

جامعة الأزهر  
كلية الشريعة والقانون

# أصول الفقه

تأليف  
العلامة الأستاذ الدكتور

محمد أبو النور زهير

الأستاذ بجامعة الأزهر ، ووكيلها الأسبق

الجزء الأول

حقوق الطبع محفوظة للناسخ

الناشر

المكتبة الأزهرية للتراث

٩ درب الأراك خلف الجامع الأزهر الشريف

ث ٣٩٣٠٨٤٧



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مقدمة

الحمد لله ، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله ، وآله وصحبه ومن  
والاه .

وبعد . . .

فهذا كتاب شيخنا العلامة الأوحد الفقيه الأصولي بركة الأنام وبقية السلف  
الصالح سيدي محمد أبي النور زهير المالكي رحمه الله ونور ضريحه . . آمين .  
وهو كتاب فريد في بابه ، حاشية على شرح الأسنوى رحمه الله المسمى نهاية  
السؤل شرح منهاج الأصول ، على متن المنهاج للبيضاوي في أصول الفقه ،  
والقارئ لا يمكن أن يلاحظ روح الحاشية في هذا الكتاب كما هو معهود في الحواشي  
من القرن العاشر ، فإن أول من حشى بالمعنى المفهوم الجمل على الجلالين ، حيث  
كان شيخنا أبو النور رحمه الله من الرعيل العدول أبناء أوائل القرن الرابع عشر  
الهجرى ( العشرين الميلادى ) الذين حملوا على عاتقهم نقل كلام السلف فى كل  
علم من العلوم بلغة يفهمها طلبة العلم فى عصرنا هذا ، مع المحافظة على مضمون  
كلام السلف ، بل وبعض صياغاته مع شرح ينير الطريق بأسلوب هو السهل الممتنع .  
هذا الكتاب مرجع لكل أستاذ فى الأصول بل وفى غيره يريد أن يضبط علمه أو  
يفهم كلام علوم المنقول والمعقول فهماً دقيقاً عميقاً رائعاً فائقاً .

يشمل على جميع مباحث الأصول ، ويحرر الأدلة ويورد الآراء ويناقشها  
ويرجح ما يراه راجحاً ، ويتكلم عن الخلاف اللفظى والمعنوى ، ويبين موضع  
الخلاف وثمرته أملاه الشيخ فى الخمسينيات من القرن العشرين على طلبة كلية  
الشريعة والقانون من حفظه خلال أربع سنوات فخرج فى أربعة أجزاء كان يدرس كل  
عام جزءاً على طلبته .

ولقد كان للشيخ رحمه الله تعليقه على كتاب التحرير لابن الهمام كم أفادت زملاءه حين الطلب ، وكم خرجت علماء ولكنها ضاعت منه وهو طالب ولعل الله يعوضنا بكتابه الذى بين يدينا عن تلك التى راحت فكتابه هذا مدخل لجميع كتب التراث فى ذلك العلم ولا أعالى إن قلت وفى غيره من العلوم .

كان شيخنا يحضر إلى الأزهر الشريف مع قرب الفجر ، ومعه تيسير التحرير للباد شاه يسير به يحفظه كله عن ظهر قلب .

لقد كان فريداً وحيداً علمنا وأنشأنا وفهمنا يرحمه الله رحمة واسعة ونفعنا بعلمه فى الدارين وجعل هذا المجهود فى ميزان حسناته وحشرنا تحت لواء نبيه يوم القيامة نشرب من يده شربة ماء لا نظماً بعدها أبداً . آمين .

ولد الشيخ عام ١٩٠٦ م ( ١٣٢٧ هـ ) ولحق بالرفيق الأعلى

عام ١٩٨٧ م ( ١٤٠٧ هـ ) .

د . على جمعة محمد

## إجازة

أجازنا شيخنا محمد أبو النور زهير براوية كتابه هذا وتدرسه وأنا أجزيت طلبه الأزهر الشريف والجامعات الإسلامية وطلبة العلم الشرعي الشريف في العالم ممن عاصرنا بروايته وتدرسه وأوصيهم ونفسي بتقوى الله ، والدعاء للمؤلف ، وإجازة من قراءه عليهم أو طلب ذلك منهم من طلبة العلم الشرعي الشريف .  
والله ولي التوفيق . . . . .

د . علي جمعة محمد

الشافعي

عفا عنه



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين . وبعد فإن كثيراً من إخواني المدرسين في الكلية ، وأبنائي الطلبة الذين اطلعوا على ما كتبت في مقرر السنتين الثالثة والرابعة من أصول الفقه لغير الحنفية قد سرهم ما كتبت ، ورأوا أن ذلك قد يسر على الطلاب كثيراً مما صعب عليهم ، وجعل الطلاب يستسيغون أصول الفقه بعد أن كانوا لا يذوقون له طعماً ، فألحوا على أن أكتب في مقرر السنة الأولى وحجتهم في ذلك أن هؤلاء الطلبة في علم الأصول مبتدئون ، وبه جاهلون ، فهم في حاجة إلى أسلوب واضح وعبرة سهلة تجعلهم يقبلون على هذا الفن وصدورهم منسرحة ، وقلوبهم منبسطة لعلهم منه يستفيدون ، ولغايتهم يدركون ، فاقنعت بقولهم ، وعلى الله توكلت وابتدأت في الكتابة سائلاً الله تعالى أن يلهمني الصواب فيما أكتب ، وأن يجعله نافعاً أنه على ما يشاء قدير ، وهو نعم المولى ونعم النصير .

المؤلف

## فائدة أصول الفقه

لأصول الفقه فائدتان : إحداهما ترجع إلى المجتهد نفسه وهو من يستنبط الأحكام الفقهية من الأدلة التفصيلية : وثانيتهما ترجع إلى المقلد وهو من يأخذ تلك الأحكام من المجتهد ويكون على بينة من هذا الفن .

أما الأولى : فهي قدرته على استنباط الأحكام من الأدلة ، فإن المجتهد متى كان عالماً بأحوال الأدلة الكلية مثل علمه بأن الأمر للوجوب إذا لم تقم قرينة على خلاف ذلك ، وأن النهى للتحريم ما لم تقم قرينة على الكراهة ، استطاع أن يستنبط وجوب الصلاة من قوله تعالى ، ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ وتحريم الزنا من قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا ﴾ فيقول : أقيموا الصلاة ، أمر ، والأمر للوجوب ، فأقيموا الصلاة للوجوب ، ولا تقربوا الزنا نهى ، والنهى للتحريم ، فلا تقربوا الزنا للتحريم ، فالمقدمة الأولى فى كل من الدليلين يعلمها من اللغة ، والمقدمة الثانية فى كل منهما يعلمها من الأصول ، ولولا معرفته لأصول الفقه ما استطاع أن يستنبط هذين الحكمين ، فأصول الفقه جعله قادراً على استنباط هذين الحكمين من دليلهما : ومثل ذلك يقال فى غيرهما من الأحكام .

وأما الثانية : فهي جعل المقلد الذى درس هذا الفن على بينة مما فعله إمامه عند استنباطه للأحكام ، فإن المقلد متى وقف على طرق الأئمة ، وما ذهب إليه كل منهم بالنسبة لتلك القواعد الأصولية اطمأنت نفسه إلى مدرك إمامه بالنسبة للحكم الذى قلده فيه فيدعوه ذلك إلى الطاعة والامتثال ويكون عنده القدرة التى تمكنه من الدفاع عن وجهة إمامه فيما استنبطه من الأحكام .

### من أين أخذ المنهاج ؟

الكتاب المقرر فى أصول الفقه على الطلاب الشافعية والمالكية والحنابلة هو « منهاج الوصول إلى علم الأصول » للعالم العلامة قاضى القضاة ناصر الدين عبد الله بن أبى القاسم على بن عمر البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ هـ .  
وهذا الكتاب أخذه مؤلفه من كتابين هما الحاصل لتاج الدين الأرموى



والتحصيل لتقى الدين الأرموى ، وهذان الكتابان أخذنا من كتاب المحصول للإمام  
فخر الدين الرازى ، وقد استمد الإمام كتابه هذا من كتابين هما المستصفى لحجة  
الإسلام الغزالى ، والمعتمد لأبى الحسين البصرى .

وقد شرح المنهاج كثير من الشارحين من بينهم الإمام جمال الدين عبد الرحيم  
الأسنوى المتوفى سنة ٧٧٢ هـ فقد شرحه فى كتاب سماه « نهاية السؤل فى شرح  
منهاج الأصول » وهو من أسهل الشروح لفظا وأحسنها عبارة ولعل هذا هو السر فى  
اختياره من بين الشروح تيسيرا على الطلاب وأخذنا بالأصلح .

## أصول الفقه

كلمة أصول الفقه لها نظرتان : إحداهما قبل أن تجعل علماً على الفن  
المخصوص ، وثانيتها بعد جعلها علماً عليه فإذا نظرنا إليها من الجهة الأولى وجدناها  
مركباً إضافياً من كلمتين هما أصول . . والفقه ، ويتوقف معرفتها على معرفة هاتين  
الكلمتين ضرورة أن معرفة المركب بتمامه متوقفة على معرفة أجزائه فلا يعرف معناها  
إلا إذا عرف معنى أصول ، وفقه ، ونسبة أصول إلى الفقه .

أما إذا نظرنا إليها من الجهة الثانية وجدنا أنها لفظ مفرد لا يدل جزؤه على جزء  
معناه فكلمة الأصول وحدها لا تدل على شىء ، كما أن كلمة فقه وحدها لا تدل  
على شىء كذلك ، والذي يدل على المعنى المقصود هو مجموع الكلمتين .

والبيضاوى نظر إلى الكلمة من الجهة الثانية فلم يكن فى حاجة إلى بيان كل  
كلمة على انفراد بخلاف الأمدى فإنه نظر إليها من الجهة الأولى أى باعتبار كونها  
مركباً إضافياً ، ومن هنا يعلم أن اعتراض الأسنوى على البيضاوى لأنه لم يبين معنى  
كل كلمة على أنفراد لا وجه له .

## أصول الفقه قبل أن تجعل علماً

أصول الفقه قبل أن تجعل علماً مركب إضافى من أصول ، والفقه ولا بد  
لمعرفتها من معرفة هاتين الكلمتين .

فالأصول : جمع أصل : والأصل فى اللغة يطلق بإطلاقات أهمها أمران :

١ - ما يبنى عليه غيره حساً أو معنىً فالأول كبناء الحائط على الجدار والثانى

كبناء الحكم على الدليل فكل من الجدار والدليل أصل لأنه يبنى عليه غيره .

٢ - منشأ الشيء مثل القطن فإنه أصل للمنسوجات لأنها تنشأ منه .

أما الأصل في الاصطلاح فإنه يطلق لإطلاقات أربعة :

١ - الأصل بمعنى الدليل : وهو المراد هنا مثل قولهم الأصل في تحريم الزنا

قوله تعالى ﴿ ولا تقربوا الزنا ﴾ أى الدليل على تحريمه الآية الكريمة .

٢ - الأصل بمعنى الراجح . مثل قولهم الأصل في الكلام الحقيقة ، أى

الراجح عند السامع هو المعنى الحقيقى دون المعنى المجازى لعدم القرينة الدالة عليه .

٣ - الأصل بمعنى المقيس عليه كقول الفقهاء الخمر أصل للنبذ بمعنى الخمر

مقيس عليها النبيذ والنبيذ مقيس .

٤ - الأصل بمعنى القاعدة المستمرة كقول النحاة الأصل فى الفاعل الرفع وفى

المفعول النصب أى القاعدة المستمرة فى الفاعل هى الرفع وفى المفعول هى النصب

وشذ خرق الثوب المسمار برفع الثوب ونصب المسمار .

والفقه فى اللغة : هو مطلق الفهم سواء أكان فهماً للأشياء الدقيقة أم فهماً

للأشياء الواضحة فيقال فقهت أن السماء فوقنا كما يقال فقهت النحو ، وخالف

أبو إسحاق المروزي فى ذلك فقال الفقه هو فهم الأشياء الدقيقة فقط فلا يقال فقهت

أن السماء فوقنا وهو محجوج بما قاله أئمة اللغة كالجوهري من أن الفقه هو الفهم فإنه

مطلق يتناول فهم الأشياء الواضحة كما يتناول فهم الأشياء الدقيقة ، وربما ورد فى

القرآن مثل قوله تعالى فى شأن الكفار : ﴿ فَمَا لَهُوَلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ

حَدِيثًا ﴾ ، وقوله تعالى على لسان قوم شعيب ﴿ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ ﴾ فإن الآية

الأولى يستفاد منها أن فهمهم أى حديث ولو كان واضحاً يسمى فقهاً ، والآية الثانية

واضحة الدلالة لأن أكثر ما يقول شعيب عليه السلام كان واضحاً .

وقال الإمام الرازى : إن الفقه هو غرض المتكلم من كلام سواء أكان الغرض

واضحاً أو خفياً ، وهذا رأى يجعل الفقه قاصراً على فهم غرض المتكلم من كلامه

فلا يسمى فهم ما ليس غرضاً لتكلم كفهم لغة الطير مثلاً فقهاً وهو مردود بقوله

تعالى : ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبَحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ فإن ذلك

ظاهر فى تسمية فهم ما ليس غرضاً لتكلم فقهاً :

وبما تقدم يعلم أن الفقه قد اختلف فى معناه لغة على أقوال ثلاثة :

- ١ - مطلق الفهم سواء كان فهماً لشيء واضح أو لشيء خفى وسواء أكان غرضاً لتكلم أم لغيره - وهذا المعنى هو الراجح .
- ٢ - فهم غرض المتكلم من كلامه سواء أكان الغرض واضحاً أم غير واضح .
- ٣ - فهم الشيء الدقيق أعم من أن يكون غرضاً لتكلم أو لغيره .

### النسبة بين المعانى الثلاثة

النسبة بين المعنى الأول وكل من المعنيين الآخرين هي العموم والخصوص المطلق فالعنى الأول ينفرد عن المعنى الثانى فى فهم ما ليس غرضاً للمتكلم كفهم لغة الطير مثلاً وينفرد عن المعنى الثالث فى فهم الأشياء الواضحة كقولنا فقهِت أن السماء فوقنا .

والنسبة بين المعنى الثانى والثالث هي العموم والخصوص الوجيه فإن الثانى ينفرد عن الثالث فى فهم الأشياء الواضحة ، والثالث ينفرد عن الثانى فى فهم الشيء الواضح ما ليس غرضاً للمتكلم كفهم لغة الطير وكلا المعنيين يتحققان فى فهم غرض المتكلم إذا كان دقيقاً .

أما الفقه فى الاصطلاح فهو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية وبذلك يكون معنى أصول الفقه هو أدلة العلم بالأحكام الشرعية إلخ ، ويكون إضافة الفقه إلى الأصول عن إضافة الشيء إلى ما يؤخذ منه فإن العلم بالأحكام مأخوذ من الأدلة .

### أصل الفقه بعد جعله علماً

كلمة أصول الفقه بعد جعلها علماً صارت لفظاً مفرداً لا يدل جزءه على جزء معناه فالأصول وحدها لا تدل على شيء ، والفقه وحدها لا تفيد شيئاً كذلك أما مجموع اللفظين فهو يدل على ما قاله البيضاوى وهو معرفة دلائل الفقه إجمالاً ، وكيفية الاستفادة منها ، وحال الاستفادة وبذلك يكون معنى الكلمة مركباً من معارف ثلاثة - معرفة دلائل الفقه إجمالاً - معرفة كيفية الاستفادة منها - معرف حال الاستفادة .

## مقارنة بين أصول الفقه بالاعتبارين السابقين

بما قلناه سابقاً يمكن أن يفرق بين الكلمة بالاعتبارين السابقين من وجوه ثلاثة :  
الوجه الأول : أن أصول الفقه باعتبار كونه مركباً إضافياً لفظ مركب من كلمتين  
هما : أصول ، والفقه ، وقد سبق بيان كل منهما وهذا الفرق لفظي لأنه يرجع إلى  
اللفظ .

الوجه الثاني : أن أصول الفقه باعتبار كونه إضافياً معناه مفرد هو أدلة الفقه ،  
أما أصول الفقه باعتبار كونه علماً معناه مركب من معارف ثلاثة سبق بيانها .  
الوجه الثالث : أن أصول الفقه باعتبار كونه علماً هو نفس العلم لأنه معرفة  
دلائل الفقه وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد ، أما أصول الفقه باعتبار كونه مركباً  
إضافياً فهو موصل إلى العلم .

وذلك لأن معناه أدلة الفقه والأدلة تقع موضوعاً في مسائل الأصول وفهم  
الموضوع يوصل إلى فهم المسألة كما أن فهم المحمول كذلك ، وبذلك يكون أصول  
الفقه باعتبار كونه مركباً موصلاً إلى العلم لأن العلم ما هو إلا مسائل ، والفرقان  
الأخيران يرجعان إلى المعنى .

## شرح تعريف أصول الفقه بالمعنى العلمي

عرف البيضاوي أصول الفقه بقوله : معرفة دلائل الفقه اجمالاً وكيفية  
الاستفادة منها ، وحال المستفيد .

فالمعرفة : الكثير فيها أن تتعلق بالمفرد فتتعدى إلى مفعول واحد ويكون معناها  
التصور ، فيقال عرفت محمداً أى تصورته ، والكثير فى العلم أن يتعلق بالنسب  
فيتعدى إلى مفعولين ويكون معناه التصديق . فيقال : علمت أن الله واحد أى  
صدقت بوحدانيته .

وقد تتعلق المعرفة بالنسب فتتعدى إلى مفعولين ويكون معناها التصديق وتتعلق  
العلم بالمفرد فيتعدى لمفعول واحد ويكون معناه التصور ، فيقال : عرفت أن الله  
واحد ، أى صدقت بذلك ، وعلمت محمداً أى تصورته .

وكل من المعرفة والعلم إذا أسند إلى الحادث استدعى سبق الجهل وإذا أسند  
كل منهما إلى الله سبحانه وتعالى لم يستدع ذلك ، فإذا قيل محمد عرف المسألة أو

علمها كان معناه أن علمه بالمسألة أو معرفته لها مسبوق بجهله بها فإن الأصل بالنسبة للحوادث الجهل مصداقا لقوله تعالى : ﴿ وَاللّٰهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا ﴾ .

وإذا قيل الله عالم بكذا أو عارف به كان معناه حصول المعرفة أو العلم له سبحانه من غير أن يتقدم ذلك جهل بما عرفه أو علمه ، لأن علمه سبحانه بجميع الأشياء أزلى .

وإنما أطلق عليه سبحانه عالم ولم يطلق عليه عارف مع أن كلا منهما لا يستدعى سبق الجهل بالنسبة إليه سبحانه لأنه لم يرد توقيف من الله أو من رسوله باطلاق المعرفة عليه ولا يطلق عليه شيء إلا إذا ورد الشرع به لأن أسماءه سبحانه وتعالى توقيفية .

والمراد من المعرفة هنا العلم والتصديق دون التصور لأن المعرفة تعلقت بالنسبة ولم تتعلق بالمفرد وسيأتي بيان ذلك .

والمعرفة جنس في التعريف يشمل معرفة الأدلة ، ومعرفة الأحكام ، ومعرفة غيرهما .

والدلائل : جمع دليل والدليل عند الأصوليين يطلق ويراد به ما وصل إلى المطلوب قطعاً فلا يشمل الأمانة لأنها عندهم ما وصل إلى المطلوب ظناً وهذا الإطلاق عندهم قليل .

ويطلق ويراد به ما وصل إلى المطلوب مطلقاً قطعاً أو ظناً ، وهذا الإطلاق هو الكثير والراجح وبذلك يكون شاملاً للأمانة ، وهذا المعنى هو المراد للبيضاوى .

ودلائل جمع مضاف إلى الفقه فيفيد العموم لأن الفقه معرفة وبذلك يكون معناه جميع أدلة الفقه فيشمل الأدلة المتفق عليها والأدلة المختلف فيها ولفظ الفقه تقدم معناه في اللغة وسيأتي معناه في الاصطلاح عند الانتهاء من شرح تعريف أصول الفقه .

والمقصود من معرفة دلائل الفقه : معرفة الأحوال المتعلقة بهذه الأدلة مثل أن يعرف أن الأمر يفيد الوجوب عند عدم القرينة الصارفة عنه وأن الإجماع يفيد الحكم قطعاً أو ظناً وأن القياس يثبت الحكم ظناً ، وليس المراد من معرفة الأدلة تصورها كأن

يعرف الكتاب بأنه هو القرآن المنزل على محمد ﷺ المتعبد بتلاوته المعجز للبشر ، وأن السنة هي أقواله ﷺ وأفعاله وتقريراته ، وأن الإجماع هو اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ في عصر من العصور على أمر من الأمور ، وأن القياس هو الحاق فرع بأصل في علة حكمه لأن تصورات الأدلة ليست من مقاصد علم الأصول وإنما هي من المبادئ التصورية .

وليس المراد من معرفة الأدلة حفظها كذلك لأن حفظ الأدلة ليس من الأصول في شيء ولا يتوقف الأصول عليه .

وإذا علم أن المراد من معرفة الأدلة التصديق بأحوالها علم أن المعرفة قد تعلقت بالنسب ولم تتعلق بالمفرد ، والدلائل بإضافتها إلى المعرفة يحترز بها عن معرفة غير الدلائل كمعرفة الأحكام مثلاً فإن ذلك ليس أصولاً بل هو فقه .

وإضافة الدلائل إلى الفقه يحترز بها عن معرفة أدلة غير الفقه كمعرفة أدلة التوحيد مثلاً فإن ذلك ليس من الأصول ، وما دام المراد من أدلة الفقه جميع أدلته المتفق عليها والمختلف فيها كان معرفة بعض أدلته كمعرفة المتفق عليها فقط أو المختلف فيها فقط ليس علماً بأصول الفقه بل يكون ذلك علماً ببعض أصول الفقه .

وقوله إجمالاً : فيه أعراب كثيرة أصحها أن يكون حالاً من الأدلة واغتفر فيه التذكير لكونه مصدرًا ، ولا يصح أن يجعل حالاً من المعرفة لفساد المعنى ، فإنه ليس المراد من الأصول هو المعرفة الإجمالية للأدلة بل المراد المعرفة التفصيلية للأدلة الإجمالية ، والمراد من الأدلة الإجمالية الأدلة الكلية وسميت الأدلة الكلية بالإجمالية لأنها تعرف على وجه الاجمال دون التفصيل .

والحاصل أن الأدلة نوعان : أدلة كلية ، وأدلة جزئية ، فمطلق أمر ، ومطلق نهى ومطلق إجماع ومطلق قياس ومطلق خبر الواحد ، تعتبر أدلة كلية لأنها لا تدل على حكم معين .

وأقيموا الصلاة ، ولا تقربوا الزنا ، والاجماع على أن بنت الابن تأخذ السدس مع البنت عند عدم العاصب تكملة الثلثين ، وقياس الأرز على البر ليثبت له حرمة التفاضل بجامع الطعم في كل منهما ، وخبر الواحد في قوله عليه السلام « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها » تعتبر أدلة جزئية لأن كلا منها يستفاد منه حكم معين .

والأصول إنما يبحث فيه عن أحوال الأدلة الكلية ولا يبحث فيه عن الأدلة الجزئية لأنها غير محصورة ولأنها داخلة تحت الأدلة الكلية فالبحث عن أحوال الأدلة الكلية بحث عن الأدلة الجزئية بطريق التبع .

وفائدة الإتيان بقوله إجمالاً الاحتراز به عن علم الخلاف لأن المقصود منه معرفة أدلة الفقه التفصيلية لا ليستنبط منها الأحكام بل لتكون سلاحاً يدافع به المتناظران كل منهما عن وجهة إمامه ومثل ذلك لا يكون من الأصول فى شئ .  
وقوله وكيفية الاستفادة منها : هو معطوف على دلائل فيكون لفظ معرفة متوجهاً إليه . والمعنى ومعرفة كيفية الاستفادة .

وأل فى الاستفادة عوض عن المضاف إليه ، والمضاف إليه يحتمل أن يكون هو الفقه ، ويحتمل أن يكون هو الدليل ، فإن كان المضاف إليه هو الفقه كان معنى العبارة ، ومعرفة كيفية استفادة الفقه أى الأحكام الشرعية منها أى من الأدلة ويكون الضمير فى منها راجعاً للأدلة لكن لا بالمعنى السابق لها وهو الإجمالية ، بل يكون راجعاً إليها مراداً بها الأدلة التفصيلية لأن الأحكام لا تستفاد من الأدلة الكلية وإنما تستفاد من الأدلة التفصيلية ، ويكون فى الكلام استخدم لأن لفظ الأدلة ذكر بمعنى هو الإجمالية ، وأعيد الضمير عليه بمعنى آخر هو التفصيلية .

وإن كان المضاف إليه هو الدليل كان المعنى ، ومعرفة كيفية استفادة الدليل منها أى من الأدلة ، ومهما يكن المراد من العبارة فإن المقصود منها أن الأصول يبحث فيه عن التعارض بين الأدلة وعن التراجيح بينها عند التعارض وذلك لأن الغرض من البحث عن أحوال الأدلة إنما هو التوصل إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة ، والأدلة المفيدة للأحكام ظنية فهى قابلة للتعارض ، وعند التعارض لابد فى استفادة الحكم من دليله من الترجيح بينه وبين معارضه، لذلك كان لابد من معرفة معنى تتعارض الأدلة ؟ وإذا تعارضت فبأى شئ يكون الترجيح ؟ وسيأتى الكلام على ذلك مفصلاً فى الكتاب السادس فى التعارض والتراجيح ، ولا بأس من ضرب بعض الأمثلة .

التعارض إنما يكون بين الظنيين فلا تعارض بين قاطع وظنى بل القاطع يكون مقدماً ، وإذا تعارضت الأدلة الظنية فهناك مرجحات كثيرة بعضها يرجع إلى راوى الخبر ، وبعضها يرجع إلى نفس الحكم المأخوذ من الدليل ويرجع بعضها إلى أمور أخرى .

فمن الأول : أن الخبر الذي كثرت رواته مقدم على الخبر الذي قلت رواته لأن احتمال الغلط أو الكذب على الأكثر أبعد من احتمالها على الأقل ، فيقوى الظن برواية الأكثر ، والعمل بالأقوى أرجح وكذلك يرجح خبر صاحب الواقعة على خبر غيره ، لأنه أعرف بالقضية وأعلم بها ، ولذلك قدم خبر عائشة رضي الله عنها : « إذا التقى الختانان وجب الغسل فعلته أنا ورسول الله صلوات الله عليهم فاغتسلنا » . على خبر ابن عباس : إنما الماء من الماء .

ومن الثاني : أن الخبر المبقى للبراءة الأصلية يقدم على الخبر الرافع لها ، فخبير من مس ذكره فليتوضأ يرفع البراءة الأصلية ويوجب الوضوء من الذكر ، وخبر إن هو الا بضعة منك يبقى البراءة الأصلية ، لأنه لا يوجب الوضوء من مس الذكر . فقدم الحديث الثاني على الحديث الأول ، وبذلك أخذ أبو حنيفة رضي الله عنه ، وكذلك يرجح الدليل الدال على الوجوب على الدليل الدال على الإباحة ، لأن العمل بالوجوب أحوط .

وقوله وحال المستفيد : هو معطوف على دلائل أيضاً فيكون لفظ معرفة مسلطاً عليه كذلك ، والمعنى ومعرفة حال المستفيد والمستفيد هو طالب الحكم من الدليل ، والذي يطلب الحكم من الدليل هو المجتهد ، فيكون المستفيد مراداً منه المجتهد ، والمقصود من هذه العبارة أن الأصول يبحث فيه عن حال المجتهد من حيث الشروط التي يجب تحققها فيه ، وسيأتي الكلام عليها في الكتاب السابع .

وإنما كان البحث عن حال المجتهد من أصول الفقه لأننا بينا فيما سبق أن البحث عن أحوال الأدلة إنما لأجل أن يتوصل بها إلى استنباط الأحكام من الأدلة ، وقلنا أن الأدلة المثبتة للأحكام ظنية ، ومعلوم أنه ليس بين الظنى ومدلوله ارتباط عقلي لجواز أن لا يدل الدليل عليه ، فكان لابد من رابط يربط بينهما ، والرابط هو الاجتهاد فلذلك بحث في الأصول عن الاجتهاد وذكر فيه الشروط التي يجب توافرها في المجتهد .

وإذا علم أن المستفيد هو المجتهد كان المقلد غير مراد وكان البحث عن التقليد وشروط المقلد ليس من علم الأصول وإنما ذكر ذلك فيه استطراداً لمناسبة جر إليها الكلام عن الاجتهاد وشروطه .





## الاعتراضات الواردة على التعريف

أورد الأسنوى على التعريف السابق لأصول الفقه اعتراضات خمسة :

**الاعتراض الأول :** أن هذا التعريف مبين للمعرف ، لأن أصول الفقه شيء ثابت في نفسه وجد العارف به أو لم يوجد ، والتعريف يقضى بأن الأصول هو معرفة الأشياء الثلاثة ، والمعرفة تستدعى عارفاً ، فإن وجد وجدت ، وإن لم يوجد لم توجد ، فلا يكون أصول الفقه شيئاً ثابتاً في نفسه وهو باطل .

**ويجاب عن ذلك :** بأننا لا نسلم أن أصول الفقه بالمعنى العلمى شيء ثابت في نفسه لأنه لا يخرج عن واحد من ثلاثة هي ، المسائل أو التصديق بتلك المسائل ، أو الملكة الحاصلة من مزاولة تلك المسائل وهذه الأشياء الثلاثة ظاهر أنها ليست ثابتة في نفسها بل هي متوقفة على غيرها فإن وجد وجدت وإلا فلا ، والثابت في نفسه هو أصول الفقه باعتبار كونه مركباً إضافياً وهو الأدلة والتعريف ليس له فالاعتراض لا وجه له .

**الاعتراض الثانى :** أن هذا التعريف غير جامع لكل أفراد المعرفة ، لأن الله تعالى عالم بأصول الفقه ضرورة أن علمه تعالى محيط بجميع الأشياء ومن جملتها أصول الفقه لأنها إما المسائل أو التصديق بها أو الملكة الحاصلة من مزاولتها وهذه الأشياء منكشفة له سبحانه ، ولكن علمه بأصول الفقه ليس داخلاً في التعريف لأنه أخذ فيه المعرفة وهي لا تطلق على الله تعالى لاستدعائها سبق الجهل .

**ويجاب عن ذلك :** بأن الله تعالى وإن كان عالماً بأصول الفقه إلا أن علمه بها لا يسمى أصول الفقه لأن أصول الفقه وضع لأشياء خاصة هي المسائل أو الملكة أو التصديق بالمسائل وهذه أمور كلها من شأن الحوادث فعلم الله بأصول الفقه ليس داخلاً في المعرفة فلا يضر خروجه عن التعريف .

**الاعتراض الثالث :** أن التعريف قد اشتمل على أغلاط صرفية لأنه قد جمع فيه دليل على دلائل . فقيل معرفة دلائل الفقه مع أن دليلاً لا يجمع على فعائل قياساً بل يجمع على أفعله وذلك لأنه اسم جنس واسم الجنس إذا كان على وزن فعليل لا يجمع على فعائل ، وشذ وصيد ووصائد وسليل وسلائل والوصيد الباب أو الفناء والسليل الولد والأنثى سلية .

ويجاب عن ذلك : من وجوه ثلاثة :

الأول : أن جمع دليل على دلائل يحتمل أن يكون مما سمع كوصيد ووصائد ويعضد ذلك أن الشافعي وهو حجة في اللغة قد استعمله في الرسالة كثيراً .

الثاني : أن دليلاً ليس اسم جنس بل هو علم جنس لمؤنث هو الحجة فجمعه على دلائل قياسي كجمع سعيد علم امرأة على سعايد .

الثالث : أن دلائل ليس جمعاً للدليل وإنما هو جمع للدلالة بمعنى دليل .

الاعتراض الرابع : أن تعريف أصول الفقه بمعرفة دلائل الفقه باطل لأن أدلة الفقه موضوع علم أصول الفقه فإن الأصوليين قالوا موضوع علم الأصول هو الأدلة الكلية من حيث اثباتها للأحكام وقد نص العلماء على أن معرفة الموضوع ليس من العلم في شيء ولا يبحث في العلم عنه وإنما يبحث فيه عن أحواله فقط .

فتعريف الأصول بأنه معرفة الأدلة يقتضى أن معرفة الموضوع من العلم وفي ذلك مخالفة لما نص عليه العلماء .

وقد أجاب الأسنوي عن هذا الاعتراض بجواب ثم ضعف هذا الجواب .

أما الجواب : فقد قال فيه : إن موضوع علم الأصول هو الأدلة من حيث اثباتها للأحكام وأما علم الأصول فهو الأدلة من الحيثية الثانية لا من حيث ما يعرض لها من الأحوال والواقع في التعريف إنما هو الأدلة من الحيثية الأولى فالتعريف ليس فيه تعرض لمعرفة الموضوع .

وأما التعريف فقد قال فيه أن التعريف قد اشتمل على معرفة الأدلة من غير تعيين للحيثية وذلك محتمل لكل من الحيثيتين فلا يزال معرفة الأدلة من حيث اثباتها للأحكام محتملاً في التعريف مثل ذلك لا يدفع الإيراد .

ويمكن أن يقال أن مقام التعريف يعين الحيثية الثانية وهي الأدلة من حيث ما يعرض لها من الأحوال ككون الأمر للوجوب والعالم يفيد الحكم ظناً والنهي للتحريم ضرورة أن التعريف إنما يكون للعلم ومسائله ولا يكون لبيان الموضوع وبذلك يكون معرفة الموضوع بعيدة عن التعريف .

