالصيغة .

واحتج القائلون بعمومه لغة بأن نحو : حرمت الخمر لا يسكاره ، وحرمت كل

مسكر معناهما واحد في العرف، والثاني عام، فيجب أن يكون الأول كذلك. والجواب منع عدم الفرق بين الصيغتين، لأن الأول خاص بالجر صيغة، والثاني عام لكل مسكر. وإن أريد أنه لا فرق في الحكم لا ينفعهم لأن ذلك بالشرع ولا يلزم كونه بالصيغة.

عموم المفهوم

قال الغزالي: من يقول بالمفهوم قد يظن بالمفهوم عمومًا، ويتمسك به. وفيه نظر لأن العموم لفظ تتشابه دلالاته بالاضافة إلى المسميات، والتمسك بالمفهوم والفحوى ليس متمسكا بلفظ، بل بسكوت. فإذا قال عليه السلام (في سائمة الغنم زكاة) ففي الزكاة في المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ أو يخص، وقوله تعالى: (ولا تقل لهما أف) دل على تحريم الضرب، لا بلفظه المنطوق حتى يتمسك بعمومه، وقد ذكرنا أن العموم للألفاظ لا للمعاني ولا للأفعال.

ويفهم من عبارته أن الخلاف جار في مفهوم الموافقة كما هو جار في مفهوم المخالفة، بدليل تمثيله بكل منهما، فلامعنى لقول ابن الهمام: الاتفاق على عموم مفهوم الموافقة. واختلف في مفهوم المخالفة عند قائله، فناء الغزالي خلافاً لكثير. وهذه العبارة على ما فيها من الخطأ تشعر بأن الغزالي ممن يقول بمفهوم المخالفة، وهو مخالف لما صرح به الغزالي وقدمناه عنه.

رجح ابن الحاجب أن هذا الخلاف لفظي، لأنه إن فرض النزاع في أن مفهوم الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم في جميع ماسوى المنطوق من الصورة، خالقائون بالمفهوم لا يختلفون فيه، وإن فرض أن ثبوت الحكم فيهما بالمنطوق أولاً، فالقائون بالمفهوم لا يختلفون في أن ثبوته بغير المنطوق، وبذلك يؤول النزاع إلى مجرد تسمية، فمن قصر العموم على الألفاظ كالغزالي ينفي عموم

المفهوم لأنه ليس بلفظ ، ومن قال إن العموم كما يكون في الألفاظ يكون في غيرها أثبت للمفهوم عموماً ، وهذا هو الذي تفيدُه عبارة الغزالي التي قدمناها .
 أراد القاضي عضد الدين شارح ابن الحاجب أن يحقق النزاع ويجعله غير لفظي فقال : واعلم أن النزاع في أن المفهوم ملحوظ فيقبل القصد الى البعض منه أولاً ، بل حصل بالالتزام تبعاً لثبوت ملزومه ، فلا يقبل وهو مراد الغزالي بقوله لأنه لا يتناوله لفظاً . وهذا تأويل بعيد لعبارة الغزالي ، مع ما يضاف إلى ذلك من أنه ممن لا يحتج بالمفهوم كما قدمنا تفصيل مذهبه في ذلك .

عموم الجواب ومقصود

جواب السؤال قد يكون بعبارة غير مستقلة ، وهي : نعم أولاً ، وقد يكون بعبارة مستقلة . فالجواب غير المستقل يساوي السؤال في عمومه وخصوصه .
 فاذا قال سائل : أنتوضأ بماء البحر ؟ فقال : نعم كان هذا الجواب عاماً تبعاً للسؤال ، وإذا قال : أيحل لي التوضؤ بماء البحر ؟ فقال : نعم كان خاصاً بالحجاب ، وإذا كان له عموم بعد ذلك في المكلفين كان من شيء آخر غير الصيغة وهو ما ثبت من أن الناس سواء في التشريع .

أما الجواب المستقل ، بناء على سبب خاص ، فهو عام ولا عبرة بخصوص السبب عند الجمهور ، نحو قول الصحابة لرسول الله صلى الله عليه وسلم : أنتوضأ من بئر بضاعة ؟ فقال : (إن الماء طهور لا ينجسه شيء) وقد نسب إلى الشافعي المخالفة في هذا الأصل ، ولكن عبارته في الأم تفيد غير ذلك ، حيث قال : إن السبب لا يصنع شيئاً إنما تصنعه الألفاظ . والدليل على هذا الأصل أن التمسك إنما هو باللفظ ، كما قال الشافعي ، وهو عام . وخصوص السبب لا يقتضي إخراج

غيره من العموم. وقد تمسك الصحابة ومن بعدهم بالعمومات غير ناظرين إلى أسبابها ، وقد كانت نصوص التشريع ترد كلها على أسباب .

قال المحالفون: لو قلنا بعموم اللفظ في السبب وغيره كان كل فرد من أفراد العام عرضة لأن يخص من الحكم بالاجتهاد ، ومن ضمن الأفراد سبب الجواب فيجوز أن يؤدي الاجتهاد إلى إخراجهم من العام ، واللازم باطل فيبطل الملزوم . وأجيب عن ذلك بأن الفرد الذي هو سبب الجواب غير قابل للتخصيص للقطع بأنه مراد من العام فلا تخرجه الظنون التي يؤدي إليها الاجتهاد .

وهنا يرد على الحنفية اعتراض يتبين بعد سوق هذه الحادثة : كان عتبة ابن أبي وقاص ، عهد إلى أخيه سعد بن أبي وقاص أن ابن وليدة زمعة منى فاقبضه إليك ، فلما كان عام الفتح أخذه سعد فقال ابن أخي عهد إلى فيه ، فقام عبد ابن زمعة فقال أخى وابن أبى ولد على فراشه ، فتساوقا إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال كل منهما ما قال ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (هو لك يا عبد ابن زمعة ، الولد للفراش وللعاهر الحجر) فهذا الحكم التشريعى العام ورد على سبب خاص ، فى حادثة معينة وهى ولد أمة تنازعه مالك الأمة الذى قام ابنه مقامه فى الدعوى ، وآخر يدعى أنه ابن أخيه . فهذا الفرد الذى من أجله كان التشريع أخرجه الإمام أبو حنيفة من حكم العام حيث قال : إن ولد الأمة لا يثبت إلا بالدعوة ، فلم يدعه مالكها لا تثبت بنوته ، ولا يثبت أنها فراش إلا إذا صارت أم ولد ، فإن ما تلده حينئذ يثبت من غير دعوة لا اعتبارها فراشاً ، وقال مع ذلك إن ولد أم الولد ينتفى بالنفى بلا لعان . ثم خالف الحديث من جهة أخرى ليست من موضوعنا ، وهى أنه قال إن دعوى

النسب إذا ادعاه غير الأب أو الابن لا ترفع مقصودة، وإنما ترفع تبعاً لدعوى مال أو حق، مع أن الدعوى قد رفعت من عبد بن زمعة، وليس بأب ولم يقل له الرسول أنا أرفض سماع دعواك، لأنها لم تكن ضمن مال أو حق، بل قضى بالولد له مع العلم بأنه كان يدعيه أخاً، وسعد كان يدعيه ابن أخ. احتاج الحنفية إلى أن يجيبوا عن هذا الاعتراض الذي في موضوعنا، فقالوا: إن أبا حنيفة في هذا لم يخرج نفس السبب الخاص وهو ابن وليدة زمعة فإنه لم يقل بعلم ثبوت نسبه من زمعة، وإنما الذي أخرجه هو نوع السبب، وهو ابن الأمة ما عدا السبب الخاص. قال ابن الهمام: والتحقيق أنه لم يخرج النوع أيضاً لأن الأمة قبل أن تصير أم ولد ليست فراشاً عنده، وإطلاق الفراش على وليدة زمعة في قوله عليه السلام: الولد للفراش بعد قول عبد بن زمعة ولد على فراش أبي لا يستلزم كون الأمة مطلقاً فراشاً لجواز كونها كانت أم ولد قبله، وقد قيل به. ولا يخفى أن ذلك إنما يتجه إذا ثبت بدليل آخر أن الأمة لا تكون بالملك فراشاً حتى نحتاج إلى مثل هذا التأويل للجمع بين الدليلين، أما هنا فلا داعي للخروج عن الظاهر من غير سبب، ورسول الله صلى الله عليه وسلم لم يستعلم في هذه الحادثة عن الوليدة: أهي أم ولد أم لا؟ فدل تسميته للوليدة فراشاً عن غير استفسار على أنها فراش بمملوكيتها.

قال المخالفون: ثانياً لو كانت العبرة بعموم اللفظ لكان نقل الصحابة للأسباب من غير فائدة، وهذا بعيد. والجواب أن معرفة السبب لمنع تخصيصه بالاجتهاد، على أن في معرفة أسباب التشريع بياناً للمراد من سر التشريع. وسائر أدلة المخالفين مما ينبغي الإعراض عنه.

التخصيص

(التخصيص بيان أن المراد بالعام بعض ما ينتظمه) قدمنا أن العام ينتظم جميع أفرادهِ ، فإذا بين الشارع أنه لم يرد جميع الأفراد باظهار ما يخرج منه ، يسمى ذلك تخصيصاً . ومن لوازم المبين أن يكون موصولاً بالعام ، لأنه إذا تراخى عنه فهم أن المراد بالعام جميع أفرادهِ ، والفرص أن المراد به بعضها ، فيكون الشارع قد أوقع الناس في الجهل لأنه لم يقم لهم علماً يهتدون به إلى حقيقة المراد ، وهذا محال على الله سبحانه وتعالى .

ويتبين بذلك أنه إذا ورد مترخياً إخراج بعض أفراد العام منه تبين أن العام كان على عمومهِ إلى الزمن الذي ورد فيه النص المخرج وهذا نسخ لا تخصيص . فإذا قال الشارع: (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) وقال: (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها) . وعلمنا أن الثانية موصولة بالأولى ، أي تلتها في النزول، حكمنا أن المراد بالمطلقات في الآية الأولى من مسسن لا غير، والدليل على ذلك الآية الثانية . وإن تراخت عنها تبين أن الأولى كان مراداً منها عمومها، وأن المطلقات جميعاً كن يتربصن ثلاثة قروء ، وجاء بعد ذلك خطاب يخرج بعض أفراد النساء وكان ذلك نسخاً لا تخصيصاً ، فيكون هناك تعارض في القدر الذي اختلفت الآيتان في حكمه . وهو من لم يمسن . وإذا قال الشارع: (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً) وقال في آية أخرى: (وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن) ، وكانت الثانية موصولة بالأولى

كانت مخصصة بمعنى أنها بينت أن المراد بالآية الأولى غير ذوات الحمل ، فلم يكن هناك وقت كانت الحامل تعتد فيه بأربعة أشهر . وإن كانت متراخية عنها علم أن الأولى صدرت من الشارع على عمومها وكان حكم النساء المتوفى عنهن واحدا ثم أخرج الشارع منهن ذوات الحمل وجعل لهن حكما خاصا فتكون الثانية ناسخة للأولى في القدر الذي وقع فيه التعارض .

ومن الناس من لا يشترط المقارنة في التخصيص فيسمى كل ما دل على إخراج بعض أفراد العام منه تخصيصا سواء كان موصولا أو متراخيا ، ويلزمهم أن يقولوا بصحة التراخي إلى غاية هي وجود الحاجة لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة متفق على منعه .

وعلى كل حال فهم محجوجون بما قدمنا من لزوم التجهيل لأن التراخي مدعاة لأن يفهم المخاطبون أن العام يراد به جميع أفرادهِ والتجهيل محال .

بقي سؤال وهو : إنكم جعلتم مناط التخصيص والنسخ هو الاتصال في الأول والتراخي في الثاني ، فأنتم بذلك جعلتم معرفة تاريخ التشريع أساسا للاستنباط ، فإذا وردت جملة آيات في موضوع واحد يلزم لأجل معرفة نوعها من تخصيص ونسخ معرفة أيها المتصل وأيها المتراخي ، وكذلك إذا وردت آيات وأحاديث تتعلق بموضوع واحد لزم ما ذكرتم ، والاختلاف بين النسخ والتخصيص وإن كان لا يترتب عليه أثر ما في الآيات حيث إن كلها قطعي ، والقطعي ينسخ القطعي كما يخصه ، فإنه يترتب عليه آثار فيما إذا كانت النصوص كتابا وسنة أحاد ، فإنكم تقولون إن خبر الواحد يخص الكتاب وتمنعون أن ينسخه ، فمعرفة ذلك ضرورية على ما ذكرتم . ولو كان لمعرفة

التاريخ هذا المقدار ، وأنها أصل من أصول الاستنباط لما أهمله السلف الذين
رووا أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولكانوا قد اعتنوا به بالنسبة
إلى آيات القرآن ، ولكننا لم نر شيئاً من ذلك كان ، اللهم إلا في القليل
النادر . وإذا ادعيتم أن المراد الاتصال في التلاوة كان التاريخ عليكم
لا لكم ويشهد لذلك هذا المثال قال الله تعالى (والذين يرمون المحصنات
ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً
وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله
غفور رحيم) فكلمة الذين في أول الآية عامة تنتظم الزوج وغيره ، وكلمة
المحصنات عامة تنتظم الزوجات وغيرهن . ثم جاءت الآية التالية تقول :
(والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع
شهادات بالله إنه لمن الصادقين) الآيات ، فهذه الآية تدل على أن حكم قذف
الزوج لزوجته مخالف لحكم قاذف محصنة غير زوجته ، فهل يسمى هذا تخصيصاً
لأن الآية الثانية موصولة بالأولى ؟ إن التاريخ يدل على أن الآية الثانية لم تنزل
مع الأولى فقد روى البخارى وغيره عن ابن عباس أن هلال بن أمية قذف
امراته عند النبي صلى الله عليه وسلم بشريك بن سمعاء . فقال النبي صلى
الله عليه وسلم : (البينة أو حد في ظهرك ، فقال يارسول الله إذا رأى أحدنا على
امراته رجلاً ينطلق يلتمس البينة . فجعل النبي صلى الله عليه وسلم يقول : البينة
وإلا حد في ظهرك ، فقال هلال والذي بعثك بالحق إنى لصديق ولينزلن الله
ما يبرى ظهري من الحد ، فنزل جبريل وأنزل عليه (والذي يرمون أزواجهم)
فقرأ حتى بلغ إن كان من الصادقين فانصرف النبي صلى الله عليه وسلم
فأرسل إليهما إلى آخر الحديث ، فهذا يدل على أن الآية الأولى كانت على

عمومها، وأن الزوج القاذف كان إذا قذف زوجته وليست عنده بينة يحد حد القذف، لأنه قال له البينة أو حد في ظهرك، ثم جاءت الآية الثانية متراحية عن الأولى في النزول. فالاتصال في التلاوة لا يفيد، والاتصال أو التراخي مع تباعد ما بين النصين لا يعرف إذ قلما يقوم عليه الدليل وقلما اعتنى به وذلك أكثر وضوحاً في الكتاب من السنة، فكيف مع هذا تجمعون أمراً لا دليل عليه أصلاً من أصول الاستنباط، وتبنون عليه الأحكام؟

والجواب أن هذا الفرق إنما يكون له أثر في وقت التشريع، أي في الفترة التي كانت بين نزول العام ونزول مادل على إخراج بعضه منه. أما بعد استقرار الشريعة فلا يكون هناك أدنى فرق بين الموصول الذي نعهده مخصصاً وبين المتراحي الذي نعهده ناسخاً، فكل منهما لا يؤثر في العام إلا إذا ساواه في قطعيته أو ظنيته، فبطل قولكم إنا جعلنا معرفة التاريخ أصلاً من أصول التشريع إذ أنا لم نجعل لها إلا قيمة تاريخية وهي معرفة أن هذا العام كان حين نزوله مراداً به بعضه، أو أنه كان مراداً به كل أفرادها، ثم أخرج بعضها بنص متراح.

وحينئذ تكون أدلة الشريعة المتعلقة بموضوع واحد بعد استقرار الأحكام كأنها وردت في وقت واحد يحكم خاصها على عامها، إلا ما دل الدليل على أنه كان حكماً خاصاً أبطل بعام أو بخاص مثله، أو عاماً أبطل بعام مثله.

وبسبب هذه الفكرة منع بعض المتكلمين أن يكون في القرآن نسخ أي حكم قد أبطل، سواء كان خاصاً أو عاماً كما سيتضح ذلك في مبحث النسخ إن شاء الله. فتأمل هذا البحث فإنه جليل.

جواز التخصيص

قال الغزالي: لا نعرف خلافا بين القائلين بالعموم في جواز تخصيصه بالدليل، إما بدليل العقل أو السمع أو غيرهما، وكيف ينكر ذلك مع الاتفاق على تخصيص قوله تعالى (خالق كل شيء) (تجبي إليه ثمرات كل شيء) (تدمر كل شيء) (وأوتيت من كل شيء) وقوله تعالى (اقتلوا المشركين) (والسارق والسارقة) و(الزانية والزاني) (يوصيكم الله في أولادكم) وفيما سقت السماء العشر فإن جميع عمومات الشرع مخصصة بشروط في الأصل، والحل والسبب وقلمها يوجد عام لا يخصص مثل قوله تعالى (وهو بكل شيء عليم) فإنه باق على عمومته. هذا ما قاله الغزالي، ولكن يفهم من عبارة ابن الحاجب أن هناك من خالف في جوازه حيث قال: التخصيص جائز إلا عند شذوذ، ويستفاد من كلام ابن الهمام أن هناك من خالف في جواز التخصيص مطلقا، ومنهم من خالف في جواز التخصيص بالعقل ولم يشغل ابن الحاجب بإيراد أدلة لهؤلاء المانعين بخلاف الكمال. ولما كنا لا نعقل أن يوجد شخص يرى الحجر على المتكلم أن يتكلم بلفظ عام ينتظم أفرادا ثم يبين بكلام متصل به أنه يريد بعض أفراد هذا العام لا كلها، وخصوصا بعد أن ثبت وجود هذا النوع في كلام الله ورسوله وكلام الناس في متعارفهم، لم نشأ أن نشتغل بالاعتراض والجواب في هذا المقام.

ولا بد أن يكون الذي ينازعون فيه غير هذا التخصيص الذي نريده، وهو ما يكون بدليل متراخ فإن هذا يحتمل المناقشة، لأنه إن كان المراد بالأول عمومته، فالثاني ناسخ، ومن الناس من ينكر النسخ، وستأتي مناقشتهم حينما نصل إلى باب النسخ. وإن كان المراد بالعام بعض أفراده من غير أن

يتصل به ما يدل على ذلك كان تجهيلا للمخاطبين وقدمنا أنه لا يجوز .

دليل التخصيص

العام إذا ورد أخذ على عمومته إلا إذا قام دليل التخصيص وهو التخصيص .
وهو نوعان : الأول ما هو نص ، والثاني ما ليس بنص . والنص إما كلام
مستقل ، وإما غير مستقل . وهما بيانها :

التخصص غير المستقل ويسمى بعضهم المتصل

هذا النوع من التخصص خمسة :

الأول — الشرط نحو (فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتكم بالمعروف)
فإن نفى الجناح عام لأنه نكرة في سياق النفي ، ولكن هذا النفي مشروط بشرط
هو تسليم ما آتوهن بالمعروف .

وقد يتعدد الشرط نحو (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح
فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا
وأحسنوا) فإن هذه كلها شروط فيما أفاده منطوق المشروط وهو نفى جميع
أفراد الجناح فيما يطعم . وإذا تعقب الشرط جملا متعاطفة قيدها جميعها عند
الحنفية .

الثاني — الغاية نحو : ليس عليكم حرج فيما تفعل حتى تعصى فإن منطوق
الجملة الأولى نفى جميع أنواع الحرج في أى فعل ، وأفادت الغاية تخصيص ذلك
العموم إذ دلت على أنه بفعل المعصية ينقطع حكم العام وهو نفى الحرج .

الثالث — الصفة نحو : (فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات)
فالصفة جعلت حكم المنطوق وهو إثبات الحل للفتيات المؤمنات .

الرابع — البذل والمراد به بدل البعض من الكل .

واعلم أن التخصيص بالشرط والغاية والصفة لا يعتبر عند منكرى المفاهيم دليلاً على نفى الحكم عند انتفاء الشرط أو الصفة أو بعد الغاية ، وإنما يدل على ثبوت الحكم عند وجودها ، أما النفي عند الانتفاء فلا . ومن هنا قال ابن الهمام : إن الإخراج بها لا يسمى عند الحنفية تخصيصاً ، لأنه ظن أن ذلك يفيد نفى الحكم عند انتفائها ، ولكننا نقول مع نفى المفهوم إنه تخصيص على معنى أن النص يفيد أن حكم المنطوق ثابت عند وجود الشرط أو الصفة أو الغاية ، أما النفي عند الانتفاء فلا يفيد الشرط ولا أخواه ، ولا يقول أحد إن الجملة المقيدة بشرط تفيد وجود الحكم عند انتفاء الشرط ، فإذا قلت : أعط الطلاب إن اجتهدوا ، استفيد حكم وهو طلب الإيعطاء في حال الاجتهاد ، أما نفى الطلب أو طلب عدم الإيعطاء عند عدم الاجتهاد فهو مسكوت عنه . وهذا القدر يسمى تخصيصاً فلا معنى لقول ابن الهمام إن الخلاف في كون هذا يسمى تخصيصاً أو لا يسمى لا يتصور من الحنفية لنفى المفهوم ، وليس تخصيصاً إلا به .

الخامس — الاستثناء المتصل نحو (ومن يفعل ذلك يلق أثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً) إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وكان الله غفوراً رحيماً)

شروط الاستثناء

شروطه ثلاثة :

الأول — الاتصال فمن قال أعط الطلاب ، ثم قال بعد ساعة إلا محمداً ، لم يعد هذا كلاماً . ونقل عن ابن عباس أنه جوز تأخير الاستثناء . قال الغزالي : ولهذه

لا يصح النقل عنه إذ لا يليق ذلك بمنصبه ، وإن صح فعله أراد به إذا نوى الاستثناء أولاً ثم أظهر نيته بعد . فيدين بينه وبين الله . ثم قال أما تجوز التأخير لو أجز عليه دون هذا التأويل فيرد عليه اتفاق أهل اللغة على خلافه لأنه جزء من الكلام يحصل به الإتمام ، فإذا انفصل لم يكن إتماماً كالشرط وخبر المبتدا .

الثاني — أن يكون المستثنى مستغرقاً ، فإذا قال : لفلان على عشرة إلا عشرة لزمته العشرة لأنه رفع الإقرار ، والإقرار لا يجوز رفعه ولكن يتم بما يجري مجرى الجزء من الكلام .

وفصل الحنفية في المستغرق فقالوا : إن كان بلفظ الصدر كالمثال المتقدم أو بما يساويه في المفهوم كعبيدي أحرار إلا مالم يكي فهو باطل ، وإن كان بغير ذلك لم يمتنع نحو عبيدي أحرار إلا هؤلاء وأشار إلى الموجودين وهم جميع عبيده . أما استثناء الأكثر والنصف فقد اختلفوا في جوازه ، والأكثر على صحته : وقال القاضي أبو بكر . والأشبه أنه لا يجوز .

استدل الجمهور على صحته في غير العدد بوقوعه في الكتاب فقد قال تعالى : (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين) وهم الأكثرون بدليل قوله تعالى (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) . وعلى صحته في العدد بإجماع فقهاء الأمصار على أن من قال : لفلان على عشرة إلا تسعة يلزمه واحد .

واستدل القاضي على عدم الجواز بأن العرب تستعجب استثناء الأكثر وتستحرق من قال : رأيت ألفاً إلا تسعمائة وتسعة وتسعين ، بل قال كثير من

أهل اللغة : لا يحسن استثناء عقد صحيح بأن يقول: عندي مئة إلا عشرة ، أو عشرة إلا درهم بل مئة إلا خمسة وعشرة إلا دانقاً كما قال تعالى (فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً) فلو بلغ المئة لقال فلبث فيهم تسع مئة ولكن لما كان كسراً استثناه .

والجواب أن الاستقباح لا يمنع الصحة بدليل الإجماع السابق .

الثالث — وهو للحنفية خاصة أن يكون المستثنى مما يدخل تحت المستثنى منه قصداً لا ضمناً لأن الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر على ما يتناول اللفظ . ومن هنا قال أبو يوسف : لو قال وكلتك بالخصومة إلا الإقرار كان هذا الاستثناء لاغياً ، لأن الإقرار لا يندرج تحت الخصومة قصداً وإنما يدخل لأن التوكيل بالخصومة معناه إقامته مقام نفسه وبناء على ذلك يكون ما دخل في اللفظ ضمناً مما لا يمكن استثناءه .

أما محمد فإنه يصحح هذا الاستثناء لأنه يعتبر الخصومة مستعملة في معنى مجازي لها وهو الجواب ، وبذلك يكون الإقرار من أفرادها فيصح استثناءه . وبناء على هذا يصح استثناء الإنكار أيضاً عنده لأنه من أفراد الجواب . أما استثناءه عند أبي يوسف فليس بصحيح لأنه يكون استثناء مستغرقاً إذ لفظ الخصومة ليس معناه إلا الإنكار .

تعقيب المحل بالاستثناء

إذا جاء الاستثناء بعد جمل متعاطفة بالواو أو نحوها فهل يصرف الاستثناء إلى الجملة الأخيرة وحدها أو إلى جميع الجمل ؟ خلاف . قال قوم يرجع إلى الجملة الأخيرة إلا إذا دل الدليل على خلاف ذلك ، وقال آخرون يرجع إلى الجميع إلا أن يدل الدليل على خلاف ذلك ، وقال قوم يتوقف

فى الجميع إلى أن يدل الدليل . فالمذهب الأول يرى أن الكلام ظاهر فى الاستثناء من الأخيرة ويتوقف فيما قبلها إلى ظهور دليل يدل على تعلق الاستثناء به أو عدمه ، والمذهب الثانى يرى أن الكلام ظاهر فى الاستثناء من جميع الجمل ولا يحكم بعدم تعلقه بغير الأخيرة منها إلا بدليل . وأما الرأى الثالث فيرى أن الكلام مجمل فيتوقف معرفة ما تعلق به الاستثناء إلى ظهور الدليل . مثال ذلك قوله تعالى (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم) فهذا استثناء جاء بعد ثلاث جمل . فأصحاب الرأى الأول يقولون إنه تعلق بالأخيرة ، فيزول عنه اسم الفسق بالتوبة ولم يقم دليل على تعلقه بما قبلها فيبقى على ما هو عليه ، فلا يسقط عنه الجلد ولا تقبل شهادته بالتوبة . وقال أصحاب الرأى الثانى : قام الدليل على عدم تعلقه بالجملة الأولى وهى طلب الجلد ، ولم يخرج الدليل غيرها من تعلق الاستثناء به ، فإذا تاب يزول عنه اسم الفسق وتقبل شهادته . وأهل الرأى الثالث يقفون إلى ما تدل عليه القرائن .

مبجج أهل الرأى الأول

(١) قالوا لافرق بين أن يقول : اضرب الجماعة التى منها قتلة وسراق وزناة إلا من تاب ، وبين أن يقول : عاقب من قتل وسرق وزنى إلا من تاب ، فى رجوع الاستثناء إلى الجميع . ويجاب عن هذا الدليل بأن هذا قياس ولا قياس فى اللغة .

(٢) قالوا أطبق أهل اللغة على أن تكرار الاستثناء عقيب كل جملة

نوع من العى واللكنة كقوله: إن دخل الدار فاضربه، إلا إن تاب، وإن أكل فاضربه، إلا إن تاب، وإن تكلم فاضربه، إلا إن تاب .

والجواب عن هذا أن الاستهجان إنما هو عند اتحاد الحكم المخرج منه كما فى المثال المذكور لأن ذلك يكون تكراراً خالياً عن الفائدة، وأما ما نحن فيه فلا أحكام مختلفة ولو سلم استهجان التكرار لا يضر، لأنه لم يتعين طريقاً لفائدة المراد، بل يمكنه أن يذكر الجمل والاستثناء، وينصب قرينة تدل على تعلقه بالكل أو يصرح بالاستثناء من الكل بعده .

(٣) قالوا إذا قال: والله لا أكلت ولا شربت إن شاء الله تعلق بالجمتين اتفاقاً، فكذا هنا .

والجواب أن (إن شاء الله) شرط لا استثناء، وإذا ألحق الاستثناء بالشرط كان قياساً فى اللغة، وقد تقدم بطلانه . ولو سلم جواز القياس فهنا فرق بينهما، وهو أن الشرط مقدر تقديمه على الجزء، ولو سلم أن تقدم الشرط غير لازم قلنا إن تعلق الشرط فى المثال بالجميع لوجود قرينة تدل على ذلك وهى الحلف على الكل، فخرج عن محل النزاع لأن النزاع إنما هو فى الجرد عن القرائن . على أن أرباب الوقف يقولون: هما سواء فى التردد، فلا يقوم هذا دليلاً عليهم .

(٤) قالوا هو صالح للجميع، فالقصر على الأخيرة تحكيم .

والجواب أن الأخيرة تتعلق بها الاستثناء اتفاقاً والتردد إنما هو فيما قبلها، وصلاحيية الاستثناء لتعلقه به لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر، فإن من مراتبه الاستغراق وهو صالح له، ومع ذلك ليس بظاهر فيه .

مجمع المخصصين بالجملة الأخيرة

قالوا : —

(أولاً) إن المعممين عموماً لأن كل جملة مستقلة، فصارت جملة واحدة من أجل الواو العاطفة، ونحن إذا خصصنا بالأخيرة جعلناها مستقلة. وهذا الدليل عبارة عن تقرير علة الخصم واعتراض عليها، ولعله لا يعمل بذلك، ثم علة عدم الاستقلال أنه لو اقتصر عليه لم يقد، وهذا لا يدفع بتخصيص الاستثناء به.

(ثانياً) قولهم لإطلاق الكلام الأول معلوم ودخوله تحت الاستثناء مشكوك فيه، فلا ينبغي أن يخرج منه ما دخل فيه إلا بيقين. وهذا الكلام فاسد لأنه غير مسلم إطلاق الأول قبل تمام الكلام، وما تم الكلام حتى أردف باستثناء يرجع إليه عند المعمم ويحتمل الرجوع إليه عند المتوقف.

وقال أرباب الوقف إذا بطل التعميم والتخصيص لأن كل واحد منهما تحكم ورأينا العرب تستعمل كلا منهما ولا يمكن الحكم بأن أحدهما حقيقة والآخر مجاز، فيجب التوقف لا محالة. قال الغزالي: وهذا هو الأحق وإن لم يكن بد فذهب المعممين أولى لأن الواو ظاهرة في العطف وذلك يوجب نوعاً من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه. ومذهب المعممين هو المختار عندنا لأنه المتبادر من الإطلاق في عرف التخاطب، فإذا دل دليل على غير ذلك يعمل به.

مهمة العام المخصص

المخصص إما أن يكون مجحلاً وإما أن يكون مبيناً، فالأول كقول القائل:

أحسن إلى الناس، ويقول عقب ذلك لا تحسن إلى بعضهم، أو يقول هذا العام مخصوص . والثاني كقوله: أحسن إلى الناس، ويقول ولا تحسن إلا لمن يحسن إليك .

إذا كان المخصص مجحلاً لم يبق العام حجة عند الجمهور، ونفى بذلك أن يتوقف في الاحتجاج به حتى يحجى البيان لأنه قد صار مجحلاً .

وإذا كان مبيناً فاختلّفوا في الاحتجاج بالعام بعد ذلك على أقاويل كثيرة : الأول ، وهو قول الجمهور ، أنه يبقى حجة في غير ما دل المخصص على عدم إرادته، ولم يكن يحتاج هذا إلى برهان بعدما تقدم من أن ألفاظ العموم موضوعة لاستغراق جميع الأفراد، فإذا دل الدليل على أن بعض هذه الأفراد غير مراد سواء كان دليل عقل أو لفظ بقي العام متناولاً لما عدا ما لم يرد ، وقد استدلل الصحابة رضي الله عنهم بألفاظ العموم المخصوصة . وإذا ثبت أنه مامن عام إلا خصص ، وقلنا إن العام بعد التخصيص لا يكون حجة، يكون نتيجة ذلك الكلام أن العام ليس حجة وذلك مخالف لإجماع الناس، ولو قال إنسان لمن تجب عليه طاعته: أكرم طلاب العلم ولا تكرم فلاناً، لواحد منهم، فترك إكرام سائرهم قطع العتلاء بعصيانه . أما إذا خصصه بمجهول، فللأمر حينئذ ألا يكرم أحداً ، ويقول لعله هو الذي لم يرد فتكون له الحجة في التوقف في العمل بالعام ، ولعل هذا لم يحجى في التشريع .

وبعد هذا لم نر وجهاً للاشتغال بنقل أقاويل المخالفين وذكر حججهم لأنها أقوال ليست بشيء . وبعد ذلك هل يبقى قاطعاً أو ينزل إلى درجة الظنية ؟ أما الذين يقولون بأن العام في الأصل حجة ظنية فجوابهم معروف ،

وأما الذين يقولون بقطعيته قبل التخصيص فإنهم يقولون إنه صار بالتخصيص حجة ظنية ، إذا كان قد خصص بقول ، وبذلك يكون عرضة لأن ينسخ بنجر الواحد ، وبالقياص . وحجتهم في ذلك أن دليل التخصيص قابل للتعليل ، والتعليل من شأنه توسيع محل الحكم ، فصار العام بذلك محلاً لاحتمال أن يكون المراد به أقل مما يبقى بعد مادل الخصص على عدم إرادته . وقد تعترض هذه الحجة بأن دليل التخصيص الذي كلامنا فيه قطعي ، فإذا علل بعلته بينها الشارع صار محلها مما استثنى قطعاً ، لأن مدلول اللفظ حينئذ ليس قاصراً على المحل الذي دل الخصص على عدم إرادته ، بل على نوعه وهو ما وجد فيه الوصف ، وذلك على ما حققه كثير من الأصوليين من أن عموم العلة هو مدلول اللفظ لا طريق القياص ، فإذا قال القائل : أعطوا الفقراء ولا تعطوا فلاناً لكسله ، كان هذا بمثابة قوله أعطوا الفقراء إلا لكساليهم ، ويبقى العام حينئذ بالنسبة لما بقي بعد الكسالي على ما كان عليه من القطعية .

أما العلل التي يستنبطها الفقهاء بمجرد مناسبتها للحكم من غير أن يكون هناك نص من الشارع على اعتبارها فلا قيمة لها ، ولا يصح أن تصادم العام . فإذا قال أعطوا الفقراء ولا تعطوا زيداً ، لم يكن لنا أن نقول إنما نهى عن إعطاء فلان لقبح سيرته أو لكسله أو لعداوة بينه وبين المتصدق ، وبسبب ذلك نقول : إن عمرأ وبكرأ وخالدأ غير مرادين من هذا العام لا شترأ كهم مع زيد في الصفة التي استنبطناها ، وإن كانت مناسبة للحكم وهو النهي عن الإعطاء . وسيأتي مزيد بحث في هذا الموضوع حينما نصل إلى القياص إن شاء الله .

والخلاصة أنا لا نرى حجة قوية للقول بأن العام صار ظنياً بسبب تخصيصه

فالظاهر أنه يبقى على ما كان عليه فيما وراء ما دل المخصص على عدم إرادته ، سواء كان شخصاً أو نوعاً .

التخصيص بالعرف

العرف إما اقولى وإما عملى ، فالعرف القولى : أن يكون الناس قد تعارفوا إطلاق اللفظ العام على بعض أفرادها ، كما تعارفوا إطلاق الدابة على الحمار ، وإطلاق الدرهم على النقد الغالب . وهذا قد اتفق الأصوليون على أنه يخصص العام لأن الشارع إنما يخاطب الناس بما تعارفوه من الإطلاقات . أما العرف العملى : فهو أن يكون اللفظ مسمى عام لم يتعارف الناس إطلاقه فى بعض أفرادها ، ولكنهم لا يستعملون إلا بعض أفرادها مثال ذلك ، كلمة (الطعام) فإنها موضوعة فى اللغة لكل ما يطعم ويستعملها الناس فى ذلك المعنى ، فإذا اتفق أن المخاطبين لم يكن لهم مما يطعم إلا البر والشعير ، وقال الشارع : لا تتبعوا الطعام بالطعام ، فهل يكون العرف العملى مخصصاً لهذا اللفظ العام أو لا ؟ رأى الجمهور أنه لا يخصص ، وقال الحنفية : يخصص ، ورأى الجمهور هو المختار ، لأن الشارع إنما يخاطب الناس ويفهمهم بالألفاظ وهى موضوعة للعموم فرضاً ، ولم يغيرها العرف الاستعمال . وسياق استدلال الحنفية يظهر فى غير محل النزاع . قال ابن الهمام : لنا الاتفاق على فهم الضأن بخصوصه فى اشتراحا وقصر الأمر عليه ، إذا كانت العادة أكله فوجب كالقولى لاتحاد الموجب ، ومراده بالذى وجب كونه مخصصاً ، ومراده بالموجب المتحد بتبادر لحم الضأن عند الإطلاق ، ومتى وصل أمر اللفظ إلى هذا الحد وهو أن يتبادر منه عند الإطلاق بعض أفراد العام ، فقد دخل فى القسم الأول وهو العرف القولى لأن اللفظ صار عند المخاطبين مستعملاً فى بعض أفرادها بدليل التبادر . ومن هنا قال بعض الفقهاء إن قوله عليه

السلام (أيما إهاب دبغ فقد طهر) لا ينتظم جلد الكلب لأنه لم يكن من عادتهم دبغ جلود الكلاب ولا استعمالها .
وبما قررناه يظهر أنه لا نزاع في المسألة وأن العرف العملي يخصص متى صار لفظ العام لا يتبادر منه إلا ما جرى عليه العمل .

رجوع الضمير على بعضه أفراد العام

قد يرد اللفظ في التشريع عاما ثم يعود عليه ضمير مراداً به بعض أفراد ذلك العام ، فهل يعد هذا دليلاً على أن العام مستعمل في بعض أفراده أو لا يدل ويبقى الأول على عمومته، والضمير على خصوصه ؟ مثال ذلك قوله تعالى : (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) ثم قال (وبعولتهن أحق بردهن في ذلك) فللفظ المطلقات عام ينتظم من طلقت مرة، ومن طلقت ثلاثاً، وقوله : وبعولتهن أحق ، لا يشمل إلا المطلقات طلاقاً رجعيّاً ، لأنهن اللاتي أزواجهن أحق بردهن في العدة . قال الجمهور : إن عود الضمير الذي علم خصوصه على اللفظ العام دليل على أن ذلك العام لم يستعمل في جميع أفراده وإنما استعمل في بعضها ، ولا يجوز أن يقال غير هذا لأن الضمير رابط لمعنى متأخر ، بمعنى متقدم على أنه هو ، فلا يتصور الاختلاف بينهما . فيكون لفظ المطلقات مستعملاً استعمالاً مجازياً في بعض أفرادها ، وهو الرجعيات . وأما ثبوت التربص للمطلقات ثلاثاً ، أو المختلعات فبدليل آخر .

أما أفراد فرد من العام بحكم العام فلا يخصص العام لأن ذلك لا يعدو أن يكون تطبيقاً لذلك الفرد على حكم العام .

تخصيص الكتاب بالكتاب

تخصيص الكتاب بالكتاب متفق عليه، لأن نصوصه كلها قطعية الورد .
فإذا تقابل فيه عام وخاص فالواجب الجمع بين الدليلين بإعمال العام فيما وراء
الخاص وإعمال الخاص في محله ، إلا أن ذلك يستدعى بيانا .

أعلم أنه لم يتقابل في القرآن عام وخاص ، بمعنى أنه ورد حكم على عام شامل
لأفراد ، وحكم على فرد واحد من أفراد ذلك العام يخالف حكم العام أو يوافقه
وإنما الذي ورد فيه عمومات بعضها أخص من بعض ، فالخصوص المقابل
للعوم خصوص نسبي لا حقيقي . مثال ذلك . (والذين يتوفون منكم ويذرون
أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً) ، فهذا عام في الزوجات الحائلات
والحاملات ، ولكنه خاص بالتوفي عنهن . وقوله تعالى (وأولات الأحمال
أجلهن أن يضعن حملهن) . فهذا عام في المتوفى عنهن والمطلقات ، لكنه
خاص بأولات الأحمال . فبين الآيتين عموم وخصوص من وجه ، فتقابلا في
أولات الأحمال المتوفى عنهن ، فالأولى تقضى بعمومها أن أجلهن أربعة أشهر
وعشراً ، والثانية تقضى بخصوصها في أولات الأحمال أن أجلهن وضع حملهن .
وانفردت الآية الثانية بحكم عدة المطلقات الحاملات وهو وضع الحمل ، كما
انفردت الأولى بعدة المتوفى عنهن الحائلات وهي أربعة أشهر وعشراً .

فهذا معنى تقابل العام والخاص . وقد يكون بين الآيتين العامتين
عموم وخصوص مطلق . نحو قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة
قروء) هذه عامة في جميع المطلقات ، سواء مسسن أم لم يمسسن ، وقوله تعالى
(إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من
عدة تعتدونها) فهذا عام في أفراد المطلقات اللاتي لم يمسسن إلا أنه أخص من

عام الآية الأولى ، لأنه حكم على بعض الأنواع التي ينتظمها الأول .
فالتقابل في الكتاب لا يكون إلا بين عامين ، أحدهما أخص من الآخر مطلقاً
أو من وجه .

إذا تبين ذلك فاعلم أن العام والخاص قد يعلم أيهما الأول ، وقد يجهل
التاريخ . قال جمهور الأصوليين : إن النصين يعمل بهما مطلقاً سواء علم تقدم
العام أو الخاص ، أو جهل التاريخ .

وقال أبو حنيفة والقاضي وإمام الحرمين : إن علم التاريخ وكان الخاص
متأخراً أخصص العام ، وإن كان العام متأخراً نسخ الخاص ، وإن جهل التاريخ
تساقطا في موضع المقابلة لاحتمال تأخر العام ، فيكون ناسخا للخاص وتأخر
الخاص فيكون مخصصا للعام ، فيتوقف في محل الخاص ويطلب دليل آخر .
وإذ قد بينا فيما مضى ما لتاريخ التشريع من القيمة ، وبيننا أنه لا يصح أن يكون
أساساً للاستنباط ، نقول إن نصوص القرآن يبين بعضها بعضاً ، فكل نص فيه
يحكم على بعض أنواع عام بحكم مخالف لما حكم به على ذلك العام يبين أنه إنما
أريد بذلك العام مالم يتناوله الخاص ، بقطع النظر عن تاريخ النزول ، متقدماً
كان الخاص أو متأخراً ، مالم يعم دليل قاطع على أن حكم الخاص المتقدم قد
أبطل بالعام المتأخر .

تخصيص الكتاب بالسنة

رسول الله صلى الله عليه وسلم هو المبين لمراد الكتاب ، فإذا تحققنا أنه قال
قولاً مخصصاً لعام الكتاب أو مقيداً لمطلقه ، كان ذلك دليلاً على أن مراد
الكتاب ما وراء ما خصه الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأن مراده بالمطلق المقيد
على لسان رسوله ، وذلك التحقق لا يكون إلا إذا كان الخبر متواتراً ، لأنه هو

الذى يفيد العلم ، فان كان خبر واحد فلا يقوى على معارضة الكتاب لأن الكتاب قطعى ، وخبر الواحد ظنى . وقد فعل ذلك عمر رضى الله عنه بحديث فاطمة بنت قيس ، حينما روت أنه عليه الصلاة والسلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى ، وهى بائن ، فقال عمر : لا نترك كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول امرأة لا ندرى أصابت أم أخطأت . وقال الجمهور : خبر الواحد ينخص عام الكتاب كما ينخصه المتواتر .

أما الحنفية فقالوا : إن كان الخبر متواتراً أو مشهوراً وهو مقارن لعام الكتاب خصصه ، وإن لم يكن مقارناً نسخه ، وإن كان خبر واحد لا ينخصه ولا ينسخه إلا إذا كان عام الكتاب قد خص قبله بقطعى حتى صار بذلك التخصيص ظنياً .

استدل الجمهور بأن الصحابة خصوا كثيراً من عمومات القرآن بالأخبار ، فخصوا عموم قوله تعالى (وأحل لكم ما وراء ذلكم) بقوله عليه الصلاة والسلام (لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها) ، وقوله (يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب) . والكتاب لم يذكر مما حرم من الرضاع إلا الأم والأخت ، وخصوا آية المواريث بقوله : (لا يرث القاتل) ، وقوله : (نحن معاشر الأنبياء لا نورث) .

والجواب عن هذا الدليل أنهم إن كانوا أجمعوا حقيقة فذلك دليل على أن هذه الأخبار كانت مستفيضة عندهم حتى بلغت درجة القطع ، وإن لم يكونوا أجمعوا فلا دليل . وأما الحنفية فلا يظهر إلحاقهم المشهور بالمتواتر ، لأن غاية ما تفيد الشهرة غلبة الظن ، أى أنها تفيد ظناً أقوى مما يفيد خبر الواحد ، ولا تصل بالخبر إلى درجة المقطوع به ، فكيف ينقض الظن معارضاً

للقطعى ، وقد نراهم يدعون الشهرة فى أحاديث لا يثبت المحدثون صحتها ، كما فعلوا فى حديث (أخروهن من حيث أخرهن الله) ، فأثبتوا به فرضاً على الرجل ، وهو تأخير المرأة عنه فى صلاته حتى إذا لم يفعل وحادثته المرأة فيها بطلت .

وقد بنوا قولهم إن خبر الواحد ينخص الكتاب ، وينسخه إذا كان ذلك العام قد خص قبل بقاطع على أنه يصير بذلك ظنياً ، وقد بينا قبل ماهو المختار من أن العام إذا خص بمين قطعى لا يصير بهذا التخصيص ظنياً .

التخصيص بالقياس

قد يرد عن الشارع أمر متعلق بعام ، ثم يظهر أن بعض أفراد هذا العام يستحق حكماً يخالف سائر الأفراد ، وهذا الحكم مستنبط من قياس . مثاله أن يقول قائل لمن له أن يأمره : لا تعط من سألك شيئاً ، فمن عام ينتظم جميع أفراد المقابلين أغنياء أو فقراء ، علماء أو جهلاء ، ثم تلا ذلك أمر آخر يقول وأعط طلاب العلم لفقيرهم . فلما علمنا العلة ، أردنا تعميم محل الإعطاء فقلنا بأنه مأمور أن يعطى كل فقير ، سواء كان طالب علم أو غير طالب ، والفقراء ممن قابلهم . فهل لنا أن نخصص العام الأول بهذا القياس ونقول إن مراد الناهى بلفظه العام غير الفقراء ، ويكون المخرج نوعين : أحدهما بالنص وهو طلاب العلم الفقراء ، والثانى بالقياس وهو الفقراء من غيرهم . هذا محل خلاف بين الأصوليين .

فقال الجمهور : يجوز التخصيص بالقياس ، وقال الحنفية : يجوز إذا نزل العام من القطع إلى الظن بتخصيصه بقطعى آخر ، لأن تخصيص العام عندهم يجعله ظنياً ولا يخصه إلا قطعى مثله . وقال ابن سريج : يجوز أن ينخص العام

القياس الجلى لا الخفى . وقال الجبائى : يقدم العام مطلقاً ، والقاضى وإمام الحرمين توقفاً . ففى المسألة عند التحصيل ثلاثة آراء : رأى الجبائى بتقديم العام مطلقاً ، ورأى القاضى وإمام الحرمين بالتوقف ، ورأى الجمهور جواز التخصيص مطلقاً أى العمل بالقياس . وزاد الحنفية اشتراط ظنية العام ، وابن سريج قطعية القياس حتى يحصل التعادل بين العام والقياس .

مبجج من قرم العام

(١) إن القياس فرع والعموم أصل فكيف يقدم فرع على أصل ؟
 وجواب هذا أن القياس فرع نص آخر ، لا فرع النص المخصص ،
 والنص تارة يخص بنص آخر ، وتارة بمعقول نص آخر . ولا معنى للقياس
 إلا معقول النص وهو الذى يفهم المراد من النص والله هو الواضع لإضافة
 الحكم إلى معنى النص . ولنمين أنه فرع أصل آخر بهذا المثال . قال الله
 تعالى : (وأحل الله البيع وحرم الربا) ثم ورد فى الحديث (البر بالبر ربا)
 الخ . فهذا الحديث مخصص لعموم : وأحل الله البيع ، ثم قسمنا الأرز على
 البر للعلة الجامعة بينهما ، فكان هذا القياس مخصصاً أيضاً لذلك العموم فلم
 نخصصه بفرعه ، لأن الأرز فرع حديث البر ، لا فرع آية إحلال البيع ،
 فبطل قولهم كيف يقدم فرع على أصل . قالوا إن حجية القياس ثبتت
 بالإجماع ، ولا إجماع على حجيتها عند مخالفتها للعموم ، لأنهم اختلفوا فى اعتباره
 حينئذ . وأجيب عن ذلك بأنه إذا ثبتت حجية القياس ثبت حكمها ومن
 حكم الحجية أن يجمع بين الحجتين ما أمكن .

(٢) إنه إنما يطلب بالقياس حكم ما لم ينص عليه ، أما ما نص عليه
 فكيف يثبت القياس خلافه ؟ .

والجواب أن الخارج بالقياس ليس مما يدخل تحت العام قطعاً ، لأن العام قد يراد به الخاص ، فإذا أريد به كان نطقاً بالقدر المراد ، لا بما ليس بمراد . والدليل على ذلك جواز تخصيص العام بدليل العقل القاطع ، ودليل العقل لا يجوز أن يقابل النطق الصريح من الشارع . وإذا قلتم : إن ما أخرجه العقل عرف أنه لم يدخل تحت العموم سألناكم : هل لم يدخل تحت لفظه أو تحت المراد به ؟ فإن قلتم تحت اللفظ أحلتم ، لأن الله سبحانه شئ ، وهو داخل تحت اللفظ من قوله تعالى : (خالق كل شئ) ، وإن قلتم لا يدخل تحت الإرادة ، فكذلك دليل القياس يعرفنا ذلك ، ولا فرق . والنتيجة أن القياس لم يعارض العام ، وإنما دل على أن المراد به غير ما أفاد القياس حكمه .

(٣) إن معاداً آخر القياس عن الكتاب والسنة ، فكيف تقدمونه على الكتاب ؟ .

والجواب أنه آخر السنة أيضاً عن الكتاب ، وقد اتفقوا على جواز تخصيص الكتاب بالسنة ، فدل ذلك على أن العمل بالسنة المخصصة للكتاب ليس تركاً للكتاب ، بل بياناً للمراد من الكتاب ، وسواء كان هذا البيان باللفظ أو بمعقول اللفظ وهو القياس .

مبجج الفائلين بقدرهم القياس

(١) إن كلا من العام والقياس حجة ظنية . أما القياس فظاهر وأما العام فلما تقدم للجمهور من ظنيته مطلقاً ، وما تقدم للحنفية من ظنيته إذا خص بقاطع ، والتفاوت في الظنية غير مانع من التخصيص . وإذا ظهر تعارض الحجتين الظنيتين كان الوجه إعمالهما ما أمكن ، فيعمل بالعام فيما وراء ما بين القياس

عدم إرادته ، ويعمل بالقياس فيما بينه . واعترض الغزالي على ذلك بأن القدر
الذى وقع فيه التقابل ليس فيه جمع ، بل هو رفع للعموم وعمل بالقياس .

مجمع الواقفين

قالوا إذا بطل كلام المرجحين بما سبق ، وكل واحد من العام والقياس
حجة إذا انفرد ، وقد تقابلا ولا مرجح فلم يبق إلا التوقف لأن الترجيح بينهما
إما أن يدرك بعقل أو نقل ولم يتحقق شيء من ذلك فرضا .

واعترض بأن الأمة قبل القاضى مجمعة على تقديم أحد الدليلين : العام
أو القياس ، وإن لم يتفقوا على أحدهما ، فأجاب القاضى بأنهم لم يصرحوا بإبطال
التوقف قطعا ولم يجمعوا عليه ، لكن كل واحد رأى ترجيحا والإجماع لا يثبت
بمثل ذلك . كيف ومن لا يقطع ببطلان مذهب مخالفه فى ترجيح القياس ؟
كيف يقطع بخطئه إن توقف .

ومعنى التوقف أنه ليس أحد الدليلين راجحا بنفسه على الآخر ، فلا بد
من طلب دليل آخر يرجح بينهما ، فيتوقف فى حكم ما تقابل فيه العام والقياس .
أما الذين اشترطوا فى العام سبق تخصيصه ، أو اشترطوا فى القياس كونه
جليا أو منصوص العلة ، فانما أرادوا بذلك حصول التعادل بين العام وبين
القياس بانزال العام إلى درجة الظنية إذا خصص ، أو برفع القياس إلى درجة
مساواة العام بجلائه أو النص على علميته .

والنظر الصحيح يقضى على من يرى قطعية العام فى أفرادها ، وظنية
القياس ألا يقول بأن الظنى مقدم على القطعى ، أما من يرى أن كلا ظنى وكلا
حجة إذا انفرد ، فلا مندوحة له عن القول بالعمل بهما جميعا ، فيعمل بالعام
فيما وراء ما دل عليه القياس ، ويعمل بالقياس فيما دل عليه .

ولما كنا رجحنا فيما تقدم قطعية العام في أفراده ، وسنرجح في باب القياس أن ما نص على علته منه يفيد الحكم قطعاً ، وجب أن نختار هنا أن القياس منصوص العلة يخص العام .

الخاص

الخاص ينظم المطلق ، والأمر ، والنهي ، والعدد . والبحث عن الثلاثة الأول من مهمات هذا العلم لأنها أساس التشريع اللفظي .

المطلق والمقيد

المطلق ما دل على فرد أو أفراد شائعة بدون قيد مستقل لفظاً نحو قوله تعالى : (فتحرير رقبة) . والمقيد ما دل على فرد أو أفراد شائعة بقيد مستقل لفظاً . نحو : رقبة مؤمنة ، فالمطلق مساو للنكرة ما لم يدخلها عموم ، ومنه الجمع المنكر ما لم يقيد .

صحل المطلق على المقيد

إذا ورد في التشريع مطلق ومقيد فذلك على أوجه :
(الأول) أن يتحداً حكماً وسبباً ، مثاله قوله تعالى في كفارة اليمين : (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام) مع القراءة الشاذة ، فصيام ثلاثة أيام (متتابعات) . وحكم هذا أن يحمل المطلق فيه على المقيد على معنى أن يكون المراد بالمطلق هو المقيد ، ضرورة أن السبب الواحد لا يوجب المتنافيين في وقت واحد ، والسبب هنا قد اتحد ، وهي اليمين بشرط الحنث ، والحكم هو الصيام ، فوجب أن يكون المقيد مميئاً للمراد من المطلق لئلا نسخاً لأنه قارنه ، وإذا لم تحصل المقارنة كان الحمل واجباً بطريق النسخ لا البيان . هذا هو رأى الحنفية وهو معترض

بأن قراءة المطلق متواترة وهي قطعية ، وقراءة المقيد شاذة وهي لا تزيد عن خبر الواحد ، فكيف يكون خبر الواحد الظنى مقيداً لمطلق الكتاب القطعى مع أنهم اشترطوا فى الحمل ، إذا لم تكن مقارنة ، أن يكون المقيد قطعياً لأن الزيادة على النص القطعى لا تكون بخبر ظنى ، وفى الحمل بنوعيه زيادة على النص ؟ وقد اضطروا فى الحمل عند الاستدلال على قطع اليد اليمنى فى السرقة ، لأول مرة بقراءة ابن مسعود ، (فاقطعوا أيماهما) إلى الاستناد إلى الإجماع لأنه قطعى . فالظاهر أن الحمل فى هذا الوجه إنما يكون إذا تعادل الدليلان قطعية أو ظناً .

(الثانى) أن يختلف السبب كما فى كفارتى الظهار والقتل ، فقد قال جل ذكره فى الأولى (فتحرير رقبة من قبل أن يماس) وقال فى الثانية (فتحرير رقبة مؤمنة) فالسبب مختلف وهو فى الأولى إرادة العود بعد الظهار ، وفى الثانية القتل الخطأ . وفى هذا الوجه لا يحمل المطلق على المقيد عند الحنفية ، بل يعمل بالمطلق فى محله ، وبالمقيد فى محله ، فيجب فى كفارة القتل عتق رقبة مؤمنة ، وفى كفارة الظهار عتق رقبة مطلقة مؤمنة كانت أو كافرة . وهذا هو الظاهر لأن هذا الحمل لا داعى إليه ، ولا يقال إن الحمل بطريق القياس لانتفاء شرط من شروطه ، وهو عدم معارضة نص آخر .

(الثالث) أن يكون الحكم مختلفاً نحو قول الأمر لمن تجب طاعته : اشتر رقبة ، واعتق رقبة مؤمنة . وفى هذا الوجه لا يحمل المطلق على المقيد اتفاقاً إلا إذا دعت إلى ذلك ضرورة كما لو قال : اعتق رقبة ولا تملك إلا رقبة مؤمنة .

فإن النص الثانى ناه عن تملك غير المؤمنة، والأول موجب لعتق رقبة فيتعين أن يراد بها المؤمنة للتمكن من الامتثال .

(الرابع) أن يكون الإطلاق والتقيد فى نفس السبب ، كما فى حديث ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين، مع روايته الأخرى: فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على كل عبد أو حر صغير أو كبير . وليس فيه قيد من المسلمين .

وفى هذا الوجه قال الحنفية: لأجل فيعمل بكل من النصين فتكون كل نفس سبباً فى وجوب زكاة الفطر، ولا يقال إنهم بذلك قد رفضوا القيد الذى فى الرواية الأخرى بل عملوا به ولكنهم لما لم يكونوا ممن يحتج بالمفاهيم لم يحصل عندهم تعارض فلم يضطروا إلى الحمل فعندهم كل من المطلق والمقيد سبب فى إيجاد الزكاة .

الأمر

لفظ أمر حقيقة فى القول المخصوص اتفاقاً مجاز فى الفعل، وقيل هو حقيقة فيهما فهو مشترك . والأول هو الصحيح لأن القول المخصوص هو الذى يسبق إلى الفهم عند إطلاق لفظ أمر ، ولو كان مشتركاً لما تبادر أحد المعنيين .

صدر الأمر

من المتكلمين من يقول بالكلام النفسى ، ومنهم من ينفية ولا يعترف إلا بالكلام اللفظى . ولما كان الذى يهم الأصولى هو الألفاظ لأن الأدلة

السمعية عليها تدور أردنا تعريف الأمر باعتباره لفظاً .

الأمر هو الصيغة المعلومة وما يجرى مجراها مقتضى بها الفعل حتماً مع استعلاء . واشترط بعض المتكلمين علو الأمر ليكون كلامه أمراً حقيقة ولم يشترطه بعضهم وهو الصحيح ، لأن الأدنى قد يأمر الأعلى فيذم بذلك ولو كان العلو معتبراً لم يسم طلبه أمراً . أما تسمية ما يصدر من غير المستعلى أمراً فهو مجاز كما في قوله تعالى على لسان فرعون مشيراً إلى موسى (إن هذا الساحر عليم يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره فماذا تأمرون) أى تشيرون ، وذلك للقطع بأن الصيغة في التضرع والالتماس لا تسمى أمراً .

حقيقة صيغة الأمر

صيغة الأمر وردت في الاستعمال العربي لمعان كثيرة أهمها الإيجاب نحو (أقيموا الصلاة) ، والندب نحو (فكتبوهم إن علمتم فيهم خيراً) والإرشاد نحو (إذا تدانتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه) . والإباحة نحو (فاصطادوا) والتهديد نحو (اعملوا ما شئتم) . والمراد بيان ما وضعت له هذه الصيغة في أصل اللسان العربي حتى يكون هو المراد عند التجرد من القرائن . قال قوم : إن هذه الصيغة مشترك لفظي بين جميع المعاني التي استعملت فيها ، وبذلك يتوقف فهم المراد على ما يقترن بها من القرائن . وقال آخرون إنها مشترك لفظي بين الإيجاب والندب والإباحة ، وليس من المعاني التي وضعت لها التهديد وإنما تستعمل فيه مجازاً .

وقال قوم إنه مشترك معنوي بين الإيجاب والندب والإباحة ، والمعنى المشترك بين هذه الثلاثة هو الإذن ، فإذا وردت الصيغة مجردة لم يفهم منها إلا

مجرد الإِذن في الفعل، أما حكم الترك إن كان معاقباً، أو ملوماً عليه أو أن الترك يساوى الفعل، فلا يعرف إلا من القرائن. ويقرب هذا في النتيجة من سابقه. وقال قوم إنه مشترك لفظي بين الوجوب والندب، فإذا جرد عن القرائن لا يعلم أيهما المراد فلا يحكم على الفعل بأن تاركة معاقب أو ملوم إلا بالقرائن. وقال قوم إنه مشترك معنوي بين الإيجاب والندب، والمعنى الجامع أن الفعل مطلوب. ولا أرى فرقا في النتيجة بين هذا وبين سابقه لأن الذي يقول بالاشتراك اللفظي لا يخالف في أن الصيغة المجردة تدل على مطلوبة الفعل، غاية الأمر أن الإشكال حاصل في أمر الترك أهو معاقب عليه أم لا. وقال قوم إنه حقيقة في الندب بمعنى أن الصيغة إذا وردت مجردة فهم منها أن الفعل مطلوب على وجه يستحق فاعله المثوبة ولا يستحق تاركة العقوبة. وقال قوم إنه حقيقة في إيجاب بمعنى أن الصيغة المجردة تدل على أن الفعل مطلوب على وجه يستحق فاعله المثوبة وتاركة العقوبة، والقرائن إنما يحتاج إليها على هذا القول وسابقه في صرف الصيغة عن حقيقتها لافي بيان المراد منها. فتلخص من تلك الأقوال أن الصيغة المجردة (١) تدل على طلب الفعل على جهة الإيجاب (٢) تدل على طلب الفعل على جهة الندب (٣) تدل على مطلق الطلب (٤) تدل على مجرد الإِذن (٥) لا تدل على أحد معانيها الاستعمالية إلا بالقرينة.

تخصيص القول في ذلك

قال الغزالي: قد أبعد من قال إن هذه الصيغة مشتركة بين الإباحة والتهديد الذي هو منع وبين الاقتضاء، فإننا ندرك التفرقة في وضع اللغات كلها بين قولهم: إفعل ولا تفعل، وإن شئت فافعل، وإن شئت فلا تفعل، حتى إذا قدرنا

انتفاء القرائن كلها وقد رنا هذا منقولاً على سبيل الحكاية عن ميت أو غائب لا في فعل معين من قيام أو قعود أو صيام وصلاة ، بل في الفعل مجعلاً سبق إلى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا قطعاً أنها ليست أسامى مترادفة على معنى واحد كما أنا ندرك التفرقة بين قولهم في الخبر: قام زيد ويقوم زيد وزيد قائم في أن الأول للماضي والثاني للمستقبل والثالث للحال . هذا هو الوضع وإن كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل ، وبالمستقبل عن الماضي لقرائن تدل عليه . وكما ميزوا الماضي عن المستقبل ميزوا الأمر عن النهى وقالوا في باب الأمر افعل وفي باب النهى لا تفعل وإنهما لا ينبأن عن معنى قوله : إن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل ، فهذا أمر نعلمه بالضرورة من العربية والتركية والعجمية ، وسائر اللغات لا يشككنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد ومع قرينة الإباحة في نواذر الأحوال . ثم قال فيحصل من هذا أن قوله : افعل يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك ، بأنه ينبغي أن يوجد ، وقوله : لا تفعل يدل على ترجيح جانب الترك على جانب الفعل وأنه ينبغي ألا يوجد ، وقوله : أبحث لك فإن شئت فافعل ، وإن شئت فلا تفعل ، يرفع الترجيح اه .

بقي البحث بعد إثبات ذلك هل مما تدل عليه الصيغة وضعا زيادة عن اقتضاء الفعل أن يكون ذلك حتماً بحيث يلزمه استحقاق المثوبة بالامتنال والعقوبة بالإهمال ، فتكون لما نسميه بالإيجاب ، أو استحقاق المثوبة بالامتنال وعدم العقوبة بالإهمال فتكون لما نسميه ندباً ، أو لا تدل على هذا ولا ذاك وإنما يستفاد مافوق اقتضاء الفعل من القرائن فتكون من قبيل المشترك المعنوي أو اللفظي بين الإيجاب والندب ، وهذا ما يسمونه بمذهب أرباب الوقف ؟ .
اختار المعتزلة وبعض الفقهاء أنه للندب ، واختار آخرون — ومنهم الغزالي —

الوقف ، واختار الجمهور أنه للإيجاب . واستدل المعتزلة :

(١) بأننا ننزل قول القائل افعَل ، وأمرتك ، على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب وهو طلب الفعل واقتضاؤه وإن فعله خير من تركه وهذا معلوم ، وأما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم فيتوقف فيه .

والجواب أن مثل هذا الاستدلال لا تثبت به اللغة لأنها إنما تثبت بالنقل ، ولو وجب تنزيل الألفاظ على أقل ما تحتمله لوجب تنزيل هذه الصيغة على مجرد الإذن في الفعل إذ يقال : أذنت لك في كذا فافعله فهو الأقل المشترك ، أما استحقاق الثواب بالفعل فهو غير معلوم كاستحقاق العقاب بالترك .

(٢) بقوله عليه السلام (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإذاهيتمكم عن شيء فانتهاوا) ففوض الأمر إلى استطاعتنا ومشيتنا وجزم في النهي بطلب الانتهاء .

والجواب بأن هذا اعتراف منهم بأنه ليس للندب من جهة اللغة واستدلال بالشرع ، ولا يثبت مثل ذلك بنجر الواحد لو صح أن يدل على المطلوب ، فكيف ولا دلالة له ! لأنه لم يقل فافعلوا ما شئتم بل قال ما استطعتم كما قال (فاتقوا الله ما استطعتم) وكل إيجاب مشروط بالاستطاعة .

أما القائلون بالوقف فلا نه لم يقيم عندهم الدليل على تعيين أحد نوعي الطلب الذي يستلزم مشوبة وعقوبة ، أو يستلزم مشوبة فقط . واستدل الجمهور بأدلة منها نقل لغوي ومنها شرعي :

(١) تكرر استدلال السلف بصيغة افعَل على الوجوب استدلالاً شائعاً من غير نكير ، فأوجب ذلك العلم العادي باتفاقهم على أنها حقيقة فيه كما لو كانوا صرحوا بذلك قولاً . وقد يعترض هذا الدليل بأنهم إنما استدلوا على الوجوب

بصيغ قد احتفت بقرائن أفادته بدليل استدلالهم بكثير منها على النذب .
والجواب أن النذب هو الذى استفادوه من القرائن باستقراء الواقع فى التشريع
من الصيغ التى أخذ منها الوجوب والصيغ التى أخذ منها النذب .

(٢) قال الله للملائكة (اسجدوا لآدم) فامتلأوا وأبى إبليس السجود
فقال الله له (ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك) ولم يأمر إلا بقوله : اسجدوا ،
وهو صيغة لا قرينة معها واستحق إبليس بعدم امتثالها التوبيخ والتقريع
وليس الإيجاب إلا هذا .

(٣) ذم الله قومًا بعدم امتثال ما أمروا به حيث قال (وإذا قيل لهم
اركعوا لا يركعون) ولم يأمرهم إلا بقوله (اركعوا) وهو صيغة لا قرينة معها .

(٤) حذر الله من مخالفة أمر الرسول صلى الله عليه وسلم فقال (فليحذر
الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) فجعل المخالف
بعرض أن يصاب بفتنة أو عذاب أليم ، وأمر مفرد مضاف فيعم كل أمر فيكون
مخالفة أمره متوعداً عليها ، وكل متوعد عليه حرام ، فمخالفة أمره حرام .
وهو المطلوب . والذى يظهر لنا من استقراء الأدلة أن وضع صيغة افعل

إنما هو لطلب الفعل طلباً حتماً . ويلزم من ذلك إذا كان للطالب سيادة على
المطلوب منه أن يكون بالفعل مستحقاً للرضا والثواب ، وبالكف مستحقاً
للملامة والعقاب ، وهذا هو الذى يلزم أن يكون قاعدة لفهم كتاب الله
وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، لو فرضنا أن تأتى فيهما هذه الصيغة مجردة
عن القرائن فأما إن احتفت بالصيغة قرينة تبين المراد فقد خرجت عن
موضوع النزاع بين الخصوم وهذا معظم ماورد فى التشريع كما يدل عليه
لاستقراء . وأكثر الفقهاء عملاً بهذا الأصل هم أهل الظاهر .