أو يقال أن المراد بمعرفة الأدلة التصديق بأحوالها كما سبق بيانه ولا شك أن التصديق بالأحوال هو نفس العلم ومسائله وليس هو الموضوع .

الاعتراض الخامس : أن التعريف غير جامع لأنه أخذ فيه معرفة الدلائل

ومعرفتها صادق بتصورها وبالتصديق بها وتصور الأدلة ليس من العلم لأن العلم هو التصديق بالمسائل وبذلك يكون التعريف قد دخل فيه ما ليس داخلاً في المعرف وهذا يجعل التعريف غير مانع فيكون باطلاً لأن من شروط التعريف أن يكون مانعاً .

ويجاب عن ذلك : بما قلناه في الجواب عن الاعتراض الرابع من أن المراد بمعرفة الأدلة معرفة أحوالها وهذا يعتبر تصديقاً لا تصوراً .

\* \* \*

## تعريف الفقه

إن الذى دعا إلى تعريف الفقه فى علم الأصول مع أنهما علمان متغيران هو وقوع لفظ الفقه فى تعريف أصول الفقه حيث قيل فيه معرفة دلائل الفقه إجمالاً ، وكيفية الاستفادة منها ، وحال المستفيد ، فلفظ الفقه وقع جزءاً من تعريف أصول الفقه فكان لابد من معرفه لأن معرفه الكل متوقفة على معرفة الأجزاء .

فإن قيل أن التعريف قد اشتمل على ألفاظ كثيرة تعتبر أجزاء من التعريف غير لفظ الفقه مثل معرفة ، ودلائل ، وإجمالاً ، وكيفية الاستفادة ، والمستفيد ، فلم لم يبين البيضاوى معنى هذه الألفاظ كما بين معنى الفقه مع أن فهم التعريف يتوقف على معرفتها .

قلنا جواباً عن ذلك أن هذه الألفاظ معانيها اللغوية ظاهرة وهذه المعانى اللغوية هى المراد بخلاف الفقه فإن المراد منه المعنى الاصطلاحى وهو غير معروف فكان لابد من بيانه حتى يعرف معنى أصول الفقه .

## شرح التعريف

عرف البيضاوى الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية . فالعلم يطلق باطلاقين :

أحدهما : صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض ، وهو بهذا الإطلاق يشمل التصور والتصديق لأن متعلق العلم إذا كان ذاتاً أو معنى مفرداً ، أو نسبة غير خبرية ، كان العلم به تصوراً ، وإن كان متعلقه نسبة خبرية كان تصديقاً ، فإذا قلنا العالم حادث كان العلم بالعالم فقط ، أو بالحادث فقط أو بنسبة الحدوث إلى العالم من غير حكم بثبوت له أو نفيه عنه تصوراً ، أما العلم بثبوت الحدوث للعالم فهو تصديق .

وثانيهما : الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل ، وهو بهذا الإطلاق خاص بالتصديق فلا يدخل فيه التصور كما لا يدخل فيه الشك والوهم والجهل والتقليد والظن - أما الظن والشك والوهم فلأنها لا جزم فيها ، وأما الجهل فلأن الجزم فيه غير مطابق للواقع ، وأما التقليد فلأن الجزم المطابق للواقع فيه ليس عن دليل .

فيصح أن يكون العلم في التعريف مراداً به الإطلاق الأول ، ويخرج التصور بقول البيضاوي من الأدلة لأن التصور يستفاد من التعاريف لا من الأدلة .

ويصح أن يراد به الإطلاق الثاني ويكون التقليد خارجاً عن العلم وليس داخلاً

فيه .

والعلم جنس في التعريف يشمل كل علم سواء أكان بالذات أو بالصفات أو بالأفعال أو بالأحكام وقوله ، بالأحكام ، الباء يصح أن تكون أصلية ويكون العلم متضمناً معنى الإحاطة ، ويصح أن تكون زائدة قصد بها التقوية ، لأن المصدر المعرف بالألف واللام ضعيف العمل ، فإذا زيد الحرف في معموله كان في ذلك تقوية له على العمل .

### والاحكام جمع حكم والحكم يطلق بإطلاقات :

- ١ - ثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه ، وهو اصطلاح اللغويين .
- ٢ - إدراك الثبوت أو الانتفاء ، وإن شئت قلت إدراك الوقوع أو اللاوقوع وهو اصطلاح المناطق .
- ٣ - خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالانتضاء أو التخيير ، وهو اصطلاح الأصوليين والمراد بالحكم هنا الإطلاق الأول ولا يصح أن يراد به الإطلاق الثاني لأن العلم هو الإدراك فيصير المعنى ، إدراك إدراك الثبوت أو الانتفاء وهو معنى فاسد .

كما لا يصح أن يراد بالحكم الإطلاق الثالث لأن ذلك يجعل قيد الشرعية في التعريف لغوياً لأن الحكم بالإطلاق الثالث لا يكون إلا شرعياً .

والجار والمجرور متعلق بالعلم ، ومعنى العلم بالأحكام التصديق بكيفية تعلقها بأفعال المكلفين كأن تعلم بأن الجواز ثابت للمسافة ، والتحرير ثابت للربا ، والوجوب ثابت للصلاة ، وهلم جرا بالنسبة لثبوت الأحكام المعينة للأفعال المعينة كذلك .

ولا يصح أن يراد بالعلم بالأحكام تصورها ، ولا التصديق بثبوتها فى نفسها ،  
ولا التصديق بأنها متعلقة بأفعال المكلفين ، لأن تصور الأحكام ليس من الفقه وإنما  
هو من مبادئ الأصول التصورية .

وأما المعنيان الباقيان فهما من التوحيد لأنه يبحث فيه عما يجب لله تعالى وما  
يستحيل وما يجوز وقوله - بالأحكام - قيد أول يخرج به العلم بالأفعال والذوات  
والصفات ، لما سبق من أن المراد بالأحكام ثبوت شىء لشىء أو نفيه عنه ، وهو ما  
يعرف بالنسبة التامة ، والنسبة مغايرة للذوات والأفعال والصفات ، ولا فرق فى  
الصفات بين أن تكون حقيقية أو إضافية .

وقول الأسنوى أن الإطلاق فى خروج الصفات مخرج للحكم الشرعى لأن  
الحكم هو خطاب الله وخطابه كلامه وكلامه صفة من صفاته غير صحيح لأن الحكم  
فى التعريف مراد به النسبة التامة كما سبق بيانه وليس مراداً به الحكم الشرعى حتى  
يلزم ما قاله ، ولا شك أن النسبة مغايرة للصفة فلا يضر خروج جميع الصفات .  
وأل فى الأحكام إما أن تكون للجنس ، أو للعهد ، أو للاستغراق وقد رتب  
الأسنوى على كل معنى من هذه المعانى الثلاثة محذوراً - فقال لا يصح أن تكون  
للعهد لأنه لم يتقدم للحكم ذكر حتى تكون للعهد الذكرى وليس بين المعرفة  
والمخاطب عهد حتى تكون للعهد ذهنى .

ولا يصح أن تكون للجنس لأن أقل جنس الجمع ثلاثة فيلزم أن يكون الفقه هو  
العلم بثلاثة أحكام وهو باطل لما يلزم عليه من أن يكون العالم بثلاثة أحكام من أدلتها  
فقيها إذ الفقيه هو من علم الفقه فيكون المقلد فقيهاً ولا قائل بذلك .

ولا يصح أن تكون للاستغراق لما يلزم عليه من أن يكون الفقه هو العلم بجميع  
الأحكام فلا يكون فقيهاً إلا من علم جميع الأحكام فمن لم يعلمها جميعها لم يكن  
فقيهاً وهو باطل فإن الفقهاء الأربعة وغيرهم لم يعلموا جميع الأحكام إذ ما من إمام  
منهم إلا وقد خفى عليه بعض الأحكام ومع ذلك فليس هناك من ينكر أنهم فقهاء .

ثم اختار الأسنوى أن تكون أل للجنس ويكون الفقه هو العلم بثلاثة أحكام من  
أدلتها فأكثر ولكن من علم الأحكام الثلاثة من أدلتها لا يكون فقيهاً لأن الفقيه ليس  
هو من علم الفقه بل هو من صار الفقه له سجية وملكة وذلك لأن فقيه اسم فاعل  
من فقه بضم القاف وهو من أفعال السجاياء فيكون الفقيه هو من صار الفقه له سجية  
لا من علم الفقه .

فإذا أريد تسمية من علم الفقه باسم يخصه قيل له فاقه لأن فاقه اسم فاعل من فقه بكسر القاف إذا علم الفقه .

ويصح أن تجعل أَل للاستغراق ويكون الفقه هو العلم بجميع الأحكام ولكن لا يراد من العلم بجميع الأحكام معرفتها بالفعل بل المراد من معرفتها القدرة على تحصيلها بالأخذ في أسباب الحصول وهو ما يعرف بالملكة ، ولا شك أن كل مجتهد عنده القدرة والملكة التي يستطيع بها استنباط الحكم واستخراجه وعندئذ فيسمى فقيها لوجود الملكة عنده .

قوله الشرعية : الشرعية نسبة للشرع ، وهو الأحكام التي شرعها الله تعالى فهو من نسبة العام إلى الخاص بمعنى تحقق العام فيه ، وهو قيد ثان يخرج به الأحكام العقلية مثل الواحد نصف الاثنين ، والجزء أقل من الكل ، والأحكام اللغوية مثل رفع الفاعل ، ونصب المفعول ، وقيام زيد ، وعدم قيامه .

قوله العملية نسبة إلى العمل من نسبة المتعلق إلى المتعلق ، أو من نسبة الحال إلى المحل باعتبار أن العمل محل للحكم ، وهو قيد ثالث مخرج للأحكام الشرعية الاعتقادية وهو ما يعرف بعلم التوحيد ، فإنه علم مستقل بذاته ، وليس من الفقه ، وأما مثل الإجماع حجة ، والقياس حجة فهي من الفقه ، وهي داخلة في التعريف لأن معنى حجة وجوب العمل ، فالمحمول فيها حكم شرعى والموضوع عمل من أعمال المكلفين وتلك هي مسائل الفقه .

قوله - المكتسب - هو وصف للعلم فيقرأ بالرفع ، وليس صفة للأحكام حتى يقرأ بالجر والذي يمنع من ذلك أمران - أحدهما لفظي وهو أن المكتسب مذكر ، والأحكام مؤنثة والصفة يجب مطابقتها لموصوفها في التذكير والتأنيث ما دام النعت حقيقياً ، وثانيها معنوي ، وهو أنه لو جعل المكتسب وصفاً للأحكام للزم من ذلك أن يكون علم الله بالأحكام فقهاً وأن يكون علم المقلد بها فقها كذلك لأنه يصح أن يقال : أن الله تعالى علم بالأحكام المكتسبة من الأدلة أى التي اكتسبها غيره وهو الحادث ، كما يصح أن يقال أن المقلد علم أحكاماً مكتسبة من الأدلة أى اكتسبها غيره وهو المجتهد فيكون كل منهما فقيهاً وهو باطل .

وقد اختلف الشارحون في معنى المكتسب ، فذهب الأسنوى إلى أن معناه هو الحاصل بعد أن لم يكن ، وذهب غيره من بقية الشارحين إلى أن معناه المأخوذ من الأدلة .

واختلاف الشراح فى معنى المكتسب تبعه اختلافهم فى فائدة الإتيان به فى التعريف ، فالأسنوى قال أن فائدته الاحتراز به عن علم الله تعالى فقط لأن علمه لا يوصف بكونه مكتسباً أى حاصلاً بعد أن لم يكن لأنه قديم ، أما علم الرسول عليه السلام بالأحكام التى ليست عن اجتهاد منه وعلم الملائكة بالأحكام فلا يخرجان بالمكتسب بل يخرجان بقول البيضاوى - من الأدلة - وغير الأسنوى من بقية الشارحين قال أن فائدة الإتيان بالمكتسب الاحتراز به عن علم الله تعالى علم الرسول ﷺ بالأحكام عن غير اجتهاد منه وعلم الملائكة بها ، فإن هذه العلوم الثلاثة ليست مأخوذة من الأدلة ، فإن علم الرسول عليه السلام مأخوذ من الوحي وعلم الملائكة مأخوذ من اللوح المحفوظ وعلم الله لا يوصف بكون مأخوذاً من الأدلة .

وعلى كلا المعنيين فى المكتسب ، فإن الأحكام الشرعية التى صارت معلومة من الدين بالضرورة مثل وجوب الصلاة والزكاة والحج ، فإنها من الفقه لأنها مكتسبة من الأدلة باعتبار الأصل .

من الأدلة - جار ومجرور متعلق بالمكتسب وفائدة الإتيان به فى التعريف عند الأسنوى هو الاحتراز به عن علم الرسول ﷺ بالأحكام التى ليست عن اجتهاد وعن علم الملائكة بالأحكام لأن كلا منهما ليس مكتسباً من الأدلة ، بل علم الرسول عليه السلام مكتسب من الوحي وعلم الملائكة مكتسب من اللوح المحفوظ .

أما غيره من بقية الشارحين فلا فائدة له عندهم بل ذكر لبيان الواقع .

قوله التفصيلية - أى الجزئية فهو مقابل للإجمالية أى الكلية ، وفائدة الإتيان به على رأى الأسنوى هو الاحتراز به عن علم المقلد بالأحكام ، لأن علمه بها ليس مكتسباً من أدلة تفصيلية ، بل هو مستفاد من دليل اجمالى يستخدمه المقلد فى كل حكم من الأحكام .

فالمقلد بعد أن يستفيد الحكم من المجتهد يقول ، وهذا حكم أفتانى به المفتى وكل حكم أفتانى به المفتى فهو حكم الله فى حقى ، فهذا الحكم هو حكم الله فى حقى ، هذا رأى الأسنوى .

والحق أن التفصيلية له يحترز به عن شىء وإنما ذكر لبيان الواقع ، وليكون فى مقابلة قوله فى تعريف أصول الفقه إجمالاً ، وأما علم المقلد فهو خارج بما خرج به

علم الرسول عليه السلام وعلم الملائكة لأن علم المقلد بالأحكام ليس مأخوذاً من الأدلة بل هو مأخوذ من المجتهد .

وأما الدليل الإجمالى الذى يأتى به المقلد بعد أخذه الحكم من المجتهد فلم يقصد به معرفة الحكم لأنه قد عرفه من المجتهد وإنما قصد به الاستدلال على أن الحكم الذى أخذه من المجتهد يجب عليه العمل به لأنه حكم الله فى حقه وحق المجتهد ، وليس الفقه العمل بالحكم وإنما نفقه العلم بالحكم كما تقدم .



## الاعتراضات الواردة على تعريف الفقه

أورد الأسنوى على تعريف الفقه السابق اعتراضات أربعة وأورد البيضاوى اعتراضاً على لسان القاضى أبى بكر الباقلانى ولذلك يعرف هذا الاعتراض الباقلانى .

**الاعتراض الأول :** من اعتراضات الأسنوى : أن تعريف الفقه بالعلم بالأحكام يجعل لفظ الفقه أينما وقع مراداً به العلم بالأحكام فيكون معنى قوله معرفة دلائل الفقه أى معرفة دلائل العلم بالأحكام الشرعية وهو باطل لأنه يقضى بأن مدلول الدليل هو العلم بالحكم ، مع أن مدلول الدليل هو نفس الحكم .

يجاب عن ذلك بأن للدليل مدلولين : أحدهما فى الخارج وهو نفس الحكم ، وثانيهما فى الذهن والتعقل وهو العلم بالحكم فلا مانع من أن يكون الفقه هو العلم بالأحكام ويكون العلم بالأحكام مدلولاً للدليل من حيث التعقل ذهنى .

**الاعتراض الثانى :** أن لفظ العملية فى التعريف إن أريد به ما يعم عمل الجوارح والقلوب كان التعريف غير مانع لأنه يدخل فى التعريف علم التوحيد ضرورة أنه علم بأحكام عملية والعمل قلبى وهو الاعتقاد .

وإن أريد به ما يخص عمل الجوارح كان التعريف غير جامع لأنه لا يشمل العلم بالأحكام المتعلقة بعمل القلب مثل وجوب النية وتحريم الحسد والرياء مع أنها من الفقه اتفاقاً .

يجاب عن ذلك : باختيار الشق الأول وهو أن العملية . مراد بها ما يشمل عمل الجوارح والقلوب بمعنى أن العمل القلبى يكون موضوعاً ، ويحمل عليه الحكم



الشرعى ، ولا يدخل علم التوحيد فى التعريف لأن الاعتقاد فى التوحيد يقع محمولاً فى مسائله والموضوع فيها ذات الله أو ذات الرسل ، كما يقال الوجدانية لله واجبة عقلاً ، والرسل يجب لهم الصدق ، أى أن العقل لا يتصور انتفاء الوجدانية عن الله ، كما لا يتصور انتفاء الصدق عن الرسل .

أما الفقه فإن العمل القلبى يقع موضوعاً فى مساءله والحكم الشرعى يقع محمولاً فيها مثل النية واجبة واعتقاد الوجدانية لله واجب شرعاً .

**الاعتراض الثالث :** أن العلم فى التعريف إن أريد به الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل كان التقليد خارجاً عن الجنس فلا يصح الاحتراز عنه بقوله من أدلتها التفصيلية لأنه لم يدخل فى التعريف حتى يخرج والإخراج فرع الإدخال وكان إيراد اعتراض الباقلانى فى محله لأن العلم غير الظن .

وإن أريد به : صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض لم يصح إيراد اعتراض الباقلانى لأن العلم بهذا الإطلاق شامل للظن فلا يصح أن يعترض عليه فيقال له كيف تعرف الفقه بالعلم مع أن الفقه مضمون .

**ويجاب عن ذلك بجوابين :**

**الجواب الأول :** أننا نختار أن العلم فى التعريف مراد به الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل وتقول أن البيضاوى لم يحترز بقوله من أدلتها التفصيلية عن التقليد لأنها خارج عن الجنس وهو العلم وإنما جعله لبيان الواقع والأصل فى القيود أن تكون للإيضاح لا للاحتراز وبذلك يكون التقليد خارجاً ويكون إيراد اعتراض الباقلانى على لتعريف صحيحاً .

**الجواب الثانى :** أننا نختار أن العلم فى التعريف مراد به معنى ثالث لم يقله المعارض يصح معه الاحتراز عن التقليد بقوله من أدلتها التفصيلية كما يصح معه إيراد اعتراض الباقلانى - ذلك المعنى الثالث هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع سواء كان عن دليل أو عن غير دليل وبذلك يكون الظن خارجاً لأنه لا جزم فيه فيرد اعتراض الباقلانى والتقليد داخلياً لأن فيه جزمًا مطابقاً وإن كان عن غير دليل فيحترز عنه بقوله من أدلتها التفصيلية وهذا الإطلاق معروف عند الأصوليين .

**الاعتراض الرابع :** أن التعريف غير مانع يدخل لأنه يدخل فيه تصور الأحكام ضرورة أن العلم منقسم إلى تصور وتصديق مع أن تصور الأحكام ليس من الفقه فى

شئء وإغما هو من مبادئ الأصول التصورية ، فيكون التعريف باطلاً فإن من شروطه أن يكون مانعاً .

ويجاب عن ذلك : بأن تصور الأحكام خارج عن التعريف بقوله من أدلتها التفصيلية لأن التصور يكون من التعاريف لا من الأدلة والذي يكون من الأدلة هو التصديق .

الاعتراض الخامس : وهو ما ذكره البيضاوى على لسان القاضى ويعرف باعتراض الباقلانى ، فيتلخص فى أن الفقه مظنون لأنه مستفاد من الأدلة التفصيلية والأدلة التفصيلية لا تفيد إلا الظن سواء أكان متفقاً عليها بين الأئمة الأربعة كالكتاب والسنة والإجماع والقياس إما مختلفاً فيما بينهم مثل الاستصحاب والمصالح المرسلة والأخذ بالأقل .

أما المختلف فيها فظاهر أنها لا تفيد إلا الظن إذ لو كانت مفيدة للقطع لما كانت محل اختلاف بين الأئمة وأما المتفق عليها فكذلك لا تفيد إلا الظن أما الكتاب فلأن لفظه مقطوع أنه من عند الله تعالى ولكن دلالته على الأحكام ظنية لأن القطعية فى الدلالة تتوقف على أمور عشرة أحدها ثابت وهو التواتر والباقي وهو الأمور التسعة التى هى المجاز والاشترار ، والنقل والاضمار والتقديم والتأخير والنسخ والتخصيص والتعارض العقلى فيجب نفيها ونفيها إنما ثبت بدليل ظنى هو أن الأصل عدمها . وإذا كانت منفية ظناً فهى لا تزال محتملة احتمالاً من مرجوحاً ووجود الاحتمال ولو على سبيل المرجوحية ينافى القطع . وبذلك تكون دلالة الكتاب على الأحكام ظنية لا قطعية .

وأما السنة فإن كانت أحادية فهى لا تفيد إلا الظن لاحتتمالا الخطأ أو الكذب على الراوى ومع هذا الاحتمال فلا قطع وإن كانت متواترة فاللفظ مقطوع أنه لرسول ﷺ ولكن دلالته على الحكم ظنية لما سبق بيانه فى الكتاب .

أما الإجماع : فإن كان منقولاً بطريق الأحاد فظاهر أنه لا يفيد إلا الظن لاحتتمال أن يكون الناقل مخطئاً أو كاذباً وإن كان منقولاً بطريق التواتر فهو وإن أفاد القطع بالحكم على الراجع إلا أن ذلك نادر والنادر لا يضر فى كون الفقه مظنوناً لأن العبرة بالغالب والكثير .

وأما القياس : فلا يفيد إلا الظن لأنه مبنى على مقدمات ظنية وما انبنى على الظنى فهو ظنى - تلك المقدمات المظنونة هى :

١ - أن يكون الحكم معللاً .

٢ - أن تكون العلة معينة .

٣ - أن توجد تلك العلة فى الفرع .

٤ - أن لا يوجد فى الفرع مانع يمنع من ثبوت حكم الأصل فيه .

فالأول مظنونة لجواز أن يكون الحكم غير معقول المعنى والثانية مظنونة كذلك لجواز أن تكون علة الحكم غير ما أبداه المجتهد والثالثة مظنونة كذلك لجواز أن يكون خصوص الأصل معتبراً فى العلة أما الرابعة فهى مظنونة لجواز أن يكون كونه فرعاً مانعاً من ثبوت حكم الأصل فيه .

ومما تقدم يعلم أن الأدلة المستفاد منها الفقه بنوعها مظنونة فيكون الفقه مظنوناً .

وإذا ثبت أن الفقه ظنى فلا يصح أن يعرف بالعلم لأن الظن مغاير للعلم فالظن إدراك الطرف الراجح والعلم إدراك جازم مطابق للواقع عن دليل وبذلك يكون تعريف الفقه بالعلم تعريفاً له بالمباين فيكون باطلاً لأن شرط التعريف أن يكون مساوياً للمعرف .

قلنا إن من جملة : الأدلة المختلف فيها الاستصحاب والمصالح المرسلة والأخذ

بالأقل .

فالاستصحاب : هو الحكم بثبوت أمر فى الزمن الثانى لثبوته فى الزمن الأول لعدم وجود ما يصلح للتغيير مثل استدلال الشافعى رضي الله عنه على أن الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء بقوله : هذا الشخص قبل خروج هذا النجس كان متوضئاً اتفاقاً ولم يطرأ عليه ما يوجب نقض الوضوء وهو خروج النجس من أحد السبيلين فبقى على وضوئه استصحاباً للحال قبل خروج هذا النجس منه .

والمصالح المرسلة هى الأوصاف المناسبة للحكم التى لم يرد عن الشارع ما يفيد اعتبارها ولا إلغاءها مثل قتل المسلم الذى جعله الكفار ترساً لهم فى الحرب إذا علم أن عدم قتله يوجب هزيمة المسلمين وانتصار الكفار عليهم ، فقتل المسلم فى هذه الحالة وصف مناسب لأنه يترتب عليه انتصار المسلمين ولكن لم يرد من الشارع ما يدل على اعتباره كما لم يرد عنه ما يفيد عدم اعتباره .

والأخذ بالأقل : هو الأخذ باقل الأقوال التي قيلت في المسألة عملاً بالأحوط ،  
مثل قول الشافعي أن دية الكتابي ثلث دية المسلم ، فإن هذا القول هو أقل الأقوال  
الثلاثة التي قيلت في هذه المسألة ، أما الأقوال الثلاثة فهي :

١ - تجب فيه دية المسلم كاملة .

٢ - يجب فيه نصف دية المسلم .

٣ - يجب فيه ثلث دية المسلم .

فالأخذ بالثلث أخذ بالأقل وفيه عمل بالأحوط لأن القائل بالكل قائل بالثلث  
لدخول الثلث ضمن الكل والقائل بالنصف قائل به كذلك لاشتمال النصف عليه  
والقائل بالثلث قائل به على الخصوص وبذلك يكون الكل قائلاً بالثلث فكأنه قول  
للجميع .

وقد أجاب البيضاوي : عن اعتراض الباقلاني بجواب وأجاب غيره عنه بجواب

آخر .

أما البيضاوي : فقال في الجواب لا نسلم أن الفقه مظنون بل هو مقطوع  
والظن في الطريق الموصل إليه وهو الدليل التفصيلي وتوضيح ذلك أن المجتهد بعد أن  
يستفيد من دليله التفصيلي يستطيع أن يأتي بدليل يجعل هذا الحكم مقطوعاً به عنده  
بعد أن كان مظنوناً وهذا الدليل يستخدمه في كل حكم يستنبطه من دليله التفصيلي  
وبذلك يصير الفقه كله مقطوعاً به عنده .

فمثلاً إذا استنبط المجتهد نقض الوضوء من اللمس من قوله تعالى ﴿ أَوْ  
لَأَمْسَتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾ استطاع أن يقول نقض الوضوء  
من اللمس مظنون لى ، وكل مظنون لى يجب على العمل به فنقض الوضوء من  
اللمس يجب على العمل به يأخذ هذه النتيجة ويجعلها صغرى فى قياس ويضم إليها  
كبرى فيقول ، نقض الوضوء من اللمس يجب على العمل به وكل ما يجب على  
العمل به فهو حكم الله قطعاً فنقض الوضوء من اللمس حكم الله قطعاً ويقال مثل  
ذلك فى غير النقض من باقى الأحكام وبذلك يصبح الفقه عنده مقطوعاً به وإن كان  
الدليل الذى أخذ الحكم منه ابتداءً مظنوناً .

فنقض الوضوء من اللمس مظنون لى مقدمة قطيعة لأن دليلها الحس والوجدان  
لأن المجتهد يحس يظن الحكم كما يحس بجوعه وألمه وعطشه والمقدمة الثانية وهى

وكل مظنون لى يجب على العمل بمقتضاه قطعية كذلك لأن دليلها إما الإجماع المنقول بطريق التواتر على أن المجتهد يجب عليه العمل بما ظنه ويحرم عليه العمل بخلافه والإجماع المنقول بطريق التواتر يفيد القطع كما تقدم .

وأما الدليل العقلى : وهو أن المجتهد متى ظن حكماً لفعل كان خلاف هذا الحكم عنده مرجوحاً وهو وهم وعندئذ فإما أن يعمل بما ظنه وما توهمه وفى ذلك جمع بين النقيضين وإما أن يترك العمل بهما معاً وفى ذلك ارتفاع للنقيضين وكلاهما باطل لأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان وإما أن يعمل بما توهمه ويترك العمل بما ظنه وهو باطل لما فيه من العمل بالمرجوح وترك الراجح فتعين عليه العمل بما ظنه قطعاً .

ولا يقال أن للمجتهد أن يترك العمل بهما معاً ولا يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين كما لم يلزم ارتفاعهما قبل الاجتهاد .

لأننا نقول قبل الاجتهاد لم يدرك المجتهد أن الله حكماً فى المسألة فهو ليس مكلفاً بشيء عملاً بالبراءة الأصلية أما بعد الاجتهاد فقد أدرك حكماً فى الفعل فتوجه إليه التكليف وبذلك فلا بد له من واحد من الأمور السابقة ويتعين عليه أخيراً العمل بما ظنه .

ومتى كانت المقدمتان قطعتين كانت النتيجة وهى نقض الوضوء من اللمس يجب على العمل به قطعية وبذلك لا تحتاج إلى دليل عندما نجعل صغرى لقياس آخر لأنها نتيجة لقياس برهن على مقدمته أما المقدمة الكبرى التى ضمت إلى هذه النتيجة وهى وكل ما وجب على العمل بمقتضاه فهو حكم الله قطعاً فهى قطعية لأن العقل يحيل أن الله يكلف عباده بما ليس حكماً له لأن ذلك يعتبر عبثاً ولغوياً وبذلك تكون النتيجة وهى نقض الوضوء من اللمس حكم الله قطعاً قطعية لأن مقدمتيها قطعتان ويقال مثل ذلك فى كل حكم يستنبطه المجتهد من دليله التفصيلى وبذلك يكون الفقه قطعياً لا ظنياً ويكون تعريفه بالعلم متعيناً .

وقد اعترض الأسنوى على هذا الجواب باعتراضات نذكرها فيما يأتى :

أولاً : إن المقدمات يجب أن لا تتعارض مع النتيجة ومدلول المقدمة الأولى وهى نقض الوضوء من اللمس مظنون لى الظن بالحكم وهذا يتعارض مع النتيجة القائلة بنقض الوضوء من اللمس واجب قطعاً لأن القطع يعارض الظن .

ويجاب عن ذلك : بأن من شروط التناقض اتحاد الجهة وجهة الظن هنا ليست متحدة مع جهة القطع لأن الظن بالحكم من حيث الواقع ونفس الأمر أى بالنسبة لما عند الله تعالى أما القطع به فهو بالنسبة لما عند المجتهد وعند انفكاك الجهة يرتفع التناقض .

ثانياً : أن الدليل : أنتج القطع بوجوب العمل بالحكم وليس هذا فقهاً لأن الفقه هو القطع بالحكم كالقطع بالحرمة والكراهة والندب والوجوب .  
ووجوب العمل مغاير لهذه الأحكام .

ويجاب عن ذلك : بأننا لم نقتصر على هذه النتيجة وإنما جعلنا هذه النتيجة مقدمة فى قياس آخر كانت نتيجته هى نقص الوضوء من اللمس حكم الله قطعاً ، وهذا هو عين الحكم الفقهي فالدليل لم ينتج القطع بوجوب العمل وإنما أنتج القطع بنفس الحكم فهذا الاعتراض غير وارد .

وثالثاً : أنه مع تسليم أن الدليل السابق أنتج القطع بالحكم ، فالقطع بالحكم غير العلم بالحكم بل هو أعم منه ، والأعم لا يدل على الأخص وبذلك فالدليل لم ينتج العلم بالحكم الذى هو الفقه بل أنتج القطع به وليس هذا هو الفقه .

ويجاب عن ذلك : بأن القطع دليل مساو للعلم وليس أعم منه ، والدليل أنتج القطع فهو قطع عن دليل ، وبذلك يكون هو والعلم سواء .

ورابعاً : أنه مع تسليم أن الدليل أنتج القطع بالحكم والقطع مساو للعلم به فلا يفيد فى دفع اعتراض الباقلانى لأن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية المكتسب من الأدلة التفصيلية ، ومقتضى هذا أن يكون العلم بالحكم ناشئاً عن دليل تفصيلي ، والجواب لم يحقق هذا بل أنتج أن العلم بالحكم ناشئ عن دليل إجمالى كلى يستخدم فى حكم وليس هذا هو الفقه بالمعنى المتقدم ، وهذا اعتراض وجيه لا سبيل إلى دفعه ، وبذلك يكون جواب البيضاوى عن اعتراض الباقلانى غير صحيح .

وخامساً : أجاب غير البيضاوى عن هذا الاعتراض بجواب آخر حاصله أن الفقه مضمون لأنه مستفاد من الأدلة التفصيلية وهى ظنية كما تقدم والمراد من العلم فى تعريف الفقه هو الظن مجازاً علاقته المجاورة الذهنية ، لأن العلم يجاور الظن فى الذهن ، ويتواردان فيه على التعاقب ، والقرينة قولنا فى التعريف من الأدلة التفصيلية ، لأن الأدلة التفصيلية ظنية والظن إنما ينتج ظناً لا علماً ، والمجاز لا حجر فيه متى وجدت العلاقة والقرينة ، وهذا جواب صحيح لا غبار عليه .

## كيف رتب البيضاوى كتابه

رتب البيضاوى كتابه المنهاج على مقدمة وسبعة كتب وتكلم فى المقدمة على الأحكام ومتعلقاتها وهى أفعال المكلفين ، وجعل الكتب السبعة فى المعارف الثلاثة السابقة ، وهى معرفة أحوال الأدلة ومعرفة كيفية الاستفادة منها ومعرفة حال المستفيد .

فجعل الكتب الخمسة الأولى فى أحوال الأدلة ، أربعة منها فى الأدلة المتفق عليها وهى الكتاب والسنة والإجماع والقياس والخامس فى الأدلة المختلف فيها .  
وتكلم فى الكتاب السادس على تعارض الأدلة والترجيح بينها عند التعارض ، وجعل الكتاب السابع فى معرفة حال المستفيد فتكلم فيه على الاجتهاد وشروطه .  
والسر فى وضع الكتاب على هذا الوجه ، أن الأحكام تقع محمولات فى مسائل علم الأصول ويعرض لها الإثبات تارة والنفى تارة أخرى فيقال الأمر يفيد الوجوب لا النذب ، والنهى يفيد التحريم لا الكراهة فكان لابد من تصور الأحكام حتى يتمكن المجتهد من إثباتها ونفيها ، ولذلك جعل المقدمة فى الأحكام وما تتعلق به الأحكام .

ولما كانت الأدلة نوعين متفق عليه ومختلف فيه وكان المتفق عليه منها أربعة والمختلف فيه كثير جمع الأدلة المختلف فيها فى كتاب واحد ، وجعل لكل دليل من الأدلة المتفق عليها كتاباً يخصه فكانت الكتب خمسة ، الكتاب الأول فى الكتاب ، والثانى فى السنة ، والثالث فى الإجماع ، والرابع فى القياس والخامس فى الأدلة المختلف فيها .

ولما كانت الأدلة ظنية وكان الظن قابلاً للتعارض وكانت الأدلة عند تعارضها لا يستفاد منها الحكم إلا بمرجح جعل الكتاب السادس فى التعارض والتراجيح .  
ولما كان الظن ليس بينه وبين مدلوله ارتباط عقلى لجواز عدم الدلالة عليه كان لابد من رابط وهو الاجتهاد ، فجعل الكتاب السابع فى الاجتهاد وشروطه .  
وإنما قدم الكلام على الأدلة على الكلام على التعارض والترجيح ، لأن

التعارض والترجيح وصف للدليل والوصف متأخر عن الموصوف ، وأخر الكلام على الاجتهاد ، لأن الاجتهاد يتوقف على الأدلة وترجيح بعضها على بعض .

وقدم الكلام على الأدلة المتفق عليها دون المختلف فيها لقوتها . . . وقدم الكلام على الكتاب على غيره من باقى الأدلة المتفق عليها لأنه أصل لها ، وجعل الكلام على القياس متأخراً عن غيره من الإجماع والسنة والكتاب لأنه فرع عنها ، إذ الأصل فيه لا بد أن يكون حكمه ثابتاً بواحد منها .

وبذلك جاء وضع الكتاب محكماً وترتيبه منظماً فجزى الله مؤلفه خير الجزاء .

\* \* \*

## الكلام على المقدمة

جعل البيضاوى المقدمة مشتملة على باين ، الباب الأول ، فى الأحكام ، والباب الثانى : فى أفعال المكلفين باعتبار أنها متعلقات الأحكام .

\* \* \*



## الباب الأول

### فهي الأحكام

- هذا الباب يشتمل على ثلاثة فصول :
- الفصل الأول : في تعريف الحكم
  - الفصل الثاني : في تقسيماته
  - الفصل الثالث : في أحكام الحكم



## الفصل الأول فى تعريف الحكم

عرف البيضاوى الحكم بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير ، فالخطاب فى اللغة معناه توجيه الكلام المفيد إلى الغير بحيث يسمعه ، لأنه مصدر خاطب يخاطب خطاباً ومخاطبة إذا وجه الكلام إلى الغير على وجه يسمعه .  
والمراد به هنا المخاطب به ، وهو الكلام المفيد الموجه إلى الغير من باب إطلاق المصدر وإرادة اسم المفعول مجازاً علاقته الاشتقاق اللغوى باعتبار أن اسم المفعول مشتق من المصدر ، والقرينة تقسيم الحكم إلى أمر ونهى ، فإن المنقسم إلى ذلك هو الكلام لا التوجيه لأن التوجيه فعل الموجه وليس لفظاً .  
وقد صار الخطاب حقيقة عرفية فى نفس الكلام الموجه بحيث إذا أطلق لم ينصرف إلا إليه .

والخطاب جنس فى التعريف يشمل كل خطاب سواء أكان لله أم لغيره من الإنس والجن والملائكة ، وإضافة لفظ الجلالة إليه قيد أول يخرج به خطاب الإنس والجن والملائكة فإن ذلك لا يعتبر حكماً .

فإن قيل : إن هذا القيد يخرج الأحكام الثابتة بالسنة والإجماع والقياس لأن هذه الأمور الثلاثة ليست كلاماً لله وإنما هى فعل من أفعال البشر ، وبذلك يكون التعريف خاصاً بالأحكام الثابتة بالقرآن باعتبار أنه كلام الله تعالى اللفظى ، فيكون التعريف غير جامع .

قلنا : إن الحكم هو خطاب الله أى كلامه النفسى الأزلى ، سواء دل عليه كلام الله اللفظى كالقرآن أو دل عليه الإجماع أو السنة أو القياس فهذه الأمور الأربعة ليست مثبتة للحكم لحدوثها وإنما هى أمانة عليه لأن الكلام النفسى الأزلى لا اطلاع لنا عليه ، فجعل الله سبحانه وتعالى هذه الأشياء الأربعة لتكون معرفات له .

والمتعلق معناه المرتبط : والمراد من الارتباط الدلالة على ما يدل عليه دلالة معنوية ، أى قبل التعبير عنه بالألفاظ وهذا التعلق تنجيزى قديم وليس تعلقاً

صلوحياً ، وبذلك يكون معنى قول الأسنوى الصالح لأن يتعلق ، أى الصالح لأن يدل دلالة لفظية بعد وجود اللفظ المعبر عنه ، وحينئذ يكون للكلام دالتان معنوية ولفظية ، وكل منهما من قبيل التعلق التنجيزى إلا أن التعلق المعنوى قديم واللفظى حادث ، والمراد فى التعريف التعلق المعنوى لأن ظاهر كلام البيضاوى أن الحكم قديم فلا يصح أن يراد بالتعلق التعلق اللفظى لحدوثه .

قوله بأفعال المكلفين : الأفعال جمع فعل والمراد به ما صدر عن المكلف من قول أو فعل أو اعتقاد ، وليس المراد به ما قابل القول والاعتقاد ، لأن الحكم كما يتعلق بالأفعال كإيجاب الصلاة والزكاة والحج يتعلق بالأقوال كتحریم الغيبة والنميمة ويتعلق كذلك بالاعتقاد مثل اعتقاد الوحدانية واجب .

والمكلفين : جمع مكلف والمراد به البالغ العاقل الذى بلغته الدعوة .

وقوله بأفعال المكلفين : قيد ثان يخرج به الخطاب المتعلق بذاته تعالى مثل قوله : ﴿ شهد الله أنه لا اله إلا هو ﴾ والمتعلق بالجمادات مثل قوله تعالى : ﴿ ويوم نُسِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً ﴾ فمثل هذا الخطاب لا يعتبر حكماً .

بالاقتضاء أو التخيير : بالاقتضاء جار ومجرور متعلق بقوله « المتعلق » والتخيير معطوف عليه والاقتضاء معناه الطلب : وهو أعم من طلب الفعل وطلب الترك ، وكل منهما أعم من أن يكون جازماً وغير جازم فشمّل ذلك أربعة أقسام : هى الإيجاب ، والندب ، والتحریم ، والكراهة .

وأما التخيير فمعناه الإباحة : وسيأتى تعريف هذه الأحكام الخمسة وبذلك يكون التعريف شاملاً لجميع أفراد المعرف .

وقوله بالاقتضاء أو التخيير قيد ثالث ، يخرج به الخطاب المتعلق بذوات المكلفين أو بأفعالهم مع كونه لا طلب فيه ولا تخيير بل قصد به الإخبار مثل قوله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْلَمُونَ ﴾ .

\* \* \*

## هل التعريف حد أو رسم ؟

قال الأسنوى أن تعريف الحكم السابق تعريف له بالرسم وليس تعريفاً له بالحد وعلل ذلك بأن التعريف قد ذكرت فيه « أو » وهى ليست للشك قطعاً لأن الشك

ينافى التعريف سواء كان بالحد أو بالرسم ، إذ المقصود من التعريف إيضاح المعرف وبيانه ، والشاك لا يوضح لغيره ما لم يعرفه هو ، فتعين أن تكون للتسوية ، ولا يصح أن تكون للتنوع بين فصلين ، لأن الفصل ذاتي ، والذاتي لا يتعدد ، فتعين أن تكون « أو » واقعة بين خاصيتين : هما الاقتضاء والتخيير ، والخاصة تتعدد لأنها من قبيل العرض ، وإذن يكون التعريف تعريفاً بالجنس والخاصة فيكون رسماً .

وجملة القول : أن التعريف نوعان ، حد ، ورسم ، وكل منهما تام ، وناقص ، فالحد التام هو ما كان بالجنس القريب والفصل ، مثل قولنا : الإنسان حيوان ناطق « والحد الناقص ما كان بالجنس البعيد والفصل » أو بالفصل وحده مثل « الإنسان جسم ناطق أو الإنسان ناطق » ، والرسم التام ما كان بالجنس القريب والخاصة مثل « الإنسان حيوان ضاحك » ، والرسم الناقص ما كان بالجنس البعيد والخاصة ، أو بالخاصة وحدها مثل « الإنسان جسم ضاحك أو ضاحك فقط » ، والفصل من قبيل الذاتي وهو لا يتعدد . . . فالحقيقة الواحدة ليس لها فصل واحد ، أما الخاصة فهي من قبيل العرض والعرض يجوز تعدده ولذلك تتعدد الخاصة مثل الضحك ، والكتابة بالنسبة للإنسان .

فلما كان الفصل لا يتعدد وقد وقعت « أو » في التعريف بين الاقتضاء والتخيير اقتضى ذلك أن كلا منهما ليس فصلاً ، بل يكون كل منهما خاصة ، وبذلك كان التعريف رسماً لا حداً .

وما قاله الأسنوي غير مسلم لأن شأن الخاصة أن توجد في كل فرد من أفراد الماهية مثل الضحك أو الكتابة بالقوة بالنسبة للإنسان ، فإن كلا منهما يتحقق في كل فرد من أفراد الإنسان ، ولا يختص بفرد دون فرد وكل من الاقتضاء والتخيير لا يصح أن يكون خاصة للحكم لأن الاقتضاء لا يوجد في كل أفراد وإنما يوجد فيما عدا الإباحة . والتخيير كذلك لا يوجد في كل أفراد الحكم ، وإنما يتحقق في خصوص الإباحة .

وإذا كان كل من الاقتضاء والتخيير وحده غير مميز للحكم كان المميز له مجموعهما ، لأن كل فرد من أفراد الحكم لا يخرج عن كونه اقتضاءً أو تخييراً ويكون مجموع الأمرين خاصة أو فصلاً ، وتكون « أو » واقعة بين جزئي الفصل أو

جزئى الخاصة ، فإن اعتبرنا مجموعة الأمرين خاصة كان التعريف رسماً وإن اعتبرنا مجموعهما فصلاً كان التعريف حداً .

\* \* \*

## الاعتراضات الواردة على التعريف

أورد الأسنوى على تعريف الحكم اعتراضات خمسة ، وذكر البيضاوى على لسان المعتزلة اعتراضات ثلاثة أجاب عنها .

\* \* \*

## اعتراضات الأسنوى

الاعتراض الأول : أن التعريف مبين للمعرف ، لأن الحكم من الصفات الإضافية لأنه يتوقف فى جوده بعد وجود الذات على وجود غيره وهو صفة الكلام بخلاف صفة الكلام فإنها من الصفات الحقيقية ، لأنها لا تتوقف فى وجودها بعد وجود الذات على وجود غيرها . وقد عرف الحكم بالخطاب أى الكلام ، فاقضى ذلك أن الحكم من الصفات الحقيقية وهو باطل .

ويجاب عن ذلك : بأن الخطاب ليس مراداً منه الكلام بمعنى الصفة الوجودية القائمة بذاته تعالى ، بل المراد منه الكلام النفسى الأزلى الناشئ عن تلك الصفة القديمة والخطاب بهذا المعنى من الصفات الإضافية لأن وجوده يتوقف بعد وجود الذات على وجود الصفة القديمة ، وبذلك يكون كل من الحكم والخطاب بالمعنى المذكور من الصفات الإضافية فلا تباين .

الاعتراض الثانى : أن التعريف مبين للمعرفة أيضاً ، لأن التعريف اقتضى أن يكون الحكم هو نفس الخطاب مع أن الحكم غير الخطاب لأن الحكم مدلول والخطاب دال عليه ، ولذلك يقول الفقهاء أقيموا الصلاة دال على الوجوب ، ومعلوم أن الدال غير المدلول .

ويجاب عن ذلك : بأن التعريف للحكم المتعارف عند الأصوليين ، والحكم المتعارف عندهم هو نفس الخطاب أى الكلام النفسى الأزلى المدلول عليه بالكلام اللفظى ، فأقيموا الصلاة هو نفس الحكم عند الأصوليين ، لأنه دل على الكلام النفسى الأزلى ، أما وجوب الصلاة فهو حكم فقهى ، وهو مدلول لكل من الخطاب النفسى والخطاب اللفظى ، ومثل ذلك يقال فى غير الوجوب ، وبالجملة فإن الحكم

الفقهى مدلول للحكم الأصولى ، والتعريف للحكم الأصولى لأنه هو مقصود الأصوليين .

**الاعتراض الثالث :** أن التعريف غير جامع لأنه لا يشمل الأحكام المتعلقة بفعل مكلف واحد : مثل الأحكام الخاصة برسول الله ﷺ كتزويجه بأكثر من أربع نسوة ، ووجوب الضحى عليه والأحكام الخاصة بخزيمه ككون شهادته تقوم مقام شهادة الاثني فمن شهد له أو شهد عليه كفاه ذلك فى الحكم له أو فى الحكم عليه ، وكاختصاص ابن بردة بإجزاء العناق فى الأضحية ، والعناق هى أنثى المعز من وقت ولادتها إلى أن تستكمل ستة أشهر أو هى التى لم تبلغ سنة .

ووجه عدم شمول التعريف لهذه الأحكام أنه ذكر فيه لفظ المكلفين مضاف إلى أفعال وهو جمع محلى بالألف واللام فإن كانت للاستغراق اقتضى ذلك أن الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال جميع المكلفين فالخطاب المتعلق بفعل مكلف واحد لا يكون حكماً لأنه ليس كل المكلفين . وإن جعلت آل للجنس فأقل جنس الجمع ثلاثة وبذلك يكون الحكم هو الخطاب المتعلق بفعل ثلاثة من المكلفين فيكون الخطاب المتعلق بفعل مكلف واحد ليس حكماً وذلك ظاهر البطلان .

**ويجاب عن ذلك :** بأن آل للجنس والمختار عند العلماء أن آل الجنسية إذا دخلت على جمع أبطلت معنى الجمعية ويصير فى معنى الفرد وبذلك يكون الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال جنس المكلف فيتحقق الجنس فى واحد ويكون المكلف الواحد داخلاً فيكون الخطاب المتعلق بفعله حكماً والتعريف شاملاً له .

**الاعتراض الرابع :** أن هذا التعريف غير جامع أيضاً لأنه لا يشمل الحكم المتعلق بفعل غير المكلف كالحكم المتعلق بفعل الصبى مثل نذب صلاته وصومه فإنه يثاب عليهما والثواب فرع الخطاب .

**ويجاب عن ذلك :** بأن تعلق النذب بفعل الصبى ليس متفقاً عليه بين العلماء فإن منهم من يرى أن الصبى لا يتعلق به خطاب التكليف أصلاً ولو على سبيل النذب ويقول إن الثواب على الصلاة والصوم بالنسبة له ليس لكونه مخاطباً بهما بل ليتعود فعلهما فلا يتركهما :

ومن هنا صح أن يكون البيضاوى ممن يرى أن النذب لا يتعلق بفعل الصبى ولذلك اختار هذا التعريف ، أما من يرى أن خطاب النذب يتعلق بفعله ، فيقول فى التعريف خطاب الله المتعلق بأفعال العباد ليتناول المكلفين وغيرهم .

الاعتراض الخامس : أن هذا التعريف فيه دور ، وذلك لأنه أخذ فيه لفظ المكلفين ، والمكلف هو من قام به التكليف والإلزام والتكليف والإلزام هو الحكم ، فيكون فهم المكلف متوقفاً على فهم الحكم ، وبما أن الحكم قد وقع فيه لفظ المكلفين ، وفهم المعروف متوقف على فهم أجزاء التعريف يكون فهم الحكم متوقفاً على فهم المكلف ، وتكون النتيجة أن فهم الحكم متوقف على فهم المكلف ، وفهم المكلف متوقف على فهم الحكم ، وهذا هو الدور بعينه ، واشتمال التعريف على الدور يجعله باطلاً لأن من شرط التعريف خلوه من الدور .

وأجاب الأسنوى عن هذا الاعتراض بجواب ، ثم ضعف هذا الجواب قال الأسنوى فى الجواب : أنه لا دور لأن المراد من المكلف ما صدقته أى أفراد ، وهو البالغ العاقل ، وليس المراد به مفهومه ، ومعرفة الأفراد ليست متوقفة على معرفة الحكم ، نعم معرفة الحكم تكون متوقفة على معرفة المكلف وبذلك يكون التوقف من جهة واحدة وينتفى الدور .

ثم ضعف هذا الجواب من وجهين :

الوجه الأول : أن المكلف إذا أطلق يتبادر منه من قام به التكليف والإلزام ، والتبادر أمانة الحقيقة ، فيكون المكلف حقيقة فى هذا المعنى فإرادة البالغ العاقل منه يعتبر مجازاً والتعاريف تصان عن المجاز .

الوجه الثانى : أنه مع تسليم أن يراد به البالغ العاقل فلا يلزم من ذلك توجيه التكليف إليه لأنه قد لا تبلغه الدعوة ، وبلوغ الدعوة شرط فى التكليف .

والذى قاله الأسنوى مردود بأن المكلف صار حقيقة عرفية عند الأصوليين فى البالغ العاقل بحيث إذا أطلق اللفظ عندهم ينصرف إليه ، وبذلك لا يكون لفظ المكلف مجازاً عندهم فى المعنى بل يكون حقيقةً فيه .

والقول بأن البالغ العاقل قد لا يكلف لعدم بلوغ الدعوة إليه مردود بأن مراد الأصوليين أن البلوغ والعقل متى تحققا فى شخص وصلته الدعوة فإن التكليف يتوجه إليه ، فبلوغ الدعوة مراد لهم وإن لم يصرحوا به .

\* \* \*



## اعتراضات المعتزلة على تعريف الحكم

أورد المعتزلة على تعريف الحكم السابق اعتراضات ثلاثة :

الاعتراض الأول : أن التعريف مبين للمعرف لأنه أخذ فيه الخطاب والخطاب قديم لأنه كلام الله ، وكلامه قديم عندكم معشر الأشاعرة ، أما الحكم فهو حادث ، والدليل على حدوثه من وجوه ثلاثة :

١ - أن الحكم يوصف بالحدوث ، فيقال حلت المرأة وحرمت ، أى حدث كل من الحل ، والحرمة بعد أن لم يكن ، وما حصل وثبت بعد أن لم يكن حاصلًا وثابتًا فهو حادث ، وبذلك يكون الحكم حادثًا لأن كلا من الحل والحرمة حكم شرعى .

٢ - الحكم يقع صفة لفعل المكلف ، فيقال هذا وطء حلال ، وهذا وطء حرام فقد وقع كل من الحل والحرمة صفة للوطء الذى هو فعل من أفعال المكلفين فيكون كل منهما حادثًا لأن صفة الحادث حادثة لأنها إما مقارنة له إن كانت لازمة كالسواد والبياض ، أو متأخرة عنه إن كانت مفارقة مثل الحرفة والصنعة ، وبذلك يكون الحكم حادثًا .

٣ - فعل المكلف يقع علة للحكم والحكم يقع معلولاً له فيقال ، حلت المرأة بالنكاح ، وحرمت بالطلاق ، فالنكاح وهو الإيجاب والقبول علة فى الحل ، والطلاق وهو اللفظ المقتضى للفرقة علة للحرمة ، وكل منهما فعل من أفعال المكلفين ، ومعلوم أن المعلول إما أن يكون مقارنًا للعلة فى الوجود حيث لم يوجد مانع أو متأخرًا عنها إذا وجد المانع ، ومتى كان الحكم معلولاً لفعل المكلف وفعل المكلف علة له ، وكان فعل المكلف حادثًا قطعاً كان الحكم حادثًا كذلك .

وإذا ثبت أن الحكم حادث والخطاب قديم كان تعريف الحكم بالخطاب باطلاً

لوجود التباين بين الحادث والقديم .

وأجاب البيضاوى عن هذا الاعتراض بأننا لا نسلم أن الحكم حادث بل نقول

أن الحكم قديم وما ذكرتموه فى بيان حدوثه فباطل . فإن قولكم أن الحكم وصف بالحدوث غير صحيح لأن الذى وصف بالحدوث هو تعلق الحكم بفعل المكلف فإن معنى حلت المرأة وحرمت أى حدث تعلق الحل والحرمة بعد أن لم يكن حاصلًا وحادثًا ونحن نقول أن التعلق حادث لأنه إنما يوجد عند وجود فعل المكلف ، أما

الحل والحرمة فكل منهما قديم لأن المراد به الخطاب الأزلي الذى دل عليه الخطاب اللفظي مثل قوله تعالى : ﴿ فَانكحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ﴾ .

وقولكم أن الحكم : وقع صفة لفعل المكلف مثل هذا وطء حلال وهذا وطء حرام فغير مسلم كذلك لأن معنى هذا وطء حلال وهذا وطء حرام أى وطء تعلق به الحل والحرمة فكل من الحل والحرمة لم يقم بالوطء حتى يكون صفة له كما هو شأن الصفة أن تقوم بالموصوف بل أن كلا منهما تعلق بالوطء ولا يلزم من تعلق شيء بشيء آخر أن يكون صفة له فإننا نقول شريك البارى معدوم ونعلم أن هذا القول قد تعلق بالشريك ومع ذلك فإن هذا القول لا يصح أن يكون صفة للشريك وإلا لزم قيام الموجود وهو هذا القول بالمعدوم وهو الشريك وقيام الموجود بالمعدوم باطل .

وقولكم أن فعل المكلف وقع علة للحكم والحكم وقع معلولاً له فيكون حادثاً غير صحيح لأن الفعل ليس علة للحكم بمعنى أنه مؤثر فيه وإنما هو علامة وأمرة عليه ، والحادث لا مانع من جعله علامة وأمرة على الحكم وإن كان قديماً فإن العالم جعل علامة وأمرة على وجود الصانع سبحانه وتعالى مع أن العالم حادث والصانع قديم .

وحيث ثبت أن الحكم قديم والخطاب قديم كذلك فلا مانع من أن يعرف الحكم بالخطاب ولا تباين .

وهذا الجواب من البيضاوى يقضى بأن الحكم قديم والواقع أن الحكم الأصولى ليس قديماً بل هو حادث لأنه ليس المراد به الخطاب فقط بل هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين فالتعلق وقع جزءاً من حقيقة الحكم وما دام التعلق حادثاً كان الحكم حادثاً لأن المركب من القديم والحادث حادث اتفاقاً .

فكان الأول فى الجواب أن يقال لهم أن الحكم حادث والكلام القديم هو الكلام النفسى الأزلى وليس هذا هو الحكم الأصولى بل الحكم هو الخطاب أى الكلام النفسى الأزلى الناشئ عن الصفة القديمة المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير والخطاب بهذا المعنى حادث فيكون الحكم حادثاً .

الاعتراض الثانى : أن التعريف غير جامع لأفراد الحكم ، لأن الحكم نوعان - تكليفى - ووضعى - فالتكليفى خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير ، أما الوضعى ، فهو خطاب الله تعالى بجعل الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً أو

صحيحاً أو فاسداً مثل جعل الدلوك سبباً لإيجاب الصلاة وجعل الوضوء شرطاً لصحتها وجعل الحيض مانعاً من صحة الصوم وجعل الصلاة صحيحة إذا توفرت شروطها وأتى بجميع أركانها وجعلها فاسدة إذا فقدت ركناً من أركانها أو شرطاً من شروطها فهذه أحكام شرعية لأنها إنما عرفت من الشرع ولا معنى للشرعية إلا هذا وليس فيها طلب ولا تخيير بل فيها جعل فقط ولذلك سميت وضعية أى جعلية لوجود الجعل فيها .

وما دامت هذه الأحكام لا طلب فيها ولا تخيير فالتعريف لا يشملها لأنه أخذ فيه الاقتضاء أو التخيير وهو خاص بالأحكام التكليفية وبذلك يكون التعريف غير شامل للأحكام الوضعية فيكون باطلاً لأن من شروطه أن يكون جامعاً .

وأجاب البيضاوى عن هذا الاعتراض بجوابين :

الجواب الأول بالنوع وحاصله أن هذه الأمور ليست أحكاماً شرعية بل بعضها يعتبر حكماً عقلياً مثل الصحة والفساد والبعض الآخر يعتبر علامة على الحكم الشرعى وليس حكماً شرعياً مثل جعل الدلوك سبباً للإيجاب وجعل الحيض مانعاً منه وجعل الوضوء شرطاً فى صحة الصلاة ، وبذلك تكون هذه الأشياء خارجة عن المعرف لأنها ليست من أفراد الحكم فلا يضر خروجها عن التعريف .

وهذا الجواب غير صحيح لأنه لا يتلاقى مع الاعتراض فإن المعتزلة لم يعترضوا بنفس الدلوك ولا بنفس الحيض ولا بنفس الوضوء فإن هذه الأشياء واضح كونها علامات على الأحكام وليست أحكاماً وإنما اعترضوا بجعل الدلوك سبباً للإيجاب ، وجعل الحيض مانعاً ، وجعل الوضوء شرطاً وهذه إنما عرفت من الشرع فتكون شرعية ، فالذى جعله البيضاوى علامة على الحكم لم يعترضوا به وما اعترضوا به من الأحكام الشرعية لم يجب فكان الجواب غير مقبول بالنسبة لهذه الأحكام الثلاثة وإن كان مقبولاً بالنسبة للصحة والفساد لأن من العلماء من جعلهما أحكاماً عقلية من حيث أن العقل يحكم بأن المكلف متى أتى بما طولب به مستكماً أركانه وشروطه ترتب عليه غايته وإن أتى به غير مستكمل لهما لم ترتب عليه غايته فيكون كل منهما خارجاً عن المعرف فلا يكون داخلياً فى التعريف .

الجواب الثانى بالتسليم وحاصله التسليم بأن هذه أحكام شرعية ولكنها ليست خارجة عن التعريف بل هى داخله فيه فإنه لا معنى لموجبية الدلوك إلا طلب الفعل عند الدلوك ولا معنى للمانعية فى الحيض إلا حرمة الصلاة معه ولا معنى لجعل

الوضوء شرطاً الا طلب الصلاة مع الطهارة ولا معنى للفساد إلا حرمة الانتفاع وبذلك تكون هذه الأشياء الأربعة داخله تحت الاقتضاء وتكون الصحة داخله تحت التخيير لأنه لا معنى للصحة إلا بإباحة الانتفاع وبذلك يكون التعريف شاملاً لكل أفراد الحكم فيكون جامعاً .

وهذا الجواب غير صحيح كذلك لأن جعل الدلوك سبباً للإيجاب غير الإيجاب وجعل الحيض مانعاً أو كون الشيء فاسداً غير المنع والحرمة وكون هذه الأشياء تستلزم الإيجاب والحرمة لا يقتضى أنها عين الإيجاب والحرمة فإن اللازم غير الملزوم .  
والقول : بأن الصحة هي إباحة الانتفاع لا يتفق مع قوله الآتى أن إباحة الانتفاع غاية الصحة وليست نفس الصحة ولو سلم أن الصحة هي إباحة الانتفاع فهذا إنما يتحقق في صحة المعاملات فتبقى صحة العبادات غير داخله فى التعريف ويكون التعريف غير جامع .

فالجواب : الصحيح أن يقال أنه تعريف لنوع من الحكم وهو الحكم التكليفي وليس تعريفاً لمطلق الحكم أو يقال أنه تعريف لمطلق الحكم ويزاد فيه أو بالوضع ليكون التعريف شاملاً للحكم الوضعى والتكليفي .

الاعتراض الثالث : التعريف ذكرت فيه « أو » وهى للتردد والشك ، والشك ينافى التعريف سواء كان بالحد أو بالرسم لأن المقصود من التعريف إيضاح المعرف ، والشاك لا يفيد غيره ما لم يستفده هو نفسه وبذلك يكون التعريف باطلاً .

وأجاب البيضاوى : عن هذا الاعتراض بأن « أو » ليست للشك وإنما هى للتنوع والتقسيم ، وهو تقسيم للمحدود الذى هو الحكم بمعنى أن الحكم بعض أفراد اقتضاء والبعض الآخر تخيير وليس التقسيم تقسيماً للحد والمميز لأن ذلك يقضى بأن الحكم إما أن يعرف بالاقتضاء أو يعرف بالتخيير وهو ظاهر البطلان لأن كلا منهما استقلالاً لا يميز الحكم عن غيره ، فإن بعض أفراده يشتمل على الاقتضاء والبعض الآخر يشتمل على التخيير ومثل هذا لا يصلح مميزاً لا على أنه فصل ولا على أنه خاصة لأن كلا من الفصل والخاصة لا بد من تحققه فى كل فرد من أفراد الماهية وبذلك يكون المميز للحكم هو مجموع الاقتضاء والتخيير ، ومن أجل هذا أتى بعض العلماء بلفظ يشملهما معاً وهو الإنشاء فقال فى تعريف الحكم ، خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالإنشاء .



## الفصل الثانى فى تقسيمات الحكم

ينقسم الحكم تقسيمات ستة باعتبارات مختلفة فينقسم أولاً باعتبار ذاته أى باعتبار ما اشتمل عليه من طلب أو تخيير إلى خمسة أقسام :

الإيجاب ، الندب التحريم ، الكراهية ، الإباحة .

فالإيجاب : هو خطاب الله تعالى الطالب للفعل طلباً جازماً فخطاب الله جنس فى التعريف يشمل كل خطاب سواء أكان طالباً للفعل أم للترك أو لا طلب فيه لو احد منهما ، والطالب قيد أول مخرج للإباحة لأنه لا طلب فيها ، وتعلق الطلب بالفعل قيد ثان مخرج للتحريم والكراهة لأن الطلب فى كل منهما متعلق بالترك والقيد الأخير وهو طلباً جازماً مخرج للندب لأن الطلب فيه غير جازم .

والندب : هو خطاب الله تعالى الطالب للفعل طلباً غير جازم فالخطاب جنس يشمل الأحكام الخمسة والطالب مخرج للإباحة وتعلق الطلب بالفعل مخرج لكل من التحريم والكراهة والطلب غير الجازم مخرج للإيجاب .

والتحريم : خطاب الله تعالى الطالب للترك طلباً جازماً ، فخطاب الله جنس يشمل الأحكام الخمسة والطالب مخرج للإباحة وتعلق الطلب بالترك مخرج للإيجاب والندب والطلب الجازم مخرج للكراهة .

والإباحة : خطاب الله تعالى المخير بين الفعل والترك ، فالخطاب جنس يشمل الأحكام الخمسة والمخير بين الفعل والترك مخرج للأحكام الأربعة .

\* \* \*

### أقسام الفعل الذى تعلق به الحكم

الفعل الذى يتعلق به الإيجاب يسمى واجباً والذى يتعلق به الندب يسمى مندوباً والذى تعلق به التحريم يسمى محرماً والذى تعلق به الكراهة يسمى مكروهاً أما الفعل الذى تعلق به الإباحة فيعرف بالمباح ، فتلك أقسام خمسة .

فالواجب عرفه البيضاوى بأنه الذى يذم شرعاً تاركه قصداً مطلقاً ، فالذى اسم

موصول صفة لموصوف محذوف تقديره الفعل ، لما تقدم من أن الواجب هو الفعل الذى تعلق به الإيجاب والمراد به فعل المكلف لأن الأحكام إنما تتعلق بأفعال المكلفين ، والمقصود بفعل المكلف هو ما صدر عنه من قول أو فعل أو اعتقاد لأن كلا من هذه الأمور الثلاثة يتعلق بها الإيجاب ، وبذلك يصير التقدير ، الواجب فعل المكلف الذى يذم شرعاً تاركه قصداً مطلقاً .

ف فعل المكلف جنس فى التعريف يشمل الواجب والمندوب والمحرم والمكروه والمباح ويخرج عنه ما ليس فعلاً للمكلف فلا يتعلق به حكم من الأحكام التكليفية ولا يوصف بأى وصف من هذه الأوصاف السابقة - والذى يذم - معناه الذى يحقق الذم ، وقد جعله الأسنوى قيماً مستقلاً وأخرج به المباح والمندوب والمكروه لأن هذه الأمور الثلاثة لا توجب الذم لأن المراد من الذم هو اللوم والاستنقاص بحيث يصل كل منهما إلى درجة العقاب والمندوب لم يصل اللوم فيه على الترك إلى درجة العقاب كما أن المكروه لم يصل فيه اللوم والاستنقاص على الفعل إلى درجة العقاب بل وصل إلى درجة العتاب فقط . والمباح لا لوم فيه أصلاً .

وقوله شرعاً : أتى به لبيان أن الذم إنما يعرف من جهة الشرع لا من جهة العقل كما تقول المعتزلة .

وقوله تاركه : تاركه اسم فاعل مشتق من الترك ، والترك يطلق بإطلاقين أحدهما عدم الإتيان بالفعل سواء توجهت النفس إلى الإتيان به قبل ذلك أو لم توجه إليه وثانيهما عدم الإتيان بالفعل بعد توجه النفس إليه وهو ما يعبر عنه بكف النفس عن الفعل بعد توجهه إليه .

والترك بالمعنى الثانى لا يكون إلا عن قصد بخلافه بالإطلاق الأول فإنه قد يكون عن قصد وقد يكون عن غير قصد ، والظاهر أن البيضاوى قصد به الإطلاق الأول لأنه أتى بقوله قصداً بعد ذلك . ومهما يكن من الأمر فإن المقصود بقوله تاركه الاحتراز به عن المحرم لأن الذم فيه إنما يكون على الفعل .

وجعل ابن السبكي قول البيضاوى الذى يذم شرعاً تاركه قيماً واحداً وجعله مخرجاً للمندوب والمحرم والمكروه والمباح وهى طريقة لا بأس بها .