الأمر بعد الحظر

قد يحظر الشارع أمراً ثم يأمر به بعد ذلك ، ويرد هذا على شكلين :
 الأول — أن يكون الحظر السابق لعلّة نحو قوله تعالى (فإذا حلّتم فاصطادوا)
 بعد قوله (غير محلي الصيد وأنتم حرم) وكما في قوله (فإذا قضيت الصلاة
 فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله) بعد قوله (وذروا البيع) وكما في
 قوله (فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين) بعد قوله (فسيحوا في
 الأرض أربعة أشهر) إلى غير ذلك . الثاني — أن يكون الحظر السابق
 مطلقاً أي لم يبن على علة نصت كما في قوله عليه الصلاة والسلام (كنت نهيتكم
 عن زيارة القبور ألا فزوروها) وقوله (كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي
 ألا فادخروا)

فأما حكم الشكل الأول فإن الصيغة فيه تقتضي زوال سبب الحظر
 لا غير ، وحينئذ يرجع الحكم إلى ما كان عليه لأن الحظر لم يكن ناسخاً
 للحكم السابق . وأما حكم الشكل الثاني فإن الصيغة فيه ترفع الحظر أيضاً
 وتفيد الإذن في الفعل ولا تفيد إيجاباً ولا ندباً ولا رجوعاً للحكم السابق .
 أما عدم الرجوع للحكم السابق فلا أنه قد نسخ بالحظر فلم يبق له وجود
 حتى يرجع إليه ، وأما كونه لا يفيد إيجاباً ولا ندباً فلا أنهم قد تتبعوا ما علم
 من الأوامر الشرعية بعد الحظر فوجدوها للإباحة فصلح هذا الاستقراء
 قرينة على تجوز الشارع بصيغة الأمر في هذه الصورة حتى صار حقيقة
 شرعية . فمضى ورد لنا أمر على هذه الصورة حملناه على الإباحة إلا إذا دل
 دليل على غيرها .

اقتضاء الأمر المتكرر

صيغة الأمر لادلالة لها على مرة ولا تكرار ، لإطباق أهل اللغة على أنها لا تفيد إلا مجرد الطلب للفعل في خصوص زمان . وخصوص المطلوب إنما يستفاد من المادة ولا دلالة لها على غير مجرد الفعل ، فلزم من ذلك أن تمام مدلول الصيغة طلب الفعل فقط . وأما براءة الذمة بالفعل مرة فأنما هو لتوقف إدخال الفعل في الوجود عليها .

وقال بعض الأصوليين إن الصيغة تقتضي التكرار قياسا على النهي، وهذا باطل لأنه قياس في اللغة، واللغة لا تثبت قياسا كما قدمنا . واستدلوا أيضا بأن الأمر بالشئ، نهى عن ضده ، والنهي دائم فيتكرر الأمر بتكرره . والجواب عن ذلك أن النهي فيه فرع عن الأمر ، فإذا كان الأمر دائما كان النهي دائما وإذا كان في وقت معين كان نهيا عن أضداده في ذلك الوقت المعين ، وإذا كان مطلقا ففي وقت الفعل . وإذا كان معلقا على شرط أو صفة تدل على التكرار ، تكرر بتكرار علته لا من الصيغة ، فان قيل : لم كم يقل به الحنفية في قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) فلم يقطعوا في السرقة الثالثة اليد اليسرى ، مع أن السرقة علة القطع ، وجلدوا الزاني البكر كلما زنى ؟ فالجواب من جهة ما نعى تخصيص العلة أن السرقة ليست علة حقيقية للقطع للتخلف في المرة الثانية إجماعا ، وهذا نقض لعليتها فلم تعتبر علة . وبقي موجب النص وهو القطع مرة مع السرقة . ومن جهة الجميع أن هذا النص مؤول لأن المراد بالأیدی الأيمان بدليل قراءة ابن مسعود (فاقطعوا أيماهما) وليس للسارق إلا يمين واحدة ، فيكون من باب مقابلة الآحاد بالآحاد أي كل سارقة وسارق فاقطعوا يميناه . ففي السرقة الثالثة لا محل

للحكم فلم يمكن إنفاذه . أما قطع الرجل في المرة الثانية فانما ثبوته بالسنة .

اقتضاء الأمر المفور

الأمر إن كان مقيداً بوقت يفوت الأداء بفواته كالأمر بالصلوات الخمس فلا نزاع في أن المطلوب فعل المأمور به في وقته . وتقدم الكلام في الواجب المؤقت مستوفى . وإن لم يكن مقيداً بوقت كالأمر بالكفارات ، وقضاء ما فات من الصوم ، فهو محل خلاف بين الأصوليين : أيوجب الفور أم لا ؟ والصحيح أنه لمجرد الطلب فيجوز التأخير على وجه لا يفوت به المأمور أصلاً كما تجوز المبادرة به . وبرهان ذلك ما تقدم من عدم دلالة على التكرار أو المرة . وإذا دل على الفور أو التراخي فانما ذلك آت من القرائن التي تحتف به ، كما تقول : اسقني أو افعل بعد يوم . ولا شبهة في أن هناك قرينة قائمة في جميع أوامر الشرع تدل على وجوب المبادرة إلى الامتثال من ذلك قوله تعالى (فاستبقوا الخيرات) وقوله (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين) الآيات ، فكلا الأمرين (استبقوا) و (سارعوا) يدلان على طلب المبادرة إلى الخير ، وكل ما أمر به الشارع خير . ونظن أن هذا يوفق بين رأى من يقول إن الأمر لا يقتضى الفور، ومن يقول إنه يقتضيه ، فالأول ناظر إلى المدلول اللغوي ، والثاني ناظر إلى ما طالبت به الشريعة من وجوب المبادرة .

النهى

النهى هو طلب الكف عن فعل على جهة الاستعلاء وصيغته : لا تفعل ، وما ساواها . وفيها وضعت له هذه الصيغة ما في صيغة الأمر : أهو التحريم ؟

أم الكراهة ؟ أم للقدر المشترك بينهما ؟ وهو أن الفعل غير مطلوب حصوله .
والمختار أنه للتحريم لفهم المنع الحتم من الصيغ المجردة ، ويستعمل في غير
التحريم مجازاً .

وموجب الصيغة الفور والتكرار إجماعاً فتى دعت الداعية إلى الفعل
فالمكلف مطالب في الحال بالكف وكذا كلما وجدت .

تأثير النهى في المنهى عنه

المنهى عنه إما أن يكون فعلاً ، وإما أن يكون قولاً . فالأول كما في قوله
تعالى (لا تقربوا الزنا) ، (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) ، (لا تأكلوا
أموال اليتامى ظاهراً) . والمراد بالقول ما وضعه الشارع سبباً لارتباط بين طرفين ،
كلفظ البيع ، والكفالة ، والنذر ، والوقف . فإن البيع الذي هو الإيجاب والقبول
ارتباط بين البائع والمشتري ، والنذر والوقف كلاهما ارتباط بين العبد وربّه .
فإذا كان المنهى عنه فعلاً كان النهى عنه لذاته فيفقد صلاحيته لأن يكون
سبباً لحكم هو نعمة ، إلا إذا قام دليل خاص على أن النهى عن ذلك الفعل
لوصف متفك عنه مجاور له كالنهي عن قربان الحائض في قوله تعالى (ولا
تقربوهن حتى يطهرن) فلا يفقد سببيته للحكم فيترتب عليه حكمه كما يترتب
على الفعل المأذون فيه من جنسه . وهذه القضية الأصلية قد اتفق عليها الفقهاء .
وقد قدمنا في متعلقات النهى ما ورد على الحنفية من الجزئيات التي خالفوا
فيها هذه القاعدة وما أوجب به عنهم . وإذا كان المنهى عنه قولاً من الأقوال
التي ثبتت عن الشارع جعلها سبباً لأحكام تبنى عليها ، وهي المعبر عنها بالتصرفات
الشرعية فذلك على ثلاثة أوجه :-

(الأول) أن يكون المحل الذى ورد عليه القول مما لا تقبل ذاته ذلك القول كبيع الميتة وبيع الحر .

(الثانى) أن يكون فى ذاته محلا لورود ذلك القول ، ولكن الأثر الذى يترتب عليه هو الحل ، كنكاح العمة والخالة ، فإن المرأة فى ذاتها محل لورود العقد عليها ، ونتيجة العقد أو أثره المترتب عليه هو حل مالم يكن قبل حللا .

(الثالث) أن يكون محل القول يقبله ، وللقول آثار أخرى غير الحل كبيع دابة بشمن مؤجل إلى أجل مجهول ، فإن الدابة محل لعقد البيع ، وأثر المبيع ليس قاصراً على حل الانتفاع ، بل له أثر آخر هو الملك . فأما الأول والثانى فإن القول فيهما لا يترتب عليه شىء من الآثار لعدم محلية الأول لما جعل ذلك القول سبباً له ، ولعدم الفائدة فى الثانى لأن الأثر هو الحل ، ولا حل مع النهى ، فيكون نكاح المحارم باطلا كبيع المعدوم . وأما الثالث فإن النهى فيه لا يخرج القول عن سببيته لما رتب عليه وهو الملك فى البيع مثلاً ولكن أثر النهى فى الحرمة باق فيكون الملك خبيثاً يلزم الطرفين فيه أن يزيلاه بقدر الإمكان وهذا هو المسمى عند الحنفية بالعقد الفاسد ، وهو ما شرع أصله ونهى عنه لوصف فيه . وبذلك انقسمت هذه العقود إلى قسمين : باطل وفاسد ، وقد روعى فى هذا مقتضى السببية فى السبب ومقتضى النهى فى التحريم مالم يحصل تناف كما فى العقود التى جعلت أسباباً للحل .

وهذا الذى قررناه هو طريقة الحنفية

وهناك رأى آخر لغيرهم وهو أن النهى عن التصرف يفقده سببيته مطلقاً سواء كان هذا النهى لعدم المحلية أو لوصف ملازم ، أو منفك أو خارج حتى أبطلوا البيع وقت النداء عملاً بقوله تعالى : (إذا نودى للصلاة من يوم

الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) . ورأى ثالث لجمهور المتكلمين وهو أن النهى عن التصرف لذاته أو لجزئه أو لوصف اقترن بأحد أجزائه يفقده السببية ، أما النهى لشيء خارج فلا . فلا فرق عندهم بين بيع الميثة الذى فقدت فيه محلية المبيع ، والبيع المقترن بشرط لم يجزه الشارع ، فكلاهما باطل لا يترتب عليه حكمه وهو الملك ، لأن الأول لا يملك والثانى يحرم الانتفاع به والملك وحل الانتفاع متلازمان ، فمضى انتقى أحدهما انتفى الآخر . والظاهر من كلام الحنفية أنهم يمنعون هذا التلازم . وقد يقال إن الإنسان لا يكاد يفهم الجمع بين ملك وعدم حل انتفاع وكان من الممكن أن يفهم اذا قالوا إن مثل هذا البيع يفيد الملك لسببيته ويستحق فاعله العقوبة لارتكابه النهى فكانوا بذلك يراعون مقتضى السببية للعقد ومقتضى النهى ، ومن المعلوم أن الشارع الذى جعل عقد البيع علة للملك هو الذى جعل الملك علة لحل الانتفاع . ويحاج أنه عند التأمل لا يحصل من كلام الحنفية غير ذلك ، لأن معنى قولهم بعدم حل الانتفاع هو استحقاق المنتفع العقوبة باقدامه على عقد لم يجزه الشارع ، ولذلك قالوا: إن كلام المتعاقدين مطالب بإزالة هذا العقد بقدر الإمكان فيفسخا البيع وغيره مما هو محل للفسخ ، فإن لم يكن القول قابلاً للفسخ كطلاق الحائض أمر الزوج بالمراجعة لأن هذا هو القدر الممكن .

تأثير الأمر والنهى فى أضدادهما

للفعل المأمور به أضداد وجودية تنافيه وجوداً ، فلا يمكن أن يجتمع مع أحدها ، وكذلك للفعل المنهى عنه أضداد وجودية لا يتحقق الكف بدون الاشتغال بواحد منها . فاذا قال قائل لمن له أن يأمره : قم ، فانه يطلب منه

قياماً ، وللقيام المطلوب أضداد وجودية من مثل القعود والنوم . وإذا قال له : لا تأكل ، فإن للأكل المطلوب الكف عنه أضداداً ، كالنوم وغيره . ومعلوم أن الإتيان بالمطلوب يلزمه الكف عن جميع أضداده حين فعله وإلا لم يتصور وجوده ، والكف عن المنهى عنه يلزمه الاشتغال بأحد أضداده . وهذا القدر بديهي لا يحتاج إلى برهان ، ومع ذلك فقد وضع المتكلمون هذه المسألة موضع النزاع . فقال بعضهم : إن النهى عن ضد المأمور به ، والأمر بضد المنهى عنه هو بنفس الصيغة ، فصيغة الطلب إذا أضيفت إلى المأمور به فهي أمر ، وإذا أضيفت إلى المنهى عنه فهي نهى ، وصيغة الكف إذا أضيفت إلى المنهى عنه فهي نهى ، وإذا أضيفت إلى أحد أضداده فهي أمر فمقتضى كل من صيغتي الأمر والنهى أمران لا واحد . وقال آخرون : إن النهى عن الأضداد في الأمر لازم من لوازمه ، وكذلك الأمر بأحد الأضداد في النهى فمقتضى الصيغة شيء واحد يلزمه آخر .

وقال فريق : إن النهى عن الأضداد في الأمر ، والأمر بأحدها في النهى ، أت من خارج لا من نفس الطلب ، فليس طلب الشيء نهياً عن ضده ولا يقتضيه عقلاً حتى لو أمكن أن يأتي المأمور بما أمره به مع الاشتغال بضده كان ممثلاً ، وهذا رأى الغزالي والإمام وابن الحاجب . واستدلوا عليه بأنه لو كان الأمر بالشيء نهياً عن ضده أو يستلزمه عقلاً لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه لأن ذلك مطلوب النهى واللازم باطل لأننا نقطع بحصول الطلب مع الذهول عنهما فبطل المزوم .

واعترض على هذا الدليل بمنع مقدمته الثانية وهي انتفاء الخطور قطعاً لأن المراد بالضد الضد العام وتعقله حاصل ، لأن المأمور لو كان متلبساً بالفعل

لم يطلبه الأمر منه ، فإذا لا يطلبه الطالب فعلا إلا إذا كان المأمور متلبسا
بضده ، وذلك مستلزم لتعقل الضد . وهذه النتيجة تخالف قولهم إن المراد
بالضد الضد العام لأن المتعقل هنا هو ضد معين موجود في الخارج .
وقد أجيب عن ذلك بأن جواز الذهول عن الضد العام أيضا ضرورى ،
وليس من اللازم أن يكون المأمور مشتغلا بالضد حتى يطلب منه الفعل ،
لأن الأمر يطلب الفعل في المستقبل وذلك لا ينافى التلبس به في الحال .
ولو سلم أن الطلب يتوقف على عدم تلبس المأمور بالفعل وعلى كفه عنه ،
فالكف واضح يعلم بالمشاهدة من غير توقف على العلم بتلبس المأمور بشيء
من أضداد الفعل ، فلا يستلزم تعقل الضد . ولما كان لزوم خطور الضد
بالبال من لوازم اللازم بالمعنى الأخص وكان نفيه بديهيا لا يحتاج إلى برهان
اختار ابن الهمام أن ينهى عن الضد في الأمر لازم له بالمعنى الأعم بمعنى أنه
إذا خطر بالبال علم أنه منهى عنه ، وهذا مما لا ينبغي أن يكون فيه نزاع بين
أهل العلم . والغزالي نفسه لم يمنع أن يكون ترك الضد من باب مقدمة
الواجب . والقاضى صاحب رأى الأول رجع عنه فلا ينبغي أن تكون هذه
المسألة محل نزاع بل ما كان ينبغي أن يشار إليها في أصول الفقه .

الكتاب الثالث

في أدلة الأحكام التفصيلية

الأدلة التفصيلية للشريعة هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس وقبل
أن نشرع في الكلام على كل واحد منها تقدم أصولا تعمها باعتبار كونها معرفة
لأحكام الله التي أراد أن يكلف بها عباده بواسطة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم .

الرُّصْل الأوَّل

الأدلة الشرعية لاتنافي قضايا العقول . ودليل ذلك :

(١) إنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعى ولا غيره، ولكنها أدلة باتفاق فدل على أنها جارية على قضايا العقول. وبيان ذلك أن الأدلة إنما نصبت فى الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف ولو نافتها لم تتلقها فضلا أن تعمل بمقتضاها فلا تكون أدلة.

(٢) إنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا يطاق، وذلك من جهة التكليف بتصديق مالا يصدقه العقل ولا يتصوره ، بل يتصور خلافه ويصدقه ، فإذا كان كذلك امتنع على العقل التصديق ضرورة ، وقد فرضنا ورود التكليف المنافى للتصديق وهو معنى التكليف بما لا يطاق .

(٣) إن مورد التكليف هو العقل حتى اذا فقد ارتفع التكليف واعتبر فاقده كالبهيمة المهملة ، وهذا واضح فى اعتبار تصديق العقل بالأدلة فى لزوم التكليف ، فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه لكان لزوم التكليف على العاقل أشد من لزومه على المعتوه والصبي والنائم إذ لا عقل لهؤلاء يصدق أولا يصدق بخلاف العاقل الذى يأتيه مالا يمكن تصديقه به . ولما كان التكليف ساقطا عن هؤلاء لزم أن يكون ساقطا عن العقلاء أيضا . وذلك مناف لوضع الشريعة فكان ما يؤدى اليه باطلا .

(٤) الاستقراء الذى دل على جريانها على مقتضى العقول بحيث تصدقها العقول الراجعة وتنقاد لها . فان قيل هذه دعوى عريضة يصد عن القول بها ما يأتى :

(١) إن فى القرآن مالا يعقل أصلا كفواتح السور وأين جريان هذا القسم على مقتضى العقول ؟

(ب) إن في الشريعة متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس أولاً يعلمها إلا الله ، ولا معنى لاشتباهاها إلا أنها تتشابه على العقول فلا تفهمها أصلاً أولاً يفهمها إلا القليل فكيف يطلق القول بجرانها على مقتضى العقول ؟

(ج) إن في الشريعة أشياء اختلفت على العقول حتى تفرق الناس بها فرقاً فقالوا فيها أقوالاً كل على قدر عقله ودينه ، فمنهم من غلب عليه هواه حتى أداه ذلك إلى الهلكة ، كنصارى نجران حين فهموا التثليث من قول الله تعالى (فعلنا) و (قضينا) ثم بعدهم من المنتمين إلى الإسلام ، الطاعنين على الشريعة بالتناقض والاختلاف . وكل ذلك ناشئ عن خطاب يزل به العقل كما هو الواقع فلو كانت الأدلة جارية على تعقلات العقول لما وقع في الاعتقاد هذا الاختلاف ؟

والجواب عن الأول أن فواتح السور إن قلنا إنها مما لا يعلمه إلا الله ، فليست مما يتعلق به تكليف على حال ، وإذا خرج عن ذلك خرج عن كونه دليلاً على شيء من الأعمال فليس مما نحن فيه ، وإن سلم فالقسم الذي لا يعلمه إلا الله في الشريعة نادر والنادر لا حكم له ، ولا تنخزم به الكلية المستدل عليها . وأيضاً إنما كلامنا فيما يؤدي مفهوماً على خلاف مقتضى العقل وفواتح السور خارجة عن هذا ، لأن الفرض أنها لم تصل العقول إلى معناها ونحن نقطع بأنه لو بين لنا معناها لم تكن إلا على مقتضى العقول .

وعن الثاني بأن المتشابهات ليست مما يعارض مقتضى العقول والذي توهم ذلك فأنما جره إليه الهوى بدليل قوله تعالى (فأما الذين في قلوبهم زيغ

فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) لا بناء على أمر صحيح فإنه إن كان كذلك فالتأويل فيه راجع إلى أمر معقول موافق لا إلى مخالف. وإن فرض أنها مما لا يعلمه إلا الله فالعقول عنها مصدودة لأمر خارجي لا لخالفاتها ، وهذا كما يأتي في الجملة الواحدة يأتي في الجمل الكثيرة ، وربما يتوهم القاصر النظر فيها الاختلاف ، وكذلك الأعجمي الطبع الذي يظن بنفسه العلم بما ينظر فيه وهو جاهل به ، ومن هنا كان احتجاج نصارى نجران في التثليث ، ودعوى الملاحدين على القرآن والسنة التناقض والمخالفة للعقول ، وضموا إلى ذلك جهلهم بحكم التشريع فخاصوا حين لم يؤذن لهم في الخوض ، فتأهوا . فان القرآن والسنة لما كانا عريين لم يكن ينظر فيهما إلا عري ، كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالماً بهما ، فإنه إن كان كذلك لم يختلف عليه شيء من الشريعة . وسيأتي لذلك مزيد بحث في الاجتهاد فانظره هناك حيث هو موضعه .

الوصول الثاني

الأدلة الشرعية ضربان: أحدهما ما يرجع إلى النقل ، والثاني ما يرجع إلى الرأي . وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة ، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر ، لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى النقل .

فأما الضرب الأول فالكتاب والسنة ، وأما الثاني فالقياس والاستدلال . ويلحق بكل منهما وجوه ، إما باتفاق وإما باختلاف ، فيلحق بالضرب الأول : الإجماع ، ومذهب الصحابي ، وشرع من قبلنا . لأن ذلك كله راجع إلى التعبد

بأمر منقول صرف . ويلحق بالضرب الثانى الاستحسان والمصالح المرسله إن قلنا إنها راجعة إلى أمر نظرى ، وقد ترجع إلى الضرب الأول إن قلنا إنها راجعة إلى العمومات المعنوية .

وعند النظر نقول إن الأدلة كلها تنحصر فى الضرب الأول ، لأننا لم نثبت الضرب الثانى بالعقل ، وإنما أثبتناه بالأول ، إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه . وإذا كان كذلك فالأول هو العمدة فقد صار الأول مستند الأحكام من جهتين : الأولى دلالاته على الأحكام الجزئية الفرعية ، والأخرى دلالاته على القواعد التى تستند إليها الأحكام الجزئية كدلالاته على أن الإجماع حجة ، وعلى أن القياس حجة ، وقول الصحابى ، وشرع من قبلنا ، حجة . ثم إن الضرب الأول راجع فى المعنى إلى الكتاب ، وذلك من وجهين : الأول أن العمل بالسنة والاعتماد عليها إنما يدل عليه الكتاب لأن الدليل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم المعجزة وقد حصر عليه السلام معجزته فى القرآن بقوله (وإما كان الذى أوتيته وحياً أوحاه الله إلى) . هذا ، وإن كان له من المعجزات كثير جداً ، بعضه يؤمن على مثله البشر ، ولكن معجزة القرآن أعظم من ذلك كله . وأيضاً فإن الله سبحانه قال فى كتابة : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) . وقال (أطيعوا الله ورسوله) فى مواضع كثيرة وتكراره يدل على عموم الطاعة بما أتى به مما فى الكتاب ، ومما ليس فيه مما هو من سنته . وقال : (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) . وقال : (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) . إلى ما أشبه ذلك .

(الوجه الثانى) أن السنة إنما جاءت مبينة للكتاب وشارحة لمعانيه ،

ولذلك قال تعالى : (وأنزلنا إليك الذكريات للناس ما نزل إليهم) . وقال
(يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) . وذلك التبليغ من وجهين :
تبليغ الرسالة وهو الكتاب ، وتبيين معانيه . وكذلك فعل رسول الله صلى
الله عليه وسلم فأنت إذا تأملت السنة وجدت ما يانا للكتاب ، فكتاب الله هو
أصل الأصول والغاية التي تنتهي إليها أنظار النظار ومدارك أهل الاجتهاد ،
وليس وراءه مرمى (أنظر السنة) .

الأصل الثالث

الأدلة الشرعية ضربان : أحدهما أن يكون على طريقة البرهان العقلي
فيستدل به على المطلوب الذي جعل دليلا عليه ، وكأنه تعليم للأمة كيف
يستدلون على المخالفين وهو في أول الأمر موضوع لذلك . ويدخل هنا جميع
البراهين العقلية كقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وقوله
(لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين) وقوله (ولو جعلناه
أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي) . إلى غير ذلك من الآيات .
وهذا الضرب يستدل به على الموافق والمخالف لأنه أمر معلوم عند من له عقل .
والثاني مبني على الموافقة في النحلة ، وذلك الأدلة على الأحكام التكليفية ،
فإن النصوص فيها لم توضع موضع البراهين ولا أتت بها في محل استدلال ،
بل حجت بها قضايا يعمل بمقتضاها مسلمة ، وإنما برهانها في الحقيقة المعجزة
الدالة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم . فإذا ثبت برهان المعجزة ثبت
الصدق ، وإذا ثبت الصدق ثبت التكليف على المكلف ، وإذا أطلق الدليل
على الضربين فهو إطلاق بنوع من اشتراك اللفظ ، لأن الدليل بالمعنى الأول
خلافه بالمعنى الثاني ، فهو بالمعنى الأول جار على الاصطلاح المشهور عند العلماء ،
وبالمعنى الثاني نتيجة أفتحتها المعجزة فصارت قولاً مقبولا فقط .

الكتاب

الكتاب هو القرآن ، وهو اللفظ العربي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للتدبر والتذكر المنقول متواتراً ، وهو ما بين الدفتين المبدوء بسورة الفاتحة المختوم بسورة الناس .

فالعربية جزء ماهيته ، لذلك لم تكن ترجمته قرآناً . حتى لو قرأ بها المصلي في صلاته لم تصح ، لأن المأمور به قراءة ما يسمى قرآناً ، وليست الترجمة منه . وقد نسب إلى أبي حنيفة تجويز الصلاة بما ترجم من القرآن إلى الفارسية وقيل إنه رجع عنه .

ومن جزء ماهيته التواتر فالقراءات الشاذة التي لم يثبتها قراء الأئمة لا تسمى قرآناً ولا تصح بها الصلاة ، والتي عدت متواترة بإجماع أهل الأئمة ماقرأ به السبعة وهم : ابن كثير قارئ مكة ، ونافع قارئ المدينة ، وابن عامر قارئ الشام ، وأبو عمرو بن العلاء قارئ البصرة . وعاصم وحمة والكسائي قراء الكوفة ، فهذه القراءات السبع متفق على تواترها . وهناك ثلاث وراء ذلك هي محل خلاف ، وهي قراءة أبي جعفر ويعقوب وخلف ، وما وراء ذلك متفق على شذوذه .

أما اعتبار القراءة الشاذة حجة في الاستنباط ، فقد اختلف فيه ، فقال الغزالي : لا يصح الاحتجاج بها لأنها ليست من القرآن ، فمثل قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات) لا يحتج بها على وجوب التتابع ، لأنها تحمل على أنه ذكرها في معرض البيان ، لما اعتقده مذهبها ، فلعله اعتقد التتابع حملاً لهذا المطلق على المقيد بالتتابع في الظاهر . وقال الحنفية : يحتج بالقراءة الشاذة فيجب التتابع ، لأنه وإن لم يثبت كونه قرآناً

فلا أقل من كونه خبراً ، والعمل يجب بنجر الواحد . قال الغزالي : وهذا ضعيف لأن خبر الواحد لا دليل على كذبه ، وهو إن جعله من القرآن فهو خطأ قطعاً لأنه وجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبلغه طائفة من الأمة تقوم الحجة بقولهم وكان لا يجوز مناجاة الواحد به ، وإن لم يجعله من القرآن احتمل أن يكون مذهباً له بدليل قد دل عليه ، واحتمل أن يكون خبراً . وما تردد بين أن يكون خبراً أو لا يكون ، فلا يجوز العمل به ، وإنما يجوز العمل بما يصرح به الراوى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (راجع الاحتجاج بقول الصحابى) .

وإذ قد بيننا تعريف القرآن وحكم الشاذ منه تتبع ذلك بأصول كلية فيه :
 (١) الكتاب هو كلية الشريعة وعمدتها ، فريد الوصول إلى حقيقة الدين وأصول الشريعة يجب عليه أن يجعل القرآن بمنزلة القطب الذى عليه تدور جميع الأدلة الأخرى ، والسنة هى المعينة على فهمه ، ثم كلام الأئمة السابقين والسلف المتقدمين ، وليس كونه معجزاً بمخرجه عن العربية التى تتناولها الأفهام . قال تعالى : (ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر) وقال : (فإِنما يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون) وقال : (قرآنا عربيا لقوم يعلمون) وقال : (بلسان عربى مبين) وعلى أى وجه فرض إعجازه فذلك غير مانع من الوصول إلى فهمه وتعقل معانيه (كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب) .

(٢) معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن رام علم القرآن ، والدليل على ذلك أمران : أحدهما أن الذى به يعرف إعجاز القرآن إنما مداره على معرفة مقتضيات

الأحوال حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطب أو المخاطب أو الجميع ، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك ، كالأستفهام لفظ واحد ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك ، وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهاها ولا دليل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة وعمادها مقتضيات الأحوال ، وليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقترب بنفس الكلام المنقول . وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة ففهم الكلام جملة أو فهم شيء منه ، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل من هذا النمط . الوجه الثانى : أن الجهل بأسباب التنزيل موقع فى الشبه والإشكالات ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف ، وذلك مظنة وجود النزاع يوضح ذلك ماروى أن عمر سأل ابن عباس : كيف تختلف هذه الأمة وبنبيها واحد ؟ فقال : يا أمير المؤمنين إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه وعلمنا فيه نزل ، وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرءون القرآن ولا يدرون فيه نزل ، فيكون لهم فيه رأى ، فإذا كان لهم رأى اختلفوا ، فإذا اختلفوا اختلفوا . وروى ابن وهب عن بكير أنه سأل نافعا : كيف كان رأى ابن عمر فى الحرورية ؟ فقال يراهم شرار خلق الله إنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت فى الكفار فجعلوها على المؤمنين . فهذا معنى الرأى الذى نبه عليه ابن عباس وهو الناشئ عن الجهل بالمعنى الذى نزل فيه القرآن . وروى أن مروان أرسل يقول لابن عباس : لئن كان كل امرئ فرح بما أتى وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذبا لنعذب أجمعون ؟ فقال ابن عباس : ما لكم ول هذه الآية ! إنا مدعنا النبى صلى الله عليه وسلم يهود فسألهم عن شيء فكنتموه إياه ، وأخبروه بغيره ، فأروه أن قد استحمدوا إليه

بما أخبروه عنه فيما سألمهم ، وفرحوا بما أتوا من كتمانهم . ثم قرأ (وإذ أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً فبئس ما يشتررون ، لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم) . فهذا السبب يبين أن المقصود من الآية غير ما ظهر لمروان . ولما اتهم قدامة ابن مضعون بشرب الخمر على عهد عمر أراد جلد ، فقال له قدامة : والله لو شربت — كما يقولون — ما كان لك أن تجلدني لأن الله يقول : (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين) وأنا منهم ، فقال عمر : ألا تردون على هذا؟ فقال ابن عباس إن هؤلاء الآيات أنزلن عذراً للماضين وحبجة على الباقين ، فعذر الماضين بأنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخمر وحبجة على الباقين . لأن الله يقول : (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون) . فان كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، ثم اتقوا وآمنوا ، ثم اتقوا وأحسنوا فإن الله قد نهى أن يشرب الخمر ، فقال عمر : صدقت .

ففي ذلك كله ما يدل على أن الغفلة عن أسباب التنزيل تؤدي إلى الخروج عن المقصود من الآيات ، فهو من العلوم التي يكون العالم بها علماً بالقرآن . وعن الحسن أنه قال : ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم فيم أنزلت وما أراد بها .

ومما يجب أن يعلم معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل ، وإن لم يكن ثم سبب خاص ، وإلا وقع في الشبه

والإشكالات التي يتعذر الخروج عنها إلا بهذه المعرفة. ونحن نورد لذلك أمثلة
توضح ما قلنا :

(أ) قال تعالى : (وأتموا الحج والعمرة لله) وهي أمر بالإتمام دون الأمر

بأصل الحج لأنهم كانوا قبل الإسلام آخذين به ، لكن على تغيير
بعض الشعائر وتقص جملة منها كالوقوف بعرفة وأشباه ذلك مما غيروا
فجاء الأمر بالإتمام لذلك ، وإنما جاء إيجاب الحج نصا في قوله تعالى :
(والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) وإذا عرف

هذا تبين هل في الآية دليل على إيجاب الحج وإيجاب العمرة أولا .
(ب) قال تعالى : (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) نقل عن

أبي يوسف أن ذلك في الشرك لأنهم كانوا حديثي عهد بكفر فريد
أحدهم التوحيد فيهم فيخطيء بالكفر فعفا لهم عن ذلك كما عفا لهم
عن النطق بالكفر عند الإكراه ، قال : فهذا على الشرك ليس
على الأيمان في الطلاق ، والعتاق ، والبيع ، والشراء [حيث] لم
تكن الأيمان بالطلاق والعتاق في زمانهم .

(ج) قال تعالى : (يخافون ربهم من فوقهم) (أأمنتم من في السماء أن
يخسف بكم الأرض) وأشباه ذلك . وهذا إنما جرى على معتادهم
في اتخاذ الآلهة في الأرض وإن كانوا مقرين بالاله الواحد الحق ،
فجاءت الآيات بتعيين الفرق وتخصيصه تنبيها على نفي ما ادعوه في
الأرض فلا يكون فيه دليل على إثبات جهة البتة .

(د) قال تعالى : (وأنه هو رب الشعرى) فعين هذا الكوكب لكون
العرب عبدته وهم خزاعة ، ابتدع ذلك لهم أبو كبشة . ولم تعبد العرب

من الكواكب غيرها فلذلك عينه . وقد يشارك القرآن في هذا المعنى كثير من الأحاديث .

(٣) كل حكاية وردت في القرآن إن وقع قبلها أو بعدها رد لها فذلك دليل قاطع على بطلانها . ومن أمثلة ذلك (إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء) عقبها بقوله : (قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس) ومنه (وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم) عقب ذلك بقوله (ألا ساء ما يحكمون) إلى غير ذلك . وإن لم يسبقها أو يلحقها رد عليها فذلك دليل على صحة المحكي وصدقه لأن القرآن سمى فرقانا وهدى وبرهانا وتبيانا لكل شيء ، وهو حجة الله على الخلق على الجملة والتفصيل والإطلاق والعموم . وهذا المعنى يأبى أن يحكى فيه ما ليس بحق ثم لا ينبه عليه ، وأيضا فإن جميع ما يحكى فيه من شرائع الأولين وأحكامهم ولم ينبه على إفسادهم واقتراءهم فيه فهو حق يجعل عمدة عند طائفة في شريعتنا ويمنعه قوم لامن جهة قدح فيه ولكن من جهة أمر خارج عن ذلك فقد اتفقوا على أنه حق وصدق كشريعتنا ولا يفترق ما بينهما إلا بحكم النسخ فقط .

ولا طراد هذا الأصل اعتمده الأصوليون . فقد استدلل جماعة منهم على أن الكفار مخاطبون بالفروع بقوله تعالى (لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين) إذ لو كان قولهم باطلا لرد عند حكايته . ومن هذا المعنى جعل الأصوليون تقرير النبي صلى الله عليه وسلم من السنة كما سيأتى بيانه .

(٤) تعريف القرآن بالأحكام أكثره كلى لا جزئى كما دل عليه الاستقراء، ثم إنه محتاج إلى كثير من البيان فإن السنة على كثرتها، وكثرة مسائلها إنما هي بيان له . وإذا كان كذلك فالقرآن - على اختصاره - جامع ، ولا يكون جامعاً إلا والمجموع فيه أمور كليات لأن الشريعة تمت بتمام نزوله لقوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً) . ومن المعلوم أن الصلاة والزكاة والجهاد وأشباه ذلك لم يتبين جميع أحكامها فى القرآن ، وإنما بينها السنة . وكذلك العاديات من الأنكحة، والعقود ، والقصاص ، والحدود وغيرها . وأيضاً فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كلياتها المعنوية وجدناها قد تضمنها القرآن على التمام ، وهى الضروريات والحاجيات والتحسينيات ، ومكمل كل واحد منها . وهذا كله ظاهر ، فالخارج من الأدلة عن الكتاب هو السنة ، والإجماع والقياس ، وجميع ذلك إنما نشأ عن القرآن . فعلى هذا لا ينبغي فى الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر فى شرحه وبيانه وهو السنة وبعد ذلك ينظر فى تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة فإنهم أعرف به من غيرهم وإلا فمطلق الفهم العربى لمن حصله يكفى فيما أعوز من ذلك .

السنة

الكلام فى السنة ينحصر فى أربع جهات : (الأولى) بيان ماهيتها . (الثانية) بيان سندها (الثالثة) فى البرهان على كونها حجة (الرابعة) فى رتبته بالنسبة للقرآن وما يتبع ذلك .

التعريف

يطلق لفظ السنة على ما جاء منقولاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير . ويطلق في مقابلة البدعة فيقال : فلان على سنة إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي صلى الله عليه وسلم سواء كان ذلك مما نص عليه في الكتاب أم لا ، ويقال : فلان على بدعة إذا عمل على خلاف ذلك . ويطلق على ما عمل عليه الصحابة رضوان الله عليهم سواء وجد ذلك في الكتاب والسنة أم لا لكونه اتباعاً لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا أو اجتهداً مجتمعاً عليه منهم أو من خلفائهم كما فعلوا في جمع المصحف وتدوين الدواوين وما أشبه ذلك . ويدل على هذا الإطلاق قوله عليه السلام (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى) . والمقصود هنا هو السنة بالإطلاق الأول وسننهم حكم السنة بالإطلاق الأخير في فصل خاص .

السفر

تنقسم السنة ، باعتبار سندها عند الجمهور ، إلى متواتر وخبر آحاد . وزاد الحنفية قسماً ثالثاً وهو المشهور أو المستفيض . فالمتواتر خبر جماعة يفيد العلم بنفسه لا بالقرائن المنفصلة ، فإن كانت إفادته العلم بواسطة ما احتف به من القرائن كاهليات المقارنة له الموجبة لتحقيق مضمونه أو كون الخبر موسوماً بالصدق فإنه لا يسمى متواتراً وإن أفاد العلم . ومنعت السمنية إفادة المتواتر العلم . والحق أن مثل هذا الإنكار مكابرة لأننا نقطع بمضمون أخبار كثيرة كوجود مكة وبغداد وإن لم نرها ، وكقيام محمد وموسى وعيسى صلوات الله عليهم ودعائهم الناس إلى الإيمان بالله ولا يتطرق إلى أنفسنا أدنى ريب في ذلك .

قالوا : إن الجمهور قد يشبه له فيتأثر ويعتقد ما ليس بصحيح صحيحاً
وينتقل عنه الخبر ثم يتبين بعد ذلك خطؤه وقد استدلوا على ذلك بحوادث
وربما كان لهم سنداً قويا حادثة صلب المسيح عليه السلام فقد أخذه اليهود
بعد أن قضى عليه بالصلب وأعدوا له الخشبة على رؤوس الأشهاد وآه الجمهور
مصلوبا على خشبته ثم أنزل ودفن وتبين بعد ذلك أنهم إنما شبه لهم وأن الذي
صلب شخص آخر وقد نطق بذلك القرآن فكيف يمكن أن يقال إن التواتر
يفيد علما . وهذا الاعتراض يلجىء إلى الاعتراف بأن بعض الأخبار قد
يكون متواتراً وأساسه واه من إدراك متأثر بالخيال اشترك فيه الجمهور لسبب ما،
ولكنه لا ينفى أنا نعلم قطعاً بأن هناك من الأخبار ما لا يتطرق إلى عقولنا
شك في صحته ، وإنكار هذا مكابرة . وبهذا يمكن الفصل في خلاف آخر
وهو : هل العلم المستفاد من التواتر ضرورى أو نظرى ؟ فإنا متى حكمنا بأن من
الحوادث ما قد يشبه أمره على الجمهور فيرون ما ليس بصحيح صحيحاً نحكم
بأن العلم نظرى لا يكون إلا بعد مقدمة تمر على الفكر وهى أن الخبر عنه
محسوس لا يشبه ولا داعى يدعو الخبرين إلى الكذب ، وكل ما كان كذلك
فهو صدق . فالواسطة حاضرة فى الذهن فهو من قبيل القضايا التى قياساتها معها -
كما رأى الغزالى - وهو حق ، وهذا لازم من اشتراطهم للتواتر شروطاً لا بد منها
لحصول العلم فلا بد من العلم بها ولا معنى لقولهم إن العلم يحصل أولاً ثم يحصل
العلم بهذه الشروط ، لأن معنى كون الشيء شرطاً لتوقف المشروط عليه ، والعلم
أثر فى النفس لا يحصل عن مقدمات إلا بعد التأكد من استيفائها شروط
الإنتاج وإلا كان هذا العلم من الخدع النفسية لا تلبث أن تنكشف ويزول
أثرها كما حصل فى الحادثة التى أوضحناها وفى حوادث أخرى كثيرة .

و يشترط للتواتر ثلاثة شروط (١) تعدد النقلة بحيث يتمتع عادة تواطؤهم على الكذب لاختلاف مشاربهم وبلدانهم ، وبذلك يؤمن مثل ما حصل من الخطأ في حادثة صلب المسيح (٢) الاستناد الى الحس لا الى العقل لأن العقل قد يخطئ . ربما يقال إن الحس أحياناً قد يخطئ ولا معني لا إنكار هذا فلا بد من تقييده بأن المحسوس مما لا يشتبه عادة بأن تكرر رؤيته مثلاً . (٣) أن يستوى في ذلك الطرفان والوسط بأن يحدث المشاهدون أنهم شاهدوا وهم جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب وينقل عنهم أنهم شاهدوا مثلهم حتى يصل اليها على هذا الشكل . وليس للتواتر عدد معين بل كل عدد تصف بالوصف السابق فإنه يفيد العلم ، وقد يكثر العدد جداً ولا يفيد خبرهم العلم لاتحادهم في صفة تجعل هذا الخبر في مصلحتهم فيتطرق الى النفس الشك في صحة خبرهم ، وقد يكون عدد أقل منهم فيفيد خبرهم العلم . وقد حاول أقوام أن يعينوا عدد التواتر ولكن كل ذلك بعيد عن الصواب . ولا يشترط في إفادة العلم بالتواتر إسلام المخبرين ولا عداوتهم

أما خبر الواحد فهو خبر لا يفيد العلم بنفسه ، سواء أفاده بالقرائن أم لم يفده أصلاً . والمشهور ما كان آحادى الأصل ثم تواتر بعد ذلك كأن يرويه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم راو واحد أو اثنان ثم يرويه عنهم عدد التواتر ويستمر كذلك حتى يصل اليها فانا حينئذ نقطع بصحة نسبته الى راويه عن الرسول ولكننا لا نقطع بنسبته الى الرسول نفسه . وقد عد هذا قوم من أخبار الآحاد ولكن الحنفية جعلوه قسماً برأسه مبيناً للتواتر وخبر الواحد ، وغلا الجصاص فجعله من المتواتر . وبناء على ما رآه الحنفية قالوا إنه يفيد من الطمأنينة ما لا يفيد خبر الواحد وبنوا على ذلك أنه يقيد مطلق الكتاب كالتواتر ، فهم وأن خالفوا

الخصاص فلم يعدوه متواتراً اتفقوا معه في الغاية فأعطوه حكم المتواتر .

سُرَاطُ الرَاوِي

(يشترط في الراوي البلوغ والإسلام والعدالة حين الأداء لا حين التحمل ورجحان ضبطه على غفلته) . الخبر يتحمل ثم يروى . وهذه الشروط الثلاثة الأولى شرط في الراوي حين أدائه للحديث لا حين تحمله له :

(الأول) البلوغ فلا تقبل الرواية عن صبي لكن لو تحمل صبياً مميزاً ثم روى وهو بالغ قبلت روايته ، لأنهم أجمعوا على قبول ما رواه ابن الزبير والنعمان بن بشير وأنس بن مالك ولم يستفسروا عن زمن تحملهم . وبالضرورة قد تحملوا وهم صبيان إن لم يكونوا رَوَوْا عنهم هو أكبر منهم من الصحابة . فان ابن الزبير ولد في السنة الأولى من الهجرة ، فقد توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وسن ابن الزبير لا يزيد عن العشر ، والنعمان بن بشير ولد على رأس ثمانية عشر شهراً من الهجرة ، وأنس كانت سنه حين قدم الرسول المدينة عشرًا . وليس للتحمل سن معينة بل متى كان يفهم الخطاب ويرد الجواب فسماعه صحيح . والصبيان يختلفون في ذلك فلا بد لقبول من علم سماعه صبياً من معرفة حاله في صباه ، فإذا لم تعلم حاله اعتبرت سن التمييز وهي سبع . وقال بعضهم : لا بد من أن تكون سنه خمس عشرة ، وقد ادعوا أنه أفرط في ذلك .

(الثاني) الإسلام ولا يشترط أيضاً حين التحمل لأنهم قبلوا حديث جبير ابن مطعم في أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في المغرب بالطور وكان إذ ذاك كافراً ، وكانوا لا يستفسرون من الراوي هل تحمل خبره وهو مسلم أو قبل إسلامه . أما أداء الرواية في حال الكفر فلا يقبل اتفاقاً لأن هذا دين وكيف يؤخذ دين ممن يخالفه . أما المبتدعون بما يكفر كفلة الخوارج ،

والروافض فالجمهور على تسويتهم بالكافر، واختيار ابن الهمام خلافه لأن ابتداعهم لم يكن إلا بتأويل الشرع فكيف يسوون بمن ينكر الإسلام. وعلى ذلك فتى كانوا يعتقدون حرمة الكذب قبلت روايتهم. وأما المبتدعون ببدع غير مكفرة فأكثرهم على القول بقبول روايتهم وهو المعقول ماداموا لا يدينون بالكذب. ولا نظن هذا معتقداً لأى طائفة من المسلمين وان نسب إلى الخطابية أنهم يدينون بالشهادة لمن يوافقهم في الاعتقاد اذا حلف لهم على صحة مايقول لأن هذه العقيدة إنما جاءتهم من قبل أنهم يجرمون الكذب ويجعلونه كفراً فاذا حلف أحدهم على شيء اعتقدوا صدقه فاستحلوا الشهادة له. ويبقى بعد ذلك النظر في كيفية تأديتهم لمثل هذه الشهادة، أيقولون نشهد بمعنى إنا رأينا أو سمعنا أم يقولون هو صادق ولايزيدون فان قالوا الأولى فهم كذبة والكذب يذهب بالعدالة. وليس عندنا علم صحيح بحقيقة مذهبهم في ذلك.

(الشرط الثالث) العدالة حين الأداء، ولا تشترط أيضاً حين التحمل. وقال الإمام أحمد إن كانت عدالته منتفية بكذبه على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقبل روايته أبداً، وهو رأى وجيه. والعدالة ملزمة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة، وأدناها ترك الكبائر والإصرار على الصغائر وترك ما يخل بالمروءة. أما الكبائر فقد تكفلت كتب الفقه والحديث ببيانها وكذلك الصغائر. وأما ما يخل بالمروءة فهو الأمور الدالة على خسة النفس من الصغائر والمباحات التي استهجنها العادات كالإفراط في المرح المفضى الى الاستخفاف به، وصحبة السفلة، وتعاطى الحرف الدنيئة في نظر بيئته.

(الشرط الرابع) رجحان ضبطه على غفلته ليحصل الظن بصدقه، ويعرف ذلك بالشهرة وبموافقته للمشهورين بالضبط في رواياتهم لفظاً ومعنى. وضبط المروى

أن يتوجه الراوى بكليته إلى كل الخبر عند سماعه ثم حفظه بتكرره ثم الثبات عليه إلى الأداء ، فهذا الشرط لازم من وقت التحمل إلى وقت الأداء . ولا يشترط الحرية والبصر وعدم الحذف وقذف وإتمامه شروط في الشهادة .

معرف العدالة

(تعرف العدالة بالشهرة وبالتزكية)

تعرف عدالة الراوى للحديث : إما بشهرته بها حتى صار بحيث لا يصح أن يسأل عنه كما لك وسفيان الثوري وسفيان بن عيينة واليث بن سعد ومن شابههم لأن الحاصل بها من الظن فوق التزكية ، وإما بالتزكية وهي تعديل من عرفت عدالته لمن لم يعرف بها . وللتزكية ألفاظ مصطلح عليها عند المحدثين ودلالات خاصة ، كما أن لهم مثل ذلك في الجرح وهو ضد التعديل . ويثبت التعديل من الإمام المجتهد للراوى إذا عمل بحديثه وكان يشترط العدالة فيه وعلم أنه لا مستند له في العمل سوى تلك الراوية وأن عمله ليس من قبيل الاحتياط ، أما إذا لم يعلم سوى كونه عمل على وفق تلك الرواية فإن ذلك لا يكون تعديلا لراويها . أما إذا جهل حال الراوى فلا يعلم أعدل هو أم غير عدل فإن روايته لا تقبل .

(ضعف الحديث لعدم ضبط الراوى يزول بتعدد الطرق ونفسه

— الأوجهاته — بعمل السلف بحديثه) .

إذا ثبت ضعف الحديث لأن راويه غير ضابط لا يقبل ولا يحتج به ، فإن تعددت الطرق قبل لأن تركه إنما كان لوهم الغلط ، والتعدد يرجح أن الراوى أجاد فيه . أما الضعف للفسق فإن التعدد لا يرقيه إلى الاحتجاج به

لأن الريبة التي تحدث لعدم عدالة الراوى لا تزول بضم مثله اليه . فإن كان الضعف لأن الراوى مجهول عند المحدثين بحيث لم يعرف فى رواية الحديث إلا بحديث أو حديثين فإننا ننظر إلى عمل السلف به ، فان عملوا به قبل لأن عملهم به إما لعلمهم بعدالة الراوى وضبطه أو لموافقة سماعهم من الرسول صلى الله عليه وسلم . ومثل العمل سكوتهم عند اشتها رويته لأنهم لا يسكتون عن منكروه ، فإذا قبله بعض ورده بعض قبله الحنفية ورده الأكثرون ، وهو الظاهرة لأن الرد من بعضهم لا يكون إلا عن اعتقاد لضعف الرواية بسبب تبين لهم فيكون ذلك جرحاً ، ومثل هذا الجرح مقدم على التعديل . وقال الحنفية إن عدم العمل ليس جرحاً والعمل تعديل فلم يعارضه شيء ، ولا معنى لاعتبار العمل تعديلاً وعدم اعتبار الرد جرحاً ومثلاً له بما رواه معقل بن سنان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى لبروع بنت واشق بمهر مثل نساءها حين مات عنها هلال بن مرة وكان تزوجها من غير أن يفرض لها مهراً ، فقد قبل هذا الحديث عبد الله بن مسعود وكان قد قضى بمثل هذا فلما روي له فرح . ورده على بن أبى طالب حيث قال : لا صداق لمثل هذه .

(والتدليس يمنع قبول الرواية إن كان القصد منه تقوية ما ليس بالقوى)

مما يحصل كثيراً فى رواية الحديث التدليس وهو نوعان :

(١) تدليس إسناد (٢) تدليس شيوخ .

فالأول أن يروى الراوى عن معاصر أعلى ويترك المعاصر الأدنى الذى هو واسطة بين الراوى وبين من حدث عنه بلفظ يوهم السماع ، كما اذا كان الراوى سماع الحديث من (أ) و (أ) سمعه من (ب) فيسند الراوى الحديث الى (ب)

ويسقط (١) وهذا يكون لأحد أمرين: الأول إيهام علو السند بقلة الوسائط أو لصغر سن المحذوف عن سن الراوى . والثانى لتقوية الحديث ، لأن المحذوف ضعيف فيحذفه ليكون السند كله ثقات ويجعل اللفظ موها فيقول عن فلان حتى لا يكون كذبا صريحا لو قال حدثنا فلان . وهذا الثانى يوجب سقوط الراوى وعدم الاحتجاج بحديثه . وفى نظرنا لا فرق بين هذا الفعل وبين صريح الكذب لأن هذا الذى يسقط الراوى الضعيف بين ثقتين لم يسقطه إلا لشعوره بأنه لا قيمة له فى نظر الجمهور ، فاذا صرح به ردوا حديثه فهو يخذعهم حتى يثقوا بجميع رجال السند فتتقرر عندهم صحة الحديث . ومن ذلك يتبين أن المدلس اجتهد أن يجعلهم يعتقدون فى الضعيف صحة وهذا محض كذب . ولا نرى أضر على رواية الحديث من هذا النوع من التدليس ، فان كان القصد منه إيهام علو السند أو حذف المحذوف لصغر سنه فيكفى فى الحكم عليه أنه مقصد لا يهيم رجلا ذا دين وإنما يهيم الذين يريدون أن يحمدا بما لم يفعلوا فلا معنى لعدم إياه غير قاذح فى الرواية ، ومثله فى هذا تدليس الشيوخ وهو وصف الشيخ بما ليس معروفه لإيهام كثرة الشيوخ . [وتلك الطرق] كلها ليست من مقاصد المحدثين الذين يريدون الله بعملهم . وقد لا تظهر هذه المقاصد الرديئة فى رواية بعض أئمة المحدثين الذين يمحذفون أحيانا بعض شيوخ الحديث ، وهؤلاء يقبل حديثهم متى صرحوا بالسماع ، فان عنعنوا توقفنا فى قبول حديثهم حتى يتبين الأمر .

ومن غريب ما يحكى فى التدليس أن الوليد بن مسلم من رجال الحديث كان يدلس لقصد تعظيم شيوخه ، فقال له الهيثم بن خارجة : أفست حديث الأوزاعى ! تروى عن الأوزاعى عن نافع - وعن الأوزاعى عن الزهرى - وعن

الأوزاعي عن يحيى بن سعيد - وغيرك يدخل بين الأوزاعي وبين نافع عبد الله بن عامر الأسلمي ، وبينه وبين الزهري إبراهيم بن مرة وقرة ؛ فقال له : أنبل الأوزاعي أن يروى عن مثل هؤلاء ، فقال الهيثم : فإذا روى عن هؤلاء وهم ضعفاء أحاديث منا كير فأسقطتهم أنت وصيرتها من رواية الأوزاعي عن الثقات ضعف الأوزاعي فلم يلتفت إلى قوله . فهل مثل هذا المقصد يصدر عن رجل يغار على الحديث ؟ ظن أنه يغار على رجل فيرفع من شأنه ويطرح عنه الرواية عن الضعفاء فأضر بالحديث ضرراً بينا وضر الرجل من حيث يريد نفعه ، وهكذا يفعل مثل هذا الصديق .

ولا يتحقق مثل هذا التدليس إلا إذا علم معاصرة الراويين للذين أسقط بينهما راو ، فإذا انتفى هذا العلم فلا تدليس لظهور أن في الحديث راوياً ساقطاً

(يحصل الجرح والتعديل في الرواية بواحد : رجل أو امرأة) مما اختلف فيه العلماء نصاب الجرح والتعديل في الرواية ، وقيل يكفي بواحد وقيل لا بد من اثنين . والمختار الاكتفاء بواحد ، لأن أصل الرواية يكفي فيه الواحد والتزكية شرط في قبول الرواية فلا يصح أن يزيد الشرط على المشروط . قالوا وليست التزكية شهادة حتى يشترط في التزكية من أجلها التعدد وإنما هي إخبار عن حال الراوي ، فيكفي الواحد متى غلب على الظن صدقه .

وكذلك اختلفوا في اشتراط ذكرورة المعدل قال ابن الهمام ومقتضى النظر قبول تزكية كل عدل ذكر أو امرأة حر أو عبد ، ولو شرطت مخالطة المرأة والعبد لمن يزكيانه لم يبعد فينتفى ظهور ما بنى عليه نفي قبول تزكيتهما وهو عدم مخالطتهما

الرجال والأحرار . وروى شارح (التحرير) عن (الحيط) ويقبل تعديل المرأة لزوجها إذا كانت برزة تخالط الناس وتعاملهم لأن لها خبرة بأمورهم ومعرفة بأحوالهم . وهذا رأى وحيه .

(إذا تعارض جرح وتعديل قدم الجرح)

هذا أصل يختلف فيه ، فقال قوم : يقدم الجرح مطلقا ، وقال آخرون : إنما يقدم الجرح إذا تساوى الجارحون والمعدلون عدداً ، فإن تفاوت عددهما رجح الأكثر . ونقل عن ابن شعبان من المالكية القول بوجوب الترجيح مطلقاً . قالوا إن محل الخلاف إذا أطلق المعدل والجرح بأن قال الأول في الراوى إنه ثقة وقال الثانى غير ثقة أو إذا عين الجارح سبباً لم ينفعه المعدل كأن قال الجارح هو غير ثقة لأنه شرب الخمر وقال المعدل إنه ثقة أونفاه المعدل بطريق غير يقينى . استدل الجمهور على تقديم الجرح مطلقاً أن في تقديمه العمل بالقولين جميعاً . أما الجارح فظاهر ، وأما المعدل فلا أنه أخبر ظاناً العدالة ولا أنها قد تتصنع فيغير بها ولو كثرت المعدلون لا يكون ذلك مرجحاً لأنهم لم يخبروا بعدم ما أخبر به الجارحون فاذا نفوه يقيناً قدم التعديل بلا ريب .

ومذهب ابن شعبان وإن عدوه شاذاً هو الذى يميل اليه الفكر لأن الناس يختلفون في معرفة الناس ، فرب خبر من شخص عن آخر قد خالطه وعرف خبيثته أقرب إلى ظن الصحة من خبر جمع ليست لهم تلك الخلطة وربما تطرق الشك في كثير من التجريحات لأسباب لا توجب في الحقيقة جرحاً كما سيأتى توضيحه . فاذا قيل لا بد من البحث في علاقة المعدلين والجرحين بالراوى حتى تتبين مقدار الثقة بأقوالهم بالنسبة له كان ذلك وجهاً معقولاً ومن من المحدثين لم ينله جرح من أحد معاصريه ، فاذا أطلقنا باب تقديم الجرح مطلقاً كان ضرراً عظيماً .

(لا يقبل الجرح لإمبيننا و يقبل التعديل بدون بيان)

هذا الأصل ذو شقين وكلاهما محل للنظر والخلاف ، فقال قوم لا بد من بيان سبب الجرح وقيل يقبل بدون بيان . واشتراط البيان هو المختار لأن رأينا كثيرا من العلماء قد حوا في رواية بأشياء ظنوها قوادح وليست قوادح كما جرح شعبة راويا بأنه كان يركض بغلته ، وجرح بعضهم سماك بن حرب بأنه كان يبول قائما وجرح بعضهم راويا بأنه كان يستكثر من مسائل الفقه ، وجرح بعضهم راويا بأنه كان يتكلم كثيرا . وبالجملة فإن من يكره صفة من الصفات قد يعتبرها جرحا لراوى ولو لم يكن فيها شيء ، عيس عدالته أوضبطه ، ولذلك نقول إن اشتراط البيان في الجرح واجب .

أما التعديل فقال بعضهم أيضا باشتراط البيان فيه كالجرح ، وقال الأكثرون لا يشترط لأن مفهوم العدالة معلوم اتفاقا فسكوته عنها كبيان بخلاف الجرح فإن أسبابه كثيرة كما قلنا ، بعضها يوجبها وبعضها لا . قالوا إن العدالة قد تتصنع فيعتر بالظاهر من لا خبرة له بالناس ، فقد أجاب أحمد بن يونس عمن سأله عن عبد الله العمرى إنما يضعفه رافضى مبغض لآبائه ، لو رأيت لحيته وخضابه وهيئته عرفت أنه ثقة ! استدل على ثقته بحسن هيئته في نظره . والجواب أن قصارى ما يكون في إثبات العدالة إنما هو الظن القوى بعدم مباشرة الممنوع أما العلم فمتعذر والجهل بمفهوم العدالة ممتنع عادة من أهل الفن ، ولا بد في إخبار العدل من تطبيقه مفهوم العدالة على حال من عدله فأغنى ذلك عن الاستفسار . ونحن نقطع بأن جواب أحمد بن يونس إنما هو استرواح لا استدلال إذ لا نشك في أنه لو سئل : أحسن لحيته وخضابها كان عدلا ؟ لنفى ذلك .

والحق أن كثيرا من الناس قد يعتر بالظواهر فيعدل ما ليس عدلا ، ونحن

نشاهد شيئاً من ذلك كثيراً فقد سمعت عن شيخ عظيم يغلو في الثناء على آخر لأنه كان يصلى الوتر كذا ركعة ! وكـم من مرة أفرطنا في الثناء على أناس لأنهم يتأدبون بحضرتنا أو يفعلون أماننا خيراً وربما كان من يخالطهم يعلم من أحوالهم ما لا نعلم . وهنا يأتي ما قدمناه سابقاً من وجوب النظر في العلاقة بين المعدل ومن يعدله حتى يقوى عندنا الظن بأنه يخبر عن خبرة لا اكتفاء بمجرد الظواهر.

عمر الصحابة

(الصحابة عدول كلهم)

عدالة الصحابة من المسائل التي كان فيها الخلاف ، فقال جمهور المسلمين إنهم جميعاً عدول لا يستل عنهم ولا تطلب تركيبتهم ، وقال فريق هم كغيرهم فيطلب تعديلهم ، وقال المعتزلة هم عدول إلا من قاتل علياً . ودليل الجمهور أن الله ورسوله قد شهدا لهم وليس بعد الله ورسوله شيء فقد أثنى عليه الله بقوله (والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم) الآية، وقال عليه الصلاة والسلام : (لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه) . وليس لكلام المعتزلة معنى لأنه يترتب عليه إسقاط مثل طلحة والزبير وهما ممن رضى الله عنهم بالنص قال تعالى (لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة) وكانا ممن بايع تحتها .

والمراد بالصحابي في اصطلاح جمهور الأصوليين من طالت صحبته للنبي صلى الله عليه وسلم متبوعاً له مدة يثبت معها إطلاق صاحب فلان عرفاً من غير تحديد بزمن مخصوص ، وقدره بعضهم بسنة أو غزوة . وإنما كان رأى الأصوليين ما قدمنا لأن المتبادر من الصحابي وصاحب فلان العالم ليس إلا ما بيناه . وعرف

هذا العرف الشائع في قولهم أصحاب ابن مسعود وأصحاب أبي حنيفة لا يقال ذلك إلا لمن لازموا مدة استحقوا بها هذا اللقب، وربما يفيد هذا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لبعض من يخاطبهم من المسلمين: (الله في أصحابي) فان هذا يدل على أن اسم الأصحاب كان يطلق على قوم عرفوا بكثرة المقام مع النبي صلى الله عليه وسلم ومرافقته في أسفاره وغزواته . وهذا الاصطلاح يخالف للاصطلاح المشهور عند المحدثين ، وهو أن الصحابي من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مسلماً ومات على إسلامه .

✽ وتعرف الصحبة بالشهرة وإذا ادعاها معاصر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فالظاهر صحة دعواه ولا تقطع به ✽ .

(إذا قال الصحابي (قال) عليه الصلاة والسلام حمل على السماع . وأقوى منه (قال لنا) و (سمعت منه) و (حدثنا) . وقوله سمعته أمر أو نهى حجة وأقل منه (أمرنا) أو (نهينا) أو (أوجب علينا) و (حرم) . ومن السنة ظاهر في سنة الرسول . وكنا نفعل أو نرى وكانوا يفعلون ظاهر في الإجماع . وكنا نفعل في عهده رفع للحديث وأقوى منه كنا نقول وهو يسمع فلا ينكر) . للصحابي في رواية الحديث ألفاظ مختلفة . منها أن يقول ، كما هو الغالب ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم . والغالب ألا يقولها إلا إذا سمع الحديث منه صلى الله عليه وسلم ، ولذلك يحمل على السماع . ورأى القاضي أبو بكر أن هذا يحتمل السماع والإرسال ، وقوله لا ريب فيه إلا أن ذلك لا يضر لأن الغالب أن الصحابي لا يرسل إلا عن صحابي مثله وكلهم عدول كما قدمنا ، ولم يعرف أن صحابياً روى عن تابعي إلا ما عرف عن بعضهم من الرواية عن كعب الأخبار في الأسرائيليات ، وربما استدل القاضي أبو بكر بما رواه مالك في الموطأ

عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام . قال : كنت أنا وأبي عند مروان بن الحكم ، وهو أمير المدينة ، فذكر له أن أباهريرة يقول من أصبح جنباً أفطر ذلك اليوم (وكان يسند الحديث) فقال مروان : أقسمت عليك لتذهبن إلى أم المؤمنين عائشة وأم سلمة فلتسألنهما عن ذلك . فذهب عبد الرحمن وذهبت معه حتى دخلنا على عائشة فسلم عليها ثم قال يا أم المؤمنين : إنا كنا عند مروان بن الحكم فذكر له أن أباهريرة يقول من أصبح جنباً أفطر ذلك اليوم ، قالت عائشة : ليس كما قال أبوهريرة يا عبد الرحمن ، أترغب عما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصنع ؟ قال عبد الرحمن : لا والله . قالت عائشة : فأشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يصبح جنباً من جماع غير احتلام ثم يصوم ذلك اليوم . ثم خرجنا حتى دخلنا على أم سلمة فسألها عن ذلك فقالت مثل ما قالت عائشة . قال فخرجنا حتى جئنا مروان بن الحكم فذكر له عبد الرحمن ما قلنا ، فقال مروان : أقسمت عليك يا أبا محمد لتركن دابتي هذه فانها بالباب فلتذهبن إلى أبي هريرة فانه بأرضه بالعقيق فلتخبرنه بذلك ، فركب عبد الرحمن وركبت معه حتى أتينا أبا هريرة فتحدث معه عبد الرحمن ساعة ثم ذكر له ذلك ، فقال أبو هريرة : لا علم لي بذلك إنما أخبرني به مخبر . فهذا يدل أن بعض الصحابة كانوا يسندون ما لم يسمعه من النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة معتمدين على ثقتهم بمن يروون عنه . فان قال الصحابي (قال لنا) أو (حدثنا) قوى الظن بالسمع ولا يبطل احتمال الإرسال لأن الحسن البصري قال حدثنا أبو هريرة مع أنه لم يرو عنه مباشرة فأولوه بأنه يعنى حدث أهل المدينة وأنا بها . فان قال الصحابي سمعته أمر ونهى ، كان ذلك حجة عند الأكثرين ، وقيل فيه احتمال أنه فهم من صيغة أو فعل أمراً ونهياً ،

وليس أمراً ونهياً ، ولكن هذا احتمال بعيد . فان قال (أمرنا) أو (نهينا) أو (أوجب) أو (حرم علينا) قوى الاحتمال لأنه ينضم الى ما تقدم احتمال كون الأمر أو الناهى بعض الأئمة أو أن ذلك استنباط . ومع هذا فالاحتمال خلاف الظاهر إذ أن الظاهر أنا أمرنا ممن يملك الأمر - ولا يملكه إلا المشرع - وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم . أما قوله : من السنة كذا ، فهو عند الأكثرين ظاهر في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكثير من الحنفية يرون أنه أعم من سنته وسنة الخلفاء الراشدين ولكن الظاهر أنه لا يطلق هذا القول إلا للسنة النبوية . وعلى هذا أكثر المجتهدين فهو حجة . وقوله (كذا نفعل) أو (نرى) أو (كانوا يفعلون) ظاهر في الإجماع فيدل على إجماع ظني فهو حجة عند من يرى الإجماع الظني حجة فهو موقوف على جملة الصحابة وليس مرفوعاً ، فان زاد على ذلك قوله (في عهده) صلى الله عليه وسلم كان ذلك رفعاً للحديث فإن قال (كذا نقول وهو يسمع) فهو رفع بلا خلاف .

تأويل الصحابي للخبر

(حمل الصحابي مرويه المشترك ونحوه على أحد ما يحتمله واجب القبول . وحمله الظاهر على غيره العمل بالظاهر ، ومثله تخصيصه العام وترك العمل بالمفسر . وترك الصحابة الاحتجاج بالحديث رد له) .