وقوله قصداً : صفة لمفعول مطلق محذوف تقديره تركاً قصداً أى مقصوداً ، فالقصد راجع إلى الترك ، وفائدة الإتيان به فى التعريف إدخال بعض الواجبات وهى

الواجبات التي تركت سهواً أو لنوم . فمثلاً من دخل عليه وقت الصلاة وتمكن من الإتيان بها ، فقد وجبت عليه الصلاة وجوباً موسعاً . فإذا غفل عن الإتيان بها حتى خرج وقتها أو نام معتقداً أنه سيستيقظ قبل خروج الوقت فغلبه النوم حتى خرج الوقت يصدق عليه أنه ترك واجباً ولكن لا يذم على ترك هذا الواجب لوجود العذر ، فيكون هذا الواجب خارجاً عن التعريف لأن خاصة الواجب وهي الذم على الترك لم تتحقق فيه فيكون التعريف غير جامع ، فأتى البيضاوي بقوله قصداً لبيان أن خاصة الواجب هي الذم على الترك قصداً ، ولا شك أن هذا الواجب الذي ترك سهواً أو لنوم لو تركه قصداً ولغير عذر فإنه يذم على هذا الترك ، وبذلك يكون التعريف شاملاً له .

وقوله مطلقاً : إما أن يكون راجعاً إلى الذم أو يكون راجعاً إلى الترك ، فإن كان راجعاً إلى الذم كان المعنى الواجب هو الذي يذم مطلقاً تاركة ويكون المراد من إطلاق الذم هو الذم من بعض الوجوه أو الذم من كل الوجوه ، وإن كان الذم راجعاً إلى الترك كان المعنى الواجب هو الذي يذم شرعاً تاركة مطلقاً ، ويكون المراد من إطلاق الترك هو الترك في جميع الأوقات بالنسبة للواجب الموسع والترك لجميع الخصال بالنسبة للواجب المخير ، والترك من جميع المكلفين بالنسبة للواجب الكفائي .

وجملة القول : أن الواجد أقسام أربعة : واجب مضيق وهو ما كان الوقت فيه على قدر الفعل لا يزيد عليه ولا ينقص مثل صوم رمضان ، واجب موسع وهو ما كان الوقت فيه أزيد من الفعل كالصلاة ، واجب مخير وهو ما صح للمكلف أن يفعل أي فرد من أفرادها التي حصل فيها التخيير كخصال الكفارة في اليمين وهي الإطعام والكسوة والإعتاق .

واجب كفائي : وهو ما سقط بفعل المكلفين كصلاة الجنازة وغسل الميت .

فالواجب المضيق تركه يوجب الذم في أي حال من الأحوال ما دام الترك لغير عذر ، سواء تركه وحده أو تركه مع غيره ، والواجب الموسع تارة يكون تركه موجباً للذم إذا ترك في جميع الوقت وتارة لا يكون تركه موجباً للذم إذا ترك في بعض الوقت وفعل في البعض الآخر .

والواجب المخير تركه يوجب الذم إذا ترك جميع الخصال ، ولا يوجب الذم إذا

ترك بعض الخصال وأتى بالبعض الآخر ، والواجب الكفائي تركه يوجب الذم إذا ترك جميع المكلفين ولا يوجب الذم إذا ترك من البعض وفعل من البعض الآخر ، فلو اقتصر البيضاوى فى تعريف الواجب على قوله الذى يذم شرعاً تاركه قصداً لكان التعريف غير شامل للواجب الموسع ، والواجب المخير والواجب الكفائي .

لأن الواجب الموسع لا يذم تاركه قصداً إذا تركه فى أول الوقت وأتى به آخره ، والواجب المخير لا يذم تاركه قصداً إذا ترك خصلة من الخصال وفعل غيرها مع أن كل خصلة من خصاله تعتبر واجباً ، والواجب الكفائي لا يذم تاركه قصداً إذا فعله غيره من المكلفين .

فأتى البيضاوى بقوله مطلقاً ليكون التعريف شاملاً لهذه الواجبات كلها فالمقصود بهذا القيد إدخال بعض أفراد المعرف ، وسواء كان الإطلاق راجعاً إلى الذم أو راجعاً إلى الترك ، فإن هذا القيد يحقق هذا المقصود لأننا إذا جعلنا الإطلاق راجعاً إلى الذم كان المعنى ذمًا مطلقاً أى سواء كان الذم من بعض الوجوه ، أو من كل الوجوه ، فالذم من كل الوجوه يدخل الواجب المضيق لأن الذم فيه من كل الوجوه ، والذم من بعض الوجوه يدخل الواجب الموسع والواجب المخير والواجب الكفائي .

لأن الواجب الموسع يذم تاركه من بعض الوجوه وهو ما إذا تركه فى جميع الوقت ، والواجب المخير كذلك يذم تاركه من بعض الوجوه ، وهو ما إذا ترك جميع الخصال ، والواجب الكفائي يذم تاركه من بعض الوجوه وهو ما إذا تركه جميع المكلفين .

وإذا جعلنا الإطلاق راجعاً إلى الترك كان المعنى يذم تاركه مطلقاً أى فى جميع الأوقات بالنسبة للواجب الموسع ولجميع الخصال كما فى الواجب المخير ومن جميع المكلفين بالنسبة للواجب الكفائي ، وعلى أى حال من الأحوال بالنسبة للواجب المضيق ، وبذلك يكون التعريف شاملاً لكل الواجبات فيكون جامعاً لكل أفراد المعرف .

\* \* \*



## هل الواجب والفرض مترادفان ؟

قلنا فيما سبق أن الفعل الذى يتعلق به الإيجاب يسمى واجباً ونقول هنا أنه كما يسمى واجباً كذلك يسمى فرضاً ، فالواجب والفرض عند غير الحنفية لفظان مترادفان معناهما واحد . وهو الفعل الذى يذم شرعاً تاركه قصداً مطلقاً ، ولا فرق فى طريق الثبوت بين أن يكون قطعياً أو ظنياً .

وقالت الحنفية : أن الفرض غير الواجب ، فالفرض هو ما ثبت بدليل قطعى كوجوب الصلاة والزكاة والحج ومطلق قراءة قرآن فى الصلاة والواجب هو ما ثبت بدليل ظنى مثل وجوب الوتر وقراءة الفاتحة بخصوصها فى الصلاة وعلل الحنفية التفرقة بين الفرض والواجب من جهة الاصطلاح بوجود الفرق بينهما من جهة اللغة ، فقالوا أن الفرض فى اللغة معناه التقدير ، والذى يعلم تقديره علينا من الله تعالى هو ما ثبت بدليل قطعى ، ولذلك سمي هذا بالفرض .

أما الواجب فهو اسم فاعل من وجب بمعنى سقط ، والساقط هو الذى لم يعلم تقديره وهو ما ثبت بدليل ظنى ، ولذلك سمي هذا بالواجب .

وفرع الحنفية على هذه التفرقة أن تارك الفرض جاحداً يكفر بخلاف تارك الواجب جاحداً فإنه لا يكفر .

ونحن إذا أنعمنا النظر وجدنا أن غير الحنفية يقولون أن ترك ما ثبت بدليل قطعى يوجب الكفر وترك ما ثبت بدليل ظنى لا يوجبه ، وبذلك يكون غير الحنفية قد رتبوا على القطع والظن ما رتبه الحنفية على كل منهما ، فلا خلاف بينهم فى المعنى . وإذا نظرنا وجدنا أن اللغة تطلق الغرض على التقدير فيقال فرض الشيء أى قدره ولا شك أن التقدير قد يكون قطعياً وقد يكون ظنياً فتخصيص الفرض بالتقدير القطعى لا وجه له من اللغة .

وكذلك نرى أن اللغة فيها وجب بمعنى سقط ، ووجب بمعنى ثبت ولكن مصدر وجب بمعنى سقط الوجبة لا الوجوب يقال وجب الميت وجبة فهو واجب أى ساقط ويقال وجبت الإبل وجبة إذا سقط عند النحر ومنه قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا وَجِبتُ جُنُوبَهَا فَكُلُوا مِنْهَا ﴾ أى إذا سقطت بالذبح فكلوا منها ، أما وجب بمعنى ثبت فمصدره الوجوب أى الثبوت ، وثبوت الشيء أعم من أن يكون مقطوعاً به أو مظنوناً ، وعلى ذلك فتسمية الحنفية ما ثبت بدليل ظنى واجباً لأنه ساقط لا وجه له

كذلك من اللغة فلم يبق إلا أن يكون ذلك مجرد اصطلاح لهم ولا مشاحة فى الاصطلاح .

\* \* \*

## المندوب

المندوب أصله المندوب إليه ، حذف الجار والمجرور تخفيفاً وتسهيلاً فصار المندوب . والمندوب فى اللغة المدعو إليه يقال ندب محمد علياً إلى الوليمة إذا دعاه إليها . فعلى مندوب والوليمة مندوب إليها ومنه قول الشاعر :

لا يسألون أحاهم حين يندبهم  
للنائبات على ما قال برهانا

أما المندوب عند الأصوليين : فعرفه البيضاوى بقوله : ما يحمد فاعله ، ولا يذم تاركه .

فما فى التعريف مراد بها فعل المكلف لما قلناه سابقاً من أن المندوب هو الفعل الذى تعلق به الندب ، والندب حكم شرعى تكليفى وهو إنما يتعلق بأفعال المكلفين وهو جنس فى التعريف يشمل المندوب والواجب والمباح والمحرم والمكروه ويخرج عنه ما ليس فعلاً للمكلف كفعل الله تعالى فلا يوصف بأنه مندوب كما لا يوصف بأنه واجب أو مباح ، وقوله فاعله قيد أول يخرج به المحرم والمكروه لأن كلا منهما يحمد تاركه ويخرج المباح كذلك لأنه لا حمد فيه على الفعل كما لا حمد فيه على الترك .

والحمد معناه لغة الشئ بالجميل على فعل الجميل ، والمراد به هنا الثواب من الله تعالى ، وقوله ولا يذم تاركه قيد ثان يخرج به الواجب لأن فاعله وإن كان يحمد إلا أن تاركه يذم بخلاف المندوب فإن فيه حمداً على الفعل ولا ذم فيه على الترك .

إنما لم يأت البيضاوى فى التعريف بقوله مطلقاً كما فعل فى تعريف الواجب لأن الترك هنا عام لأنه فكرة واقعة فى سياق النفى ، وهى تفيد العموم ، فالترك هنا شامل لكل ترك سواء أكان تركاً لجميع الخصال كما فى الواجب المخير أو تركاً من جميع المكلفين كما فى الواجب الكفائى أو تركاً فى جميع الوقت كما فى الواجب الموسع فهذا القيد مخرج للواجبات كلها .

والمندوب عند الأصوليين يسمى بالسنة والنافلة والمرغوب فيه والمستحب وللفقهاء

اصطلاح فى هذه الألفاظ يمكن معرفته من كتبهم وترك البيضاوى « شرعاً » من تعريف المندوب اكتفاء بذكره فى تعريف الواجب لأن كلا منهما فيه طلب للفعل .

\* \* \*

## المحرم

عرف البيضاوى المحرم بقوله ما يذم شرعاً فاعله - فما واقعة على فعل المكلف لما سبق بيانه وهو جنس فى التعريف يشمل الواجب والمحرم والمندوب والمكروه والمباح ، ويخرج عنه ما ليس بفعل للمكلف ، وقوله يذم شرعاً فاعله قيد فى التعريف يخرج به ما عدا المحرم لأنه لا ذم فيه على الفعل فالواجب الذم فيه على الترك والمندوب والمكروه والمباح لا ذم فيها أصلاً لا على الفعل ولا على الترك لأنه المراد من الذم هو اللوم والاستنقاص بحيث يصل كل منهما إلى درجة العقاب ولا عقاب فى فعل المكروه بل فيه عتاب كما لا عقاب فى ترك المندوب بل فيه عتاب كذلك والمباح لا شىء فيه لا عقاباً ولا عتاباً .

والمحرم يسمى حراماً ، وذنبياً ، ومعصيةً .

\* \* \*

## المكروه

عرف البيضاوى المكروه بأنه يمدح تاركه ولا يذم فاعله - فما يعنى فعل مكلف وهو جنس فى التعريف يشمل الواجب والمندوب والمحرم والمكروه والمباح ويخرج عنه ما ليس فعلاً للمكلف فلا يوصف بالكراهة ولا بغيرها - وقوله يمدح تاركه قيد أول يخرج به الواجب والمندوب لأن كلا منهما يمدح فاعله - وقوله ولا يذم فاعله . . قيد ثان يخرج به المحرم لأنه يذم فاعله ، وترك البيضاوى « شرعاً » من التعريف مع أن نفى المدح والذم إنما يكون من الشرع كما أن إثباتهما يكون منه كذلك اكتفاءً بالإتيان به فى تعريف المحرم لأن كلا منهما فيه طلب للترك .

\* \* \*

## المباح

المباح لغة الموسع فيه ويسمى طلقاً ، وفى الاصطلاح عرفه البيضاوى بقوله ما لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم - فما واقعة على فعل المكلف لأن المباح فعل

تعلق به الإباحة والإباحة حكم شرعى يتعلق بأفعال المكلفين لا غير ، وهو جنس في التعريف يشمل المباح والواجب والمندوب والمحرم والمكروه ، وقوله لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم قيد فى التعريف يخرج به ما عدا المباح لأن الواجب يتعلق بفعله مدح وبتركه ذم والمندوب يتعلق بفعله مدح ولا يتعلق بتركه ذم والمحرم يتعلق بتركه المدح وبفعله الذم والمكروه يتعلق بتركه المدح ولا يتعلق بفعله الذم .



## الاعتراضات الواردة على التعريف

أورد الأسنوى على هذا التعريف اعتراضات نذكرها فيما يأتى :

**الاعتراض الأول :** أن هذا التعريف فيه حشو وزيادة لا فائدة فيها والتعاريف تصان عن اللغو والحشو وتوضيح ذلك أن التعريف قد اشتمل على ألفاظ أربعة ، الفعل - الترك - المدح - الذم - وهذه الألفاظ الأربعة لا بد منها إلا الذم ، فإن ذكره غير مفيد وحذفه لا يضر فتكون زيادته فى التعريف لغوًا وعبثًا .

والدليل على أن الألفاظ الثلاثة لا بد منها ما يأتى :

١ - لو حذف لفظ الفعل فقليل . ما لا يتعلق بتركه مدح ولا ذم كان التعريف غير مانع لأن العريف يكون شاملاً للمندوب لأنه لا يتعلق بتركه مدح كما لا يتعلق بتركه ذم بل يتعلق المدح بفعله وحينئذ لا بد من الإتيان بلفظ الفعل ليخرج المندوب وبذلك يكون التعريف جامعًا مانعًا .

٢ - لو حذف لفظ الترك فقليل : ما لا يتعلق بفعله مدح ولا ذم كان التعريف غير مانع لأنه يكون شاملاً للمكروه لأنه لا يتعلق بفعله مدح كما لا يتعلق بفعله ذم وإنما يتعلق المدح بتركه فكان لا بد من الإتيان بلفظ الترك ليخرج به المكروه وبذلك يكون التعريف مانعًا .

٣ - لو حذف لفظ المدح فقليل : ما لا يتعلق بفعله ولا تركه ذم لكان التعريف غير مانع لأنه يكون شاملاً للمكروه والمندوب لأن كلا منهما لا يتعلق بفعله ذم كما أن كلا منهما لا يتعلق بتركه ذم بل المكروه يتعلق بتركه مدح والمندوب يتعلق بفعله المدح فكان لا بد من الإتيان بلفظ المدح ليخرج به المندوب والمكروه ليكون التعريف جامعًا مانعًا .

والدليل على أن لفظ الذم لا فائدة فيه أنه لو حذف من التعريف فقليل ما لا

يتعلق بفعله ولا تركه مدح لم يترتب على حذفه خلل فى التعريف لأن الواجب خارج لأنه يتعلق المدح بفعله والحرام غير داخل لأنه يتعلق بتركه المدح والمندوب خارج لتعلق المدح بفعله والمكروه خارج كذلك لتعلق المدح بتركه وما دام حذف الذم لم يضر يكون ذكره لا فائدة فيه فيكون عبثاً وحشواً .

ويجاء عن هذا الاعتراض بأن القيود الأصل فيها أن تكون للإيضاح وبيان الواقع لا للاحتراز وذكر الذم فيه إيضاح وبيان للواقع فيكون له فائدة فلا يكون ذكره لغواً وحشواً .

الاعتراض الثانى : أن التعريف غير مانع لأنه يدخل فيه فعل الساهى والنائم وأفعال البهائم لأنه لا يتعلق بفعلها ولا تركها مدح ولا ذم فمقتضى التعريف أن توصف هذه الأفعال بأنها مباحة وهو باطل لأن المباح متعلق بالإباحة ومتعلقها أفعال المكلفين والبهائم غير مكلفة كما أن الساهى والنائم لا يتوجه إليهما تكليف ما بقى السهو والنوم لأن القلم فى هذه الحالة مرفوع عنهما .

ويجاء عن ذلك : بأن التعريف لا يشمل هذه الأشياء لأن « ما » مراد بها فعل المكلف فهذه الأمور خارجة عن الجنس وليست داخلية فيه فإيراد الاعتراض بهذه الأشياء غفلة عن المراد .

الاعتراض الثالث : أن المدح على الفعل أو الترك أو الذم على كل منهما إنما يعرف من الشرع لا من غيره وكذلك نفيهما عن الفعل أو الترك إنما يعرف من الشرع فكان لا بد من زيادة « شرعاً » فى التعريف لإفادة ذلك .

ويجاء عن ذلك : بأن البيضاوى تركه لأن المباح تابع للتكليف والتابع يأخذ حكم المتبوع فما دام قد ثبت أن التكليف مرجعه إلى الشرع لا إلى العقل علم أن تابعه كذلك فهو مراد وإن لم يصرح به .

\* \* \*

## التقسيم الثانى للحكم

ينقسم الحكم ثانياً باعتبار ذاته أى باعتبار ما اشتمل عليه الخطاب من طلب أو تخيير إلى قسمين تحسين - وتقبيح - فالتقبيح هو الخطاب الطالب للترك ، والتحسين هو الخطاب الذى لم يطلب الترك بأن طلب الفعل أو خير بين الفعل والترك .

والبيضاوى جعل التقسيم الثانى تقسيماً للحكم باعتبار متعلقه وهو الفعل وذلك

لأنه قسم الفعل إلى حسن وقبيح ويلزم من ذلك تقسيم الحكم نفسه إلى تحسين ،  
وتقبيح .

**الحسن والقبيح عند الأشاعرة وما يشمله كل منهما عندهم :**

عرف البيضاوى القبيح عند الأشاعرة بأنه ما نهى الشارع عنه - فما يعنى فعل مكلف وهو جنس فى التعريف يشمل الحسن والقبيح - وقوله نهى الشارع عنه قيد فى التعريف يخرج الحسن لأنه لم ينه الشارع عنه ، والظاهر أن البيضاوى أراد من النهى طلب الترك سواء كان الطلب جازماً أو غير جازم وبذلك يكون القبيح شاملاً للمحرم ، والمكروه فإن كلامه مشعر بأنه لا واسطة بين الحسن والقبيح ولم يجعل المكروه من أقسام الحسن فكان داخلاً فى القبيح .

وبعض الأصوليين يرى أن النهى مراد به طلب الترك طلباً جازماً .  
وبذلك يكون القبيح خاصاً بالمحرم ويكون المكروه واسطة بين الحسن والقبيح ، والراجح ما قلناه .

أما الحسن فينظر إليه من جهتين :

**الجهة الأولى :** باعتبار كونه متعلق الحكم الشرعى وهو من هذه الناحية يختص بأفعال المكلفين فلا يدخل فيه أفعال غيرهم .

**والجهة الثانية :** أن ينظر إليه من حيث هو بقطع النظر عن كونه متعلق الحكم وهو من هذه الحيثية يتناول أفعال المكلفين وأفعال غيرهم كأفعال الله تعالى وأفعال الساهى والنائم والصبى وأفعال البهائم .

والبيضاوى نظر إليه من الجهة الثانية ولذلك قسمه إلى واجب ومندوب ومباح وفعل غير المكلف ولو نظر إليه من الجهة الأولى لكان ذكره لفعل غير المكلف عبثاً باعتبار أنه ليس من متعلقات الحكم .

فالحسن هو ما لم ينه الشارع عنه - أى فعل لم يتعلق به نهى من الشارع أعم من أن يكون تعلق به خطاب لا نهى فيه كالخطاب الطالب للفعل أو الخطاب المخير بين الفعل والترك أو لم يتعلق به خطاب كأفعال الله وأفعال الساهى والنائم والصبى وأفعال البهائم . وبذلك يدخل فى الحسن من أفعال المكلفين الواجب والمندوب والمباح ويدخل فيه من غير أفعالهم أفعال الله تعالى وأفعال الصبى والساهى والنائم وأفعال البهائم .

ومما قلناه يتبين أن قول الأسنوى أن هذا التقسيم فاسد لأن فيه تقسيم الحسن الذى هو من أفعال المكلفين إلى أفعال المكلفين وأفعال غيرهم وهو تقسيم للشيء إلى نفسه وإلى غيره ليس صحيحاً فإن البيضاوى لم يقسم الحسن الذى هو متعلق الحكم وإنما قسم الحسن من حيث هو كما تقدم .

وإذا علمنا أن لفظ « ما » فى تعريف المباح السابق واقع على فعل المكلف وأن ما ليس فعلاً للمكلف فالتعريف لا يشمل ولا يكون مباحاً علمنا أن المباح مغاير لفعل غير المكلف وأن عطف فعل غير المكلف على المباح عطف صحيح ويكون كلام الأسنوى هنا لا وجه له .



## الحسن والقبیح عند المعتزلة وما يشملهما كل منهما عندهم

القبیح عند المعتزلة عرفوه بتعريفين :

**التعريف الأول :** ما ليس للقادر عليه أن يفعله إذا كان عالماً بما فيه من المفسدة الداعية إلى تركه مثل الكذب الضار والغيبة والنميمة - فما واقعة على فعل المكلف وهو جنس فى التعريف يشمل الحسن والقبیح ، ويخرج عنه ما ليس فعلاً للمكلف فلا يوصف بكونه قبيحاً - وقولهم للقادر عليه قصد به الإشعار بأن الفعل لا بد أن يكون داخلياً تحت قدرة المكلف ، فالفعل الذى لا يدخل تحت قدرته بأن يكون ملجأً إليه أو عاجزاً عنه لا يوصف عندهم بالقبیح كما لا يوصف بالحسن لأن القدرة على الفعل معتبرة فى الأمرين ، وقولهم أن يفعله مسلطاً عليه النفى قيد فى التعريف يخرج به الحسن عندهم لأنه فعل للقادر عليه أن يفعله - وقولهم إذا كان عالماً بما فيه من المفسدة الداعية إلى تركه مخرج لأفعال الساهى والنائم لأنه لم يعلم حالها ، وهذا التعريف لا يشمل إلا المحرم فقط .

**التعريف الثانى :** الفعل الواقع على صفة توجب الذم ، فالفعل جنس يشمل القبیح والحسن وقولهم الواقع على صفة توجب الذم قيد فى التعريف يخرج به الحسن لأنه فعل واقع على صفة توجب المدح ، وهذا التعريف صريح فى أنه لا يتناول المكروه لأن فعله لا يوجب الذم إذ المراد به الإثم والمكروه لا إثم فيه . أما

التعريف الأول فمحتمل لدخول المكروه فيه ولولا ذكرهم للمكروه فى الحسن لكان  
داخلاً .

وبذلك يعلم أن التعريفين متساويان فى الما صدق لأن كلا منهما لا يصدق إلا  
على المحرم .

أما الحسن : فقد عرفه المعتزلة بتعريفين كذلك .

التعريف الأول : قالوا فيه : ما للقادر عليه أن يفعله إذا كان عالماً بحاله من  
المصلحة الداعية إلى فعله ، فما مراد بها الفعل سواء كان لمكلف أو لغيره وقولهم  
للقادر عليه قصد به بيان أن الفعل الذى يوصف بالحسن لا بد أن يكون داخلاً تحت  
قدرته فالفعل الذى لا يدخل تحت قدرته لا يوصف بحسن ولا بقبح كما تقدم ،  
وقولهم أن يفعله قيد فى التعريف قصد به إخراج القبيح لأنه ليس للقادر عليه أن  
يفعله . وقولهم إذا كان عالماً بحاله من المصلحة الداعية إلى فعله قيد آخر مخرج  
لأفعال الساهى والنائم والبهائم لأنها لا تعلم حالها .

وهذا التعريف يدخل فيه الواجب والمندوب والمباح والمكروه من أفعال المكلفين  
ويدخل فيه من غير أفعالهم الله تعالى فإنها توصف بالحسن ولا توصف بالقبح .

التعريف الثانى : قالوا فيه : الفعل الواقع على صفة توجب المدح . فالفعل  
جنس فى التعريف يشمل الحسن والقبيح ، وقولهم الواقع على صفة توجب المدح  
قيد فى التعريف يخرج به المحرم والمباح والمكروه لأنه لا مدح فى المحرم والمكروه على  
الفعل ، بل المدح فيهما على الترك والمباح لا مدح فيه لا على الفعل ولا على الترك ،  
وبذلك يكون الحسن بالتعريف الثانى قاصراً على الواجب والمندوب بخلافه على  
التعريف الأول ، فإنه يشمل الواجب والمندوب والمكروه والمباح وفعل الله تعالى .  
فالتعريف الأول أكثر أفراداً من التعريف الثانى فيكون التعريف الثانى أخص  
والتعريف الأول أعم .

\* \* \*

### التقسيم الثالث للحكم

قسم البيضاوى الحكم تقسيماً ثالثاً إلى سبب وإلى مسبب ، وحكى هذا التقسيم

بقيل - حيث قال :



قيل الحكم إما سبب، أو مسبب، كجعل الزنا سبباً لإيجاد الجلد على الزانى :  
وقيل لفظ يدل على جهل القائل بهذا التقسيم، أو على ضعف هذا التقسيم .  
وقد اختلف الشارحون فى فهم كلام البيضاوى اختلافاً كثيراً يرجع إلى أقوال  
ثلاثة :

**القول الأول :** أن هذا التقسيم تقسيم للحكم من حيث هو إلى حكم وضعى  
وحكم تكليفى، وقد أشير إلى الحكم الوضعى بالسبب، وإلى الحكم التكليفى  
بالمسبب، وإلى هذا رأى ذهب الأسنوى .

وقد ورد على هذا رأى أن تقسيم الحكم إلى وضعى، وتكليفى قد قال به  
كثير من الأشاعرة، والمعتزلة فهو تقسيم قائله معروف، وهو تقسيم مشهور فكيف  
يحكيه البيضاوى بما يدل على ضعفه أو جهل القائل به .

واجب عن هذا : بأن وجه الضعف فى هذا التقسيم أمران - أحدهما أنه عبر  
فيه عن الحكم الوضعى بالسبب، والسبب ليس حكماً لا وضعياً ولا تكليفياً . فالزنا  
مثلاً ليس حكماً وإنما هو علامة على الحكم والحكم إنما هو جعل الزنا سبباً لإيجاب  
الجلد لأن الزنا لا يؤثر فى الحد بذاته وإنما الذى جعله مؤثراً هو الشارع . وبذلك  
يكون تسمية الحكم الوضعى بالسبب، مجازاً من باب تسمية المتعلق بكسر اللام باسم  
المتعلق بفتحها . والاسم الحقيقى للحكم الوضعى سببى لا سبب - وثانيهما أن  
الحكم الوضعى كما يكون سبباً يكون شرطياً ويكون مانعياً . فالإقتصار على السببى  
لا وجه له وكان الأولى التصريح بالحكم الوضعى .

**القول الثانى :** إن هذا تقسيم للحكم الوضعى . فالحكم الوضعى ينقسم إلى  
سبب ومسبب - ووجه الضعف فى هذا التقسيم على القول الثانى أن الحكم الوضعى  
لا ينقسم إلى سبب ومسبب وإنما ينقسم إلى سببى ومسببى - فالسببى جعل الشئ  
سبباً لشئ آخر . والمسببى جعل الشئ مسبباً عن شئ آخر . فتقسيم الحكم  
الوضعى إلى سبب ومسبب غير مشهور ولذلك حكاه البيضاوى بقيل ليشعر بضعفه .

**فإن قيل :** إن المراد بالسبب - السببى، وبالمسبب - المسببى مجازاً من تسمية  
الشئ باسم متعلقه بفتح اللام لأن السبب متعلق السببى، والمسبب متعلق المسببى -  
والمجاز لا حرج فيه متى صحت العلاقة ووجدت القرينة، وحينئذ فلا وجه لضعف  
هذا التقسيم .

قلنا : أن وجه الضعف لا زال قائما وهو الاقتصار فى التقسيم على بعض الأفراد وترك البعض الآخر وذلك لأن الحكم الوضعى ينقسم إلى سببى ، ومسببى ، وشرطى ومشروطى ، ومانعى وممنوعى . فالشرطى جعل الشئ شرطاً لشئ آخر ، والمشروطى جعل الشئ مشروطاً لشئ آخر ، والمانعى جعل الشئ مانعاً من شئ آخر هو الوجوب كجعل الحيض مانعاً من وجوب الصلاة ، أو السبب كجعل الدين مانعاً من كون الغنى سبباً لإيجاب الزكاة ، وأما الممنوعى فهو جعل الشئ ممنوعاً من فعله لوجود المانع .

القول الثالث : أن هذا تقسيم لمتعلق الحكم الوضعى وليس تقسيماً للحكم فمتعلق الحكم الوضعى إما سبب وإما مسبب فالسبب يتعلق به حكم هو السببية ، والمسبب يتعلق به حكم هو المسببية .

ووجه الضعف على هذا القول الأخير هو الاقتصار فى التقسيم على بعض الأقسام وترك البعض الآخر فإن متعلق الحكم الوضعى إما أن يكون سبباً أو مسبباً أو شرطاً أو مشروطاً أو مانعاً أو ممنوعاً - فالشرط يتعلق به حكم هو الشرطية ، والمشروط يتعلق به حكم هو المشروطية ، والمانع يتعلق به حكم هو المانعية ، والممنوع يتعلق به حكم هو الممنوعية .



## هل السببية مراد بها التأثير أو الإعلام

جمهور العلماء على أن الأحكام الشرعية قد تعلل بأسباب بعضها من غير أفعال المكلفين كدلوك الشمس ، فإن الله تعالى جعله سبباً لإيجاب الصلاة والبعض الآخر من أفعالهم مثل الزنا فإن الله جعله سبباً فى ايجاب الجلد ، والقتل العمد العدوان فإن الله جعله سبباً لإيجاب القصاص .

وقد اختلف العلماء فى هذه الأسباب على أقوال ثلاثة :

١ - أن هذه الأسباب علامات وأمارات على الأحكام فهى معرفات لها فدلوك الشمس معرف لإيجاب الصلاة بمعنى أننا متى رأينا الدلوك علمنا أن الله أوجب الصلاة ، والزنا معرف لإيجاب الحد بمعنى أننا متى رأينا شخصاً يزنى علمنا أن الله أوجب إقامة الحد عليه ، والقتل العمد العدوان معرف لإيجاب القصاص بمعنى أننا متى رأينا شخصاً قتل شخصاً آخر قتلاً عمداً عدواناً علمنا أن الله أوجب على الحاكم

أن يقتصر منه فكل من الدلوك والزنا والقتل العمد العدوان لا تأثير له في هذه الأحكام وإنما المؤثر فيها هو الله تعالى . ويقال مثل ذلك في غيرها من الأسباب ، وإلى هذا الرأي ذهب جمهور الأشاعرة ومنهم البيضاوى ، ولذلك قال : فإن أريد بالسببية الإعلام فحق وتسميتها حكماً بحث لفظي - يعنى إذا أريد بالسببية الإعلام والتعريف والأمانة فهذا حق وثابت ولا شىء فيه إذ لا مانع من أن يجعل الله شيئاً علامةً على إيجاب شىء آخر كما سبق في الأمثلة - وحينئذ يكون تسمية الحكم بالسببية بحثاً لفظياً يتوقف على زيادة لفظ في تعريف الحكم هو - أو بالوضع - فمن زاده في التعريف سمى السببية بالحكم ومن لم يزده فيه كالبيضاوى مثلاً لم يسم السببية بالحكم .

٢ - أن هذه الأسباب مؤثرة في الأحكام بذاتها ولكن بواسطة قوة أودعها الله فيها يكون بها التأثير . وهذا القول للمعتزلة ، وهو مبنى عندهم على أن العقل يدرك في الأفعال حسناً وقيحاً قبل أن يرد الشرع بأحكامها والشرع تابع لما أدركه العقل فإذا أدرك العقل قيحاً في فعل كان هذا الفعل قبيحاً عند الله تعالى وإذا أدرك العقل حسناً في فعل كان هذا الفعل حسناً عند الله تعالى ولا تجوز المخالفة فلا يكون قبيحاً عند الله ما حسنه العقل كما لا يكون حسناً عند الله ما قبحه العقل ، والأحكام عندهم حادثة فلا غرابة عندهم في أن تكون الأحكام الشرعية تابعة لما أدركه العقل من حسن أو قبح في العمل .

٣ - أن هذه الأسباب مؤثرة في الأحكام لكن لا بذاتها بل بجعل الله تعالى بمعنى أن الله تعالى هو المؤثر في الأحكام بواسطة تلك الأسباب وليس المراد أن الله تعالى خلق قوة في هذه الأسباب يكون بها التأثير كما تقول المعتزلة بل المراد أن الله تعالى ربط بين الأسباب والمسببات ربطاً عادياً بحيث إذا وجد السبب وجب عنده المسبب وهذا القول للغزالي .