قد يرد الخبر محتملاً لا أكثر من وجه فيحمله الصحابي على أحد محتملاته كأن يكون مجعلاً أو مشكلاً أو خفياً فيبين المراد منه ، قال الأكثرون : هذا التأويل واجب القبول لظهور أنه لموجب هو أعلم به ، لأن الظاهر من حال المشرع أنه لا يورد في التشريع لفظاً مشتركاً إلا ويبين المراد منه بقرينة حاله

أو مقاله ، والصحابي الراوي للحديث المشاهد لحالة النبي صلى الله عليه وسلم أعلم من غيره . وخالف في هذا الرأي المشهورون من الحنفية . فإن كان الخبر ظاهراً فحملة على خلاف ظاهره ، فقد قال أكثر العلماء : العمل بالظاهر لأنه هو الذي كلف به الناس . وخالف في ذلك بعض الحنفية فقالوا يجب الحمل على ما عينه الراوي لأنه ليس يخفى عليه تحريم ترك الظاهر إلا لمقتضى يوجب ذلك فلولاً يتقنه من ذلك المقتضى أو أغلبية ظنه لما تركه . والظاهر هو الرأي الأول لأنه لا مانع من أن يكون عدل عن ظاهر اللفظ اجتهاداً منه ، واجتهاد الصحابي ليس واجب الاتباع . ومن ترك الظاهر تخصيص العام . قال الحنفية يجب حمله على سماع المخصص من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومثل ذلك ما رواه ابن عباس مرفوعاً (من بدل دينه فاقتلوه) وأسند أبو حنيفة عن ابن عباس (لا تقتل النساء إذا هن ارتدن عن الإسلام لكن يحسن ويدعون إلى الإسلام ويحبرن عليه) فلزم تخصيص عام الخبر بهذا حملاً على أنه سمع هذا التخصيص من رسول الله صلى الله عليه وسلم . ولما كان رأى الشافعي ومالك وأحمد هو العمل بالعام المروي قالوا لافرق بين ذكر وأثني في استحقاق القتل بالردة ، ومثل تخصيصه العام تقييده المطلق . فإن كان اللفظ مفسراً وترك الصحابي العمل به بعد روايته تعين عند الحنفية أنه إنما تركه للعلم بالناسخ ، لأنه لا وجه لمخالفة النص بلا دليل . فيجب اتباعه . ومثلوا لذلك بما رواه أبو هريرة (إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً إحداهن بالتراب) . وحكى أن أبا هريرة اكتفى بالثلاث فقالوا بوجوب الغسل ثلاثاً . قال الذين يوجبون العمل بالمفسر : قد يظن الصحابي ما ليس بناسخ ناسخاً ، فأجاب الحنفية عن ذلك بأنه لا يخفى بعده فوجب نفيه . وقالوا :

إن النص واجب الاتباع فأجابوا: نعم، وهو الناسخ الذي لأجله ترك النص .
ولكن كيف يترك نص مرجح الصحة لناسخ لم يعلم ؟ أو ليس من الجائز أن
يكون الراوى اجتهد فعمل الأمر على النذب وقد يكون مخطئاً في اجتهاده .
فاذا لم يعلم عمل الراوى بمقتضى روايته ولكن علم أن الأكثرين عملوا
بخلافه اتبع الخبر ، لأنه يحتمل أن الخبر لم يبلغهم ، فإن علموا الخبر وتركوا
الاحتجاج به فالوجه رده .

وفصل الحنفية في حكم ما إذا عمل غير الراوى على خلاف مقتضى الخبر
فقالوا : إن كان الخبر مما يحتمل الخفاء على التارك لم يضر تركه، ومثلوا لذلك
بحديث (من كان منكم قهقهه فليعد الوضوء والصلاة) روى عن أبي معبد الخزاعى .
وأثر عن أبي موسى الأشعرى أنه ترك العمل به . وإن كان مما لا يحتمل الخفاء
قدح في الخبر ، ومثلوا له بالتغريب في حد الزنا الذى ثبت بحديث (البكر
بالبكر جلد مئة وتغريب عام) . وقد ثبت أن عمر تركه بعد لحاق من غر به مرتداً .
ولا يخفى أن ترك التغريب قد بين سببه وقد كان لعمر اجتهادات من هذا
القبيل كعدم قطعه يد السارق في الجماعة .

وأنت قد علمت أنا لا نرجح شيئاً على الخبر الثابت عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم إلا أن علم أن الصحابة علموا به وتركوه ، فإنه يتأكد حينئذ
أنهم لم يتركوه إلا لمقتضى يوجب الترك . أما عمل واحد على خلافه سواء كان
راويه أو غيره فلا ينهض حجة على تركه .

منزف بعض الخبر

(لا يجوز حذف بعض الخبر الذى هو جزء متمم له ، فإن لم يكن
كذلك جاز حذفه) .

قد يروى الراوى خبراً سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقتصر على جزء منه ويترك الباقي فهل يجوز هذا ؟ إن كان المحذوف متما للمذكور ومرتبباً به كالشرط ، والاستثناء ، والحال ، والغاية ، لم يجوز حذفه لأنه مبين للمراد من صدر الخبر فحذفه إضاعة لذلك المراد ، وإن لم يكن له ذلك الارتباط جاز حذفه لأن الخبر حينئذ كخبرين أو أخبار ، وقد شاع ذلك من عمل أئمة الحديث . وربما يقال إن كثيراً من أجزاء الأخبار المحذوفة كان يترتب على ذكرها زيادة علم بالأسباب التي دعت إلى ذلك الخبر ، والجواب عن ذلك أنا نقول إن كان المحذوف بهذه المثابة لم يجوز أيضاً حذفه لأنه يجعل فهم المشروع ناقصاً لأنه متى علم وبين سببه سهل تعليقه فيكون ذلك مساعداً على صحة القياس الذي هو أحد الأدلة الشرعية . ويعجبني رأى من قال إنه لا يجوز حذف جزء الخبر مطلقاً بل لابد من روايته على الوجه الذي حدثه . وقال ابن الهمام إن الأولى الإكمال .

إفادة خبر الواحد العلم

(قد يفيد خبر الواحد العلم بواسطة القرائن ولا يفيد مجرداً عنها)
خبر الواحد لا يفيد أكثر من الظن لجواز كذب الراوى ، وإن كان هذا الاحتمال يضعف عند وجود العدالة . وقد تقترن بالخبر قرائن تقطع كل احتمال بكذبه فيحصل العلم بمضمونه ، وهذا العلم لم يستفد من نفس الخبر وإما استفيد منه بواسطة القرائن . وقيل إنه لا يفيد العلم مع القرائن إلا إذا كان الخبر عدلاً ، وقيل بجواز إفادته العلم مجرداً عن القرائن .
إذا كان المراد بأن الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم للناس كافة فلا

نقول به لأن الناس ليسوا على شكل واحد في التأثر من القرائن المحتقة بالأخبار. فرب رجل سريع التأثر يعتقد في إنسان البعد عن الكذب ويصادف خبره قرائن تزيد ذلك الاعتقاد فيحصل له العلم ، ويوجد بجانبه رجل آخر ليست عنده هذه العقيدة فلا يزال الشك يحوم حول نفسه فلا يكاد يجزم بمثل تلك الرواية . وإن أريد أنه قد يحصل العلم بالخبر المحتف بالقرائن لبعض الناس فلا تظن أن أحداً ينكره إذ هو مشاهد محسوس فلا يمكن أن يقال إن حصول العلم من الخبر الذي هذا شأنه نتيجة عقلية لا تتخلف حتى يتحد فيها الناس كافة .

مسوغ الرواية

(مسوغ الرواية التحمل وبقاؤه إلى حين الأداء وكل من التحمل والأداء عزيمة ورخصة) .

فالعزيمة في التحمل أصل وخلف ، فالأصل أن يقرأ الشيخ من حفظ أو كتاب وأنت تسمع أو أن تقرأ أنت أو غيرك من حفظ أو كتاب وهو يسمع ، وهذا يسمى العرض فيعترف الشيخ أو يسكت بلا مانع . والخلف عنه أن يكتب الشيخ إلى من يروى عنه حدثي فلان فاذا بلغك كتابي فحدث عني بهذا الإسناد ، أو أن يرسل رسولا يبلغه عنه ذلك ويجيز له الرواية عنه . والأوجه أنه لا يشترط الإذن والإجازة في الكتابة والرسالة كما لا يشترطان في السماع لأنهما كالخطاب شرعا وعرفا فقد بلغ بهما رسول الله صلى الله عليه وسلم كما بلغ بالمشافهة ، ويكفي معرفة خط الكاتب وظن صدق الرسول . واشترط أبو حنيفة البينة كما في كتاب القاضي إلى القاضي . ولما محدثين اصطلاح في التعبير بـ (حدثنا) و (أخبرنا) و (أنبأنا) و (حدثني) و (أخبرني) و (أنبأني) يعرف من كتب مصطلح الحديث .

والرخصة في التحمل الإجازة مع مناولة المجاز به وبدونها كأن قال له :
أجزتك أن تروى عنى هذا الكتاب الذى حدثنى به فلان عن فلان ، فإذا
ناوله الكتاب كانت هذه مناولة وإلا كانت إجازة بدون مناولة .

والرخصة في دوام التحمل إلى الأداء أن يتذكره الراوى بعد انقطاع
الحفظ عند نظر الكتابة سواء كانت خطه أو خط غيره ، فإن لم يتذكر بعد علمه
أنه خطه أو خط الثقة في يده أو في يد أمين ، قال أبو حنيفة يحرم العمل ، وقال
صاحبه يجب - وهو الوجه - لعمل الصحابة بكتب الرسول صلى الله عليه
وسلم بلا رواية ما فيه للعاملين بل لمعرفة الخط ككتاب عمرو بن حزم في
الصدقات . وهذا يرجح ما تقدم من قبول كتاب الشيخ بلا بينة .

والعزيمة في الأداء أن يؤديه بلفظه ، والرخصة أن يؤديه بمعناه بلا نقص
ولا زيادة للعالم باللغة ومواقع الألفاظ ومنع بعض الحنفية وغيرهم الرواية بالمعنى
مطلقاً . واستدل الجيزون بأن الصحابة نقلوا كثيراً من الأحاديث بألفاظ مختلفة
في وقائع متحدة ولم ينكر عليهم ، وورد عن ابن مسعود أنه كان يقول : قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو نحوه أو قريباً منه ولم ينكر عليه أحد
فكان ذلك إجماعاً منهم على جواز الرواية بالمعنى . ولا يخفى أن الأحوط
نقل الحديث بلفظه كما سمع عملاً بقوله عليه الصلاة والسلام (نصر الله أمراً سمع
منا شيئاً قبله كما سمعه فرب مبلغ أوعى من سامع) .

المرسل

(المرسل قول الإمام الثقة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مع حذف
بعض السند وهو مقبول عند الحنفية وخالفهم في ذلك الشافعى وكثير) .
المرسل في اصطلاح المحديثين ما أسنده التابعى إلى رسول الله صلى الله

عليه وسلم ، وقد عرفه الحنفية بتعريف أوسع من هذا وهو ما أسنده أى إمام ثقة إلى الرسول مع حذف بعض السند . واختلف فى قبوله والاحتجاج به فقبله الشافعى بشروط تعرف من نص عبارته فى الأم وهى : فمن شاهد أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم من التابعين فحدث حديثاً منقطعاً عن النبى صلى الله عليه وسلم اعتبر بأمور : منها أن ينظر إلى ما أرسل من الحديث فإن شركه فيه الحفاظ المأمونون فأسندوه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل معنى ما روى كانت هذه دلالة على صحة من قبل عنه وحفظه ، وإن انفرد بإرسال حديث لم يشركه فيه من يسنده قبل ما ينفرد به من ذلك ويعتبر عليه بأن ينظر هل يوافقه مرسل غيره ممن قبل العلم عنه من غير رجاله الذين قبل عنهم فإن وجد ذلك كانت دلالة تقوى له مرسله وهى أضعف من الأولى ، فإن لم يوجد ذلك نظر إلى ما يروى عن بعض أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم قولاً له فإن وجد يوافق ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم كانت فى هذه دلالة على أنه لم يأخذ مرسله إلا عن أصل يصح ، وكذلك إن وجد عوام من أهل العلم يفتون بمثل معنى ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ثم يعتبر عليه بأن يكون إذا سمي من روى عنه لم يسم مجهولاً ولا مرغوباً عن الرواية عنه فيستدل بذلك على صحته فيما يروى عنه ، ويكون إذا شرك أحداً من الحفاظ فى حديث لم يخالفه ، فإن خالفه ووجد حديثه أنقص كانت فى هذا دلالة على صحة مخرج حديثه . ومتى خالف ما وصفت أضر بحديثه حتى لا يسمع أحداً منهم قبول مرسله ، وإذا وجدت الدلائل بصحة حديثه بما وصفت أحببنا أن نقبل مرسله ولا نستطيع أن نزعماً أن الحجة تثبت به ثبوتها بالمتصل ، وذلك أن معنى المنقطع مغيب يحتمل أن يكون حمل عمن يرغب عن الرواية عنه إذا سمي ،

وإن بعض المنقطعات وإن وافقه مرسل مثله فقد يحتمل أن يكون مخرجهما واحداً من حيث لو سمي لم يقبل، وإن قول بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قال برأيه لو وافقه لم يدل على صحة مخرج الحديث دلالة قوية إذا نظرت فيها. ويمكن أن يكون إنما غلط به حين سمع قول بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يوافقه، ويحتمل مثل هذا فيمن وافقه من بعض الفقهاء. فأما من بعد كبار التابعين الذين كثرت مشاهدتهم لبعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فلا أعلم منهم واحداً يقبل مرسله لأمر أحدها أنهم أشد تجوزاً فيمن يروون عنه، والآخر أنهم يوجد عليهم الدلائل فيما أرسلوا بضعف مخرجه والآخر كثرة الإحالة في الأخبار وإذا كثرت الإحالة في الأخبار كان أمكن للوهم وضعف من يقبل عنه.

فتلخص من كلام الشافعي أنه لا يقبل مرسل غير كبار التابعين، أما الكبار منهم فيقبل مرسلهم إذا قوى (١) بأن يشركه الحفاظ المأمونون فيسندون الحديث بمثل معنى ماروي (٢) أو بأن يوافقه مرسل غيره (٣) أو بأن يوافقه قول لبعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم (٤) أو بأن يوافق فتوى كثير من أهل العلم، وأن يكون إذا سمي من روى عنه لم يسم مجهولاً ولا مرغوباً فيه. وإذا شرك أحداً من الحفاظ في حديث لم يخالفه فإن لم يتوافر له ذلك رد حديثه، ومع القبول في حال الاعتضاد فإن الحديث لا يكون في القوة كالمسند لما ذكر من الاحتمالات. وقد احتج الشافعي على صحة نظره ببعض مراسيل أرسلها بعض صغار التابعين كابن شهاب ومحمد بن المنكدر ردها الناس مع علو مقام المرسلين في الحديث. وأما الحنفية فإنهم قبلوا المرسل من أئمة

الحديث تابعين كانوا أم ممن بعدهم ورفعوا من قدر المرسل حتى جعلوه فوق المسند . قالوا إن العدل جازم بنسبة متن الحديث إلى النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال قال رسول الله ، وهذا يستلزم اعتقاد ثقة من أسقطه ، وكون المرسل من أئمة الشأن قوى الظهور في المطابقة ولو لم يكن معتقداً ثقة من أسقطه لم يكن بالإرسال عدلاً إماماً ، والفرض غير ذلك . ولذلك لما قال الأعمش لا إبراهيم النخعي : اذا رويت لى حديثاً عن ابن مسعود فأسنده ، قال له : اذا قلت حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي رواه ، فإذا قلت قال عبد الله فغير واحد . وقال الحسن : متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه ، ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن سبعين . فأفادوا أن إرسالهم عند اليقين أو قريب منه ، فكان أقوى من المسند . وقد تناقش هذه الحجج بأن راوى المرسل قد يغتر بممن يروى عنه بحيث لو سماه لكان قبوله مجالاً للنظر ، أما كون طريقة النخعي والحسن ماذكر عنهما فإنه لا يلزم منه أن يكون كل من أرسل على هذا النمط . على أن ابن الهمام نقل عن ابن سيرين : لا نأخذ بمراسيل الحسن وأبي العالية فإنهما لا يباليان عمن أخذوا الحديث ، والحسن ممن قالوا عنه إنه اذا أرسل يكون قد روى عن سبعين . ويمكن أن يوفق بين الرأيين بأن العضد الذي ذكره الشافعي أخيراً وهو أن يكون إذا سمى من روى عنه لم يسم مجهولاً ولا مرغوباً فيه يفيد أن المرسل إذا عرف بأنه لا يرسل إلا عن ثقة معروف متفق على صحة حديثه يقبل ، وهذا لا يأتى الحنفية ولا غيرهم اشتراطه ، لأنه إذا لم يعرف عادة الراوى في الإرسال أو عرف أنه يأخذ الحديث عمن كان ولا يبالى فكيف يقبل

حديثه ! ويبقى الخلاف بعد ذلك في غير كبار التابعين إذا أرسلوا ، فالشافعي لا يقبل مرسلهم قولاً واحداً والحنفية يقبلونه إذا كان من أئمة الشأن . والأوجه ما قاله الشافعي لكثرة الشبه التي حامت حول المراسيل . فإذا قال الراوى عن رجل فقد اختار ابن الهمام رده ، لأن تصريحه بمن روى عنه مجهولاً ليس كتركه من جهة التوثيق . وإن قال عن الثقة قبل إذا كان من عادة الراوى المعروفة ألا يصف بهذا الوصف إلا شخصاً معروفاً فهو ثقة في نفس الأمر كما عرف عن مالك في قوله : حدثني الثقة عن بكير بن عبد الله الأشج ، ظهر أن المراد مخزومة بن بكير ، وإذا قال حدثني الثقة عن عمرو بن شعيب فهو عبد الله ابن وهب أو ابن شهاب . واستقرىء مثله عن الشافعي .

تكذيب الأصل المرفوع

(إذا أ كذب الأصل الفرع رد الحديث وإذا شك فهو حجة) .
قد يحدث الراوى عن شيخه بحديث ثم يسأل الشيخ عن ذلك الحديث فينكره بقاءً ، والحكم حينئذ وجوب رد الحديث للعلم بأن أحدهما كاذب من غير تعيين وهذا قاذح في قبول الحديث ، ولا تبطل بذلك عدالة الراوى وشيخه لأنها ثابتة لاتزول بالشك . فإن شك الشيخ ولم ينف فالحديث حجة عند الأكثرين ، ورده الكرخى والقاضى وأبوزيد وفخر الإسلام . احتج الأكثرون بأن الفرع عدل جازم لم يكذب فيقبل كما إذا مات الأصل أو جن إذ لا فرق بينهما وبين النسيان .

انفراد الثقة بزيادة

(إذا انفرد الثقة بزيادة في الحديث ومجلس السماع متحد ومن معه لا يغفل مثلهم عن مثلها لم تقبل وإلا قبلت) .

قد يروى الحديث رواة متعددون فتجيء في رواية أحدهم زيادة ليست في رواية غيره ، فإن كان مجلس السماع متحداً والسامعون الذين أغفلوا الزيادة لا يغفل مثلهم عن مثلها ردت تلك الزيادة لأن غلطه إذاً أظهر من غلطهم . فإن كان مثلهم يغفل عن مثلها عادة قبلت عند الجمهور ، لأن الراوى ثقة جازم لم يظهر غلطه فوجب قبوله ، كما لو انفرد برواية الحديث ولم يقبلها فريق من الحديثين لأنهم قالوا إن غلطه ظاهر لنفى المشاركين له في السماع والمجالس وهم متوجهون لما توجه له . والجواب إن كان النافون ممن لا يغفلون عن مثل هذه الزيادة فسلم ظهور غلطه ، وإلا فلا ظهر عدم الغلط لأن سهو الإنسان في أنه سمع ولم يسمع بعيد . فإن تعدد المجلس أوجهل تعدده قبلت الزيادة اتفاقاً لأنه لا تعارض .

ومن الزيادة أن يرسل الحديث جماعة ويسنده أحدهم أو أن يفتقوه على الصحابي ويرفعه أحدهم أو يقطعوه ويصله فالحكم في ذلك ما تقدم . ومحل ما ذكر إذا لم تعارض الزيادة الأصل بأن لم تغير حكمه ، فإن عارضته وتعذر الجمع فقبل - وهو مقتضى الدليل السابق - وقيل لا تقبل وهو مقتضى نص أهل الحديث بعدم قبول الشاذ الخاف لما رواه الثقة . لكن قال جمهور الأصوليين إن الشاذ الممنوع قبوله إنما هو ما خالف فيه رواية الثقات مع العلم باتحاد مجلس سماعهم ولا يغفل مثلهم عن مثل تلك الزيادة . ومن قبول الزيادة المعارضة أنه ثبت في الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه) وقل لعتاب بن أسيد لما بعته إلى أهل مكة (آثمهم عن بيع ما لم يقبضوا) - أجرى الحنفية المعارضة بين الرايتين ورجحوا الثانية لما فيها من زيادة العموم لأنها تتناول الطعام وغيره .

(خبر الواحد فيما تعم به البلوى لا يثبت به حكم إلا إذا اشتهر أو تلقته الأمة بالقبول) .

من الأخبار ما تعم به البلوى ، أى يحتاج إليه كل مكلف حاجة متأكدة مع كثرة تكرره ، وهذا لا يقبل موجباً إلا إذا اشتهر أو تلقته الأمة بالقبول بأن سلموه وعملوا بمقتضاه ، وهذا رأى الحنفية ومثلوا لذلك بنجر بسرة بنت صفوان (من مس ذكره فليتوضأ) وقالوا إنه لم يشتهر ولم تلقه الأمة بالقبول ولذلك ردوه ولم يعملوا به . ومن غريب أمر الخلاف أنه بينما تقول الحنفية ذلك يقول غيرهم إن الحديث متواتر رواه سبعة عشر صحابياً وخرجه معظم رجال الحديث عن بسرة وجابر وأم حبيبة وسعد وأبي هريرة وأم سلمة وزيد بن خالد الجهني وابن عمر وعائشة وابن عباس وأروى بنت أنيس وأبي وأنس وقبيصة ومعاوية ابن حيدة والنعمان بن بشير ، وأصح هذه الطرق رواية بسرة بنت صفوان كما قاله البخارى . نص على ذلك كله شارح الموطأ فى باب الوضوء من مس الفرج . ثم روى مالك فى الموطأ عن سعد وابن عمر أنهما كانا يأمران بالوضوء . والغلو فى الخلاف يجعل المختلفين دائماً على طرفى قطر الدائرة فأين كون الحديث خبر واحد من كونه متواتراً ؟ والأصولى ليس له الحكم فى مثل هذا وإنما يرجع فيه لأئمة الحديث الذين هم به أعراف .

واستدل الحنفية على عدم الإيجاب بنجر الواحد فيما تعم به البلوى أن العادة قاضية بتنقيب المتدينين عن أحكام ما اشتدت حاجتهم إليه لكثرة تكرره والعادة أيضاً قاضية بالقاءه الى الكثير دون تخصيصه بالواحد أو الاثنين ، ويلزم ذلك شهرة الرواية والقبول وعدم الخلاف فيه إذا روى ، فإذا عدم الأمران حل ذلك على خطأ الراوى أو نسخ الحكم فلا يقبل فعارضهم القابلون بقولهم

إن خبر الواحد فيما تعم به البلوى قد قبلته الأمة في تفاصيل الصلاة وقبلتموه في مقدماتها فأوجبتم به الوضوء من الفصد ومن القهقهة في الصلاة وقبل فيما تعم به البلوى القياس ، وهو دون خبر الواحد . وجواب الحنفية على هذا منع أن مثل الفصد والقهقهة مما تعم به البلوى لأنهم عرفوه بما سبق في صدر المسألة ولم يتمكنوا من الجواب عن إيجاب قراءة الفاتحة في الصلاة بخبر الواحد ، وهذا مما تعم به البلوى قطعاً . ولذلك قال ابن الهمام : فلا يتجه إيجابهم السورة مع الخلاف ، أما القياس فقالوا إنا قبلناه فيما تعم به البلوى لإفادته الظن بخلاف خبر الواحد في ذلك .

(إذا انفرد الراوى بما شاركه بالإحساس به خلق كثير مما تتوفر الدواعى على نقله يقطع بكذبه)

إذا كانت الحادثة التى نقل الخبر فى شأنها يشترك فى الإحساس بها خلق كثير والدواعى متوافرة على نقلها ثم انفرد شخص برواية خبرها قطعنا بكذبه ، وخالف فى ذلك الشيعة . قال الجمهور إن العادة تقضى بكذب ذلك الراوى لأن طباع الخلق مجبولة على نقل مثل ذلك الخبر ، والعادة تحيل أن يكتموه ، خصوصاً إذا تعلقت به مصالح العباد . قل الشيعة إن الحوامل على الترك كثيرة ولا طريق إلى علم عدمها . ومتى كان هناك هذا الاحتمال فلا معنى للقطع بكذب الراوى ولذلك لم ينقل النصارى كلام عيسى فى المهد مع أن الحادثة مما تتوفر الدواعى على نقله ، فأجابهم الجمهور بأن العادة تحيل شمول حامل السكتان للكل وأجابوا عن حادثة عيسى بأن الظاهر أنه لم يحضرها إلا الآحاد .

والذى حمل على وضع هذه المسألة موضع البحث مذاهب سياسية ترجع

إلى استحقاق الخلافة فإن الشيعة يرون أن عليا مستحق للخلافة بالنص ، وهذا أمر تتوافر الدواعي على نقله ومع ذلك فلم ينقل عن أحد من الصحابة الذين عاشروا رسول الله صلى الله عليه وسلم ورافقوه واتفقوا كلهم أو جلهم على إعطائها لأبي بكر ، فقال الجمهور : إن الخبر بعد هذا في النص على خلافة علي لرسول الله صلى الله عليه وسلم مقطوع بكذبه لا حالة العادة أن يتفق الأصحاب على كتمان هذا الخبر ، ومما لا يعقل عادة أن يتفقوا كلهم في حامل على الكتمان . والظاهر أنه من المستبعد جدا ، إن لم يكن من المستحيل ، أن يخص رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل هذا الخبر الذي به يرتبط أمر أمته ، ويحتاج إلى اتفاق رأيهم واحداً أو اثنين من أصحابه حتى لا يكون معلوما إلا لمن اختصهم به لأن ذلك لا يفيد الفائدة المطلوبة من بيعة علي والرجوع إليه في أمر الإمامة .

أفعاله عليه السلام

(أفعاله الجبلية تدل على إباحتها لنا وله ، وما ثبت أنه مختص به من غيرها كان خاصاً به ، وما ظهر بيماننا لا كتاب بقول أو قرينة حال فهو مبين وحكمه حكم المبين ، وإن لم يكن من هذه الأقسام وعرفت صفته فأتمته فيه مثله وإن جهلت الصفة وكان قرينة فهو مندوب وإلا فهو مباح) .

أفعال النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة أنواع (١) جلي كالأكل والشرب والنوم واللبس وما شاكلها (٢) قرب كالصلاة والصوم والصدقة وما مثلها ، (٣) معاملات كالبيع والزواج والمزارة والمعاملة وغيرها .

فأما الأفعال الجبلية فإن فعله لها لا يقتضي أكثر من إباحتها اتفاقاً . وأما غيرها فإن ثبت خصوصيته بها بدليل كانت خاصة به وليست أمته فيها مثله كزواج أكثر من أربع وجواز النكاح بغير مهر ومواصلة الصوم .

وإن لم تكن مختصة به فإن تبين أنها لجمل من الكتاب أو تقييد لمطلق أو تخصيص لعام التحقت بيانا به وكان حكمها حكم ما تبين . ويعرف كونها بيانا بدليل قولى كقوله فى الصلاة (صلوا كما رأيتمونى أصلى) وفى الحج (خذوا عنى مناسككم) أو بقرينة حال كصدوره عند الحاجة الى بيان لفظ مجمل الفعل صالح لبيانه كالقطع من الكوع فى السرقة وكالتيم الى المرفقين فهو بيان لا يتهما عند من يثبت إجمالها . فإن لم يظهر كونه خاصا أو مبينا ، فإن عرفت صفته من وجوب أو نذب أو إباحة فإن أمته فى ذلك مثله . ودليل ذلك أن الصحابة كانوا يرجعون إلى فعله احتجاجا واقتداء كما قبل عمر الحجر الأسود وقال : لولا أنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل ما قبلتك ، وقول الله تعالى (لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة) والتأسى هو أن تفعل مثل ما يفعل على الوجه الذى فعله لأجل الاقتداء به ، وقوله تعالى : (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله) والاتباع مثل التأسى فى المعنى :

فإن جهلت الصفة وكان الفعل من جنس القرب كصلاة ركعتين لم يواظب عليهما دل ذلك على النذب ، وإن لم يكن من جنسها دل على الإباحة وفى هذه المسألة خلاف طويل وهذه أقوالهم فيها :

قال أبو اليسر إن كان الفعل معاملة فالإباحة إجماعا وإن كان قرينة فهو محل خلاف . ونقل عن مالك الوجوب عليه وعلينا . وقال الكرخى مباح فى حقه لتيقنها فى الفعل وليس للأمة اتباعه إلا بدليل ، وقال جمع من الحنفية الإباحة فى حقه ولنا اتباعه إلا بدليل ، وهذان المذهبان يعكران على نقل أبى اليسر الإجماع على الإباحة فى المعاملات ، فانهما لم يفرقا بين

قربة ومعاملة . وقال المحققون إن الخلاف إنما هو بالنسبة الى الأمة ، فمن قائل بالوجوب ، ومن قائل بالندب ، ومن قائل بالإباحة . ومن قائل بالوقف . ومختار الآمدي وابن الحاجب ما ذكرنا أولاً وهو الظاهر لأن المتيقن من صدور الفعل منه إباحة فلا يثبت الزائد على ذلك إلا بدليل . وظهور قصد القربة دليل أن الفعل مطلوب والمتيقن من الطلب الندب فلا يثبت ما زاد عنه . أما ادعاء أن الفعل يثبت بنفسه مع جهل صفته حكماً شرعياً فوق الإباحة فهو قول بلا دليل ، وكل ما ذكره من أدلتهم إنما يتجه إذا علمت صفة الفعل وفرض المسألة أنها مجهولة .

التقرير

(إذا علم عليه السلام بفعل فلم ينكره دل ذلك على إباحته ، فان كان تقدمه دليل طالب للكف عنه كان ذلك التقرير مخصصاً أو ناسخاً) .
تقرير الرسول للفعل مع القدرة على إنكاره دليل إباحته وينسخ ماسبقه مما يدل على تحريم الفعل أو يخصه ، لأنه لو لم يعتبر كذلك لكان سكوت الرسول عن الإنكار تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة وهو محال ، فان رُئي النبي صلى الله عليه وسلم مستبشراً من الفعل كان ذلك أدل على إباحته . قال الحنفية إلا إذا دل دليل على أن الاستبشار إنما هو بأمر آخر لا بالفعل ، وإنما قالوا ذلك للخروج مما يدل عليه استبشار رسول الله صلى الله عليه وسلم عند حكم القائف بأن أقدام أسامة من أقدام زيد ، فانهم لو جعلوا ذلك تقريراً لزمهم جعل القيافة حجة تثبت بها الأنساب كما قال الشافعي ، وأبو حنيفة لا يقول بها . فقالوا إن استبشاره لم يكن من الحكم وإنما هو مما يثبت عنده من تركهم الطعن في نسب أسامة وإلزام الطاعنين بخطئهم في الطعن على اعتقادهم . ولا شك أن هذا

مدفوع بأن ترك إنكار الرسول للقيافة ظاهر في أنها حق فلا يجوز الترك إلا مع أنها حق وإلا لا نكرها، ولا ينفي إنكاره لها المقصود من رجوع الطاعنين عن طعنهم، والنظر يقضى بأن الرجوع إلى القيافة أمر محتم في بعض المحال وهو أولى من إثبات نسب الولد إلى أبيه . ولا مرأ أن للعرب في القيافة قدما ثابتة لا ينكرها عليهم إلا من لم يعرف حالهم . ولسنا نقول إن حادثة زيد وأسماء قد ثبتت فيها النسب بشهادة القائف ، لأن الفراش كان موجوداً ، والنسب يثبت به بمقتضى الحديث (الولد للفراش) وإنما نقول بها حيث كان النزاع بين اثنين في ولد كل يدعيه ولا مرجح لأحدهما على الآخر، فهنا لا مانع من إثبات النسب بها عملاً بما أقره رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجملة .

النظر الثاني في حجية السنة

قد أجمع المسلمون على أن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة في الدين ودليل من أدلة الأحكام ودل على ذلك كتاب الله الذي هو أصل الشريعة قال تعالى : (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) ، قال عبد الله بن مسعود : لعن الله الواشيات والمستوشيات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله ، فبلغ ذلك امرأة من بني أسد فقالت : يا أبا عبد الرحمن بلغني أنك لعنت كيت وكيت ؟ فقال : وما لي لا ألعن من لعنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في كتاب الله ، فقالت المرأة : لقد قرأت ما بين لوحى المصحف فما وجدته ، فقال : لئن كنت قرأته لقد وجدته قال تعالى : (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وروى عن عبد الرحمن بن يزيد أنه رأى محمداً عليه ثيابه فنهاه فقال ائتني بآية من كتاب الله تنزع ثيابي فقرأ عليه الآية . وروى أن طاوساً كان يصلي ركعتين بعد العصر فقال له ابن عباس : اتركهما ،

فقال: إنما نهى عنهما أن تتخذنا سنة، فقال ابن عباس: قد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلاة بعد العصر فلا أدري أتعذب عليهما أم تؤجر لأن الله قال (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم). والسنة هي التي جاءت مبينة لما أجمل من الأحكام في الكتاب كالصلاة والزكاة والحج والصوم والطهارات والذبائح والأنكحة وما يتعلق بها من الطلاق والرجعة والظهار واللعان وغير ذلك، وهو داخل تحت قوله تعالى: (وأنزّلنا إليك الذّكر لتبين للناس ما نزل إلّهم) قال رجل لمطرف بن عبد الله: لا تحدّثونا إلا بالقرآن، فقال: والله ما نريد بالقرآن بدلاً ولكن نريد من هو أعلم بالقرآن منا. وقال الأوزاعي: الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب وذلك لأنها تبين المراد منه. وعلى الجملة فإن حجية السنة من ضروريات الدين أجمع عليها المسلمون ونطق بها القرآن.

التعبد بخبر الواحد

(التعبد بخبر الواحد جائز عقلاً وقد وقع سمعاً في العمليات والحدود) بعد اتفاق المسلمين على أن السنة حجة في الدين بحثوا في جواز التكليف بخبر الواحد، فمنهم من شد وأحاله عقلاً وذلك باطل لأن ذلك التعبد لا يستلزم محالاً، إذ ما المانع من أن يقول المشرع كلفتكم أن تعملوا بالخبر إذا غلب على ظنكم صدقه؟ قالوا إنه لو جاز لترتب عليه تحريم الحلال وتحليل الحرام لجواز أن يخطيء الخبر، فإذا تعارض خبران ورجحنا أحدهما بمرجح فر بما كان مارجحناه غير الراجح في نفس الأمر، وإذا تساوى لازم أن يكون الشيء حلالاً حراماً في آن وهو تناقض محال وما أدى إلى المحال محال. والجواب عن الأول أنه منتف

على رأى من يصوب كل مجتهد ، وعلى رأى من يقول إن المصيب واحد كان يلزم ما ذكر لو قطعنا بموجب كل ولكن إنما نظنه والظن هو الذى كلفت به الأئمة ، ونجوز خلاف هذا المظنون وفى الثانى نجزم بأن أحد المتعارضين هو الصواب فى نفس الأمر فإن ظنناه سقط الآخر وإلا فإننا كفنا أن نتوقف حتى يترجح أحد الدليلين .

أما التعبد به سمعاً فى العمليات فكذلك لم يخالف فيه إلا من شذ ، والدليل على ذلك (أولاً) أنه تواتر عن الصحابة فى وقائع لا تحصى العمل به ، ومجموع هذه الوقائع يفيد إجماعهم على إيجاب العمل بأخبار الآحاد وكثيراً ما كانوا يتركون آراءهم التى ظنوها باجتهادهم إذا روى لهم خبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان عمر يقول : لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بخلاف هذا ، وكانوا يرجعون إلى أمهات المؤمنين فى كثير من الحوادث ليعلموا ماذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل . فاذا علموه لم يتجاوزوه ، وعلى ذلك جرت سنة التابعين من بعدهم فثبت أن ذلك مجمع عليه من السلف وإنا الخلاف حدث بعدهم ، وتقدير أنهم إنما عملوا بتلك الاخبار لقرائن احتفت بها لا دليل عليه . ثانياً — ما تواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من إنفاذه أمراءه وقضاته ورسله وسعاته إلى الأطراف وهم أفراد لا يرسلهم إلا لقبض الصدقات وحل العهود وتقريرها وتبليغ أحكام الشرع ، وقد ثبت باتفاق أهل السير أنه كان يلزم أهل النواحي قبول قول رسله وسعاته وحكامه ، ولو احتاج فى كل رسالة إلى تنفيذ عدد التواتر لم يف بذلك جميع أصحابه ، وخلت دار هجرته عن أصحابه وأنصاره . ثالثاً — قوله تعالى : (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم) فالطائفة نفر يسير كالثلاثة

ولا يحصل العلم بقولهم، ولكن هذه الآية لا تنفد إلا وجوب التبليغ وليس فيها دلالة على وجوب العمل بمقتضى ما بلغ إذا كان الخبر واحداً .

وقال فريق من المجتهدين لا يمنع التعبد بخبر الواحد وإنما نوجب التعدد في الرواية، فلا يقبل خبر إلا إذا رواه اثنان فأكثر، واستدلوا على ذلك بحوادث توقف الرسول والصحابة عندها في خبر الواحد حتى تأكدوا من صحته، فمن ذلك حديث ذى اليمين حين أخبره بأنه سلم من ركعتين فانه سأل عن ذلك أبا بكر وعمر فلما وافقا على صحة الخبر أتم الرسول الصلاة وسجد للسهو ولم يكتب بمجرد خبر ذى اليمين وحده، ورد أبو بكر خبر المغيرة في ميراث الجد حتى أخبره معه محمد بن مسلمة، ورد أبو بكر وعمر خبر عثمان فيما رواه من استئذانه الرسول في رد الحكم بن أبي العاص وطالباه بمن يشهد معه بذلك، ورد عمر خبر أبي موسى الأشعري في الاستئذان حتى شهد له أبو سعيد الخدري، ورد على خبر أبي سنان الأشجعي في قصة بروع بنت واشق وقد ظهر منه أنه كان يخلف على الحديث، وردت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله . وقد رد الجمهور على هذا الدليل بأن التوقف الذي حصل في هذه الحوادث إنما كان لأسباب خصوصية قارنتها فاحتيج للثبوت . والنتيجة الواضحة أن وجوب العمل بخبر الواحد يتوقف على غلبة الظن بصدقه، ولم يجتهد أن يثبت من ذلك حسماً يريه الله، وهؤلاء الخلفاء الراشدون رضي الله عنهم كانوا يتوقفون حينما يرون موجباً للريبة في الخبر، أما إذا لم تكن ريبة فلا، ولذلك قبلوا خبر أبي بكر في الإمامة بالإجماع من غير أن يحتاج لشاهد معه على صحته .

وكما يجب العمل بخبر الواحد في العمليات يجب في الحدود وخالف في

ذلك أكثر الحنفية على رواية ابن الهمام . استدلل الجمهور بأن الراوى عدل ضابط جازم روى رواية فى حكم عملى فيقبل كما يقبل فى غيره ، وكون الحدود تدرأ بالشبهات لا يوجب فرقا لأن المراد بهما الشبهة فى نفس السبب لافى الموجب للسبب . وهذا الجواب غريب لأن الشبهة فى وجوب العقاب أقوى فى دفعه من الشبهة فى ثبوت الجريمة ، ولذلك منعوا ثبوت الحدود بالقياس إلا أن يقال إن الشبهة بعد عدالة الراوى وضبطه ضعيفة فلا تعتبر .

النظر الثالث فى نسبة السنة الى الكتاب

(١) رتبة السنة متأخرة عن رتبة الكتاب فى الاعتبار . والدليل على ذلك أمور :

(أولا) أن الكتاب مقطوع به والسنة مظنونة ، والقطع فيها إنما يصح على الجملة لا على التفصيل بخلاف الكتاب فانه مقطوع به على الجملة والتفصيل ، والمقطوع به مقدم على المظنون ولعله لا يوجد من متواترها القولى شىء .

(ثانيا) أن السنة إما بيان للكتاب أو زيادة على ذلك ، فان كانت بيانا فالبيان تال للمبين فى الاعتبار إذ يلزم من سقوط المبين سقوط البيان لا العكس وما شأنه هذا فهو أولى بالتقدم ، وان لم يكن بيانا فلا يعتبر إلا بعد ألا يوجد فى الكتاب ، وذلك دليل على تقدم اعتبار الكتاب .

(ثالثا) ما دل على ذلك من الأخبار كحديث معاذ وأثر عمر الذين تقدم ذكرهما ، ومثله عن ابن مسعود (من عرض له منكم قضاء فليقض بما فى كتاب الله ، فان جاءه ما ليس فى كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه صلى الله عليه وسلم) . ومثل ذلك عن ابن عباس وهو كثير فى كلام السلف والعلماء وهو الوجه فى تفرقة الحنفية بين الفرض والواجب .

فإن قيل إن هذا مخالف لما عليه المحققون فإنهم قرروا أن السنة قاضية على الكتاب فتخصص عامه وتقيده مطلقه وتخرجه عن ظاهره ، وأجيب بأنه ليس معنى قضاء السنة على الكتاب أنها تقدم في الاعتبار عليه ويطرح الكتاب ، بل معنى ذلك أنها تبين المراد به . فبيان السنة هو مراد الكتاب فكأن السنة بمنزلة التفسير والشرح للكتاب دل على ذلك قوله تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم) فإذا حصل بيان قوله تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) بأن القطع من الكوع وأن المسروق نصاب فأكثر من حرز مثله ، فذلك هو المعنى المراد من الآية ، لأن السنة أثبتت هذه الأحكام دون الكتاب ، كما إذا بين لنا أحد المفسرين معنى آية أو حديث فعملنا بمقتضاه ، فلا يصح أن نقول إنا عملنا بقول المفسر فلان دون أن نقول عملنا بقول الله أو قول رسوله ، وهكذا سائر ما بينته السنة .

(٢) السنة راجعة في معناها إلى الكتاب ، فهي تفصيل مجمله ، وبيان مشكله ، وبسط مختصره ، وذلك لأنها بيان له فلا تجدد في السنة أمراً إلا والقرآن قد دل عليه دلالة إجمالية أو تفصيلية ، لأن الله قد جعل القرآن تبياناً لكل شيء ، فيلزم من ذلك أن السنة حاصلة فيه في الجملة ، ومثله قوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقوله (اليوم أكملت لكم دينكم) .

وقد يعترض على ذلك بأوجه : الأول أن الله تعالى قال : (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم) . وقد نزلت في قضاء قضاء عليه الصلاة والسلام بين الزبير وبين رجل أنصاري في شراج الحرة وليس في كتاب الله وقال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم

(الآخر). والرد إلى الله هو الرد إلى الكتاب ، والرد إلى الرسول هو الرد إلى سنته بعد موته. وسأر ما قرن فيه طاعة الرسول بطاعة لله، فهو مؤيد لهذا الوجه. ولو كان مافى السنة فى الكتاب لكان العمل به طاعة الله، فلا بد أن يكون زائدا عليه. الثانى: الأحاديث الدالة على ذم ترك السنة واتباع الكتاب وحده إذ لو كان مافى السنة فى الكتاب لما كانت السنة متروكة على حال. الثالث: أن الاستقراء دل على أن فى السنة كثيراً مما ليس فى الكتاب كتحرير نكاح المرأة على عمتها وخالتها وتحرير الحر الأهلية وكل ذى ناب من السباع والعقل وفكك الأسير. الرابع: أن الاقتصار على الكتاب رأى قوم لاخلق لهم خارجين عن السنة، إذ عولوا على ما ذكر من أن الكتاب فيه كل شىء فاطرجوا أحكام السنة فأداهم ذلك إلى الانحلاع عن الجماعة وتأويل القرآن على غير ما أنزل الله فضلو وأضلو.

والجواب عن الوجه الأول: إنا إذ قلنا إن السنة بيان للكتاب فلا بد أن تكون بياناً لما فى الكتاب إجمال له ولغيره، فتبين السنة أحد الاحتمالين دون الآخر. فإذا عمل المكلف على وفق البيان أطاع الله فيما أراد بكلامه، وأطاع رسوله فى مقتضى بيانه، ولو عمل على خلاف البيان عصى الله فى عمله على مخالفة البيان إذ صار عمله على خلاف مراد الله وعصى الرسول فى مقتضى البيان فلم يلزم من أفراد الطاعتين تباين المطاع فيه بإطلاق فلم يكن فيما سبق من الآيات دليل على أن مافى السنة ليس فى الكتاب بل قد يجتمعان فى المعنى ويقع العصيانان والطاعتان من جهتين. ويبقى النظر فى وجود ما حكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم فى القرآن سنن فصله بعد. وقوله فى الاعتراض فلا بد أن يكون زائداً على مافى الكتاب مسلم، ولكن هذا الزائد هو زيادة الشرح على المشروح أم هو زيادة

معنى آخر لا يوجد في الكتاب ؟ هذا محل النزاع .

وعلى هذا المعنى يتنزل الوجه الثاني ، وأيضاً فإذا كان الحكم في القرآن إجمالياً وهو في السنة تفصيلي فكأنه ليس إياه ، فقوله تعالى (أقيموا الصلاة) أجملي فيه معنى الصلاة وبينه عليه السلام فظهر من البيان ما لم يظهر في المبين وإن كان معنى البيان هو معنى المبين ولكنهما في الحكم يختلفان ، ألا ترى أن الوجه في الجمل قبل البيان التوقف وفي البيان العمل بمقتضاه ، فلما اختلفا حكماً صاروا كاختلافهما معنى فاعتبرت السنة اعتبار المفرد عن الكتاب .

وأما الوجه الثالث فسيأتي الجواب عنه في المسألة التالية ، وأما الرابع فإنما وقع الخروج عن السنة في أولئك لمكان إعمالهم الرأي وإطراحهم السنن لا من جهة أخرى ، وذلك أن السنة توضح الجمل وتقيّد المطلق وتخصّص العموم فتخرج كثيراً من الصيغ القرآنية عن ظاهر مفهومها في أصل اللغة ، وتعلم بذلك أن بيان السنة هو مراد الله من تلك الصيغ ، فإذا طرحت واتبع ظاهر الصيغ بمجرد الهوى صار صاحب هذا النظر ضالاً في نظره جاهلاً بالكتاب .

(٣) ثم نتكلم بعد ذلك في الوجه الذي دل الكتاب به على السنة حتى صار متضمناً لكليتها في الجملة ، وإن كانت بياناً له في التفصيل . من الأصوليين من أدخل السنة في القرآن بأدلة عامة جداً نحو (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وهذا أقرب إلى أن يكون دليلاً على حجية السنة .

ومنهم من أدخلها فيه باعتبار أنها شارحة ومفسرة حيث بينت كيفيات العمل أو أسبابه ، أو شروطه ، أو موانعه ، أو لواحقه ، أو أشبه ذلك ، كبيانها للصلوات على اختلافها في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها ، وبيانها للزكاة في مقاديرها وأوقاتها ونصب الأموال المزكاة وتعيين ما يزي وما لا يزي

وبيان أحكام الصوم والطهارات وغير ذلك. قيل لمطرف بن عبد الله لا تجدونا إلا بالقرآن، فقال مطرف: والله ما نريد بالقرآن بدلا ولكن نريد من هو أعلم منا بالقرآن. ومنهم من أدخلها في الكتاب بالنظر إلى مجال الاجتهاد الحاصل بين الطرفين الواضحين ومجال القياس الدائر بين الأصول والفروع، وذلك هو الذي يراد شرحه.

مجال الاجتهاد

قد ينص في القرآن على طرفين مبينين فيه أوفى السنة وتنقي الواسطة على اجتهاد لمجاذبة الطرفين إياها فربما كان وجه النظر فيها قريب المأخذ فيترك إلى أنظار المجتهدين وربما بعد على الناظر أو كان محل تعبد لا يجري على مسلك المناسبة فيأتي من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه البيان وإنه لاحق بأحد الطرفين أو آخذ من كل واحد منهما بوجه احتياطي أو غيره. ويتوضح ذلك بأمثلة:

(الأول) أحل الله الطيبات وحرم الخبائث، وبقي بين هذين الأصلين أشياء يمكن لحاقها بأحدهما فبين عليه الصلاة والسلام في ذلك ما اتضح به الأمر فنهى عن أكل كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، ونهى عن أكل لحوم الجر الأهلية وقال إنها ركس. فهذا كله راجع إلى معنى الإلحاق بالخبائث كما ألحق عليه الصلاة والسلام الضب والخباري والأرنب واشباهها بأصل الطيبات.

(الثاني) أحل الله من المشروبات ما ليس بمسكر كالماء واللبن والعسل

وأشباهاها، وحرم الخمر لما فيها من إزالة العقل الموقعة للعداوة والبغضاء والصدع عن ذكر الله وعن الصلاة، فوقع فيما بين الأصلين ما ليس بمسكر حقيقة ولكنه يوشك أن يسكر وهو نبيذ الدباء والمزفت والمقير وغيرها، فنهى عنها إلحاقها بالمسكرات تحقيقاً سداً للذريعة فهذا ونحوه دائر في المعنى بين الأصلين، فكان البيان منه عليه الصلاة والسلام يعين مدار بينهما إلى أى جهة يضاف .

(الثالث) أباح الله من صيد الجارح المعلم ما أمسك عليك ، وعلم من ذلك أن ما لم يكن معلماً فصيده حرام إذ لم يمسك إلا على نفسه ، فهو محرم بالأصل . ودار بين الأصلين ما كان معلماً ولكنه أكل من صيده فالتعليم يقتضى أنه أمسك عليك، والأكل يقتضى أنه اصطاد لنفسه لالك فتعارض الأصلان فجاءت السنة ببيان ذلك ، فقال عليه الصلاة والسلام (فإن أكل فلا تأكل فإني أخاف أن يكون إنما أمسكه على نفسه) وفي حديث آخر (إذا قتله ولم يأكل منه شيئاً فإنما أمسكه عليك) وجميع ذلك رجوع إلى الأصلين .

(الرابع) نهى الله المحرم أن يقتل الصيد مطلقاً وجعل الجزاء على من قتله متعمداً وأباح للحلال مطلقاً فبقى قتله خطأ محل النظر فجاءت السنة مسوية بينه وبين العمد .

(الخامس) أن الحلال والحرام من كل نوع قد بينه القرآن وجاءت بينهما أمور ملتبسة لأخذها بطرف من الحلال والحرام فبين صاحب السنة عليه الصلاة والسلام من ذلك على الجملة وعلى التفصيل، فلا أول قوله (الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مستبهات) الحديث ، ومن الثانى قوله فى حديث عبد بن زمعة (واحتجى منه ياسودة) لما رأى من شبهه بعتبة، وفى حديث عدى

ابن حاتم في الصيد (فاذا اختلط بكلابك كلب من غيرها فلا تأكل لا تدري لعله قتله الذي ليس منها) الى ما ماثل ذلك .

(السادس) حرم الله الزنا وأحل التزوج وملك اليمين ، وسكت عن النكاح المخالف للمشروع فإنه ليس بنكاح محض ولا سفاح محض فجاء في السنة ما بين الحكم في بعض الوجوه حتى يكون محلاً لاجتهاد العلماء في إلحاقه بأحد الأصلين مطلقاً أو في بعض الأحوال ، وبالأصل الآخر في حال آخر ، فجاء في الحديث (أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فإن دخل بها فلها المهر بما استحل منها) . وهكذا سائر ما جاء في النكاح الفاسد من السنة .

(السابع) أحل الله صيد البحر وحرم الميتة فدارت ميتة البحر بين الطرفين فأشكل حكمها فقال عليه الصلاة والسلام (هو الطهور ماؤه الحل ميتته) . (الثامن) جعل الله النفس بالنفس وأقص من الأطراف بعضها من بعض في العمد ، وجعل في الخطأ الديّة . وأشكل بين الطرفين الجنين اذا أسقطته أمه بالضرّة ونحوها ، فإنه يشبه جزء الإنسان كسائر الأطراف ويشبه الإنسان التام خلقتة ، فبينت السنة فيه أن ديته الغرة وأنه له حكم نفسه لعدم تمحض أحد الطرفين له .

(التاسع) حرم الله الميتة وأباح المذكاة فدار الجنين الخارج من بطن المذكاة بين الطرفين فاحتملها ، فقال في الحديث (ذكاة الجنين ذكاة أمه) ترجيحاً لجانب الجزئية على جانب الاستقلال .

(العاشر) قال الله في توريث البنات (فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف) فبقيت البنتان مسكوتا عنهما فنقل في السنة حكمهما وهو إلحاقهما بما فوق الثنتين .

فهذه أمثلة يستعان بها على ماسواها فانه أمر واضح لمن تأمل ، وراجع إلى أحد الأصلين المنصوص عليهما أو إليهما معا فيأخذ من كل منهما بطرف فلا يخرج عنهما ولا يعدوهما .

مجال القياس

قد يقع في الكتاب العزيز أصول تشير إلى ما كان من نحوها أن حكمها حكمها وتقرب إلى الفهم الحاصل من إطلاقها أن بعض المقيدات مثلها فيجترىء بذلك الأصل عن تفريع الفروع اعتماداً على بيان السنة فيه، وهذا النحو بناء على أن المقيس عليه وإن كن خاصاً في حكم العام معنى، فإذا كان كذلك ووجدنا في الكتاب أصلاً وجاءت السنة بما في معناه أو ما يلحق به أو ما يشبهه أو يدانيه فهو المعنى ههنا. وسواء علينا أقاله رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقياس أو بالوحي فهو جار في أفهامنا مجرى المقيس والأصل. ولذلك أمثلة توضحه :

(الأول) حرم الله الربا، وربا الجاهلية هو : فسح الدين في الدين. يقول الطالب إما أن تقضى وإما أن تربى، وهو الذي دل عليه أيضاً قوله تعالى (وإن تبتم فلم لكم رءوس أموالكم) وإذا كان كذلك وكان المنع فيه إنما هو من أجل كونه زيادة على غير عوض ألحقت السنة به كل ما فيه زيادة بذلك المعنى، فقال عليه السلام (الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثل بمثل سواء بسواء يداً بيد فمن زاد أو ازداد فقد أربى، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان ذلك يداً بيد). ثم زاد على ذلك بيع النساء في أحد العوضين فانه يقتضى الزيادة . ويدخل فيه بحكم المعنى السلف يجر نفعاً وذلك لأن بيع هذا الجنس بمثله في الجنس من باب بدل الشيء بنفسه لتقارب المنافع فيما يراد بها، فالزيادة على

ذلك من باب إعطاء عوض على غير شيء وهو ممنوع . والأجل في أحد
العوضين لا يكون عادة إلا عند مقارنة الزيادة به في القيمة ، إذ لا يسلم الحاضر
في الغائب إلا ابتغاء ما هو أعلى من الحاضر في القيمة وهو الزيادة . ويبقى
النظر : لم جاز مثل هذا في غير التقدين والمطعومات ولم يحز فيهما ؟ وهو محل نظر
ينحفي وجهه على المجتهدين بل من أخفى الأمور التي لم يتضح معناها إلى اليوم
فلذلك بينتها السنة ، إذ لو كانت بيينة لو كل في الغالب أمرها إلى المجتهدين كما
وكل اليهم النظر في كثير من محال الاجتهاد ، فمثل هذا جار مجرى الأصل والفرع .
(الثاني) حرم الله الجمع بين الأم و بنتها وبين الأختين وقال (وأحل
لكم ما وراء ذلكم) فجاء نهييه عليه السلام عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها
من باب القياس ، لأن المعنى الذي لأجله ذم الجمع بين الأختين موجود هنا .
(الثالث) وصف الله الماء الطهور بأنه أنزله من السماء وأنه أسكنه في
الأرض ولم يأت مثل ذلك في ماء البحر فجاءت السنة إلحاق ماء البحر بغيره
من المياه بأنه الطهور مأؤه .

(الرابع) ذكر الله دية النفس ولم يذكر دية الأطراف ، وهي مما
يشكل قياسها على العقول فبين الحديث من دياتها ما وضع به السبيل وكأنه
جار مجرى القياس الذي يشكل أمره ، فلا بد من الرجوع إليه ويحذى حذوه .
(الخامس) ذكر الله الفرائض مقدرة لأهلها ولم يذكر ميراث العصابة
إلا ما أشار إليه في قوله في الأبوين (فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلا أمه الثلث)
الآية وقوله في الأولاد (للذكر مثل حظ الأنثيين) وقوله في آية السكالة (وهو
يرثها إن لم يكن لها ولد) وقوله (وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل

حظ الاثنيين). فاقضى أن ما بقى بعد الفرائض المذكورة فالعصبة، وبقى من ذلك ما كان من العصبة غير هؤلاء المذكورين كالجد، والعم، وابن العم، وأشباههم، فقال عليه السلام (ألقوا الفرائض بأهلها فما بقى فهو لأول رجل ذكر) فأتى هذا على ما بقى مما يحتاج إليه بعد ما نبه الكتاب على أصله.

(السادس) إن الله حرم الأم التي أرضعت والأخت من الرضاعة فألحق عليه السلام بهما سائر القربات من الرضاعة اللاتي يحرم من النسب. وجهة إلحاقها هي جهة الإلحاق بالقياس بنفي الفارق نصت عليه السنة إذ كان لأهل الاجتهاد، سواء عليه السلام، في ذلك نظر وتردد بين الإلحاق والقصر على التعبد ثم ألحق بالإناث المذكور لأن اللبن للفحل: فإذا كانت المرأة بالرضاع أما فالذى له اللبن أب.

(السابع) حرم الله مكة بدعاء إبراهيم فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم ربه للمدينة بمثل ما دعا به إبراهيم لمكة، ومثله معه فأجابه الله وحرم ما بين لابتيها، فهذا نوع من الإلحاق بمكة في الحرمة.

(الثامن) إن الله قال (واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان) فحكم في الأموال بشهادة النساء منضمة إلى شهادة رجل، فنبه بذلك على ضعف المرأة فقال (أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى) فألحقت السنة بذلك اليمين مع الشاهد فقضى عليه السلام بذلك لأن اليمين في اقتطاع الحقوق واقتضاءها حكما، قال تعالى (إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا) الآية فخرى الشاهد واليمين مجرى الشاهدين، أو الشاهد والمرأتين في القياس إلا أنه يخفى فيمينته السنة.

(التاسع) إن الله ذكر البيع في الأعيان وأحله وذكر الإجارة في بعض

الأشياء كالجعل المشار اليه في قوله تعالى (ولمن جاء به حمل بعير) والإجارة على القيام بمال اليتيم في قوله تعالى (ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف) وفي العمال على الصدقة كقوله تعالى (والعاملين عليها) وفي بعض منافع لا تأتي على سائرها فأطلقت السنة فيها القول بالنسبة إلى سائر منافع الأعيان من الناس والدواب والدور والأرضين ، فبين النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك كثيراً ووكّل سائرهما إلى أنظار المجتهدين ، وهذا هو المجال القياسي المعتبر في الشرع.

النسخ

النسخ^(١) وهو رفع الشارع حكماً شرعياً بدليل شرعي وهو جائز عقلاً وواقع سمعاً في شرائع ينسخ اللاحق منها السابق وفي شريعة واحدة

(١) اذا تعلق خطاب الشارع بفعل من الأفعال طلباً أو تخيراً من غير تقييد بوقت أو نص على تأييد، ثم ورد خطاب آخر بعد استقرار الأول يرفع هذا التعلق سمي هذا الرفع نسخاً، ولولا الخطاب الناسخ لكان مقتضى الأول امتداد تعلقه بمحلّه.

وبما تقرر يظهر الفرق بين النسخ والتخصيص ، فان المخصص يبين أن ما خرج بالتخصيص لم يكن مراداً من العام، أما الناسخ فانه يخرج عن اللفظ ما قصد به الدلالة عليه . ولهذا كان من شرط المخصص أن يقتصر بالعام، ومن شرط الناسخ أن يترسخ عنه. والنسخ لا يكون إلا بقول وخطاب، أما التخصيص فيكون بأدلة العقل والقرائن كما يكون بأدلة السمع.

جواز النسخ عقلاً يجمع عليه لم يخالف في ذلك إلا فرقة منعه عقلاً. والدليل على جوازه أنه لا يترتب عليه محال عقلي ، بل هناك ما يقتضيه وهو أن المصالح تختلف باختلاف الأوقات : فان الفعل قد يكون في وقت ضاراً وفي وقت آخر نافعاً فيطلب الكف عنه في الأول ويطلب فعله في الثاني، وبذلك يبطل ما يحتاج به المنكرون وهو أن ما طلبه الله إنما طلبه لحسنه فلو نهى عنه لأدى

النسخ قبل التمسك

بعد الاتفاق على اشتراط تراخى الناسخ عن المنسوخ حتى تتضح فيه

إلى أن ينقلب الحسن قبيحا وهو محال ، لأن الاحالة إنما تكون إذا اجتمع الأمر والنهى على فعل واحد من مأمور واحد فى زمن واحد ، وفرض المسألة غير ذلك . ويبطل أيضا قولهم إن النسخ إن كان لحكمة ظهرت للشارع بعد أن لم تكن ظاهرة ترتب على ذلك البداء وهو محال على الله ، والبداء الظهور بعد الخفاء ، وإن لم يكن لحكمة فهو عبث . وإنما يكون كل من البداء والعبث من لوازم النسخ إن ورد على حسن لا يقبل حسنه القبح أو قبيح لا يقبل قبحه الحسن كالإيمان والكفر ، أما فى الأفعال التى حسننها وقبحها باعتبار ما يترتب عليها من المصالح المختلفة باختلاف الأزمان والأمم فإن الله يبدل ما شاء من الأحكام رعاية لتلك المصالح التى يعلمها ولا يلزم من ذلك البداء .

وقوع النسخ بالنسبة لشرائع متعددة لا يكاد ينكره عارف بالتشريع الإلهى فى الكتب الثلاثة التى عرفت ، وهى : التوراة ، والإنجيل ، والقرآن . فقد كانت هناك أشياء أباحها الله لآدم كتزويج الأخ من أخته ثم حرّمته التوراة ، وكذلك كانت التوراة تحرم أشياء كالعمل فى السبت فنسخ ذلك الإنجيل مع تشديد التوراة فيه حتى جعلت عقوبة من لم يحترمه القتل . وكذلك أحكام كثيرة فى الشريعتين نسخها القرآن وهذا أظهر من أن تقام عليه البراهين

أما الوقوع فى شريعة واحدة فقد أجمع المسلمون على وقوعه ، ونقل خلاف أبى مسلم الأصفهاني ولم يحقق الناقلون مذهبه . والدليل على وقوعه أن النبي صلى الله عليه وسلم أقام يستقبل بيت المقدس فى مكة وفى المدينة ثمانية عشر شهرا ثم نسخ ذلك بطلب التوجه إلى الكعبة ، وهذا رفع حكم كان المسلمون مأمورين به . والظاهر أن خلاف أبى مسلم إنما هو فى نسخ نصوص القرآن فهو يرى أن القرآن كله محكم لا تبدل لكلمات الله ، ولكن الأصوليين يخالفونه فى ذلك ويحتجون بآيات لم يبق حكمها إما بآيات أخرى وإما بأحاديث مشهورة

حقيقة الرفع . اختلفوا في جواز النسخ قبل أن يتمكن المكاف من فعل ما طلب منه . سواء دخل وقته المعين له ولم يمض منه ما يسمع الفعل أم لم يدخل ، وسواء شرع في الفعل أم لم يشرع . وقصر ابن الحاجب موضع النزاع على ما قبل دخوله

وقد أكثر بعض الناس من تعديد ما نسخ من آيات الكتاب وخطأهم آخرون . واختار السيوطي في الاتقان أنها عشرون آية ، ونحن نسوقها هنا مع بيان ما يمكنه أن يتمسك به من يحتاج لرأى أي مسلم :

الأولى — قوله تعالى : (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين) واختلفوا في ناسخها فقليل آية المواريث ، وقيل حديث (لا وصية لوارث) وقيل الإجماع . أما آية المواريث فلم تبين إلغاء ما دلت عليه هذه الآية ، وليس هناك تناقض بين الحكمين حتى يضطر إلى إبطال إحدى الآيتين بالأخرى ، وأما الحديث فانما يحتاج به من يقول إن النص القطعي ينسخ بالظني ، وأما الإجماع ففيه كلام لأن بعض الفقهاء يرى أن آية البقرة محكمة فمنهم من يوفق بينها وبين الحديث ويخصص الموصى لهم بكونهم غير وارثين لما منع الأثر باختلاف الدين ومنهم من يبقياها على عمومها ولا يحكم بطلان الوصية للوالدين والأقربين أياً كانوا ، ولكن جمهور المجتهدين على القول بالنسخ وإبطال الوصية للوارث .

الثانية — قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) نسخت بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وبعض الفقهاء يرى الآية الأولى محكمة وأنها خاصة بالمرضى والمسافرين الذين يطيقون الصوم ، فهو لاء إن أفطروا كان عليهم أن يفدوا مع القضاء . ونظام الآية لا يأباه لأنها تقول (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) ثم قال عنهم (فمن تطوع خيراً فهو خير له وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون) وهذا محال أن يكون خطاباً لمن لا يطيقون من المرضى والمسافرين ولا لغيرهم ، فظهر أن الكلام مسوق من أوله في شأنهم .

الوقت . مثال هذه المسألة أن يقول الشارع : حجوا هذا العام وقبل محي . عرفة
يرفع هذا الطلب عنهم ، أو يقول : صوموا غدا وقبل محي ، غد أو بعد مجيئه وقد
شرع المكلف بالصوم أو لم يشرع يرفع عنه هذا التكليف . قال الجمهور يجوز

الثالثة — قوله تعالى (أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم) ولا معنى
لايراد هذه الآية لأنها غير منسوخة إجماعا ولا ناسخة لأمر ورد في القرآن .
الرابعة — (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير) قيل
إنها منسوخة بقوله تعالى (وقاتلوا المشركين كافة) وهذا عجيب مع اختلاف
الموضوعين لأن الأولى تتعلق بالزمان والثانية تتعلق بالأفراد ، فلا تناقض بين
الحكمين . على أن الآية لا تقضى بامتناع القتال في الأشهر الحرم إذا كان
جزاء لما هو أشد ، فإن تمامها (وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام
 وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل) فهي تشير إلى أن
من فعل كل هذه الكبائر لاحق له أن يلوم من قاتله في شهر حرام لأنه فعل
ما هو أكبر . وعلى الجملة فلا يوجد دليل قاطع على نسخ الحكم .

الخامسة — (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا
الى الحول غير إخراج) نسخت بقوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون
أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا ، فإذا بلغن أجلهن فلا جناح
عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف) . والناظر الى الآيتين يراها مختلفتي
الموضوع : فالأولى تبين حقا للمتوفى عنهن ولذلك (قال وصية لأزواجهم)
وهذا الحق بين بقوله (متاعا الى الحول غير إخراج) ثم جعل لهن الحرية
في الخروج إن شئن فقال (فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن
من معروف) . والآية الأولى تبين واجبا عليهن وهو أن يتربصن بأنفسهن أربعة
أشهر وعشرا لا يتزوجن في أثناءها ، فإذا انتهت كان لهن أن يتزوجن فلا تناقض
بين الحكمين فلا معنى للنسخ إلا إذا قيل إن آية الوصية نسخت بشيء آخر غير
آية العدة ومن اللازم بيانه . قالوا إن الوصية منسوخة بآية الميراث وفي هذا ما تقدم .

هذا النسخ بعد أن يتمكن المكلف من الاعتقاد. وقال جمهور المعتزلة وبعض الحنابلة والكرخي وأبو منصور الماتريدي والجصاص وأبو زيد والصيرفي من الشافعية: لا يجوز، وزاد الكرخي أنه لا يجوز قبل حقيقة الفعل.

السادسة — قوله تعالى (وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) نسخت بقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) وليس ذلك ظاهراً لأن الله يحاسب الناس على ما أظهره من الأقوال والأعمال وما أضمره، وهو مع ذلك لا يكلفهم إلا ما في وسعهم. ولا يترتب على ذلك محال، لأن في سع الإنسان ألا يضمّر شيئاً، كما في وسعه بقية الأعمال التكليفية. وليس من ذلك خطرات النفس التي تعرض ثم تزول بدون أن يترتب عليها شر. السابعة — قوله تعالى (واتقوا الله حق تقاته) نسخت بقوله (فاتقوا الله ما استطعتم) وليس النسخ واضحاً لأن ما استطعتم هو حق تقاته. لم يطلب منهم غير ذلك.

الثامنة — قوله تعالى (والذين عاقدت أيمانكم فأتوهم نصيبهم) نسخت بقوله تعالى (وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض) وهذا غير ظاهر فيه النسخ لأن توريت مولى الموالات قال به فقهاء العراق محتجين بهذه الآية، وغاية الأمر أن رتبته متأخرة عن ذوى الأرحام. فتكون كل من الآيتين مبينة حكماً غير ما بينته الأخرى. فمن كان له ذو رحم فهو أولى بميراثه عملاً بالآية الثانية، ومن لم يكن له ذو رحم وله مولى موالاته فهو الذي يرثه.

التاسعة — (وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فازرقوهم منه وقولوا لهم قولاً معروفاً) وليس هناك دليل على نسخها حتى قال بعضهم: هي محكمة ولكن تهاون الناس في العمل بها.

العاشرة — (واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فان شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلاً) نسخت بآية النور. وقد فسر هذه الآية بعضهم بأنها خاصة بالنساء.

استدل الجمهور بأن التكليف إنما يكون قبل الفعل وهو ممكن يقبل الرفع ولا يترتب على ذلك محال فجاز. قال المانعون إنه لا فائدة من هذا التكليف

اللاتي عرف عنهن إتيان مواضع الريب وبيوت الفسق من غير أن يتحقق زناهن فهؤلاء يجازين. إذا شهد عليهن أربعة رجال، بالحبس المؤبد في البيوت بحيث لا يعطين حق الخروج من بيوتهن حتى الموت أو أن يطلقهن أزواجهن وهو السبيل الذي يجعله الله لهن. فإن صح هذا التفسير كان مما يمكن أبا مسلم أن يدعى به عدم النسخ.

الحادية عشرة — قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام) قيل إن قوله ولا الشهر الحرام منسوخ باباحة القتال فيه وقد تقدم القول في ذلك.

الثانية عشرة — قوله تعالى (فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم) نسخت بقوله (وأن احكم بينهم بما أنزل الله) ولا معنى للنسخ هنا لأن الثانية متممة للأولى فهو مخير أن يحكم أو يعرض، وإذا اختار الحكم حكم بما أنزل الله، فالطلب منصب على القيد.

الثالثة عشرة — قوله تعالى (أو آخرا من غيركم) منسوخة بقوله (وأشهدوا ذوى عدل منكم) من المعلوم أن الآية الأولى نزلت في شأن خاص وهو حكم الرجل إذا ضرب في الأرض فزل به الموت، فإذا أوصى بوصية ثبتت بشهادة اثنين ذوى عدل من المسلمين أو آخرين من غيرهم، وإنما أجاز الشارع ذلك في هذه الحادثة وأمثالها لأن المسافر ربما لم يجد أحداً من أهل دينه يشهده على وصيته. فإذا ضيق الباب ضاعت الوصية فأباح الشارع، في هذه الحال، قبول الشهادة من غير أهل دينه توسيعاً على الناس. أما الآية الثانية فهي القاعدة العامة في غير ظروف الآية الأولى.

الرابعة عشرة — قوله تعالى (إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مئتين، وإن يكن منكم مئة يغلبوا ألفاً من الذين كفروا) نسخت بقوله تعالى (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً فإن يكن منكم مئة صابرة يغلبوا)

لأن القصد منه العمل إذ هو مدلول الأمر والنهي . والجواب ، أن الفائدة اختبار المكلف حتى إذا كان منه الاعتقاد والعزم على الفعل فقد أطاع ، ولا نسلم أن المقصود بالتكليف العمل وحده . واستدل الجمهور أيضاً بقصة الذبيح فقد

مستين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين) الآيتان وردتا على صورة الاخبار والمراد بهما طلب ، أى يطلب : من العشرين أن يثبتوا للمستين ولا ينهزوا عنهم ويطلب من المئة أن تثبت للألف ، ثم خفف الله هذا الحكم فطلب من المئة أن تصبر للمستين وللألف أن يصبر وللألفين فالأولى عزيمة والثانية رخصة بالنص بدليل التخفيف . والظاهر أن تعريف النسخ ينطبق على هذه الآية لأن الأولى كانت توجب عليهم الصبر لعشرة أمثالهم ، والثانية رفعت هذا الوجوب وأوجبت شيئاً آخر وهو صبرهم لضعفهم . وربما يقال إن الرخص مع العزائم كذلك ، ولم يقل أحد إن الرخصة تنسخ العزيمة . فآية التيمم لم تنسخ آية الوضوء ، مع أن آية الوضوء توجه على كل حال وآية التيمم توجب رفع الأول وإيجاب شيء آخر في حال فكذلك هنا .

الخامسة عشرة - قوله تعالى (انفروا خفافاً وثقلاً) نسخت بآيات العذروهي قوله (ليس على الأعمى حرج) الآية وقوله (ليس على الضعفاء ولا على المرضى) الآيتين ، وقوله (وما كان المؤمنون لينفروا كافة) الآية . ووضح أن الآية الأخيرة لا شأن لها هنا لأنها في موضوع النفر للتعلم بدليل بقية الآية (فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم) وآيات العذر مبينة للمراد بالآية الأولى قطعاً لأنه محال أن يكون الله قد أمر غير القادرين على النفر به ، فذلك من باب التخصيص لا من باب النسخ . ويظهر أن نزول آية العذر موصول بآيات النفر .

السادسة عشرة - (الزانى لا ينكح إلا زانية أو مشركة ، والزانية لا ينكحها إلا زاناً أو مشرك) ووضح أن هذه الآية خبر معناها النهى وذلك أن الزانية التي عرفت بذلك والمشركة لا ينبغي أن يقدم على نكاحها إلا رجل لا يريد

أمر إبراهيم بذبح ولده ثم صرف عن ذلك قبل الفعل وفدى ابنه بذبح عظيم .
والدليل على أنه مأمور قول ابنه (إفعل ما تؤمر) وإقدام إبراهيم على ذبحه لأنه
لو لم يكن بأمر لكان ذلك الإقدام معصية . وأجاب الحنفية عن هذا الدليل
بأن قالوا : لا نسخ وإنما ترك إبراهيم الفعل للفداء ، والفداء ما يقوم مقام الشيء في
تلقى المكروه ، فلو ارتفع الوجوب لم يفد . ونظير ذلك بقاء وجوب الصوم في
حق الشيخ الفاني عند وجوب الفدية عليه وإلا لم تجب الفدية ولا يقال الأمر
بذبح الفداء بدلا هو النسخ لأنه لم يثبت رفع الوجوب الأول وإثبات
وجوب آخر .

استدل المعتزلة بأن هذا النسخ يترتب عليه محال ، وذلك أن أمر مكاف
بالشيء في وقت يستلزم حسنه ، ونهي عنه في ذلك الوقت بعينه يستلزم قبحه ،
فيكون الفعل الواحد من الشخص الواحد في الزمن الواحد حسنا قبيحا وذلك
تناقض وهو محال . وقد أجاب الجمهور بقولهم إنه لا معية في التكليف لأن طالب
الفعل بالخطاب المنسوخ قد ارتفع تعلقه بالخطاب الناسخ فلم يكن الشيء الواحد
مأمورا به منهيّا عنه في زمن واحد ، ولكن ذلك الجواب لا يجدى إذا علمنا

التحصين وإنما يريد المساقفة ، كما أن الشخص المعروف بالزنا والمشارك لا ينبغي
أن يتزوجهما إلا امرأة لا تريد التحصين . وهذا المعنى لا تبطله (وأنكحوا
الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم التي قالوا إنها ناسخة لها) .

السابعة عشرة - (ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا
الحلم منكم ثلاث مرات من قبل صلاة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة
ومن بعد صلاة العشاء) ولا دليل على نسخ هذه الآية ، بل هي أدب عظيم
أدب الله به المسلمين حتى لا يدخل عليهم خدمهم وصغارهم في هذه الأوقات
- أوقات التبذل عادة - بدون استئذان .

أن الشارع العالم بما يكون إنما طلب الفعل أولاً لعلمه بأنه حسن في وقته من المأمور، فإذا نهى عنه في ذلك الوقت دل ذلك على قبحه، فكيف يمكن هذا؟ إلا إن قيل إن الشارع لم يطلبه أولاً لعلمه بحسنه وإنما أمر به ليختبر طاعة المكلف وعزمه على الامتثال فقط وذلك بعيد عن المقاصد التكليفية. لذلك اخترنا ماختره أئمة الحنفية من أن النسخ لا يكون إلا بعد التمكن من الفعل.

الثامنة عشر - (لا يحل لك النساء من بعد ولا أن تبدل بهن من أزواج) نسخت بقوله تعالى (يا أيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك) وادعاء النسخ هنا لا دليل عليه ، بل الآيتان متفقتان لا تناقض بينهما فان الثانية تشير إلى أن الله أحل له من ذكرهن وهن زوجاته ، والثانية تفيد نهيه عن تزوج غيرهن أو طلاقهن وأن يتبدل بهن .

التاسعة عشرة - قوله تعالى (اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة) نسختها الآية بعدها ونصها (أشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فاذا لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) . وهذه الآية بيان من الله سبحانه أن الصدقة لا يلزم أن تكون مالية زائدة عما يجب بل يكفيهم إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ، وهذا صدقة .

العشرون - (وإن فاتكم شيء من أزواجكم إلى الكفار فعاقبتهم فآتوا الذين ذهبوا أزواجهم مثل ما أنفقوا) قيل نسخت بآية الغنيمة ، وقيل محكمة وذلك واضح .

الحادية والعشرون - (يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلا نصفه أو انقص منه قليلا أوزد عليه) نسخت بآخر السورة ونصها (إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل ونصفه وثلثه وطائفة من الذين معك ، والله يقدر الليل والنهار . علم أن لن تحصوه فتاب عليكم فاقرءوا ما تيسر من القرآن . علم أن سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله فاقراءوا ما تيسر منه وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) . والظاهر

(٣) ولا يرد النسخ على مالا يقبل حسنه أو قبجه السقوط .

من الشرائع الأهلية واجبات لا يختلف حسنها باختلاف الأمم ولا الأزمنة كوجوب الإيمان بالله ، ووجوب بر الوالدين ، والصدق في الحديث ، وكحرمة الكفر ، وأذى الوالدين ، والكذب . ومنها ما يختلف باختلاف الأزمنة والأمم ، يصلح في زمن دون زمن ولا أمة دون أمة ، وهذا هو الذي يجوز أن يرد عليه النسخ . ولذلك ترى من الشرائع ما ثبت على السنة جميع الأنبياء ويدل عليه قوله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) . وهذا الكلام واضح على رأى من يثبت التحسين والتقييح العقلين ، أما غيرهم ممن يرى الحسن ما حسنه الشرع والتقييح ما قبجه الشرع وليس للعقل في ذلك مدخل فإنهم يجعلون جميع الأحكام محلا للنسخ عقلا .

(٤) ولا يرد على حكم نص على تأييده سواء ورد على طريقة الإنشاء أم ورد على طريقة الخبر .

من الأحكام الشرعية ما ينص الشرع على تأييده بطريقة الخبر نحو (الجهاد ماض إلى يوم القيامة) ومنها ما ينص على تأييده بطريقة الإنشاء . وقد يتبع هذا النص بتأكيد التأيد . وقد اختلفوا في ورود النسخ على مثل هذه

أن الآية الثانية تخفيف فهي رفع للحكم الأول وهو طلب قيام أكثر الليل . (الثانية والعشرون -) (فإينما تولوا فثم وجه الله) نسخت بآية القبلة والنسخ فيها غير ظاهر .

هذه هي المواضع التي اختار السيوطي أن فيها نسخا ، وقد أسقط منها اثنين فصار الباقي عشرين وهي كما ترى تحتل التأويل . فأبو مسلم لا يستحق أن يشنع عليه إلى الحد الذي وصلوا إليه .

الأحكام فاختار بعضهم امتناع النسخ إذا أكد نص التأييد، أما إذا لم يؤكد فلا. ورأى آخرون أن الممتنع ورود النسخ عليه إنما هو ما جاء على طريق الخبر كالحديث الذي أوردناه لأنه يلزم من نسخه الكذب. واختار أئمة الحنفية كأبي منصور الماتريدي، وأبي بكر الجصاص، وشمس الأئمة، وفخر الإسلام امتناع نسخ الحكم المنصوص على تأييده مطلقاً وهو الظاهر لأن التأييد والنسخ متناقضان. إذ أن الأول يقتضي بقاء الحكم أبداً والثاني يقتضي رفعه، والأول يقتضي حسن الفعل في جميع الأوقات، والثاني يقتضي قبحه في بعضها. وبعد فإنه لم يحصل في الشريعة نسخ حكم من هذا النوع، فلا اشتغال بالجدال فيه مضية للوقت.

(٥) لا يلزم أن يدل النص الناسخ على بدل عن حكم النص المنسوخ. الحكم المستفاد من النص المنسوخ إما طلب فعل أو كلف وإما تخيير. والنص الناسخ إنما يرفع هذا الحكم وقد يكون مع ذلك مفيداً لحكم آخر حل محل الأول كما لو كان النص الأول محرماً فجاء الثاني مبيحاً نحو (كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها). وقد يقتصر على رفع الحكم إن كان طلباً فيرجع الفعل المطلوب إلى الإباحة الأصلية ويكون المسكفون مخيرين بين الفعل والترك، فإن قلنا إن الإباحة الأصلية حكم شرعي كان من اللازم ألا ينسخ حكم إلا إلى بدل، وإن قلنا إنها ليست حكماً شرعياً - وهو الظاهر - قلنا إنه لا يلزم أن يدل النص الناسخ على حكم شرعي هو بدل عن الحكم المنسوخ.

احتج الذين حتموا أن يكون في النص الناسخ حكم شرعي بدلاً عن

الحكم المنسوخ بقوله تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) فلا بد من حكم هو خير . والجواب أن المراد بالبدل إنما هو اللفظ يعني إننا لا نرفع آية إلا إذا أحلنا محلها آية هي خير منها في الفصاحة والبلاغة والاعجاز ، والآية مساها لفظاً لا حكم . وليس النزاع في نسخ الألفاظ بلا بدل أو ببدل وإنما الكلام في نسخ الأحكام . على أنا نقول لا مانع من أن يراد بالآية حكمها ، وإذا رفعت ورفع حكمها بآية أخرى فرجع حكم الفعل إلى التخيير الأصلي الذي لا بد منه على كل حال فذلك هو الخير ويرتفع النزاع . (٦) ويجوز أن يكون البدل أخف من المنسوخ ومساوياً له وأثقل على نفس المكلف منه .

اتفق الأصوليون على جواز أن يكون البدل أخف أو مساوياً ، واختلفوا في جواز الأثقل والصحيح جوازه ، لأن التكليف إنما هو لرعاية المصالح وقد تكون المصلحة في تشريع الحكم الأثقل بعد الحكم الأخف لا مانع من ذلك . قال الذين منعوه إن الله يقول (يريد الله أن يخفف عنكم) وليس في شريع الأثقل بعد الأخف تخفيفاً ويقول (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وتشريع الأثقل بعد الأخف عسر . وأجاب عن ذلك بعض الأصوليين بأن سياق الآيتين يدل على التخفيف في المال فالتخفيف تخفيف الحساب واليسر يسر الحساب . وبالرجوع إلى سياق هاتين الآيتين يتبين خطأ هذا الجواب ، فإن الآية الأولى سيقت في معرض التشريع فإن الله بعد أن أباح للناس الفتيات المؤمنات إذا لم يستطيعوا طول المحصنات المؤمنات وخشوا العنت بين أنه يريد هدايتهم سنن الذين من قبلهم والتوبة عليهم ، وأنه يريد التخفيف عليهم . ولا معنى لذلك إلا التخفيف بالترخيص لهؤلاء

العاجزين أن يتزوجوا الفتيات . وذلك شأن الحكيم في كل تشريع فهو يراعى أحوال الضعفاء ، رعاية لمصالحهم الخاصة كما يراعى المصالح العامة . ومثل ذلك الآية الثانية فقد سيقّت في معرض الترخيص للمرضى والمسافرين أن يفطروا ويقضوا عدة من أيام آخر فهي تماثل الآية الأولى . ومتى علمنا مراده سبحانه بالتخفيف واليسر ضعف احتجاج مانعي النسخ بالأثقل بهما ، لأن موضوع الآيتين استثناء من قواعد كلية لمصالح جزئية نسبية والكلام الآن في رفع حكم عام وإبداله بحكم آخر . واحتجوا أيضاً بقوله تعالى (نأت بنخير منها أو مثلها) وليس في هذا حجة لهم لأن الخير إنما هو باعتبار المصلحة المترتبة عليه ، وكثيراً ما تكون مصلحة الناس كافة في الأثقل .

(٧) يجوز أن ينسخ نص الكتاب بالكتاب ، والخبر المتواتر بمثله ، والآحاد بمثله وبالمتواتر ، ولا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد .

نصوص الكتاب قطعية ورود فيجوز أن ينسخها ما ماثلها في تلك القطعية ، وكذلك الخبر المتواتر يجوز أن ينسخ بمثله وخبر الواحد ظني فيجوز أن ينسخ بمثله وبما هو أقوى منه وهو الكتاب والخبر المتواتر . وهذا كله متفق عليه . ولا يجوز أن ينسخ خبر الواحد المتواتر عند الجمهور لأن الظني لا يقاوم القطعي فلا يبطله ، وأجاز ذلك بعض الأصوليين قائلين بأنه لو لم يكن جائزاً لما وقع ، ولكنه وقع . فإن أهل قباء كانوا متوجهين في صلاة لهم إلى بيت المقدس - حسب الخبر المتواتر عندهم - فأتاهم آت وأخبرهم أن القبلة صارت إلى الكعبة فاستداروا وهم في صلاتهم فقبلوا نسخ المتواتر بالآحاد ولم يرفض ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبأنه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الآحاد لتبليغ الأحكام من مبتدأ وناسخ . وأجيب عن الأول بأن خبر

الواحد ربما اقترن بما يفيد القطع فيحمل على ذلك جمعاً بين الأدلة ، وبأن الثاني لا يكون دليلاً على المراد إلا إذا ثبت أنه أرسل الرسل بنسخ أحكام ثبتت بأخبار قطعية ولم يثبت ذلك .

(٨) ويجوز نسخ السنة بالقرآن والقرآن بالسنة .

جواز نسخ السنة بالقرآن قال به الجمهور ، ومنعه الشافعي فإنه قال في الرسالة : وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها إلا سنة له ولو أحدث الله لرسوله صلى الله عليه وسلم في أمر من فيه غير ما سن فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لسن فيما أحدث الله إليه حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة للتي قبلها مما يخالفها وهذا مذكور في سنته صلى الله عليه وسلم . ثم قال : ولو جاز أن يقال قد سن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم نسخ سنته بالقرآن ولا يؤثر عنه السنة الناسخة لجاز أن يقال فيما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم من البيوع كلها قد يحتمل أن يكون حرمها قبل أن ينزل عليه (وأحل الله البيع وحرم الربا) وفيمن رجم من الزناة قد يحتمل أن يكون الرجم منسوخاً لقول الله عز وجل (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) وفي المسح على الخفين نسخت آية الوضوء المسح ، وجاز أن يقال لا يدرأ القطع عن سارق سرق من غير حرز وسرقته أقل من ربع دينار لقول الله عز وجل (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) لأن اسم السرقة يلزم من سرق قليلاً وكثيراً ومن حرز وغير حرز ، ولجاز رد كل حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يقال لعله لم يقله إذا لم نجده مثل التنزيل ، ولجاز رد السنة بهذين الوجهين فتركت كل سنة معها كتاب جملة لا تحتمل سنته أن توافقه نصاً وهي لا تكون أبداً إلا موافقة له إذا احتمل اللفظ فيما روى عنه خلاف اللفظ في التنزيل بوجه ،

وكتاب الله وسنة رسوله تدل على خلاف هذا القول وموافقة ما قلنا . وقال الجمهور لا مانع من نسخ السنة بالقرآن ، ووقع . فان التوجه إلى بيت المقدس من السنة وقد نسخ بالقرآن . قالوا وتجويز كون هذا النسخ بغير القرآن من سنة موافقة له احتمال بلا دليل ، ولو صح هذا القول لم يعين ناسخ علم تأخره لنسخ ما تقدمه ما لم يقل عليه الصلاة والسلام هذا ناسخ ، وهذا مخالف للإجماع . ويظهر لى أن حجة الشافعى فى منع نسخ السنة بالكتاب قوية ولم يتوجه أحد للرد عليها لأنه ما الذى يمنع المجتهد إذا رأى حديثاً فى موضوع تكلم عنه أن يدعى نسخ الحديث بالقرآن ، وربما جر ذلك الى ترك الأحاديث المبينة كلها احتجاجاً باطلاق القرآن ، خصوصاً اذا لم يعلم أيهما المتقدم . أمامع العلم بالتاريخ فهو قرينة على النسخ ولا يلزم ما قالوه من ضرورة قول الرسول صلى الله عليه وسلم هذا ناسخ لذلك لأن مجيئه متأخراً يقوم مقام ذلك .

أما نسخ القرآن بالسنة فكذلك قال فيه الشافعى وكذلك قال الجمهور . قال الشافعى وأبان لهم أنه إنما ينسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب وأن السنة لا تكون ناسخة للكتاب وإنما هى تبع للكتاب بمثل ما نزل به نصاً ومفسرة معنى ما أنزل الله تعالى منه جملاً . قال الله عز وجل (واذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع إلا ما يوحى الىّ إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم) فآخبرنا الله تبارك وتعالى أنه فرض على نبيه اتباع ما يوحى اليه ولم يجعل له تبديله من تلقاء نفسه . وفى قوله (ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى) بيان ما وصفت من أنه لا ينسخ كتاب الله عز وجل الا كتابه كما كان المبتدئ بفرضه فهو المزيل المثبت لما شاء منه جل ثناؤه ، ولا يكون ذلك لأحد من

خلقه ، وكذلك قال الله تعالى (يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب). وقال بعض أهل العلم في هذه الآية ، والله تعالى أعلم ، دلالة على أن الله عز وجل جعل لرسوله صلى الله عليه وسلم أن يقول من تلقاء نفسه بتوقيفه فيما لم ينزل به كتاباً والله تعالى أعلم . وقيل في قول الله عز وجل (يمحو الله ما يشاء ويثبت) يمحو فرض ما يشاء ويثبت فرض ما يشاء . وهذا يشبه ما قيل ، والله تعالى أعلم . وفي كتاب الله تعالى دلالة عليه . قال الله تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) فأخبر الله أن نسخ القرآن وتأخير إنزاله لا يكون إلا بقرآن مثله قال تعالى (وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر) . قال الجمهور لا مانع عقلي من نسخ الكتاب بالسنة ، وقد وقع : فقد نسخت الوصية للوالدين والأقربين بقوله عليه السلام (ألا لا وصية لوارث) ولا ينهض هذا دليلاً على الشافعي لأن قوله لا وصية لوارث بين أن آية الموارث هي الناسخة لآية الوصية ، لأن أول الحديث (إن الله أعطى لكل ذي حق حقه) على أن الحديث من أخبار الآحاد والجمهور لا يرون نسخ الكتاب به إلا أن تدعى فيه الشهرة ، وهي عند الحنفية ، بمنزلة التواتر . وقد غير ابن الهمام شكل الاستدلال فقال : الإجماع على نسخ الوصية للوارث يدل على نص ناسخ لأن الإجماع لا بد أن يكون مستنداً إلى دليل ، وإذا لم يكن هذا الدليل كتاباً فهو سنة ، وبذلك يثبت المطلوب . وهذا الشكل لا يدفع الاعتراض الأول لأن من الجائز أن يكون الإجماع استند إلى آية الموارث ، وبذلك يتبين أنه لم يقدّم برهان قوياً على إبطال رأى الشافعي . على أنه بالاستقراء لم يوجد نص كتابي أبطلته السنة وحدها ، وغاية ما وردت به السنة من النسخ كما قال أبو زيد الزيادة على نص الكتاب وسيأتي الكلام فيه .

(٩) وقد يرد النسخ على نظم القرآن وحكمه ، وقد يرد على حكمه دون نظمه ، ولا يجوز أن يرد على النظم مع بقاء الحكم .

نسخ النظم والحكم معاً مما اتفق عليه جميع مجيزي النسخ ، أما نسخ الحكم مع بقاء التلاوة فهو رأى الجمهور . ومنعه بعض المعتزلة محتجين بأن النظم ملزوم للمعنى فلا يصح إبقاء الملزوم مع رفع اللازم . والجواب أنا نسلم هذا التلازم ابتداء لا بقاء والكلام فيه . وبأن بقاء التلاوة دون الحكم يؤهم بقاء الحكم فيوقع المكلف فى الجهل ، وأيضاً فائدة إنزال القرآن إفادته للحكم الشرعى وتنقضى هذه الفائدة ببقاء اللفظ مجرداً عن إفادة الحكم . والجواب أنه إنما يلزم الإيقاع فى الجهل إذا لم يقم دليل على النسخ ، أما أن أقيم الدليل فلا . وحصر الفائدة فى إفادة الحكم بقاء ممنوع ، فإن من الفائدة بقاء التلاوة لمعرفة تاريخ التشريع وللاّعجاز بنظم المنسوخ كغيره من آيات القرآن . أما نسخ التلاوة مع بقاء الحكم فقد خالف فيه بعض المعتزلة وأجازوه الجمهور محتجين بأخبار آحاد وردت فى ذلك لا يمكن أن تقوم برهاناً على حصوله . وأنا لا أفهم معنى لآية أنزلها الله لتنفيد حكمائهم يرفعها مع بقاء حكمها لأن القرآن يقصد منه إفادة الحكم والاعجاز بنظمه فما هى المصلحة فى رفع آية منه مع بقاء حكمها إن ذلك غير مفهوم ، وفى رأى أنه ليس هناك ما يلجئنى الى القول به .

(١٠) لا ينسخ الإجماع الا بإجماع مثله ولا ينسخ الإجماع نصاً .

أما القضية الأولى فلأن الإجماع دليل قطعى ، فالذى ينسخه لا بد أن يكون قطعياً مثله وهو إما نص متواتر أو إجماع ثان . فأما النص القاطع فيستحيل تأخره عن الإجماع لأن الإجماع إنما يكون حجة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعده قد انتهى التنزيل ، كما يستحيل أن يكون الإجماع قد انعقد

على خلاف النص القاطع المعروف حين انعقاده ، لأن الأمة معصومة عن الوقوع في هذا الخطأ كما بين في محله من كتاب الإجماع ، وبذلك يتبين أن الإجماع ليس محلاً للنسخ بنص قاطع وإما بإجماع ثان فالجمهور على منعه ، لأن الإجماع الأول إن كان قطعياً لزم خطأ الإجماع الثاني لأنه جاء مخالفاً للدليل القاطع ، وخطأ الإجماع محال . وإن كان الأول ظنياً فالإجماع الثاني على خلافه أظهر أنه ليس دليلاً فلا ينبغي عليه حكم فلا نسخ ، إذ يكون هذا من قبيل وجود دليلين أحدهما ظني والآخر قطعي ، وفي مثله لا يقال بالتعارض حتى يقال بالنسخ . وهذا الدليل يرد على الشق الأول منه منع لزوم الخطأ للإجماع الثاني لأنه دليل قطعي لو حصل جاء متأخراً عن دليل قطعي فينسخه كما يحجب النص القطعي بعد مثله فينسخه . ولا يقال إن النص اللاحق خطأ . وهذا التمثيل يسهل منع الشق الثاني أيضاً لأن النص القاطع إذا جاء متأخراً عن النص الظني كان القطعي ناسخاً ، ومن ذلك يكون الإجماع الثاني ناسخاً للأول . ولما وجد ابن الهمام أن هذا الدليل غير منتج اختار الاستدلال بطريقة آخر اتبعته الحنفية وهو أنه لا مدخل للآراء في معرفة انتهاء الحكم في علمه تعالى . بل إنما يعلم ذلك بالوحي وقد انقطع ، وهذا الدليل أيضاً فيه شيء لأن المجتهدين لا يجمعون بمحض الآراء وإنما يستندون في إجماعهم إلى دليل عرفوه وبسببه كان الإجماع ، وما المانع من أن مستند الإجماع الأول كان قياساً علمته وصف رآه الأولون مصلحة ثم تغيرت المصالح في زمن ثان ففاسد أهله باعتبار وصف آخر يقتضي غير حكم الإجماع الأول . لاجرم أن قال فخر الإسلام - كما حكى عنه ابن الهمام - والنسخ في ذلك كله « الإجماع » بمثله جائز حتى إذا ثبت

حكم بإجماع في عصر يجوز أن يجمع أولئك على خلافه فينسخ به الأول وبذلك يظهر جواز نسخ الإجماع بمثله .

أما القضية الثانية وهي منع النسخ بالإجماع فقد تبين أحد شقيها وهو نسخ الإجماع للإجماع والشق الثاني نسخ الإجماع للنصوص وهذا منعه أيضاً الجمهور لأن النص إن كان قاطعاً فحال أن ينقذ إجماع على خلافه ، وإن كان ظنياً جاز أن ينقذ الإجماع . ولكنه يكون البتة مستنداً إلى دليل فليكن هو الناسخ . فإذا قلنا إن الإجماع ينسخ النصوص الظنية فعلى اعتبار أنه دليل الناسخ فحسب .

بقي أنهم أوردوا مسائل قالوا فيها إن الإجماع نسخ نصوص الكتاب . منها : إجماعهم على إسقاط سهم المؤلفة قلوبهم في عهد أبي بكر مع نص الكتاب عليهم ولكنهم عورضوا في ذلك فإن الحكم وهو الإسقاط ليس معترفاً به من جميع المجتهدين ، ودعوى الإجماع لم تثبت . ومنها أن ابن عباس سأل عثمان : كيف تحجب الأم من الثلث إلى السدس بالأخوين مع قول الله تعالى (فإن كان له إخوة فلا أمه السدس) فقال له عثمان : حجبتها قومك ، فقيل هذا إجماع منهم على خلاف الدليل القاطع . ولو صحت دعوى الإجماع لما كان مصادراً للدليل القاطع لأن الجمع المنكر مختلف بين أهل اللغة في أقل ما يطلق عليه فهو اثنان أم ثلاثة ، وبذلك يكون إجماعهم على أحد تأويلين للآية وليس هذا مما نحن فيه .

(١١) القياس لا يكون منسوخاً ولا ناسخاً .

إذا ثبت حكم بقياس في محل فإن ذلك الحكم لا يصح أن يسمى منسوخاً على الاصطلاح في تعريف النسخ . وفرض المسألة فيما إذا تم القياس بعد حياة

رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه إن نسخ فإنما ينسخ بنص آخر أو إجماع أو قياس آخر لاسبيل إلى النص لانتفاء التنزيل . وإذا تبين أن هناك نصاً لم يكن القائس اطلع عليه تبين أن القياس خطأ لمصادمة النص ، لا أن حكم القياس كان ثم رفع . وكذلك الحكم إن أجمع على خلافه ، لأن الإجماع لا بد أن يكون مستندا إلى دليل . أما إن حصل قياس آخر يخالف الأول في الحكم فإن ذلك يكون من باب تعارض الأقيسة ، فإذا رجح أحدهما تبين خطأ الأول لارفع حكمه .

وأما أنه لا يكون ناسخاً فلا أنه لاسبيل إلى نسخه نصاً ولا إجماعاً لأنه لا يقاومهما كما تبين أنه لا ينسخ قياساً آخر مثله .

أما إن حصل القياس في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم فإنه من الجائز أن يحجى نص على خلافه فينسخه لأن النص جاء مبيناً لمدة انتهاء العمل بالقياس كما يجوز أن يكون ناسخاً ، فإذا رجح قياس متأخر لتأخر شرعية حكم أصله عن نص دل على تقيض حكمه في الفرع وجب أن ينسخ القياس النص إذا جوزنا تقديم القياس عليه .

(١٢) يجوز أن ينسخ منطوق نص دون فحواه ولا يجوز العكس .

قد يكون لنص منطوق وفحوى ، وهو ما يسميه الحنفية بدلالة النص ، ويسميه المتكلمون مفهوم الموافقة والقياس الجلى نحو قوله تعالى (ولا تقل لها أف) فان منطوقه طلب الكف عن التأنيف ، فيفهم بمجرد اللغة أن العلة هي الأذى فالضرب مطلوب الكف وهو فحوى الخطاب ، فهل يجوز أن ينسخ أحدهما ويبقى الآخر؟ قال فريق : لا يجوز أن ينسخ إلا معاً فتنسخ أحدهما تبعه الآخر . وقال فريق : يجوز أن ينسخ أحدهما ويبقى الآخر . والمختار أنه يجوز

نسخ المنطوق مع بقاء الفحوى ولا يجوز نسخ الفحوى وبقاء المنطوق .
والدليل على المذهب المختار أن المنطوق ملزوم للفحوى فالفحوى لازم
وإلا لم يكن المنطوق دالا عليه من غير عكس لأولية الفرع بالحكم . ونسخ
الفحوى دون المنطوق معناه بقاء تحريم التأنيف وانتفاء تحريم الضرب وهو
وجود الملزوم مع عدم وجود اللازم وذلك محال . أما العكس وهو انتفاء تحريم
التأنيف وبقاء تحريم الضرب فرفع الملزوم وإبقاء اللازم وهو غير ممتنع .
قال الذين يجوزون نسخ أحدهما دون الآخر إن اللفظ له دلالتان
متغايرتان : دلالة منطوق ، وفحوى . فيجوز رفع أحدهما دون الأخرى .
والجواب أن ذلك إنما يصح إذا لم يكن أحدهما مستلزما للآخر .
وقال الذين يمنعون نسخ أحدهما دون الآخر : أما نسخ الفحوى دون
المنطوق فلما ذكرتم ، وأما نسخ المنطوق دون الفحوى فلأن الفحوى تابع
والمنطوق متبوع وإذا ارتفع المتبوع لم يمكن بقاء التابع ، وإلا لم يكن تابعا .
والجواب أن دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته على المنطوق وليس حكم
الفحوى تابعا لحكم المنطوق ، فإن فهمنا لتحريم الضرب حصل من فهمنا
تحريم التأنيف لأن الضرب إنما كان حراما لأن التأنيف حرام ، ولولا حرمة
التأنيف ما كانت حرمة الضرب . والذي يرتفع هو حكم تحريم التأنيف
لادلالة اللفظ عليه فانها باقية . فالمتبوع ، وهو الدلالة ، لم يرتفع والذي ارتفع ،
وهو الحكم ، ليس بمتبوع .

(١٣) وإذا نسخ حكم الأصل المقيس عليه لم يبق حكم الفرع المقيس .
إذا ورد نص يفيد حكما في محل وقد علل بعللة بينها النص أو استنبطت
ثم وجدت هذه العلة في محل آخر فحكم فيه بحكم الأصل ثم ورد نص نسخ

حكم الأصل فهل يبقى بعد ذلك حكم الفرع ؟ والمختار أنه لا يبقى لأن نسخ حكم الأصل يرفع اعتبار كل علة له ، وبهذه العلة ثبت حكم الفرع فاذا انتفت انتفى . فاذا قال المشرع : لا تعط زيدا لأنه سكير ثم وجد عمرو سكيراً فحكمنا بطلب الكف عن إعطائه لمساواته عمراً في ذلك الوصف الذي كان سبباً للطلب ثم نسخ الأمر هذا الحكم بنص آخر فان ذلك دليل على عدم اعتبار الوصف موجباً لذلك الحكم فلا معنى لبقائه في الفرع .

(١٤) ولا يثبت حكم الناسخ إلا بعد تبليغه للأمة .

إذا بلغ الوحي رسول الله صلى الله عليه وسلم حكماً عن الله ينسخ حكماً سابقاً فلا يثبت هذا الحكم بالنسبة إلى الأمة إلا بعد تبليغه إياها ، وعلى ذلك تكون مكلفة بالعمل بالحكم السابق لأنه لو ثبت النسخ قبل التبليغ لكان الشيء واجباً حراماً في وقت واحد لأن حكم الناسخ تحريم العمل بالأول فيكون حراماً والحال أنه واجب ، لأنه لو ترك العمل بالمنسوخ وهو غير معتقد نسخه أثم قطعاً - ولأنه لو عمل بالثاني قبل إعلامه - وهو غير معتقد شرعيته ، لأثم قطعاً ولو ثبت حكمه لما أثم بالعمل به . ونرى أنه لا محل للزاع في هذه القضية ونظن أن الذين خالفوا وقالوا بثبوت النسخ قبل التبليغ إنما أرادوا ثبوته في نفس الأمر لا بالنسبة إلى المكلف ، لأنه كيف يكلف بشيء لم يبلغ إليه ولا طريق للعلم به ؟ ألا يكون ذلك تكليفاً بالحال :

(١٥) نقص جزء من المشروع أو شرط من شروطه ليس نسخاً لأصله ،

وزيادة جزء على المشروع نسخ لأصله لازيادة شرط عليه .

إذا ورد حكم بمشروع طلب فعله كصلاة أربع ركعات ثم ورد نص

متأخر رفع إيجاب ركعتين منها ، فذلك النص المتأخر ناسخ لإيجاب ركعتين .

لا لأصل العبادة ، لأنه لو كان نسخاً لأصلها لافتقر الباقي إلى دليل آخر يدل على أنه مطلوب ، وهذا باطل اتفاقاً . ويكاد الإنسان يعترف بهذا الأصل بداهة لأنه لو قال أمر بالمأمور : سر أربع مراحل ثم قال رفعت عنك مرحلتين فلا يقال إن هذا النسخ رفع للطلب الأول جملة حتى يحتاج الأمر إلى تجديد الطلب بسير المرحلتين ، ومثل الجزء الشرط . وهذا المذهب هو مختار المحققين . وقيل إن ذلك نسخ لأصل العبادة . وفصل القاضي عبد الجبار بين الجزء والشرط فجعل نسخ الجزء ناسخاً للأصل لانسخ الشرط . قالوا إن العبادة قد ثبت تحريمها قبل النسخ بنقض ذلك الجزء المنسوخ ، ثم صارت بعده جائزة بدونه . والجواب أن المفروض أنه لم يتجدد وجوب وإنما أبطل وجوب ، والثابت هو الوجوب الأول . والظاهر أنه لا خلاف لأن من يريد أن أصل العبادة نسخ فانما يريد نسخ كل العبادة يعنى نسخ إيجاب الأربع ، وهذا ضرورى لأن الكل يرتفع بارتفاع جزء من أجزائه قطعاً . والذين يقولون لم ينسخ أصل العبادة يريدون أن النص الأصلي باق بالنسبة إلى ما لم ينسخ ، ولذلك اتفقوا على أنه لا يحتاج إلى نص جديد . ومن هنا يظهر وجه تفصيل عبد الجبار بين الجزء والشرط لأن العبادة لا ترتفع بارتفاع شرط من شروطها .

أما الزيادة على أصل المشروع فقسمها الغزالي إلى ثلاثة أقسام (١) زيادة لاتعلق بالمشروع الأول ، كما إذا أوجب الصلاة والصوم ثم أوجب الزكاة والحج وهذا لا شبهة في أنه ليس بنسخ لأن النسخ رفع وتبديل وحكم المزيد عليه لم يتغير إذ أن وجوبه باق كما كان (٢) زيادة تتصل بالمزيد عليه اتصال اتحاد يرفع التعدد والانفصال كما لو زيد في صلاة الصبح ركعتان فهذا نسخ لأن حكم الركعتين كان الإجزاء والصحة ثم ارتفع بالزيادة ، والركعتان

وإن كانتا باقيتين في ضمن الأربع لكن حكمهما قد ارتفع (٣) رتبة بين المرتبتين فلا هي منفصلة تمام الانفصال كالأولى ولأمتصلة تمام الاتصال كالثانية ، ومثالها التغريب في حد الزنا واشتراط الطهارة في الطواف ووصف الإيمان في رتبة الكفارة لليمين ، وهذا القسم محل نزاع بين الأئمة . فقال فريق ليس نسخاً ، وقال الحنفية هي نسخ لأنها ترفع حكماً شرعياً وهو حرمة الزيادة على الحد الثابت بعموم تحریم الأذى وترفع أجزاء الطواف بلا طهارة وإجزاء الرقبة غير المؤمنة وترفع إباحتهما الثابت كل منهما باطلاق النص وهو قوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) وقوله (فتحرير رقبة) وكل من الأجزاء والإباحة حكم شرعى فرفعه نسخ . وفصل القاضى عبد الجبار فقال إن كانت الزيادة تغير الميزد عليه حتى لو فعل وجب استثنائه فالزيادة نسخ وإن كانت لا تغيره بهذه الصفة فليس بنسخ كزيادة التغريب على حد الجلد في حد الزنا ، لأن وجود الميزد عليه بدون الزيادة ليس ملغى فلا يجب استثنائه وإنما يجب ضم الزائد إليه . وقد ترتب على هذا الخلاف أن الشافعية أثبتوا زيادات على الكتاب بخبر الواحد ، لأنهم لم يعتبروا ذلك نسخاً ، وذلك بين في مواضع كثيرة كما في الأمثلة التى قدمناها وكما فى جعل التحريم فى الرضاع بخمس رضعات مع إطلاق القرآن ، وكما فى اشتراط الفاتحة لصحة الصلاة مع اقتضاء عموم الكتاب لأجزاء ما تيسر من القرآن . والغزالي برهن على أن الزيادة التى من القسم الثالث ليست نسخاً كما فى القسم الأول وأن زيادة شرط على النص نسخ .

ويظهر أن ما قاله الحنفية أوضح ، ولكن يترتب على اتباعه أمر عظيم لم يسر الحنفية فى كل استنباطهم عليه فإن كثيراً من شروط المعاملات لم

يشترطها القرآن وجاءت بها السنة ، ومع هذا فقد جعل الحنفية صحة تلك العقود متوقفة عليها .

وإليك مثلاً يوضح ذلك قال الله تعالى (وأحل الله البيع) وهذا مطلق ينتظم البيع بشرط وبغير شرط ، ومع هذا فقد قال الحنفية بفساد بيع وشرط ، عملاً بالحديث ، وهو عقد جائز بمقتضى إطلاق الكتاب . وما الفرق بين هذا وبين إطلاق قوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) حيث لم يروا تقييد صحة الطواف بالحديث (الطواف بالبيت صلاة) ولم يروا تقييد قوله تعالى (فاقراءوا ما تيسر منه) بقوله (لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب) . ومن ذلك كثير يحوجهم في أكثر الأحيان أن يتكافؤوا إجابات بعيدة . ولذلك يتجه عندي أن القيود التي تقيدها مطلقات الكتاب ليست من النسخ في شيء ويجوز أن تثبت بالسنة متى صحت ويعتبر ذلك بياناً متصلًا بنص الكتاب لأن حكم مطلق الكتاب استمر ثم رفع ، فكان الله سبحانه شرع أصل العبادة أو العقد ثم وكل إلى رسوله المبين عنه بيان شروط كل منهما ، وهذا هو المراد بما وضعناه في الأصل . أما زيادة مثل التغريب على حد الزنا فهو نسخ ولم يرفع حكم مفهوم - كما قال الغزالي - وإنما رفع حكماً مستفاداً من الشريعة ويكاد يكون من أمهاتها وهو تحريم الأذى .

(١٦) يعرف الناسخ من نصين متناقضين بعلم أن أحدهما متأخر بنص الرسول أو إجماع الأمة أو بنص الراوى على التاريخ .

إذا ورد في الشريعة نصان متناقضان فلا بد أن يكون أحدهما منسوخاً إذ لا تناقض في الشريعة ، والمنسوخ إنما هو المتقدم ، ولا يعرف تقدم أحدهما وتأخر الثاني إلا بالنقل . وذلك إما أن يدل عليه لفظ الرسول نحو (كنت

نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزوروها) أو بإجماع الأمة على أن أحدهما متأخر
 ناسخ لأن الأمة معصومه من الخطأ، أو بأن يصرح الراوى بتاريخ النسخ
 كأن يقول : سمعت عام الخندق كذا، وكان النص الآخر معلوماً قبل ذلك.
 وهناك طرق ذكر الغزالي أنه لا يثبت بها نسخ (١) أن يقول الصحابى كان
 الحكم كذا ثم نسخ لأنه ربما قاله عن اجتهاد، وخالف الحنفية في هذا فجعلوه
 من أدلة النسخ. والوجه ما ذكره الغزالي (٢) أن يكون أحد النصين مثبتاً في
 المصحف بعد الآخر لأن السور والآيات ليس إثباتها على ترتيب النزول.
 (٣) أن يكون راوى أحد النصين من أحداث الصحابة لأنه قد ينقل الصبي
 عن تقدمت صحبته وقد ينقل الأكبر عن الأصغر وبكسبه (٤) أن يكون
 الراوى أسلم متأخراً في عام الفتح مثلاً ولم يقل أبى سمعت عام الفتح لأنه قد
 يكون سمع الحديث قبل إسلامه ثم رواه بعد إسلامه أو سمعه ممن سبق
 إسلامه (٥) أن يكون راوى أحد النصين قد انقطعت صحبته، فربما يظن أن
 حديثه متقدم تاريخاً على حديث من بقيت صحبته وليس من ضرورة من
 تأخرت صحبته أن يكون حديثه متأخراً عن وقت انقطاع صحبة غيره.
 (٦) أن يكون أحد النصين على وفق البراءة الأصلية فربما يظن تقدمه
 وليس ذلك بلازم. والله أعلم.



الإجماع

تعريف

(الإجماع اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على حكم شرعى).

مناقشة التعريف

الاتفاق جنس التعريف ، ومعناه أن يكون رأى كل على وفق رأى الآخر . ويفهم من ذلك أربعة أشياء :

الأول - أن نذرة المخالف تأثر في تحقق الإجماع لأن مفهوم الاتفاق لم يتحقق ، إلا أن كثيراً من الأصوليين يحتجون برأى الأكثرين إذا ندر مخالفهم ولاسكنهم لا يعدونه إجماعاً وإنما اعتبروه حجة لأنه يدل ظاهراً على وجود دليل راجح أوقاطع استندوا إليه ، لأنه لو قدر متمسك المخالف النادر راجحاً والكثيرون لم يطلعوا عليه أو اطلعوا عليه وخالفوه غلطاً أو عمداً كان في غاية البعد ولو لم يكن متعذراً ولذلك لم يكن قولهم قطعياً .

الثانى - أنه لو لم يكن في العصر إلا مجتهد واحد رأى في أمر رأياً لم يكن قوله إجماعاً لأن الاتفاق لا يتحقق مفهومه وليس بحجة أيضاً ، لأنه متى انتفت عنه صفة الإجماع صار رأياً فردياً لمجتهد وليس ببعيد أن يخطئ . فلم يكن قوله حجة .

الثالث - أن يكون رأى واحداً حتى يكون اتفاقاً ، فلو افترق أهل عصر فرقتين إحداهما أبدت رأياً والثانية رأياً آخر في حكم فهل يعتبر هذا إجماعاً منهم على أنه ليس في المسألة إلا أحدهذين الرأيين فلا يجوز لمن بعدهم إحداث رأى ثالث أو لا يعتبر إجماعاً ؟ قال الأكثرون لا يجوز إحداث قول ثالث ، وقال الأقلون يجوز . واختار الآمدى وابن الحاجب التفصيل فقالا : إن

كان القول الثالث يرفع ما اتفقوا عليه امتنع وإلا جاز . وهاك مثلاً توضح هذا الأصل (١) توريث الجد مع الإخوة ، اختلف فيه فقهاء العصر الأول فقال قوم يرث الجد ويحجب الإخوة ، وقال قوم يرث الجد مع الإخوة . فالقائل بتوريث الإخوة دون الجد محدث قولاً ثالثاً يرفع ما اتفق عليه أهل العصر الأول من توريث الجد (٢) النية في الطهارات افرق فيها فقهاء العصر الأول فرقتين : فرقة تقول بلزومها في جميع الطهارات من تيمم ووضوء وغسل ، وفرقة تقول بلزومها في التيمم وحده . فالقائل بعدم لزومها في الجميع محدث قولاً ثالثاً يرفع ما اتفق عليه من لزومها في التيمم (٣) فسخ النكاح بالعيوب الخمسة : الجنون ، والجلب ، والعنة ، والرتق ، والقرن . من أهل العصر الأول من قال يفسخ النكاح بها كلها ، ومنهم من قال لا يفسخ بشيء منها . فالقائل بالفرق محدث قولاً ثالثاً ولكنه لا يرفع ما اتفق عليه لأنه لم يحصل الاتفاق على أحد هذه العيوب (٤) أم وأب وأحد الزوجين ، قيل للآم ثلث المال كله ، وقيل لها ثلث الباقي . فالقائل بأنها تأخذ ثلث المال كله مع أحد الزوجين وثلث الباقي مع الآخر محدث قولاً ثالثاً لا يرفع شيئاً مما اتفق عليه لأنه يكون موافقاً كل فريق في مسألة .

والواضح من هذه الأقوال الثلاثة مختار الآمدي وابن الحاجب وهو التفصيل ، وذلك لأنه إذا رفع مجعاً عليه فقد خالف الإجماع فلم يجوز كمسألة الجد والنية فإن لم يرفع مجعاً عليه فلا داعي للمنع لأنه لم يخالف إجماعاً ولا مانع سواه فجاز . أما إذا كان السلف قد أجمعوا على الاستدلال بدليل معين فإنه يجوز لمن بعدهم إحداث دليل آخر ، وما زال المجتهدون في كل عصر يتمدحون بإظهار الأدلة التي لم يستدل بها سابقوهم على ما وضع أمام أنظارهم من المسائل . فإن كان السلف قد أجمعوا على تأويل دليل فإنه يجوز لمن بعدهم

إحداث تأويل آخر بشرطين : (الأول) ألا يكون ملغياً لما أجمع عليه من التأويل الأول (الثاني) ألا يكون السلف قد نصوا على بطلان التأويل الثاني، فإذا فقد أحد الشرطين لم يحز . مثال ما فقد فيه الشرط الأول أن يكون السلف قد أجمعوا على تفسير المشترك بأحد معنياه فلا يجوز لمن بعدهم تفسيره بالمعنى الآخر لأنه يلزم منه بطلان الأول . فالمجوز إنما هو تأويل لم يجمع السلف على بطلانه ولم يترتب عليه إلغاء تأويلهم .

الرابع - أن يكون الاتفاق قد ظهر بإبداء الرأي حتى يكون معلوماً ويتحقق أنه اتفاق ، أما السكوت بأن أفتى بعض المجتهدين بحكم في مسألة أو قضى به وسكت باقيهم فلم ينكروا عليه فهل يدخل ذلك تحت مفهوم اتفاق أولاً ؟ اختلف الأصوليون في ذلك وهذا ما يسمى عندهم بالإجماع السكوتي . ومحل النزاع أن يكون السكوت قبل استقرار المذاهب وأن تمضي مدة التأمل بعد الفتوى أو القضاء وألا يكون هناك خوف يمنع الساكت من إبداء رأيه .

قال أكثر الحنفية هو إجماع قطعي ، وقال ابن أبي هريرة هو إجماع قطعي في الفتيا لا في القضاء ، وقال أبو إسحاق المروزي هو إجماع في القضاء لا في الفتيا ، وقال الشافعي وأكثر المتكلمين وبعض الحنفية ليس إجماعاً ولا حجة ، وقال الجبائي إنه إجماع بشرط أن ينقرض العصر الذي ظهر فيه هذا الرأي ، واختار الآمدي أنه حجة ظنية .

أما الحنفية فاحتجوا بأدلة (الأول) أنه لو لم يكن هذا إجماعاً واشترط في تحققه سماع قول كل اتفئ الإجماع ، وانتفاؤه باطل ، فما أدى إليه فهو باطل . أما الملازمة الأولى فلأن هذا السماع متعذر عادة وذلك واضح ، وأما أن انتفاؤه باطل فلأنه تعطيل لأصل من أصول الدين الأربعة وذلك غير جائز .

وقد تمنع الملازمة الأولى ، ويقوى المنع أنهم عند مناقشة النظام فى إحلته الإجماع لم يسلموا له تلك الدعوى بعينها كما سيأتى (الثانى) أن العادة فى كل عصر إفتاء الأكابر وسكوت الأصاغر تسليما . وروح هذا الدليل هو القيد الأخير ، وقد يمنع لجواز أن يكون لحياء أو هيبة ويلزمه اشتراط القول من الأكابر مع أنهم لم يشترطوه فى تحقق الإجماع السكوتى . (الثالث) أنهم قد أجمعوا على أن الإجماع السكوتى حجة قطعية فى الأمور الاعتقادية فليكن كذلك فى الأحكام العملية . وقد تمنع دعوى الإجماع على هذا الأصل لأنه إما أن يكون إجماعا قوليا وقد بنيتم دليلكم الأول على تعذره ، وإما أن يكون إجماعا سكوتيا وهو محل نزاع . ومن الغريب أن تكون المقدمات الظنية تنتج نتيجة قطعية لأن روح هذا الدليل القياس وهو حجة ظنية عند من يقول به فكيف تكون نتيجة حكم الفرع فيه قطعية حجيته ؟ قال الذين ينكرون أن هذا إجماع قطعى أو ظنى : إن فتوى المفتى إنما تعلم بقوله الصريح الذى لا يتطرق إليه احتمال وتردد ، والسكوت متردد فقد يسكت من غير إضمار الرضا لأسباب منها (١) أن يكون فى باطنه مانع من إظهار القول ونحن لا نطلع عليه ، وقد تظهر دلائل السخط عليه مع سكوته . (٢) أن يسكت لأنه يراه قولاً سائغاً أداه إليه اجتهاده وإن لم يكن هو موافقا عليه بل يعتقد خطأه (٣) أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب فلا يرى الإنكار فى المجتهدات أصلا ولا يرى الجواب إلا فرض كفاية فإذا كفاه من هو مصيب سكت وإن خالف اجتهاده (٤) أن يسكت وهو منكر لكنه ينتظر فرصة الإنكار ولا يرى البدار مصلحة لعارض من العوارض ينتظر زواله ثم يموت قبل زوال ذلك العارض أو يشتغل عنه (٥) أن يعلم

أنه لو أنك لم يلتفت إليه وناله ذل (٦) أن يسكت لأنه متوقف في المسألة لأنه بعد في مهلة النظر (٧) أن يسكت لظنه أن غيره قد كفاه إلا نكار وأغناه عن الإظهار ثم يكون قد غلط فيه فترك إلا نكار عند توهم أنه رأى إلا نكار فرض كفاية وظن أنه قد كفى وهو مخطىء في وهمه .

وقد اضطر مشيتو الإجماع السكوتي إلى منع هذه الأسباب . أما الظنيون فإنهم قالوا إن السكوت ظاهر في الموافقة وغير ذلك احتمالات لا تنفي الظهور ، وأما الحنفية فقالوا : إنا لا نرى السكوت إجماعاً قطعياً إلا إذا انتفت هذه الاحتمالات . ولعمري إذا تعذر الإجماع القولي كما تقدم لهم فأولى أن يتعذر العلم بانتفاء هذه الاحتمالات في سكوت الساكتين . وقد ذكر شارح التحرير شروطاً لاعتبار السكوتي إجماعاً قطعياً يظهر بتأملها ما قلنا من تعذر تحققها وهي : (١) أن يعلم أنه بلغ جميع أهل العصر ولم ينكروا ووراء ذلك حالتان : الأولى أن يغلب على الظن أنه بلغهم لا تنساره وشهرته ، الثانية أن يظن أنه بلغهم . والثانية لا تفيد إلا الظن ، والأولى محل خلاف . فان احتمل الأمرين : البلوغ وعدمه فهذه أدنى درجة مما قبلها (٢) أن يكون السكوت مجرداً عن علامات الرضى والكراهة (٣) مضى زمن يسع مهلة النظر في تلك المسألة عادة . (٤) ألا يتكرر ذلك مع طول الزمان ، فإن تكرر لم يكن محل خلاف . (٥) أن تكون المسألة اجتهدية فإن أفتى واحد بخلاف الثابت قطعاً لا يكون سكوتهم دليلاً على الموافقة .

ولما كانت أدلة المحتجين بهذا الإجماع والذين جعلوه إجماعاً قطعياً غير منتجة كان الراجح ما رآه الجمهور من أن السكوت لا يعتبر وفاقاً ولا خلافاً ولا ينسب لساكت قول .

وإضافة الاتفاق إلى المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم في التعريف ينتج منه مسائل :

(١) إنه لا يعتبر العوام في انعقاد الإجماع ، لأن العامي ليس أهلاً لطلب الصواب إذ ليس له أدوات هذا الشأن فهو إذا قال قولاً فإنما يقوله بلا علم ، ومثل هذا لا يعتبر وفاقه ولا خلافه . ومن العوام بالنسبة للأحكام الشرعية العلماء الذين علمهم في غير استنباط الأحكام من أدلتها كالحساب والمهندسين والمتكلمين والنحويين إلا إن كانت المسألة الموضوعة على بساط البحث مما لهذه العلوم مدخل فيها .

وموضع الشبهة علماء الفقه الحافظون للفروع وعلماء الأصول ، فأما الأصوليون فلا ينبغي أن يكون توقف الإجماع على وفاقهم محل نزاع لأنهم رجال هذا الشأن وعلمهم هو الذي إليه المرجع في تحقيق الأدلة وتوصيلها للحكم . أما حفاظ الفروع فلا ينبغي أن يتوقف الإجماع على رأيهم إلا إذا تمت فيهم ملكة الاستنباط حتى يعدوا من المجتهدين .

أما الفقيه المبتدع فهذا على وجهين : الأول - أن يكون ببدعته منكراً لما علم بالتواتر والضرورة من الشريعة ، وهذا كافر ببدعته خارج من الأمة فلا يعتبر له وفاق ولا خلاف وينعقد الإجماع دونه . الثاني - ألا يكون ببدعته واصلاً إلى الكفر وهذا لا ينعقد الإجماع دونه لأنه من الأمة ، وربما وقع الخلاف في أنواع من البدع أهي مكفرة أم لا كبدعة الخوارج وبدعة بعض الغلاة من الشيعة . وعلى كل حال لا يصح أن يستدل على بطلان تلك البدع وتكفير أصحابها بإجماع مخالف فيها لأن كون المخالفين كل الأمة موقوف على دليل التكفير فلا يجوز أن يكون دليل تكفيره ما هو

موقوف على تكفيره فيؤدى إلى إثبات الشئ بنفسه .

(٢) لا يعتبر اتفاق مجتهدى بلد واحد ولا صنف واحد من الأمة إجماعاً إذ ليسوا مجتهدى الأمة ، فلا يصح ما نسب إلى مالك من اعتبار اتفاق أهل المدينة إجماعاً ، ولا ما قاله بعضهم من أن اتفاق أهل الحرمين مكة والمدينة أو أهل المصرين الكوفة والبصرة إجماع ، ولا ما قيل من أن اتفاق الشيخين أو الخلفاء الأربعة إجماع ، ولا ما قاله الشيعة من أن اتفاق أهل البيت إجماع . أما ما نسب إلى مالك فهو الاحتجاج بالعمل المشهور بالمدينة لأنه عمل قد توارثوه كابراً عن كابر وقد رد به بعض الأحاديث الثابتة . وقد نازعه الجمهور في ذلك وقالوا : عمل أهل المدينة كعمل غيرهم من أهل الأمصار ، فمن كانت السنة معهم فعملهم هو المتبع ، وإذا اختلف علماء المسلمين لم يكن عمل بعضهم حجة على بعض . ومن المعلوم أن الصحابة انتقل أكثرهم عن المدينة وتفرقوا في الأمصار فكيف يكون عمل هؤلاء المنتقلين معتبراً متى كانوا في المدينة ويلغى اعتباره متى انتقلوا عنها ولا امتياز لمن بقى في المدينة على من فارقه فلم يبق إلا الدليل فهو المعتبر دون سواه .

ولا ريب أنه قد يجوز أن يخفى على أهل المدينة — بعد مفارقة جمهور الصحابة لها — سنة من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد حصل ذلك فعلاً . فإن كثيراً من الأحاديث التي رويت عن ابن مسعود وعلى ومعاذ وأبي موسى وغيرهم لم يروها أهل المدينة فكيف تترك سنة لعمل من قد تخفى عليهم السنة . ولزيادة الوضوح يقال : إن عمل أهل المدينة وإجماعهم نوعان : أحدهما ما كان من طريق النقل والثاني ما كان من طريق الاجتهاد والاستدلال . فالأول إما نقل شرع مبتدأ من قول أو فعل أو تقرير أو ترك لشيء قام سبب وجوده

ولم يفعله. وهذا النوع قال فيه بعض المحدثين إن روايتهم تقدم على رواية غيرهم إذا عارضتها، ولذلك نرى البخارى يبتدىء فى كل باب بذكر أحاديث أهل المدينة ما وجدت، ثم يتبعها غيرها. ومع ذلك فإن جمهور الفقهاء ينازعون فى هذا الأصل أيضاً ولا يرون للراوى المدنى، من حيث هو مدنى، فضلاً على غيره من رواة الأمصار الأخرى إلا بالعدالة والضبط. وإما نقل الأعيان وتعيين الأماكن كتنقلهم الصاع والمدوتعيين موضع المنبر وموقفه للصلاة والقبر والحجرة ومسجد قباء وتعيين الروضة والبقيع والمصلى ونحو ذلك. وقد حمل بعض المالكية قول مالك على هذا النوع من النقل. وإما نقل عمل مستمر كتنقل الوقوف والمزارعة والأذان على المكان المرتفع والأذان للصبح قبل الفجر وتثنية الأذان وإفراد الإقامة والخطبة بالقرآن وبالسنن. ويظهر من استقراء كلام مالك فى الموطأ أن هذا النوع هو الذى يريده. وأما عملهم الذى طريقه الاجتهاد والاستدلال فقال القاضى عبد الوهاب المالكي: اختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه، أحدها - أنه ليس بحجة أصلاً وأن الحجة هى إجماع أهل المدينة من طريق النقل ولا يكون اتفاقهم الذى مبناه الاجتهاد مرجحاً أحد الاجتهادين على الآخر. الثانى - أنه ليس حجة ولكن يرجح به اجتهادهم على غيره. الثالث - أن إجماعهم من طريق الاجتهاد حجة وإن لم يحرم خلافه كإجماعهم من طريق النقل.

فأما أخبارهم من طريق الآحاد فإن وافقها عملهم فذلك أكد لها إذا كان العمل من طريق النقل وإن كان من طريق الاجتهاد كان مرجحاً للخبر على الخلاف المتقدم. وإن كان عملهم بخلافه ترك الخبر للعمل إن كان من

طريق النقل وإن كان من طريق الاجتهاد فالخبر أولى . وإن لم يكن لهم عمل موافق أو مخالف فالخبر هو الذى يصار اليه لأنه دليل سلم عن المعارض .

فتلخص من كلامه أن عملهم إذا كان جارياً مجرى النقل فهو حجة ، فإذا أجمعوا عليه فهو مقدم على أخبار الآحاد . واحتج لذلك بأنهم إذا أجمعوا على شيء ، نقلوا أو عملاً متصلاً ، فإن ذلك الأمر معلوم بالنقل المتواتر الذى يحصل العلم به وينقطع العذر فيه ويجب ترك أخبار الآحاد له لأن المدينة جمعت من الصحابة من يقع العلم بخبرهم فيما أجمعوا على نقله ، فما هذا سبيله إذا ورد خبر واحد بخلافه كان حجة على ذلك الخبر وترك له . كما لو روى لنا خبر واحد فيما تواتر به نقل جميع الأمة فإنه يجب ترك خبر الواحد للنقل المتواتر منهم جميعاً .

قال ابن القيم : من المحال عادة أن يجمعوا على شيء ، نقلاً أو عملاً متصلاً ، من عندهم إلى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتكون السنة الصحيحة الثابتة قد خالفته ، وإن وقع ذلك فيما أجمعوا عليه من طريق الاجتهاد فإن العصمة لم تضمن لاجتهادهم . ثم قال : وقد كان ربيعة بن عبد الرحمن يفتى وسليمان بن بلال المحتسب ينفذ فتواه فتعمل الرعية بفتوى هذا وتنفيذ هذا كما يطرد العمل فى بلد أو إقليم ليس فيه الا قول مالك على قوله وفتواه ، ولا يجوزون العمل هناك بقول غيره من أئمة الإسلام .

والخلاصة مما تقدم أن عمل أهل المدينة الذى منشؤه الاجتهاد لا يكون إجماعاً بل ولا يكون حجة يجب العمل بها ولا مرجحاً لأحد اجتهدين على الآخر وما قيل فى المدينة يقال فى أى مصر آخر . أما اتفاق الخلفاء الأربعة الراشدين فإن لم يخالفهم فى فتواهم أحد من أهل زمانهم فهذا من نوع

الإجماع السكوتي ، بل هو أرقى أنواعه . فإن ظهر لهم مخالف لم تكن فتواهم من قبيل الإجماع الذي يفيد الحكم قطعاً . ومما يصعب تصديقه أن يوجد حكم اتفق عليه هؤلاء الأربعة ثم وجد لهم مخالف فيه لأنهم قد استوفوا معظم عصر الصحابة فهل من السهل أن يكون هناك دليل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مخالف لفتواهم جميعاً ثم لا يظهره من علمه في زمن واحد منهم أو يظهره ولا يأخذ به أحدهم ؟ هذا بعيد جداً . ولذلك يرجح أن اتفاقهم يقرّبنا من القطع بالحكم . فأما رأى أحدهم وحده إذا خالفه غيره فانه يكون فتوى صحابي والخلاف في كونها حجة أو لا سيأتي توضيحه في الأدلة المختلف فيها .

وأما اتفاق أهل البيت فان الشيعة تعدّه إجماعاً قطعياً لا يجوز خلافه ، وقد استدلوا بقوله تعالى (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا) والخطأ رجس فلا يجوز عليهم . وهذا الدليل منظور فيه من جهتين : الأولى - أن مفهوم أهل البيت ليس على ما تقوله الشيعة ، فإن نظام القرآن ينبو عنه لأن سياق الآيات في خطاب أزواج النبي صلى الله عليه وسلم قال تعالى (يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفاً وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله . إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا . واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة إن الله كان لطيفاً خبيراً) فما سبق الآية المستدل بها وما لحقها يدل دلالة واضحة على أن المراد بأهل البيت أزواجه المطهرات أمهات المؤمنين . الثانية - أن الرجس المفهوم من النظام ليس

منه ما قالوا من الخطأ في الاجتهاد، وإنما هو ما ينقص قدر بيت النبوة من الريبة والمعاصي، فقد شاء الله أن يطهرهن من ذلك تطهيراً.

(٣) لا يعتبر في تحقق الإجماع صدور الفتوى المتفقة من عدد التواتر لأن الدليل السمعى على حجية الإجماع لا يوجبهِ وإنما يوجب أن كل مجتهدى الأمة لا يتفقون على خطأ، ومجتهدو العصر مهما كان عددهم هم كل الأمة المعتمدة في الاستنباط. واختلف: هل هناك حد لأقل عدد الإجماع؟ والراجح أن أقله ثلاثة لأنهم أقل الجماعة فإذا لم يكن مجتهدون غيرهم تحقق باتفاقهم الإجماع. وقولنا في عصر يبتنى عليه مسائل :

(١) بمجرد صدور الفتوى من المجتهدين ينعقد الإجماع ولا يشترط لتحقيقه انقراض عصر المجمعين عند المحققين، وبذلك يخرج الحكم عن دائرة النزاع فليس لأحدهم أن يرجع عنه. وإذا حدث مجتهدون في نفس العصر الذى انعقد فيه الإجماع لزمهم القول بذلك الحكم. وقال أحمد بن حنبل وابن فورك: لا ينعقد الإجماع المستند إلى قياس إلا إذا انقضى عصر المجمعين بخلاف المستند إلى دليل قاطع، واشترط بعضهم الانقراض في الإجماع السكوتى. ووجه قول الجمهور أن الأدلة الدالة على حجية الإجماع توجب ذلك بمجرد اتفاق مجتهدى الأمة في عصر وقد اتفقوا. فاشتراط الانقراض زيادة بلا دليل. أما المشترطون فقالوا إن عدم الاشتراط يلزمه باطل وهو امتناع رجوع المجتهد عن اجتهاده إذا تبين له الدليل الموجب سواء كان خبراً أو غيره، وإذا بطل اللزوم، وهو عدم الاشتراط، فيثبت الاشتراط. وأجيب عن هذا بأن زهول المجمعين عن الخبر بعد فحصهم بعيد، ولو سلم هذا لسكان

هادماً للإجماع إذ أنه يقال : يلزم كذلك بعد انعقاد الإجماع باقراض المجمعين الحجر على الخلاف أن ينظروا في المسألة إذا تبين لهم الدليل الذي يوجب غير ما قضى به الإجماع الأول . وقد اختار ابن الهمام أن يجيب عن ذلك بأنه يجب إلغاء الدليل وهو الخبر الذي يخالف حكمه ما أجمعوا عليه تقديماً للقاطع وهو الإجماع على ما ليس بقاطع ، وهو الخبر الصحيح ، وتسليم أن المجتهد محجور عليه النظر في الحكم بعد الإجماع .