وهذا الرأي قد اعترض عليه البيضاوى باعتراضين :

الاعتراض الأول : أن الغزالي من الأشاعرة الذين يقولون بقدم الحكم فكيف يقول بتأثير الأسباب في الأحكام مع أن الأسباب حادثة لأنها لا تخرج عن كونها أفعالاً للمكلفين كالزنا والقتل العمد العدوان مثلاً أو أشياء متصلة بالحوادث كالدلوك بالنسبة للشمس - والحوادث يمتنع أن يوتر في القديم لما يلزم عليه من حدوث القديم

لتأخر المعلول عن العلة أو مقاومته لهما والعلة حادثة فالمعلول حادث كذلك أو وجود المعلول بدون علة فلا تكون العلة علة وكلا الأمرين باطل فيكون القول بتأثير الأسباب في الأحكام باطلاً لأنه مبنى على باطل .

**الاعتراض الثاني :** أن القول بتأثير الأسباب في الأحكام مبنى على أن العقل يدرك في الأفعال حسناً وقبحاً بواسطتهما يكون الفعل حسناً أو قبيحاً والغزالي من الأشاعرة وهم لا يقولون بالتحسين والتقييح العقليين فيكون القول بالتأثير باطلاً .

**واجب عن الاعتراض الأول :** بأن الأسباب ليست مؤثرة في الأحكام ، إنما هي مؤثرة في تعلقات الأحكام بأفعال المكلفين وتعلق الحكم بالفعل حادث عند الأشاعرة ولا مانع من أن يؤثر الحادث في الحادث .

**واجب عن الثاني :** بأن الغزالي وإن كان من الأشاعرة إلا أنه يقول بالتحسين والتقييح العقليين بمعنى أن العقل يدرك في الفعل حسناً وقبحاً ولكن لا يرتب على ما أدركه العقل من الحسن والقبح حكماً في الفعل بل يقول أن الحكم مرجعه إلى الله تعالى فله أن يقبح ما حسنه العقل وأن يحسن ما قبحه فالله مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد : فهو يخالف المعتزلة لأنهم يرتبون أحكاماً في الفعل تكون تابعة لما أدركه العقل من الحسن والقبح ويخالف الأشاعرة لأنهم يقولون أن العقل لا يدرك في الأفعال حسناً ولا قبحاً فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح عندهم ما قبحه الشرع .

\* \* \*

## التقسيم الرابع للحكم

قسم البيضاوى الحكم تقسيماً رابعاً إلى الصحة والفساد أو البطلان - والواقع أن هذا ليس تقسيماً للحكم أياً كان نوعه لأن الصحة والفساد وصفان للفعل لا للحكم إذ الحكم هو كون الشيء صحيحاً أو فاسداً ولم يذكر العلماء لهذا الحكم اسماً يخصه فهذا التقسيم إما أن يجعل تقسيماً لمتعلق الحكم الوضعي أو لمتعلق الحكم التكليفي فإن متعلق كل منهما قد يكون صحيحاً ، وقد يكون فاسداً .

\* \* \*

## تعريف الصحة

عرف البيضاوى الصحة بقوله استتباع الغاية - فالاستتباع مصدر مضاف إلى

مفعوله والفاعل محذوف ، والسين والتاء فيه للطلب - وتقدير الكلام طلب الفعل أن  
تتبعه غايته وإسناد الطلب إلى الفعل مجاز عقلي لأن طلب الغاية إنما يكون من فاعل  
الفعل بسبب الفعل فإسناد الطلب إلى الفعل إسناد إلى السبب فكان مجازاً عقلياً .  
والغاية هي الأثر : المقصود من الفعل كملك المبيع والتمن وحل الانتفاع بهما  
بالنسبة للبيع وملك المنفعة والأجرة بالنسبة للإجارة ، وملك الانتفاع بالبضع بالنسبة  
للنكاح .



## الاعتراض على التعريف

اعتراض الأسنوي على تعريف الصحة بأنه غير جامع ، وغير مانع - أما أنه  
غير جامع فلأنه لا يشمل المبيع قبل القبض ولا المبيع بالخيار إذا كان الخيار للبائع أو  
الأجنبي فإن المبيع قبل قبضه لم ينتفع به وكذلك المبيع في زمن الخيار لا ينتفع به حتى  
يمضي زمن الخيار فالغاية من البيع لم تترتب عليه فيكون البيع في صورتين غير  
صحيح مع أنه صحيح اتفاقاً .

وأما أنه غير مانع فلأنه يدخل فيه كل من الخلع الفاسد والكتابة الفاسدة وهو  
ما وقع كل منهما بعوض فاسد ولكنه يقصد في الجملة كالخمر مثلاً فإن الغاية منهما  
وهي الطلاق مع المال في الخلع والعنتق مع العوض في الكتابة تترتب عليهما لأن  
الخلع يقع ويكون فيه مهر المثل والكتابة تنفذ ويكون للسيد قيمة العبد فمقتضى  
التعريف أن يكون كل منهما صحيحاً لترتب الغاية فيهما مع أنهما فاسدان .

**ويجاب عن الأول :** بأنه ليس المراد من استتباع الغاية حصولها بالفعل بل المراد  
كون الفعل بحيث تترتب عليه غايته إذا وجدت شروطه وانتفت موانعه ولا شك أن  
كلا من المبيع قبل القبض والمبيع بالخيار يصدق عليه ذلك لأن القبض وهو الشرط  
متى تحقق حل الانتفاع بالمبيع كما أن الخيار وهو المانع متى زال فقد حل الانتفاع بالمبيع  
وبذلك يكون التعريف شاملاً لهما فيكون جامعاً .

**ويجاب عن الثاني :** بأن الغاية لم تترتب في الخلع الفاسد والكتابة الفاسدة على  
الفساد وإنما ترتبت على ما تضمنه كل منهما من التعليق الصحيح فالمخالع يقول  
لزوجه إن أتيت لى بمال فأنت مخالعة والسيد يقول لعبدته إن أتيت لى بمال فأنت حر  
فهذا تعليق صحيح فإذا حصل المعلق عليه وهو حصول المال فيهما حصل المعلق وهو

الطلاق والعتق وحيث ترتبت الغاية على التعليق وهو صحيح كان الفساد خارجاً من التعريف كما هو خارج من المعرف وكان التعريف مانعاً .

\* \* \*

## أقوال العلماء فى غاية العبادة

اتفق العلماء على أن الغاية من المعاملات هى الانتفاع بكل من العوضين انتفاعاً مباحاً لا حرمة فيه واختلفوا فى الغاية من العبادات - فقال المتكلمون غاية العبادة هى موافقة الفعل أمر الشارع ولو ظناً فمتى تحققت الموافقة لما أمر به الشارع ولو بطريق الظن كانت العبادة صحيحة وألا تتحقق الموافقة كانت العبادة فاسدة .

وقال الفقهاء أن غاية العبادة هى سقوط القضاء - والمراد من القضاء الواقع فى التعريف الإتيان بالفعل مرة ثانية سواء كان فى الوقت أو فى خارج الوقت فمعنى سقوط القضاء عدم المطالبة بالفعل مرة ثانية بناء على الطلب الأول .

\* \* \*

## ثمره الخلاف بين الفقهاء والمتكلمين

تظهر ثمره الخلاف بين الفقهاء والمتكلمين فى غاية العبادة فىمن صلى ظاناً الطهارة ثم تبين له بعد الفراغ من الصلاة أنه لم يكن متطهراً - فالتكلمون يقولون أن هذه الصلاة توصف بالصحة لأن هذا الفعل موافق لما أمر به الشارع أمر المكلف بأن يصلى بطهارة متيقنة أو مظنونة وقد فعل المكلف ما أمره به فكانت صلاته صحيحة وإن كان مطالباً بإعادتها لأنه لا عبرة بالظن إذا تبين خطؤه - وقال الفقهاء أن هذه الصلاة لا توصف بالصحة لأن الطلب لم يسقط عنه ولا يزال مطالباً بفعلها مرة ثانية .

ومما تقدم يعلم أن الفقهاء والمتكلمين متفقون على إعادة الصلاة مرة أخرى بطهارة والخلاف بينهم إنما هو فى التسمية فقط فالفقهاء لا يسمون الفعل الأول بالصحة لأن الغاية لم ترتب عليه والمتكلمون يصفونه بها لأن الغاية عندهم متحققة .

\* \* \*

## اعتراض الأسنوى على تعريف الغاية عند الفقهاء

اعتراض الأسنوى على تعريف الغاية عند الفقهاء بأنه غير جامع لوجهين :

الوجه الأول : لأنه لا يشمل صلاة الحاضر إذا تيمم لفقد الماء ، ولا تشمل صلاته إذا تيمم لشدة البرد كما لا يشمل صلاة واضع الجبائر على غير طهارة لأن هذه الصلوات الثلاثة وإن كان لها قضاء لأنها تفعل خارج وقتها إلا أن تعريف الغاية لا يشملها لأنها لم تسقط بالفعل الأول بل لا بد من فعلها مرة ثانية إذا وجد الماء أو زال البرد أو حصل البرء وهذا في مذهب الشافعي رحمته الله ، فمقتضى التعريف أنها لا توصف بالصحة مع أنها صحيحة عند الفقهاء .

الوجه الثاني : لأن لا يشمل صلاة الجمعة لأنه لا قضاء لها ، فإذا خرج وقتها وقد تبين فيها نوع من الخلل فإنها لا تعاد جمعة وإنما تصلى ظهراً وسقوط القضاء إنما يكون حيث يوجد قضاء ، فما دام لم يوجد قضاء لم يوجد سقوط القضاء ، فمقتضى التعريف أن الجمعة لا توصف بالصحة لأن غايتها لم تترتب عليها مع أن الفقهاء يصفونها بالصحة .

ويجاء عن الأول : بأن الفعل في المرة الثانية لم يكن مستنداً إلى الطلب الأول وإنما هو مستند إلى طلب آخر وعلى ذلك يكون الطلب الأول قد سقط بالفعل الأول فيصدق على هذه الصلوات التي فعلت أولاً إن فعلها في المرة الثانية ساقط بالطلب الأول فتكون صحيحة لانطباق التعريف عليها .

ويجاء عن الوجه الثاني : بأن المراد من القضاء في تعريف الفقهاء ما سبق بيانه وهو الفعل مرة ثانية سواء كان الفعل داخل الوقت أو خارجه ولا شك أن الجمعة لها قضاء بهذا المعنى لأنها إذا فعلت مرة ثم ظهر بها خلل والوقت لا يزال باقياً تعاد جمعة مرة ثانية وثالثة حتى يتم فعلها على الوجه الأكمل وبذلك تكون الجمعة مما يوصف بسقوط القضاء فتوصف بالصحة ويكون التعريف شاملاً لها فيكون جامعاً .

\* \* \*

## هل الفساد يرادف البطلان أو يغيره ؟

الفساد والبطلان عند غير الحنفية لفظان مترادفان معناهما واحد هو عدم طلب الفعل لغايته لكونه قد فقد ركناً من أركانه أو شرطاً من شروطه .

أما الفساد والبطلان فهما متغايران عند الحنفية لأنهم يعرفون الباطل بأنه ما لم يشرع بأصله ولا بوصفه ، والفساد بأنه ما شرع بأصله دون وصفه مثال الباطل في المعاملات بيع الملاقيح في الأجنة في بطون أمهاتها ، فإن هذا البيع غير مشروع باعتبار

أصله لفقدان ركن من أركانه هو المعقود عليه ولكونه غير مقدور على تسليم المبيع فيه ، ومثال الباطل فى العبادات صوم الحائض وصلاتها ، فإن صلاتها وصومها غير مشروعين ويوجبان الإثم .

ومثال الفاسد فى المعاملات بيع الدرهم بالدرهمين ، فإن بيع الدراهم مشروع باعتبار ذاته ولكنه غير مشروع باعتبار ما اشتمل عليه من الوصف وهو زيادة أحد العوضين من جنس واحد على الآخر بلا مقابل - ومثال الفاسد فى العبادات صوم يوم النحر ، فإن الصوم مشروع باعتبار كونه صوماً ولكنه غير مشروع باعتبار كونه يوم نحر لما فيه من الإعراض عن ضيافة الله تعالى .

وحكم الباطل عند الحنفية أنه لا يعتد به أصلاً ولا يفيد ملكاً فى البيع ولذلك قالوا أن بيع الملاقيح يفسخ متى اطلع عليه على أى حال .  
حكم الفاسد عندهم أنه تترتب عليه آثاره مع الإثم ولذلك قالوا أن بيع الدرهم بالدرهمين يفيد الملك مع الإثم فإذا ألغيت الزيادة فلا إثم فيه .

وقالوا : صوم يوم النحر إذا نذره بعينه أو نذر يوماً معيناً كيوم الخميس مثلاً فوافق يوم النحر هذا اليوم فصامه ، فإنه يؤمر بعدم الصوم فإن خالف وصامه أثم ووفى بنذره فلا يطالب بصوم آخر .



### معنى الأجزاء

عرف البيضاوى الأجزاء بتعريفين أحدهما مقبول عنده والآخر مردود - فأما التعريف المقبول عنده فهو - الأداء الكافى لسقوط التعبد به - فالأداء مراد به الإتيان بالفعل سواء كان فى الوقت أو بعد خروجه وسواء كان الواقع فى الوقت مسبقاً بخلل أو غير مسبق به ، فهو شامل للأداء المصطلح عليه وللقضاء والإعادة ، فإن كلا منها يوصف بالأجزاء ، والمراد من التعبد طلب الفعل وحاصل المعنى أن الأجزاء هو الإتيان بالفعل فى الوقت أو فى خارج الوقت إتياناً كافياً فى عدم المطالبة بالفعل مرة ثانية ويتحقق ذلك باستيفاء شروط الفعل وانتهاء موانعه .



### الاعتراض على التعريف

اعترض على تعريف الأجزاء السابق بأنه مبين للمعرف ، وتوضيح ذلك من

وجهين :



الوجه الأول : أن الاجزاء وصف الفعل ، فيقال : أجزاء الصلاة أجزاء ، أما الأداء فهو وصف للفاعل فيقال أدى محمد الدين يؤديه أداء وبذلك يكون تعريف الأجزاء بالأداء باطلاً لأنه جعل فيه ما هو وصف للفاعل وصفاً للفعل .

الوجه الثاني : أن الاجزاء هو الاكتفاء بالمأتى وليس هو الإتيان بما يكفى فقد قال الجوهري وهو من علماء اللغة - أجزاءى الشيء كفانى ، وبذلك تعريف الأجزاء بالأداء الكافى باطلاً لأن الاكتفاء بالمأتى غير الإتيان بما يكفى ويتضح ذلك مما يأتى . ثلاثة من الأولاد ينفقون فى الشهر ثلاثة جنيهات فلو أعطيناهم هذا المقدار يقال أعطيناهم ما يكفيهم ، أما لو أعطيناهم جنيهين فقط فاكتفوا بهما يقال اكتفوا بما أخذوا ولا يصدق عليهم أنهم أخذوا ما يكفيهم ضرورة أن الذى يكفيهم هو ثلاث جنيهات .

ويجاب عن الوجه الثانى : بأن الأداء الواقع فى التعريف ليس مصدرراً للفعل المنبى للفاعل وإنما هو مصدر للفعل المبني للمفعول ، فهو مصدرراً أدى الفعل يؤدي أداء وبذلك يكون الأداء وصفاً للفعل وليس وصفاً للفاعل فلا تباين .

ويجاب عن الوجه الثانى : بأن الاكتفاء بالمأتى معنى الأجزاء فى اللغة والتعريف للأجزاء فى اصطلاح الأصوليين . والأجزاء عندهم هو الإتيان بما يكفى ، فتعريف الأجزاء بالإتيان بما يكفى لا شىء فيه .

التعريف الثانى للأجزاء : وهو ما رده البيضاوى منقول عن الفقهاء ، وقد قالوا فيه :

الإجزاء : وهو سقوط القضاء ، وقد رده البيضاوى من وجهين :

الوجه الأول : أنه غير جامع لأنه لا يشمل الفعل الذى وقع فى الوقت المقدر له شرعاً مستوفياً لشروطه منتفية فيه الموانع لأن التعريف قد أخذ فيه سقوط القضاء وسقوط القضاء فرع لثبوته والقضاء إنما يثبت إذا مضى الوقت المقدر للفعل ولم يفعل فيه سواء قلنا أن القضاء يجب بالأمر الأول ، أو قلنا إنما يجب بأمر جديد لأن كلا الرأيين لا بد فيه من مضى الوقت بدون فعل ، فمقتضى التعريف أن هذا الفعل لا يوصف بالأجزاء مع أن يوصف به قطعاً فالتعريف غير جامع لكل أفراد المعرف فيكون باطلاً .

الوجه الثانى : أن الفقهاء يعللون سقوط القضاء بالأجزاء فيقولون سقط قضاء الفعل لأنه أجزاء ، ومما لا شك فيه أن العلة غير المعلول فيكون سقوط القضاء غير الأجزاء فكيف يعرف الأجزاء بسقوط القضاء .

ويجاب عن الأول : بأن القضاء الواقع فى التعريف ليس مراداً منه القضاء بالمعنى المصطلح عليه ، وهو الإتيان بالفعل خارج الوقت بل المراد به مطلق الإتيان بالفعل سواء كان فى الوقت أو فى خارج الوقت ، فمتى فعل الفعل مستوفياً لشروطه وانتفت فيه الموانع سواء كان فى الوقت أو بعده وصف بالإجزاء لسقوط الإتيان به مرة ثانية ، وبذلك تكون الصورة المعترض بها داخلة فى التعريف كما هى داخلة فى المعرف ويكون التعريف جامعاً .

ويجاب عن الثانى : بأن الإجزاء علة ذهنية لسقوط القضاء بمعنى أن العلم بالإجزاء يوجب العلم بسقوط القضاء - والعلة الذهنية وإن كانت مغايرة للمعلول فى المفهوم إلا أنها قد تكون متحدة معه باعتبار المصادفات والأفراد ، وفى هذه الحالة لا مانع من أن تعرف العلة بالمعلول ، ألا ترى أننا نقول : هذا الشخص إنسان لأنه ضاحك ، فتعلل الإنسان بضحك ، والعلة غير المعلول باعتبار المفهوم ولكنها متحدة معه فى المصادفات ، فإن كل ما صدق عليه إنسان صدق عليه ضاحك ولذلك صح أن يعرف الإنسان بأنه ضاحك كما يعرف ضاحك بأنه إنسان .

\* \* \*

## الفرق بين الإجزاء والصحة

الفرق بين الصحة والإجزاء أن الصحة أعم من الإجزاء لأن الصحة يوصف بها كل من العبادات والمعاملات ، فيقال بيع صحيح ، وإجازة صحيحة ، كما يقال صلاة صحيحة ، وحج صحيح .

أما الإجزاء فلا يوصف به إلا العبادات ، فيقال صلاة مجزئة وحج مجزئ ، ولا يقال بيع مجزئ ولا إجازة مجزئة .

وليس كل عبادة توصف بالاجزاء ، بل إنما يوصف بالإجزاء العبادات التى تقع مرة معتداً بها إذا استوفت شروطها ، وأخرى غير معتد بها إذا فقدت ركنًا من الأركان أو شرطًا من الشروط مثل الصلاة والحج والصوم .

أما العبادات التى لا تقع إلا معتداً بها ، مثل معرفة الله تعالى ، فإنها لا توصف بالإجزاء لأنه أن عرف الشخص ربه بأى وجه من وجوه المعرفة فقد حصلت المعرفة ، وإن لم يعرفه بأى وجه من وجوهها فلم توجد معرفة حتى يقال معرفة غير مجزئة .

\* \* \*

## التقسيم الخامس للحكم

قسم البيضاوى الحكم تقسيماً خامساً إلى أداء وقضاء وإعادة - وهذا تقسيم للحكم التكليفي باعتبار الفعل الذى تعلق به . وحاصل ما قال له الأصوليون فى هذا المقام ، أن العبادة إما أن يكون لها وقت محدد من قبل الشارع بحيث يكون له مبدأ ونهاية أو لا يكون لها وقت معين .

فإن لم يكن للعبادة وقت معين من قبل الشارع فإما أن يكون لها سبب مثل تحية المسجد ، وسجدة التلاوة والأمر بالمعروف ، وإنكار المنكر ، فإن سبب التحية دخول المسجد ، وسجدة التلاوة سببها قراءة آية السجدة والأمر بالمعروف سببه إما صيغة الأمر إن قلنا أن الأمر يقتضى الفور ، وإما مشيئة الأمر إن لم يكن الأمر مقتضياً للفور ، وأما انكار المنكر فسببه رؤية المنكر ، لقوله عليه الصلاة والسلام : من رأى منكم منكراً فليغيره - الحديث .

وإما أن لا يكون للعبادة سبب مثل بعض الأذكار المطلقة ، فالعبادة التى ليس لها وقت محدد الطرفين لا توصف بأداء ولا قضاء سواء كانت من ذوات السبب أم كانت مما لا سبب لها ، وقد توصف بالإعادة مثل تحية المسجد ، فإن من أتى بها ظاناً أنه متطهر ثم تبين أنه محدث فإنه بعد الطهارة يأتى بالتحية ، ويوصف فعله الثانى بالإعادة .  
وأما العبادة التى لها وقت معين فأقسامها أربعة :

١ - تعجيل - وهو إيقاع العبادة قبل وقتها المقدر لها شرعاً حيث أجاز الشارع تقديمها على الوقت ، مثل إخراج زكاة الفطر فى أول شهر الصوم .  
٢ - أداء - وهو إيقاع العبادة فى وقتها المقدر لها شرعاً مع كونها لم تسبق بأداء مختل .

فالإيقاع جنس فى التعريف يشمل الأداء والقضاء والإعادة وإضافة العبادة إلى الإيقاع يخرج المعاملة فلا توصف بأداء ولا بغيره ، وقولنا - فى وقتها المقدر لها شرعاً قيد فى التعريف مخرج للقضاء ، فإنه إيقاع للعبادة بعد الوقت المقدر لها شرعاً - وقولنا مع كونها لم تسبق بأداء مختل قيد آخر تخرج به الإعادة لأنها وإن وقعت فى الوقت المقدر للعبادة إلا أنه لا بد من سبقها بأداء مختل .

وقولنا لم تسبق بأداء مختل ، صادق بصورتين ، الصورة الأولى أن لا تسبق بأداء أصلاً - مثل إيقاع الظهر ابتداء فى وقتها - والصورة الثانية ، أن تسبق بأداء لا

خلل فيه ، مثل أن يصلى شخص الظهر فى جماعة بعد أن يصلها منفرداً وكلا الصلاتين فى الوقت فإن صلاته فى جماعة توصف بالأداء كما أن صلاته منفرداً توصف بالأداء كذلك فصلاته منفرداً أداء لأنها لم تسبق بفعل ، وصلاته فى جماعة أداء لأنها سبقت بفعل لا خلل فيه .

\* \* \*

## الاعتراض على التعريف

اعترض الأسنوى على تعريف الأداء بأنه غير جامع ، وغير مانع : أما أنه غير جامع فلأنه لا يشمل العبادة التى أوقع بعضها فى الوقت والبعض الآخر أوقع فى خارج الوقت كمن أتى بركعة من الصلاة فى آخر الوقت وأتى بالباقي بعد أن خرج وقت الصلاة فإن هذه الصلاة لا يشملها التعريف لأن العبادة الواقعة فيه المتبادر منها العبادة كلها لأن هذا هو المعنى الحقيقى للعبادة ، وكل العبادة لم يقع فى الوقت وإنما وقع فيه بعضها فمقتضى التعريف أن هذه العبادة لا توصف بالأداء مع أن الفقهاء يسمونها أداءً وبذلك يكون التعريف غير جامع .

وأما أنه غير مانع فلأنه يدخل فيه قضاء صوم رمضان فإن الشارع جعل له وقتاً معيناً وهو من حين الفوات إلى رمضان من السنة الثانية ، فإذا فعله الشخص فى هذا الوقت صدق على هذا الفعل أنه أوقع فى وقته المقدر له شرعاً مع كونه لم يسبق بأداء مختل فمقتضى التعريف أن يكون هذا الفعل أداء مع أن الفقهاء يسمونه قضاء ، وبذلك يكون التعريف قد دخل فيه ما ليس من المعرف فيكون غير مانع .

ويجاب عن الأول : بأن العبادة الواقعة فى التعريف مراد بها ما يشمل العبادة الحيفية والعبادة الحكمية فالصلاة كلها عبادة حقيقية والركعة منها عبادة حكمية لأن الركعة قد اشتملت على معظم أركان الصلاة من احرام وقراءة وركوع وسجود ، ورفع منها بما بعد الركعة من باقى الركعات يعتبر تكراراً لها وبذلك تكون العبادة التى وقع بعضها فى الوقت داخلة فى التعريف لأنها عبادة حكماً ويكون التعريف جامعاً .

ويجاب عن الثانى : بأن الشارع لم يجعل لقضاء الصوم زمناً معيناً بل جعل العمر كله وقتاً له فإذا فعله الشخص فى أى سنة من عمره فقد أجزأه وسقط عنه القضاء - وأما الوقت من حين الفوات إلى رمضان من السنة الثانية فقد جعله الشارع

وقتاً للقضاء الذى لا إثم فيه ولا كفارة ولذلك فإن من أصر القضاء إلى ما بعد رمضان من السنة الثانية من غير عذر كان أثماً ولزمه عن كل يوم يقضيه إخراج مد من الطعام - فقضاء الصوم ليس داخلياً فى التعريف كما أنه ليس داخلياً فى المعرف وبذلك كان التعريف مانعاً .

٣ - الإعادة هى إيقاع العبادة فى وقتها المقدر لها شرعاً مع سبقها بأداء مختل - فالإيقاع جنس فى التعريف يشمل الإعادة والأداء والقضاء ، وإضافة العبادة إلى الإيقاع مخرج للمعاملة فلا توصف بإعادة ولا بغيرها ، وقولنا فى وقتها المقدر لها شرعاً ، يخرج القضاء لأنه فعل العبادة بعد الوقت - وقولنا مع سبقها بأداء مختل - يخرج الأداء لأنه فعل العبادة فى وقتها مع عدم سبقها بأداء مختل .

\* \* \*

## الاعتراض على التعريف

اعترض الأسنوى على هذا التعريف بأنه غير مانع لأنه يدخل فيه قضاء الحج الفاسد فإن من أفسد حجة بجماعه فتداركه من العام القابل يصدق على فعله فى العام الثانى أنه إيقاع للعبادة فى وقتها المقدر لها شرعاً لأن الشارع جعل العمر كله وقتاً للحج وقد سبق هذا الفعل بأداء مختل وهو فعله فى العام الأول فيكون الفعل الثانى إعادة مع أن الفقهاء يسمونه قضاء وبذلك يكون التعريف قد دخل فيه ما ليس من المعرف فيكون غير مانع .

وأجاب الأسنوى عن ذلك : بأن العمر كله إنما يكون وقتاً للحج ما لم يحرم به إحراماً صحيحاً فإن أحرم به إحراماً صحيحاً فى عام من الأعوام تضيق الوقت عليه وصار وقت الحج بالنسبة إليه هذا العام الذى أحرم فيه ، فإذا لم يتمكن من فعله فى العام الذى أحرم فيه لسبب من الأسباب وفعله فى عام آخر كان فعله الثانى قضاء لأنه وقع فى غير وقته وبذلك يكون تسمية الفقهاء له بالقضاء تسمية صحيحة .

وكلام الأسنوى : هذا لا حاجة إليه لأن الفقهاء يسمون الفعل الثانى إعادة تسمية حقيقية وأما تسميتهم له بالقضاء فمرادهم من القضاء القضاء اللغوى وهو الإتيان بالفعل مرة ثانية فى الوقت أو بعد الوقت - والقضاء بالمعنى اللغوى لا ينافى الإعادة بالمعنى المصطلح عليه ، وبذلك يكون قضاء الحج الفاسد إعادة اصطلاحاً فيجب دخوله فى التعريف لدخوله فى المعرف لأن خروجه من التعريف يجعله باطلاً لأنه يجعل التعريف غير جامع .

٤ - القضاء : هو إيقاع العبادة بعد وقتها المقدر لها شرعاً - فالإيقاع جنس في التعريف يشمل القضاء والأداء والإعادة ، وإضافة العبادة إلى الإيقاع مخرج للمعاملة فلا توصف بقضاء ولا بغير ، وقولنا بعد وقتها الخ ، مخرج للأداء لأن كلا منهما فعل العبادة في وقتها - كما سبق بيانه .

\* \* \*

## أقسام القضاء

للقضاء أقسام أربعة :

١ - قضاء كان الأداء فيه واجباً ، مثل قضاء الصلاة التي تركت في وقتها بدون عذر .

٢ - قضاء لم يجب أداءه وكان الأداء ممكناً شرعاً وعقلاً ، مثل قضاء ما تركه المسافر والمريض من الصوم في المرض والسفر فإن كلا من المريض والمسافر لا يجب عليه أداء الصوم لقوله تعالى ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ، وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ ولكن في استطاعة كل منهما أن يصوم في سفره أو مرضه ولا مانع من ذلك عقلاً ولا شرعاً .

٣ - قضاء لم يجب أداءه والأداء ممتنع عقلاً مثل قضاء الشخص لما فاتته من الصلاة لنوم في وقتها حتى خرج الوقت فإن الصلاة لا تجب على النائم أثناء نومه لقوله ﷺ رفع القلم عن ثلاثة ، وذكر منهم النائم حتى يستيقظ ، ولا شك أن أداء النائم للصلاة وهو نائم مستحيل عقلاً لأنه من أركانها النية وهي القصد إلى الفعل .  
والقصد مع النوم محال .

٤ - قضاء لم يجب أداءه والأداء ممتنع شرعاً مثل قضاء المرأة لما فاتها من الصوم لحيض أو نفاس فإن الصوم غير واجب على الحائض والنفاس لوجود المانع من الوجوب وهو الحيض والنفاس - وصوم الحائض أو النفاس ممتنع شرعاً لأنه منهي عنه ويوجب الإثم .

\* \* \*

## تفريع على القضاء

١ - ظن مكلف أول الوقت أنه لا يعيش إلى آخره لما قام عنده من الأسباب

الموجبة لهذا الظن كمن قتل عمدًا عدوانًا وثبت عليه القتل فرفع أولياء الدم أمره للحاكم فحكم بالقصاص منه وأمر الجلاد بقتله ولكن تخلف ظنه وعاش إلى آخر الوقت لأن أولياء الدم عفوا عنه فأدى الصلاة آخر الوقت ولم يفعل ما وجب عليه من فعلها أول الوقت فهل يكون فعله للصلاة آخر الوقت أداء أو قضاء - خلاف بين الباقلاني والغزالي .

٢ - ظنت المرأة أن الحيض يأتيها آخر الوقت لأن عاداتها ذلك فتخلف ظنها ولم يأتيها الحيض في آخر الوقت وفعلت الصلاة آخر الوقت ولم تفعلها في أوله كما هو الواجب عليها فهل يكون فعلها للصلاة آخر الوقت أداء أو قضاء - خلاف .

قال القاضي أبو بكر الباقلاني : أن الفعل آخر الوقت من هذين الشخصين يعتبر قضاء لأن الوقت كان ضيقًا عليهما بحسب ظنهما وكانت الصلاة واجبة عليهما أول الوقت ففعلها آخر الوقت يعتبر إيقاعًا للعبادة بعد وقتها المضيق عليهما بحسب ظنهما فيكون هذا الفعل قضاء .

وقال حجة الإسلام الغزالي : أن فعلهما للصلاة آخر الوقت يعتبر أداء لأنه إيقاع للعبادة في وقتها المقدر لها شرعًا فتعريف الأداء منطبق عليه ولا عبرة بما ظنه كل منهما لأنه ظن تبين خطؤه - والراجع ما قاله الغزالي .

\* \* \*

## النسبة بين الأداء والقضاء والإعادة

ما تقدم من تعريف الأداء والقضاء والإعادة هي طريقة البيضاوي وعلى هذه الطريقة فالنسبة بين الأداء والقضاء والإعادة التباين ، فلا يجتمع أداء وإعادة ، لأن الأداء لا بد في الفعل من أن لا يسبق بأداء مختل والإعادة لا بد فيها من السبق بأداء مختل فهما قيدان متنافيان فلا يمكن اجتماعهما . . . وكذلك لا تجتمع الإعادة مع القضاء ، ولا الأداء مع القضاء لأن القضاء إيقاع للعبادة بعد الوقت والأداء والإعادة كل منهما إيقاع للعبادة في الوقت .

أما غير البيضاوي فقد سلك في تعريف الأداء والإعادة والقضاء طريقة أخرى ، فقال :

الأداء : إيقاع العبادة فى الوقت مطلقاً .

الإعادة : إيقاع العبادة ثانياً مطلقاً فى الوقت أو فى خارج الوقت .

القضاء : إيقاع العبادة بعد وقتها .

وهذه الطريقة تجعل النسبة بين الأداء والإعادة العموم والخصوص الوجيه كما تجعل النسبة بين الإعادة والقضاء العموم والخصوص الوجيه كذلك ، أما النسبة بين الأداء والقضاء فهى التباين كالطريقة الأولى .

فالأداء والإعادة يجتمعان فى فعل العبادة فى الوقت ثانياً ، فهذا الفعل أداء من حيث أنه فعل للعبادة فى الوقت ، وهو إعادة من حيث أنه فعل للعبادة ثانياً .  
وتنفرد الإعادة عن الأداء فى إيقاع الفعل ثانياً خارج الوقت فهو إعادة لأنه فعل للعبادة ثانياً وليس أداءً لأنها لم يفعل فى الوقت .

وينفرد الأداء عن الإعادة فى إيقاع الفعل أولاً فى الوقت فهو أداء لأنه إيقاع للعبادة فى الوقت وليس إعادة لأنه فعل أول وليس فعلاً ثانياً .