(٢) لا يلزم لتحقيق الإجماع ألا يكون قد سبق خلاف بين السلف في الحكم فلا يمنع الخلاف السابق الإجماع المتأخر لأن الأدلة على حجية الإجماع لا تفصل بين ماسبقه خلاف وما لم يسبقه . واشترط بعض الأصوليين انتفاء سبق الخلاف محتجين بأن القول لا ينتفى بموت قائله ، فيكون معتبراً حال اتفاق الخلاف فلم يكن المجمعون كل الأمة . والجواب أن اعتبار قول القائل مقيد بما إذا لم يجمع على خلافه ، فإذا أجمع على خلافه انتفى اعتباره لا وجوده ، كما ينتفى اعتبار المنسوخ بالناسخ . ولا يعد صاحب القول المخالف مخالفاً للإجماع لأن الإجماع لم يكن ثم موجوداً وإن كان يظهر بالإجماع المتأخر أنه كان مخطئاً في اجتهاده .

وبعض الأصوليين يشترط هذا الشرط لإمكان الإجماع عادة لأنها قاضية بالاصرار على المعتقدات ، خصوصاً من الأتباع ، فلا يمكن الاتفاق بعد سبق الخلاف . ولأنه لو حصل ترتب عليه تعارض إجماعين الأول على تسويغ القول بكل من القوانين وهو ما للسلف ، والثاني على منع تسويغ القول بكل منهما لحصول الإجماع على أحدهما بعينه وهو ما للخلاف .

والجواب عن الأول المنع . كيف وقد رووا أن الصحابة اختلفوا في

حكم أمهات الأولاد ثم اتفق التابعون على أنهن لا يبعن ، بل يعتقن من رأس مال المتوفى . وعن الثانى تسويغ القول بكل من القولين اللذين للسلف مقيد وجوبا بعدم إجماع على إحدهما للأدلة التى قامت على اعتبار الإجماع المسبوق بخلاف مستقر . وكذلك يعتبر اتفاق المجتهدين إجماعا اذا سبق لهم أنفسهم خلاف ، ويكون ما خالف إجماعهم من الأقوال السابقة غير معتبر .

وقولنا على حكم [شرعى] يخرج الاتفاق على الأحكام العقلية والقضايا اللغوية وغير ذلك مما لا يتعلق بأفعال المكلفين من حيث هم مكلفون ، فإن ذلك الاتفاق ليس من الإجماع الذى نتكلم عنه فى شىء .

مستند الإجماع

لا ينعقد الإجماع الا عن مستند لأن الفتوى بدون المستند خطأ لكونه قولاً فى الدين بغير علم ، والأمة معصومة عن الخطأ . ولقائل أن يقول : إنما يكون خطأ عند عدم الإجماع عليه ، أما بعد الإجماع فلا . لأن الإجماع حق . وحكى الأمدى وغيره عن بعض الأصوليين أنه لا يشترط المستند ، بل يجوز صدوره عن توفيق بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب .

احتج الذين لا يشترطون المستند : أولاً - بأنه لو كان له سند لكان ذلك السند هو الحجة وحينئذ لا يكون للإجماع فائدة ، والجواب أن فائدته سقوط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة للجائزة قبل انعقاد الإجماع لكونه مقطوعاً به ، على أن هذا يقتضى ألا يجوز أن ينعقد الإجماع عن دليل ، ولا قائل به . ثانياً - أنه لو توقف الإجماع على السند لم يقع بدونه ، لكنه قد

وقع . فانهم أجمعوا على صحة بيع المراضاة بلا دليل . والجواب أنا لا نسلم أنهم أجمعوا عليه من غير دليل فإن غاية ذلك أنهم لم ينقلوه اكتفاء بالإجماع فانه أقوى وعدم نقل الدليل لا يدل على عدمه . وهذا إذا سلم أنهم اجمعوا حقيقة على صحة بيع المراضاة وإلا فان مذهب الشافعى فى بيع التعاطى ، الذى يراد ببيع المراضاة ، أنه باطل .

ثم إن هذا السند إما أن يكون دليلاً قطعياً ، وأغلب ما علمناه من المسائل التى لم يعلم فيها خلاف أدلتها التى استند الإجماع إليها قطعية . وإما أن يكون دليلاً ظنياً وهو خبر الواحد أو القياس . واعلم أنهم اختلفوا كثيراً فى جواز انعقاد الإجماع مستنداً الى قياس فقال الجمهور : ذلك جائز وواقع ، واستدلوا بإجماعهم على تحریم شحم الخنزير قياساً على لحمه وعلى إراقة السيرج ونحوه اذا ماتت فيه الفأرة قياساً على السمن ، وعلى إمامة أبى بكر قياساً على تقديمه فى الصلاة . وقال قوم إن ذلك جائز غير واقع . وقيل يجوز إن كان القياس جلياً وقيل إنه لا يجوز أصلاً .

احتج الجمهور بأن القياس طريق من طرق الحكم الشرعى فيحوز أن يكون سنداً للإجماع كبقية الأدلة . واستدل المانعون بوجهين (أحدهما) أن الإجماع منعقد على أنه يجوز للمجتهد مخالفة القياس ، فلو صدر الإجماع عنه لكان يلزم جواز مخالفته لأن مخالفة الأصل تقتضى مخالفة الفرع لكن مخالفة الفرع ممتنعة اتفاقاً . والجواب أنه إنما يجوز مخالفة القياس قبل الإجماع على حكمه ، أما إذا اقترن به الإجماع فلا ، لاعتضاده به (الثانى) أن العلماء يختلفون فى الاحتجاج بالقياس وذلك مانع من انعقاد الإجماع عنه ، لأن من لا يعتقد حجتيه من المجتهدين لا يوافق القائل بحجتيه . والجواب أن ذلك

منقوض بالعموم وخبر الواحد ، فإن الخلاف قد وقع في حجتيهما مع جواز أن يصدر الإجماع عن كل منهما اتفاقاً . واعلم أنه إذا صدر الإجماع موافقاً لمقتضى حديث فإنه لا يجب أن يكون صادراً عنه حتى يكون الإجماع دليلاً قطعياً على صحته ، وذلك لأنه يجوز اجتماع دليلين على مدلول واحد ، وحينئذ فيجوز أن يكون سند الإجماع دليلاً غير ذلك الحديث .

وبعد انتهينا من التعريف ومناقشته وسند الإجماع نتكلم في نقط ثلاث ^(١) إمكان الاجماع ^(٢) وقوعه ^(٣) حكمه .

امكان الاجماع

قال قوم إن الإجماع غير ممكن عادة ، واحتجوا بأن ركنه اتفاق جميع المجتهدين ، فلا بد لتحقيق مفهومه من أمرين (الأول) تحقيق شخصية كل مجتهد الأمة في عصر (الثاني) أن يسمع من كل منهم رأيه في المسألة وتكون الآراء كلها على وفاق ، ولا يتحقق ذلك عنهم إلا بعد أن ينقله عدد يفيد العلم نقله وهو عدد التواتر . والأمر الأول مستحيل لأنه منذ الذي أعطاه الشارع الحق أن يمنح لقب مجتهد لمن يستحقه ؟ فلا تمكن معرفة المجتهدين الذين يتوقف تحقق الإجماع على اتفاقهم . والثاني أبعد من الأول لأنه لا يخفى أن العلماء ليسوا محصورين في إقليم واحد ولا في بلد واحد ، بل هم مشتتون في الأمصار الإسلامية منهم الخامل ومنهم النابه ، واستقصاء هذه البلاد مع أخذ الجواب عن المسألة من كل فقيه أمر يحتاج إلى أزمان طويلة إذا كان السائل الناقل واحداً ، وليس هناك ما يمنع المجتهد أن يرجع عن رأيه الذي أفتى به قبل أن يتقرر الإجماع ، فأى دليل عند الناقل على أن المجتهد الذي

سمع منه الحكم أولاً بقي على رأيه؟ ويشد الأمر بعداً عن التصور إذا
اشتربنا سماع عدد التواتر من كل منهم. وإذا غرضنا النظر عن ذلك كله
فإن هذا الإجماع إما أن يكون عن دليل قطعي أو ظني فإن كان عن دليل
قطعي أحالت العادة عدم الإطلاع عليه فيغني عنه، وإن كان عن ظني أحالت
العادة الاتفاق لاختلاف القرائح والأنظار.

اقتصر المجيبون عن الجمهور على قولهم إنا نمنع كل هذا وإن هذه الشبهة
تشكيك مع الضرورة إذ قطع بإجماع كل عصر على تقديم الدليل القطعي على
الدليل المظنون، وما ذلك إلا بثبوتهم ونقله إلينا. ولا عبرة بالتشكيك في
الضروريات. ولكننا عند التأمل لا نرى هذه الأجوبة مقنعة لأن المنع إنما يكون
إذا لم يقدّم المناظر دليلاً وقد أقاموا الدليل فلاقتصار على القول بأن هذا تشكيك
في ضروري لا نراه يفيد، ولا تنسى أنهم حينما احتجوا بالإجماع السكوتي قالوا
لولم يكن حجة واشتراط في تحقق الإجماع السماع لتعذر، لأن هذا السماع متعذر
عادة فكيف يمنع الشيء في وقت ويجوز في آخر؟ ولا بأس أن نورد ما يعين
لنا في هذا المقام :

لا يمكن أن نقول إن التحقق من شخصية المجتهدين غير لازم لأنه ركن
الإجماع والشيء لا يتحقق إلا إذا تحقق ركنه، وادعاء أنه ليس هناك أحد
يمكنه أن يمنح لقب مجتهد فيه نظر. لأننا نقول إن هذا الحق لإمام المسلمين
فهو الذي يأذن بالفتوى لمن يتحقق من استكمال الشروط التي تلزم في المجتهد
وهذا التحقق له طرق تختلف باختلاف الأزمنة، وإذا تم تحقيق تلك الشخصية
فالإطلاع على أقوالهم ممكن بأن يجمعهم في حضرته فيسألهم عما يريد

أو بأن يكتب إلى كل منهم فيستطلع رأيه ، ويكون ذلك بطريقة يقتنع بها الجمهور ويعتمد صحتها فيتلقاها عنهم .

وإذ تبينت الطريقة التي بها يمكن حصول الإجماع تنتقل إلى الكلام عن وقوعه فيما مضى . للسلف عصران متميزان : أولهما عصر الشيخين أبي بكر وعمر بالمدينة . المسلمون أمرهم جميع وفقهاؤهم معروفون وإمامهم شورى لا يستبد دونهم بالفتوى ويمكنه استطلاع آرائهم جميعاً فيسهل أن تتصور إجماعهم . ويبقى هذا السؤال وهو : هل أجمعوا فعلاً على الفتوى في مسألة عرضت عليهم وهي من المسائل الاجتهادية ؟ ويمكن الجواب على ذلك بأن هناك مسائل كثيرة لا يعلم فيها خلاف بين الصحابة في هذا العصر ، وهذا أكثر ما يمكن الحكم به . أما دعوى العلم بأنهم جميعاً أفتوا بآراء متفقة والتحقق من عدم المخالف فهي دعوى تحتاج إلى برهان يؤيدها . أما ما بعد ذلك العصر - عصر اتساع المملكة وانتقال الفقهاء إلى أمصار المسلمين ونبوغ فقهاء آخرين من تابعيهم لا يكاد يحصرهم العدد مع الاختلاف في المنازع السياسية والأهواء المختلفة - فلا نظن دعوى وقوع الإجماع إذ ذاك مما يسهل على النفس قبوله ، مع تسليم أنه وجدت مسائل كثيرة في هذا العصر أيضاً لا يعلم أن أحداً خالف في حكمها . ومن هنا نفهم عبارة الإمام أحمد بن حنبل (من ادعى الإجماع فهو كاذب لعل الناس قد اختلفوا . ولكن يقول لا نعم الناس اختلفوا إذا لم يبلغه) . وبعض فقهاء الحنابلة يرى أن الإمام يريد غير إجماع الصحابة ، أما إجماع الصحابة فحجة معلوم تصوره لكون المجمعين ثمة في قلة والآن في كثرة وانتشار . قال الاصفهاني :

والمنصف يعلم أنه لا خبر له من الإجماع إلا ما وجد مكتوباً في الكتب. ومن البين أنه لا يحصل الإطلاع عليه إلا بالسمع منهم أو بنقل أهل التواتر إلينا ولا سبيل إلى ذلك إلا في عصر الصحابة، وأما بعدهم فلا. وقال البيضاوي في منهاجه: قيل يتعذر الوقوف عليه لا تتشاورهم وجواز خفاء واحد منهم وخموله وكذبه خوفاً أو رجوعه قبل فتوى الآخر. وأجيب بأنه لا يتعذر في أيام الصحابة فإنهم كانوا محصورين قليلين. وقال الإمام الرازي: والإيناف أنه لا طريق لنا إلى معرفته إلا في زمان الصحابة.

صحية الإجماع

إذا علم الإجماع فهو حجة قطعية. ومعنى ذلك أنه يصير المسألة المجتهد فيها قطعية الحكم لا تصلح بعد ذلك أن تكون محلاً للنزاع ولا يلتفت لما خالفه من الأدلة الظنية. وخالف في هذه القضية بعض الخوارج والشيعة. وإقامة الحجة على حجتيه بأقامتها على استحالة الخطأ على الأمة، ولا طريق إلى ذلك إلا الكتاب أو السنة المتواترة لأنه لا يمكن إثبات الإجماع بالإجماع. فأما الكتاب فمجموع آيات ظنية الدلالة وهي قوله تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس) الآية، وقوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس) وقوله تعالى (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا) وقوله تعالى (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله) ومفهومه أن ما اتفقتم عليه فهو حق، وقوله تعالى (وإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) ومفهومه إن اتفقتم فهو حق. فهذه كلها ظواهر لا تنص على الغرض بل لا تدل أيضاً دلالة الظواهر، وأقواها قوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم

وساءت مصيراً) فإن ذلك يوجب اتباع سبيل المؤمنين. قال الغزالي : والذي نراه أن الآية ليست نصاً في الغرض ، بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه نوله ما تولى ، فكأنه لم يكتف بترك المشاقة حتى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين في نصرته والذب عنه والالتقياده فيما يأمر وينهى . وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم ، فإن لم يكن ظاهراً فهو محتمل . ولو فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم به لقبل ولم يجعل ذلك رفعا للنص كما لو فسر المشاقة بالموافقة واتباع سبيل المؤمنين بالعدول عن سبيلهم .

وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام (لا تجتمع أمتي على خطأ) وهو من حيث اللفظ أقوى وأدل على المقصود ، ولكن ليس بالمتواتر كالكتاب ، والكتاب متواتر ليس بنص . فطريق تقرير الدليل أن يقال : تظاهرت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الأمة من الخطأ ، واشتهر ذلك على لسان الثقات من أصحابه كعمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وابن عمر وأبي هريرة وحذيفة ابن اليمان وغيرهم من نحو قوله : (لا تجتمع أمتي على الضلالة - لم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة - سألت الله ألا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها - من سره أن يسكن بمجوحة الجنة فيلزم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من ورائهم - إن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد - يد الله مع الجماعة ولا يبالى الله بشذوذ من شذ - لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم » وروى لا يضرهم خلاف من خالفهم » إلا ما أصابهم من لأواء -

من خرج عن الجماعة «أو فارق الجماعة قيد شبر» فقد خلع ربة الإسلام من عنقه - من فارق الجماعة ومات فميتته جاهلية).

وهذه الأخبار لم تزل ظاهرة في الصحابة والتابعين ومن بعدهم لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها بل هي مقبولة من موافق الأمة ومخالفيها ولم تزل الأمة تحتج بها في أصول الدين وفروعه، ويستحيل في مستقر العادة توافق الأمم من أعصار متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطباع وتفاوت الهمم والمذاهب في الرد والقبول، ولذلك لم ينفك حكم ثبت بأخبار الآحاد عن خلاف مخالف وإبداء تردد فيه.

والمحتجون بهذه الأخبار أثبتوا بها أصلاً مقطوعاً به وهو الإجماع الذي يحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة، ويستحيل في العادة التسليم لخبر يرفع به الكتاب المقطوع به إلا إذا استند إلى مستند مقطوع به.

والخلاصة أن الأمة الإسلامية في عصور مختلفة قررت أن الإجماع حجة قاطعة حتى كان فقهاء كل عصر ينكرون أشد الإنكار على من خالف رأى مجتهدى السلف، والعادة تقضى أن مثل هذا الاتفاق لا يكون عن مجرد ظنون بل لابد أن يكون عندهم دليل مقطوع به. وهذا يدل على أن الأخبار النبوية التي سقناها كانت عندهم مقطوعاً بها حتى لم تكن في نظرهم مجالاً للظن والاختلاف.

انظر حكم الإجماع

قال بعض الأصوليين إنكار حكم الإجماع القطعي كفر، كما جماع الصحابة بصريح القول المنقول عنهم تواتراً - لأن إنكاره يتضمن إنكار دليل قاطع وهو يتضمن إنكار صدق الرسول صلى الله عليه وسلم، وذلك كفر.

وقالت طائفة ليس بكفر ، لأن دليل حجية الإجماع ليس قطعياً فيكون ظنياً فلا يفيد العلم ، وإنكار ما هو كذلك ليس بكفر . وفصل بعضهم فقال : إن كان الحكم من ضروريات الدين فإنكاره كفر ، وإلا فلا .

وإطلاق القول بتكفير منكر حكم الإجماع ليس بصحيح . قال إمام الحرمين : فشا في لسان الفقهاء أن خارق الإجماع يكفر وهو باطل قطعاً ، فإن منكر أصل الإجماع لا يكفر ، والقول في التكفير والتبري ليس بالهين . ثم قال : نعم ، من اعترف بالإجماع وأقر بصدق المجمعين في النقل ثم أنكر ما أجمعوا عليه كان هذا التكذيب أثلاً إلى الشارع ، ومن كذب الشارع كفر . والقول الضابط فيه أن من أنكر طريقاً في ثبوت الشرع لم يكفر ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ثم جحده كان منكراً للشرع وإنكار جزء من الشرع كإنكاره كله ، وهو كلام وجيه .

أما الإجماع الظني فمنكر حكمه ليس بكافر اتفاقاً .

القياس

قد يرد عن الشارع حكم في محل كالأمر باجتناب شرب الخمر ويظهر للمستنبط بأي طريق من الطرق الآتية العلة في توجيه هذا الخطاب كالإسكار في الخمر ، ثم يرى محلاً آخر فيه تلك العلة كشرب أحد الأنبذة المتخذة من غير العنب فيقع في ظنه أن حكم شرب النبيذ مساو لحكم شرب الخمر أي أنه مأمور باجتنابه ، فهنا أمران : الأول تلك المساواة بين الخمر والنبيذ في الوصف الذي ظهر أنه مناط التحريم وهو الإسكار . الثاني ظن المجتهد أن الحكم في الفعلين واحد وهو طلب الاجتناب ، والأمر الثاني أثر للأمر الأول فأيهما هو القياس ؟ اختلفت أقاويل الأصوليين في

تعريفه . وهذه نبذة من التعاريف المختلفة التي تبين اختلاف الوجهة في بيان مفهومه :

١ - قال الغزالي : هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أوصفة أو نفيهما عنهما .

٢ - وقال البيضاوي : هو إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت .

٣ - وقال صدر الشريعة : هو تعدية حكم من الأصل إلى الفرع بعلة متحدة لا تعرف بمجرد اللغة .

٤ - وقال ابن الحاجب : هو مساواة فرع الأصل في علة حكمه . والمصوبة يزيدون على ذلك في « نظر المثبت » وإن أريد بالتعريف ما يعم الصحيح والفساد من القياس قيل « تشبيه » بدل « مساواة » .

٥ - وقال ابن الهمام : هو مساواة محل لا آخر في علة حكم له شرعى لا تدرك بمجرد فهم اللغة .

مناقشة هذه التعاريف

ورد في جنس هذه التعاريف أربع كلمات وهى — حمل — إثبات — تعدية — مساواة . والألفاظ الثلاثة الأولى متقاربة وما لها تفسير القياس بأثره وهو ظن المجتهد أن حكم مالا نص فيه هو حكم المنصوص عليه لاتحادهما في العلة . ولما كان القياس حجة أقامها الشارع لتعرف الأحكام رأى المتأخرون أن يعدلوا إلى ما يصلح لذلك فوضعوا كلمة « مساواة » بدل « حمل » وما شابهه، فإن مساواة المحلين في العلة هى التى تصلح أن تكون معرفة للحكم . فإذا قيل دليل

هذا الحكم القياس عرف أنه تلك المساواة ، لا أن الدليل هو حمل المجتهد أو إثباته أو تعديته . ومن هنا يتبين أن ابن الحاجب ناقض نفسه بقوله إن من يريد بالتعريف ما يعم الصحيح والفساد من القياس يضع كلمة « تشبيه » بدل « مساواة » لأن التشبيه من فعل المجتهد ، فكأنه رجع إلى ما يقارب كلمة « حمل » وأخواتها ولا يمكن أن يراد تشبيه الشارع لأن التشريع الإلهي إنما هو ابتداء حكم في جميع المحال لا بناء على التشبيه وإن وقع بذلك الشبه .

المساواة إذا أطلقت فهم منها المساواة في نفس الأمر ، سواء وافق ذلك نظر المجتهد أم لا . ومن هنا لزم المصوِّبة — وهم الذين يقولون إن كل مجتهد مصيب — أن يزيدوا في التعريف كلمة « في نظر المجتهد » لأن المساواة ليس لها واقع تطابقه ، بل إنما وجودها بحسب نظر المجتهد . وليس هناك في نفس الأمر حكم معين يقال إن المجتهد أصابه أو أخطأه . أما الذين يرون الإصابة في جانب مجتهد واحد من المختلفين ، وهو الذي وافق حكم الله ، فيطلقون المساواة ويريدون بها ما يتبادر منها وهو المساواة في نفس الأمر .

أضاف بعض المعرفين جنس التعريف إلى معلومين ، وبعضهم إلى أصل وفرع ، وبعضهم إلى محلين . فأما اختيار معلومين فليعم الموجود والمعدوم لأنه ربما يستدل بالنفي على النفي ، ولذلك عدل إليهما من اختارهما عن « شيئين » لأن الشيء عندهم هو الموجود . وأما « فرع » و « أصل » فيرد عليهما استلزام الدور ، لأن الفرع هو المقيس ، والأصل هو المقيس عليه . فيدخل المعرف في التعريف . وقد أجيب عن ذلك بأن المراد بفرع وأصل ما صدقا عليه وهو « محل » غير منصوص عليه وآخر منصوص عليه ، وليس المراد مفهوم

اللفظين وهو المحل الموصوف بالأصلية والآخر الموصوف بالفرعية . ولما كان ما لا يحتاج إلى سؤال وجواب خيراً مما يحتاج إليهما عدل ابن الهمام إلى كلمة « مساواة » محل لا آخر .

أطلق المعروف للقياس الحكم ذا العلة فشمّل التعريف الأحكام اللغوية والعقلية مع أن اللغة لا قياس فيها والأحكام العقلية المحضة لا مدخل للقياس الشرعى فيها ، ولذلك قيد ابن الهمام في تعريفه الحكم « بالشرعى » .

الاقتصار في التعريف على مساواة المحلين في العلة يفسد طرد التعريف حيث يدخل فيه ما ليس منه وهو مفهوم الموافقة ، لأن فيه تلك المساواة وليس بقياس بل هو من قبيل النص . والذين أطلقوا عليه لفظ القياس تجوزوا للزوم تقييده بالحلى . ولو كان ذلك من أفراد القياس لما كان هناك معنى لاشتراطهم ألا يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع لأن دليل حكم المنصوص عليه شامل لحكم المسكوت عنه في مفهوم الموافقة فيكون هذا الشرط مخرجاً له . وقد فرض أنه منه — ولبطل اتفاقهم على تقسيم دلالة اللفظ إلى منطوق ومفهوم . ولذلك زاد ابن الهمام وصدر الشريعة في تعريفهما وصف العلة بقولهما (لا تفهم من النص بمجرد اللغة) . وقد زاد الغزالي في تعريفه بيان الأمر الجامع فقال : من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما . يعنى أن الأمر الجامع بين العلمين يكون حكماً أو صفة ثابتين كليهما أو منفيين عنهما وسيوضح ذلك في الفصول الآتية .

بقى أن يقال : هذه التعاريف غير منعكسة لأنه يخرج عنها ما يسمى عندهم بقياس العكس وقياس الدلالة . وقياس العكس هو إثبات نقيض حكم المحل في محل آخر بنقيض علته فانه قياس والتعريف لا يتناولوه ، لأنه

للمساواة بين الأصل والفرع في العلة ولا في الحكم . وهاك مثالا يوضحه :
 اتفق الحنفية والشافعية على أنه لو نذر أن يعتكف صائما كان الصيام شرطاً
 للاعتكاف لا يصح بدونه ، واتفقوا على أنه لو نذر أن يعتكف مصلياً لم تكن
 الصلاة شرطاً لصحة الاعتكاف ، وبالضرورة يكون الحكم كذلك لو لم يتناول
 نذره الصلاة . ثم اختلفوا في الاعتكاف من غير نذر الصوم : هل يكون
 الصوم شرطاً له أو لا يكون ؟ قال الحنفية هو شرط وقال الشافعية ليس بشرط .
 استدلل الحنفية على رأيهم بقياس هذا نظمه : لما وجب الصوم شرطاً للاعتكاف
 بنذر الصوم مع الاعتكاف وجب بدون نذره كالصلاة لما لم تجب شرطاً بنذرها
 مع الاعتكاف لم تجب في الاعتكاف بدون نذر - فالأصل المقيس عليه في
 هذا المثال الصلاة - والحكم عدم وجوبها شرطاً في النذر المطلق - والعلة
 عدم وجوبها شرطاً في النذر بقيد الصلاة - والفرع الصوم - وحكمه الوجوب
 شرطاً في النذر المطلق - والعلة وجوبه شرطاً في النذر بقيد الصوم - فقد
 أثبتوا نقيض حكم الأصل في الفرع لتناقضهما في العلة .

والجواب عن ذلك من طريقين : الأول منع أن يكون هذا من القياس
 المعروف ، وإطلاق لفظ القياس عليه مجاز ولهذا لزم تقييده بقياس العكس .
 الثاني تسليم أنه قياس ومنع انتفاء المساواة وبيان ذلك بأحد أوجه ثلاثة :

١ - إن المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر في أن الصوم شرط فيه
 للاعتكاف بنذر الصوم إما بالغاء الفارق وهو النذر لأنه لا تأثير له في الحكم
 كما في الصلاة فتبقى العلة هي الاعتكاف ، وإما بالسبر وهو أن العلة في
 وجوب الصوم مع الاعتكاف المنذور فيه الصوم إما الاعتكاف ، وإما الاعتكاف

مع نذر الصوم وإما غيرهما ، والأصل عدم غيرهما . وكونه بالنذر لا يصلح علة ولا جزء علة لأنه غير مؤثر بدليل وجوده في الصلاة بدون الحكم وهو الشرطية ، فالصلاة لم تذكر للقياس عليها وإنما ذكرت لبيان إلغاء الفارق أو لإلغاء أحد أوصاف السبر وهو النذر وبذلك لا يضر عدم المساواة بين الصوم والصلاة في الحكم لأنه ليس القصد قياس أحدهما على الآخر .

٢ — أن يكون المقيس هو الصيام بالنذر والمقيس عليه هو الصلاة بالنذر وحكم الأصل عدم الوجوب شرطاً بالنذر ، ولا تأثير له في وجوبها فكذا في الصيام . ويلزم من ذلك أنه يجب بدون النذر كما يجب مع النذر وإلا كان للنذر تأثير فيه ، فالذي فيه القياس وجدت فيه المساواة والذي فيه عدم المساواة لازم له ولا يضر ذلك .

٣ — إن هذا النظم من الاستدلال فيه أمران : ملازمة ، وقياس لبيان تلك الملازمة . فالملازمة هي لولم يشترط الصوم للاعتكاف بدون نذر لم يشترط بذره واللازم باطل وتبيين الملازمة بالقياس على الصلاة فإنها لما لم تكن شرطاً بدون النذر لم تجب شرطاً بالنذر ، والمساواة حاصلة على تقدير عدم اشتراط الصوم بالنذر فانه إذا تساوى الصلاة . وسيان في النظر أن تكون المساواة تحقيقية أو تقديرية . وهذا الجواب الأخير هو الذي رجحه المحققون لأنه يصلح لكل مثال في قياس العكس .

وهاك مثالا آخر للشافعية في إبطال تزويج المرأة نفسها قالوا :
يثبت الاعتراض للأولياء على عقدها ، فلا يصح منها كالرجل لما لم يثبت الاعتراض عليه صح منه تزويج نفسه . فالملازمة هنا لو صح عقدها

لما ثبت الاعتراض ، واللازم منتف . وتبين هذه الملازمة بالقياس على الرجل
صح نسكاحه فلم يثبت الاعتراض ، والمساواة حاصلة على تقدير صحة نسكاها
وعدم ثبوت الاعتراض عليها .

وأما قياس الدلالة فهو القياس الذى لم تذكر فيه علة وإنما فيه ما يدل
عليها من وصف ملازم لها ، ومثال ذلك قول شافعى فى الاستدلال على ضمان
السارق للمسروق ، إذا هلك ، وإن قطعت يده . على خلاف ما يرى الحنفية -
يجب رد المسروق قائماً فيجب ضمانه هالكاً كالمغصوب . فالأصل المقيس
عليه هو المغصوب والحكم هو الضمان فى حال الهلاك . ولم تذكر العلة وإنما
ذكر وجوب رده قائماً وليس هذا هو العلة وإنما العلة هى اليد العادية . فلما
لم تذكر العلة فى هذا القياس خرج عن الحد مع أنه قياس .

والجواب عن ذلك من طريقين : الأول منع أنه قياس وإنما أطلقوه
عليه تجوزاً من إطلاق اللازم على الملزوم ، لأن الوصف المذكور فيه يستلزم
العلة وللتجوز لا يستعمل إلا مضافاً فيقال قياس الدلالة والقياس متى أطلق انصرف
الى قياس العلة . الثانى أنه قياس وأن المساواة موجودة فيه ضمناً لأن
الوصف الموجود يستلزمها . وسيان عندنا المساواة المقصودة والضمنية .

أركان القياس

أركان القياس أربعة (١) أصل (٢) حكمه (٣) فرع (٤) وصف جامع .
فالأصل هو محل الحكم المشبه به كشرب الخمر . وقيل هو دليل حكم المحل
المشبه به كقوله تعالى (فاجتنبوه) والفرع هو محل الحكم المشبه كشرب
النبيذ ، والوصف الجامع هو علة الحكم .

ولكل من هذه الأركان شروط لا يتم القياس بدونها .

شروط حكم الأصل

١ - ألا يكون معدولاً به عن سنن القياس ، ومعنى ذلك أن يكون له علة يدركها العقل ثم توجد تلك العلة في محل آخر . فإن فقد أحد هذين الشرطين كان الحكم خاصاً بمحله لا يعدوه ، ويسمى حينئذ أنه معدول به عن سنن القياس . وهو قسمان : (الأول) ما استثنى من قاعدة عامة ، (والثاني) ما وضع ابتداء من حكم ليس مقطوعاً من أصل سابق . وكل منهما إما معقول المعنى وإما غير معقول ، فالجملة أربعة أقسام :

(الأول) ما استثنى من قاعدة عامة وخصص بالحكم ولا يعقل له معنى فلا يقاس عليه غيره لأنه قد فهم ثبوت الحكم في محله على الخصوص والقياس مبطل لذلك التخصيص ، ومثال ذلك ما ثبت من خصائص رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ثبت من تخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده ، فهذا وأمثاله لا يقاس عليه لأنه لم يرد ورود ناسخ للقواعد الأصلية ، وإنما ورد استثناء منها .

(الثاني) ما استثنى من قاعدة عامة سابقة ويعقل معنى هذا الاستثناء ، وهذا يصلح أن يكون أصل قياس . ومثاله استثناء العرايا فإنه لم يرد ناسخاً لقاعدة الربا لكونه استثنى للحاجة فيقاس العنب على الرطب لما ظهر من اتحادهما في العلة . وكذلك ما ورد من إيجاب صاع من تمر في لبن المصرة فإنه لم يرد هادماً لضمان المثليات لكن لما اختلط اللبن الحادث بالذي كان في الضرع عند البيع ولا سبيل إلى التمييز ولا إلى معرفة القدر وكان متعلقاً بطعوم يقرب

الأمر فيه خلص الشارع المتبايعين من ورطة الجهل بالتقدير بصاع من تمر .
ومن هنا قالوا : لو ردت المصرة بعيب آخر غير عيب التصرية فإنه يضمن
اللبن أيضاً بصاع ، وهو نوع إلحاق وإن كان في معنى الأصل . وكذلك
حكم الشرع ببقاء صوم الناسى على خلاف قياس المأمورات فإنه معقول
المعنى ، ولذلك جعله الشافعى أصل قياس فقياس عليه كلام الناسى في صلاته
وإفطار المكره والمخطى . . أما الحنفية فقالوا : إن المعنى فيه أن فعل الناسى
مقطوعة نسبتة عنه لأنه جلي لا يستطيع الاحتراس عنه بلا مذكر ، ولذلك
جاء في الحديث نسبة الفعل إلى الله حيث قال (أتم على صومك فإنما أطعمك
الله وسقاك) وهذه العلة لا تتجاوز المحل ، وهو الناسى ، ولا مذكر له فلا
يلحق به الناسى مع المذكر كما في الصلاة . فإذا أكل المصلى أو شرب
ناسياً فسدت صلاته ولا يقاس عليه ما يمكن الاحتراس عنه كالخطأ فإنه ثبت
أن الشارع لم يعتبره مسقطاً للمسئولية بالسكينة فأوجب على القاتل خطأ دية
وكفارة ، وكالمسكوه إذ يمكنه الالتجاء أو الهرب . فإذا عجز عنهما انقطعت
نسبة الفعل عنه إلى الحامل لا إلى الله ، فلم توجد العلة . والنتيجة أن العلة
لا تتجاوز محلها .

(الثالث) الحكم المبتدأ الذي لا يعقل معناه ، وهذا لا يكون أصل قياس
لعدم العلة ، وتسمية هذا بالخارج عن القياس تجوز . ومثاله المقدرات في أعداد
الركعات ونصب الزكوات ، ومقادير الحدود والكيفيات .

(الرابع) الأحكام المبتدأة العديمة النظير مع أنه يعقل معناها فلا تكون
أصل قياس ، لأنه لا نظير لها في الخارج يشركها في العلة . ومثال ذلك
ما رخص للمسافر من قصر الصلاة عقلت علته وهي المشقة ، ولكنها لما كانت

متفاوتة المراتب ولم تكن هناك مرتبة يناط بها الحكم ولا بد في العلة من الانضباط جعلت العلة مشقة السفر ، وهذه أيضاً متفاوتة فجعلت العلة هي السفر نفسه لأنه مظنة المشقة فصارت قاصرة على محل الحكم .

٢ — ألا يكون ثابتاً بقياس ، بل بنص أو إجماع لأن ذلك يستلزم قياسين بدون فائدة إن اتحدت العلة في الفرعين ، وعدم صحة القياس إن اختلف الجامع . وإذا كان الأصل فرعاً يخالف المستدل حكمه فهو أولى بعدم الجواز عند المناظرة كما يقول الشافعي في الاستدلال على عدم قتل المسلم بالذمي . قتل تمكنت فيه الشبهة فلا قصاص فيه كالقتل بالمثل فهذا غير مقبول لأن الأصل المقيس عليه ، وهو عدم القتل بالمثل ، ليس من رأيه . ولا يصح مثل هذا أيضاً على طريق الإلزام لجواز أن يقول فيه المعارض إن العلة فيه غير ما ذكرت أو يعترف بالخطأ في حكم الأصل .

٣ — أن يكون حكماً شرعياً فلو كان نفيّاً أصلياً لم يصح القياس . والنفي الأصلي هو ما لا مقتضى له إلا البراءة الأصلية . وهذا لا يقاس عليه لإثبات حكم شرعي لأن الحكم الشرعي نفي طاريء ، ولا لإثبات نفي أصلي لأنه لا يحتاج إلى دليل في إثباته .

٤ — ألا يكون منسوخاً ، لأنه حين نسخ يعلم أن العلة فيه قد عدمت الاعتبار من الشارع فلا جامع بين الأصل والفرع .

٥ — وهو من الشروط الجدلية — أن لا يكون حكم الأصل ثابتاً بقياس مركب وهو نوعان : مركب الأصل ، ومركب الوصف . فالأول أن يكون حكم الأصل ثابتاً عند المعارض ، ولكنه يمنع عليه الوصف الذي ذكره المستدل له ويعين علة أخرى ، على أنها إن لم تصح منع حكم الأصل .

ومثاله استدلال شافعى على عدم قتل الحر بالعبد . المقتول عبد فلا يقتل به
الحر كالمكاتب - يراد المكاتب الذى قتل عما بقى من كتابته وله وارث
غير سيده - فيوافقه معارضة الحنفى فى الحكم ولكن يقول إن العلة فى
عدم قتل الحر بهذا المكاتب ليست كونه عبداً وإنما هى شئ آخر ، وهى
جهالة المستحق للقصاص : أهو السيد باعتباره عبداً صرفاً كما رأى بعض
المجتهدين ؟ أم هو الورثة باعتباره حرّاً بعد أن يؤدى من تركته بقية النجوم ؟
وإذا صحت هذه العلة امتنع الإلحاق لخلو الفرع عنها ، وإذا لم تصح منعت
حكم الأصل . وللمستدل بعد ذلك أن يمنع عليه الوصف الذى ذكره
المعارض ويثبت صحة التعليل بالوصف الذى ذكره بأحد مسالك العلة
وينتهز دليلاً على المعارض وإلا كان هذا النوع من الاعتراض انقطاعاً
للمستدل . وإنما سمي هذا الحكم مركب الأصل لأنه ثابت بقياسين بعليتين
مختلفتين أحدهما للمستدل والآخر للمعارض . ومركب الوصف أن يكون
حكم الأصل ثابتاً عند المستدل بعلّة يمنع المعارض وجودها فيه ، ومثاله استدلال
شافعى على إبطال تعليق الطلاق قبل النكاح حيث يقول : قول القائل
إن تزوجت فلانة فهى طالق ، تعليق للطلاق قبل النكاح فلا يصح كقوله :
فلانة التى أتزوجها طالق ، فيمنع المعارض وجود الوصف وهو التعليق فى
الأصل لأنه تنجيز ، ومتى صح ذلك بطل الإلحاق لعدم الجامع وإن لم يصح
منع حكم الأصل . ولا يفيد المستدل فى هذه الحال إثبات وجود العلة فى
الأصل لأن المعارض حينئذ يمنع الحكم فيه كما قلنا . وإنما سمي هذا مركب
الوصف لأن المعارض فيه يمنع وجود العلة فى الأصل ، ووجودها وصفها .
فقد اختلفا فى وصفها .

فإن كان المتناظران مختلفين من أول الأمر في حكم الأصل فأراد المستدل إثباته بنص ، ثم إثبات العلة بأحد مسالكها قبل ذلك منه ، لأنه بمثابة إثبات لمقدمة دليhle ، فلو لم يقبل لترتب على ذلك رفض كل مقدمة تقبل المنع ولا معنى للمناظرة مع هذا .

قال الحنفية : ليس هذا شرطاً لحكم الأصل وإنما هو للانتهاض على المعارض بالطريق الجدلى ولذلك أهملوه ، وحسناً فعلوا ، لكنهم أفادوه بقولهم : يشترط ألا يعلل حكم الأصل بوصف مختلف فيه ، والمستدل مع هذا أن يثبته . وقال صدر الشريعة : ولا يعلل بعلة اختلف في وجودها في الفرع والأصل . ولو أنهم استمروا على إهمال هذا الشرط أو ما يفيد له أحسن المتأخرون كما أحسن السابقون .

سروط الفرع

١ — أن تكون علة الأصل موجودة في الفرع ، فإن تعدى الحكم فرع المساواة في العلة . ولا يشترط أن يكون ثبوتها في الفرع قطعياً بل يجوز أن تكون ثابتة بدليل مظنون .

٢ — ألا يتقدم الفرع في الثبوت على الأصل — ومثاله قياس الوضوء على التيمم في اشتراط النية والتيمم متأخر فيترتب على ذلك ثبوت الحكم في الأصل قبل علمته . قال الغزالي : وفي هذا نظر لأنه إذا كان بطريق الدلالة فالدليل يجوز أن يتأخر عن المدلول فإن حدوث العالم دل على الصانع القديم ، وإن كان بطريق التعليل فلا يستقيم لأن الحكم يحدث بحدوث العلة فكيف يتأخر عن المعلول لكن يمكن العدول إلى طريق الاستدلال فإن إثبات الشرع الحكم في التيمم على وفق العلة يشهد لكونه ملحوظاً بعين الاعتبار وإن كان

للعلة دليل آخر سوى التيمم فلا يكون التيمم وحده دليلاً لعلّة الوضوء السابق .
 (٣) ألا يفارق حكم الفرع حكم الأصل في جنسية ولا في نقصان ،
 فإن أثر القياس هو تعدية الحكم من محل الى محل فكيف يختلف بالتعدية .
 (٦) ألا يكون فيه معارض راجح أو مساو علة الأصل ويكون
 ذلك بثبوت وصف فيه يوجب له غير ذلك الحكم إلحاقاً بأصل آخر لأنه
 لو لم يكن ذلك شرطاً لثبت حكم المرجوح في مقابلة الراجح أو ثبت التحكم
 وكلاهما باطل .

(٧) وهو شرط زاده أبوهاشم أن يكون الحكم في الفرع مما ثبتت
 جملة بالنص وإن لم يثبت تفصيله . قال أبوهاشم : لولا أن الشرع ورد بميراث
 الجد جملة لما نظرت الصحابة في توريث الجد مع الإخوة . وكذلك لولا أنه
 ورد الشرع بمجد شارب الخمر جملة لما نظروا في تعيين مقدار لذلك الحد . وهذا
 الشرط فاسد لأن الصحابة قاسوا قول الرجل لامرأته : أنت على حرام على
 الظهار والطلاق واليمين ولم يكن قد ورد فيه حكم لا على العموم ولا على
 الخصوص ، بل الحكم اذا ثبت في الأصل بعلّة تعدى بتعدى العلة كيفما كان .
 وليس من شروط الفرع ألا يكون منصوصاً على حكمه موافقاً
 لحكم الأصل ، وذلك لأن النص على حكم الفرع لا ينافي صحة القياس
 والاستدلال به ، بل القياس يكون مؤكداً لحكم النص . وكثيراً ما يثبت
 المتقدمون الأحكام بالمنقول والمعقول .

العلّة

يطلق لفظ العلة بازاء مفهومين : الأول - الحكمة الباعثة على تشريع

الحكم ، وهى مصلحة يطلب به جلبها أو تكميلها ، ومفسدة يطلب درؤها أو تقليلها . ولما كان المراد بالعلة تعريف الحكم والمعرف لابد أن يكون ظاهراً منضبطاً ، وكثير من هذه الحكم قد يكون خفياً وقد لا يكون منضبطاً فلا يصلح أن يكون معرفاً ، مست الضرورة إلى اعتبار شىء آخر للتعريف يكون وجوده مظنة لوجود تلك الحكمة ، وهى المفهوم الثانى لكلمة علة فتكون الوصف الظاهر المنضبط الذى يكون مظنة وجود الحكمة .

وهاك مثلاً توضح ذلك :

- (١) شرع قصر الصلاة للمسافر لحكمة هى درء مفسدة المشقة ، ولكن المشقة أمر اعتبارى يختلف بالإضافات فلم يمكن جعله مناطاً للحكم وهو الترخيص ، ولما كان السفر مظنة وجودها اعتبر أنه العلة المثبتة للرخصة
- (٢) شرعت المعاوضات لحكمة هى درء مفسدة الحاجة فجعل الرضا بالمبادلة علة لها ، ولكن الرضا أمر خفى لا يمكن أن يجعل علامة للحكم وقول العاقلين بعث واشترت مظنة لحصول الرضا فجعل مناطاً للحكم وهو انتقال الملك فى البدلين
- (٣) شرع القصاص لمصلحة يراد جلبها وهى حفظ الحياة بزجر ذوى النفوس الميالة إلى الشر عن العدوان ، والقصاص مظنة لحصول تلك المصلحة فجعل القتل العمد والعدوان مناطاً له .

وهذا الإطلاق هو مراد الأصوليين ، فالوصف الذى جعل مناطاً لأنه مظنة تحصيل الحكمة هو المعتبر دون سواه حتى إن تخلف الحكمة فى بعض الأحيان عن مظنتها لا يمنع تأثير المظنة فيتبعها حكمها كما سيأتى بيانه .
وكون الوصف مظنة لحصول الحكمة وقد شرع الحكم عنده لتحصيل

تلك الحكمة معنى كونه مناسباً . وقد عرفه القاضي أبو زيد الدبوسي بأنه ما لوعرض على العقول لتلقته بالقبول . وكون الشارع قضى بالحكم عنده لأجل الحكمة معنى اعتباره له . والطرق التي بها تعرف علل الأحكام هي المسماة بمسالك العلة .

وينحصر الكلام في العلل في ثلاث نقاط :

الأولى تقسيمها — الثانية شروطها — الثالثة طرق معرفتها .

تقسيم العلة

للعلة تقاسيم ثلاثة باعتبارات مختلفة : الأولى تقسيمها باعتبار المقاصد — الثانية تقسيمها باعتبار الإفضاء إلى المقصود منها — الثالث تقسيمها باعتبار ما اعتبره الشارع منها وما لم يعتبره .

تقسيم العلة بحسب المقاصد

قبل الإفاضة في أقسام العلة بحسب مقاصدها تقدم مقدمة لابد منها . إن وضع الشرائع الإلهية إنما هو لمصلحة العباد في العاجل والآجل معاً . وهذه مقدمة قام عليها البرهان في علم الكلام . ونكتفي هنا بأن نقول إنه ثبت باستقراء أحكام الشريعة استقراء لانزعاج فيها أنها وضعت لمصالح العباد وقد قال الله تعالى في بعثة الرسل وهو الأصل (رسلنا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) . وقال (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) . وقال في تعليل أصل الخلقة (ليلوكم أيكم أحسن عملاً) وأما التعليل لتفاصيل الأحكام فأكثر من أن نستقصيه كقوله في آية الوضوء (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم) . وقال في الصلاة (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) . وقال في الصوم (كتب عليكم

الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون). وقال في الحج (ليشهدوا منافع لهم وليذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الانعام). وقال في الجهاد (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) وقال (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم). وقال في القصاص (ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب). وهذا القدر كاف في التنبيه على أن الله مasherع شرعه الالما يترتب اعليه من مصالح الإنسان في دنياه وآخرته. واذ دل الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة. ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد.

ثم نعود الى بيان مقاصد الشارع في وضع الشريعة. هذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام : أحدها الضرورية — ثانيها الحاجية — ثالثها الكمالية . فالضرورية هي ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا ، بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل تفوت الحياة بفوتها ويفوت في الآخرة الفوز برضا الله سبحانه وهو النعيم السرمدى الذى لا يزول. وحفظ الضروريات بما يقيم أركانها وذلك مراعاتها من جانب الوجود وبما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع وذلك مراعاتها من جانب العدم .

فأصول العبادات راجعة الى حفظ الدين من جانب الوجود كالإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج ، والعبادات راجعة الى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات وما أشبه ذلك ، والمعاملات راجعة الى حفظ النسل والمال من جانب الوجود - والى حفظ النفس والعقل أيضاً ، لكن بواسطة العادات . والمراد بالمعاملات ما كان راجعاً إلى مصلحة الإنسان مع غيره كانتقال الأملاك

بعوض وبغير عوض ، والجنايات ترجع الى حفظ الجميع من جانب العدم .
والمراد بالجنايات ما كان عائداً على ما تقدم بالإبطال فشرع فيها ما يدرأ
ذلك الإبطال ويتلافى تلك المصالح كالتقصص والديات والحدود وتضمن قيم
الأموال وما أشبه ذلك .

ومجموع الضروريات خمسة وهى حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل .
وأما الحاجيات فهى التى يفتقر اليها من حيث التوسعة ورفع التضييق
المؤدى فى الغالب الى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب ، فاذا لم تراع
دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ، لكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العام .
وهى جارية فى العبادات والعادات والمعاملات والجنايات . ففى العبادات
كالرخص المحففة بالنسبة الى حقوق المشقة بالمرض والسفر ، وفى العادات
كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات ، وفى المعاملات كالقراض والمساواة والسلام ،
وفى الجنايات كضرب الدية على العاقلة وتضمن الصناع وما أشبه ذلك .
وأما الكماليات فمعناها محاسن العادات . ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق
وهى تجرى فيما جرى فيه الأوليان .

وفى العبادات كالطهارات وأخذ الزينة والتقرب بالنوافل ، وفى العادات
كآداب الأكل والشرب وكتجنب الإسراف والإقتار ، وفى المعاملات
كلمنع من بيع النجاسات وفضل الماء والكلاء ، وفى الجنايات كمنع قتل النساء
والصبيان والرهبان فى الجهاد . فهذه الامور راجعة الى محاسن زائدة على
أصل المصالح الضرورية والحاجية ، إذ ليس فقدانها بمخل بأمر ضرورى ولا
حاجى وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين .

وينضم لكل مرتبة من هذه المراتب الثلاث ما هو كالتتمة والتكملة مما لو فرضنا فقدته لم يخل بحكمته الأصلية . فمكمل الضرورى كاشتراط التماثل فى القصاص ، وكلمنع من النظر الى الاجنبية ، وشرب قليل المسكر ، ومنع الربا ، وإظهار شعائر الدين كصلاة الجماعة والجمعة . ومكمل الحاجى كاعتبار الكفء ومهر المثل فى الصغيرة وكالجمع بين الصلاتين فى السفر عند من يقول به . ومكمل التحسينى كندوبات الطهارة وترك إبطال الأعمال المتقرب بها وغير ذلك . وفقدان هذه المكملات لا يخل بالحكمة الأصلية لما هى مكمل له وإنما يزيده وجودها حسنا .

وكل مرتبة من هذه المراتب تعتبر مكملة لما هو أقوى منها ، فالحاجيات مكملة للضروريات ، والكليات مكملة للحاجيات .

ولاعتبار التكملة فى الشريعة شرط ، وهو ألا تعود مراعاتها بإبطال ما تكمله لأنه إذا بطل الأصل بطلت التكملة معه ، لأن التكملة مع المكمل كالصفة مع الموصوف ، ولا يمكن أن يبقى اعتبار الصفة مع إلغاء الموصوف ، اذ أن اعتبارها يؤدى الى عدم اعتبارها . ولو فرض أن المصلحة المكملة تبقى مع فوات ما تكمله . لكانت مراعاة الأصل أولى . ومثال ذلك أن حفظ النفس مهم كلى ضرورى ، وحفظ المروءات تحسينى . فحرمت النجاسات حفظا للمروءات ، فان دعت ضرورة حفظ النفس الى تناول النجس كان تناوله أولى . وكذلك أصل البيع ضرورى ومنع الغرر والجهالة مكمل ، فلواشترط نفي الغرر جملة لانحسار باب البيع . وكذلك الإجارة ضرورية أو حاجية واشترط حضور العوضين فى المعاوضات مكمل . ولما كان كذلك يمكننا بغير عسر فى بيع الأعيان من غير عسر منع من بيع المعدوم إلا فى السلم ، وذلك فى الإجازات

ممتنع ، فاشتراط وجود المنافع فيها وحضورها يسد باب المعاملة بها ، والإجارات محتاج إليها فجازت وإن لم يحضر العوض أو لم يوجد . ومثله جار في الإطلاع على العورات للمداواة . وما جاء من الصلاة خلف أئمة الجور فإن في ترك ذلك ترك سنة الجماعة ، والجماعة من شعائر الدين المطلوبة ، والعدالة مكمل لذلك المطلوب ، ولا يبطل الأصل بالتكملة . ومنه إتمام الأركان في الصلاة مكمل لضرورياتها ، فإذا أدى طلبه إلى أن المكلف لا يصلي كالمرضى غير القادر سقط المكمل أو كان في إتمامها حرج ارتفع الحرج عمن لم يكمل وصلى على حسب ما أوسعته الرخصة إلى غير ذلك مما لا يدركه الحصر من أمثلة الشريعة . والمقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والكسالية ، فلو فرض اختلال الضروري باطلاق لا اختلا باختلاله باطلاق ، ولا يلزم من اختلالهما باطلاق اختلال الضروري باطلاق . نعم قد يلزم من اختلال السكالي باطلاق اختلال الحاجي بوجه ما ، وقد يلزم من اختلال الحاجي باطلاق اختلال الضروري بوجه ما ، ولذلك يلزم للمحافظة على الضروري المحافظة على الحاجي وللمحافظة على الحاجي المحافظة على السكالي ، لأن كلا من هذه المراتب يخدم ما فوقه .

أما كون الضروري هو الأصل فلأن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة حتى إذا انحرفت لم يبق للدنيا وجود . والمراد بالدنيا ما هو خاص بالمكلفين والتسكليف ، وكذلك الأخروية لا قيام لها إلا بذلك . فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى ، ولو عدم المكلف عدم من يتدين ، ولو عدم العقل لارتفع التدين ، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء ، ولو عدم المال لم يبق عين . وهذا كله لا يحتاج إلى إقامة

برهان عليه ، وإذا كان كذلك فالأمر الحاجية إنما هي حائمة حول هذا
الحجى ، إذ هي تتردد على الضروريات فتكملها بحيث ترتفع عن القيام بها
لمشتقات وتميل بالمكلفين فيها إلى التوسط والاعتدال . فالأمر الحاجية
فروع دائرة حول الأمور الضرورية ، وكذلك الأمر فى السكالية لأنها
تكمل ما هو حاجى أو ضرورى . ومما تقدم يفهم ما قلنا من أن اختلال
الضرورى ينشأ عنه اختلال ما بعده ، لأن الأصل إذا اختل اختل الفرع
تبعاله ، فلو فرضنا ارتفاع البيع من الشريعة لم يمكن اعتبار الغرر والجهالة ،
ولو ارتفع أصل القصاص لم يمكن اعتبار الماثلة فيه ، فان ذلك من أوصاف
القصاص ، ومحال أن يثبت الوصف مع انتفاء الموصوف . ومن ذلك يفهم
أنه لا يختل الضرورى باختلال ما بعده لأنه كالموصوف وما بعده كالصفة ،
ومن المعلوم أن الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه . فلو فرض ارتفاع
اعتبار الجهالة والغرر لم يبطل أصل البيع ، ولو فرض اعتبار الماثلة فى القصاص
لم يرتفع القصاص اللهم إلا إن كانت الصفة ذاتية بحيث صارت كالجزء من
الموصوف فانها إذ ذاك تكون ركناً من أركان الماهية ترتفع بارتفاع أحد
أجزائها ، والصفة التى هذا شأنها ليست من الحاجيات ولا السكاليات لشيء
بل هي من مقوماته لا يوجد بدونها . ومن هنا ما يقوله الحنفية من أن
التصرفات التى نهى عنها لذاتها أو لجزئها لا أثر لها ويسمونها باطلة ، لأن
ماهيتها لم تتم بفقدان الذات أو أحد الأجزاء . أما التصرفات المنهى عنها
لاقترانها بصفة فيها غير مشروعة فإنها لا تعتبر مرتفعة ، بل لها وجود تترتب
عليه الأحكام ويسمون ذلك ، التصرف بالفساد ، وما ذلك إلا بناء على هذه
القاعدة وهى أنه لا يترتب على ارتفاع الصفة ارتفاع الموصوف .

أما كونه ينال كل رتبة اختلال ما باختلال مادونها فلأن هذه المراتب مرتبطة بعضها فوق بعض في التأكد ، فالاجترأ على الإخلال بالأخف تمهيد لترك ما هو آكد ومدخل للإخلال به . فصار الأخف كأنه حمى للآكد ، والرائع حول الحمى يوشك أن يقع فيه ، فالخل بما هو مكمل للخل بالمكمل من هذا الوجه . ومثال ذلك الصلاة فإن لها مكملات وهي ما سوى أركانها وشروطها ، ومعلوم أن الخل بهذه المكملات متطرق للإخلال بالأركان والشروط . ونمايدل على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام « كالرائع حول الحمى يوشك أن يقع فيه » والإخلال الذي نريده أن يخل بالمكملات باطلاق بحيث لا يأتى بشيء منها وإن أتى بشيء كان نزرًا ، ولذلك لو اقتصر المصلى على فرائض الصلاة لم يكن في صلاته ما يستحسن وكانت إلى اللعب أقرب . وخلاصة ما تقدم أن الشارع راعى في أحكامه حفظ الضروريات الخمسة وأضاف إلى ذلك ما يصلحها ثم مايكملها لتكون أعمال المكلفين جارية على أحسن المناهج وأعد لها وليكونوا متمتعين بالسعادة التي هي اطمئنان أنفسهم وراحة ضمائرهم ، ولم يراع الحاجيات والكليات إلا حيث لا تعود على أصل الضروريات بالإبطال . وهذا من أهم ما يجب على المجتهد أن يعرفه ليكون تعليله الأحكام موجهًا نحو هذا الغرض بعد أن يسبر ما اعتبره الشارع من العلل الموصلة إلى هذه الغايات وما لم يعتبره وهو الذي وضعنا له الجزء الثاني من كتابنا هذا .

التقسيم بحسب الإفضاء إلى المقصود

المقصود من شرعية الأسباب التي بنيت عليها أحكام أن يفضى ذلك إلى المصلحة المراد اجتلابها ، أو إلى دفع مفسدة متوقعة كعقد البيع بنى عليه

حل الانتفاع ليفضى ذلك الى التمكن من سد الحاجة . ولا يلزم في العلل أن تكون كل صورة من صور السبب مفضية الى المقصود قطعاً ، بل قد توجد علة لا تفضى الى المقصود الا ظناً أو أقل من ذلك . مثاله عقد الزواج جعل سبباً لحفظ النوع وليس ذلك محققاً في كل زواج فان زواج الآيسة لا يفضى إليه الا على نوع من الوهم . وبناء على هذا قسموا العلة بحسب الإفضاء إلى المقصود إلى خمسة أقسام :

(١) علة تفضى إلى المقصود قطعاً كالبيع الصحيح النافذ ، فإن الحكمة التي ناسبت شرعيته هي الحاجة المراد سدها ويكون ذلك بحل الانتفاع الذي هو أثر لازم للبيع النافذ .

(٢) علة تفضى إلى المقصود ظناً كالقصاص ، فإن الحكمة التي ناسبت شرعيته القتل العمد العدوان المراد درؤه والإزدجار عنه ، يعنى أن القصد بالعقوبة إرهاب الميالين إلى الشر من الناس أن يقدموا على سفك الدماء . وأكثر الناس مزدجرون به لأنه لا يقدم على القتل إلا القليل منهم . وهذان النوعان معتبران في التعليل بالاتفاق

(٣) علة تفضى إلى المقصود شكاً ، أى أن الأمر في الإفضاء وعدمه مستو كحد الشرب ، فإن الحكمة التي ناسبت شرعية الشرب مافيه من إذهاب العقل . والمراد درء هذه المفسدة ، ولكن كثيراً من الناس كانوا يشربون الخمر إذ كانت الحدود تقام .

(٤) علة تفضى إلى المقصود وهما . ومثال ذلك من أنواع النكاح نكاح الآيسة فإن الحكمة المرادة هي حفظ النسل ، ونكاح الآيسة لا يفضى إلى ذلك إلا وهما أى في صور نادرة .

وهذان النوعان اختلف في صحة التعليل بهما ، ومختار الجمهور جوازه .
 (٥) علة لا تقضى الى المقصود قطعاً كالحاق ولد مشرقية بمغربى علم
 عدم تلاقيهما ، فان العلة في إثبات الأنساب هو الفراش الذى هو العقد
 الصحيح إذ هو مظنة حصول النطفة فى الرحم ، ولكن فى هذا النوع من
 الأنكحة ينتفى قطعاً ما جعلت العلة مظنة له . وهذا النوع قال فيه جمهور
 الأصوليين بعدم اعتبار المظنة فلا تصح أن تكون مناطاً للحاق إذ لا عبرة
 بالمظنة مع العلم بانتفاء المثنة . وخالف فى ذلك أبو حنيفة فقال بالحاق النسب لأن
 العقد لما جعله الشارع مظنة فقد جعله مناطاً للحكم من غير اعتبار للتخاف
 فى بعض الأحيان . وقد رأى الجمهور أن هذا إفراط فى اعتبار المظنات ، وقد
 جعله نفاة القياس من الأشياء التى تمسكوا بها لإثبات أقوالهم فى أن التعبد
 لا يصح بقاعدة توصل الى مثل هذا مما تنفر منه العقول وتأباه .

والمالكية لم يجعلوا مناط الإلحاق مجرد العقد الصحيح بل هو جزء العلة ،
 وتامها عقلية التمكن من الاجتماع ، ومجموع الجزئين هو الفراش الذى قال
 فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم : (الولد للفراش . . .) وهذا واضح .

ومما يشبه هذا الحكم ما قاله الحنفية من انعقاد بيع المكره فان العلة الحقيقية
 فى مبادلة المالكين هى رضا المتعاقدين وقد جعل العقد الصحيح مظنة له ، ووجود
 الإكراه دليل على انتفاء المثنة . ولكن الحنفية اعتبروا المظنة وجعلوا عقد المكره
 مفيداً للمالك بالقبض كبقية البيوع الفاسدة ، والجمهور يقولون هذا البيع
 لا يصلح علة لتبادل المالك لفقدان العلة الحقيقية فلا تأثير له . والنتيجة أن التحقق
 من انتفاء ما جعلت العلة مظنة له يخرم مناسبتها فلا يجعلها صالحة للتعليل ولا لربط
 الحكم الشرعى بها ، لأنها لم تكن مناسبة إلا باعتبار كونها مظنة للمناسب

الحقيقى ، فاذا انتفى كونها مظنة قطعاً فى نوع من الأنواع انتفى كونها مناسبة .

افتراض المفسدة بالمصلحة

واذا كانت العلة موصلة إلى المصلحة ولكن استلزم شرع الحكم لها مفسدة مساوية لها أو راجحة عنها فهل تنخرم بذلك مناسبتها أولاً تنخرم ؟ قال الآمدى وأتباعه : تنخرم المناسبة لأنه لا مناسبة مع معارضة مفسدة مثلها . وهذا ظاهر . وقال غيره إنها لا تنخرم ، واستدلوا على ذلك بما رآه الجمهور من صحة الصلاة فى الأرض المغصوبة فإن فيها مفسدة تساوى المصلحة المترتبة عليها أو تزيد عنها ، ولذلك اختلف فى صحتها إذا لو كانت المفسدة مرجوحة لاتفقوا على صحتها لأن المفسدة المرجوحة غير معتبرة بالاتفاق . وأجاب عن ذلك أصحاب الرأى الأول بأن هذه الصورة ليست فى محل النزاع لأن المفسدة نشأت من فعل آخر غير الذى نشأت منه المصلحة ، فالمصلحة نشأت من الصلاة والمفسدة نشأت من الغصب . والظاهر هو رأى الآمدى ، بدليل ما عرف من القضايا الأصولية أن درء المفسد مقدم فى نظر الشريعة على جلب المصالح حتى بنوا على ذلك أنه لو تعارض مبيح ومحرم لقدم المحرم .

ومن الأمثلة على المفسدة التى تعارض مصلحة أن الله شرع البيع مفيداً تبادل الملك بين البائع والمشتري لجلب مصلحة هى سد الحاجة ، ولكن عارض ذلك مفسدة راجحة فى بيع السفينة المحجور عليه ، فلم يكن بيعه مفيداً لملك المشتري محافظة على ماله من التبديد ، فضم الشارع الى رأيه رأى القيم عليه حتى إذا اجازة جاز وإذا ألغاه بطل . وأنت إذا تأملت تجد ذلك مراعى فى جميع أبواب الشريعة بدون استثناء .

تقسيم العلة بحسب الاعتبار

بعد أن أثبتنا أن الشارع إنما وضع الأحكام لمصالح العباد الضرورية والحاجية والكمالية نقول : إن جميع الأحكام التي وضعها الشارع بازاء الأفعال معللة بتلك المصالح ، ومن هذه العلل ما أمكن الوصول اليه ومنها ما لم نصل اليه بعد وسمينا أحكامه تعبدية ومع هذه التسمية نقول إنه قد وضع لمصلحة استأثر الله بعلمها .

وبناء على ذلك نقول اذ اورد على المجتهد حكم شرعى في فعل من الأفعال فقد يبين الشارع مع الحكم علة إما صريحاً أو كناية بنوع من الأنواع الآتية فى مسلك النص على العلة ، ولا عمل له فى هذا النوع إلا أن يعمم الحكم فى جميع محال العلة ، ويسمى هذا القياس قياساً فى معنى الأصل ، وقد قال به كثير من نفاة القياس . وقال قوم إن العلة المنصوصة تفيد الحكم بذاتها أى من غير حاجة الى قياس . فقول الشارع حرمت الخمر لا يسكارها بمثابة قوله حرمت كل مسكر . وقد أوضحنا هذا فيما تقدم من عموم العلة وسيأتى له مزيد إيضاح . وقد يجد الحكم بازاء الفعل فيجتهد فى بيان علة ليلحق به ما يماثله فى ذلك الوصف الذى ظنه مناطاً للحكم ، ولا يكفيه فى ذلك مجرد مناسبة الوصف لشرعية الحكم ، بل لابد أن تقوم البينة من النصوص الأخرى على أن الشارع اعتبر هذا الوصف اعتباراً ما . وأنواع هذا الاعتبار ثلاثة :

(الأول) — أن يكون الشارع قد اعتبر هذا الوصف مرة فأكثر فى جنس الحكم ، ومعنى ذلك أنه اعتبره علة فى شرعية حكم يدخل هو والحكم الأول تحت جنس ، فيفهم بذلك أنه لما اعتبر الوصف علة لشرعية الحكم

الثانى أنه كذلك اعتبره لشرعية الحكم الأول لانضمامهما تحت جنس قريب. ومثال ذلك أنه ورد عن الشارع إجازة تزويج الأب ابنته البكر الصغيرة ولم يرد عنه ما يفيد اعتبار وصف الصغر أو البكارة فى إعطاء حق ولاية التزويج، ولكن ورد عنه نص آخر باعتبار الصغر علة فى ولاية المال. وكلا الولايتين داخل تحت جنس واحد هو الولاية. فيرى المجتهد أن العلة فى الحكم الأول هى الصغر لقيام البيئة على اعتباره فيما يماثل ولاية النكاح وهى ولاية المال. وبناء على ذلك يمكن أن يلحق بالبكر الصغيرة الثيب الصغيرة فيزوجها الأب جبراً عنها بعة الصغر، وكذلك يلحق بالصغيرة ماشاها فى عدم العقل الذى جعل الصغر مظنة له فيزوج كذلك المجنونة.

(الثانى) - أن يكون الشارع قد اعتبر جنس هذا الوصف فى الحكم بعينه بأن يجعل وصفاً يدخل هو والوصف الأول تحت جنس قريب علة لذلك الحكم الأول. ومثاله أنه ورد عن الشارع الترخيص فى الجمع بين الصلاتين، فى وقت إن كان الجو ممطراً، ولم يرد عنه ما يدل على أن المطر هو العلة فى الجمع، ولكن ورد عنه ما يدل على اعتبار وصف يدخل هو والمطر تحت جنس قريب علة لذلك الحكم بعينه وهو الجمع بين الصلاتين، وذلك الوصف هو السفر ويجمعهما جنس الحرج. فيفهم من ذلك أن العلة هى المطر، ومع ثبوت عليته لم يمكن أن يكون أصل قياس لقصوره كقصور وصف السفر فلم يقيسوا عليه ذا الأشغال الكثيرة.

(الثالث) - أن يكون الشارع قد اعتبر جنس هذا الوصف فى جنس الحكم، ومعنى ذلك أن يرد عنه نص يؤذن بعلية وصف يدخل هو والوصف الأول تحت جنس قريب فى شرعية حكم يدخل هو والحكم الأول تحت

جنس قريب . ومثاله أنه ورد عن الشارع أن الحائض لا تقضى الصلاة فيعمله بوصف الحرج الذي يلزمها من التكرار ، ولم يرد عن الشارع أن هذا هو العلة ، ولكن ورد عنه ما يؤذن بأن لجنس الحرج تأثيراً في جنس التخفيف . ومنه أنه جعل حرج السفر علة في قصر الصلاة وجمعها ، أما هذه المشقة نفسها وهي مشقة التكرار فلم يظهر تأثيرها في موضع آخر . ومثله أيضاً قولنا إن قليل النبيذ ، وإن لم يسكر ، حرام . وعللناه بأن قليل ذلك يدعو إلى كثيره . فهذا مناسب لم يظهر تأثير عينه بنص من الشارع لكن ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم ، إذ الخلوة لما كانت داعية إلى الزنا حرّمها الشرع كتحريم الزنا . وهذه الأوصاف الثلاثة التي قام البرهان على أن الشارع اعتبرها اعتباراً ما سماه المتكلمون من الأصوليين الوصف المناسب للملأمة ، لأنه وصف ملائم لتصرفات الشارع إذ قد قام على ذلك البرهان .

وقد لا يجد المجتهد إلا الحكم مقروناً بالوصف ، ولا يجد في تصرفات الشارع ما يدل على اعتباره . مثال ذلك أن يرد عن الشارع (لا يرث القاتل) فيرى بالاجتهاد أن الوصف هو فعل محرم لغرض فاسد والحكم المترتب عليه المعاملة بنقيض المقصود ، ثم يقيس عليه من طلق زوجته في مرض موته فراراً من إرثها فيعامل بنقيض مقصوده فيحكم بإرثها ، فهذا الوصف مناسب لشرعية الحكم ولكن لم يرد في تصرفات الشارع ما يدل على اعتباره بأي نوع من الاعتبارات السابقة ، ويسمى عندهم بالمناسب الغريب للمعنى الذي أوضحناه . أما إن جعل الوصف هو القتل والحكم هو الحرمان من الإرث فانه يكون من نوع المؤثر ، وبذلك لا يصح القياس المذكور لاختلاف حكم الأصل والفرع ، فان حكم الأصل الحرمان من الإرث ، وحكم الفرع الإرث . ومع

هذا الاختلاف لا يصح قياس . وهذا القسم من أقسام العلل اختلف في قبوله فقال جماعة: إن المعلل به متحكم بالتعليل من غير دليل يشهد لإضافة الحكم إلى علته ، ولعل الشارع قد جعل هذا الحكم من باب التبعد والتحكم . ويحتمل أن يكون لمعنى مناسب آخر لم يظهر لنا كما يحتمل أن يكون للوصف الذى أبداه المعلل . والغزالي من القائلين بقبول هذا التعليل ولذلك انتصر له وأفاض القول في رد هذه الحجة ، قال: إثبات الحكم على وفقه يشهد لملاحظة الشرع ويغلب ذلك على الظن ، ثم ضرب لذلك مثلاً يوضح الأقسام الثلاثة من التعليل - وهى المؤثر ، والملائم ، والغريب - بمن رأى مسلماً قتل جاسوساً فإذا كان من عادة ذلك الملك ضرب الساتم ومعاقبة المسمى ، ففعل الناظر ذلك القتل بوصف الجاسوسية فهو وزان الملائم ، وهو مقبول اتفاقاً من القائسين . وإذا كان من عادة الملك الإحسان إلى المسمى ، والإغضاء عن الجاسوس ، ففعل الناظر ذلك القتل بالجاسوسية فإنه لا يصح . وهذا النوع سيأتى الكلام فيه . وبقيت مرتبة ثالثة وهو من لم تعرف له عادة أصلاً فى الجاسوس ولا فى جنسه فنحن نعلم أنه لو قتله غلب على ظنون العقلاء الحوالة على الجاسوسية ، وأنه سلك مسلك المكافأة ، لأن الجريمة تناسب العقوبة .

أما قولهم: لعل هناك مناسباً آخر لم يظهر لنا، فنقول ما بحثنا عنه بحسب جهدنا فلم نعث عليه فهو معدوم فى حقنا، ولم يكلف المجتهد غيره . وعليه دلت أقيسة الصحابة . ثم قال إن المدار فى كل ذلك على الظن ، والظن على مراتب . وأقواه المؤثر فإنه لا يعارضه الا احتمال التعليل بتخصيص المحل ودونه الملائم ودونه المناسب الذى لا يلائم ، وهو أيضاً درجات . فيختلف باختلاف قوة المناسبة . وربما يورث الظن لبعض المجتهدين فلا يقطع ببطلانه ولا يمكن

ضبط درجات المناسبة أصلاً بل لكل مسألة ذوق آخر ينبغي أن ينظر فيه المجتهد . اه باختصار .

وقد يجد المجتهد فعلاً من الأفعال ورد عن الشارع فيه حكم ويرى فيه وصفاً يناسب حكماً آخر من حظر، أو طلب، أو إباحة . أو لم يرد عنه حكم في ذلك الفعل والوصف يناسب حكماً، وهذا الوصف قام الدليل على اعتباره بنوع من الاعتبارات الثلاثة السابقة ، بأن ورد عن الشارع ما يؤذن باعتباره في جنس الحكم المراد إعطاؤه له أو اعتبار جنسه في عين ذلك الحكم أو جنسه . وهذا النوع يسميه متكلمو الأصوليين المناسب المرسل الملائم ، ويسميه المالكية المصالح المرسلة ، ويسميه الغزالي الاستصلاح . هذا الوصف إما أن يكون مناسباً لمصلحة ضرورية، وإما أن يكون مناسباً لما هو دونها من الحاجة والتحسيني . فإن كان مناسباً لضرورة فلا نزاع في جواز التعليل به وترتيب الحكم من المجتهد على وقعه، وإن خالف نصاً معيناً . ومثل له الغزالي بكفار تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين فلو كففنا عنهم لصدومونا وغلبونا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين، ولو رمينا الترس لقتلنا مساهماً معصوماً لم يذنب ذنباً، وهذا لا عهد به في الشرع ، ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى أيضاً فيجوز أن نرمي هذا الترس حفظاً لسائر المسلمين . وتحصيل هذا المقصود بهذا الطريق—وهو قتل من لم يذنب—لم يشهد له أصل معين . ثم قال : فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين وائتدح اعتباره باعتبار ثلاثة أوصاف : أنها ضرورة، قطعية ، كلية . ويستفاد من كلامه أنه إن فقد وصف من هذه الأوصاف بأن كان الوصف مناسباً حاجياً —

أوضرور يا ظنياً - أوضرور يا قطعياً جزئياً - لم يجوز الإقدام على ما عرف عن الشارع تحريمه في الجملة . ومثال ذلك جماعة في سفينة لو طرحوا واحداً لنجوا وإلا غرقوا بجملتهم لا يجوز إغراق أحدهم لأن المصلحة ليست كلية إذ يحصل بها هلاك عدد محصور وليس ذلك كاستئصال كافة المسلمين ولأنه ليس يتعين واحد للإغراق إلا أن يتعين بالقرعة ولا أصل لها . ومثل ذلك إذا ترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمى الترس ، إذ لا ضرورة إلى فتح القلعة إلى غير ذلك من الأمثلة . ورأى الغزالي واضح متى كان الحكم المراد إعطاؤه للفعل مصادماً لنصوص شرعية ، فإن ذلك لا يجوز إلا إذا اتضحت الضرورة اتضاحاً تاماً وكانت الضرورة للأمة كلها . وهذا كله إذا لم يكن هناك أصل معين يشهد للحكم ، فإن كان الحكم إنما يعطى بالقياس المعتبر عند جميع القائسين ويكون مخصصاً للنص على ما تقدم . أما إن كانت المصلحة من الرتبين الأخيرتين فلا يجوز الحكم بمجردهما من غير أن تعترض بأصل إلا إن جرت مجرى الضرورات فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد .

ولما كان الكلام في التعليل بالمصالح من أهم ما يعرض للمجتهد في استنباط الأحكام أردنا أن ننقل هنا فصلاً كتبه الغزالي في المستصفي ينير وجه الموضوع ويوضح حقيقة الرأي . قال : فإن قيل فالضرب بالتهمة للاستئطاق بالسرقه مصلحة ، فهل يقولون بها ؟ قلنا قال بها . الله رحمة الله ولا نقول به لا لإبطال النظر إلى جنس المصلحة لكن لأن هذه مصلحة تعارضها أخرى وهي مصلحة المضروب ، فإنه ربما يكون بريئاً من الذنب وترك الضرب في مذنب أهون من ضرب بريء ، فإن كان فيه فتح باب يعسر معه انتزاع

الأموال في الضرب فتح باب الى تعذيب البرى . ثم قال : فان قيل رب ساع في الأرض بالفساد بالدعوة إلى البدعة أو بإغراء الظلمة بأموال الناس وحرهم وسفك دماءهم بإثارة الفتنة ، والمصلحة قتله لكف شره ، فماذا ترون فيه ؟ قلنا : إذا لم يقتحم جريمة موجبة لسفك الدم فلا يسفك دمه ، إذ في تخليد الحبس عليه كفاية شره فلا حاجة إلى القتل ، فلا تكون هذه المصلحة ضرورية . فإن قيل : إذا كان الزمان زمان فتنة ولم يقدر على تخليد الحبس فيه مع تبدل الولايات على قرب فليس في إبقائه وحبسه إلا إيفار صدره وتحريك داعيته ليزداد في الفساد والإغراء جداً عند الإفلات . قلنا هذا الآن رجم بالظن وحكم بالوهم ، فربما لا يفلت ولا تتبدل الولاية ، والقتل بتوهم المصلحة لا سبيل إليه . فإن قيل : فإذا ترس الكفار بالمسلمين فلا تقطع بتسلطهم على استئصال الإسلام لو لم يقصد الترس ، بل يدرك ذاك بغلبة الظن ؟ قلنا لا جرم ذكر العراقيون في المذهب وجهين في تلك المسألة ، وعللوا بأن ذلك مظنون ، ونحن إنما نجوز ذلك عند القطع إذ هو ظن قريب من القطع ، والظن القريب من القطع إذا صار كلياً وعظم الخطر فيه فتحتقر الأشخاص الجزئية بالإضافة إليه . فإن قيل إن في توقفنا عن الساعى في الأرض بالفساد ضرراً كلياً بتعريض أموال المسلمين ودمائهم للهلاك ، وغلب ذلك على الظن بما عرف من طبيعته وعادته التجربة طول عمره ؟ قلنا لا يبعد أن يؤدي اجتهد مجتهد إلى قتله ، إذا كان كذلك بل وهو أولى من الترس فإنه لم يذنب ذنباً وهذا قد ظهرت منه جرائم توجب العقوبة ، وإن لم توجب القتل وكأنه التحق بالحيوانات الضارية لما عرف من طبيعته وسجيته . فإن قيل كيف يجوز المصير إلى هذا في مسألة الترس ، وقد قلتم إن المصلحة إذا خالفت النص لم تتبع

كإيجاب صوم شهرين على الملوك إذا جامعوا في نهار رمضان ، وهذا يخالف قوله تعالى « ومن يقتل مؤمناً متعمداً » ، وقوله « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق » وأى ذنب لمسلم يقتل به كافر ، فإن زعمتم أنا نخصص العموم بصورة ليس فيها حظر كلي فلنخصص العتق بصورة يحصل بها الانزجار عن الجناية حتى يخرج عنها الملوك ، فإذا كان غاية الأمر في مسألة الترس أن يقع باستئصال أهل الإسلام ، فما بالناس يقتل من لم يذنب قصداً ونجعله فداء للمسلمين ، ونخالف النص في قتل النفس التي حرم الله تعالى ؟ قلنا لهذا نرى المسئلة في محل الاجتهاد ، ولا يبعد المنع من ذلك . ويتأيد بمسئلة السفينة وأنه يلزم منه قتل ثلث الأمة لاستصلاح ثلثيها ترجيحاً للكثرة ، اذ لا خلاف في أن كافراً لو قصد قتل عدد محصور كعشرة مثلاً وتترس بمسلم ، فلا يجوز لهم قتل الترس في الدفع ، بل حكمهم حكم عشرة أكرهوا على قتل أو اضطروا في مخصة إلى أكل واحد ، وإنما نشأ هذا من الكثرة ومن كونه كلياً . لكن السكلى الذى لا يحصر حكم آخر أقوى من الترجيح بكثرة العدد ، وكذلك لو اشتبهت أخته بنساء بلدة حل له النكاح ، ولو اشتبهت بعشر وعشرين لم يحل ، ولا خلاف أنهم لو تترسوا بنسائهم وذراريهم قاتلناهم ، وإن كان التحريم عاماً لكن نخصه بغير هذه الصورة ، فكذلك ههنا التخصيص ممكن . وقول: القائل هذا سفك دم محرم معصوم يعارضه أن في الكف عنه إهلاك دماء معصومة لا حصر لها ، ونحن نعلم أن الشرع يؤثر السكلى على الجزئى ، فإن حفظ أهل الإسلام عن اصطلام الكفار أهم في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد . فهذا مقطوع من مقصود الشرع ، والمقطوع به لا يحتاج إلى شهادة أصل . فإن قيل فتوظيف الخراج من المصالح فهل إليه

سبيل أم لا ؟ قلنا لا سبيل إليه مع كثرة الأموال في أيدي الجنود . أما إذا خلت الأيدي من الأموال ، ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر ولو تفرق العسكر واشتغلوا بالكسب خفيف دخول الكفار بلاد الإسلام أوخيف ثوران الفتنة من أهل العرامة في بلاد الإسلام ، فيجوز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند . ثم إن رأى في طريق التوزيع التخصيص بالأراضي فلا حرج ، لأننا نعلم أنه إذا تعارض شران أو ضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين ، وما يؤديه كل واحد منهم قليل بالإضافة إلى ما يخاطره به من نفسه وماله لو خلت خطة الإسلام عن ذي شوكة يحفظ نظام الأمور ويقطع مادة الشرور ، وكان هذا لا يخلو من شهادة أصول معينة ، فإن لولى الطفل عمارة القنوات وإخراج أجرة القصاد وثمان الأدوية ، وكل ذلك تنجيز خسran لتوقع ما هو أكثر منه . وهذا أيضاً مؤيد مسلك الترجيح في مسئلة الترس . لكن هذا تصرف في الأموال والأموال مبتذلة يجوز ابتذالها في الأغراض التي هي أهم منها ، وإنما المحذور سفك دم معصوم من غير ذنب سافك . فإن قيل : فبأي طريق بلغ الصحابة حد الشرب إلى ثمانين ؟ فإن كان حد الشرب مقدراً فكيف زادوا بالمصلحة ؟ وإن لم يكن مقدراً وكان تعزيراً فلم افتقروا إلى الشبه بحمد القذف ؟ قلنا الصحيح أنه لم يكن مقدراً ، لكن ضرب الشارب في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنعال وأطراف الثياب فقدر ذلك على سبيل التعديل والتقويم بأربعين ، فأروا المصلحة في الزيادة فزادوا . والتعزيرات مفوضة إلى الأئمة فكأنه ثبت بالإجماع أنهم أمروا بمراعاة المصلحة ، وقيل لهم اعملوا بما رأيتموه أصوب بعد أن صدرت الجناية الموجبة للعقوبة . ومع هذا فلم يريدوا الزيادة

على تعزيز رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بتقريب من منصوصات الشرع
 فرأوا الشرب مظنة للقذف، لأن من سكر هذى، ومن هذى افتري، ورأوا
 الشرع يقيم مظنة الشيء مقام نفس الشيء كما أقام النوم مقام الحدث وأقام
 الوطء مقام شغل الرحم. والبلوغ مقام نفس العقل، لأن هذه الأسباب مظان
 هذه المعاني فليس فيما ذكره مخالفة للنص بالمصلحة أصلاً. فإن قيل: فما قولكم
 في المصالح الجزئية المتعلقة بالأشخاص مثل المفقود زوجها إذا اندرس خبر
 موته وحياته، وقد انتظرت سنين وتضررت بالعزوبة أيفسخ نكاحها للمصلحة
 أم لا؟ وكذلك إذا عقد وليان أو وكيلان نكاحين أحدهما سابق واستبهم
 الأمر؟ ووقع اليأس عن البيان، بقيت المرأة محبوسة طول العمر عن الأزواج
 ومحرمة على زوجها المالك لها في علم الله تعالى؟ وكذلك المرأة إذا تباعد
 حيضها عشر سنين وتعوقت عدتها و بقيت ممنوعة من النكاح، هل يجوز
 لها الاعتداد بالأشهر أو تكسفتى بتر بص أربع سنين؟ وكل ذلك مصلحة
 ودفع ضرر، ونحن نعلم أن دفع الضرر مقصود شرعاً. قلنا المسألتان الأوليان
 مختلف فيهما فهما في محل الاجتهاد، فقد قال عمر: تنكح زوجة المفقود بعد
 أربع سنين من انقطاع الخبر - وبه قال الشافعي في القديم، وقال في الجديد:
 تصبر إلى قيام البينة على موته أو انقضاء مدة يعلم أنه لا يعيش إليها، لأننا إن
 حكمنا بموته بغير بينة فهو بعيد، إذ لا ندراس الأخبار أسباب سوى الموت،
 لاسيما في حق الحامل الذكر النازل القدر وإن فسخنا فالفسخ إنما يثبت بنص
 أو قياس على منصوص. والمنصوص أعذار وغيوب من جهة الزوج من إعسار
 وجب وعنة. فإذا كانت النفقة دائمة فغايبته الامتناع عن الوطء، وذلك في
 الحضرة لا يؤثر فكذلك في الغيبة. فإن قيل سبب الفسخ رفع الضرر عنها

ورعاية جانبها فيعارضه أن رعاية جانبه أيضاً ودفع الضرر عنه واجب ، وفي تسليم زوجته إلى غيره في غيبته - ولعله محبوس أو مريض معذور - إضرار به ، فقد تقابل الضرران . وما من ساعة إلا وقدوم الزوج فيها ممكن ، فليس تصفو هذه المصلحة عن معارض ، وكذلك اختلف قول الشافعي في مسألة الوليين . ولو قيل بالفسخ من حيث تعذر إمضاء العقد فليس ذلك حكماً بمجرد مصلحة لا تعترض بأصل معين ، بل تشهد له الأصول المعينة . أما تباعد الحيضة فلا خلاف فيها في مذهب الشافعي ، ولم يبلغنا خلاف عن العلماء ، وقد أوجب الله تعالى التربص بالأقراء إلا على اللأئي يئسن من المحيض ، وليست هذه من الآيسات ، وما من لحظة إلا ويتوقع فيها هجوم الحيض وهي شابة ، فمثل هذا القدر النادر لا يسלטنا على تخصيص النص ، فإننا لم نر الشرع يلتفت إلى النوادر في أكثر الأحوال . وكان لا يبعد عندي لو اكتفى بأقصى مدة الحمل وهي أربع سنين ، لكن لما أوجبت العدة مع تعليق الطلاق على يقين البراءة غلب التعبد اهـ .

وخلاصة قوله أن القول بالمصالح المرسلة عند معارضتها لحكم شرعي مستفاد من نص أو إجماع محل نظر وتردد ، وهو يراها صالحة للاعتبار متى كانت ضروية قطعية كلية ، وفيما عدا ذلك لا تعتبر . فلا يمكن بها تخصيص النصوص العامة فضلاً عن إلغائها ، ولا يريد الغزالي بالقطعي ما يفيد ظاهر اللفظ من أنه مالا يتصور خلافه ، بل ما غلب على الظن بدليل أمثله ومقاله أثناء كلامه . إن كان جمهور الأصوليين ينفون القول بالمصالح المرسلة فإن معظم الفقهاء في استنباطهم كثيراً ما يعولون عليها ، وسلفهم في ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه فإنه اعتبر هذه المصالح في كثير من إجهاداته ، فهو الذي أسقط سهم المؤلفة قلوبهم مع أن القرآن عدّهم من المستحقين ، وأسقط

الحد عن السارق عالم المجاعة ، وترك التغريب في الزنا بعد أن لحق أحد المغربين بالروم وتنصر ، وجعل الطلاق الثلاث بكلمة واحدة ثلاثاً بعد أن كان واحدة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعهد أبي بكر وصدر من إمارته كما روى ذلك مسلم في صحيحه . وله من ذلك كثير . وقد وافقه في بعض هذه الاجتهادات جميع الفقهاء ووافقه بعضهم في شيء منها . ولكننا نرى - كما يقول الغزالي - أن الإسترسال في هذا الباب حرج وتقول إن المصالح المرسلة يجب أن تعتبر مادامت لا تعود على نص بالإبطال وإن أبطلت أو خصصت فلا تعتبر إلا عند الضرورات السلوكية المتينة . أما إذا كان الوصف لا يشهد له أصل معين بأي اعتبار ولا إلغاء فلا يعتبر قولاً واحداً ، وهذا هو الذي يسمونه المناسب المرسل الغريب . ومثله ما إذا دلت الأصول على إلغاء الشارع إعتباره كما ورد أن يحيى بن يحيى الليثي أفتى خليفة الأندلس وقد جامع في نهار رمضان بأن يصوم ستين يوماً ولم يفته بالتخيير بين أنواع الكفارات ، كما هو مذهب مالك ، لأن الصوم أشق عليه . وليس في إيجاب العتق عليه عقوبة لسهولته . فإن هذا الوصف وهو كون الكفارة أشق دلت الأصول على إلغائه في التشريع ، وأوضح أصول الدين أن لا حرج في الدين . (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج) فمثل هذا التعليل ملغى والله أعلم . وبما تقدم يظهر أن مجرد مناسبة الوصف للحكم لا يصلح لجعله علة له ، وإن كانت شرطاً في جميع العلل المستنبطة . وإنما لم تكن المناسبة كافية للعلية لأنه لا يلزم من مناسبة الوصف للحكم أن يكون الشارع جعله علة له بدليل التخلف في الأوصاف المناسبة في معلوم الإلغاء فلا يجوز العمل بالوصف المحال إلا بعد أن يقوم الدليل على اعتباره إلا إذا كان ذلك الوصف مناسباً لمصلحة ضرورية فإنه يجوز العمل به عند الجميع .

تقسيم للعلة

قسم الحنفية العلة إلى سبعة أقسام :

(١) ما كان علة اسماً ومعنى وحكماً . والمراد بالعلية الإسمية أن تكون العلة موضوعة لموجبها أو أن يضاف إليها الحكم . وبالعلة الحكمية أن يتصل بها الحكم من غير تراخ ، وبالعلة المعنوية أن يكون لها تأثير في شرعية الحكم وهذه هي العلة التامة ومثلوا لها بالبيع الصحيح للملك .

(٢) العلة اسماً فقط كالإيجاب المعلق بشرط فإنه موضوع لموجبه ويضاف الحكم إليه بعد وجود الشرط ، لكنه لا تأثير له في الحكم بدون الشرط ولا يتصل الحكم به .

(٣) العلة اسماً ومعنى كالبيع بشرط الخيار والبيع الموقوف كلاهما موضوع للملك ومؤثر فيه لكنه لا يتصل به الحكم لمانع ، ولذلك إذا زال المانع ثبت الحكم من وقت الإيجاب ، فيملك المشتري المبيع بولده الحادث بعد العقد وقبل زوال المانع . ومن هذا النوع الإيجاب المضاف إلى وقت كقوله : لله على أن أتصدق بدرهم غداً . ولما لم يكن علة حكماً لم يلزمه التصديق حالاً ولكونه علة اسماً ومعنى جاز التعجيل ، ومنه النصاب . إلا أن للنصاب شبهاً بالسبب لأنه يتراخى حكمه إلى ما يشبه العلة وهو الحول الذي أقيم مقام النماء . وليس الحول علة وإلا كان النصاب سبباً محضاً ، فإن السبب هو ما توسط بينه وبين الحكم علة مستقلة . ولما في النصاب من العلية جاز التعجيل . ومما يشبه السبب من العلل مرض الموت ، فإنه علة الحجر عن التبرع بما زاد عن ثلث المال لحق الوارث ، ويشبه السبب لأن الحكم إنما يثبت به إذا اتصل به الموت لأن العلة مرض مميت وذلك معدوم في الحال

ولذلك لم يثبت الحجر فيملك المتبرع له ما أعطى حالا ولا يحتاج لتملك جديد لو برى فإن مات ظهر أنه تصرف بعد الحجر فيتوقف على إجازة الورثة .

ومنه التزكية فإنها علة لوجوب الحكم بالرجم في الزنا ولكنها بمعنى علة العلة عند الإمام ، فإن الشهادة لا توجب الحكم دونها . وعلة العلة بمنزلة العلة في إضافة الحكم ، ولذلك لورجع المزكون عن تزكيتهم ضمنوا الدية عند الإمام . وإنما أضيف الحكم إلى الشهادة لأن التزكية إنما هي وصف لها . وكل علة لعللة توجب حكماً فهي علة تشبه السبب ، ويقال لها سبب في معنى العلة . أما كونها علة فلا لأن العلة لما كانت مضافة إلى علة أخرى كان الحكم مضافاً إلى الأولى بواسطة الثانية ، فهي كعلة توجب الحكم بوصف لها فيضاف الحكم للأولى دون صفتها ، وأما شبهتها بالسبب فلا لأنها لا توجب الحكم إلا بواسطة ، والعلة الحقيقية لا تتوقف على واسطة . ومثال ذلك شراء القريب فإنه علة للملك الذي هو علة العتق .

(٤) علة معنى وحكما كأخر أجزاء العلة المركبة فإن الحكم لا يضاف إليه وحده فلم يكن علة إسماً ، لكن له دخل في التأثير ، ويتصل به الحكم .
(٥) علة إسماً وحكماً وهي كل مظنة أقيمت مقام حقيقة المؤثر كالسفر والمرض للترخيص ، فإن المؤثر فيه إنما هو المشقة ، وكالنوم للحدث فإن المؤثر فيه إنما هو خروج النجس ، إلا أن النوم لما كان علة في سببه وهو الاسترخاء أقيم مقامه ، فكان علة اسماً لإضافة الحدث إليه .

(٦) علة معنى كأحد أجزاء العلة المركبة غير الأخير لأن له دخلاً في التأثير ، لكن لا يضاف إليه الحكم ولا يتصل به .

(٧) علة حكماً كالشرط في تعليق الإيجاب فإنه يتصل به الحكم لكن ليس مؤثراً فيه ولا يضاف إليه .

شروط العلة

قد علم مما تقدم أن العلة شروطاً لازمة متفقاً على اشتراطها وهى الظهور والانضباط لأنها معرف للحكم والمعرف يلزم أن يكون كذلك ، والمناسبة لأنها إما الحكمة فى تشريع الحكم وإما مظنة تلك الحكمة . وبقيت شروط تختلف فى لزومها وهى نحن نبينها مع بسط آراء المخالفين فيها :

(١) ألا يكون الحكم وجودياً والوصف المعلن به عديمي . قال المشترطون : إن معنى العلة الوصف المناسب لشرعية الحكم . والعدم إما عدم مطلق وإما عدم مضاف ، فالعدم المطلق لا يصلح أن يكون علة كما هو ظاهر وأما عدم المضاف . فإن كان مضافاً لوصف فى شرعية الحكم معه مصلحة فهو مانع من الحكم لا علة له لعدم تلك المصلحة ، كما لو قيل : يحرم اللبن لعدم إسكاره . وإن كان مضافاً لوصف فى شرعية الحكم معه مفسدة فعدم ذلك الوصف عدم مانع من الحكم ، وعدم المانع ليس مقتضياً لأنه ليس مناسباً ولا مظنة مناسب ، فلا بد من مقتض كما لو قلت : أعطيته قرشاً لعدم المانع ، واللازم أن يقال لفقره وعدم المانع .

وإن كان مضافاً الى وصف ينافى ما يناسب شرعية الحكم كما لو قلت : يفطر لعدم الراحة ، فيمكن أن يقال إن عدم المنافى للمناسب مظنة المناسب فيصلح علة . ولكن ذلك غير صحيح ، لأن المناسب الذى عدم ما ينافيه مظنة لوجوده إن كان وصفاً ظاهراً منضبطاً كان هو العلة الحقيقية ويعنى عن تلك المظنة ، وإن كان خفياً فنقيضه خفى مثله لاستواء النقيضين وضوحاً وخفاءً فلا يصح للعلية . وإن كان مضافاً لوصف لا ينافى المناسب فوجوده

وعدمه سواء ، فليس عدمه بخصوصه أولى بالعلية من وجوده كما لو قلت :
يفطر لعدم صديق يجلس بجانبه ، فإن هذا الوصف - وهو جلوس الصديق
بجانبه - لا ينافي المشقة ، فوجوده وعدمه سيان . وهذا الدليل يمنع التعليل
بالعدم مطلقا سواء كان الحكم وجودياً أو عدمياً ، ولذلك اختار ابن
الهام منع التعليل بالعدم على أى حال . وقال إن كل موضع علل فيه بالعدم
فإن التعليل فيه لفظي ، والعلة الحقيقية هي الوصف الوجودي المضاد لذلك
العدم . ومن هذا التعليل اللفظي ما يعللون به عدم الحكم لعدم العلة كما قال
محمد : لا يضمن ولد المغصوب لأنه لم يغصب ، وكما في قول الإمام : لا خمس
في العنبر لأنه لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب ، فهو تعليل لفظي لأن غايته أن
لا حكم لعدم وجود العلة ، وليس هذا في شيء من التعليل المبحوث عنه .
وقال قوم يجوز التعليل بالوصف العدمي لأنه يقال : ضرب فلان خادمه لأنه
لم يمتثل ، فعلل الحكم الوجودي بالعدم . ويقال إن القرآن معجز للتحدى وعدم
المعارض . والجواب عن الأول أن العلة في الضرب إنما هي الكف عن الامتثال
وهو وجودي ، وعن الثاني أن عدم المعارض إنما هو شرط لاجزاء علة ،
ولو سلمت جزئيته فجوابه أن هذا ليس من العلل المبحوث عنها في باب القياس
وهي الأوصاف المناسبة لشرعية الأحكام ، وإنما هذا وأمثاله من المعارف .
(٢) ألا تكون العلة المستنبطة قاصرة ، ومعنى قصورها ألا توجد في
محل آخر يقاس على الأصل . واختار ابن الهمام أن هذا ليس بشرط لأن معنى
تعليل الحكم بعلة قاصرة على محله ظن أن الحكم إنما شرع لذلك الوصف ، وهذا
الظن لا يندفع بسبب القصور وقد اتفقوا على صحة هذا التعليل في العلة المنصوصة .
اعتراض المانعون بأنه لا فائدة من التعليل بالقاصرة إذ لا يوصل إلى تعديـ

الحكم الذى هو المقصود من القياس، وجوابه أن تعليل الأحكام ليست فائدتها منحصرة في تعديتها، بل هناك فائدة أخرى وهى معرفة حكمة التشريع. وبالتأمل نجد هذا الخلاف لفظياً، لأن المانع إنما يمنعه بصفته قياساً إذ لا قياس مع قصور الوصف والمجوز يجوز به بصفته إبداء لحكمة شرعية الحكم وليس هذا ولا ذاك محل نزاع لأنه لا قياس بدون علة متعديّة ولا مانع من إبداء علة الحكم.

(٣) عدم النقص في العلة المستنبطة. ومعنى النقص تخلف الحكم في أحد المحال مع وجود العلة. وقال بعض الأصوليين: لا يمنع تخلف الحكم عن العلة لوجود مانع أو عدم شرط في المستنبطة والمنصوصة. ويختار المحققين أنه لا يقدح تخلف الحكم في المستنبطة إذا تعين المانع من وجود الحكم في محل النقص، فإن كانت منصوصة بنص عام يدل على العلية في محل النقص وكان الحكم فيه على خلاف ذلك تلك العلة قد رآته لمانع وإن كانت منصوصة بنص يدل على العلية في غير محل النقص فلا تعارض. وبناء على ذلك لا يعلل بعلة منقوضة بلا مانع، ويجوز إن كان التخلف لمانع لأن معنى هذا تخصيص لعموم دليل الحكم. ويجب قبول التخصيص كما لو كان باللفظ، لأن تخصيص العلة معناه أن الوصف يوجب الحكم في محال وجودها إلا محل المانع، والمانع هو دليل التخصيص.

وإذا قيل إن العلة هى جملة ما يتوقف عليه الحكم من الوصف ووجود الشرط وعدم المانع لم يكن هناك معنى لتخصيص العلة ورجع الخلاف لفظياً. وقد قسم القائلون بتخصيص العلة من الحنفية المانع إلى خمسة أقسام: الأول — ما يمنع انعقاد العلة كبيع الحر، والمانع عدم المحلية. الثانى — ما يمنع تمامها في حق غير العاقد وهو ذو الولاية، كبيع مال الغير فإن العلة تامة

فى حق العاقد وهو الفضولى حتى لم تكن له ولاية الا بطلال ولم تتم فى حق
 ذى الولاية حتى كان له ابطاله . الثالث — ما يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط
 للبائع يمنع أن يملك المشتري المبيع وان انعقد المبيع فى حقهما على التمام .
 الرابع — ما يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية لا يمنع الحكم ، وهو الملك ، لكن
 لا يتم بالقبض مع ثبوت الخيار ويتمكن المشتري من الفسخ بلا قضاء ولا
 رضا البائع . الخامس — ما يمنع لزوم الحكم كخيار العيب يثبت الحكم
 معه تماما ولا يتمكن المشتري من الفسخ بعد القبض الا بتراض أو قضاء .
 (٤) ألا تكون العلة مكسورة ، والكسر هو نقض الحكمة التى كانت
 العلة مظنتها . ومعنى نقضها أن توجد الحكمة فى محل ولا يوجد معها حكم
 كالتخص بقصر الصلاة لعلة السفر وهو مظنة المشقة التى شرع القصر لتخفيفها .
 ثم نظرنا فى ذى الصنعة الشاقة المقيم فوجدناه لا يرخص له فى قصر الصلاة
 مع وجود الحكمة ، وهى المشقة . فمن يرى الكسر قادحاً فى العلة يمنع صحة
 عملية السفر . والصحيح أن عدم الكسر ليس شرطاً وأن الكسر لا يقدر
 فى صحة العلة ، لأن الشارع لما رأى الحكمة مما يخفى ، أو مما لا ينضبط ناط
 الأحكام بأوصاف ظاهرة منضبطة هى مظنات تلك الحكم ، فصار الاعتبار
 لتلك الأوصاف ، لأن الحكم لا تصلح مناطاً للأحكام لخطئها أو عدم انضباطها .
 فإذا رأى فى البكر حياء يمنعها من إبداء رأيها فى أمر الزواج فجعل إذنهما سكوتها
 ثم وجدنا ثيبا هى أوفر حياء لطروف أخرى لم يجعل إذنهما سكوتها ، والا
 لم يمكن أن توضع فى الشرائع قواعد عامة . أما القطع بانتفاء الحكمة مع
 وجود المظنة فقد تقدم الكلام فيه . وعندهم معنى آخر يطلقون عليه اسم
 النقض المكسور ، وهو أن تكون العلة ذات جزءين مثلاً فينقض بعضها

باعتباره مستقلاً بالحكمة . ومثاله ما إذا استدل شافعي على إبطال بيع المبيع الغائب معللاً ذلك بأنه مبيع مجهول الصفة فهو باطل قياساً على بيع شيء غير معين ، فينقض المعارض هذه العلة مقتصرراً على الجهالة بأنها وجدت في المرأة يعقد عقد الزواج عليها ، وهي مجهولة للزوج ، والعقد صحيح باتفاق . مثل هذا لا يقدر في العلة إلا إذا أضاف المعارض إلى ذلك إلغاء الجزء المتروك لأنه يكون حينئذ بمثابة ترديد بين أن تكون العلة مجموع الوصفين ، وذلك غير صحيح لإلغاء أحدهما وأن تكون العلة ماسوى الملقى فتكون منقوضة .

(٥) أن تكون العلة . منعكسة والعكس أن ينتفى الحكم عند انتفاء العلة . واشترط الانعكاس مبنى على أن العلل المستقلة لا تتعدد ، فمضى انتفت العلة انتفى الحكم بالضرورة لأنه يكون بلا باعث . فأما المجوزون لتعددتها فلا يشترطون الانعكاس ، لأنه لا يلزم من انتفاء علة انتفاء أخرى ، وهذا مختار المحققين . وقال القاضي : يجوز التعدد إذا كانت العلة منصوصة ، ولا يجوز في العلل المستنبطة . وبعض الأصوليين رأى عكس ذلك ، وقال إمام الحرمين : تعدد العلة جائز ولكنه لم يقع في التشريع . ودليل المذهب المختار وقوع ذلك في الشرع ، فإن الحدث حكم له علل مختلفة الحقائق وهي البول ، والمذى ، والرعاى . والقتل جزاء له علل مختلفة وهي القتل العمد العدوان والردة . وقد يقال إن الحكم المبنى عليهما غير متحد لأن القتل قصاصاً غير القتل للردة ، ولذلك قد ينتفى أحدهما ويبقى الآخر . ويحاج عن ذلك بأن الأحكام لو تعددت لكان تعددها بالإضافات لأنه ليس ثمة اختلاف إلا بها ، والتعدد بالإضافات باطل لأنه لا يوجب تعدداً في ذات المضاف ولو كان الحكم متعدداً في المثال الأول لوجب لكل حدث وضوء وكان يرتفع أحدها ويبقى الآخر .

أما ثبوت الارتفاع لأثر إحدى علتين في المثال الثاني فإنما يكفي دليلاً على التعدد في تلك الصورة لسبب خاص ، وهو أن القتل قصاصاً حق العبد ، والقتل للردة حق الله ، ولا يصلح دليلاً على تعدد الحكم في جميع الصور . استدلل المانعون لتعدد العلل بأنه يلزم منه التناقض ، وهو باطل . أما الملازمة فلا أنه يلزم أن تكون العلة الواحدة مستقلة وغير مستقلة في آن واحد . فأما استقلالها فلثبوت الحكم بها وحدها ، وأما عدم استقلالها فلا استقلال غيرها بالحكم ، ويكون محل الحكم مستغنياً عن العلة مفتقراً إليها في آن واحد . وإذا حصلتا معا ثبت الحكم بهما لا إيهما ، وإذا حصلتا مرتين لزم تحصيل الحاصل . وكل هذه لوازم باطلة فما أدت إليه فهو باطل . والجواب أن هذا الكلام كله إنما هو في العلل العقلية المؤثرة في الوجود على رأى من يقول بالتأثير . وأما كلامنا فهو في العلل الباعثة على تشريع الحكم ومعنى استقلالها أنها إذا انفردت يثبت الحكم عندها لا بها فلا تناقض .

قال القاضى : إذا نص على علل مستقلة لحكم واحد ارتفع احتمال التركيب ، وإذا لم ينص احتمل الأمر إستقلال الوصفين وأن يكون كل منهما جزء العلة فتعيين أحدهما تحكم . قال الغزالى مؤيداً لهذا رأى : فإن قيل إذا قاس المعلل على أصل بعلة فذكر المعترض علة أخرى في الأصل بطل قياس المعلل ، وإن أمكن الجمع بين علتين فلم يقبل هذا الاعتراض ، فنقول إنما يبطل به استشهاده بالأصل إن كانت علته ثابتة بطريق المناسبة المجردة دون التأثير أو بطريق العلامة الشبهية « والمراد بذلك العلة المستنبطة للمعتبرة » . أما إن كان بطريق التأثير على ما دل النص أو الإجماع على كونه علة فاقتران علة أخرى بها لا يفسدها ، كالبول والمس . والخوالة والعمومة في

الرضاع ، إذ دل الشرع على أن كل واحد من المعنيين علة على حيالها . أما إذا كان إثباته بشهادة الحكم والمناسبة انقطع الظن بظهور علة أخرى . مثاله من أعطى إنسانا فوجدناه فقيراً ظننا أنه أعطاه لفقره وعللنا به ، وإن وجدناه قريباً عللنا بالقرابة ، فإن ظهر لنا الفقر بعد القرابة أمكن أن يكون الإِعطاء للفقر لا للقرابة أو يكون لاجتماع الأمرين فيزول ذلك الظن لأن تمام الظن بالسبب ، وهو أنه لا بد من باعث على العطاء ، ولا باعث إلا الفقر فإذن هو الباعث ، أو لا باعث إلا القرابة فإذن هو الباعث . فإذا ظهرت علة أخرى بطلت إحدى مقدمتي السبب وهو أنه لا باعث إلا كذا . وكذلك عتقت بريرة تحت عبد ، فخيرها النبي صلى الله عليه وسلم ، فيقول أبو حنيفة : خيرها للملكها نفسها ولزوال قهر الرق عنها فإنها كانت مقهورة في النكاح . وهذا مناسب فينبى عليه تخيرها . وإن عتقت تحت حر فقلنا لعله خيرها لتضررها بالمقام تحت عبد ولا يجري ذلك في الحر فكيف يلحق به ؟ وإمكان هذا يقدح في الظن الأول فانه لا دليل عليه إلا المناسبة ودفع الضرر أيضاً . وليست الحوالة على ذلك أولى من هذا إلا أن يظهر ترجيح لأحد المعنيين . ثم قال : والحاصل أن كل تعليل يفتقر إلى السبب فمن ضرورته إتحاد العلة وإلا انقطع شهادة الحكم للعلة ، وما لا يفتقر إلى السبب كالأثر فوجود علة أخرى لا يضر . وكما يجوز تعدد العلل لحكم واحد يجوز أن تكون العلة الواحدة باعثة على أحكام متعددة كالقتل الخطأ للدية والكفارة . ولا معنى لقول المانعين إن في ذلك تحصيل الحاصل ، لأن المصلحة حصلت بالحكم الأول إذ أن ذلك إنما يكون صحيحاً لو كان المترتب على الحكمين مصلحة واحدة ، وليس هذا بلازم .

(٦) ألا تكون العلة متأخرة عن حكم الأصل ، لأنها لو كانت متأخرة عنه لكان تشريع الحكم بلا باعث وأن الحكم لم يشرع لها . ومثل ذلك أن تعلل ولاية الأب على صبي جن بالجنون ليقاس عليه الكبير المجنون ، فهذا التعليل غير صحيح لثبوت الولاية قبل الجنون .

(٧) ألا يلزم من التعليل بها إبطال حكم الأصل ، فإن كان كذلك بطلت العلة دون الحكم . ومثل هذا ما إذا أوجبت زيادة فيه .

(٨) ألا تكون معدية في الفرع حكماً يخالف نصاً أو إجماعاً فيه ولا رأى صحابي كذلك . وهذا إنما يلتزمه من يقدم قول الصحابي على القياس لظنه أنه إنما قال الحكم في الفرع عن سماع ، والنص مقدم على القياس . وقد يعارض بأن الصحابي ربما استنبط حكمه من قياس الفرع على أصل آخر . وأجيب بأنه احتمال ضعيف . وهذا الجواب محل نظر لأن النص المعلوم إذا قدم على القياس فذلك مفهوم ، لكن لا معنى لأن يقدم على القياس نص محتمل (أنظر الاحتجاج بقول الصحابي) .

(تنبيه) يجوز أن تكون العلة حكماً شرعياً كقولنا : بطل بيع الخمر لأنه حرم الانتفاع به ولأنه نجس . ويجوز أن يكون وصفاً عارضاً كالشدة المطرقة في الخمر ، أو لازماً كالطعم والتغذية والصغر ، أو من أفعال المسكرين كالقتل والسرقة ، أو وصفاً مجرداً أو مركباً من أوصاف كالقتل العمد العدوان .

مسالك العلة

مسالك العلة هي طرق إثباتها ، وقد تقدم أن مجرد مناسبة الوصف لا يكفي لعليته ، بل لا بد من دليل على الاعتبار . وهما الأداة :

(أولاً) الإجماع في عصر من العصور على عليية الوصف ، وإذا كان

لإجماع قطعياً وطريق وصوله إلينا قطعياً ووجود العلة في الفرع كذلك ، ولم يكن هناك معارض ، كان ثبوت الحكم في الفرع قطعياً وإلا فهو ظني .

(ثانياً) النص وهو قسمان : صريح وغير صريح . والصريح مراتب

(١) ألفاظ تفيد العلية ولا تحتل غيرهما ، نحو : لعل كذا ، أو لأجل

كذا ، أو كي يكون كذا ، أو إذن يكون كذا . (ب) ألفاظ ظاهرة في

العلية وتحتل غيرهما كاللام ، والباء ، وإن الشرطية ، وأن الناصبة ، وإن وأن

الناصبتين . (ج) ألفاظ لم توضع للتعليل وإنما تفيده من خارج كالفاء الداخلة

على الوصف أو على الحكم لأنها موضوعة للتعقيب ، وإنما تفيد العلية من

جهة الترتب . (د) ألفاظ كالسابقة إلا أنها وردت في لفظ الراوي لا في لفظ

الشارع لاحتمال الغلط من الراوي ، ولكن هذا الاحتمال لا ينفى الظهور .

وغير الصريح هو المعبر عنه بالإيماء والتنبيه ، وهو ترتيب الحكم على

الوصف فيفهم لغة أن الوصف علة لذلك الحكم ، وإلا كان هذا الترتب

مستبعداً من المتكلم العارف بمواقع التراكيب . ومتى صدر من الشارع يجب

أن يكون الوصف مناسباً للحكم وإلا كان عبثاً وهو منزه عنه . ومن الإيماء :

لا يقضى القاضي حين يقضى وهو غضبان فإنه يوصى إلى أن العلة في النهي

إنما هو الغضب . فإن ذكر الوصف وحده وطوى ذكر الحكم نحو : (أحل

الله البيع) حيث ذكر الحل وطوى ذكر الصحة ، أو ذكر الحكم وحده ولم

يذكر الوصف فليس بإيماء عند من يشترط ذكرهما . ومن الإيماء أن يفرق

النص بين الحكمين بذكر وصفين نحو : (لا يرث القاتل) بعد ثبوت عموم

الإرث له ولغيره ، أو يفرق بينهما في ضمن غاية نحو : (ولا تقر بوهن حتى

يطهرن) . أو في ضمن استثناء نحو (فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون) أو في

ضمن شرط نحو (فإذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم) .

(ثالثاً) السبر والتقسيم ، ومعناه أن تحصر الأوصاف التي يمكن أن تكون علة للحكم ثم يحذف بعضها لقيام الدليل على عدم صلاحيته كما يقال : حرم الربا في البر . ولا بد من علامة تضبط مجرى الحكم عن موقعه ، ولا علامة إلا الطعم أو القوت أو الكيل . وقد بطل القوت والكيل بدليل كذا وكذا فثبت الطعم . لكن يحتاج هنا إلى إقامة الدليل على ثلاثة أمور : أحدها : لا بد من علامة ، إذ قد يقال هو معلوم باسم البر فلا يحتاج إلى علامة وعلة ، فيقال : ليس كذلك ! لأنه إذا صار دقيقاً وخبراً وسويقاً بقي حكم الربا مع زوال اسم البر ، فدل على أن مناط الربا أمر أعم من اسم البر . الثاني أن يكون السبر حاصراً للأوصاف فيحصر جميع ما يمكن أن يكون علة ، وقد يوافق على ذلك مناظره وقد لا يسلم له الحصر ، وحينئذ يكفيه أن يقول : هذا منتهى قدرتي في السبر فإن شاركتني في الجهل بغيره لزمك ما لزمي ، وإن اطلعت على علة أخرى لزمك التنبيه عليها حتى أنظر في صحتها أو فسادها . وطرق الحذف هي :

أولاً — إلغاء الوصف المحذوف ، ويكون ذلك ببيان أن الحكم قد ثبت في محل آخر بالوصف المستبقى وحده ، فالمحذوف لا أثر له . ولما كان في هذا إثبات عدم علية الوصف بثبوت الحكم دونه في محل أشبه نقي العكس ، ولكنه ليس به لأنه إنما يكون إياه إذا أردنا بالإلغاء أنه لو كان المحذوف علة لانتفى الحكم عند انتفائه ، وذلك غير مراد وإنما المراد لو كان المحذوف جزء العلة فالمستبقى جزؤها ، ولو كان كذلك لما كان المستبقى مستقلاً بالحكم ، وقد ثبت استقلاله . وإنما يرد على هذا اعتراض آخر ، وهو أن الوصف المستبقى إذا استقل بالحكم الملقى في محل فليكن

ذلك المحل أصلاً يقاس عليه من أول الأمر ولا داعى إلى هذا التطويل ، كما لو أراد أن يقيس الذرة على البر في الربوبية ، فقال إن العلة إما الطعم وإما القوت وإما الكيل ، والقوت باطل لثبوت الربا في الملح وليس بقوت . فيقول المناظر : فقس على الملح ابتداء تستغن عن ذكر البر وإبطال علة وصف القوت فيه . وقد يجاب عن هذا بأنه ربما كانت في الملح صفات أخر ليست في البر فيحتاج في إبطالها إلى مثل ما يحتاج إليه من المؤنة في البر أو أكثر .

ثانياً — بيان أن هذا الوصف الذى يريد إلغاء طردى ، يعنى من جنس ما علم عن الشارع الغاؤه مطاقاً كالطول والقصر ، فإنه لم يعتبر في القصاص ولا الإرث ولا العتق ولا الكفارة ، أو بالنسبة إلى هذا الحكم وإن اعتبره في غيره كالكفارة والأنوثة في العتق ، فإن الشارع وإن اعتبرهما في الشهادات والأقضية وولاية النكاح والإرث علم منه إلغاء الاختلاف بهما في العتق .

ثالثاً — ألا تظهر للوصف الملقى مناسبة ، ومعنى ذلك ألا يقوم البرهان على أن الشارع اعتبر هذا الوصف بنوع من الاعتبار السابقة ، وذلك لأن هذا المسلك وحده لا يكفى في العلية دون أن يثبت هذا الاعتبار فلا بد أن يكون من قسم الملائم لا الغريب .

رابعاً — الدوران ، ويسمى الطرد والعكس . والوصف الدائر هو وصف يوجد الحكم مع وجوده ، وينتفى عند انتفائه . وهذا المسلك نفاه الحنفية والمحققون من غيرهم . وذلك لأن الوجود عند الوجود طرد محض ، ولا معنى للطرد إلا السلامة عن مفسد واحد وهو النقض ، فهو كقول القائل : زيد عالم ، لأنه لا دليل يفسد دعوى العلم . ويعارضه أنه جاهل لأنه لا دليل يفسد دعوى الجهل . والحق أنه لا يعلم كونه عالماً بانتفاء دليل الجهل وكونه

جاهلاً بانتفاء دليل العلم بل يتوقف فيه إلى ظهور الدليل ، وإذا ثبت أن وجود الحكم عند وجود الوصف لا تأثير له ، فزيادة العكس لا تؤثر لأنه ليس بشرط في العمل الشرعية فلا أثر لوجوده وعدمه ، ولأن زوال الحكم عند زوال الوصف قد يكون ، لأن الوصف ملازم للعلة كالرأحة في الخمر ، أو لكونه جزءاً من أجزاء العلة أو شرطاً من شروطها . والحكم ينتفى بانتفاء بعض شروط العلة وبعض أجزائها ، فإذا تعارضت الاحتمالات فلا معنى للتحكم . والحق أن الوصف الدائر مع الحكم إذا كان مناسباً فإن ذلك يفيد الظن بعليته . قال ابن الهمام : وقيل منشأ الخلاف فيه عدم أخذ قيد صلاحية الوصف . أما معه ، وهو مراد ، فلا خفاء في حصول ظن عليته بالدوران بخلاف مالم يظهر له فيه مناسبة كالرأحة للتحريم .

قياس الشبه

اضطرب الأصوليون في تعريف الشبه . واختار في تعريفه أنه وصف لا يناسب الحكم بذاته ، وإنما يناسبه لأنه أشبه الوصف المناسب بذاته . ويان ذلك أنا نقدر أن الله تعالى في كل حكم مصلحة مناسبة للحكم ، وربما لا يطالع على عين تلك المصلحة ، لكن يطالع على وصف يظن أنه مظنة تلك المصلحة ، فهو ممتاز عن المناسب بأن المناسب هو الذي يناسب الحكم ويتقاضاه بنفسه كمناسبة الشدة للتحريم ، وممتاز عن الطرد بأن الطرد لا يناسب الحكم ولا المصلحة المظنونة للحكم ، بل نعلم أن ذلك الجنس لا يكون مظنة المصالح وقالبها . أما التشبيه فهو الجمع بين الأصل والفرع بوصف ليس علة للحكم ، ولكنه مظنة المصلحة التي تناسب الحكم ، أما قياس العلة فهو الجمع بين الأصل والفرع بما هو علة . قال الغزالي : ولعل جل أقيسة الفقهاء

ترجع إلى قياس الشبه ، اذ يعسر إظهار تأثير العلة بالنص والإجماع والمناسبة المصلحية. ومثال قياس الشبه قول أبي حنيفة: مسح الرأس لا يتكرر، تشبيها له بمسح الخف والتميم . والجامع أنه مسح فلا يستحب فيه التكرار . وهذه العلة التي في الأصل . قال أبو زيد إنها من المؤثر، وغطاه الغزالي في ذلك . قال : اذ ليس يسلم الشافعي أن الحكم في الأصل معلل بكونه مسحاً ، بل لعله تعبد ولا علة له ، أو معلل بمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا . والنزاع في علة الأصل ، وهو أن مسح الخف لا يستحب تكراره . أيقال إنه تعبد لا يعقل ؟ أو لأن تكراره يؤدي إلى تمزيق الخف ؟ أو لأنه وظيفة تعبدية تمرينية لا تفيد فائدة الأصل إذ لا نظافة فيه لكن وضع لـ كيلا تترك النفس إلى الكسل . أو لأنه وظيفة على بدل محل الوضوء لا على الأصل ؟ فمن سلم أن العلة المؤثرة في الأصل هي المسح يلزمه . فالشافعي يقول : أصل يؤدي بالماء فتتكرر كالأعضاء الثلاثة ، فكأنه يقول : هي إحدى الوظائف الأربع في الوضوء والأشبه التسوية بين الأركان الأربعة ، ولا يمكن ادعاء التأثير والمناسبة في العلتين على المذهبين ولا ينكر تأثير كل واحد من الشبهين في تحريك الظن إلى أن يترجح . وهذا الوصف يحتاج في إثبات علميته إلى مسلك من المسالك المعتمدة . فان ثبت بواحد منها كان علة ولا معنى لـ إنكاره ، وإذن يرجع الشبه إلى إثبات علمية وصف ليس مناسباً بذاته بأحد المسالك المعتمدة ، وإذا لم يقدّم دليل على اعتباره فالظاهر أنه لا يكفي للإلحاق ولا يمكن للمجتهد - خصوصاً إن كان مناظراً - أن يعتمد على مجرد الشبه ويحجج بذلك من بعترضه .

السبب والشرط في اضافة الحكم

قد علم أن السبب مايفضى الى الحكم بدون تأثير فيه، ويجب أن تتوسط العلة بينه وبين الحكم . وهو نوعان :

الأول — سبب تضاف اليه العلة كما اذا ساق إنسان دابة فعدت فوطئت إنسانا فقتلته فان علة القتل هي وطء الدابة والسبب هو السوق ، وإنما كان سببا لاعلة لانه لم يوضع للتلاف ولم يؤثر فيه بل هو طريق اليه ولكن العلة تضاف اليه فيقال : لهذا السبب سبب في معنى العلة ويعطى حكمها فيما يرجع إلى بدل محل التلف وهو الدية لا إلى ما يرجع إلى جزاء المباشرة فلا قصاص عليه ولا يحرم من الميراث . ومن ذلك الشهادة على القتال حتى استحق القصاص بهذه الشهادة ، فهذه الشهادة سبب لانها لم توضع للقصاص ولم تؤثر فيه ، وإنما هي طريقة . لكن فيها معنى العلة لأنها مؤدية الى القتل بواسطة إيجابها القضاء على القاضى ، فاذا رجع الشهود عن شهادتهم ضمنوا الدية لأنها بدل المحل ولا يقتص منهم . ومن ذلك وضع الحجر في الطريق وإشراع الجناح وإبقاء الحائط المائل بعد الإنذار الشرعى .

الثانى — سبب لا تضاف اليه العلة لكون العلة فعل مختار كما اذا دل إنسان سارقا على مكان المال فسرقه ، فالعلة هي فعل السارق ، والسبب هو الدلالة ، وفعل السارق لا يضاف الى الدلالة لأنه فعل مختار . ومثل هذا هو السبب الحقيقى ، وهو لا يوجب ضمانا فلا يضمن الدال . واذا دل إنسان غزاة على غنيمة فغنموها لا يشاركهم فيها لأن الفعل منقطعة نسبتة الى السبب . واذا دفع إنسان سكيننا الى صبي فقتل الصبي نفسه بها لا يضمن الدافع ، وفي هذا نظر ! لأنه لا يبعد عن سوق الدابة ، ولعلمهم ير يدون الصبي المميز . واذا قال

إنسان لآخر : تزوج فلانة فهي حرة فاغتر بذلك وتزوجها ثم وجدت أمة فلا يضمن الغار قيمة الولد لسيد الأمة لأن الإخبار سبب محض للاستيلاد وقد وجدت بعده العلة وهي عقد النكاح الذي باشره الزوج . ولا يرد على هذا ضمان المودع إذا دل السارق على مكان الوديعة فسرقتها لأنه إنما يضمن لتقصيره في الحفظ الذي عهد إليه والتزمه بعقد الإيداع ، ولا يرد أيضاً ضمان المحرم إذا دل صائداً على صيد الحرم فصاده لأنه إنما ضمن بسبب إزالته لأمن الصيد الذي التزمه بإحرامه ، فيشكل من الصائد والدال مباشر للجريمة . أما إذا دل الحلال شخصاً على صيد الحرم فصاده فان الدال لا يضمن لأن أمن الصيد إنما هو بالمكان وهو الحرم وهذا الأمن لم يزل بالدلالة . ومقتضى هذه القاعدة أن النساعى بالناس لأئمة الجور لا يضمن ، لأن دلالاته سبب محض وليكن المتأخرين استحسنوا الفتوى بال ضمان لغلبة السعاة قصد الزجر لهم عن السعاية .

وقد يطلق السبب إطلاقاً مجازياً على الأقوال المتعلقة على شرط من طلاق وإعتاق ونذر إذا كان المعلق عليه مما لا يريد المتكلم أن يكون نحو إن دخلت الدار فأنت طالق ، وإن خالفتك فعبدي حر ، وإن ضربت عبدي فله على أن أعتقه . وكذلك يطلق مجازاً على اليمين . وإنما كان الإطلاق مجازياً لأن هذه الألفاظ ليست مفضية الى وقوع معناها ولا اليمين مفضية إلى الحنث ، بل هي بالعكس مراد منها المنع ولكن لها نوع إفضاء في الجملة ولو بعد حين متى حصل المعلق عليه أو حنث الخالف في يمينه ، وإذا حصل ما علق عليه أو فعل المحلوف عليه صارت هذه الألفاظ علة حقيقية للوقوع ولا كفارة لأنها مؤثرة فيهما ويضاف إليها الحكم . أما السبب في معنى العلة فليس كذلك لأنه لم يؤثر في المسبب وإن أثر في علته .

وقد جعل الحنفية لهذا النوع من الأسباب شبهة بالعلة الحقيقية حتى إنه لو نجز الطلقات الثلاث بعد تعليق بعضها أو كلها قبل حصول المعلق عليه بطل التعليق لعدم الحتمية ، والعلمية تستلزم بقاءها . وخالفهم في ذلك زفر فقال بعدم بطلان التعليق لأن السبب لا يستلزم بقاء المحل . أما الشرط فقد علم أنه مالا يفضى الى الحكم ولا يؤثر فيه لكن يتوقف وجود الفعل عليه وهو نوعان : الأول — شرط حقيقى وهو ما يتوقف الشئ على وجوده فى الواقع كالحياة للعالم . الثانى — شرط جعلى ، وهو إما شرعى وهو ما يتوقف الشئ على وجوده شرعا كالشهود لصحة عقد النكاح والطهارة لصحة الصلاة . وإما للمكلف وهو ما علق تصرفه عليه مع إجازة الشرع نحو إن دخلت الدار فأنت طالق ، وهذا ليس شرطا محضا لأن العلة امتنع تأثيرها فى الحكم بالتعليق . فالشرط المحض ماحال بين العلة وبين تأثيرها فى الحكم .

ولما شابه الشرط العلة فى توقف الحكم عليه وليكونه وضع أمانة على وجود الحكم شرعا أضافوا الحكم إليه أحيانا فى العدوان إذا لم توجد علة تصلح لإضافة الحكم إليها وسموه حينئذ شرطا فى معنى العلة ، كما إذا شق إنسان زقا فيه سائل فسال مافيه ، أو حفر بئرا فى الطريق فوقع فيها حيوان فقتل ، فإن كلا من الشاق وحافر البئر يضمن . لأن العلة فى الأولى ، وهى السيلان لا تصلح لإضافة الحكم إليها ، وهو الضمان ، إذ لا تعدى فيه ، والشق شرط السيلان ، فيضاف إليه الضمان . وعلة السقوط فى البئر ثقل الساقط ، وهو كذلك لا يصلح عله لإضافة الحكم اليه فأضيف إلى الشرط وهو الحفر . ومن ذلك ما إذا شهد شاهدان بحصول شرط علق عليه الطلاق قبل الدخول فحكم القاضى بالطلاق وألزمه نصف المهر ثم رجع الشاهدان فإنهما يضمنان ،

لأن العلة - وهى القضاء - لا تصلح لإضافة الحكم وإلا لزم ضمان القاضى . ونقل أنه لا ضمان لأن العلة وإن لم تكن صالحة لايجاب الضمان صالحة لقطعه عن الشرط لأنها فعل مختار .

ويطلق الشرط إطلاقاً مجازياً على كل شرط لا يضاف إليه الحكم أصلاً كما إذا علق الطلاق على أمرين ففعل أولهما . وقد يقال إن هذا جدير بأن يكون شرطاً حقيقة لأن الحكم يتوقف على وجوده من غير تأثير ولا إفضاء . وهناك شرط فيه معنى السبب وهو ما اعترض بعده فعل مختار ولم يتصل فعل المختار بالفعل الأول ولم ينسب إليه ، كما إذا قيد إنسان عبده فجاء آخر وحل قيده فإن الحال لا يضمن إذا أبق العبد ، ومثله فتح قفص الطير واصطبل الحيوان فإن الفاتح لا يضمن . والظاهر قول محمد أنه يضمن متى ذهب الطير والحيوان فوراً ، لأن هذا كشرط فيه معنى العلة لأن طبع الطير والحيوان الانتقال عند عدم المانع فصار فعله كشق الزق فيضاف التلف إلى الشرط . واتفقوا على التضمن إذا فتح القفص أو الاصطبل على وجه ينفر الحيوان والطير لأن خروجهما إذاً منسوب إليه .

(تنبيه) اجتهاد المجتهد فى تعرف علة الحكم يسمى عند الأصوليين المناط ، تحريم وهذا هو الذى يجرى فيه الخلاف الآتى بين فقهاء المسلمين . وعندهم نوع من الاجتهاد فى العلل يسمونه تنقيح المناط ، بأن يضيف الشارع الحكم الى محل وينوطه به ، وتقترن به أوصاف لا مدخل لها فى الإضافة فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم . مثاله إيجاب العتق على الأعرابى حيث أفطر فى رمضان بالوقاع مع أهله فإننا نلحق به

إعرابياً آخر بقوله عليه عليه الصلاة والسلام (حكى على الواحد حكى على الجماعة) ، أو بالإجماع على أن التكليف يعم الأشخاص . ونلحق به التركى والعجمى ، لأننا نعلم أن مناط الحكم وقاع مكلف لا وقاع أعرابى . ونلحق به من أفطر فى رمضان آخر لأننا نعلم أن المناط هتك حرمة رمضان لا حرمة رمضان الذى حصلت فيه الحادثة . ولو وطى ، أمته أوجبنا عليه الكفارة لأننا نعلم أن كون الموطوءة زوجته لا مدخل له فى الحكم بل يلحق به الزنا لأنه أشد فى هتك الحرمة . هذه كلها إلحاقات معلومة سببها حذف ما علم بعادة الشرع أنه لا مدخل له فى التأثير . وقد يكون حذف بمض الأوصاف مظنوناً كما يحجب الكفارة بالأكل والشرب ، إذ يمكن أن يقال مناط الكفارة كونه مفسداً للصوم المحترم فيعم ما يماثل الجماع . ويمكن أن يقال الجماع مما لا تنزجر النفس عنه عند هيجان الشهوة لمجرد وازع الدين فيحتاج فيه إلى كفارة وازعة بخلاف الأكل ، وهذا محتمل .

ويفهم من ذلك أن تنقيح المناط إنما يكون بعد أن يعرف المناط بالنص لا بالاستنباط ، ولذلك أقر به أكثر منكرى القياس . وهناك نوع ثالث من الاجتهاد ، وهو تحقيق المناط ، وهذا لا يعرف خلاف بين الفقهاء فى جوازه وهو أن يعرف الحكم وعلمته ثم يراد تحقيق استيفاء الأشخاص لذلك المناط حتى تعطى الحكم المنوط بها شرعاً كما يقال : شهادة العدل مقبولة . فمناط القبول العدالة وتحقيق وجودها فى الشاهد راجع الى اجتهاد القاضى ، وربما قيل إن تحقيق المناط لا يستغنى عنه فقيه ولا عامى .

تقسيم القياس

قسم الشافعية القياس الى جلى وخفى ، فالجلى ما علم فيه نفى اعتبار الفارق بين الفرع والأصل كقياس الأئمة على العبد فى أحكام العتق من التقويم على من أعتق بعضها ، والخفى ما ظن فيه نفى اعتبار الفارق كقياس النبيذ على الخمر فى حرمة القليل منه ، لأنه يجوز أن يكون للخمر خصوصية أعطيت بسببها هذا الحكم . وقسموه باعتبار العلة الى قياس علة وقياس دلالة وقياس فى معنى الأصل ، وقد تقدم تعريف كل فى محله . وقسم الحنفية القياس الى جلى وهو ما تبادر الى الأفهام ، وخفى وهو الاستحسان .

الكلام فى الاستحسان

كثيراً ما يرد لفظ الاستحسان فى كلام فقهاء الحنفية ويجعلونه فى غالب الأحيان فى مقابلة القياس فيقولون القياس يقتضى الحظر والاستحسان يقتضى الإباحة فجعلوه دليلاً شرعياً يعارض دليلاً مثله ويرجح عليه . وقد أکبر معارضوهم إطلاق هذا اللفظ لأنهم ظنوه تشرعاً بلا دليل . ومن هنا يقول الشافعى رحمه الله : من استحسن فقد شرع . وتبعه الأصوليون من المتكلمين فى رد الاستحسان وعده من الأدلة الفاسدة التى لا يصح الاعتماد عليها فى استنباط الأحكام ، ولكن كبار الأصوليين من الحنفية بينوا لهم حقيقة الاستحسان . وأنه بعدمعرفة حقيقته لا يكون الخلاف بين الفريقين إلا راجعاً الى الألفاظ . قالوا : إن الاستحسان قياس خفيت علمته بالنسبة الى قياس ظاهر متبادر ، يعنى أن يكون فى المحل علة ظاهرة توجب له حكماً إلحاقاً بأصل ووصف آخر خفى يقضى بإلحاقه بأصل آخر . قال شمس الأئمة : والاستحسان فى

الحقيقة قياسان أحدهما جلي ضعيف أثره فسمى قياساً، والآخر خفي قوى أثره . فسمى استحساناً أى قياساً مستحسنًا . فالترجيح بالأثر لا بالخفاء والظهور . وقد يقوى أثر القياس فى بعض الفصول فيؤخذ به اهـ . ومن هنا انقسم الاستحسان عندهم الى قسمين ، الأول ماخفى تأثيره : الثانى ماخفى فسادہ وظهرت صحته . وقسموا القياس أيضاً الى قسمين : الأول ماضعف تأثيره ، الثانى ماضهر فسادہ وخفيت صحته . وأقوى هذه الأنواع الأربعة - عند التعارض - القسم الأول من الاستحسان ويليه القسم الأول من القياس ثم الثانى ، ثم الثانى من الاستحسان . مثلاً - سؤر سباع الطير القياس يقتضى نجاسته حملاً على سؤر سباع البهائم لأن السؤر معتبر باللحم وكل منهما نجس اللحم ، والاستحسان يقضى بالطهارة قياساً خفياً على الآدمى لأن كلا غير مأكول اللحم فيقدم الاستحسان لأن القياس قد ضعف مؤثره وهو مخالطة ألعاب النجس للماء فى سؤر سباع البهائم وليس كذلك فى سباع الطير لأنهم إنما تشرب بمناقيرها وهى عظم طاهر فانتفت علة النجاسة فكان طاهراً كسؤر الآدمى ، وأثر هذا القياس الخفى أقوى من القياس الظاهر . مثال ثان - سجدة التلاوة الراجبة فى الصلاة ، القياس يقضى أنه يجوز أن يركع بها فى الصلاة ناوياً بالركوع سجدة التلاوة لظهور أن المقصود بهذه السجدة إظهار التعظيم ، وهو موجود فى الركوع ، ولذلك أطلق عليها فى القرآن لفظه قال تعالى (وخر راكعاً وأناًب) فهذا قياس خفيت صحته ، وهو ضعيف الظاهر لما يلزم عليه من تأدى المأمور به بغيره ومن العمل بالمجاز مع إمكان العمل بالحقيقة - والاستحسان يقضى بعدم جواز ذلك قياساً على سجود الصلاة فانه لا ينوب عنه ركوعها - وهذا المعنى هو صحة الاستحسان الظاهرة ولكن باطنه

فاسد لأنه قياس مع الفارق وهو أن الصلاة فيها الركوع والسجود مطلوب كل منهما بطلب يخصه. قال تعالى (اركعوا واسجدوا) فنع أن يتأدى أحدهما في ضمن الآخر. أما سجدة التلاوة فطلبت وحدها وعقل معناها وهو إظهار التعظيم، وهذا يحصل بما اعتبره الشارع عبادة وهو ركوع الصلاة، وبذلك ترجح القياس. واستظهر ابن الهمام أن الذي قدم هنا هو الاستحسان لأن علته أخفى من علة ما سمي في المثال استحساناً فإن منع تأدى المأمور به بغيره أقوى تبادراً من جوازه لمشاركته إياه في صفته أو لا إطلاق لفظه عليه.