وتجتمع الإعادة مع القضاء فى إيقاع العبادة ثانياً خارج الوقت فهو إعادة من حيث أنه فعل للعبادة ثانياً ، وهو قضاء من حيث أنه فعل للعبادة بعد وقتها .

وتنفرد الإعادة عن القضاء فى فعل العبادة ثانياً فى الوقت ، فهو إعادة من حيث أنه فعل للعبادة ثانياً فى الوقت ، وليس قضاء لأنه لم يفعل خارج الوقت .

وينفرد القضاء عن الإعادة فى إيقاع العبادة أولاً بعد الوقت فهو قضاء من حيث أنه فعل للعبادة خارج وقتها ، وليس إعادة لأنه لم يفعل ثانياً .

أما الأداء والقضاء فلا يجتمعان ، لأن الأداء فعل للعبادة فى وقتها والقضاء فعل للعبادة خارج وقتها .

\* \* \*

## التقسيم السادس للحكم

قسم البيضاوى الحكم تقسيماً سادساً، وهو آخر التقسيمات إلى رخصة وعزيمة - وهذا تقسيم للحكم التكليفى باعتبار كونه على وفق الدليل أو على خلافه .  
وحاصل القول فى هذا التقسيم أن العلماء قد اختلفوا فيما بينهم - فمنهم من



جعل الرخصة والعزيمة وصفين للفعل كالأمدى ، وابن الحاجب والإمام الرازى -  
 ومنهم من جعلهما وصفين للحكم كالقرافى والبيضاوى .  
 فعلى الرأى الأول تكون الرخصة والعزيمة من أقسام الفعل لا من أقسام  
 الحكم - وعلى الرأى الثانى يكون كل منهما قسما من أقسام الحكم - وسنسير فى  
 شرحنا على طريقة البيضاوى .

\* \* \*

## تعريف الرخصة

الرخصة فى اللغة - التيسير ، والتسهيل - يقال : رخص الله الأمر إذا يسره  
 وسهله ، وفى الاصطلاح عرفها البيضاوى - بأنها الحكم الثابت بدليل على خلاف  
 دليل آخر لعذر فالحكم جنس فى التعريف يشمل الرخصة والعزيمة - وقوله الثابت  
 بدليل - قيد لبيان الواقع أتى به للإشارة إلى أن الرخصة لا بد لها من دليل ، فإن لم  
 تثبت بدليل لم يجز الإقدام عليها ، وإلا لزم ترك العمل بالدليل السالم عن المعارض  
 وهو باطل .

وقوله على خلاف دليل آخر - أطلق فى الدليل - ولم يقيده بالمحرم كما فعل  
 الأمدى وابن الحاجب ، ليكون الدليل شاملا للمحرم والموجب والنادب وليكون  
 شاملاً للدليل العام مثل الأصل كذا ، وللدليل الخاص مثل الدليل المحرم والموجب  
 وستأتى الأمثلة .

وهو قيد فى التعريف قصد به الاحتراز عن أمور ثلاثة :

١ - الحكم الثابت بدليل راجح فى مقابلة حكم ثبت بمرجوح ، فإن المرجوح  
 لا يسمى دليلاً وحيثئذ فالحكم الثابت بالدليل الراجح لا يسمى رخصة ، لأنه لم يثبت  
 على خلاف الدليل مثل إيجاب الوضوء من مس الذكر لقوله عليه السلام : « من مس  
 ذكره فليتوضأ » مع عده إيجاب الوضوء منه لقوله عليه الصلاة والسلام : « إن هو إلا  
 بضعة منك » - فإيجاب الوضوء من مس الذكر لا يسمى رخصة لأن عدم الوضوء منه  
 ثبت بمرجوح وهو قوله عليه السلام : « إن هو إلا بضعة منك » ، والمرجوح لا يعتبر  
 دليلاً مع وجود الراجح ، وهذا المثال على مذهب مالك رضي الله عنه .

٢ - الحكم الثابت بدليل ناسخ لحكم ثبت بمنسوخ فإن المنسوخ لا يسمى دليلاً

مثل إيجاب ثبات الواحد من المسلمين أمام اثنين من الكفار في الحرب فإنه ثبت بقوله تعالى : ﴿الآن خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ وَعَلَّمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ، فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةً يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ وهذا الدليل ناسخ لوجوب ثبات الواحد أمام العشرة ، فإيجاب ثبات الواحد أمام الاثنين لا يعتبر رخصة ، لأنه لم يثبت على خلاف الدليل .

٣ - الأحكام الثابتة على وفق الدليل - مثل إباحة الأكل أو الشرب أو النوم فإنه لم يوجد دليل على منع هذه الأشياء حتى تكون إباحتها ثابتة على خلافه فمثل هذه الأحكام لا تسمى رخصة بل هي عزيمة .

وقوله لعذر - المراد من العذر ما تتحقق معه مشروعية الحكم مثل المشقة والحاجة أو الضرورة - فلا يدخل المانع في العذر كالحيض لأن المشروعية لا تتحقق معه ومن هنا لا يسمى إسقاط الصلاة عن الحائض رخصة لأن الحيض مانع من المشروعية - وهو قيد في التعريف يخرج به بعض أنواع العزيمة مثل وجوب الصلاة والزكاة والحج والصوم وغيرها من بقية التكاليف فإن هذه الأحكام ثبتت بأدلتها الخاصة على خلاف الدليل - وهو الأصل - فإن الأصل من الأدلة المختلفة فيها - وقد قال القرافي إن هذه التكاليف ثابتة على خلاف الأصل فإن الأصل عدمها فلو لم يرد شرع بها لما شرعت ولكن مع ثبوتها على خلاف الدليل لا تسمى رخصة لأن مخالفة الدليل ليست لعذر هو المشقة أو الاضطرار بل المخالفة للابتلاء والاختبار من الله تعالى لعباده بحيث أن من امتثل منهم يثاب ومن لم يمتثل يعاقب .



## أقسام الرخصة

أقسام الرخصة أربعة :

١ - الإيجاب مثل وجوب أكل الميتة للمضطر فإن هذا الحكم ثبت بدليل وهو قوله تعالى : ﴿وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ مع قوله تعالى ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ ، وهذا الدليل يخالف الدليل الدال على حرمة أكلها وهو قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ ، فوجوب أكل الميتة للمضطر رخصة لأنه حكم ثبت بدليل على خلاف دليل آخر لعذر وهو الاضطرار إلى الأكل لحفظ الحياة .

٢ - الندب مثل قصر الصلاة الرباعية في السفر إذا توفرت شروطه فإن هذا

الحكم ثبت بقوله ﷺ هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا الدليل مخالف للدليل الدال على وجوب الاتمام مثل قوله تعالى ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ مع فعله عليه السلام المبين لعدد الركعات .

فندب القصر رخصة لأنه حكم ثبت بدليل على خلاف دليل آخر لعذر وهذا العذر هو مشقة السفر .

٣ - الإباحة - مثل إباحة العرايا أو السلم - فإن إباحة العرايا حكم ثبت بقوله عليه السلام - وأرخص في العرايا - وهذا الدليل مخالف للدليل الدال على حرمة الربا - مثل قوله تعالى ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ وهذا المخالفة لعذر وهو حاجة الفقراء .

وإباحة السلم حكم بقوله عليه الصلاة والسلام - من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم - وهذا الدليل مخالف للدليل الدال على حرمة بيع المعدوم مثل قوله عليه السلام - لا تبع ما ليس عندك - وهذه المخالفة لعذر وهو الحاجة - فكل من إباحة العرايا والسلم رخصة لانطباق حقيقتها عليه .

٤ - خلاف الأول - مثل الفطر في نهار رمضان بالنسبة للمسافر الذي لا يتضرر بالصوم فإن هذا الحكم ثابت بقوله تعالى : ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ وهذا الدليل مخالف للدليل آخر وهو قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ وهذه المخالفة لعذر وهو مشقة السفر ، وإنما كان الفطر لمن لا يتضرر بالصوم خلاف الأول ، لقوله تعالى : ﴿ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ ﴾ .

\* \* \*

## تعريف العزيمة

العزيمة في اللغة - مصدر عزم على الأمر عزمًا وعزيمة إذا قصد إليه قصدًا مؤكدًا - فالعزيمة إذن هي القصد المؤكد - أما العزيمة عند الأصوليين فقد عرفها البيضاوي بأنها الحكم الثابت على وفق الدليل ، أو على خلاف الدليل لغير عذر .  
فالحكم جنس في التعريف يشمل الرخصة والعزيمة - وقوله الثابت قصد به الإشارة إلى أن العزيمة لا بد أن تكون ثابتة بدليل فهو قيد لبيان الواقع - وقوله على وفق الدليل - قيد في التعريف مخرج للرخصة لأنها حكم ثبت على الدليل .

وقوله أو على خلاف الدليل عذر قصد به إدخال بعض أنواع العزيمة مثل وجوب الصلاة والزكاة والحج والصوم وغيرها من باقى التكليف فإنها أحكام شرعت على خلاف الدليل ، وهو الأصل ، ولكن تلك المخالفة ليست لعذر لأن المراد من العذر كما سبق بيانه هو الحاجة والمشقة أو الاضطرار - وهذه التكليف لم تشرع للحاجة والمشقة وإنما شرعت للابتلاء . ومن التعريف يعلم أن العزيمة نوعان :

الأول : أحكام ثابتة على وفق الدليل مثل إباحة الأكل والشرب والنوم .

الثانى : أحكام ثابتة على خلاف الدليل ولكن لغير عذر مثل وجوب الصلاة والزكاة والصوم وغيرها من بقية التكليف .

\* \* \*

## أقسام العزيمة

العزيمة عند البيضاوى تشمل أحكاماً خمسة :

- ١ - الإيجاب - مثل وجوب الصلاة والزكاة والصوم .
- ٢ - الندب - مثل صلاة ركعتين قبل الظهر وركعتين بعدها .
- ٣ - التحريم - مثل تحريم الزنا ، والربا ، وشرب الخمر .
- ٤ - الكراهة - مثل الصلاة فى مراض الإبل أو التنفل بعد صلاة العصر .
- ٥ - الإباحة - مثل إباحة الأكل أو الشرب أو النوم .

أما غير البيضاوى فمنهم من جعل العزيمة خاصة بالإيجاب والندب فلا يدخل فيها التحريم ولا الكراهة ولا الإباحة مثل القرافى فإنه مع كونه يوافق البيضاوى فى أن كلا من الرخصة والعزيمة قسم من أقسام الحكم إلا أنه يخالفه فى أقسام العزيمة ويجعلها خاصة بالإيجاب والندب ولذلك عرف العزيمة بقوله :

طلب الفعل الذى لم يشتهر فيه مانع شرعى : ولا شك أن طلب الفعل صادق بأن يكون الطلب جازماً أو غير جازم فلا يكون التحريم والكراهة داخلين فى العزيمة أما الإباحة فخروجها لأنه لا طلب فيها .

ومن العلماء من جعل العزيمة والرخصة من أقسام الفعل وخص العزيمة بالواجب فقط كالغزالي والآمدى وابن الحاجب ولذلك عرفوا العزيمة بأنها :

فعل لزم العباد بإيجاب الله تعالى فالمندوب والمحرم والمكروه والمباح ليست من العزيمة كما أن المحرم والمكروه عندهم ليسا من الرخصة وإذن يكون كل من المحرم والمكروه واسطة بين الرخصة والعزيمة عند هؤلاء أما البيضاوى فلا واسطة عنده بين الرخصة والعزيمة لأن ما لا يدخل من الأحكام فى الرخصة كالمحرم والمكروه يدخل فى العزيمة .



## الفصل الثامن

### فى أحكام الحكم

ذكر البيضاوى للإيجاب أحكاماً سبعة وجعلها أحكاماً للحكم من حيث أن الحكم يتحقق فى الإيجاب ، فهذه الأحكام السبعة التى ذكرها ليست أحكاماً للحكم من حيث هو وإنما هى أحكام له من حيث تحققه فى الإيجاب وجعل كل حكم من هذه الأحكام السبعة فى مسألة تخصه فتكون جملة المسائل التى ذكرت فيها أحكام الإيجاب سبعة .

\* \* \*

### المسألة الأولى - فى الحكم الأول

وهو أن الوجوب قد يكون معيناً ، وقد يكون مخيراً - وتعرف بمسألة الواجب المخير

الخطاب الطالب للفعل طلباً جازماً ، وهو ما يعرف بالإيجاب قد يتعلق بفعل معين ، وقد يتعلق بفعل مبهم من أمور معينة - فإن تعلق بواحد معين فلا خلاف بين الأصوليين فى أن هذا الخطاب يقتضى إيجاب ذلك المعين - مثل الخطاب الطالب للصلاة والخطاب الطالب للزكاة والخطاب الطالب للصوم ، أما أن تعلق الإيجاب بواحد مبهم من أمور معينة مع كونها محصورة - فقد اختلف فيه العلماء على مذاهب يأتى ذكرها - مثل قوله تعالى فى كفارة اليمين : ﴿ لَأَيُّؤَأخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤأخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقة ﴾ .

فالأمر الضمنى فى الآية وهو كفروا - المستفاد من المصدر فى قوله : ﴿ فكفارته ﴾ وقد تعلق بواحد لا بعينه من أمور ثلاثة معينة - وهى : إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقة ، وقد عطف بعضها على بعض بلفظ يقتضى التخيير بينها ، وهو « أو » .

وقد اختلف العلماء فيما يقتضيه مثل هذا الخطاب على مذاهب ثلاثة :

**المذهب الأول :** مذهب جمهور الأشاعرة : وهو أن هذا الخطاب يقتضى إيجاب واحد لا يعينه من الأمور المعينة والمكلف مخير فى تحقيقه فى أى فرد من هذه الأفراد المعينة ، فى فرد فعله المكلف منها يسقط ما وجب عليه .

فمتعلق الإيجاب عند الأشاعرة هو الواحد لا يعينه ، فىكون الواجب عندهم هو الواجب المبهم والأمور المعينة أفراد لهذا الواجب كل منها يحقق هذا الواجب ، ولا يوصف كل منها بأنه واجب بخصوصه ، بل يصح أن يوصف بأنه واجب من حيث أن الواجب يتحقق فيه .

والواحد المبهم الذى تعلق به الإيجاب ليس فيه تخيير لأنه لا تعدد فيه ، والتخيير يستلزم التعدد ، والذى حصل فيه التخيير وهو الأمور المعينة لم يتعلق به الإيجاب لأن الإيجاب تعلق بواحد منهم - فمعنى قولهم واجب مخير - أى واجب مخير فى زفراده .

**المذهب الثانى :** مذهب جمهور المعتزلة - وهو أن الخطاب يقتضى إيجاب كل واحد من هذه الأمور المعينة فكل واحد منها قد تعلق به الإيجاب . عندهم ولم يتعلق الإيجاب بواحد مبهم لأن الأحكام تابعة عندهم لما يدركه العقل فى الفعل من حسن وقبح - والعقل إنما يدرك حسناً أو قبحاً فى الفعل المعين - فغير المعين لا يتعلق به حسن ولا قبح فلا يصح أن يكون متعلق الإيجاب وقد اختلف العلماء فى معنى قول المعتزلة أن الإيجاب قد تعلق بكل واحد من هذه الأمور المعينة :

فمنهم من فسره بأنه لا يجوز تركها كلها وأنه إذا فعلها المكلف كلها أثيب ثواب واجب واحد وإذا تركها كلها عوقب عقاب ترك واجب واحد فقط وإذا فعل واحداً منها فقد فعل ما وجب عليه وقول المعتزلة بهذا التفسير يوافق قول جمهور الأشاعرة من حيث المعنى لأن الأشاعرة يقولون أن هذه الأمور المعينة لا يجوز تركها كلها ويثاب عليها ثواب واجب واحد فقط إذا فعلها المكلف ويعاقب عليها عقاب ترك واجب فقط إذا تركها وإذا فعل واحداً منها فعل ما وجب عليه .

ومنهم من فسره بأن معنى إيجاب الكل عندهم أنه إذا فعلها المكلف كلها فقد فعل واجبات ويثاب عليها ثواب واجبات وإذا تركها كلها عوقب عقاب ترك واجبات وإذا فعل واحداً منها فقد سقط غيره من الواجبات بما فعله .

وهذا التفسير يجعل قول المعتزل مخالفاً لمذهب الأشاعرة لفظاً ومعنى - أما لفظاً فلأن الأشاعرة لا يقولون أن كل واحد من هذه الأمور قد تعلق به الإيجاب بل الذى تعلق به الإيجاب هو الواحد المبهم - وأما معنى فلأن الأشاعرة يقولون أن فعل الكل يوجب ثواباً واحداً وترك الكل يوجب عقاباً واحداً وفعل واحد فقط فعل للواجب .

المذهب الثالث - وهو لبعض المعتزلة - أن الخطاب يقتضى إيجاب واحد معين عند الله تعالى غير معين للناس ، وأصحاب هذا المذهب ثلاث طوائف :

**الطائفة الأولى :** ترى أن المعنى عند الله الذى تعلق به الإيجاب هو ما يختاره المكلف من الخصال التى ورد فيها التخيير - فتعين الواجب عند الله تابع لاختيار المكلف - ومن هنا كان الواجب مختلفاً تبعاً لاختلاف المكلفين فيما يختارون ، والواجب على كل مكلف هو ما يختاره .

**الطائفة الثانية :** ترى أن المعين عند الله الذى تعلق به الإيجاب شىء واحد بالنسبة لجميع المكلفين هو الإطعام مثلاً أو الإعتاق - فإن اختاره المكلف وفعله فقد فعل الواجب ، وأن لم يختره بل اختار غيره وفعله فقد سقط عنه الواجب لأنه فعل ما يقوم مقامه .

**الطائفة الثالثة :** ترى أن المعين عند الله متعدد فليس شيئاً واحداً لجميع المكلفين كما تقول الطائفة الثانية وليس التعيين تابعا لاختيار المكلفين كما تقول الطائفة الأولى وإنما التعيين راجع إلى الله تعالى والله تعالى قد عين لكل طائفة من المكلفين ما يناسبهم فعين لطائفة منهم الإطعام وعين لطائفة أخرى الإعتاق وعين لطائفة ثالثة الإكساء وعند الحنث يلهم الله كل طائفة أن تفعل ما عينه لها .

وأصحاب هذا المذهب بجميع طوائفهم يرد عليهم أن القول بأن الواجب معين عند الله وليس معيناً عند الناس يجعل الواجب مجهولاً عند المكلفين فلا يمكنهم فعله لجهلهم به وهذا نوع من التكليف بالمحال - وقد اتفق العلماء على أن التكليف بالمحال غير واقع وإن اختلفوا فى جوزه عقلاً - وقد ورد الخطاب بأمر معينه قد عطف بعضها على بعض بما يفيد التخيير فى قوله تعالى ﴿ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ ﴾ الآية فالقول بعدم تعيين الواجب للمكلف يلزمه وقوع التكليف بالمحال فيكون باطلاً .

ويرد على الطائفة الأولى : أن الإيجاب متحقق قبل اختيار المكلف لما يفعله لوجود الخطاب الطالب للفعل طلباً جازماً متعلقاً بأمر معينه فى الآية - وهذا



الإيجاب باعتبار أنه حكم لا بد له من فعل يتعلق به فما هو الفعل الذى تعلق به قبل الاختيار - ؟

إن قلت أن متعلقه معين عند الله - قلنا لكم أن التعيين من الله للفعل إنما يكون بعد اختيار المكلف له والفرض أن المكلف لم يختار فلا تعيين .

وإن قلت أن متعلقه غير معين فقد قلت بما نقوله معشر الأشاعرة .

ويرد على الطائفة الثانية : أن جعل المعين عند الله واحداً بالنسبة للمكلفين ومن فعله منهم فقد فعل الواجب ومن لم يفعله منهم فقد سقط عنه الواجب بفعل بدله - باطل بالنص والإجماع - أما النص فإن الآية صريحة فى أن المكلف متى فعل أى خصلة من خصال الكفارة فقد فعل ما كلف به فيكون ما فعله هو الواجب عليه لا بدل عما وجب عليه .

وأما الإجماع فلأن العلماء متفقون على أن من أتى بإحدى خصال الكفارة فقد أتى بالواجب ولم يأت ببذله .

ويرد على الطائفة الثالثة : أن جعل المعين مختلفاً بالنسبة للمكلفين ويلهم الله كل طائفة ما عينه لها يقضى بأن الطائفة التى اختارت شيئاً معيناً يكون ما اختارته هو الواجب عليها فلو عدلت عن اختيارها واختارت معيناً آخر ففعلته لا يجوز لها هذا العدول ولا يكون ما فعلته هو الواجب عليها - وهذا باطل فإن الإجماع منعقد على أن أى مكلف لو اختار خصلة من خصال الكفارة لم يتعين عليه ما اختاره بل يجوز له العدول عنها إلى غيرها وفعله لما عدل إليه يكون فعلاً للواجب وليس فعلاً لغير ما وجب عليه .

\* \* \*

### أدلة المذهب الثالث

رأى البيضاوى أن مذهب جمهور المعتزلة يتفق مع مذهب الأشاعرة لأنه من العلماء الذين اختاروا التفسير الأول من التفسيرين السابقين لمذهب جمهور المعتزلة وبذلك أصبحت المذاهب عنده مذهبين - أحدهما أن الواجب معين عند الله دون الناس ، وثانيهما مذهب الأشاعرة وجمهور المعتزلة فذكر أدلة القائلين بأن الواجب معين عند الله تعالى وناقشها بما يبطلها ويبطلان أدلة هذا المذهب يبطل المذهب وبذلك يكون مذهب الأشاعرة وجمهور المعتزلة هو الصحيح لأنه ليس هناك مذهب آخر

وبذلك يكون قد أثبت مذهب الأشاعرة ببطلان المذهب المقابل له وهو مذهب الأقلية من المعتزلة ويعرف هذا المذهب بمذهب التراجم لأن كلا من الأشاعرة والمعتزلة ينقله عن الآخر فالأشاعرة ترجم به المعتزلة والمعتزلة ترجم به الأشاعرة .

استدل البيضاوى للمذهب الثالث بأدلة أربعة :

**الدليل الأول :** أن المكلف إذا فعل خصال الكفارة كلها مجتمعة فى وقت واحد يكون ممثلاً اتفاقاً ويصبح غير مطالب بشيء - فامثاله هذا إما أن يكون علته هى فعل الكل من حيث هو كل بحيث يكون كل واحد من هذه الخصال جزءاً من العلة - وإما أن تكون علته فعل كل واحد فيكون كل واحد منها علة مستقلة ، وإما أن تكون العلة هى فعل واحد غير معين ، أو تكون العلة هى فعل واحد معين .

لا جائز أن تكون علة الامتثال هى فعل الكل من حيث هو كل وإلا لزم أن الامتثال لا يتحقق إلا بفعل الجميع وهو باطل فإنه لو اقتصر على فعل واحد منها لكان ممثلاً إجمالاً ، ولا جائز أن تكون علة الامتثال هى فعل كل واحد بمعنى أن كل واحد من الخصال يكون مؤثراً استقلالاً فى الامتثال وإلا لزم اجتماع مؤثرات وهى تلك الخصال على أثر واحد وهو الامتثال واجتماع مؤثرات على أثر واحد باطل لأنه يوجب التنافى والتناقض ويتبين ذلك مما يأتى :

إذا فرضنا أن الإطعام هو المؤثر فى الامتثال يكون الامتثال مفتقراً إلى الإطعام ولا يكون مفتقراً إلى غيره من الإعتاق أو الإكساء لعدم تأثيرهما فيه وهذا ينتج أن الإطعام محتاج إليه وكل من الإعتاق أو الإكساء ليس محتاجاً إليه .

ومن مجموع الأمرين يتبين أن الإطعام محتاج إليه ، وغير محتاج إليه - وأن الإعتاق محتاج إليه وليس محتاجاً إليه وهذا تناقض - ويقال مثل ذلك فى الإكساء - وبهذا ظهر أن اجتماع مؤثرات على أثر واحد باطل فيكون القول بأن علة الامتثال هى فعل كل واحد باطلاً لكونه يستلزم الباطل .

ولا جائز أن تكون علة الامتثال فعل واحد غير معين ، لأن الامتثال إنما يكون بما يفعله المكلف - وغير المعين لم يفعله المكلف لأنه لا وجود له فلا يصح أن يكون علة للامتثال .

ومتى بطلت هذه الاحتمالات الثلاث تعين الاحتمال الرابع - وهو أن علة الامتثال هى فعل واحد معين فيكون هو الواجب وبذلك يكون متعلق الإيجاب واحد معيناً وهو ما ندعيه .

وأجيب عن هذا الدليل بجوابين :

**الجواب الأول :** اختيار أن علة الامتثال هي فعل واحد غير معين من هذه الأمور المعينة ونمنع أن غير المعين لم يفعله المكلف لأنه لا وجود له . بل نقول أن غير المعين موجود بوجود أفراده والمكلف قد فعله بفعل أفراده فصح أن يكون علة الامتثال والحاصل أن الواحد لا بعينه له نظرتان :

**النظرة الأولى :** باعتبار ذاته بقطع النظر عن أفراده وهو من هذه الجهة لا وجود له في الخارج وله وجود في الذهن فقط .

**النظرة الثانية :** باعتبار تحققه في أفراد معينة وهي الخصال الثلاث وهو من هذه الجهة له وجود في الخارج باعتبار وجود أفراده - والأشاعرة لم ينظروا إليه من الجهة الأولى حتى يقال لهم أنه لا وجود له بل نظروا إليه من الجهة الثانية ، فالاعتراض عليهم بأنه غير موجود لا وجه له لأنه موجود بوجود أفراده .

**الجواب الثاني :** نختار أن علة الامتثال هي فعل كل واحد ونمنع لزومه لاجتماع مؤثرات على أثر واحد - لأن هذه الخصال ليست عللاً عقلية حتى تكون مؤثرة وإنما هي علل شرعية - والعلل الشرعية من قبيل المعارف واجتماع معارف على معرف واحد واقع لا شيء فيه - فإن العالم بجميع أنواعه معرف للصانع سبحانه وتعالى .  
فإن قيل أن السبب الذي من أجله أمتنع اجتماع مؤثرات على أثر واحد وهو التنافي يوجد أيضاً في اجتماع معارف على معرف واحد فيكون ممتنعاً كذلك .

قلنا إن المؤثر يقتضى التأثير والإيجاد - والإيجاد حقيقة واحدة ليست مقولة بالتشكيك فمتى تحققت بأى مؤثر كانت مفتقرة إلى ذلك المؤثر وليست مفتقرة إلى غيره من باقى المؤثرات - فتعدد المؤثرات يلزمه التنافي لأنه يوجب أن يكون كل مؤثر محتاجاً إليه في الإيجاد وليس محتاجاً إليه فيه .

أما المعرفة فإنه إنما يقتضى التعريف والإعلام - والتعريف حقيقة مقولة بالتشكيك فهي تصديق على التعريف من جهة واحدة كما تصدق على التعريف من جهات مختلفة والشئ الواحد قد يكون مجهولاً من جهات متعددة فيحتاج إلى معارف متعددة لكي يعرف كل واحد منها جهة غير الجهة التي يعرفها الآخر - فتعدد المعارف لا يوجب التنافي لأن كل معرف محتاج إليه في تعريف جهة معينة فلا يصدق على أى واحد منها أنه محتاج إليه وغير محتاج إليه بل يقال لكل واحد منها أنه محتاج إليه .

الدليل الثانى : أن الإيجاب حكم معين لأنه خطاب الله تعالى الطالب للفعل طلباً جازماً فلا بد له من محل معين يتعلق به ويوصف هذا المحل بأنه واجب ولا يصح أن يكون متعلقه غير معين لأن غير المعين معدوم فلا يتعلق به الموجود وهو الإيجاب ، وحيث بطل أن يكون غير المعين متعلق الإيجاب فقد ثبت أن متعلقه معين ، لا جائز أن يكون المعين الذى تعلق به الإيجاب هو كل واحد لما يلزم عليه من قيام الوصف الواحد الذى هو الإيجاب بمتعدد .

ولا جائز أن يكون المعين هو الكل من حيث هو كل لما يلزم عليه من أن يكون الواجب هو الكل من حيث هو كل فتكون كل خصلة من هذه الخصال جزء واجب وذلك باطل لأنه يقتضى أن الاقتصار على الخصلة الواحدة لا يحقق الواجب - ومعلوم أن الاقتصار على الخصلة الواحدة مسقط للواجب .

وإذا بطل أن يكون متعلق الإيجاب غير معين أو أن يكون معيناً هو الكل أو كل واحد ثبت أن متعلق الإيجاب واحد معين وهو المطلوب .

وأجيب عن هذا الدليل : بتسليم أن الإيجاب حكم معين وأنه يستدعى عملاً معيناً يتعلق به واختيار أن يكون ذلك المتعلق هو الواحد لا بعينه ، والقول بأنه معدوم باطل لأنه موجود بوجود أفراده ، وهو معين من حيث أن أفراده معينة فصح أن يكون محلاً للإيجاب .

ونظير ذلك الحدث فإنه معين وهو معلول لعلل متعددة هي البول أو المس أو المذى أو اللمس ، والحدث يفتقر إلى علة من هذه العلل من غير تعيين .

الدليل الثالث : أن المكلف إذا فعل خصال الكفارة كلها فإنه يثاب ثواب الواجب اتفاقاً ولا جائز أن تكون علة هذا الثواب هي فعل الكل من حيث هو كل بمعنى أن فعل كل خصلة يكون جزء علة ، وإلا لزم أن يكون فعل الخصلة الواحدة غير محقق لثواب الواجب ، وهو باطل اتفاقاً لأنه لو اقتصر على فعل خصلة واحد له ثواب الواجب .

ولا جائز أن تكون علة الثواب هي فعل كل واحد بحيث يكون فعل كل واحد منها علة مستقلة فيه ، وإلا لزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد وهو باطل كما تقدم .

ولا جائز أن تكون علة الثواب هي فعل واحد غير معين - لأن غير المعين لم

يفعله المكلف لأنه لا وجود له ، والثواب إنما يكون على ما فعله المكلف ، فتعين أن تكون علة ثواب الواجب هي فعل واحد معين عند الله والمكلف لا يعلمه وهذا ما ندعيه .

واجيب عن هذا الدليل بجوابين :

الجواب الأول : باختيار أن علة الثواب هي فعل واحد لا بعينه من هذا الأمور

المعينة .

وقول المستدل أن المكلف لم يفعله لأنه معدوم ممنوع لأن المكلف قد فعله بفعل ما يحققه وهو تلك الأفراد المعينة وبذلك بطل قول المستدل أنه غير موجود لأنه موجود بوجود أفراد .

الجواب الثاني : أن هذه الخصال إما أن تفعل مرتبة ، أو تفعل في وقت واحد

من غير ترتيب .

فإن فعلت مرتبة فعلة الثواب هي الفعل الأول ، لأن هذا الفعل سقط به الواجب « وما سقط به الواجب فهو الذي يثاب عليه ثواب الواجب » فيكون هو العلة في الثواب .

وإن فعلت في وقت واحد من غير ترتيب ، فإن كانت متفاوتة من حيث الثواب كانت علة ثواب الواجب هي فعل أعلاها لأن الاقتصار عليه يوجب هذا الثواب ، فانضمام غيره إليه لا يؤثر عليه بالنقص .

وإن لم تتفاوت من حيث الثواب كانت علة ثواب الواجب هي فعل واحد لا بعينه من هذه الأمور المعينة ، والفرق بين الجوابين واضح - فإن الجواب الأول لم ينظر فيه لكون الخصال قد فعلت مرتبة أو فعلت في وقت واحد من غير ترتيب كما لم ينظر فيه إلى أنها متفاوتة في الثواب ، أو غير متفاوتة فيه - أما الجواب الثاني فقد نظر فيه إلى كل من هذين الأمرين .

والبيضاوي أجاب بالجواب الأول ، وترك الجواب الثاني ، لأنه رأى أن فيه تعييناً للواجب بكونه الأول عند الترتيب أو الأعلى عند المعية والتفاوت في الثواب ، وتعيين الواجب ينافي ما ذهب إليه الأشاعرة من قولهم أن الواجب غير معين .

والحق أن تعيين الواجب بعد الفعل لا ينافي أن يكون ذلك الواجب غير معين قبل الفعل . والخلاف في كون الواجب معيناً أو غير معين ، إنما هو قبل أن يفعله المكلف ، أما بعد فعله فهو متعين اتفاقاً . فكل الجوابين صحيح .

الدليل الرابع : أن المكلف إذا حنث في يمينه : وترك الخصال كلها ، فلم يفعل واحداً منها ، فلا خلاف في أنه يعاقب عقاب ترك واجب - فهذا العقاب إما أن تكون علة ترك الكل من حيث هو كل بحيث يكون ترك كل واحد جزء علة ، وهو باطل لأن من المتفق عليه أنه لو ترك البعض وأتى بالبعض الآخر ، فإنه لا يعاقب لأنه فعل الواجب لا لأنه فعل بعض الواجب وحيثُ فترك البعض ليس جزء علة - وإما أن تكون العلة هي ترك واحد غير معين وهو باطل لأن غير المعين لا يتأتى تركه ، لأنه لا يتأتى فعله لكونه غير مقدور عليه - ولا شك أن ترك الشيء فرع عن إمكان الإتيان به - فتعين أن تكون علة العقاب هي ترك واحد معين عند الله ، والمكلف يجمله ، وهو المطلوب .

ويجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول - باختيار أن علة العقاب هي ترك واحد لا بعينه من أمور معينة - وقول المستدل أن الواحد لا بعينه لا يتأتى تركه لأنه لا يمكن فعله باطل ، لأن الواحد لا بعينه يمكن الإتيان به بواسطة الإتيان ببعض أفراده المعينة ، كما أن الواحد لا بعينه يمكن تركه بترك جميع أفراده . وحيثُ فلا مانع من أن يكون ترك الواحد لا بعينه هو علة العقاب ، ويكون الواحد لا بعينه هو الواجب . لأن سبب العقاب إما فعل المحرم أو ترك الواجب .

الجواب الثاني : أن هذه الخصال إن كانت متفاوتة في الثواب فعلة العقاب هي ترك أدناها ، لأن الاقتصار عليه في الفعل يوجب الثواب وإسقاط الواجب فيكون تركه هو سبب العقاب .

وإن كانت غير متفاوتة في الثواب فعلة العقاب هي ترك واحد لا بعينه من هذه الأمور المعينة وقد اقتصر البيضاوي على الجواب الأول ، لأنه رأى أن الجواب الثاني فيه تعيين الواجب بأنه هو الأدنى ثواباً ، وتعيين الواجب ليس مذهب الأشاعرة . وقد علم مما سبق أن التعيين للواجب بعد الفعل متفق عليه وأنه لا ينافي ما ذهب إليه الأشاعرة فيكون كل من الجوابين صحيحاً .

\* \* \*

## تنبيه

الإيجاب وهو الخطاب الطالب للفعل طلباً جازماً قد يتعلق بأمر متعددة على سبيل التخيير ، وقد يتعلق بها على سبيل الترتيب فالأول مثل قوله تعالى في كفارة اليمين ﴿ فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ﴾ والثاني مثل قوله تعالى : في كفارة الظهر ﴿ والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا ﴾ .

وكل منهما ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

١ - ما يباح فيه الجمع بين الأمور المتعددة - مثاله في التخيير ستر العورة بثوب بعد سترها بثوب آخر . فستر العورة واجب والمكلف مخير بسترها بأى ثوب شاء متى تعددت عنده الثياب ويباح أن يسترها بأكثر من ثوب واحد وحيثئذ يكون الجمع بين الأثواب في الستر مباحاً .

ومثاله في الترتيب : الجمع بين الوضوء والتيمم لمن خاف باستعمال الماء ضرراً ولم يصل خوفه إلى درجة اليقين فالأمر قد يتعلق بالوضوء أولاً قال تعالى ﴿ يأيتها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ﴾ الآية ، ثم تعلق بالتيمم ثانياً عند فقد الماء أو عدم القدرة على استعماله قال تعالى في الآية نفسها : ﴿ وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً ﴾ فإذا تيمم من خاف باستعمال الماء ضرراً ثم توضأ صح ذلك وكان الجمع بين الوضوء والتيمم مباحاً ، وهذا في الحقيقة جمع صوري لأنه بمجرد أن توضأ فقد بطل تيممه وحيثئذ فلم يجمع بين تيمم صحيح ووضوء حتى يوصف الجمع بأنه مباح .

٢ - ما يحرم فيه الجمع بين الأمور المتعددة مثاله في التخيير تزويج المرأة من كفاين متساويين في الكفاءة ، فاللولى يجب عليه أن يزوج المرأة من أحدهما ولكن يحرم عليه أن يزوجها منهما معا .

ومثاله في الترتيب : الجمع بين أكل المذكى والميتة ، فالخطاب قد يتعلق بأكل المذكى أولاً ثم تعلق بأكل الميتة ثانياً عند الاضطرار ويحرم الجمع بين تناول المذكى والميتة .

٣ - ما يندب فيه الجمع بين الأمور المتعددة ، مثاله فى التخيير خصال الكفارة فى اليمين ، فالخطاب قد تعلق بها على سبيل لتخيير بينها ، والواجب يسقط بفعل واحد منها ولكن يندب له الجمع بين هذه الخصال زيادة له فى الثواب .

ومثاله فى الترتيب : خصال الكفارة فى الظهر فإن الخطاب قد تعلق بها على الترتيب فطلب العتق أولاً ثم طلب الصوم ثانياً عند عدم وجود الرقبة أو عدم القدرة على ثمنها ثم طلب الإطعام ثالثاً إذا لم يستطع المظاهر الصوم ولكن يندب لمن تمكن من فعل الثلاثة أن يفعلها مبالغة فى براءة الذمة وزيادة له فى الثواب .

\* \* \*

## المسألة الثانية - فى الحكم الثانى

وهو أن الوجوب إما أن يكون موسعاً وإما أن يكون مضيقاً

وتعرف بمسألة الواجب الموسع

الخطاب الطالب الفعل طلباً جازماً ، وهو ما يعرف بالإيجاب إذا تعلق بفعل مؤقت بوقت فلا يخلو من أحوال ثلاثة .

الحالة الأولى : أن يكون وقت الفعل على قدر الفعل بحيث لا يزيد عن الفعل ولا ينقص عنه - ويسمى هذا الفعل بالواجب المضيق ، ويسمى الوجوب الذى تعلق بهذا بالوجوب المضيق - مثل إيجاب صوم رمضان فإن الإيجاب قد تعلق بفعل هو الصوم ، وهذا الفعل مؤقت بوقت لا يزيد عن الفعل ولا ينقص عنه وهو شهر رمضان فصوم رمضان يسمى بالواجب المضيق والإيجاب المتعلق به يسمى بالوجوب المضيق .

والواقع أن التضيق راجع إلى وقت الفعل وليس راجعاً إلى الفعل ولا إلى الوجوب الذى تعلق به فسمية الفعل بالواجب المضيق ، أو تسمية الوجوب الذى تعلق بالفعل بالوجوب المضيق تسمية مجازية .

الحالة الثانية : أن يكون وقت الفعل أنقص من الفعل بحيث أن الوقت لا يمكن إيقاع الفعل كله فيه وهذا ينظر إليه من جهتين :

١ - أن يكون القصد من التكليف بالفعل فى هذا الوقت الذى لا يسع الفعل إيقاع الفعل بتمامه فيه وهو من هذه الناحية يكون تكليفاً بالمحال لأن المكلف لا قدرة



له على هذا الفعل ، وللعلماء اختلاف فى التكليف بالمحال من حيث جوازه عقلاً وعدم جوازه ولكنهم متفقون على أن التكليف به غير واقع شرعاً لقوله تعالى ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ وبذلك يكون مثل هذا التكليف غير واقع .

٢ - أن يكون القصد من التكليف بالفعل فى هذا الوقت ابتداء الفعل فيه ثم إكماله بعد هذا الوقت بحيث إذا لم يبتدىء الفعل فى هذا الوقت يكون قضاؤه واجباً عليه ، وهو من هذه الناحية يكون التكليف به جائزاً عقلاً وواقعاً شرعاً ، فإن الصبى إذا بلغ وقد بقى من الوقت ما يسع ركعة من الصلاة والمجنون إذا أفاق من جنونه وقد بقى من الوقت ما يسع ركعة ، والحائض رذا انقطع حيضها وقد بقى من الوقت ما يسع ركعة ، هؤلاء الثلاثة تجب عليهم الصلاة فإذا لم يبتدئها كل منهم فى الوقت الباقى وجب عليهم القضاء .

الحالة الثالثة : أن يكون وقت الفعل أزيد من الفعل بحيث أن الوقت يسع الفعل مراراً ويعرف هذا الفعل بالواجب الموسع ، ويسمى الإيجاب المتعلق بهذا الفعل بالوجوب الموسع ، وقد اختلف العلماء فيما يقتضيه هذا الإيجاب على خمسة مذاهب .

المذهب الأول : مذهب جمهور الفقهاء ، والمتكلمين ، وهو أن الإيجاب يقتضى إيقاع الفعل فى أى جزء من أجزاء الوقت ، فهم يقولون أن الإيجاب قد تعلق بأول وقت الفعل ولكن الوجوب موسع بمعنى أن المكلف مخير فى أن يوقع الفعل فى أى جزء من أجزاء الوقت المحدد له ولا يكلف بالعزم على الفعل فى الجزء الذى لم يفعل فيه وإذا أتى بالفعل فى أى جزء من أجزاء الوقت كان الفعل أداءً وحجتهم فى ذلك :

أن الله تعالى لما فرض الصلاة أرسل جبريل عليه السلام ليعلم النبى ﷺ أوقاتها وأفعالها فأمر جبريل النبى ﷺ به أول يوم الصلاة فى أول وقتها ثم صلى به فى اليوم الثانى الصلاة فى آخر وقتها ثم أعلم النبى ﷺ الأمة بهذه الأوقات بقوله - الوقت ما بين هذين - ووجه الاستدلال من هذا الحديث أن النبى عليه الصلاة والسلام أخبر بأن الوقت كله من أوله إلى آخره وقت للصلاة وهذا الخبر محتمل لأمر أربعة .

١ - أن المكلف يحرم بالصلاة من أول الوقت لا ينتهى منها حتى ينتهى

الوقت .

- ٢ - أن المكلف يوقع الصلاة مراراً حتى ينتهي وقت الصلاة .
- ٣ - أن المكلف يوقعها مرة واحدة في جزء معين من الوقت .
- ٤ - أن يوقعها المكلف مرة واحدة في جزء يختاره من أجزاء الوقت .

أما الاحتمالان الأول والثاني فباطلان بالإجماع ! وأما الاحتمال الثالث فباطل لأنه لا دليل يدل على تعيين بعض أجزاء الوقت بأداء الفعل فيه دون البعض الآخر فيكون تخصيص هذا الجزء بالأداء تخصيصاً بلا مخصص وهو باطل .

وحيث بطلت الاحتمالات الثلاثة تعين أن يكون الاحتمال الرابع هو المراد من الحديث وبذلك يكون الخطاب المتعلق بالصلاة مقتضياً لإنفاعها في أى جزء من أجزاء الوقت من غير بدل - وهو ما ندعيه .

**المذهب الثاني :** وهو مذهب القاضى أبى بكر الباقلانى وجماعة من متكلمى الأشاعرة والمعتزلة أن الإيجاب يقتضى إيقاع الفعل فى أى جزء من أجزاء الوقت ولكن المكلف إذا لم يفعل فى أى جزء من الأجزاء يجب عليه أن يعزم على الفعل فى الجزء الذى لم يفعل فيه حتى يأتى الجزء الأخير من الوقت فيتعين عليه الفعل فيه فهو يتفق مع المذهب الأول فى أن الإيجاب تعلق بالفعل فى أول الوقت ولكن الوجوب موسع وبخالفه من حيث أنه يوجب العزم فى الجزء الذى لم يحصل فيه الفعل ومن هنا كان دليلهم على الجزء الأول من الدعوى هو دليل المذهب الأول .

أما دليلهم على وجوب العزم قالوا فيه : لو لم يكن العزم واجباً عند عدم الإتيان بالفعل لزم ترك الواجب بلا بدل ، وترك الواجب بلا بدل باطل لأنه يجعل الواجب غير واجب ضرورة أن الواجب هو ما لا يجوز تركه بلا بدل ، وغير الواجب ما جاز تركه بلا بدل .

ونوقش هذا الدليل من قبل الجمهور - بأن العزم لا يصلح أن يكون بدلاً عن الفعل لأن من شأن البدل أن يقوم مقام المبدل منه - والعزم على الفعل عند عدم الإتيان بالفعل لا يقوم مقام الفعل فإنه لو قام مقامه لما طوِّب المكلف بالفعل إذا ما أتى بالعزم عليه - والإجماع قائم على أن المكلف لا يسقط عنه التكليف إلا بالإتيان بالفعل .

وحيث أن العزم لم يصلح أن يكون بدلاً عن الفعل يكون ترك الفعل فى أى جزء من أجزاء الوقت تركاً للواجب بلا بدل حتى مع الإتيان بالعزم على الفعل ولكن

هذا لا ينافى أن الفعل واجب لأن الوجوب موسع والذي ينافى الوجوب الموسع هو الترك في جميع أجزاء الوقت كما تقدم في تعريف الواجب .

وأجيب عن هذه المناقشة : بأن العزم على الفعل ليس بدلاً عن الفعل مطلقاً ، وإنما هو بدل عن الفعل في الجزء الذي لم يفعل فيه إلى أن يبقى من الوقت ما يسع الفعل فيكون الفعل هو المتعين على المكلف .

وما دام العزم بدلاً عن الفعل بالمعنى السابق فلا مانع من أن يكون العزم على الفعل قائماً مقام الفعل في الجزء الذي لم يفعل فيه ويكون بدلاً عنه .  
ورد هذا الجواب من وجهين :

الوجه الأول : أنه يلزم عليه تعدد الأبدال ، وهي الأعزام في الأزمنة التي لم يحصل فيه الفعل مع أن المبدل منه واحد وهو الفعل وتعدد الأبدال مع اتحاد المبدل منه باطل لأن البديل من شأنه أن يوافق المبدل منه تعدداً واتحاداً .

الوجه الثاني : أنه لو سقط الفعل بالعزم عليه في الجزء الذي لم يحصل فيه الفعل لما طوِّب المكلف بالفعل مرة ثانية لأن الخطاب الطالب للفعل إنما طلبه مرة واحدة لأن الأمر لا يقتضى تكرار الفعل على المشهور فإذا سقط الفعل بالعزم عليه في الجزء الذي لم يفعل فيه لم يحسن طلبه من المكلف مرة ثانية لأنه لا دليل يدل على طلبه مرة ثانية - لكن عدم المطالبة بالفعل بعد العزم عليه باطل لأن المكلف لا يسقط عنه التكليف إلا بالإتيان بالفعل . .

وأجاب أصحاب المذهب الثاني عن الوجه الأول . بأن البديل واحد وليس متعدداً لأننا نوجب العزم في الجزء الذي لم يفعل فيه الفعل ثم ينسحب هذا العزم الواجب على كل الأوقات التي لم يحصل فيها الفعل وبذلك يتحد البديل مع المبدل منه وهذا لا شيء فيه .

وأما الوجه الثاني : فلا جواب لهم عليه ، إلا أن يلتزموا أن الأمر يقتضى التكرار وهو مذهب مرجوح .

المذهب الثالث : أن الإيجاب يقتضى إيقاع الفعل في الجزء الأول من أجزاء الوقت ، فإذا مضى من الوقت ما يسع الفعل ولم يفعل المكلف الفعل فيه وإنما فعله في غيره من الأجزاء كان هذا الفعل قضاء - وهل يَأْتَمُّ بهذا التأخير أو لا يَأْتَمُّ - اختلف النقل عن أصحاب هذا المذهب .

وهذا المذهب فيه إنكار للواجب الموسع ، وهو مذهب لم يعرف قائله ولكنه نقل عن بعض المتكلمين ، ونسبه بعض الأصوليين إلى الشافعية وهى نسبة غير صحيحة لأن الشافعية لم تقل بذلك .

وقد استدل أصحاب هذا المذهب على مدعاهم بقوله عليه السلام « الصلاة فى أول الوقت رضوان الله وفى آخره عفو الله » ووجه الاستدلال من هذا الحديث أن النبى عليه الصلاة والسلام أخبر بأن الصلاة أول الوقت سبب لرضاء الله ورحمته وثوابه ، وأن إيقاعها فى آخر الوقت موجب للعفو من الله تعالى ، وذلك يقضى بأن إيقاعها آخر الوقت فيه معصية تتطلب من الله العفو عنها ، فإن العفو إنما يكون عن ذنب أو معصية .

فلو كان الوقت كله وقتاً للأداء ، والمكلف مخير فى إيقاع الفعل فى أى جزء من أجزائه لما كان إيقاعها فى الجزء الأخير منه موجباً للذنب ، لأن المكلف ، قد فعل ما هو مأذون فيه ، وبذلك يكون الحديث دالاً على أن وقت الفعل هو الجزء الأول منه ، وما بعده وقت لقضائه ، وهو المطلوب .

وأجيب عن هذا : بأن تأخير الصلاة عن أول الوقت موجب للتقصير ، لأن المبادرة بالطاعات أفضل من التراخى فيها - وهذا التقصير يتطلب عفواً من الله تعالى حتى تكون العبادة مقبولة على الوجه الأكمل ، غير أن هذا التقصير لا يصل إلى درجة العقوبة وإلا لصرح الشارع بها ، كما صرح بالعقوبة المترتبة على فعل الصلاة خارج وقتها لأن التصريح بالعقوبة يوجب التنفير من سببها ، ويجعل المكلف غير راغب فى الإقدام عليها ، خوفاً من تلك العقوبة ، فىكون عدم التصريح بالعقوبة دليلاً على عدم وجودها ، وبذلك يكون الحديث دالاً على أن أجزاء الوقت متفاوتة فى الأفضلية وأن أول الوقت أحق بالأداء من غيره ، لما فيه من المبادرة إلى الطاعة - وليس هذا مدعاهم ، فالحديث لا يثبت ما تدعون ولا ينافى ما يقوله الجمهور من أن أى جزء من أجزاء الوقت صالح لأداء الواجب .

المذهب الرابع : أن الإيجاب يقتضى إيقاع الفعل فى الجزء الأخير من أجزاء الوقت ، فإذا أوقعه المكلف فى غيره كان هذا الفعل تعجلاً - وهل يكون الفعل فرضاً أو نقلاً يسقط به الفرض ، اختلف النقل عن أصحاب هذا المذهب .

وقد نسب البيضاوى هذا المذهب للحنفية ، ولعله مذهب لبعضهم ، فإن

جمهور الحنفية يقولون أن سبب الوجوب هو الوقت الذي يليه أداء الفعل وهذا ظاهر في أن أى جزء من أجزاء الوقت صالح لأداء الفعل فيه ، فإن لم يفعل الفعل حتى بقى من الوقت مقدار يسع الفعل تعين هذا الوقت للأداء ، وكان سبب الوجوب هو الوقت الذى تلاه هذا الفعل ، وهذا لا يخالف مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين .

وقد استدل : أصحاب هذا المذهب بأنه لو وجب الفعل فيما عدا الجزء الأخير من الوقت لما جاز تركه فيه لأن شأن الواجب أن لا يجوز تركه ، لكن ترك الفعل فيما عدا الجزء الأخير من الوقت جائز اتفاقاً - فبطل أن يكون الفعل واجباً فيما عدا الجزء الأخير وثبت أنه واجب فى الجزء الأخير - وهو ما ندعيه .

وأجيب عن هذا الدليل بأن جواز ترك الفعل فيما عدا الجزء الأخير لا يقضى بعدم وجوب الفعل فيه - لأن الوجوب فيما عدا الجزء الأخير من الوقت وجوب موسع والذى ينافى الوجوب الموسع هو الترك فى جميع أوقات الفعل لا الترك فى بعض أجزاء الوقت مع الإتيان به فى البعض الآخر .

وجملة القول أن الواجب الموسع يؤول إلى الواجب المخير من حيث أن كلا منهما فيه تخيير للمكلف غير أن الواجب الموسع المكلف مخير فى أن يوقع الفعل فيه فى جزء من أجزاء الوقت المقدر له شرعاً أما الواجب المخير فالمكلف مخير فى أن يوقع أى فرد من أفراد الفعل الذى تعلق به الإيجاب ، فالتخيير فى الموسع راجع إلى زمن الفعل - أما التخيير فى الواجب المخير فهو راجع إلى أفراد الفعل .

وقد سبق أن الذى ينافى الوجوب فى الواجب المخير هو ترك جميع أفراد الفعل وأن ترك بعض الأفراد مع فعل البعض الآخر لا ينافى الوجوب فكذلك هنا الذى ينافى الوجوب فى الموسع هو ترك الفعل فى جميع أجزاء الوقت أما تركه فى بعض الأجزاء مع الإتيان به فى البعض الآخر فلا ينافى أن الفعل واجب فى الوقت الذى لم يفعل فيه وبذلك ظهر أن قول المستدل لو كان واجباً فيما عدا الجزء الأخير لما جاز تركه فيه ليس على ما ينبغى .

المذهب الخامس : وهو مذهب الكرخى من الحنفية ، أن المكلف إذا أتى بالفعل فى أول الوقت ، فإن جاء الوقت وهو على صفة التكليف ، بأن كان عاقلاً خالياً من الموانع ، كان ما فعله فى أول الوقت واجباً ، وإن جاء آخر الوقت وقد زالت عنه صفة التكليف بأن جن أو نزل بالمرأة حيض مثلاً كان الفعل الذى فعله أول الوقت مندوباً .

ولم أعتز لهذا المذهب على دليل ، ولعل وجهة الكرخى فيما ذهب إليه ، أن آخر الوقت معتبر فى سقوط التكليف بالفعل عن المكلف كما هو معتبر فى إيجابه عليه ابتداء .

ألا ترى أن المكلف إذا جن أو المرأة إذا حاضت وقد بقى من الوقت ما يسع الصلاة فإن كلا منهما لا يطالب بالصلاة ولا يجب عليه القضاء وأن المجنون إذا أفاق أو المرأة إذا انقطع عنها الحيض وقد بقى من الوقت ما يسع ركعة من الصلاة ، فإن كلا منهما تجب عليه الصلاة فإن لم يحرم بها كل منهما فيما بقى من الوقت كان القضاء واجباً عليه .

وما دام آخر الوقت معتبراً فى التكليف سقوطاً وإيجاباً ، وجب أن ينظر إليه إذا أتى المكلف بالفعل فى أول الوقت حتى يحكم على هذا الفعل بأنه واجب إذا سلم المكلف الموانع آخر الوقت أو غير واجب إذا حصل فى آخر الوقت مانع من موانع التكليف .



### تنبيه

الواجب الموسع قد يكون الوقت فيه معلوماً بأن يكون محدد الطرفين ، له مبدأ ونهاية ، وذلك مثل الصلوات الخمس ، وقد يكون غير معلوم مثل الحج . وقضاء الفوائت لعذر من الأعدار . فإن الشارع قد جعل العمر كله وقتاً للحج ، وقضاء ما فات من الواجبات لعذر والعمر غير معلوم النهاية .

فالواجب الموسع إذا كان وقته محددًا يجوز للمكلف تأخيرها عن أول الوقت وإيقاعه فى أى جزء من أجزائه ما لم يخف فوات الفعل لأمر من الأمور ، فإن خاف فواته إذا لم يؤده فى الوقت الذى هو فيه تضيق عليه الوقت ووجب عليه أداء الفعل قبل الزمن الذى ظن فيه الفوات ، فإن أخر وفات الفعل فلم يؤده كان أثماً ، وإن تخلف ظنه وأتى بالفعل كان هذا الفعل أداءً على رأى الغزالي وهو الصحيح ، لأنه وقع فى وقته المحدد له شرعاً ولكنه آثم لمخالفته ما أمره الشارع به وهو العمل بمقتضى ظنه .

أما الواجب الموسع الذى جعل وقته العمر كله ، فإن المكلف يجوز له تأخير الفعل من غير توقيت بزمن ما لم يظن الفوات لمرض أو لكبر ، لا يستطيع معهما

الفعل ، فإن خاف الفوات بسبب المرض أو الكبر وجب عليه الإتيان بالفعل قبل هذا الزمن الذى لا يستطيع الأداء فيه ، فإن أخر حتى مرض أو كبر كان عاصياً .  
فإن لم يظن الفوات لواحد من هذين الأمرين ، ولكن مات فجأة قبل أن يفعل فهل يكون عاصياً ؟

اختلف العلماء فى ذلك ، فذهب الجمهور إلى أنه يكون عاصياً لأنه ترك الواجب من غير عذر وترك الواجب من غير عذر يوجب العصيان فلو لم نقل بعصيانه لما تحقق الوجوب بالنسبة إليه ، وهو باطل لأن التكليف متوجه إليه .

وذهب بعض العلماء إلى أنه غير آثم ، لأن التأخير جائز له - وعدم الإتيان بالفعل معذور فيه لمفاجأة الموت له من غير سبق إنذار بمرض أو كبر سن ، فمثل هذا الترك لا يوجب إثمًا ولا ينافى كون الفعل واجبًا لأن خاصة الوجوب فى الترك قصدا ، أى بدون عذر ، ولا شك أن مثل هذا الفعل لو ترك قصداً لترتب عليه الإثم فكان هذا الفعل واجبًا وإن كان لا إثم فيه لوجود هذا العذر .

وأجاب الجمهور عن هذا : بأن جواز التأخير مشروط بشرط هو سلامة العاقبة ، والإتيان بالفعل ، وما دام الموت قد فاجأه فالعاقبة لم تسلم لأن الفعل لم يؤد ، وبذلك كان التأخير غير جائز فيترتب على عدم الفعل الإثم والمعصية .



### المسألة الثالثة - فى الحكم الثالث

وهو أن الوجوب إما كفائى أو عينى  
وتعرف بمسألة الواجب الكفائى

الخطاب الطالب للفعل طلبًا جازمًا ، وهو ما يعرف بالإيجاب ، إذا تعلق بفعل معين ، فإما أن يكون القصد منه حصول الفعل مع قصد فاعله ، أو يكون القصد منه حصول الفعل من غير نظر إلى الفاعل .

فإن كان القصد منه حصول الفعل من ذات الفاعل ، سمي هذا الإيجاب بالإيجاب العينى ، وسمى الفعل الذى تعلق به هذا الإيجاب بالواجب العينى ، وإنما سمي بذلك لأنه منسوب إلى العين والذات ، باعتبار أن ذات الفاعل مقصوده باختبارها بالفعل - مثل الخطاب المتعلق بالصلاة ، والصوم ، فإن كل مكلف مقصود

بهذا الخطاب ليؤدى الفعل بنفسه بحيث إذا فعله الغير عنه لم يسقط التكليف عنه ،  
ومثل الخطاب الخاص بالنبي ﷺ كوجوب الأضحية فى حقه وتخيره نساءه ، بين  
أن ييقن فى عصمته ، أو يسرحن سراحاً جميلاً .

أما إن كان القصد من الخطاب المتعلق بالفعل حصول الفعل من غير نظر إلى  
الفاعل . فإن هذا الإيجاب يسمى بالإيجاب الكفائى ، والفعل الذى تعلق به هذا  
الإيجاب ، يسمى الواجب الكفائى ، وإنما سُمى بذلك لأنه منسوب إلى الكفاية  
والسقوط من حيث أن فعله من أى فاعل يسقط طلبه عن الآخرين - مثل الخطاب  
الطالب للجهد ، والطالب لتغسيل الميت ، وتكفينه ، والصلاة عليه ، ومن هنا عرف  
الأصوليون الواجب الكفائى بأنه مهم محتم حصوله من غير نظر إلى فاعله .

فقولهم مهم ، صفة لموصوف محذوف تقديره فعل ، وهو جنس فى التعريف  
يشمل كل فعل سواء كان واجباً أو مندوباً أو مباحاً أو محرماً ، أو مكروهاً ، ومعنى  
كون الفعل مهماً أن الشارع قد اهتم واعتنى به .

وقولهم « محتم » وصف آخر للفعل ، ومعنى كون الفعل محتماً أن الشارع  
طلبه طلباً جازماً - وهو قيد أول يخرج به المباح والمندوب والمكروه أما المباح فلأنه لا  
طلب فيه ، وأما المندوب والمكروه ، فلأن الطلب فيهما غير جازم - وقولهم يطلب  
حصوله - قيد ثان يخرج به المحرم فإن لم يطلب حصوله وإنما طلب تركه ،  
وقولهم - من غير نظر إلى فاعله قيد ثالث يخرج به الواجب العينى لأن الفاعل فيه  
مقصود بالفعل .

وقد اتفق الأصوليون على أن الواجب الكفائى يتحقق المقصود منه بفعل بعض  
المكلفين له . فمتى فعله بعضهم فلا يطالب بفعله البعض الآخر .

واتفقوا أيضاً على أن ترك الواجب الكفائى من جميع المكلفين يوجب تأثيم  
الجميع لأنهم فوتوا ما قصد من الفعل .

واختلفوا فى الخطاب المتعلق بهذا الفعل - هل هو موجه إلى جميع المكلفين ،  
فيكون الفعل من البعض مسقطاً للطلب عن الباقيين أو هو موجه إلى بعض غير معين  
من المكلفين - فيكون الفعل من البعض مسقطاً للطلب الموجه عليهم ويجعل الخطاب  
غير متوجه إلى غيرهم .

ذهب جمهور الأصوليين إلى الرأى الأول ، وذهب قليلهم إلى الثانى .



فأصحاب الرأي الأول . وهم الجمهور يجعلون فعل البعض مسقطاً للطلب الموجه إليهم كما هو مسقط للطلب الموجه إلى غيرهم ، وأصحاب الرأي الثاني يجعلون فعل البعض مسقطاً للطلب الموجه إليهم - وبذلك فلا يتوجه الخطاب إلى غيرهم لتحقيق المقصود من الفعل بفعلهم .

فمن ظن أو علم أن غيره قد فعل الواجب سقط عنه الطلب على رأى الجمهور ولا يتوجه إليه الخطاب على رأى الثانى ، ومن علم أو ظن أن غيره لم يفعل توجه إليه الخطاب على رأى الثانى ووجب عليه الفعل على رأى الأول لتعلق الخطاب به قبل ذلك .

وتظهر ثمرة الخلاف فيمن علم بوجود ميت مثلاً ، وشك هل قام غيره بما يلزم له من تغسيل وتكفين أو لم يقم بذلك فعلى رأى الجمهور يجب عليه السعى ليتين حقيقة الأمر ، ولا يسقط عنه الطلب بهذا الشك لأن الطلب متعلق به على سبيل التحقيق والوجوب المحقق لا يسقط بالشك .

أما على رأى الفريق الثانى فإنه لا يجب عليه السعى لأن الخطاب لم يتوجه إليه - والأصل عدم تعقله به .



## أدلة المذاهب

استدل جمهور الأصوليين على مدعاهم بما يأتى :

أولاً : قوله تعالى : ﴿ وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ﴾ وقوله تعالى : ﴿ واقتلوهم حيث تقفتموهم ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ فليقاتل فى سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة ﴾ ، ووجه الاستدلال من الآيات ، أن الله تعالى أمر بقتال الكافرين المعتدين ووجه الخطاب إلى جميع المكلفين القادرين على القتال لأن واو الجمع فى الآيتين الأولتين ، واسم الموصول فى الآية الثالثة من الصيغ المفيدة للعموم ، والعام يتوجه فيه الخطاب إلى كل فرد من أفرادها ولا شك أن قتال الكافرين المعتدين من فروض الكفاية فإذا قام به البعض سقط عن الباقي ، وبذلك يكون الخطاب فى فرض الكفاية موجهاً إلى جميع المكلفين وليس موجهاً إلى بعض غير معين منهم وهو ما ندعيه .

ثانياً : بأن ترك الواجب الكفائي من الجميع موجب لتأثير الجميع اتفاقاً وتأثير  
الجميع موجب لتكليف الجميع لأنه لا يؤخذ الشخص على شيء لم يكلف به  
-وبذلك يكون الخطاب موجهاً إلى الكل وليس موجهاً إلى البعض - وهو المطلوب .  
واستدل أصحاب الرأي الثاني بما يأتي :

أولاً : لو تعلق الخطاب بالكل لما سقط بفعل البعض لأن شأن الخطاب المتعلق  
بكل فرد أنه لا يسقط إلا بفعل من تعلق به الخطاب لكن سقوط الخطاب عن الكل  
بفعل البعض متعلق عليه - فدل ذلك على أن الخطاب متعلق بالبعض - وهو ما  
ندعيه .

وأجيب عن هذا الدليل : بأن سقوط الخطاب عن الكل بفعل البعض أمر دعت  
إليه الضرورة لأن الخطاب لم يقصد بالفعل ذات الفاعل وإنما قصد تحقيق الفعل  
لحصول المصلحة المترتبة عليه من غير نظر إلى ذات الفاعل ، فمتى تحقق الفعل فقد  
ترتب عليه ما قصد منه فطلبه بعد ذلك يكون تخصيصاً للحاصل ، ولذلك قلنا أن  
الخطاب إلى الكل يسقط بفعل البعض .

وثانياً : قوله تعالى : ﴿ فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين  
ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ﴾ ووجه الاستدلال من الآية ، أن  
طلب العلم الزائد عما يحتاج إليه كل واحد في عمله الواجب عليه عيناً من فروض  
الكفاية ، وقد وجه الله الخطاب في الآية إلى طائفة غير معينة من فرق المسلمين ،  
وأتى بلولا الداخلة على الفعل الماضي وهي تفيد اللوم ، والتنديد للذين من شأنهما  
أن يكونا عن ترك واجب - فأفاد ذلك أن هذه الطائفة قد تركت واجباً عليها وهو  
طلب العلم فيكون الوجوب متعلقاً بها فقط ، وحينئذ يكون الخطاب في فرض الكفاية  
موجهاً إلى بعض غير معين - وهو ما ندعيه .

وأجيب عن هذا : بأن الآية وإن اقتضت تعلق الخطاب بالبعض إلا أنها معارضة  
بالآيات السابقة المقتضية لتعلق الخطاب بالكل - وعند التعارض لا بد من دفعه ، ودفعه  
هنا ممكن وذلك بحمل الآية التي جعلتموها دليلاً لكم على سقوط الفعل الواجب  
على جميع المسلمين بفعل هذه الطائفة ، لأن فعلها له يوجب سقوط الطلب عن الكل  
- فلما كان فعلها موجباً لسقوط الطلب صح أن يوجه إليها اللوم على تركها ما يسقط  
الطلب عنها وعن غيرها ، وهذا التأويل لا بد منه جمعاً بين الأدلة المتعارضة لأن الجمع

بينها متى أمكن وجب المصير إليه لما فيه من إعمال الأدلة ، وإعمالها خير من إهمال بعضها وإعمال البعض الآخر .

وبهذا ظهر رجحان قول الجمهور .

\* \* \*

## المسألة الرابعة - فى الحكم الرابع وهو أن إيجاب الشيء

يقتضى إيجاب ما يتوقف عليه - وتعرف بمسألة مقدمة الواجب .