ظهر مما تقدم أنه لا يكون استحسان إلا مع قياس يعارضه. وقال الكمال إن ما ثبت بغير القياس سواء كان استحساناً أم لا لا يعدى، وعلمه بأن ما هذا شأنه خارج عن سنن القياس فيسقط شرط التعدية وبنى على ذلك مسألة ذكرها. وذلك غير ظاهر، فإن الاستحسان بالمعنى الذى أوضح لم يخرج عن كونه قياساً غاية الأمر أن علته خفية لا تظهر بالنظرة الأولى، أما إذا أريد بالاستحسان ما ورد به النص معدولاً به عن سنن القياس أى غير معقول الحكمة أو عقلت ولكن وجد من التعدية مانع فصحيح أنه لا يقاس عليه لما تقدم في محله. وربما كانت المسألة التي ذكرها توضح ذلك، وهى أن النص قد ورد بتحالف البيعين إذا اختلفا في الثمن بعد قبض المبيع لأن النص مطلق، وهذا خارج عن القواعد المقررة من أن (البينة على من ادعى واليمين على من أنكر)، والمشتري هنا غير مدع لأنه تسلم المبيع. وبناء على ذلك لم يتعد هذا الحكم إلى الإجارة بعد استيفاء المنفعة إذا اختلف المتعاقدان على قدر الأجرة ولا إلى وارثي المتبايعين. أما التحالف قبل القبض فلا أن كلا من البيعين مدع وكلا ينكر دعوى الآخر يتعدى حكم التحالف إلى الإجارة قبل استيفاء المنفعة وإلى وارثي المتبايعين.

والخلاصة أن الاستحسان عند الحنفية ليس كما ظنه معارضوهم من أنه مجرد قول بلا دليل أو قول بالهوى والتشهي بل قياس يعارض قياساً آخر وقد يرجح عليه بقوة الأثر . وقد يرد الاستحسان في قول الحنفية بمعنى آخر وهو : كل دليل يخالف القياس الظاهر كنص السلم فإنه يخالف قاعدة معروفة وهي بطلان بيع المعدوم إذ أن المسلم فيه معدوم وكالاتي جمع على صحة الاستصناع وكأحكام الضرورات كطهارة الحيض والآبار . قال الغزالي : وهذا مما لا ينكر وإنما يرجع الاستنكار فيه إلى اللفظ وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحساناً من بين سائر الأدلة

ترجيح الأقيسة المتعارضة

إذا تعارض في المحل أوصاف يناسب كل منها أن يكون مناطاً للحكم فلا بد من الاجتهاد حتى يترجح أحد هذه الأوصاف فيكون هو مناط الحكم . وهذا الترجيح نوعان : الأول - الترجيح بالمسلك الذي يثبت العلة ، الثاني - الترجيح بالحكمة التي لأجلها شرع الحكم .

فبالنوع الأول يرجح ما ثبتت علميته باجماع قطعي ، ثم ما ثبتت علميته بنص صريح قطعي ، ثم ما بنص صريح ظني ، ثم ما بالإيحاء ، ثم ما بالملاءمة . ويقدم من هذا ما عرف تأثير جنسه في عين الحكم ، ثم ما عرف تأثير عينه في جنس الحكم ، ثم ما عرف تأثير جنسه في جنس الحكم ، وما قرب فيه جنس الوصف أو الحكم أولى مما بعد . والمركب أولى من البسيط

ويترجح ما ثبتت علميته بالمناسبة عند من يراها كافية على ما ثبت بالدوران ، وما ثبت بالسبر على ما ثبت بالدوران والمناسبة ، لأن السبر يتعرض فيه لنفي

المعارض في الأصل ولا انعكاس علقته ففيه ما في الدوران وزيادة .
 وبالنوع الثاني يترجح الوصف الذي هو مظنة لمصلحة ضرورية أو
 مكملها ، ثم ما هو لمصلحة حاجية أو مكملها ، ثم ما هو لمصلحة كمالية أو
 مكملها . وإذا تعارضت مصالح ضرورية قدم الدينى ، ثم حفظ النفس ، ثم
 النسل ، ثم العقل ، ثم المال . وبعضهم يرجح ما بعد المصلحة الدينية عليها .
 وإذا تعارضت المرجحات فلا بد من اجتهاد لترجيح أقواها . وقد جرت
 عادة الحنفية أن يذكرها أربعة أشياء يعدونها من مرجحات القياس وهى :
 (١) قوة الأثر (٢) الثبات على الحكم (٣) كثرة الأصول (٤) العكس .
 فأما قوة الأثر فهى ما تقدم ذكره فى الاستحسان والقياس وضربوا لذلك مثلاً :
 نكاح الحرأمة مع قدرته على طول الحرية ، قاسه الشافعى على نكاح الحرأمة
 مع وعود الحرية عنده فمنعه . والوصف الجامع المثير للحرمة أن كلا سبب
 لإرقاق مائه مع غنيته عنه ، وهذا الإرقاق إهلاك معنى ، فكما يحرم قتل الولد
 كذلك يحرم ما كان بسبيله . وقاسه الحنفية على نكاح العبدأمة مع طول
 الحرية فحوزوه وقالوا : إن أثر الحرية فى اتساع الحل أقوى من الرق فيه ، فإذا
 ملك العبد شيئاً ما كره الحر من طريق أولى ، وقالوا إن تزوج الأمة ليس فيه
 إرقاق الولد المزعوم ، وغاية ما فيه أنه امتناع عن إيجاد الولد الحر لأن اللازم
 إرقاق مائه . وإذا قيل إن المعنى بالإرقاق هذا كانت العلة منقوضة بنكاح العبد
 القادر على طول الحرية أمة لأن ماءه حر ، إذ الرق إنما يحىء من قبل الأم ومع
 ذلك صح نكاحه ولم يمنعه إرقاق ولده حسب تفسيركم ، ومنقوضة بعزل الحر فانه
 إتلاف حقيقة . وبالتأمل يرى أن القياس الذى أجراه الشافعى واضح المعنى

ودافع لمفسدة لاشك فيها ، بخلاف قياس الحنفية فان الأصل والفرع فيه مفترقان . فهذا حر يعاب برقة الأبناء ، وذاك عبد مملوك لسيدته ولا شئ عليه من العار إن جاء برقيق ، ولا فخر له إن جاء بحر . فالقياس مع فارق واضح . أما الثبات على الحكم فبأن يكثر عن الشارع اعتبار الوصف في صور كثيرة مؤديا إلى ذلك الحكم . وتوضيحه أن يتعارض وصفان أيهما مناط الحكم ثم نجد أحدهما ألزم للحكم من الوصف الآخر فيزداد الأول بذلك قوة كالمسح في دلالته على التخفيف فانه اعتبر في كل تطهير غير معقول المعنى كالتييم ومسح الجبيرة والخف ، فانه في جميع هذه المواضع لا يستحب فيه التكرار بالإجماع ، بخلاف ما عقل فيه التطهير . ولذلك جعل الحنفية وصف المسح في الرأس علة لعدم تكراره بخلاف وصف الركنية فان أثره إنما هو في الإكمال لا في التكرار ، ولذلك ربح الحنفية قياسهم لما فيه من الثبات . وأما كثرة الأصول فمعناها أن تكثر المحال التي يوجد فيها جنس الوصف في عين الحكم أو جنسه أو يوجد فيها عين الوصف في جنس الحكم وهو مرجح لأنه يرجع إلى اشتها الدليل الذي هو الوصف فيكون كالخبر المشهور يترجح بشهرته . وكثرة الأصول بهذا المعنى قريبة من الثبات على الحكم . ورأى ابن الهمام أن هذه الثلاثة ترجع إلى شئ واحد وهو قوة الأثر وإنما تفرق بالاعتبار: فإذا اعتبرنا الوصف نفسه قلنا قوة الأثر. وإذا اعتبرنا الحكم قلنا الثبات على الحكم ، وإذا اعتبرنا الأصل المقيس عليه قلنا كثرة الأصول .

وأما العكس فقد تقدم ذكره في شروط العلة . ولما لم يكن من شروطها وكان من الممكن أن يوجد الحكم بعامل شتى كان أضعف المرجحات .

ويندكرون في مقابل ذلك أربعة لا ترجيح بها وهي :

- (١) ما يصلح علة مستقلة (٢) غلبة الأشباه (٣) زيادة التعدية (٤) البساطة .
- فالأول أن ينضم إلى الوصف الذي له معارض وصف آخر يصلح للعلية وحده فلا يكون مقويا له ، لأن تقوية الوصف إنما تكون بشئ يرجع إلى ذاته .
- والثاني أن يكون للفرع أوجه شبه كثيرة بأحد الأصلين ، وشبه واحد بالأصل الآخر . فلا تكون تلك الكثرة مرجحة لإحقاق الفرع بما شبهه به أكثر كما لو حصل الخلاف في إحقاق الأخ بالأب أو ابن العم فيعتق على من اشتراه أولا يعتق ، ثم وجدنا له أوجه شبه كثيرة بابن العم وهي حل الحليلة بعد طلاقها وإعطاء الزكاة وحل الشهادة والقصاص له ، وله بالأب شبه واحد وهو المحرمية فلا تكون كثرة الأشباه مرجحة لإحقاقه بابن العم .
- والثالث أن يكون أحد الوصفين مؤديا إلى تعدية الحكم إلى محال أكثر من الوصف الآخر كالطعم والكيل في تعليل الربا ، فان وصف الطعم يعدى التحريم إلى القليل والكثير ، ووصف الكيل يقصره على ما يكال وليس هذا مرجحا .
- والرابع أن يكون أحد الوصفين بسيطا والآخر مركبا من جزئين فأكثر ، وهذا عكس الثالث لأنه يؤدي إلى قلة التعدية .

حكم القياس

حكم القياس التعدية ، وهي أن يثبت للفرع من الحكم مالا أصل فيلزم ألا يثبت بالقياس أحكام ابتداء ، أى بدون أصل ثبت حكمه كإباحة الركعة وحرمة المدينة ولا وصف تلك الأحكام كصفة الوتر لأنه لا أصل فكيف يكون قياس ؟

ومما اختلفوا في إثباته بالقياس العلل الشرعية بأن يجعل الشارع وصفا

علة الحكمة فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بأنه علة لأنه يؤدي إلى تلك المصاحبة . فأكثر أصحاب الشافعي قالوا يجوز ، ومنعه القاضي أبو زيد وأصحاب أبي حنيفة ، واختاره ابن الحاجب لأن الوصف الذي هذا شأنه مناسب مرسل وهو لا يعتبر . أما كونه مناسباً مرسل فلا أن حاصله أن يجعل علة للحكم لتحصيل الحكمة المقصودة في الفرع كما في الأصل ، ولا يشهد له أصل بالاعتبار ، يعني لم يثبت محل يتحقق فيه علية هذا الوصف لأننا إنما نستدل على اعتبار الوصف في نظر الشارع بذلك ، ولأن السبب في علية المقيس عليه — وهي قدر من الحكمة يتضمنها — منتفية في المقيس أي لم يعلم ثبوتها فيه لعدم انضباط الحكمة وتغاير الوصفين فيحوز اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما فيمتنع الجمع بينهما في الحكم وهو العلية ، ولأن الحكمة المشتركة إن كانت ظاهرة منضبطة استغنى عن الالتفات إلى الوصفين وصار الحكم مرتباً على الوصف الذي يجمعهما ، وإن لم تكن منضبطة وكان لها مظنة فيسكن ذلك يرتب الحكم على هذه المظنة ، وإن لم يكن هذا ولا ذاك فلا جامع بين الوصفين من حكمة أو مظنة فلا قياس . وما يتوهم في بعض المحال ثبوته بالقياس في العلة فمحمله أن هذه العلة المشتركة يجمعها وصف واحد أعم منها وهو العلة في الحقيقة كما قالوا في قياس القتل بالمثل على القتل بالحدد ، فإن العلة في الحقيقة هي القتل العمد العدوان وهو وصف يجمعهما . والمتأمل لما جاء به الغزالي في تأييد الجواز يرى أنه لا يريد إلا هذا المعنى ، وهو أن العلة المشتركة يجمعها وصف واحد . وبذلك يرجع النزاع لفظياً لأن إثبات العلة بالقياس أكثر من أن يدل عليه .

القياس في الحدود

لا يثبت القياس في الحدود لأنها تشتمل على تقديرات غير معقولة المعنى وإذا عقلت فإن في القياس شبهة تدرأ الحد ، ومن الأصول أن الحدود لا يتوسع فيها ، بل لا بد من نص يثبتها حتى يمكن توقيفها . وربما يعترض على ذلك بقياس على : حد الشرب على حد القذف ، وقد تابعه الصحابة . ويجاب بأن القياس لم يكن لإثبات الحد ، بل لتقدير غايته . وقد قدمنا الكلام في هذا .

التعبد بالقياس

تشعبت في التعبد بالقياس أقاويل الفقهاء : ففهم من قال يستحيل التعبد به عقلا ، ومنهم من قال يجب التعبد به عقلا ، ومنهم من قال لاحكم للعقل فيه باحالة ولا إيجاب إلا أن الشرع قد حظره . والجمهور على أن التعبد به جائز عقلا وواقع شرعا .

أول الرأي الأول

إن التعبد بالقياس محال لأنه تعبد بما لا سبيل إلى معرفته لأن رجم الظن جهل ولا صلاح للخلق في إقحامهم ورطة الجهل حتى يحكموا بما لا يتحققون أنه حكم الله . وهذا دليل مبني على أصليين هما محل نزاع : فالأول وجوب الصلاح على الله ، والثاني أنه لا صلاح في القياس ، وجمهور أهل السنة يبطل الأصل الأول . وإذا سلم فعل الله علم لطفاً بعباده في الرد إلى القياس ليحملوا مؤنة البحث وكد الفكر في الاستنباط . وتكليف القلب بالفكر يساوى تكليف الجسم بالعبادات .

ولا يقال إن الشارع كان قادراً على أن يكفيهم تلك المؤنة بالتنصيص ،
لأننا نقول : لعل الله علم من عباده أنه لو فوض الاستنباط إلى رأيهم انبعث
حرصهم لاتباع اجتهادهم وظنونهم .

وقد كلف الله الناس بالحكم بقول الشاهدين والاستدلال على القبلة
وتقدير المثل والكفايات والجنايات وذلك كله ظن وتخمين وقد قلتم إنه قد
كلف به .

(٢) إنه لا قياس إلا بعلة ، والعلة ما توجب الحكم لذاتها ، وعلل الشارع
ليست كذلك . فكيف يستقيم التعليل مع أن ما نصب علة للتحريم يجوز
أن يكون علة للتحليل ؟ والجواب أنه لا معنى لعلة الحكم إلا علامة منصوبة
على الحكم . ويجوز أن يقول الشارع اتبعوا هذه العلامة واجتنبوا كل مسكر .
ويجوز أن ينصبه علامة للتحليل ، ويجوز أن يقول من ظنه علامة للتحليل فقد
حلت له كل مسكر ، ومن ظنه علامة للتحريم فقد حرمت عليه كل مسكر
حتى يختلف المجتهدون في هذه الظنون وكلهم مثابون .

(٣) إن حكم الله خبره ، ولا يعرف ذلك إلا بتوقيف . والجواب أنه
إذا قال الشارع تعبدتكم بالقياس ، فاذا ظنتم أنى حرمت الربا لكونه مطعوماً
فقيسوا عليه كل مطعوم كان هذا خبراً عن حكم الزبيب وما لم يقدّم دليل على
التعبد بالقياس لا يجوز القياس ، فالقياس إذا حكم بالتوقيف المحض . وسيأتى
تفصيل هذا الدليل .

أول من يقولون بالوجوب

١ — إن الأنبياء مأمورون بتعميم الحكم في كل صورة ، والصور
لا تنتهى فيجب ردهم إلى الاجتهاد ضرورة . والجواب أن هذا فاسد ، لأن

الذى لا يتناهى إنما هو الجزئيات التى تندرج تحت قضايا كلية تشتمل على مناط الحكم وروابطه ، وذلك يمكن التنصيص عليه بالروابط الكلية كقوله : كل مسكر حرام وكل مطعوم ربوى . وإذاجىء بهذه الكليات العامة استغنى الناس عن استنباط مناط الحكم واستغنوا عن القياس .

٢ — إن العقل كما دل على العلل العقلية دل على العلل الشرعية فأنها تدرك بالعقل ومناسبة الحكم مناسبة عقلية مصلحية يتقاضى العقل ورود الشرع بها ، وهذا فاسد لأن القياس إنما يتصور بسبب خصوص النص ببعض مجارى الحكم وكل حكم قدر خصوصه فتعميمه ممكن ، فلو عم لم يبق للقياس مجال . وقياس العلة الشرعية على العقلية خطأ لأن العلل الشرعية لا توجب الحكم لذاتها إن كانت مناسبة . أما الذين جوزوا التعبد بالقياس عقلاً ومنعوه شرعاً فلم يجوزوا استنباط الأحكام إلا بدليل قاطع كالنص وما يجرى مجراه ، فإن الرد عليهم إنما هو بإقامة البرهان على وقوع التعبد به ورد شبههم التى استندوا إليها .

(١) إجماع الصحابة على الحكم بالرأى والاجتهاد فى كل واقعة وقعت لهم ولم يجدوا فيها نصاً ، وهذا مما تواتر عنهم تواتراً لا شك فيه . ولنحك من ذلك بعضه : فمنه حكمهم بامامة أبى بكر رضى الله عنه بالاجتهاد ، مع انتفاء النص ، قياساً على إمامة الصلاة التى اختصه بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حياته . ومن ذلك رجوعهم إلى اجتهاد أبى بكر ورأيه فى قتال مانعى الزكاة — وقد كان بنو حنيفة يتمسكون بظاهر قوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم) فقالوا لأبى بكر : إن أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بأخذ الصدقات لأن صلاته

كانت سكننا لنا وصلاتك ليست بسكن لنا، فأوجبوا تخصيص الحكم بمحل النص - وقاس الصحابة خليفة الرسول على الرسول إذ أن الرسول إنما كان يأخذ لحق الفقراء لا لحق نفسه، والخليفة نائب في استيفاء الحقوق، ومن ذلك ما أجمعوا عليه من طريق الاجتهاد بعد طول التوقف فيه ككتب المصحف وجمع القرآن بين الدفتين، وكذلك جمعه عثمان على ترتيب واحد بعد أن كثرت المصاحف مختلفة الترتيب، ومن ذلك إجماعهم على الاجتهاد في مسألة الجد والإخوة على وجوه مختلفة مع قطعهم بأنه لا نص في المسائل التي أجمعوا على الاجتهاد فيها

ومن أخبارهم التي تدل على العمل بالرأى قول أبي بكر لما سئل عن الكلاله أقول فيها برأى، فان يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريتان: الكلاله ما عدا الوالد والولد، ومن ذلك أنه ورث أم الأم دون أم الأب، فقال له بعض الأنصار: لقد ورثت امرأة من ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها وتركتم امرأة لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت؟ فرجع إلى التشريك في السدس، ومن ذلك حكمه بالرأى في التسوية في العطاء، وقد خالفه في ذلك عمر فجعله متفاوتاً بتفاوت درجاتهم. ومن ذلك قول عمر: أفضى في الجد برأى وأقول فيه برأى وقضى بآراء مختلفة، وقال لما سمع الحديث في الجنين: لولا هذا لقضينا فيه برأينا. ولما قيل له في مسألة المشتركة: هب أن أبانا كان حجراً ألسنا من أم واحدة؟ أشرك بينهم بهذا الرأي، ومن ذلك أنه قيل لعمر: إن سمرة أخذت من تجار اليهود الخمر في العشور وخلها وباعها، فقال: قاتل الله سمرة أما علم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها)؟

فقال عمر الخطل على الشحم وأن تحريمها تحريم لثمنها . وفي عهد عمر إلى أبي موسى الأشعري : إعرف الأشباه والأمثال ثم قس الأمور برأيك ، ومن ذلك قول عثمان لعمر رضي الله عنهما في بعض الأحكام : إن اتبعت رأيك فرأيك أسد وإن تتبع رأي من قبلك فنعم الرأي كان ، فلو كان في المسألة دليل قاطع لما صوبهما جميعاً . وقضى عثمان بتوريث المبتوتة بالرأى ، ومن ذلك قول ابن مسعود في المفوضة برأيه بعد أن استمهل شهراً ، وكان ابن مسعود يوصي من يلي القضاء بالرأى ، ويقول : الأمر في القضاء بالكتاب والسنة وقضايا الصالحين ، فإن لم يكن من ذلك شيء فاجتهد رأيك . ومن ذلك قول معاذ بن جبل للنبي صلى الله عليه وسلم : أجتهد رأيي عند فقد الكتاب والسنة ، فزكاه النبي صلى الله عليه وسلم . ولما سمع ابن عباس نهى النبي عليه السلام عن بيع الطعام قبل أن يقبض ، قال : لا أحسب كل شيء إلا مثله ، إلى غير ذلك مما لا يدخل تحت الحصر ، وما من مفت إلا وقد قل بالرأى . ومن لم يقل به أغناه غيره عن الاجتهاد ولم يعترض عليهم في الرأي فانهقد إجماعهم على جواز القول بالرأى .

وقد اعترض النافون للتعبد بالقياس على هذا الاستدلال بخمسة

اعتراضات :

١ - قال الجاحظ ، حكاية عن النظام ، إن الصحابة لو لزموا العمل بما أمروا ولم يتكلفوا ما كفوا القول فيه من إعمال الرأي والقياس لم يقع بينهم الخلاف ولم يفسكوا الدماء ، لكنهم لما عدلوا عما كفوا وتكلفوا القول بالرأي جعلوا للخلاف طريقاً وتورطوا فيما كان بينهم من القتل والقتال . وهذا اعتراض من عجز عن إنكار اتفاقهم على الرأي فنسبهم إلى الضلال وهو

الضال . ويدل على فساد قوله ما دل من الأخبار على أن الأمة لا تجمع على الخطأ ، وكيف يجترىء عاقل على القدح فيمن أثنى الله عليهم وأعلن أنه قد رضى عنهم .

٢ - قالوا : لا يصح القياس إلا من بعضهم . قال النظام ، فيما حكاه عنه الجاحظ ، إنه لم يخض في القياس إلا نفر يسير من قدمائهم كأبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل ، ونفر يسير من أحداثهم كابن مسعود وابن عباس وابن الزبير . ثم شرع في ثلب العبادة وقال كأهم كانوا أعرف بأحوال النبي عليه الصلاة والسلام من آبائهم . وقال الداودية : لا نسلم سكوت جميعهم عن إنكار الرأي ، إذ قال أبو بكر : أى سماء تظننى وأى أرض تقلنى إذا قلت فى كتاب الله برأى . وقال أقول فى الكلالة برأى فإن يكن خطأ فنى ومن الشيطان . وقال على لعمر فى قصة الجنين : إن اجتهدوا فقد أخطأوا وإن لم يجتهدوا فقد غشوا ، وقال إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن ، أعييتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا . وقال على وعثمان : لو كان الدين بالرأى لسكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره . وقال عمر اتهموا الرأى على الدين فإن الرأى منا تكلف وظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيأ . وقال أيضاً : إن قوماً يفتون بآرائهم ولو نزل القرآن لنزل بخلاف ما يفتون . وقال ابن مسعود : قراؤكم وصلحائكم يذهبون ويتخذ الناس رؤساء جهالاً يقيسون ما لم يكن بما كان . وقال ابن عباس : إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم فى دينه برأيه . وقال ابن عمر ذرونى من رأيت وأرأيت ، وكذلك أنكر التابعون القياس كالشعبي ومسروق . والجواب عن ذلك أنا بينا بالقواطع من جميع الصحابة الاجتهاد والقول

بالرأى أو السكوت عن القائلين به ، وثبت ذلك فى وقائع مشهورة كمرات
الجد والإخوة وتعيين الإمام بالبيعة وجمع المصحف والعهد إلى عمر بالخلافة ،
وما لم يتواتر كذلك فقد صح من آحاد الوقائع بروايات صحيحة لا ينكرها أحد
من الأمة ما أوثرت علما ضرورياً بقولهم بالرأى وعرف ذلك ضرورة ، وما نقلوه
بخلاف ذلك أكثرها مقاطيع ومروية عن غير ثبت . ولو صحت هذه
الروايات لوجب الجمع بينها وبين المشهور من اجتهاداتهم فيحمل ما أنكروه
على الرأى المخالف للنص أو الصادر عن ليس من أهل الاجتهاد ، أو وضع
الرأى فى غير محله . والرأى الفاسد الذى لا يشهد له أصل ويرجع إلى محض
الهوى ووضع الشرع ابتداء من غير نسج على منوال سابق .

٣ - إن دليل الإجماع إنما تم بسكوت الباقيين فلعلهم سكتوا على
سبيل الجمالة والمصالحة خيفة من ثوران فتنة النزاع ، أو سكتوا عن إظهار
الدليل لخفائه . والجواب أن حمل سكوتهم على الجمالة والمصالحة اتقاء الفتنة
محال لأنهم اختلفوا فى المسائل وتناظروا وتحاجوا ولم يتجاملوا ، ثم افرقت
بهم المجالس عن اجتهادات مختلفة ولم ينكر بعضهم على بعض . وأما سكوتهم
لخفاء الدليل فمحال فإن قول القائل لغيره : لست شارعا ولا مأذونا من جهة
الشارع ، فلم تضع أحكام الله برأيتك ليس مما يعجز عنه أحد . وكل من قاس
بغير إذن فقد شرع ، فلو لا علمهم بأن هناك إذنا ما سكتوا .

٤ - قالوا إن ما ذكرتم نقل للحكم بالظن والاجتهاد . ولعلهم عولوا فى
الحكم على صيغة عموم ، أو استصحاب حال ، أو على غير ذلك . وما جاوز
هذا كان اجتهادهم فى تحقيق المناط لا فى تخريجه ولا تنقيحه . ونحن لا ننكر
الاجتهاد لتحقيق المناط . والجواب أن أقيسة الصحابة المنقولة عنهم تجاوزت

تحقيق المناط إلى تعليل النص وتنقيح مناط الحكم ، كعهد أبي بكر لعمر
رضي الله عنهما فإنه قاس العهد على العقد بالبيعة ، وقياس أبي بكر الزكاة
على الصلاة في قتال من منع الزكاة ، ورجوع أبي بكر إلى توريث أم الأب
قياساً على أم الأم إلى غير ذلك مما قدمنا ذكره وليس فيه شيء من تحقيق
المناط ، ومن أشهر الوقائع المنقولة عنهم مسألة الجد والإخوة ومسئلة الحرام
وهي قول الرجل لامرأته: أنت على حرام ، فقد ألحقه بعضهم بالظهار وبعضهم
بالطلاق وبعضهم باليمين ، وكل ذلك قياس في مسألة لا نص فيها إذ النص
ورد في المملوكة في قوله تعالى (يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك) . والنزاع
وقع في الزوجة فلم يقولوا هذه لفظه لا حكم لها ويسكتوا عن الاجتهاد فيها
بل اجتهدوا وقاسوا وأفتوا ، وكذلك أمر الجد فإنه وحده عصبة والأخ
وحده عصبة ، وكل منهما منصوص عليه ولا نص في الاجتماع فقضوا فيه
بقضايا مختلفة بناء على الاجتهاد والقياس ، ومن فتش عن اجتهاداتهم علم
ضرورة سلوكهم طرق المقايسة والتشبيه .

٥ - قالوا : محال أن يكون الصحابة قالوا بالقياس من تلقاء أنفسهم
اختراعاً، وإن كان هناك دليل وجب إظهاره. والجواب عن ذلك من وجهين:
الأول أنه متى ثبت أنهم أجمعوا على القياس فقد ثبت بالدليل القاطع أن
الأمة لا تجمع على الخطأ فلا حاجة للبحث عن مستندهم ، الثاني أن هناك
مستندات كثيرة اقترنت بأمارات أفادتهم علماً ضرورياً التعبد بالقياس وهي
بمجموعها تثبت ذلك فمنها حديث معاذ المشهور ، ومنها قوله لعمر حين تردد
في قبلة الصائم : أرايت لو تميمضت أ كان عليك من جناح ؟ فقال : لا، فقال:
فلم إذا ؟ فنبه مقدمه الوقاع بمقدمة الشرب . ومنها قوله عليه الصلاة والسلام

للخشعية (أرأيت لو كان على أميك دين فقضيته أ كان ينفعه ؟ قالت : نعم ، قال :
فدين الله أحق بالقضاء) فهو تنبيه على قياس دين الله تعالى على دين الخلق .
ومنها قوله : (كنت نهيتكم عن لحوم الأصاحي لأجل الدافاة فادخروا) فيبين أنه
وإن سكت عن العلة فقد كان النهي لعلّة وقد زال ، العلة فزال الحكم ، وقوله
تعالى (كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم) وروت أم سلمة أنه قال (إني
أقضى بينكم بالرأى فيما لم ينزل فيه وحى) ، ودل عليه قوله تعالى (لتحكم بين
الناس بما أراك الله) وليس الرأى إلا تشبيهاً وتمثيلاً بحكم ما هو أقرب إلى
الشئ وأشبه به ، وإذا ثبت أنه كان مجتهداً بالأمر وثبت اجتهاد الصحابة
فيعلم أنهم اجتهدوا بالأمر ، ومن ذلك قوله : (إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر
وإن أصاب فله أجران) إلى غير ذلك من الأدلة الكثيرة التي لا تدخل
تحت حصر .

وبعد أن رددنا ما نقضوا به الدليل على التعبد بالقياس نذكر ما استدلوا
به على نفي ذلك ونرده . وأدلتهم قسمان : القسم الأول منقول ، الثاني معقول .

• أدلتهم المنقولة

(١) تمسكهم بظواهر من الكتاب نحو قوله تعالى : (ما فرطنا في
الكتاب من شئ) . وقوله (تبيناً لكل شئ) قالوا : معنى ذلك أنه مبين لكل
شئ مما شرع لكم ، فكل مشروع في الكتاب وما ليس مشروعاً يبقى على
النفي الأصلي . والجواب من أوجه : الأول - أنه ليس في الكتاب مسألة
الجد والإخوة والعول والمبتوتة والمفوضة وأنت على حرام وفيها حكم شرعى
لله اتفق الصحابة على طلبه ، والكتاب بيان له إما بتمهيد طريق الاعتبار أو

بالدلالة على الإجماع والسنة، وقد ثبت القياس بالإجماع والسنة فيكون الكتاب قد بينه . الثاني - إنكم حرمت القياس وليس في القرآن تحريمه فيلزمكم تخصيص قوله تعالى (تبياناً لكل شيء) .

(٢) تمسكوا بقوله تعالى (وأن احكم بينهم بما أنزل الله) . وهذا حكم بغير المنزل ، والجواب أن الحكم المستنبط من المنزل منزل ثم هذا خطاب مع الرسول وقد قاسوا عليه غيره .

(٣) تمسكوا بقوله تعالى (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون - ولا تقف ما ليس لك به علم - إن الظن لا يغني من الحق شيئاً - إن بعض الظن إثم) . والجواب أن الحكم مقطوع به لا مظنون، لأننا إذا علمنا أن الشارع قال إن وقع في ظنكم أن العلة في النهي عن بيع البر بالبر إلا مثلاً بمثل هي الكيل فقد حرمت عليكم أن تبيعوا أى مكيل بجنسه إلا مثلاً بمثل كسنا قاطعين بالحكم لا ظانين ، على أننا لانسلم أن الشارع أمر بمخالفة الظن في مثل ما نحن فيه فإنه تعبدنا بخبر الواحد ، وظاهر الكتاب ، والشهادات المختلفة المراتب من شهادة أربعة واثنتين ورجل وامرأتين ، وظاهر السنة ، وغير ذلك . وإنما المراد بالظنون التي اعتبرت إثمًا ونهى عن اتباعها هي الظنون المخالفة للأدلة القاطعة .

(٤) قالوا قال الله تعالى (وإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) وأنتم تردونه إلى الرأي ، والجواب أنا بالقياس نرده إلى العلل المستنبطة من النصوص ، والقياس عبارة عن تفهم معانى النصوص بتجريد مناط الحكم وحذف الحشو الذى لا أثر له فى الحكم .

(٥) تمسكوا بقوله عليه الصلاة والسلام (تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا . والجواب أن المراد بذلك الرأى المخالف للنص جمعاً بين الأدلة .

أدلة من طريق العقل

(١) قالت الشيعة والتعليمية: إن الاختلاف ليس من دين الله ، ودين الله واحد ليس بمختلف ، وفي رد الخلق إلى الظنون ما يوجب الاختلاف ضرورة والرأى منبغ الخلاف ، فإن كان كل مجتهد مصيباً فكيف يكون الشئ وتقيضه ديناً ؟ وإن كان المصيب واحداً فهو محال إذ ظن هذا كظن ذاك ، والظنيات لا دليل فيها بل ترجع إلى ميل النفوس ، والميل مختلف . والدليل على ذم الاختلاف قوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً — وقال . أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه — وقال . ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم — وقال : إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شئ . — وقال : ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات) وكراهة كبار الصحابة للخلاف أشهر من أن يدل عليها . والجواب أن الاختلاف المنفى عما من عند الله إنما هو التناقض والاضطراب وإلا لم يكن شئ من أدلة الشريعة من عند الله ، والشيعة أنفسهم الذين يقولون بالإمام المعصوم قد اختلفوا في الأحكام اختلافاً كثيراً ، وجميع الملل والشرائع السماوية من عند الله وهى مختلفة . وأما قوله (ولا تتفرقوا . ولا تنازعوا) فكل ذلك نهى عن الاختلاف في التوحيد والإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم والقيام بنصرته ، وكذلك أصول جميع الديانات التى ليست محلاً للنسخ .

(٢) قالوا : إن النفي الأصلي معلوم ، والاستثناء منه بالنص معلوم ، فيبقى المسكوت عنه على النفي الأصلي معلوم ، فكيف يندفع المعلوم على القطع بالقياس المظنون ؟ والجواب أن العموم ، والظواهر ، وخبر الواحد ، وقول الخبير في النفقات ، وجزاء الصيد ، وصدق الشهود ، كل ذلك مظنون ويرفع به النفي الأصلي .

(٣) قالوا : كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد والفرق بين التماثلات والجمع بين المتفرقات ، إذ قال : يغسل الثوب من بول الصبية ، ويرش من بول الصبي . ويحب الغسل من المني والحيض ولا يجب من البول والمذي، وفرق في حق الحائض بين قضاء الصلاة والصوم ، وأباح النظر إلى الرقيقة دون الحرة ، وجمع بين المختلفات فأوجب جزاء الصيد على من قتله عمداً أو خطأ ، وورق في حلق الشعر والتطيب بين العمد والخطأ ، وأوجب الكفارة بالظهار والقتل واليمين والإفطار . وأوجب القتل على الزاني والكافر والقاتل وتارك الصلاة . فكيف يتجاسر في شرع هذا منهاجه على إلحاق المسكوت عنه بما نص عليه ؟! وما من نص على محل إلا ويمكن أن يكون ذلك تعبداً . والجواب أنا لا ننكر أن الشرع قد اشتمل على تعبدات ولذلك قسمت الأحكام إلى ثلاثة أقسام : قسم لا يعلل أصلاً ، وقسم يعلم كونه معللاً كالجبر على الصبي فإنه لضعف عقله ، وقسم يتردد فيه . ونحن لا نقيس ما لم يقم لنا دليل على كون الحكم معللاً ودليل على العلة المستنبطة ودليل على وجود العلة في الفرع ، وعند ذلك يندفع هذا الإشكال . ولما كثرت التعبدات في العبادات احترسنا من القياس فيها ، وإنما القياس في المعاملات وما علم بقرائن كثيرة بناؤها على معان معقولة ومصالح دنيوية .

(٤) قالوا إن النبي عليه الصلاة والسلام قد أوتي جوامع الكلم فكيف يليق به أن يعدل عن الوحيز المفهم إلى الطويل الموهم فيعدل عن قوله حرمت الربا في كل مطعوم أو كل مكمل إلى عد الأشياء الستة ليرتبك الخلق في ظلمات الجهل . والجواب أنه لو ذكر الأشياء الستة وذكر أن ما عداها لاربا فيه وأن القياس حرام لكان أصرح وأرفع للريية ، وقد كان قادراً ببلاغته على قطع الاحتمال للألفاظ العامة والظواهر وعلى أن يبين الجميع في القرآن المتواتر ليحسم الإشكال عن المتن والسند جميعاً وإذا لم يفعل فلا سبيل إلى التحكم على الله ورسوله فما صرح ونبه وأطال وأوجز ، والله أعلم بأسرار ذلك كله . ولعل الله سبحانه وتعالى علم لطفاً وسراً في تعبد العلماء بالاجتهاد وأمرهم بالتشدير في استنباط أسرار الشرع كما بينا ذلك من قبل .

(٥) قالوا إن الحكم ثبت في الأصل بالنص لا بالعلة فكيف يثبت في الفرع بالعلة وهو تابع للأصل فكيف يكون ثبوت الحكم فيه بطريق سوى طريق الأصل ؟ وإن ثبت في الأصل بالعلة فهو محال لأن النص قاطع والعلة مظنونة فكيف يحال المقطوع به على العلة المظنونة ؟ . والجواب أن الحكم يثبت في الأصل بالنص وفائدة استنباط العلة المظنونة إما تعدية العلة وإما الوقوف على مناط الحكم المظنون للمصلحة ، وإما زوال الحكم عند زوال المنط ، وإما الحكم في الفرع . وإذا كان تابعا للأصل في الحكم فلا يلزم أن يتبعه في الطريق فإن الضروريات والمحسوسات أصل للنظريات ، ولا يلزم مساواة الفرع لها في الطريقة وإن لزمت المساواة في الحكم .

(٦) إن الحكم لا يثبت إلا بتوقيف والعلة غايتها أن تكون منصوفاً

عليها . فلو قال الشارع: اتقوا الربا في كل مطعموم فهو توقيف عام . ولو قال: اتقوا الربا في البُرْ لأنه مطعموم فهذا لا يساويه ، ولا يقتضى الربا في غير البُرْ كما لو قال قائل: اعتقت من عبيدى كل أسود عتق كل أسود . ولو قال: اعتقت فلاناً لسواده أولاً أنه أسود لم يعتق جميع عبيده السود . وإذا كانت العلة المنصوصة لا يمكن تعديتها فكيف تعدى المستنبطة ، وهذه الحجة قاصرة على الفرقة التى تنفى القياس البتة سواء كان منصوصة العلة أم لا . والجواب أن الأمة مجمعة على الفرق ، إذ تجب التسوية فى الحكم مهما قال: حرمت الخمر لشدها فقيسوا عليها كل مشدد . ولو قال: اعتقت غانماً لسواده فقيسوا عليه كل أسود اقتصر العتق على غانم . وإنما كان هذا الفرق لأن الحكم لله فى أملاك العباد ، وفى أحكام الشرع وقد علق أحكام الأملاك حصولاً وزوالاً بالألفاظ دون الإرادات المجردة . وأما أحكام الشرع فتثبت بكل ما دل على رضا الشرع وإرادته من قرينة ودلالة ، وإن لم يكن لفظاً فإذا لا تساوى مع ظهور هذا الفرق . وليس هذا الفرق مقتضى اللغة بدليل أن هناك تراكيب لا يقتصر الحكم فيها على المذكور كما لو قال: لاتأكل هذه الحشيشة لأنها سم ، ولا تأكل الهليلج فإنه مسهل ، ولا تشرب الخمر فإنه يزيل العقل فإن أهل اللغة متفقون على أن معقول هذا التعليل تعدى النهى إلى كل ما فيه العلة ، وإنما امتنع التعدى فى المثال السابق للتعبد بالألفاظ فى العقود ، فلا يقع العتق بالتعليل ، بل لابد من اللفظ المطابق للمحل . والخلاصة مما تقدم أن الاجتهاد بالقياس ثابت عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأن الذى ساعدهم على ذلك ما رووه عنه عليه الصلاة والسلام من الأحاديث التى بلغت مبلغ التواتر المعنوى وقد اتفق على

القول به كبار أئمة المسلمين ورأوه دليلا موصلا إلى معرفة حكم الله . ولا بد أن تنبه إلى ثلاثة آراء خصوصية في القياس :

الأول : قال النظام العلة المنصوصة توجب الإلحاق ، لكن لا بطريق القياس ، بل بطريق عموم اللفظ . إذ لا فرق في اللغة بين قوله : حرمت كل مشد ، وبين قوله : حرمت الخمر لشدها . وهذا غير مرضي عند الجمهور ، لأن قوله : حرمت الخمر لشدها لا يقتضى من حيث اللفظ إلا تحريم الخمر خاصة ، ولا يجوز إلحاق النبيذ ما لم يرد التعبد بالقياس إذ يجوز أن الله ينصب شدة الخمر خاصة علة ، ويكون فائدة ذكر العلة زوال التحريم عند زوالها ، ويجوز أن يعلم الله خاصية في شدة الخمر تدعو إلى ركوب القبحا ولا يكون ذلك في شدة النبيذ . فالنظام في الحقيقة قاس وإن أنكر اسم القياس . فان قيل : اذا قال الرجل لولده لاتأكل هذا فإنه سم ، يفهم منه المنع عن أكل سم آخر . قلنا لأن ذلك معلوم بقرينة إطراد العادات ومعرفة أخلاق الآباء في مقاصدهم من الأبناء وأنهم لا يفرقون بين سم وسم ، وإنما يتقون الهلاك . وأما الشارع إذا حرم شيئا بارادته فيجوز أن يبيح مثله وأن يحرم لأن في ذلك رفقا ومصلحة استأثر بعلمها .

الثاني : ذهب القاشاني والنهرواني إلى الإقرار بالقياس لأجل إجماع الصحابة ، لكن خصصا ذلك بموضعين : أحدهما أن تكون العلة منصوصة ، الثاني الأحكام المعلقة بالأسباب وكأنهما يعنيان بذلك تنقيح المناط ويعترفان به . وهذا القول يحتمل ثلاثة أوجه : أحدها أن يشترطا مع قول الشارع حرمت الخمر لشدها أن يقول وحرمت كل مشارك للخمر في الشدة ، وأن يقول مع رجم ما عز لزنه : حكى على الواحد حكى على الجماعة ، وإذا كان كذلك فليس هذا قولاً بالقياس بل بالعموم ، ولا يكونان قد قالا بالقياس الذي

أجمع عليه الصحابة . الثاني ألا يشترط هذا ولا يشترطاً أيضاً ورود التعبد بالقياس . وعلى هذا يكون مذهبهما زيادة عما يقول الجمهور ، لأن الجمهور لا يرون تعميم الحكم في العلة المنصوصة إلا بانضمام التعبد بالقياس إليها . الثالث أن يقول الشارع مهما ورد التعبد بالقياس جازاً لا لحاق بالعلة المنصوصة ، وهذا صحيح لولا ما شابهه من الخطأ في الحصر فإنه قصر طريق إثبات علة الأصل على النص وترك للأدلة الأخرى التي تثبت العلية وتدل على اعتبار الشارع لها . على أن الصحابة الذين احترم القاشاني والنهرواني إجماعهم قد قاسوا في مواضع ليس فيها علل منصوصة بل كلها علل مستنبطة كما في مسألة الحرام ومسئلة الجد والإخوة .

الثالث : ذهب بعض القدرية إلى التفرقة بين الفعل والترك فقال إذا علل الشارع وجوب فعل بعلة فلا يقاس عليه غيره إلا بتعبد بالقياس ، ولو علل تحريم شيء بعلة وجب أن يقاس عليه ما اتحد معه في العلة دون التعبد بالقياس لأن من ترك العسل لحلاوته لزمه أن يترك كل حلو ومن ترك الخمر لإسكاره لزمه أن يترك كل مسكر . أما من شرب العسل لحلاوته فلا يلزمه أن يشرب كل حلو . وهذا مردود في جانبي الترك والفعل . أما الأول فلا أنه لا يبعد أن يحرم الخمر لشدة الخمر خاصة ، ويفرق بين شدة الخمر وشدة النبيذ . وأما الثاني فمن تناول العسل لحلاوته ولفراغ معدته وصدق شهوته لا يفرق بين عسل وعسل ، نعم لا يلزمه أن يأكل مرة بعد أخرى لزوال الشهوة وامتلأ المعدة واختلاف الحال ، فما ثبت للشيء ثبت لمثله كان ذلك في ترك أو فعل .

والخلاصة أن القياس أصل من أصول الدين الإسلامي وهو لا يخرج

عن الكتاب والسنة بل هو روح النصوص ومعقولها ، ولولا القياس ما ظهر فضل الفقهاء ولا حكمة الحكماء .

الإباحة الأصلية

يطلق لفظ الإباحة الأصلية ويراد بها حكم العقل بأن الأشياء النافعة التي ليست بضرورية ولا يدرك العقل فيها قبحاً ولم يرد عن الشارع فيها حكم مباحة . وقد يراد بها حكم الشارع بأن هذه الأشياء مباحة ما لم يرد نص حاذر أو موجب . ولنشرح الإباحة الأصلية باعتبار المعنيين :

الإباحة الأصلية العقلية

اختلف الأصوليون في الأشياء التي شرحتها ، هل للعقل فيها حكم أولاً؟ فقال الأشاعرة لا حكم له فيها ، ولو سلم أن له حكماً في غيرها (وهذه إحدى مسألتين تنزل فيهما الأشاعرة مع المعتزلة في أمر التحسين والتقبيح العقليين) . وقال المعتزلة : له فيها حكم ثم اختلفوا فيه ف قيل هو الإباحة وقيل الحظر وقيل غير معلوم وذلك ما يعنيه بالوقف أصحابه . وقد يقال إذا لم يكن العقل يدرك في هذه الأشياء وجه حسن أو قبح فكيف يكون له فيها حكم مع أن الأحكام عند المعتزلة مبنية على ما يدركه العقل في الفعل من الحسن أو القبح ؟ والجواب أن مرادهم أن ما لم يدرك حسنه أو قبحه بخصوصه يحكم العقل بأن ارتكابه مباح أو محظور كما يقال إن ما لا نص فيه عن الشارع فهو مباح أو حرام . والحاصل أن العقل في هذا القسم لم يدرك الحكم على التفصيل والخصوص والنزاع في أنه هل له حكم على الإجمال والعموم أولاً .

احتج القائلون بالإباحة بأن الفعل منفعة خالية عن أمارات المفسدة العاجلة

والآجلة فيكون مباحاً . أما أنه منفعة خالية عن المفسدة العاجلة فإنه المفروض ،
وأما عن الآجلة فلائها ليست شيئاً سوى العقاب ، وهو لا يكون إلا بوصول
حكم الشرع والمفروض عدمه . واستدل الحاضر بأن ذلك تصرف في ملك
الغير بدون إذنه ، لأن جميع متعلقات الأفعال ملك لله تعالى وذلك يحتمل
المنع ، فالاحتياط العقلي منعه . وأجيب عن هذا الدليل بأن الإذن معلوم
عقلاً كأخذ مملوك قطرة من بحر سيد متصف بالجود ، وأيضاً لو سلم حرمة
التصرف في ملك الغير فذلك فيمن يباحقه ضرر بالتصرف ولذا لا يقبح الاستغلال
بجدار الغير ولا الإستئناء بمصباحه والاصطلاء ببناره والمالك هنا منزعه عن الضرر .
ولما كان هذا الخلاف مبنيّاً على مارجحنا خلافه من إثبات الأحكام
العقلية بناء على الحسن والقبح العقليين لم نر فائدة في الاشتغال بتمحيص أدلة
الفريقين . وننتقل إلى

الإباحة الأصلية الشرعية

ذهب جمهور المجتهدين إلى أصالة الإباحة في الأشياء التي وصفناها قبل
وهي مافية نفع ولم يرد عن الشارع فيه حكم ، وادعى بعض الأصوليين الإجماع
على ذلك ، وهي دعوى غير صحيحة لما نقل أن بعض المتكلمين يقول إن
الأصل الحظر حتى يرد الدليل المبيح ، وبعضهم يتوقف فلا يقول بحظر ولا
إباحة . وقبل إقامة البرهان على القول الصحيح تقدم هذه المقدمة :

إن لكل واقعة حكمين : أحدهما حكمها في الواقع ، والثاني حكمها الذي يظهر
للمجتهد . والحكمان قد يتحدان إذا وفق المجتهد ، وقد لا يتحدان إذا أخطأ .
والتوقف في الأول لا يستلزم التوقف في العمل لأن أحداً لم يكلف بإصابته ،
والتوقف في الثاني يستلزم التوقف في العمل لأنه هو المكلف به . ولا شك

أن القائلين بالحظر والإباحة والوقف متفقون على الجهل بحكم الواقعة في نفس الأمر، لأن الفرض أنه لم يرد فيها نص عن الشارع بخصوصها. وهذا لا يستلزم التوقف في العمل كما قلنا، إذ قد يجهل ذلك الحكم ويعلم أن من لم يعلمه تكليفه ماذا. ويبقى الثاني وهو الحكم الظاهري الذي يستلزم التوقف فيه التوقف في العمل. فخير قوم بين الفعل والترك وهم المبيحون، وحظر آخرون وهم المحتاطون. أما القائلون بالوقف فلو أنهم توقفوا في العمل أيضاً لظهر الفرق بينهم وبين أصحاب المذهبين الآخرين، لكنهم مع ذلك يقولون بوجوب الاجتناب وهو بعينه قول المحتاطين—وإن كان الفرق قائماً في الدليل. فدليل الحاضر ماثبت في الشريعة من أدلة الإحتياط، ودليل المتوقف ماثبت من وجوب الإبتعاد عن الشبهات. فظهر أنه ليس في المسألة إلا رأيان من حيث الحكم الظاهري وهما الإباحة والحظر. أما من حيث الحكم في الواقع فيصح أن يعدوا كلهم من أرباب الوقف، لأنهم كلهم متفقون على الجهل به. والحق إصالة الإباحة فيما ليس فيه نص من الأفعال النافعة وهو الذي يطلقون عليه إباحة أصلية. والدليل على ذلك من جهة العقل أن التكليف بدون بيان تكليف بما لا يطاق، وهو قبيح، تعالى الله عنه. ومن جهة الشرع قوله تعالى (وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون) يعني أن الله لا يدخل قوماً في الضلالة والمعصية بعد التوحيد والإسلام حتى يبين لهم المعاصي وموجبات الضلالة، أي لا يكون فيما يدخلون فيه قبل البيان ضلالة ومعصية فلا يكون حراماً، وقوله تعالى (وما لكم ألتأكلوا) مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم) وجه الدلالة أن التحريم لو لم يكن موقوفاً على البيان لما كان وجه الإنكاره سبحانه عدم الأكل مما ذكر اسم الله عليه

معللاً بأن المحرمات مفصلة ، فانه لولا أن عدم التفصيل والبيان علة للحل لم يصلح تفصيل المحرمات علة لحل ما ذكر اسم الله عليه . وقوله (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة) الآية ، يدل بمفهوم الحصر على عدم حرمة ماسواه بل على أن عدم الوجدان كاف في نفي مطلق التحريم ودليل عليه قال بعض الفقهاء إن في الآية إشعاراً بأن إباحة الأشياء مركوزة في العقل قبل الشرع لأنها في صورة الاستدلال على الحل بعدم الوجدان للتحريم إلا للأشياء التي بينتها . والآيات في ذلك كثيرة وكلها تؤكد هذا الأصل .

استصحاب

يطلق لفظ الاستصحاب على ثلاثة معان :

الأول - استصحاب حكم العقل بالبراءة الأصلية قبل الشرع ، وقد بيناه .

الثاني - استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ .

الثالث - استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه . كالملك عند جريان العقد الذي يوجبه ، وكشغل الذمة عند جريان إتلاف أو التزام . فان هذا حكم شرعي دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعاً ، ولولا دلالة الشرع على دوامه إلى حصول براءة الذمة لما جاز استصحابه ، فلا يستصحاب ليس بحجة إلا فيما دل الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم المغير ، فهو في الحقيقة مردود إلى ما به ثبت الأصل باستمراره ، وليس راجعاً إلى عدم العلم بالدليل ، بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير أو مع ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد في البحث والطلب .

شروع من قبلنا

اعلم أن شرائع الأنبياء السابقين منها ما نسخته شريعتنا، وهذا لا نزاع في أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يتعبد به . ومنه ما لم ينص على نسخه وهو قسمان : قسم قررته الشريعة، وهذا لا نزاع في أننا متعبدون به لأنه من شريعتنا . وقسم لم يقرر ومنه ما قصه الله علينا في كتابه أو على لسان نبيه من غير نص أنه كتب علينا كما كتب عليهم، ومنه ما لم يرد له ذكر أصلاً . فأما ما لم يرد له ذكر فلا نزاع أننا كذلك غير متعبدين به لأنه لا سبيل إلى معرفته إلا بالتواتر، وهذا غير مسلم لأهل الكتاب فانحصر الكلام فيما قص علينا . واختار أنا متعبدون به ، لأن العلماء اتفقوا على الاستدلال بقوله تعالى : (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) الآية، على وجوب القصاص في ديننا ولولا أننا متعبدون به لما صح الاستدلال ، ولقوله عليه الصلاة والسلام : (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها) ثم تلا قوله تعالى (وأقم الصلاة لذكري) . وهي مقولة لموسى صلوات الله عليه ، وسياق الحديث يدل على الاستدلال وإلا لم يكن لتلاوة الآية فائدة .

احتج المخالفون بأن ذلك لو كان متعبداً به لذكره معاذ ولو كان النبي عليه الصلاة والسلام نبهه إلى خطئه إذ تركه . والجواب أنه إنما تركه لأن القرآن يشمل . قالوا لو كان متعبداً بشرع من قبله لوجب عليه تعلمه ولوجب على المجتهدين البحث عنه . وهذا الاستدلال منهم يمين أنهم ذهبوا إلى القسم الذي لم يذكره الكتاب ، وهو الذي لا نزاع فيه لعدم تواتره . ومن هذا ينتج أن شرع من قبلنا مردود إلى الكتاب والسنة .

مذهب الصحابي

ليس مذهب الصحابي حجة على صحابي مثله بلا نزاع . أما بالنسبة لغيره فقال الجمهور: ليس بحجة مطلقاً، وقيل حجة تقدم على القياس ، وقيل حجة إن لم يخالف القياس . مختار الجمهور الأول لأنه لا دليل على كونه حجة فوجب تركه. والمختار للحنفية التفصيل: فإن كان مما لا يدرك بالرأى فهو حجة بلا خلاف عندهم ، وكذلك إن كان يدرك بالرأى لكن تلزمه الشهرة لكونه مما تعم به البلوى إذ لم ينقل فيه خلاف ، فانهم جعلوه إجماعاً كالسكوتى . وغير هذين اختلفوا فيه : فمن جعله حجة قال يقوى فيه احتمال السماع ، ولو انتفى فإصابته للحق أقرب لمكان صحبته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومشاهدته الأحوال التى من أجلها نزلت النصوص والمحال التى لا تتغير الأحكام باعتبارها بخلاف غير الصحابة فصار قول الصحابي كالل دليل الراجح . وقد يفيد عموم قوله تعالى (والذين اتبعوهم بإحسان) والغزالي ممن انتصر لعدم الاحتجاج بقول الصحابي . والذين احتجوا به إنما قوى ذلك عندهم ظهور أن الصحابي لا يفتى إلا برواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فهم يرجعون مذاهبهم إلى السنة .

والحق أن الأدلة التى أقاموها على هذه الحجية لا تفيد غلبة الظن فضلاً عن القطع اللازم فى هذه الأصول ، فالراجح ما رآه الغزالي من أن الحجة إنما هى فيما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والصحابي ليس محجوراً عليه أن يستنبط أو يقيس ، فلعله قال ما قال عن استنباط أو اجتهاد . وتعيين الأشياء التى لا مجال للرأى فيها عسر ضبطه . ولنضرب لذلك مثلاً أقل الحيض وأكثره فقد قال الحنفية : إن أقله ثلاثة أيام وأكثره عشرة لا ينقص عن ذلك لحظة

ولا يزيد ، عملاً بفتوى بعض الصحابة ، وقالوا إن هذا مما لا مجال للرأى فيه مع أنه من الأمور التى يمكن الفقيه أن يفتى فيها بالمشاهدات وسؤال ذوات الشأن . وقد جعل مالك رحمه الله أكثر مدة الحمل أربع سنوات لما سمعه عن بعض جاراته أنها ولدت أربع مرات فى اثنتى عشرة سنة .

و خلاصة القول أن أدلة الشرع منها الكتاب والسنة أجمع عليهما المسلمون على اختلاف نحلهم ، والإجماع لم يخالف فى الاحتجاج به إلا شواذ من لا يرتضى لهم قول . والقياس احتج به جمهور المسلمين وخالف فيه أهل الظاهر وما عدا ذلك من الأدلة راجع إلى هذه الأربعة

العارض والترجيح

- (١) (التعارض أن يقضى كل من دليلين عدم ما يقتضيه الآخر) . لا تناقض فى الشريعة إلا أنه قد يظهر للمجتهد تمانع دليلين فى محل بأن يقتضى أحدهما إيجابه والآخر تحريمه فيسمى هذا تعارض الدليلين ، وليس هذا التعارض إلا ظاهرياً لما قلنا من عدم التناقض فى الشريعة . ولذلك كان من الواجب إما الجمع بينهما أو ترجيح أحدهما على الآخر بما يأتى بيانه . وليس التعارض خاصاً بالأدلة الظنية ، بل قد يكون بين الأدلة القطعية لما بينا أنه ضرورى فقط ، وحينئذ يكون أحدهما محمولاً على غير ما حمل عليه الآخر ، أو يكون أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً ، لأن الترجيح لا يعقل بين علم وعلم .
- (٢) (إذا تعارض نصان حكم بنسخ المتقدم إن علم ، فإن لم يعلم رجح أحدهما بما يفيد الترجيح فإن لم يكن جمع بينهما ، فإن لم يكن تساقطاً وعدل فى الاستدلال إلى ما دونهما مرتبة إن وجد) .

إذا ظهر المستدل تعارض نصين وعلم تاريخهما حكم بأن اللاحق ناسخ
 للسابق متى كانا متساويين في القوة بحيث ينسخ أحدهما الآخر كآيتين أو
 آية مع سنة متواترة - أو مشهورة على رأى الحنفية - أو خبرين من أخبار
 الآحاد . مثاله قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن
 بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً) فإنها تقتضى بعمومها أن الحامل المتوفى عنها
 تعتد بالأشهر ، وقد عارضتها في ذلك (وآلات الأحمال أجلهن أن يضعن
 حملهن) فإنها تقتضى بعمومها أن الحامل المتوفى عنها تعتد بوضع الحمل . وقد
 ثبت عن ابن مسعود أن الثانية متأخرة في النزول عن الأولى فحكمنا بأنها
 ناسخة لها في هذا القدر وأن الحامل المتوفى عنها تعتد بوضع الحمل . فإن لم يعلم
 التاريخ رجحنا أحد النصين بما سيأتى من المرجحات . والترجيح إنما يكون
 بين المتماثلين قوة بوصف تابع كخبري آحاد روى أحدهما عدل فقيه وروى
 الثانى عدل غير فقيه ، فإن لم يمكن الترجيح جمع بينهما إن أمكن - وسنبين
 كيفية الجمع - لأن إعمال الدليلين اللذين لا مرجح لأحدهما أولى من إهدارهما ،
 فإن لم يمكن الجمع ترك العمل بهما وعدل في الاستدلال إلى ما دونهما في
 الرتبة إن كان . فاذا تعارضت آيتان ترك الاستدلال بهما وعدل إلى خبر
 الواحد الذى هو دونهما ، وإذا تعارض خبران عدل عنهما إلى القياس أو إلى
 أقوال الصحابة عند من يحتج بها . وإنما عدل إلى الأدنى لتعذر العمل
 بالأرقى لتعارضه . والعمل بأحد المتعارضين عيناً من غير مرجح تحكم فالتحقت
 الحادثة بما لا حكم للأرقى فيه ، فإن لم يكن هناك دليل دونهما وجب العمل
 بالأصل كأنه لا دلائل أصلاً على حكم الحادثة .

(٣) إذا تعارض قياسان ولا مرجح لأحدهما عمل المجتهد بعد التحرى بما

شهد له قلبه) . وقد يتعارض في المحل قياسان فالحاقه بأصل يوجب فيه حكماً ، وإلحاقه بأصل ثان يوجب فيه حكماً آخر . فإذا رجع أحد القياسين بأحد مرجحات القياس وجب العمل به ، وإذا لم يكن مرجح فقال الشافعي : يتخير المجتهد ويفتق بأى القولين شاء ، لأنه لا معنى لإهدارهما ، إذ يترتب على ذلك خلو الحادثة من الحكم ولا معنى للعمل بأحدهما معيناً بدون مرجح لأنه أنه تحكم فلم يبق إلا التخيير . وقال الحنفية : على المجتهد أن يتحرى فأى القياسين شهد له قلبه عمل به ولا يجوز له العدول عنه إلا إذا نظر ثانياً فتغير اجتهاده . وإنما اختاروا ذلك لأنه لا معنى لتساقط القياسين لما تقدم . وكل من القياسين حجة لأن الشارع وضع القياس دليلاً شرعياً يوجب العمل على المجتهد بنتيجته . فمن الجهة الأولى يجب أن يثبت الخيار في العمل بأحد القياسين من غير تحر كما في الكفارات ، ومن الجهة الثانية يجب أن يسقطا كما في النصين لأن كلا دليل وأحدهما خطأ وهو لا يدري ، فوجب العمل من وجه وسقط من وجه فقالوا يحكم رأيه ويعمل بشهادة قلبه ، وإذا اختار أحدهما تعين بالنسبة له . ولا يظهر لنا معنى لهذا التحرى الذى جعله الحنفية مقدمة للاختيار ، لأن التحرى معناه الاجتهاد حتى يصل إلى الأخرى ، والفرض أن القياسين لا مرجح لأحدهما على الآخر فلم يبق إلا أن يقال إنه يختار أحد الحكمين . ويكون الفرق بين الشافعية والحنفية في النتيجة ، فالحنفية قالوا : لا يجوز العدول عما اختار إلا إذا ظهرت له حجة تكون سبب العدول ، والشافعية يقولون له العدول . ولا نفهم معنى لمنعه عن العدول عما اختاره أولاً إلا أن يراد منع المجتهد أن يتبع هواه في تشريع الحكم ، فمضى وافق أحد القياسين هواه عمل به ، ومضى وافقه الآخر عدل . ولا نظن أن أحداً يحيز ذلك .

٤- (الجمع بين العامين بالتنويع ، وبين المطلقين بالتقييد، وبين الخاصين بالتقييد ، أو حمل أحدهما على المجاز ، وبين العام والخاص بأن يخص العام به) .
إذا لم يكن ثم مرجح لأحد النصين جمع بينهما كما تقدم ، فإن كانا عامين حمل كل منهما على نوع ، كما إذا علم عن أمر أنه قال : أعطوا الفقراء ولا تعطوا الفقراء ، ولم يعلم أيهما المتقدم ، حمل الأمر على الفقراء المتعفين والنهي عن الفقراء الذين يسألون الناس إلحافاً . وإن كانا مطلقين حمل كل منهما على أنه مقيد بقيد يخالف قيد الآخر ، كما إذا علم عنه : إعط فقيراً ولا تعط فقيراً ، فإن الأول يقيد بالفقير المتعفف والثاني بالمتسول . وإن كانا خاصين حمل أحدهما على حال والثاني على أخرى ، كما إذا علم إعط زيداً ولا تعط زيداً ، فإن الأول يحمل على حال استقامته والثاني على حال اعوجاجه أو بأن أحد الطرفين مجاز ، وإن كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً حكم بأن العام معمول به فيما وراء الخاص فيتحدد الحاصل منه ومن تخصيص العام .

أصله على التعارض

١- قال الله تعالى في آية الوضوء (وامسحوا برءوسكم وأرجلكم) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وحزرة مجراً أرجلكم ، وهذا يقتضي إيجاب مسح الأرجل كما أخذ به الشيعة ، وقرأ الباقر بالفتح وهو يقتضي إيجاب الغسل كما أخذ به الجمهور . قالوا يمنع التعارض بأن امسحوا المقدرة الداخلة على أرجلكم بدليل الواو متجاوز بها عن الغسل . ودليل التجوز ما تواتر عنه صلى الله عليه وسلم من غسل رجله . أطبق عليه من حكى وضوءه . وقد توارث ذلك الصحابة . وبذلك يكون مقتضى القراءةتين واحداً . ولا يخفى ما في ذلك من البعد .

٢ — قال تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) قرأ حمزة والكسائي وعاصم يطهرن بتشديد الطاء وهو ، كما قالوا ، يقتضى المنع من قربان النساء حتى يغتسلن . وقرأ الباقر بالتخفيف وهو يقتضى منع القربان حتى يرتفع الحيض فيحل القربان قبل الغسل بالحل الأصلي . قالوا فى رفع التعارض إن آية التشديد تحمل على حال وهى ما إذا مضى عليها فى الحيض مادون أكثر أيامه وهى العشرة ، وتحمل الثانية على حال أخرى وهى ما إذا مضى عليها أكثر أيامه لأنه انقطاع يمين . وحرمة القربان إنما كانت من أصل الحيض باعتبار قيامه ، فلا يجوز تراخيها إلى الاغتسال لأداء ذلك إلى جعل الطهر حيضاً ، وإبطال التقدير الشرعى ، ومنع الزوج من القربان بدون العلة الشرعية وهى الأذى . ويرد على ذلك الجمع أنه قد جاء فى الآية بعد (فإذا تطهرن فاتوهن) . وهى توافق حتى يطهرن بالتشديد ، ولم يرد فإذا تطهرن ، فيثبت أن المراد بقراءة التخفيف والتشديد ارتفاع الحيض مع الاغتسال . وأجابوا عن ذلك بأن تطهرن تحيى بمعنى طهرن نحو تكبر فى صفته تعالى ، وتبين بمعنى بان محافظة على حقيقة يطهرن بالتخفيف . قال ابن الهمام : وكلا الحملين خلاف الظاهر لكن حمل قراءة التخفيف على مجرد الانقطاع أقرب من حملها على الاغتسال إذ لا يوجب تأخر حق الزوج بعد الانقطاع بارتفاع العارض المانع مع قيام المبيح . ويظهر أن مثل هذه الآية ليس فيها تعارض وأن معنى التخفيف والتشديد واحد ، وهو الطهارة الشرعية فلا حل حتى يرتفع الدم وتغتسل سواء ارتفع لأكثر مدة الحيض أو مادونها وإن كان هذا ليس مذهب الحنفية

٣ — قال تعالى (لا يؤاخذكم الله بالغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم

بما كسبت قلوبكم) مقتضاها المؤاخذة باليمين الغموس لأنها مكسوبة، وقال في آية أخرى (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان) مقتضاها عدم المؤاخذة بالغموس لأنها مفقودة ، إذ أن العقد قول يكون له حكم في المستقبل وهذه يمين كاذبة على شيء مضى كحلفه على شيء كان أنه لم يكن ، أو لم يكن أنه كان . فدخلت الغموس في اللغو على مقتضى هذه الآية لأنها خلت عن الفائدة التي تقصد لها اليمين وخرجت منه في الآية الأولى لشمول الكسب إياها ، وأفادت الآية الأولى أن اللغو يضاده الكسب فهو السهو . وتخلص الحنفية من هذا التعارض بأن المراد بالمؤاخذة باليمين الغموس في الآية الأولى المؤاخذة الأخرى ، فهي محل للعقوبة وبعدم المؤاخذة بها في الآية الثانية المؤاخذة في الدنيا فلا كفارة لها ، فتغايرت المؤاخذتان فلا تعارض . وعلى هذا يكون اللغو شاملا للغموس . وهناك جمع ثان وهو أن المراد بالمؤاخذة في الآيتين المؤاخذة في الأخرى ، والآية الثانية ساكتة عن اليمين الغموس . وعلى ذلك يكون اللغو مالم يقصد والغموس ثالثة لا لغو ولا معقودة ، أي يؤاخذكم في الآخرة بما عقدتم الأيمان . فطريق دفع المؤاخذة الكفارة . وربما يبعد هذا نظام الآية الأولى فإنه قاض بعدم الوساطة لأن ذلك هو المفهوم من لا يؤاخذ بكذا لكن بكذا ، أما الشافعي فحمل المؤاخذة في الآيتين على الدنيوية وقال : إن اليمين الغموس كما هي مكسوبة هي معقودة ، لأنه حمل العقد على عقد القلب وهو القصد العمد إلى اليمين ، وحينئذ لا تعارض . وهو ظاهر جداً .

٤ — (إذا ورد على محل إثبات ونفي أصلي قدم الإثبات ، وإذا كان النفي مما يعرف بالدليل تعارضاً) .

إذا ورد في الشرع نصاب أحدهما يثبت حكماً والآخر يؤكد النفي الأصلي
 قدم الإثبات ولا يتعارض الخبران . مثال ذلك ماورد في عتق بريرة زوج
 مغيث فإن أحد الخبرين يثبت أن زوجها حين عتقها كان عبداً والثاني يثبت
 أنه كان حراً وعبيتيته ثابتة بالأصل لأنها تزوجته وهو عبد بدون خلاف
 والإخبار بحريته إخبار بأمر عارض فيقدم . ومن هنا قال الحنفية إن الأمة إذا
 زوجت ثم عتقت ثبت لها الخيار مطلقاً سواء كان زوجها حراً أم عبداً . فإن
 لم يكن النفي أصلياً بل كان مما يثبت بالدليل عارضه خبر الإثبات واحتيج إلى
 الترجيح . ومثاله بما ورد في زواج النبي صلى الله عليه وسلم بميمونة بنت الحارث
 الهلالية فإن ابن عباس روى أنه تزوجها وهو محرم وفي رواية أخرى أنه تزوجها
 وهو حلال فيطلب الترجيح بين الخبرين فإن أحد الخبرين يفيد نفي الإحرام
 حين الزواج ، لكنه ليس نفياً أصلياً بل هو نفي للحل الوارد على الإحرام
 السابق الثابت . والثاني يثبتته . وقد رجح الحنفية رواية ابن عباس على رواية
 يزيد بن الأصم وأبي رافع لأن ابن عباس أضبط ، مع ما في الرواية الأخرى من
 ضعف السند . هذا إذا نظرنا إلى الحل الوارد على الإحرام ، أما إذا نظرنا إلى
 الحل السابق على الإحرام كما في بعض الروايات أنه تزوجها قبل أن يحرم
 فإنهم يرجحونه بأن ابن عباس مثبت وغيره ناف فيترجح لترجح الإثبات
 على النفي ، وإذا حصل التعارض بينهما قدم خبر ابن عباس لقوة سنده وفقه
 راويه . ويظهر أن هذا الأصل من القواعد التي شكلت بالشكل الذي يتفق
 مع الفروع المنقولة ، فإن الخبرين اللذين أخبرا بخبرين أحدهما ينفي شيئاً في
 وقت معين أو حادثة معينة والآخر يثبتته ليس من المفهوم أن يجعل الأصل

تقديم أحدهما لأنه أثبت، على الآخر لأنه نفى . فإذا كان الرواة عن ميمونة نفسها يطبقون على أن الرسول تزوجها وهو حلال وابن عباس يقول إنه تزوجها وهو محرم فالعقل يقضى بأن أحد الروايين لابد أن يكون أخطأ لأن هذا ليس من الأمور الاجتهادية بل من الأمور التي تعرف بالحس فان للإحرام شكلا خاصا يختلف عن شكل الحل . ومتى تحققنا من خطأ إحدى الروايتين فلا بد من البحث فيهما من غير الطريق الذي ذكره الحنفية حتى يستقر في النفس علة الظن برجحانه ، أما الاعتماد في التقديم والتأخير على مجرد أن أحدهما نافٍ والآخر مثبت فلا نكاد نفهمه . ولذلك يظهر أن مثل هذين الخبرين يتعارضان ، كما هو مذهب عيسى بن أبان ، ويطلب الترحيح بينهما . وهذا من عمل المجتهدين في الفروع . ٦ - (لا تعارض بين فعائين متضادين وقد يكون بين فعل وقول فيطلب الترحيح) .

إذا حصل من الشارع فعان متضادان كأن صام يوم سبت مثلاً ثم أفطر في سبت آخر فلا يقال بتعارض هذين الفعلين لأنه لا عموم للأفعال ، أما إذا اقترن بالفعل الأول ما يدل على حكمه من وجوب أو ندب وأن سبب الوجوب أو الندب متكرر فالثاني من الفعلين ناسخ لما استفيد من حكم الفعل الأول .

أما بين فعل وقول فلذلك أحوال :

(١) أن يتبين حكم الفعل الأول ويدل على سببية التكرار ويكون القول خاصاً بالرسول صلى الله عليه وسلم فإن المتأخر ينسخ المتقدم بالنسبة له لأنه محل التعارض ، كما إذا ورد أنه فعل فعلاً من الأفعال وتبين أن حكمه الوجوب ثم قل إنه حرام على فإن الوجوب يرفع عنه ويبقى في حق الأمة لأنها ليست محلاً للتعارض . فإن جهل المتقدم منهما والمتأخر فالحتم التوقف .

بالنسبة له وحكم الفعل باق بالنسبة للأمة لما سبق .

(٢) أن يكون القول خاصاً بالأمة كما إذا قال: فعله حرام عليكم، فلا تعارض في حقه فيبقى الحكم بالنسبة له على ما كان وبالنسبة للأمة إن علم المتأخر فهو ناسخ، وإن جهل عمل بالقول لأنه هو الموضوع لبيان المراد ولأنه أدل على خصوص المراد من الفعل ولأنه أعم دلالة بخلاف الفعل فإنه قاصر عن أن يدل بنفسه على حكمه بالنسبة لفاعله ومتبعيه، وإذا علم ذلك فإنما يعلم بشيء آخر غيره، والثابت به احتمالات إنما يعين أحدها القول .

(٣) أن يكون القول شاملاً له ولهم فإذا علم المتأخر فهو ناسخ عن الكل وإن جهل قدم القول .

(٤) ألا يكون مع الفعل دليل التكرار وعلمت صفته وكان القول خاصاً به وعلم تأخره فلا يقال إن هنا تعارضاً لأن صفة الفعل أخذت مقتضاها بحصوله مرة لأن الإيجاب لا يقتضي التكرار، ولم يقد دليل عليه . والقول المتأخر شرع مستأنف في حقه لا ناسخ لأنه لا يوجد سابق عليه يعارضه ويثبت الفعل في حق الأمة مرة بصفته المعلومة من وجوب أو ندب لأنه لا تعارض في حقهم بالفرض، ولا سبب تكرار . وإن علم تقدم القول كأن قال لا يحل له ثم فعله مع قيام الدليل على صفته كان الفعل دليلاً على نسخ مقتضى القول عنه ويثبت الفعل على الأمة بصفته مرة لفرض الاتباع فيما علمت صفته ولعدم ما يوجب التكرار . وإن جهل التاريخ وبالنسبة إلى الأمة لا تعارض فيثبت عليهم الفعل بصفته مرة، وفي حقه الوقف عن إبداء حكم .

(٥) أن يكون القول خاصاً بهم فلا تعارض في حقه، أما في حق الأمة فإن علم المتأخر فهو ناسخ وإن جهل قدم القول لما تقدم .

(٦) أن يكون شاملا له ولهم ، فالتأخر ناسخ . وإن جهل التاريخ قدم القول بالنسبة للأمة ووقف عن الحكم في حقه . ولا حظ ابن الهمام أن المعارضة بين القول والفعل الذي دل على صفة إمامية هي معارضة بين قولين اقترن أحدهما بالفعل ، ولذلك لم يتجه له القول بتقديم القول على الفعل لما ذكره من البراهين فقال إنه يعمل في تلك الحال بما هو الأحوط قولاً كان أم فعلاً .

٧ - (الترجيح إظهار زيادة لأحد المتماثلين على الآخر بما لا يستقل) .

اختلف الاصطلاح في تعريف الترجيح فعرفه الشافعية بأنه اقتران الأمانة بما تقوى به على ما عارضها . وهذا الاقتران هو في الحقيقة الرجحان لا الترجيح . ولكن لا مشاحة في الاصطلاح وإما قالوا اقتران الأمانة لأنه لا تعارض بين قطعيين وقد تقدم في أول الباب ما يفيد خلافه . وعرفه الحنفية باعتباره فعلاً له جهد بما ذكرناه ، ومنه يظهر أن التعارض إنما يكون بين متماثلين فلا يقال الكتاب راجح على خبر الواحد ولا خبر الواحد راجح على القياس ، وإن كان يقال عارض القياس خبر الواحد فقدم الخبر عليه . وقولهم بما لا يستقل يفهم نفي الترجيح بما يصلح أن يكون دليلاً . ومن هنا أبطلوا الترجيح لأحد الحكمين المتعارضين بكثرة الأدلة لأن كل دليل يستقل بثبوت المطلوب به فلا ينضم إلى الآخر ويتحد به ليقويه ، لأن الشيء إنما يقوى بصفته في ذاته لا بانضمام مثله إليه . فإذا تعارض حديثان روى أحدهما عن الشارع عدد كبير لا يبلغ حد الشهرة ، وروى الثاني واحد فلا ترجيح للأول على الثاني . وأكثر الأئمة على خلاف ذلك . وقد قاس أبو حنيفة ذلك على الشهادة بأنه إذا تعارضت شهادتان فلا رجحان لأحدهما بكثرة العدد بعد أن تكون الأخرى قد تم

نصابها. وقد اعترض ذلك بأن الكثرة تزيد الظن قوة فيترجح الحكم. ولا يمارى في أن هذه الكثرة تفيد قوة الثبوت وليس الترجيح بين الخبرين إلا بذلك. ولقوة هذا الدليل اختار ابن الهمام وجوب الترجيح بكثرة الرواة.

٨ - (الترجيح بين الخبرين في المتن بقوة الدلالة) .

لترجيح بين الخبرين طريقان: طريق من جهة المتن، وطريق من جهة السند. فمن جهة المتن يرجح ما هو أقوى في الدلالة فيرجع الحكم على المفسر، والمفسر على النص، والنص على الظاهر، والخفي على المشكل، والحقيقة على المجاز المساوي في الشهرة. ورجح أبو حنيفة المجاز الزائد شهرة على الحقيقة، والصريح على الكناية، والعبارة على الإشارة، والإشارة على دلالة النص - وهي مفهوم الموافقة - ودلالة النص على المقتضى، والمقتضى ضرورة صدق الكلام على المقتضى لغيره، ومفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة - عند من يقول به - والأقل احتمالاً على غيره. فيقدم المشترك لاثنتين على المشترك لأكثر. وعلى الجملة فما كن أقوى في الدلالة على الحكم مقدم على غيره والجزئيات محل اجتهد كما يقدم ما كان أحوط بتقديم الدليل المفيد للتحريم على غيره. ووربما اتجه عكس هذا بما ثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يحب التخفيف على أمته ولذلك قدموا ما يدرأ الحد على ما يثبت.

أما الترجيح بالسند فإن المتواتر مقدم على غيره: فالكتاب مقدم على السنة التي لم يتواتر نقلها، والسنة المشهورة على خبر الواحد وبفقه الراوى وضبطه وورعه. قالوا: وتقدم الرواية التي عن الحفظ بالرواية عن الخط الذي يتذكر أنه خطه. وفي هذه نظر! لأن الشيء إذا كتب لم يتطرق إليه النسيان، والحفظ عرضة لذلك. والخبر الذي عمل به راويه على خبر خالفه راويه. ويرجح خبر

الراوى الذى علم من شأنه أنه لا يروى إلا عن ثقة ، ورواية أكابر الصحابة الذين هم أفقه على أصاغرهم ، ورواية من تحمل بالغاً أو مسلماً على غيره ، وما صرح فيه راويه بالسماع على ما يحتمله ، الى غير ذلك مما يقوى سند الحديث . وقد تتعارض المرجحات ويكون تقوية إحداها مجالا لاجتهاد المجتهدين .

الكتاب الرابع

الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد

الاجتهاد فى اللغة بذل المجهود واستفراغ الوسع فى فعل من الأفعال . ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة وجهد ، فيقال : اجتهد فى حمل حجر الرخا ولا يقال اجتهد فى حمل خردلة . ثم صار هذا اللفظ فى عرف العلماء مخصوصاً ببذل الفقيه وسعه فى طلب العلم بأحكام الشريعة . والاجتهاد التام أن يبذل الوسع فى الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب .

حكم الاجتهاد

تلتحق الاجتهاد أحكام :

- (١) الوجوب العيني على مسئول عن حادثة وقعت وخاف فوتها وكذلك إن كانت الحادثة قد حصلت له شخصياً وأراد معرفة حكمها .
- (٢) الوجوب الكفائى على مسئول لم يخف فوت الحادثة وشم غيره من المجتهدين . فاذا تركوه كلهم أثموا ، وإذا أفق أحدهم سقط الطلب عن جميعهم .
- (٣) الندب وهو الاجتهاد فى حكم حادثة لم تحصل سواء سئل عنها أم لم يسأل .

شروط الاجتهاد

يشترط فى المجتهد شرطان : الأول أن يكون عدلاً ، وهذا شرط لجواز

الاعتماد على فتواه ، أما أخذه لنفسه باجتهاده فلا يشترط ذلك له . الثاني أن يكون محيطاً بمدارك الشرع متمكناً من استشارة الظن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره . ومدارك الأحكام الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، فالكتاب هو الأصل ولا بد من معرفته . ولا يلزم لصحة الاجتهاد معرفته كله بل ما يتعلق بأحكام الأفعال منه . ولا يشترط حفظ ذلك عن ظهر قلب بل أن يكون عالماً بمواضعها بحيث يطلب الآية المحتاج إليها عند الحاجة .

وأما السنة فلا بد من معرفة أحاديث الأحكام ولا يلزم أن يكون حافظاً لها عن ظهر قلب بل أن يكون عنده أصل مصحح لجميع أحاديث الأحكام . ويكفيه أن يعرف مواقع كل باب فيراجع وقت الحاجة إلى الفتوى .
وأما الإجماع فينبغي أن تتميز عنده مواقع الإجماع حتى لا يفتى بخلافه وليس من اللازم أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف ، بل في كل مسألة يفتى فيها ينبغى أن يعلم أن فتواه ليست مخالفة للإجماع .

وأما القياس فينبغى أن يكون قادراً على استنباط علل الأحكام من النصوص الخاصة والعامة ، فلا بد أن يعرف الأصول الكلية التي بنى عليها الشرع الإسلامي لتكون له بمثابة شهود عدل على ما يستنبطه من العلل في المواقع الجزئية .

وأما ما يمكنه من الاستثمار فعلوم أربعة :

(١) معرفة نصب الأدلة وشروطها التي بها تصير البراهين والأدلة منتجة بأن يعلم أقسام الأدلة فيعلم أن الأدلة ثلاثة: عقلية تدل لذاتها، وشرعية صارت أدلة بوضع الشرع ، ووضعية وهي العبارات اللغوية .

(٢) معرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر به فهم خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال إلى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقة ومقيدة، ونصه وفخواه، ولحنه ومفهومه. ولا يلزم أن يبلغ في ذلك مبلغ التحليل والمبرد، بل ما قلنا من القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويستولى على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه.

(٣) معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة وذلك في آيات وأحاديث مخصوصة، وكيفيه أن يكون إذا أراد أن يفتي في واقعة بآية أو حديث أن يعلم أن ذلك الحديث وتلك الآية محكمان.

(٤) معرفة الروايه وتمييز صحيح السنة عن فاسدها ومقبولها عن مردودها، فان مالا ينقله العدل عن العدل لاحجة فيه. وكيفيه في ذلك الاعتماد على ما قرره أئمة الشأن ورجال الحديث الذي سبروا غوره واعترفت لهم الأمة بما بذلوه من الجهد في تلك السبيل كأن يقلد البخارى أو مسلماً.

فهذه الأشياء اللازم أن يعلمها من يريد استنباط الأحكام الشرعية.

قال الغزالي: وإنما يشترط اجتماع هذه العلوم في المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع، وليس الاجتهاد عندى منصباً لا يتجزأ، بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض، فمن عرف طريق النظر في القياس فله أن يفتي في مسألة قياسية وإن لم يكن ماهراً في علم الحديث. فمن ينظر في مسألة المشتركة يكفيه أن يكون فقيه النفس عارفاً بأصول الفرائض ومعانيها وإن لم يكن قد حصل الأخبار التي وردت في مسألة تحريم المسكرات أو في مسألة النكاح بلا ولي فلا استمداد لنظر هذه المسألة منها ولا تعلق لتلك الأحاديث بها فمن أين تصير الغفلة عنها أو القصور

عن معرفتها نقصاً؟ ومن عرف أحاديث قتل المسلم بالذمي وطريق التصرف فيه فما يضره قصوره عن علم النحو الذي يعرف قوله تعالى : (وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى السكعين) وقس عليه ما في معناه . وليس من شرط المفتي أن يجيب عن كل مسألة فقد سئل مالك رحمه الله عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها : لا أدري . وموقف الشافعي رحمه الله ، بل الصحابة ، في المسائل فإذا لا يشترط إلا أن يكون على بصيرة فيما يفتي اه .

وأنت إذا تأملت ما قلنا في أول الشروط من ضرورة معرفة المجتهد للأصول الكلية التي بنى عليها التشريع تجد الغزالي قد تساهل كثيراً ، فإن هذه الأصول لا تنال إلا بعد تتبع جزئيات التشريع حتى تؤخذ منها هذه الأصول . فإذا لابد للمجتهد أن يطلع تمام الاطلاع على التشريعات التي وردت في كتاب الله وسنة رسوله حتى يتكون منها في نفسه تلك الأصول العامة ، وهذا فيما نرى من أهم ما يجب لوصول الانسان إلى درجة الاستنباط والفتوى .

المجتهد فيه

المجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي . فيخرج من ذلك ما لا مجال للاجتهاد فيه مما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع كوجوب الصلوات الخمس والزكوات وما ماثل ذلك . ومتى صدر الاجتهاد من أهله وصادف محله كان ما أداه إليه اجتهاده هو الذي كلف العمل به وجاز أن يفتي به غيره . وههنا مسألتان لابد من التنبيه عليهما وهما :

- (١) جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم .
- (٢) جواز الاجتهاد للصحابة في عهده صلى الله عليه وسلم .

المسألة الأولى

اختلف الأصوليون هل يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم الحكم بالاجتهاد فيما لا نص فيه أولاً يجوز؟ قال الحنفية إنه عليه الصلاة والسلام مأمور إذا عرضت له حادثة أن ينتظر الوحي إلى أن يخاف فوت الحادثة، ثم بالاجتهاد إذا لم يوح إليه، والاجتهاد بالنسبة إليه يخص القياس. ثم إذا أقر على اجتهاده كان ذلك دليلاً قاطعاً على صحته لأنه لا يقر على خطأ كما يأتي وبذلك لا تجوز مخالفته كما جازت مخالفة سائر المجتهدين. وقد عد الحنفية هذا الاجتهاد نوعاً من الوحي - وسموه الوحي الباطن - وقال أكثر الأصوليين إنه عليه الصلاة والسلام مأمور بالاجتهاد مطلقاً من غير تقييد بانتظار وحي. وقال الأشاعرة وأكثَر المعتزلة والمتكلمين: ليس له عليه الصلاة والسلام الاجتهاد في الأحكام الشرعية، وقال بعضهم له الاجتهاد في الحروب فقط.

ودليل المذهب المختار وقوع الاجتهاد منه عليه الصلاة والسلام في الأمور الشرعية وفي الحروب، أما في الحروب فيدل عليه قوله تعالى (عفا الله عنك، لم أذنت لهم) قال ذلك عتاباً له على إذنه لجماعة من المنافقين أن يتخلفوا عن غزوة تبوك، وهذا الإذن بالضرورة لم يكن عن نص وإلا لم يكن محل للعتاب بل كان عن اجتهاد، وقال تعالى (لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم) قال ذلك عتاباً له على رضاه برأى أبي بكر وغيره من الصحابة في قبول الفداء من أسرى بدر.. وأما في الأحكام الشرعية فيثبت قوله عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع: (لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما أهديت، ولولا أن معي الهدى لأحلت). وسوق الهدى من أعمال الحج، وقد فعله اجتهاداً لا بنص وإلا لم يكن هناك معنى للندم على

فعله . وورد عن أم سلمة قالت : جاء رجلان من الأنصار إلى النبي صلى الله عليه وسلم في موارد بينهما قد درست ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : (إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي وإنما أقضى برأيي فيما لم ينزل علي فيه ، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار يأتي بها يوم القيامة على عنقه) ولكن هذا الحديث إنما هو في نوع من الاجتهاد وهو تحقيق المناط ، وهذا لانزاع لأحد في أنه يكون للرسول صلى الله عليه وسلم وللقاضى بل ولكل مسلم .

وبالتأمل في كل هذه الأدلة نرى أنها لا تفيد أكثر من جواز الاجتهاد ولا تفيد الوجوب الا اذا قيل متى انتفى الامتناع ثبت الوجوب ، اذا لا قائل بالجواز . استدلل المانعون (١) بقوله تعالى (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى) والجواب أن هذا النص إن سلم عمومته فالقول عن الاجتهاد ليس عن الهوى بل عن الأمر به فيكون الاجتهاد وما يستند اليه وحياً . ودفع بأن هذا التأويل خلاف الظاهر ، لأن ظاهر الآية أن ما ينطق به نفس ما يوحى اليه ، والجواب يجب المصير اليه للدليل الذى قام على وقوع الاجتهاد منه ، ولا يحتاج الحنفية إلى هذا التأويل لأنهم يعدون الاجتهاد نوعاً من الوحي وإن كان في هذا نظر : لأنه إن كان وحياً حين صدوره فكيف يتصور فيه الخطأ (٢) لو جاز له الاجتهاد جازت مخالفته كما تجوز مخالفة غيره ، وتقدم الجواب عن هذا (٣) لو كان عليه الصلاة والسلام مأموراً بالاجتهاد لم يؤخر جواباً عن حادثة ، وكثيراً ما أخر . والجواب من قبل الحنفية أنه إنما أخر لاشتراط الانتظار ، ومن قبل غيرهم أن التأخير إنما هو لاستدعاء الاجتهاد زماناً (٤) هو

قادر على أن يتيقن الحكم بالوحي والاجتهاد لا يفيد إلا ظناً ، ولا يجوز الظن مع القدرة على اليقين . والجواب منع أن الوحي مقدور له ، على أن هذا الدليل لا يوجب نفى كونه متعبداً بالاجتهاد بل يوجب ألا يجتهد إلى اليأس من الوحي أو إلى ظنه مع خوف الفتور ، وهذا ما تقولُه الحنفية إن كلا من طريق الظن واليقين ممكن فيجب تقديم الثاني بانتظار الوحي فإذا غلب ظن عدمه وجد شرط الاجتهاد .

وقد ظهر مما تقدم جواز الخطأ عليه صلى الله عليه وسلم فيما لا يرجع إلى التبليغ إلا أنه لا يقر على ذلك الخطأ بخلاف غيره من المجتهدين . وقال كثير من المتكلمين يمتنع عليه الخطأ لان اجتهاده أولى بالعصمة من الإجماع لأن عصمة الإجماع إنما جاءت من نسبتِه إليه صلى الله عليه وسلم ، ولأنه يلزم من ذلك جواز الأمر باتباع الخطأ لأننا مأمورون باتباعه عليه الصلاة والسلام بقوله تعالى (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) ولأنه يلزم منه الشك في قوله عليه الصلاة والسلام فيدخل بمقصود البعثة . والجواب عن الأول بأن اختصاصه عليه الصلاة والسلام برتبة النبوة وأن رتبة العصمة للأمة لا تبعاعهم له لا يقتضى لزوم هذه الرتبة له كالإمام الأعظم لا يلزم له رتبة القضاء وإن كانت مستفادة منه ، ثم لا يعود عليه بنقص ولا انحطاط درجة فكذا هنا . وعن الثاني أن الأمر باتباع الاجتهاد إنما هو من حيث كونه صواباً في نظر العالم ، وإن خالف نفس الأمر . وعن الثالث بأن الخل بمقصود البعثة إنما هو الخطأ في التبليغ عن الله لا تجوز الخطأ في اجتهاده . على أن وقوع الخطأ فعلاً يقطع هذه المشاغبات وقد قدمنا ما يدل عليه من آيات الكتاب . والغزالي يتوقف في ذلك لأنه لا يرى أدلة الكتاب قاطعة فيه

ومتى كننا نقول إن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقر على خطئه بل يمين الله له ارتفع كل محذور (راجع ما كتبناه في النظر الثالث في الوجه الذي دل الكتاب به على السنة صحيفة ٣٠٦) .

المسألة الثانية

اختلف الأصوليون في جواز اجتهاد غير الرسول صلى الله عليه وسلم في عصره، والمختار أن ذلك جائز سواء في حضرة الرسول وفي غيخته . والدليل على ذلك وقوعه كما ورد في حديث معاذ الذي اشتهر بين الأمة وتلقته بالقبول ووقع أيضاً في حضرته فقد حصل في غزوة حنين أن أبا قتادة قتل قتيلاً فاستحق سلبه بمقتضى قوله عليه الصلاة والسلام (من قتل قتيلاً فله سلبه فقال رجل من القوم لرسول الله صلى الله عليه وسلم سلب ذلك القتل عندى فأرضه عنى ، فقال أبو بكر: لا هاهنا ، إذن ! لا يعمد الى أسد من أسود الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه ، فقال عليه الصلاة والسلام : صدق) والظاهر أن هذا من أبى بكر اجتهاد وهو بحضرته ، وقد صوبه عليه الصلاة والسلام بتصديقه له . وقال لعمر بن العاص (احكم في بعض القضايا ، فقال أجتهد وأنت حاضر ؟ فقال نعم إن أصبت فلك أجران وإن أخطأت فلك أجر) . وقال لعقبة بن عامر ولرجل من الصحابة (اجتهدا فإن أصبتما فلكما عشر حسنات وإن أخطأتما فلكما حسنة) . وقد حكم عليه الصلاة والسلام سعدا في بنى قريظة . وإذا حصل من غيره الاجتهاد فعلمه عليه الصلاة والسلام وأقره صار من السنة فلا يجوز خلافه .

أقسام الاجتهاد من حيث التصويب والخطئ

النظريات على قسمين قطعية وظنية ، أما القطعية فهي إما كلامية ، وإما

أصولية ، وإما فقهية . والمراد بالكلامية العقليات المحضة ، وهذه الحق فيها واحد ، ومن أخطأه فهو آثم . ويدخل فيها حدوث العالم ، وإثبات واجب الوجود ، وصفاته الواجبة ، والجائزة ، والمستحيلة ، وبعثة الرسل وتصديقهم بالمعجزات ، وجواز الرؤية ، وخلق الأعمال وإرادة الكائنات . ثم إن كان الخطأ فيما يرجع إلى الإيمان بالله ورسوله فالخطي ، كافر ، وإلا فهو آثم من حيث عدل عن الحق وضل . وأما الأصولية ككون الإجماع والقياس وخبر الواحد حجة ، فهذه مسائل أدلتها قطعية والمخالف فيها آثم مخطئ . وأما الفقهية فالقطعي منها وجوب الصلوات الخمس والزكاة والصوم والحج وتحريم الزنا والقتل والسرقه وشرب الخمر وكل ما علم قطعاً من دين الله فالحق فيها واحد وهو المعلوم والمخالف فيها آثم ، فإن كان الخلاف فيما علم بالضرورة من مقصود الشارع فهو كفر لأن الإنكار لا يصدر إلا عن مكذب بالشرع ، وإن كان فيما علم قطعاً بطريق النظر كالأحكام المعلومة بالإجماع فمنكرها ليس بكافر لكنه آثم مخطئ . أما الفقهيات الظنية التي ليس عليها دليل قاطع فهي في محل الاجتهاد ولا إثم على المجتهد فيها لا عند من يقول المصيب واحد ، ولا عند من يقول كل مجتهد مصيب .

وذهب بشر المريسي إلى إلحاق الفروع بالأصول وقال : فيها حق واحد متعين والمخطئ آثم ، وذهب الجاحظ إلى إلحاق الأصول بالفروع ، وقال فيها حق واحد متعين لكن المخطئ معذور غير آثم كما في الفروع ، وقال عبد الله بن الحسن العنبري : كل مجتهد في الأصول أيضاً مصيب وليس فيها حق متعين .

وهاك تفصيل هذه الآراء الثلاثة ومناقشتها :

قال الجاحظ : إن مخالف ملة الإسلام أن كان معانداً على خلاف اعتقاده .

فهو آثم ، وان نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم . قال لأن الله لا يكلف نفسا الا وسعها، وهؤلاء قد عجزوا عن درك الحق ولزموا عقائدهم خوفا من الله تعالى إذ سئ عليهم طريق المعرفة . وهذا باطل بأدلة سمعية ضرورية فانا كما نعرف أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالصلاة والزكاة ضرورة أنه أمر اليهود والنصارى بالإيمان واتباعه ، وذمهم على إصرارهم على عقائدهم . ومن المعلوم أن المعاند العارف مما يقل ، وإنما الأكثر المقلدة الذين اعتقدوا دين آبائهم تقليدا ولم يعرفوا معجزة الرسول عليه الصلاة والسلام وصدقه ، والآيات الدالة على ما ذكرنا في الكتاب كثيرة . وأما قوله : كيف يكلفون مالا يطيقون ؟ فانا نمنع أنهم لا يطيقونه لأن الله أقدرهم على ذلك بما رزقهم من العقل ، ونصب من الأدلة وبعث من الرسل المؤيدين بالمعجزات الذين نبهوا العقول وحركوا دواعي النظر حتى لم يبق على الله لأحد حجة بعد الرسل كما قال جل ذكره (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) . وذهب الغنبري من المعتزلة إلى أن كل مجتهد مصيب في العقلية . وإذا كان يريد أنهم لم يؤمروا إلا بما هم عليه وهو منتهى مقدورهم في الطلب فراه هو رأى الجاحظ وقد تقدم رده ، وان أراد أن ما اعتقدوه فهو على ما اعتقدوه خرج الكلام إلى مالا يعقل لأنه كيف يكون قدم العالم وحدثه حقاً وإثبات الصانع ونفيه حقاً إلى غير ذلك من الأمور الذاتية التي لا تتبع الاعتقاد . وقد استبشع إخوانه من المعتزلة هذا القول وأولوه بأنه أراد به اختلاف المسلمين في المسائل الكلامية التي لا يلزم فيها تكفير كمسألة الرؤية وخلق الأعمال وخلق القرآن ، لأن الآيات والأخبار فيها متشابهة وكل فريق ذهب إلى ما رآه أوفق لكلام الله وكلام رسوله عليه الصلاة والسلام فكانوا فيه مصيبين ومعذورين .

ويرد هذا بأنهم يستحيل أن يكونوا، وهم مختلفون، مصيبين لأن هذه أمور ذاتية لا تختلف بالإضافات فلا يمكن أن يكون القرآن مخلوقاً وغير مخلوق، بل الواقع أحدهما . وإن أراد أن المصيب واحد ولكن الخطي معذور فهذا باطل بدليل الشرع واتفاق سلف الأمة على ذم المبتدعين وهجرتهم والإنكار عليهم ، ولم يفعلوا ذلك مع مخالفيهم في الفروع . وذهب بشر المريسي إلى أن الإثم غير مرفوع عن المجتهدين في الفروع ، بل فيها حق معين وعليه دليل قاطع فمن أخطأه فهو آثم كما في المقليات . ووافقه على ذلك جميع نقاة القياس وقالوا لا مجال للظن في الأحكام ، لكن العقل قاض بالنفي الأصلي في جميع الأحكام إلا ما استثناه دليل سمعى قاطع ، وإنما استقام لهم هذا لإنكارهم القياس . ويرد هذا الرأي إجماع الصحابة على ترك النكير على المختلفين في الجد والإخوة ومسألة العول ومسألة الحرام وسائر ما اختلفوا فيه من الفرائض وغيرها فكانوا يتشاورون ويتفرقون مختلفين ولا يعترض بعضهم على بعض ولا يمنع أحدهم الآخر من فتوى العامة ، ولا يمنع العامة من تقليده ، ولا يمنعه من الحكم باجتهاده . وهذا متواتر تواتراً لا شك فيه . وقد بالغوا في تخطئة الخوارج ومانعي الزكاة ممن خالفوا ما قام عليه الدليل القاطع . ولا يقال إنهم ربما أثموا أو أنكروا على مخالفيهم في الفروع ولم ينقل إلينا ، لأن العادة تحيل ذلك لكثرة الاختلاف والوقائع ، بل لو وقع لتوفرت الدواعي على النقل كما نقلوا الإنكار على مانعي الزكاة ومن استباح الدار ، وعلى الخوارج في البراءة من علي وعثمان إلى غير ذلك . ونضيف إليه أنه تواتر إلينا تعظيم بعضهم بعضاً مع كثرة الاختلاف . ولو اعتقد بعضهم في البعض الإثم بالاختلاف لتهاجروا ولتقاطعوا وارتفعت الجمالة وامتنع التوقير والتعظيم . ننقل بعد ذلك

إلى آراء الجمهور في المختلفين في الأحكام الظنية فنقول :

إن هناك رأيين للجمهور ، الأول أن كل مجتهد في الظنيات مصيب — ويسمى أصحاب هذا الرأي مصوبة — الثاني أن المصيب واحد وهو للمخطئة . وكل رأى من هذين تشعب القول بين أصحابه فاختلفوا ، أما المصوبة فهم من قال إنه ليس في الواقعة التي لانس فيها حكم معين يطلب بالظن ، بل الحكم يتبع الظن ، وحكم الله على كل مجتهد ما غلب على ظنه — وهذا مذهب القاضى والغزالي — ومنهم من قال إن فيه حكماً معيناً يتوجه إليه الطلب إذ لا بد للطلب من مطلوب ، لكن المجتهد لم يكلف باصابتة فلذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكم المعين الذى لم يؤمر باصابتة . وأما الخطئة فانهم متفقون على أن الله في الواقعة حكماً معيناً ، لكنهم اختلفوا في أنه هل عليه دليل أولاً ، فقال قوم : لا دليل عليه وإنما هو مثل دفين يعثر الطالب عليه بالاتفاق فمن أصابه فله أجران ومن حاد عنه فله أجر واحد لسعيه وطلبه . وقال قوم : عليه دليل قاطع ولكن الاثم محطوط على الخطي لغمون الدليل وخفائه . وقال قوم : عليه دليل ظنى ، ولكن المجتهد لم يكلف باصابتة لخفائه وغموضه فلذلك كان معذوراً مأجوراً . وقال قوم : أمر بطلبه وإذا أخطأ لم يكن مأجوراً لكن حط عنه الاثم تخفيفاً .

هذا تفصيل الآراء في مسألة تصويب المجتهدين وتخطئتهم .

والراجح من هذه الآراء ، أن الله حكماً معيناً في كل واقعة نصب عليه الدليل ، فمن ظفر به فهو المصيب ومن أخطأه بعد بذل الجهد فهو مخطئ إلا أنه يشاب من أجل اجتهاده مرفوع عنه وزر خطئه ، فالمصيب في الشريعة واحد

وذلك لأن أدلة هذه الشريعة إما نصوص وإما أقيسة ترجع إلى تلك النصوص ، والنصوص قد يكون الخلاف من أجل تأويلها ، وقد يكون في صحة نسبتها إن كانت من أخبار الآحاد . فأما التأويل والخلاف فيه فإنا نعلم بالبداهة أن الشارع مانص نصاً إلا وهو يريد به معنى معيناً . وهذا المعنى قد يظفر به بعض المجتهدين فهو مصيب ومن أضله كان مخطئاً . وأما الخلاف في أسانيد الأخبار فإنا نعلم أن الحقيقة في ذلك واحدة لا تتعدد ، فالخبر إما أن يكون قد قيل وإما لا ، ولا يجوز الأمران معاً في حادثة واحدة . فمن وفق لهذه الحقيقة فهو مصيب . فإذا روى بعض الرواة أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال ورواه آخرون وهو محرم فليس من الجائز أن يكون قد تزوجها وهو حلال محرم . وأما الأقيسة فمعناها العلل التي قصدها الشارع بأحكام الأصول وليس من الجائز إلا أن يكون الشارع أراد بتشريع الحكم مصلحة عرفها ووجه صلاحيتها مادامنا نقول إن التشريع إنما هو لمصالح العباد ، فمن وفق لاستخراج هذه العلة وإلحاق ما وجدت فيه بالأصل كان مصيباً .

وقد ورد في الأخبار والآثار ما يفيد أن من المجتهدين من يصيب ومنهم من يخطئ فقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر) . فدل ذلك على أن من الاجتهاد صواباً وخطأ ، والذي استحق به المخطئ الأجر هو الاجتهاد لا الخطأ . وورد عن أبي بكر أنه قال : أقول في الكلالة برأى فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمن الشيطان . وقال علي بن عمر : إن لم يجتهدوا فقد غشوا وإن اجتهدوا فقد أخطأوا . أما الإثم فأرجوا أن يكون عنك زائلاً وأما الدية فعليك . ولما كتب أبو موسى كتاباً عن عمرو كتب فيه : هذا ما أرى الله عمر ، قال

امسحه واكتب هذا مارأى عمر فان يك خطأ فمن عمر . وقال في جواب المرأة التي ردت عليه في النهي عن المبالغة في المهر حيث ذكرت القنطار في الكتاب : أصابت امرأة وأخطأ عمر . وقال ابن مسعود إن كان خطأ فني ومن الشيطان بعد أن اجتهد شهرًا ، إلى غير ذلك من الأخبار التي تدل بمجموعها على أن الصحابة كانوا يرون منهم المصيب والمخطئ وإن كانوا لا يرون على المخطئ إثماً . أما القائلون بأن الكل مصيب فإن أرادوا أن كلا لا يكلف إلا ما أوصله إليه اجتهداه كما يدل عليه كلامهم فهو صحيح ولا يخالف في هذا أحد إلا من شذ . أما إذا أرادوا ما يدل عليه ظاهر ألفاظهم من أنه ليس لله في الواقعة حكم معين بل الحكم ما وصل إليه ظن المجتهد فهو قول مردود بما قدمنا .

على أن هذا الخلاف هو نظري محض لأن فقهاء الجمهور كلهم متفقون على أن الإنسان مكلف أن يبذل جهده في الوصول إلى الحكم ثم ما وصل إليه بعد اجتهداه هو الذي يكلف به . فالحق في المسائل الاجتهادية شائع بين المجتهدين وكلهم مأجور إن شاء الله تعالى .

نقص الاجتهاد

إذا اجتهد المجتهد في حادثة من الحوادث ليتعرف حكمها ثم غلب على ظنه الحكم ، فان كان يجتهد لنفسه وعمل بمقتضى اجتهاده ثم تغير ظنه لزمه أن ينقض ما بناه على الاجتهاد الأول . ومثاله من أداه اجتهاده إلى أن الخلع فسخ لا ينقص عدد الطلاق فعقد على امرأة خالعه ثلاثاً ثم تغير اجتهاده فرأى أنه طلاق لزمه أن يسرح المرأة ولا يجوز له إمساكها . أما إن كان حاكماً وحكم بمقتضى اجتهاده ثم تغير ظنه فانه لا يجوز له نقض الحكم السابق فإنه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض أيضاً ولتسلسل فاضطر بت الأحكام

ولم يوثق بها . وكذلك لا يجوز لغيره الذى يخالفه فى اجتهاده أن ينقض هذا الحكم بشرط ألا يخالف نصاً ولا دليلاً قاطعاً ، فإن أخطأ النص وجب نقض الحكم .
وصريح كلامهم أن القاضى المجتهد إذا تبين له الخطأ فى قضائه ينقض ما حكم به كما يكون لغيره ممن يتتبع أحكام القضاة أن ينقضه إذا كان يخالف دليلاً قاطعاً ، وإلى هذا تشير عبارة عمر فى عهده إلى أبى موسى الأشعرى حيث يقول : لا يمنعك قضاء قضيته اليوم فراجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق ، فإن مراجعة الحق خير من التماهى فى الباطل . وزمنا يقال إن هذه العبارة ليست نصاً فى نقض الحكم فى الحادثة السابقة ، بل فيما يستقبل من أمثاله . كما ورد عن عمر نفسه أنه لما تغير اجتهاده فى مسألة قضى بها لم ينقض حكمه ، بل قال : ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقضى . أما المقلد إذا حكم بخلاف مذهب إمامه فإن حكمه ينقض عند من يقول لا يجوز للمقلد أن يتبع أى مقلد شاء بل عليه اتباع إمامه الذى هو أولى بالصواب فى ظنه ، وأما عند من يجوز ذلك فمضى وافق مذهب ذى مذهب فقد وقع الحكم فى محل الاجتهاد فلا ينقض .

وجوب الاجتهاد وحرمة التقليد

إذا اجتهد المجتهد فى مسألة حتى ظن حكمها فقد اتفقوا على أنه لا يجوز له تقليد مخالفه فيها . أما إذا لم يجتهد بعد ولم ينظر وفى الوقت متسع فلا يخاف فوت الحادثة فهل يجوز له ، وهو قادر على الاستنباط ، أن يقلد غيره أو لا يجوز ؟ اختلف العلماء فى ذلك . والصحيح أنه لا يجوز لأن ذلك تقليد لمن لم تثبت عصمته عن الخطأ وهذا لا يجوز إلا بنص أو قياس على منصوص ، ولم يوجد شيء من ذلك إلا للعامة لعجزه ، فلا يقاس عليه المجتهد مع قدرته . فينبغى

أن يطلب الحق بنفسه . وهناك ظواهر من الكتاب تدل على ذلك . قال تعالى (فاعتبروا يا أولي الأبصار) . وقال (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) . وقال (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) . وقال (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله) . وقال (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) فهذا كله أمر بالتدبر والاستنباط والاعتبار وليس خطابا مع العوام ، فلم يبق مخاطبا إلا العلماء ، والمقلد تارك للتدبر والاعتبار والاستنباط .

وتعترض تلك الظواهر بفعل الصحابة فإنهم تشاوروا في ميراث الجد والعول والمفوضة ومسائل كثيرة وحكم كل واحد بظن نفسه ولم يتقلد غيره . فإن لم يكن في الوقت متسع وخيف فوت الحادثة فهذا قد يلحقه بالعاجز الذي يجوز له التقليد بالضرورة

التقليد

التقليد هو قبول قول بلا حجة . وليس من طرق العلم لافي الأصول ولا في الفروع . إلا أنه لما كان الظن في الفروع كافياً للعمل وفي الأصول غير كاف جاز في الفروع دون الأصول . وقال قوم : إن طريق معرفة الحق التقليد ، وإن ذلك هو الواجب ، وإن النظر والبحث حرام !! والعنبري يجوز التقليد . ودليل مذهب الجمهور انعقاد الإجماع على وجوب العلم بالله تعالى ولا يحصل ذلك بالتقليد لا مكان كذب المقلد ، إذ أن صدقه إنما يعرف بالضرورة أو النظر ، والأول منتف ، وإذا علم بالنظر ارتفع التقليد .

قال الذين جوزوا التقليد إن النظر لو كان واجباً لفعله الصحابة وأمروا به ، لكنهم لم يفعلوا ، ولو فعلوا لنقل عنهم كما نقل النظر في الفروع . والجواب منع أنهم لم ينظروا ، بل علمهم وعلم العامة نتيجة النظر إلا أنه لم يدر بينهم لظهوره ونيله بأدنى التفات إلى الحوادث . وليس المراد من النظر تحرير القضايا

على قواعد المنطق المستحدثة ، ومن أصغى إلى عامة الأسواق امتلاً سمعه من استدلالهم بالحوادث . والمقلد في الإيمان لا يكاد يوجد فانه قل أن يسمع من لم ينتقل ذهنه من الحوادث إلى موجدها ، ولم يخطر له الموجد أو خطر فشك فيه من يقول لهذه الموجودات رب أوجدها متصف بالعلم بكل شيء ، والقدرة على كل شيء ، فيعتقد ذلك بمجرد تصديقه من غير انتقال يفيد الزوم بين المحدث والموجد . قالوا ثانياً وجوب النظر يلزمه الدور ، لأن الوجوب متوقف على معرفة الله ومعرفة الله متوقفة على النظر ؟ والجواب أن وجوب النظر متوقف على معرفة الله بوجهه ما ومعرفة الله المتوقفة على النظر بوجه أتم ، يعنى بما يجب له وما يتمتع عليه . فالمعرفة التى يتوقف عليها وجوب النظر غير المعرفة التى تنتج من النظر . أما الذين منعوا النظر فاحتجوا بأنه مظنة الوقوع فى الشبه والضلال والاختلاف بخلاف التقليد فإنه طريق بعيد عن العثرات فيكون هو الواجب احتياطاً . والجواب أن هذا معارض بمثله فقد نعى الله على قوم تقليد هم لما عليه آباؤهم حيث قالوا (إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون) ولا فرق بين تقليدكم وتقليد أولئكم ، وإن من يختار الجهل حذراً من الشبه مثله كمثل من يقتل نفسه عطشا وجوعاً خيفة من أن يغص ببقعة أو يشرق بشربة لو أكل وشرب . (ثانياً) تمسكوا بقوله تعالى (ما يجادل فى آيات الله إلا الذين كفروا) وبأنه نهى عن الجدل فى القدرة والنظر يفتح باب الجدل . والجواب أنه إيمانهم عن الجدل بالباطل كما قال تعالى (وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق) بدليل قوله تعالى (وجادلهم بالتى هى أحسن) وأما القدر فنبأهم عن الجدل فيه لأنه كان قد وقفهم على الحق بالنص فمنعهم عن الماراة فى النص . على أن ما تمسكوا به معارض بقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم ، وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ، وما شهدنا إلا بما

علمنا ، قل هاتوا برهانكم) وهذا كله نهى عن التقليد وأمر بالعلم ولذلك عظم الله شأن العلماء قال تعالى : (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) . وقال عليه الصلاة والسلام : (يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وتأويل الجاهلين وانتحال المبطلين) ولا يحصل هذا بالتقليد .

التقليد في الفروع

يجب على العامى الاستفتاء واتباع العلماء والدليل على ذلك :

- (١) قوله تعالى: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون) والذي يسأل إنما هو من لا يعلم عما لا يعلم لأن الأمر معلق بعلّة عدم العلم .
- (٢) إجماع الصحابة ، فانهم كانوا يفتون العوام ولا يأمرونهم بنيل رتبة الاجتهاد . وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم .
- (٣) إن الإجماع منعقد على أن العامى مكاف بالأحكام ، وتكليفه طلب رتبة الاجتهاد محال لأنه يؤدي إلى أن ينقطع الحرث والنسل وتتعطل الحرف والصنائع ويؤدي إلى خراب الدنيا لو اشتغل الناس بمجملتهم بطلب هذه الرتبة . وإذا استحال هذا لم يبق إلا سؤال العلماء .

اضتيار المفتى

لا يستفتى العامى إلا من عرفه بالعلم والعدالة، فإذا علم انتفاء أحد الوصفين فيه امتنع تقليده اتفاقاً، وأما إذا جهل اجتهاده دون عدالته فالتحذر أنه لا يستفتيه إذ كان الاجتهاد شرطاً لقبول الفتوى فلا بد من ثبوته عند السائل . وأيضاً الأصل عدم الاجتهاد ولا بد لتغيير ذلك من علم بحدوث الاجتهاد فما لم يعلم فالأصل باق . فإذا جهلت عدالته قال الغزالي فيحتمل أن يقال : لا يهجم حتى يسأل

عن عدالته أولاً، فإنه لا يأمن كذبه وتلبيسه . ويحتمل أن يقال ظاهر حال العالم العدالة، لا سيما إذا اشتهر بالفتوى . ولا يمكن أن يقال ظاهر حال الخلق العلم ونيل درجة الفتوى والجهل أغلب على الخلق، فالناس كلهم عوام إلا الأفراد، بل العلماء كلهم عدول إلا الآحاد اه وهذا هو الذى اختاره ابن الهمام . وإذا أراد البحث عن حال المفتى كفت الاستفاضة بين الناس .

الفتوى مخبر بما على مذهب امام

إفتاء غير المجتهد بمذهب مجتهد تخريجاً يجوز إن كان المفتى مطلعاً على ما أخذ أحكام المجتهد أهلاً للنظر فيها قادراً على التفريع على قواعده . وعلى الجملة أن تكون له ملكة الاقتدار على استنباط أحكام الفروع المتجددة التى لا تقل فيها عن صاحب المذهب من الأصول التى مهدها صاحب المذهب - وهو المسمى بمجتهد المذهب - والدليل على جواز ذلك وقوعه فى كثير من الأعصار بلا نكير من المتبحرين فى مذاهب جميع الأئمة، وينسكرك ذلك على غيرهم. أما مجرد نقل المذهب للسائل فليس من الفتوى إلا على نوع من التساهل.

تفاير المفضول مع ومورد الفاضل

إذا لم يكن فى البلد إلا مفت واحد وجب على العامى سؤاله، وإن كانوا جماعة فله أن يسأل أيهم . ولا يلزمه مراجعة الأعلم الأفضل كما فعل فى زمن الصحابة إذا سأل العوام الفاضل والمفضول ولم يحجر على الخلق فى سؤال غير أبى بكر وعمر وغير الخلفاء . وقال كثير من الفقهاء تجب مراجعة الأفضل، فإن استؤوا وتخير بينهم . واستدلوا بأن أقوال المجتهدين بالنسبة للناس كالأدلة المتعارضة بالنسبة للمجتهد فيجب الترجيح ولا ترجيح إلا بالفضل والعلم . والجواب

أن هذا لا يقاوم إجماع الصحابة إذ لم يحجر الفاضل على المفضول الفتوى . واختار الغزالي أنه إن كان أحد المفتين أفضل وأعلم ، في اعتقاده ، فانه يلزمه اتباع الأفضل . فمن اعتقد أن الشافعي رحمه الله أعلم والصواب على مذهبه أغلب فليس له أن يأخذ بمذهب مخالفه بالتشهي ، ومتى قلنا إن المقلد لا حرج عليه أن يقلد أى مجتهد من المجتهدين فليس عليه أن يلتزم في جميع الوقائع مذهب من قلده في واقعة فلا مانع أن يقلد أبا حنيفة في أمر ويقلد الشافعي في أمر آخر إلا أنه يجب التنبيه لمسألتين :

الأولى — أن يؤدي التقليد في الوسائل إلى عمل لا يقول بصحته أحد من المجتهدين ، كما إذا قلد أبا حنيفة في أن لمس المرأة لا ينقض الوضوء وقلد الشافعي في أن خروج الدم لا ينقضه ثم صلى فان هذه الصلاة لا يقول بصحتها واحد من الإمامين . وكأن يتزوج بلا ولى ولا صداق ولا شهود ، فان عقد النكاح الخالى من هذه الثلاثة ليس بصحيح عند أحد . ولذلك اختار بعض العلماء أن التقليد المؤدى إلى هذه الصورة غير جائز .

الثانية - أن يتبع المقلد رخص المذاهب فيأخذ من كل منها ما سهل على نفسه عمله من غير أن يؤدي إلى الصورة السابقة ، وهذا قد اختلف في جوازه . قال ابن الهمام : ولا يمنع منه مانع شرعى إذ للإنسان أن يسلك الأخف عليه إذا كان له إليه سبيل بأن لم يكن عمل بآخر فيه . وكان صلى الله عليه وسلم يحب ما خفف عليهم . ونقل عن ابن عبد البر أنه لا يجوز للعامة تتبع الرخص إجماعاً ، ولكن دعوى الإجماع ممنوعة وكلام ابن الهمام متضح لأن المسألة تحتاج إلى دليل يمنع ذلك ولم يوجد ، غير أن الأحوط أن يجعل الإنسان هوام تبعاً لدينه ولا يجعل دينه تبعاً لهواه .

التأكد من فتوى المجتهد

إنما يجوز للعامى أن يقلد المجتهد إذا غلب على ظنه أن هذه فتواه، ويكون ذلك بالسمع منه إن كان حياً أو بالنقل الصحيح الموثوق به إن كان ميتاً .
فأئمة الاجتهاد السابقون الذين لم تدون أقوالهم ولم تنقل نقلاً يعتمد عليه لا يجوز تقليدهم . ولما كان الأئمة الأربعة المجتهدون قد نقلت أقوالهم نقلاً متواتراً نقله أتباعهم خلفاً عن سلف . قال ابن الصلاح إنه لا يجوز تقليد غيرهم لانضباط مذاهبهم وتقييد مسائلهم وتخصيص عمومها ولم يدر مثله في غيرهم الآن لانقراض أتباعهم . قال ابن الهمام : وهو صحيح . والله أعلم .



(تنبيه) وقع في صفحة ٤٣٣ سطر ٩ خطأ نشأ عن سقوط حرف التاء من كلمة (التعارض) فجاءت العارض وجل من لا يسهو — المصحح

كتاب أصول الفقه

صفحة

صفحة

٥٠	الواجب على الكفاية .	٣	مقدمة تاريخية .
٥٣	الواجب المحدد وغير المحدد .	١٥	تعريف أصول الفقه .
٥٥	الواجب المعين والخير .	١٥	موضوع أصول الفقه .
٥٧	مقدمة الواجب .	١٧	استمداد أصول الفقه .
٥٩	المندوب .	٢١	الغاية من أصول الفقه .
٦١	الحرام .	٢٣	ترتيب الكتاب .
٦١	المكروه تنزيها .	٢٣	الكتاب الأول في الأحكام .
٦٢	تحريم واحد لا بعينه .	٢٣	الحكم .
٦٢	الشيء الواحد بالشخص والجهة يستحيل	٢٤	الحاكم .
	أن يكون حراما واجبا .	٢٥	معنى الحسن والقبح والخلاف في
٦٦	المباح .		اتصاف الفعل بهما عقلا .
٦٧	أقسام المباح .	٢٩	تعلق حكم الله بالأفعال بناء على ما أدركه
٦٩	الحكم الوضعي .		العقل فيها من حسن أو قبح .
٦٩	السبب .	٣١	تقسيم للحسن والقبح على رأى الحنفية .
٧٠	وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع	٣٢	لا يكون المنهى عنه سببا لنعمة .
	إلى المسببات .	٣٥	تقسيم متعلقات الأفعال إلى حقوق
٧١	إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب .		الله وحقوق العباد .
٧١	إيقاع السبب من غير قصد إلى وقوع	٣٩	الحكم التكليفي وأنواعه .
	المسبب محال .	٤٠	الفرق بين الفرض والواجب عند الحنفية
٧٢	الأسباب الممنوعة أسباب للفساد	٤١	الواجب وتقاسيمه .
	والمشروعة أسباب للمصالح .	٤٢	تقسيم الواجب إلى مطلق ومؤقت .
٧٤	تخلف الحكمة عن السبب .	٤٦	القضاء والأداء والاعادة .

صفحة	صفحة
٩٨ الشاق من الأعمال .	٧٥ الشرط .
١٠٣ تقسي القدرة إلى ممكنة وميسرة	٧٦ لا يقع المسبب دون الشرط .
١٠٥ مقتضى التكليف .	٧٧ ليس للشارع قصد في تحصيل الشروط
١٠٦ ليس من شروط التكليف حصول	من جهة كونها داخلة تحت خطاب
الشرط الشرعي .	الوضع .
١٠٩ المحكوم عليه وهو المكلف .	٧٩ أنواع الشروط الجعلية .
١٠٩ تكليف المعدوم .	٨٠ المانع .
١١٠ فهم المكلف الخطاب .	٨٠ أقسام المانع عند الحنفية .
١١٠ أحكام الانسان باعتبار أدواره	٨١ ليس للشارع قصد في رفع الموانع من
الأربعة .	جهة كونها داخلة تحت خطاب الوضع .
١١٤ الدور الأول الجنين .	٨١ قصد المكلف فعل المانع لاسقاط حكم
١١٤ الدور الثاني الطفل غير المميز .	السبب منهي عنه .
١١٥ الدور الثالث الطفل المميز .	٨٢ الرخصة والعزيمة .
١١٧ الدور الرابع الانسان البالغ .	٨٤ حكم الرخصة .
١١٧ عوارض الأهلية .	٨٦ المكلف في الرخصة فقيه نفسه .
١١٨ الجنون .	٨٧ الترجيح بين العزيمة والرخصة .
١١٨ العته .	٨٩ مرجحات الأخذ بالعزيمة .
١١٩ النسيان .	٩١ مرجحات الأخذ بالرخصة .
١١٩ النوم .	٩٢ الصحة والطلاق .
١١٩ الاغماء .	٩٤ المحكوم فيه وهو الفعل .
١١٩ المرض .	٩٥ شروط الفعل الذي يكلف به .
١٢٠ الحيض والنفاس .	٩٥ القدرة شرط التكليف .
١٢٠ الموت .	٩٦ المستحيل لذاته .
١٢٢ السكر .	٩٦ المستحيل لأمر خارج .
١٢٣ الهزل .	٩٧ مالا يكون لسبق علم الله ألا يكون .

صفحة	صفحة
١٧١ تأويل المتشابه .	١٢٨ السفه .
١٧١ مسائل نفى الشافعية إجمالها .	١٣٠ السفر .
١٧٨ الترادف والاشتراك .	١٣١ الخطأ .
١٧٩ وقوع أحد المترادفين مكان الآخر .	١٣٢ الاكراه .
١٨١ أسباب الاشتراك .	١٣٧ الكتاب الثاني في كيفية استثمار
١٨١ وقوع المشترك في لسان الشرع .	الأحكام من الألفاظ .
١٨٢ عموم المشترك .	١٣٧ طرق معرفة اللغة .
١٨٣ العموم والخصوص .	١٣٩ الأسماء الشرعية .
١٨٣ العموم من عوارض الألفاظ .	١٤٢ تقسيمات اللفظة .
١٨٤ ما وضعت له صيغ العموم .	١٤٣ لا يشتق اسم لذات والمعنى قائم بغيرها .
١٩١ الجمع المنكر .	١٤٤ الوصف حين قيام المعنى حقيقة وفيما
١٩٣ العام دلالاته قطعية .	عدا ذلك مجاز .
١٩٥ متى يجوز العمل بالعام .	١٤٧ الدلالات .
١٩٧ شمول جمع المذكر للنساء وضعاً .	١٤٨ الدلالات غير اللفظية وهي بيان
١٩٩ عموم المقتضى .	الضرورة .
٢٠١ عموم الفعل المتعدى بالاضافة إلى	١٤٨ دلالة اللفظ .
مفعولاته .	١٤٩ عبارة النص .
٢٠٤ عموم الفعل المنقول .	١٥٠ إشارة النص .
٢٠٥ حكاية الحال .	١٥١ اقتضاء النص .
٢٠٦ نفى المساواة بين شيئين .	١٥١ دلالة المنطوق .
٢٠٨ خطاب الرسول هل يعم الأمة .	١٥٢ دلالة المفهوم .
٢٠٨ خطاب فرد من الأمة بحكم هل يعم	١٥٣ الاحتجاج بالمفهوم .
دخول العبيد في الخطاب العام .	١٥٨ درجات المفاهيم .
٢٠٩ خطاب الله للأمة هل ينتظم الرسول	١٦٠ تقسيم اللفظ بحسب الظهور .
دخول المخاطب في عموم متعلق خطابه	١٦١ التأويل وما يقبل منه عند الشافعية .
٢١٠ العام في معرض المدح والذم .	١٦٨ تقسيم اللفظ بحسب الخفاء .
٢١١ الجمع المضاف لجمع .	١٦٩ التشابه وقلته في الأدلة .

صفحة	صفحة
٢٥٤ الكتاب الثالث في أدلة الأحكام التفصيلية.	٢١١ عموم العلة .
٢٥٥ الأدلة الشرعية لاتنافي قضايا بالعقول.	٢١٢ عموم المفهوم .
٢٥٧ الأدلة النقلية والعقلية .	٢١٣ عموم الجواب وخصوصه .
٢٥٩ أنواع للأدلة .	٢١٦ التخصيص .
٢٦٠ الكتاب .	٢٢٠ جواز التخصيص .
٢٦١ الكتاب كلية الشريعة وعمدتها .	٢٢١ المخصص المستقل .
٢٦١ معرفة أسباب التنزيل لازمة .	٢٢٢ شروط الاستثناء .
٢٦٤ الحكايات القرآنية .	٢٢٤ تعقيب الجمل للاستثناء .
٢٦٦ تعريف القرآن للأحكام أكثره .	٢٢٧ حجية العام المخصص .
كلي لا جزئي .	٢٣٠ التخصيص بالعرف .
٢٦٦ السنة .	٢٣١ رجوع الضمير على بعض أفراد العام .
٢٦٧ السند .	٢٣٢ تخصيص الكتاب بالكتاب .
٢٧٠ شرائط الراوى .	٢٣٣ تخصيص الكتاب بالسنة .
٢٧٢ معرف العدالة .	٢٣٥ التخصيص بالقياس .
٢٧٢ ما يزول به ضعف الراوى .	٢٣٩ الخاص .
٢٧٣ التدليس .	٢٣٩ المطلق والمقيد .
٢٧٥ الجرح والتعديل .	٢٣٩ حمل المطلق على المقيد .
٢٧٦ تعارض الجرح والتعديل .	٢٤١ الأمر .
٢٧٧ البيان في الجرح والتعديل .	٢٤١ حد الأمر .
٢٧٨ عدالة الصحابة .	٢٤٢ حقيقة صيغة الأمر .
٢٧٩ معرف الصحبة .	٢٤٨ اقتضاء الأمر للتكرار .
٢٧٩ ألفاظ ترد في روايات الصحابة .	٢٤٩ اقتضاء الأمر للفور .
٢٨١ تأويل الصحابة للخبر .	٢٤٩ النهى .
٢٨٣ حذف بعض الخبر .	٢٥٠ تأثير النهى فى المنهى عنه .
٢٨٤ إفادة خبر الواحد العلم .	٢٥٢ تأثير الأمر والنهى فى أضداد المأمور به والمنهى عنه .

- ٢٨٥ مسوغ الرواية .
- ٢٨٦ المرسل .
- ٢٩٠ تكذيب الأصل للفرع .
- ٢٩٠ انفراد الثقة بالزيادة .
- ٢٩٢ خبر الواحد فيما تعم به البلوى .
- ٢٩٣ انفراد الراوى بمشاركه فى الاحساس به خاق كثير .
- ٢٩٤ أفعاله عليه السلام .
- ٢٩٦ تقريره عليه السلام .
- ٢٩٧ النظر الثانى فى حجية السنة .
- ٢٩٨ التعبد بخبر الواحد .
- ٣٠١ النظر الثالث فى نسبة السنة إلى الكتاب
- ٣٠١ رتبة السنة متأخرة عن رتبة الكتاب فى الاعتبار .
- ٣٠٢ السنة راجعة فى معناها إلى الكتاب .
- ٣٠٥ مجال الاجتهاد .
- ٣٠٨ مجال القياس .
- ٣١١ النسخ .
- ٣١٢ النسخ قبل التمكن .
- ٣٢٠ لا ينسخ ما لا يقبل حسنه أو قبحه السقوط .
- ٣٢٠ لا ينسخ ما نص على تأييده .
- ٣٢١ لا يلزم أن يدل الناسخ على بدل للمسوخ .
- ٣٢٢ يجوز أن يكون البدل أخف ومساوياً وأثقل .
- ٣٢٣ نسخ القطعى بالقطعى والظنى بمثله وبالقطعى .
- ٣٢٤ نسخ السنة بالقرآن والقرآن بالسنة .
- ٣٢٧ نسخ نظم القرآن وحكمه أو أحدهما .
- ٣٢٧ نسخ الاجماع .
- ٣٢٩ النسخ بالقياس .
- ٣٣٠ نسخ المنطوق دون الفحوى والعكس .
- ٣٣١ إذا نسخ حكم الأصل لم يبق حكم الفرع .
- ٣٣٢ لا يثبت حكم الناسخ إلا بعد تبليغه .
- ٣٣٢ نقص جزء أو شرط وزيادة جزء أو شرط .
- ٣٣٥ معرف الناسخ والمسوخ .
- ٣٣٧ الاجماع .
- ٣٣٧ ندرة المخالف .
- ٣٣٧ لا ينعقد الاجماع بمجهود واحد .
- ٣٣٧ افتراق أهل العصر على رأيين هل يمنع إحداث ثالث .
- ٣٤١ الاجماع السكوتى .
- ٣٤٢ من يعتبر خلافه .
- ٣٤٣ اتفاق أهل المدينة ليس إجماعاً .
- ٣٤٣ اتفاق الخلفاء الأربعة .
- ٣٤٦ اتفاق أهل البيت .
- ٣٤٧ لا يشترط فى تحقق الاجماع صدوره من عدد التواتر .
- ٣٤٧ لا يشترط انقراض العصر .
- ٣٤٨ لا يشترط انتفاء سبق الخلاف .

صفحة

صفحة

٣٤٩	مستند الاجماع .	٤١٦	ترجيح الأقيسة المتعارضة .
٣٥١	امكان الاجماع .	٤١٩	حكم القياس .
٣٥٤	حجية الاجماع .	٤٢١	القياس في الحدود .
٣٥٦	إنكار حكم الاجماع .	٤٢١	التعبد بالقياس .
٣٥٧	القياس .	٤٣٧	الاباحة الأصلية .
٣٦٣	أركان القياس .	٤٣٧	الاباحة الأصلية العقلية .
٣٦٤	شروط حكم الأصل .	٤٣٨	الاباحة الأصلية الشرعية .
٣٦٨	شروط الفرع .	٤٤٠	الاستصحاب .
٣٦٩	علة .	٤٤١	شرع من قبلنا .
٣٧١	تقسيم العلة بحسب المقاصد .	٤٤٢	مذهب الصحابي .
٣٧٧	تقسيم العلة بحسب الافضاء إلى المقصود .	٤٤٣	التعارض والترجيح .
٣٨٠	اقتران المفسدة بالمصلحة .	٤٥٤	الكتاب الرابع الاجتهاد والتقليد .
٣٨١	تقسيم العلة بحسب الاعتبار .	٤٥٤	الاجتهاد .
٣٨٥	المصالح المرسلة .	٤٥٤	حكم الاجتهاد .
٣٩٣	تقسيم العلة عند الحنفية .	٤٥٤	شروط الاجتهاد .
٣٩٥	شروط العلة .	٤٥٨	اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم .
٤٠٢	مسالك العلة .	٤٦١	اجتهاد الصحابة في حياته .
٤٠٣	الاجماع .	٤٦١	أحكام الاجتهاد من حيث التصويب والتخطئة .
٤٠٣	النص .	٤٦٧	نقض الاجتهاد .
٤٠٣	السبر والتقسيم .	٤٦٨	وجوب الاجتهاد وحرمة التقليد .
٤٠٥	الدوران .	٤٦٩	التقليد .
٤٠٦	قياس الشبه .	٤٧١	التقليد في الفروع .
٤٠٨	السبب والشرط في إضافة الحكم .	٤٧٢	اختبار المقتى .
٤٠٨	تنقيح المناط .	٤٧٢	الفتوى تخريجا على مذهب إمام .
٤١٣	تقسيم القياس الى خفي وجلي .	٤٧٣	تقليد المفضول مع وجود الفاضل .
٤١٥	الاستحسان .	٤٧٤	التأكد من فتوى المجتهد .

A.U.B. LIBRARY

DATE DUE

[illegible]

A.U.B. LIBRARY

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



00540607