الواجب يتوقف على شرطه ، وسببه كما يتوقف على ركنه وجزئه . ويتضح ذلك مما يأتى :

الشرط : هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجود المشروط ولا علمه لذاته - وأقسامه ثلاثة لأن عدم المشروط عند عدم الشرط أن كان منشأة الشرع فهو شرط شرعى وإن كان منشأة العقل فهو شرطى عقلى وإن كان منشأة العادة فهو شرط عادى - مثال الشرط الشرعى الطهارة بالنسبة للصلاة فإن عدم الطهارة تستلزم عدم صحة الصلاة ومنشأ الاشتراط هو الشرع والعقل لا دخل له فى ذلك - ومثال الشرط العقلى ترك ضدًا من الأضداد المأمور به مثل الأكل بالنسبة للصلاة فإن الأكل يعتبر ضدًا من الأضداد التى لا يمكن فعل الصلاة معه فترك هذا الضد شرط لصحة الإتيان بالصلاة والعقل يوجب هذا الاشتراط من حيث أنه يمنع الجمع بين المتنافيات - ومثال الشرط العادى ، نصب السلم بالنسبة لصعود السطح فإن الصعود لا يتحقق عادة إلا بالسلم ، فإن لم يوجد السلم لم يوجد الصعود عادة ، وكذلك غسل جزء من الرأس فإنه شرط فى تحقيق غسل الوجه ، والذى قضى بذلك هو العادة فإن غسل الوجه شرط فى تحقيق غسل الوجه - والذى قضى بذلك هو العادة فإن غسل الوجه لا ينفك عادة عن غسل جزء من الرأس .

السبب : هو ما يلزم من وجوده وجود المسبب ، ومن عدمه عدم المسبب - فالمسبب يؤثر بطرفى الوجود والعدم بخلاف الشرط فإنه يؤثر من جهة العدم فقط . وأقسام السبب ثلاثة لأن تأثيره فى المسبب إن كان من جهة الشرع فهو سبب شرعى وإن كان من جهة العقل فهو سبب عقلى وإن كان من جهة العادة فهو سبب عادى -

مثال السبب الشرعى دخول الوقت بالنسبة لوجوب الصلاة ، وملك النصاب بالنسبة لوجوب الزكاة - ومثال السبب العقلى ترك كل ما ينافى الصلاة فهو سبب من جهة أن ترك كل مناف للصلاة يقضى بوجود الصلاة وأن عدم الترك وذلك يكون بإتيان ما ينافى الصلاة يقضى بعدم الصلاة والعقل هو الذى يحكم بذلك فهو سبب عقلى - ومثال السبب العادى حز الرقبة بالنسبة للقتل الواجب .

الركن : هو ما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود مع كونه داخلاً فى الماهية - فهو يخالف السبب من حيث أن السبب خارج عن الماهية أما الركن فهو داخل فيها - ويتفق الركن مع السبب حيث أن كلا منهما يؤثر بطرفى الوجود والعدم .

وقد اتفق الأصوليون على أن وجوب الشيء إذا كان مقيداً بشرط أو بسبب فإن المكلف لا يجب عليه تحصيل الشرط ولا تحصيل السبب لكى يكون مكلفاً بذلك الشيء ، فلو قال الشارع مثلاً إن توضأت فقد أوجبت عليك الصلاة ، أو قال إن ملكت النصاب فقد أوجبت عليك الزكاة فلا يجب على المكلف تحصيل الوضوء ولا تحصيل ملك النصاب ليكون ذلك محققاً لإيجاب الصلاة والزكاة عليه .

واختلفوا إذا كان وجوب الشيء مطلقاً غير مقيد بشرط ولا سبب ولكن وجود هذا الشيء فى الخارج يتوقف على شرط أو سبب مثل الصلاة فإن وجودها فى الخارج صحيحة يتوقف على شروط صحتها من طهارة حدث وخبث واستقبال القبلة ، وستر العورة - ومثل الصوم فإن وجوده فى الخارج يتوقف على شروط صحته كترك الأكل نهاراً مثلاً . ومثل الزكاة فإن وجودها يتوقف على فرز المال وغير ذلك فهل يكون الخطاب الذى دل على وجوب الشيء دالاً أيضاً على وجوب ما يتوقف عليه ذلك الشيء من حيث الوجود وهو ما يعرف بمقدمة الوجود أو لا يكون الخطاب دالاً على وجوبه وإنما يكون وجوبه مستفاداً من الدليل الذى دل عليه استقلالاً ومن هنا يعلم أن وجوب الشرط أو السبب متفق عليه لوجود ما يدل عليه استقلالاً وإنما الخلاف فى أن الدليل الذى دل على إيجاب الشيء يدل أيضاً على إيجاب ذلك الشرط أو السبب أو لا يدل عليه - اختلف الأصوليون فى ذلك على أربعة مذاهب :

المذهب الأول : مذهب جمهور الأصوليين ومنهم البيضاوى وهو أن الخطاب

الدال على وجوب الشيء يدل أيضاً على وجوب ما يتوقف وجوده عليه مطلقاً - أى سواء كان سبباً أو شرطاً ، وسواء كان كل منهما شرعياً أو عقلياً أو عادياً - وبذلك يكون الخطاب دالا على شيئين - أحدهما بطريق المطابقة - وهو وجوب الشيء ، وثانيها بطريق الالتزام-وهو وجوب ما يتوقف ذلك الشيء عليه من حيث الوجود ، واشتروا لذلك شرطاً هو أن يكون ما يتوقف وجود الشيء عليه مقدوراً للمكلف بحيث يستطيع فعله كله كما سبق فى الأمثلة .

فإن لم يكن مقدوراً له مثل إرادة الله تعالى لحصول الفعل من المكلف ، ووجوب الداعية على الفعل وهو العزم المصمم من المكلف عليه فلا خلاف فى أن الخطاب لا يدل على وجوبه ، لأن الوجوب إنما يتعلق بفعل المكلف - وكل من هذين الأمرين ليس فعلاً له - أما إرادة الله تعالى لحصول الفعل من المكلف فواضح أنها ليست من فعل المكلف ولكن وجود الفعل منه يتوقف عليها ، لأنه لا يقع من المكلف الا ما أراده الله تعالى - وأما الداعية - وهى العزم المصمم على الفعل - فليست مخلوقة للمكلف ولا من فعله ، بل هى مخلوقة لله تعالى إذ لو كانت مخلوقة للعبد لانتقل الكلام إليها من حيث أنها تقع فى وقت دون وقت فلا بد لها من داعية وداعيتها كذلك تحتاج إلى داعية وهلم جراً فيلزم التسلسل - وهو باطل - فكانت مخلوقة لله تعالى منعاً من التسلسل .

ومع كون الداعية مخلوقة لله تعالى وليست من فعل المكلف فإن الفعل يتوقف وجوده عليها لتكون مرجحة لحصول الفعل فى وقت دون وقت آخر ، وإلا لزم أن يكون حصول الفعل فى بعض الأوقات دون حصوله فى البعض الآخر ترجيحاً بلا مرجح وهو باطل .

وقد استدل جمهور الأصوليين على مدعاهم : بأن الخطاب الدال على ايجاب المشروط لو لم يكن دالاً كذلك على ايجاب الشرط للزم من ذلك واحد من أمور ثلاثة كلها باطلة وهى :

١ - أن يكون الايجاب خاصاً بالمشروط دون الشرط - ومقتضى هذا أن المشروط لا يجوز تركه والشرط يجوز تركه - ولا شك أن جواز ترك الشرط يقتضى إلى جواز ترك المشروط - لأن المشروط لا يفعل بدون شرطه وبذلك يكون المشروط

غير جائز الترك بمقتضى إيجاب الخطاب له ، وجائز الترك بمقتضى عدم إيجاب الشرط ، وهذا تناقض باطل .

٢ - جواز فعل المشروط بدون شرطه - لأن الشرط لم يتعرض له الخطاب - وفعل المشروط بدون الشرط باطل لأنه يجعل الشرط غير شرط ضرورة أن الشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط وقد وجد المشروط بدونه فلا يكون شرطاً .

٣ - أن يكون الشخص مكلفاً بالإتيان بالفعل وقت انعدام الشرط ، لأن الخطاب ما دام لم يتعرض لإيجاب الشرط لم يكن الشرط له دخل فى التكليف بالفعل - والإتيان بالفعل وقت انعدام الشرط محال ولا قدرة للمكلف عليه ضرورة أن المشروط ينعدم عند انعدام شرطه . فيكون التكليف بالفعل عند انعدام الشرط تكليفاً بالمحال ، والعلماء متفقون على أن التكليف بالمحال غير واقع ، وبذلك يتبين بطلان القول بأن الخطاب الدال على إيجاب المشروط لا يدل على إيجاب الشرط لما لزمه من الباطل فيكون الخطاب الدال على إيجاب المشروط دالاً كذلك على إيجاب الشرط . وإذا دل الخطاب على إيجاب المشروط دل على إيجاب السبب من باب أولى - وذلك لأن ارتباط الشيء بسببه أقوى من ارتباطه بشرطه لأن الشرط يؤثر فيه من جهة العدم فقط . فإذا دل الخطاب على إيجاب ما يرتبط بالشيء من جهة واحدة دل على إيجاب ما ارتبط به من جهتين بطريق الأولى وبذلك يكون الخطاب الدال على إيجاب الشيء دالاً على إيجاب ما يتوقف عليه من سبب أو شرط وهو المطلوب .

### نوقش هذا الدليل من وجهين :

الأول : أن كون الخطاب دالاً على إيجاب المشروط فقط إنما يفيد أن الشرط غير مكلف به بواسطة هذا الخطاب وهذا لا يستلزم كون الشرط غير مكلف به رأساً حتى يترتب على ذلك جوازاً تركه ويكون جواز تركه موجباً لجواز ترك المشروط فإن من المتفق عليه أن الشرط واجب بدليل مستقل وحيث فلا يجوز ترك الشرط لكونه واجباً كما لا يجوز ترك المشروط لوجوبه كذلك .

الثانى : أن جعل الخطاب موجباً للمشروط فقط لا يقتضى بأن الشخص مكلف بإيقاع الفعل عند عدم الإتيان بالشرط لجواز أن يكون مكلفاً بإيقاع المشروط عند حصول شرطه لأن الشرطية معلومة من غير الخطاب الدال على إيجاب الشيء -

ولاشك أن التكليف إيقاع الفعل عند التلبس بالشرط ليس تكليفاً بالمحال ، لأن الفعل في هذا الحالة مقدور للمكلف .

وأجاب البيضاوي عن الوجه الثاني - بأن تقييد التكليف بإيقاع الفعل عند حصول الشرط خلاف الظاهر لأن الخطاب الدال على إيجاب الشيء مطلق باعتبار ظاهره - والمطلق يتحقق في أى فرد من أفراده فتقييد التكليف وقت حصول الشرط خلاف الظاهر يحتاج إلى دليل - فما دام لم يوجد دليل يدل عليه يكون تقييد الخطاب به باطلاً .

واعترض الخصم على هذا الجواب بأن إيجاب المقدمة بالخطاب الذى دل على إيجاب الشيء خلاف الظاهر أيضاً لأن الخطاب إنما دل على إيجاب الشيء فقط فحيث أوجبتم المقدمة بالخطاب الموجب للشيء تكونون قد أثبتتم خلاف الظاهر فما هو جواب لكم هو جواب لنا .

واجاب البيضاوي عن ذلك : بأن خلاف الظاهر : هو إثبات ما يقتضى الخطاب نفيه أو نفى ما يقتضى الخطاب إثباته ، وبذلك يكون إثبات شيء لم يتعرض الخطاب لنفيه ولا لإثباته لدليل يقتضى ذلك ليس من قبيل خلاف الظاهر - وإيجاب المقدمة من هذا القبيل لأن الخطاب لم يتعرض لنفى إيجابها ولا لإثباته فأثبتنا إيجابها بالدليل الذى أقمناه أما ما قلتموه من أن التكليف بالفعل مقيد بوقت حصول الشرط فهو إثبات لشيء اقتضى الخطاب نفيه لأن الخطاب مطلق والمطلق يقتضى تحقيق الماهية في أى فرد من أفرادها فتقييد الخطاب ببعض الأزمنة دون البعض خلاف الظاهر وليس له دليل .

واما الوجه الثانى : فلا جواب عليه اللهم إلا أن يلتزم الجمهور أن الشرط أو السبب لا دليل يدل على وجوبه الا الدليل الدال على إيجاب الشيء - وهذا التزام يكون باطلاً - لأن الإجماع قائم على وجوب السبب أو الشرط بغير الدليل الذى دل إيجاب الشيء - وبذلك فالدليل لم يسلم للجمهور .

المذهب الثانى : أن الخطاب الدال على إيجاب الشيء يدل على إيجاب السبب فقط سواء كان شرعياً أو عقلياً أو عادياً ولا يدل على إيجاب الشرط مطلقاً .

ووجهتهم في ذلك : أن ارتباط الشيء بسببه أقوى من ارتباطه بشرطه لما سبق من أن السبب يؤثر بطرفي الوجود والعدم والشرط يؤثر بطرف الوجود فقط فكان

الخطاب الدال على إيجاب الشيء دالاً على إيجاب ما ارتبط به ارتباطاً قوياً وهو السبب وغير دال على ما عداه .

ويرد هذا : بأن الخطاب لا تعرض فيه للسبب ولا للشرط وإنما تعرض لإيجاب الشيء فقط - فالشرط والسبب متساويان بالنسبة للخطاب في إيجاب أحدهما به دون إيجاب الآخر ترجيح لأحد المتساويين بلا مرجح - وهو باطل .

المذهب الثالث : أن الخطاب الدال على إيجاب الشيء لا يدل على إيجاب ما يتوقف الشيء عليه سواء كان شرطاً أو سبباً وسواء كان كل منهما شرعياً أو عقلياً أو عادياً .

ووجهة أصحاب هذا المذهب : أن الخطاب لم يتعرض لإيجاب الشرط ولا لإيجاب السبب وإنما تعرض لإيجاب الشيء فقط فلا دلالة على إيجاب غيره لا مطابقة ولا تضمناً ولا التزاماً فإثبات إيجاب المقدمة به إثبات لشيء لم يقتضيه الخطاب فيكون باطلاً .

المذهب الرابع : أن الخطاب الدال على إيجاب الشيء يدل على إيجاب ما يتوقف عليه إذا كان شرطاً شرعياً ولا يدل على إيجاب غيره من السبب مطلقاً أو الشرط العقلي والعادي ، وهو لإمام الحرمين .

ووجهته في ذلك : أن الشرط الشرعي إنما عرفت شرطيته من الشارع فعدم إيجابه بالخطاب الموجب للمشروط يوجب غفلة المكلف عنه وعدم التفاته إليه وذلك لتركه وتركه يؤدي إلى بطلان المشروط ، فلزم من ذلك أن يكون الخطاب الموجب للمشروط موجباً له حتى لا يغفل المكلف عنه - بخلاف الشرط العقلي والعادي . فإن كلا منهما قد عرفت شرطيته من غير الشرع وهو العقل والعادة - فعدم إيجابهما بالخطاب الموجب للمشروط لا يوجب المكلف عنهما لوجود المذكر له وهو العقل الذي لا يفارقه والعادة المتكررة المحيطة به .

ويرد هذا بأنه منقوض بالسبب الشرعي فإنه إنما عرفت سببيته من الشرع - فكان مقتضى الدليل الذي أتيتم به أن يكون الخطاب الموجب للمسبب موجباً له لنفس ما قلتموه في الشرط - فحيث لم تقولوا بإيجاب السبب يكون دليلكم منقوضاً فلا يثبت ما تدعون .





## تنبيه

ما يتوقف عليه وجود الشيء قسمان :

القسم الأول : أن يتوقف عليه أصل وجوده إما من جهة الشرع أو من جهة العقل - فالأول مثل الطهارة بالنسبة للصلاة ، فإن الصلاة يتوقف وجودها في الخارج صحيحة على الطهارة وهذا التوقف إنما هو من جهة الشرع لأن العقل لا دخل له في ذلك . والثاني مثل قطع المسافة من المكان الذي يوجد فيه الشخص إلى مكة لأداء الحج - فإن أداء الحج يتوقف على قطع هذه المسافة ، وهذا التوقف معلوم من جهة العمل .

القسم الثاني : أن يتوقف عليه العلم بوجود الشيء ولا يتوقف عليه أصل وجوده مثل أن يترك المكلف صلاة معينة من الصلوات الخمس ثم ينسى عينها فلا يدرى أهي الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء أو الصبح ، فإن مثل هذا الشخص يكلف بأن يأتي بخمس صلوات حتى يخرج من العهدة بيقين .

فالواجب عليه صلاة واحدة وهي ما تركها ولكن العلم بحصولها يتوقف على إتيانه بالأربعة الباقية من الصلوات - فالأربعة يتوقف عليها الإتيان بالصلاة المتروكة من حيث العلم بها لا من حيث أصل وجودها لأن وجودها قد يحصل بأول صلاة يفعلها فإنه من الجائز أن تكون هي المتروكة .

وكذلك ستر بعض الركبة يتوقف عليه الواجب وهو ستر الفخذين لكونهما عورة ولكن ستر الفخذين لا يتوقف وجوده على ستر شيء من الركبة لأنه يمكن تحقيقه بدون ذلك فإن الفخذين منفصلان عن الركبة ولكن العلم بستر الفخذين يتوقف على ستر بعض الركبة فإنه مما لا شك فيه أن من ستر حتى وصل ستره إلى شيء من الركبة يكون قد ستر الفخذين قطعاً .



## فروع على مقدمة الواجب - ذكرها البيضاوي

الفرع الأول : إذا اشتبهت الزوجة بالأجنبية بأن عقد الزوج على امرأة لم يراها ولم توصف له وصفاً يميزها عن غيرها ثم اختلطت بغيرها فإن الزوج يحرم عليه

وطؤهما معاً - إحداهما بطريق الأصالة - وهى الأجنبية وثانيتها بطريق الاشتباه - وهى الزوجة وإنما فسر البيضاوى حرمتها معاً بوجوب الكف عن وطئها ، لأن بقاء الحرمة بدون تفسير لها بوجوب الكف يجعل هذا الفرع بعيداً عن المقدمة ، لأننا نتكلم فى مقدمة الواجب من حيث أن ما توقف عليه الواجب يكون واجباً - وما دام حكم هذا الفرع هو التحريم فلا يصح تفريعه على المقدمة .

أما بعد تفسير حرمة وطئها معاً بوجوب الكف عن وطئها يكون التفريع على مقدمة الواجب ظاهراً لأن الكف عن وطء الأجنبية واجب ولا يتحقق العلم بهذا الواجب إلا بالكف عن وطء الزوجة فكان الكف عن وطء الزوجة واجباً لتوقف العلم بالواجب عليه ، وبذلك وجب الكف عن وطئها معاً . أحدهما واجب أصلى وهو الكف عن وطء الأجنبية ، وثانيتها لتوقف الواجب عليه وهو الكف عن وطء الزوجة .

وإنما كان الكف عن وطء الأجنبية متوقفاً على الكف عن وطء الزوجة من حيث العلم به لا من حيث وجوده لأن وجود الكف عن الأجنبية قد يتحقق فى الخارج بدون الكف عن وطء الزوجة وذلك بأن يكون ما وطئها أولاً هى الزوجة - لكن العلم بالكف عن وطء الأجنبية لا يتحقق إلا بترك وطئها معاً .

الفرع الثانى : لو قال الزوج لزوجتيه أحداكما طالق ، ولا نية له فى واحدة معينة ، فقد اختلف الفقهاء فى ذلك على قولين .

القول الأول : وهو للإمام الرازى أن الطلاق لا يقع على واحدة منهما ولذلك يباح له وطئها معاً ، ووجهته فى ذلك أن لفظ الطلاق معين ، والمعين لا يقع إلا فى معين لأن غير المعين لا يصلح أن يكون محلاً للمعين ، وما دام الزوج لم يعين لم يقع منه طلاق ، وإنما وقع منه ما يصلح لأن يكون طلاقاً إذا صادف معيناً فبقيت الإباحة .

واعترض على هذا القول : بأن محل الطلاق معين عند الله تعالى وهى من سيعينها الزوج للطلاق لأن علم الله محيط بجميع الأشياء ، وجهل المطلقة إنما هو بالنسبة إلينا - وما دام محل الطلاق معيناً كان الطلاق واقعاً فى واحدة معينة فيحرم على الزوج وطؤهما معاً حتى يعين .

وأجاب الإمام الرازى : بأن الله يعلم الأشياء على ما هى عليه فيعلم ما حصل فى الماضى أنه حصل وما حصل فى الحال أنه حصل فيه ، وما سيحصل فى المستقبل

يعلمه أن سيكون ولا يعلمه أن حصل وإلا كان ذلك جهلاً ، وهو على الله محال - وبناء على هذا فإن الله يعلم أن الزوج سيدين في المستقبل فلانة للطلاق ولا يعلمها وقت تلفظ الزوجة بالطلاق أنها معينة - فيكون لفظ الطلاق عند صدوره واقعاً على عين معين فيكون لغواً .

**القول الثاني :** وهو الذي اختاره البيضاوي أن الطلاق يقع على واحدة منهما لا بعينها والزوج مخير في تحقيقها في أي واحدة منهما فكل واحدة قبل الاختيار محتملة لأن تكون هي المطلقة فيحرم وطؤها وأن تكون غير المطلقة فيباح وطؤها ومن هنا وجب الكف عن وطئها معاً حتى يعين الزوج المطلقة تغليلاً لجانب الحرمة على جانب الحل والإباحة لقوله صلى الله عليه وسلم « وما اجتمع الحلال والحرام إلا وقد غلب الحرام الحلال » .

**وأجاب :** أصحاب هذا القول عما قاله الإمام الرازي من أن محل الطلاق غير معين ولفظ الطلاق معين ، وغير المعين لا يصلح أن يكون محلاً للمعين ولذلك لم يقع الطلاق على واحد منهما - بأن محل الطلاق معين بالنوع وهو الواحدة لا بعينها - والتعين بالنوع كاف في أن يكون محلاً للمعين : ونظير ذلك أن الأشاعرة قالوا أن الوجوب قد تعلق بواحد مبهم من أمور معينة في الواجب المخير ، وقالوا إن الواحد لا بعينه معين لأن أفراد محصورة فكذلك يقال هنا أن أحدهما لا بعينه معينة من حيث أن الأفراد محصورة فيكون الزوج مخيراً في تحقيقها في أي واحدة شاء من هاتين الزوجتين وبذلك يكون الطلاق واقعاً منجزاً ويترتب على هذا أن واحدة لا بعينها يحرم وطؤها وواحدة لا بعينها يحل وطؤها ويكون الكف عن وطئها معاً واجباً لتغليب جانب الحرمة على جانب الإباحة للحديث السابق .

وسواء جرينا على القول الأول وهو إباحة وطئها معاً لأن الطلاق لم يقع ، أو جرينا على القول الثاني وهو حرمة وطئها معاً حتى يعين الزوج من يقع عليها الطلاق فلا يصح أن يكون هذا الفرع مبنياً على مقدمة الواجب - أما على القول الأول فظاهر لأن الإباحة غير الوجوب - وأما على القول الثاني فإنه بعد تأويل حرمة وطئها معاً بوجوب الكف عن وطئها فلا يصح كذلك أن يكون هذا مبنياً على مقدمة الواجب لأن أحد الواجبين لا بد أن يكون واجباً باعتبار ذاته والثاني منهما يكون الواجب الأصلي متوقفاً عليه حتى يحكم عليه بأنه واجب لأن ما لا يتم

الواجب إلا به يكون واجباً وما معنا ليس من هذا القبيل لأن المرأتين متساويتان في وجوب الكف عن وطئهما فليس وجوب الكف عن وطئ إحداهما أصلاً ، ووجوب الكف عن وطئ الثانية مما يتوقف عليه الواجب الأصلي بل كل من المرأتين يحتمل أن تكون هي المطلقة فيجب الكف عن وطئها ، وأن تكون غير المطلقة فلا يجب الكف عن وطئها كما سبق تحقيقه .

ولو أريد التفريع على المقدمة في جانب الطلاق لقليل لو طلق الزوج إحدى زوجتيه على التعيين بأن طلق زينباً مثلاً ولكنه نسي فصار لا يدرى أهى زينب أو فاطمة فإنه يجب الكف عن وطئهما معاً حتى يتبين له الأمر لأن الكف عن وطئ المطلقة واجب ولا يتحقق العلم بهذا الواجب إلا بالكف عن وطئ غير المطلقة فكان الكف عن وطئهما معاً واجباً أحدهما بطريق الأصالة وهو الكف عن وطئ المطلقة ، وثانيهما بطريق الاشتباه وهو الكف عن غير المطلقة .

ولكن بعد هذا التصحيح يكون الفرع مكرراً مع الفرع الأول لأن غير المطلقة زوجة والمطلقة أجنبية فيصير هكذا لو اشتبهت الزوجة بالأجنبية حرمتا معاً وهذا هو عين الفرع الأول - فكان الأولى ترك الفرع الثاني .

**الفرع الثالث :** زاد على الواجب الذى لا يقدر بقدر معين كمسح الرأس لا يكون واجباً .

وحاصل الكلام فى هذا الفرع أن الواجب إما أن يكون مقدراً بقدر معين مثل غسل الوجه ، وغسل الرجلين ، وغسل اليدين إلى المرفقين ، أو يكون غير مقدر بقدر معين ، مثل مسح الرأس عند الشافعية ، والطمأنينة فى الركوع أو السجود .

فالواجب المقدر بقدر معين إذا توقف وجوده أو العلم بوجوده على شىء يكون ما توقف عليه واجباً اتفاقاً من باب ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجباً .

أما الواجب الذى لم يقدر بقدر معين ، مثل مسح الرأس على رأى الشافعية ، والطمأنينة فى الركوع أو السجود فقد اختلف العلماء فيما زاد فيه عن الواجب على قولين .

**القول الأول :** أن هذا الزائد يكون واجباً - لأن الواجب قد تأدى بالكل فيكون سقوط الواجب منسوباً إلى فعل الكل فنسبة سقوط الواجب إلى البعض دون البعض يكون ترجيحاً بلا مرجح ، وبما أن الكل من حيث هو كل لا يجوز تركه إذن تكون

حقيقة الواجب منطبقة على الزائد فيكون الزائد واجباً وهذا إنما يظهر حيث أتى المكلف بالواجب والزائد عند دفعة واحدة كما إذا مسح ريع الرأس عند الشافعية دفعة واحدة وكان الواجب مما يتأتى دفعة واحدة كالمثال السابق أما إذا مسح بعض الرأس أولاً ومسح البعض الآخر ثانياً أو كان الواجب مما يتأتى فعله شيئاً فشيئاً كالطمأنينة فلا يوصف الزائد بأنه قد تأدى به الواجب بل يقال أن الواجب قد تأدى بما فعل أولاً وحيث لا يكون الزائد واجباً لأنه يجوز تركه والواجب لا يجوز تركه .

**القول الثاني :** أن الزائد على الواجب الذي لا يقدر معين لا يكون واجباً لأنه يجوز تركه ولو كان واجباً لما جاز تركه - وهذا القول هو الذي اختاره البيضاوى وجعل هذا الفرع مبنياً على مقدمة الواجب - ووجه تفرع هذا الفرع على المقدمة أن قول العلماء ما يتوقف عليه الواجب من حيث وجوبه يكون واجباً - له منطوق وله مفهوم . فمنطوقه : وجوب ما يتوقف الواجب عليه ، ومفهومه عدم وجوب ما لا يتوقف الواجب عليه .

وحيث أن الزائد على الواجب الذي لا يقدر بقدر معين لا يتوقف عليه الواجب لا من حيث أصل وجوده ولا من حيث العلم بوجوده فلا يكون واجباً ويكون هذا تفرعاً على مفهوم القاعدة لا على منطوقها .



## المسألة الخامسة

**فى الحكم الخامس - هو إيجاب الشيء**

يستلزم حرمة ضده - وتعرف بمسألة الأمر بالشيء نهى عن ضده

اختلف الكاتبون فى هذه المسألة فى التعبير عن المراد منها فعبّر أكثرهم بقوله : الأمر بالشيء نهى عن ضده ، أو يستلزم النهى عن ضده - وعبر البيضاوى بقوله : وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه .  
والتعبيران يختلفان من وجوه :

الوجه الأول : أن الأمر بصيغته المعلومة وهى « إفعل » يفيد الوجوب عند عدم القرينة الصارفة عن الوجوب ويفيد الندب عند وجوب القرينة الصارفة عن الوجوب إلى الندب ، وقد وردت الصيغة بالأمرين - ولا شك أن مفوت الواجب يكون

محرمًا ، ومفوت المندوب يكون مكروهاً وبذلك يكون التعبير بالأمر شاملاً للوجوب والندب والتعبير بالنهى شاملاً الكراهة والتحریم فيكون الأمر بالشىء مفيداً لتحریم الضد إن كان الأمر للوجوب ومفيداً لكراهة الضد إن كان الأمر للندب ويكون قولهم الأمر بالشىء نهى عن ضده مفيداً لحكم النوعين .

أما الوجوب فإنه غير متناول للندب وحينئذ يكون قول القائل وجوب الشىء يستلزم حرمة نقيضه غير مبین لحكم النقيض فى الندب فيكون التعبير بالوجوب قاصراً

**الوجه الثانى :** أن الوجوب كما يستفاد من صيغة الطلب وهى « إفعال » يستفاد من غيرها كالقياس وفعل الرسول ﷺ فقول البيضاوى وجوب الشىء يستلزم حرمة نقيضه فيه بيان لحكم النقيض فى الوجوب مطلقاً سواء لتستفيد من الصيغة أو من غيرها أما قول غيره الأمر بالشىء يستلزم حرمة ضده فليس فيه بيان لحكم الضد فى الوجوب المستفاد من غير الصيغة كالقياس أو فعل الرسول ﷺ لأن الأمر خاص بصيغة الطلب ولا يستعمل فى غيرها إلا مجازاً .

**الوجه الثالث :** أن الضد مغاير للنقيض ، لأن النقيض ينافى الشىء باعتبار ذاته أما الضد فإنه ينافى باعتبار أنه يحقق المنافى وهو النقيض - وبالجملة فالنقيضان هما الأمران اللذان أحدهما وجودى والآخر عدمى لا يجتمعان ولا يرتفعان مثل الوجود وعدم الوجود والقعود وعدم القعود أما الضدان فهما الأمران الوجوديان اللذان لا يجتمعان وقد يرتفعان مثل البياض والسواد فإنهما لا يجتمعان فى شىء واحد فى وقت واحد ولكنهما قد يرتفعان ويأتى بدلتهما ألوان الصفرة أو الحمرة .

وقد يكون الضد مساوياً إذا كان النقيض ليس له ما يحققه إلا ضد واحد مثل الحركة والسكون فإن السكون يساوى عدم الحركة لأن عدم الحركة لا يتحقق إلا فى السكون وعندئذ فلا يرتفعان ولا يجتمعان فلا تجتمع حركة وسكون فى وقت واحد فى شىء واحد ولا ترتفع الحركة والسكون عن شىء واحد فى وقت واحد بل لا بد أن يكون الشىء متحركاً أو ساكناً .

وإذا علم أن الضد يغاير النقيض - علم أن الواجب له ضد ، وله نقيض وأن الضد مغاير للنقيض ف ضد الواجب هو الأمر الوجودى المنافى له الذى لا يمكن تحقيق الواجب معه - ونقيضه هو تركه وعدم فعله .

فمثلاً ضد الصلاة هو الأكل أو الشرب أو النوم لأن كل واحد من هذه الأمور الثلاثة مناف لها ولا توجد الصلاة معه أما نقيضهما فهو تركها وعدم الإتيان بها .

ومن المتفق عليه أن نقيض الواجب منهى عنه لأن الأمر بالشىء يدل على شيئين ، أحدهما طلبه وثنائهما المنع من تركه والمنع من الترك هو النهى عن الترك - والترك هو النقيض - فيكون النقيض منهياً عنه - ولذلك يعرفون الوجوب بأنه طلب الفعل مع المنع من الترك - أما الضد فلم يتعرض الوجوب له ولذلك كان موضع الخلاف بين العلماء كما سيأتى تحقيقه .

فالتعبير بأن الأمر بالشىء نهى عن ضده فيه تصريح بمحل النزاع وهو الضد ، وفيه إشعار بأن النقيض ليس موضع خلاف بل هو منهى عنه اتفاقاً .

أما التعبير بالنقيض ففيه إشعار بأن النقيض موضع خلاف كالضد وإن من العلماء من يقول أن الأمر بالشىء ليس دالاً على النهى عن نقيضه وهو بعيد لما سبق من أن المنع من النقيض جزء من الوجوب - ولا شك أن الدال على الكل يكون دالاً على الجزء بطريق التضمن .

ومهما يكن من شىء فإن العلماء قد اختلفوا فى الخطاب الطالب للفعل طلباً جازماً وهو المعروف بالإيجاب هل يدل على حرمة الضد بطريق الالتزام أو لا يدل عليه أصلاً لا تضمناً ولا التزاماً ، فذهب جمهور الأشاعرة وبعض المعتزلة إلى أن الخطاب يدل على حرمة الضد بطريق الالتزام .

وقال جمهور المعتزلة وكثير من الشافعية أن الخطاب الدال على الوجوب لا يدل على حرمة الضد لا بطريق التضمن ولا بطريق الالتزام .

استدل جمهور الأشاعرة بأن الإيجاب هو طلب الفعل مع المنع من الترك فالمنع من الترك جزء من الإيجاب وهو منهى عنه بطريق التضمن ولا شك أن الترك إنما يتحقق بفعل ضد من أصداد المأمور به التى لا يمكن وجوده معه وما دام الترك منهياً عنه يكون المحقق له وهو الضد منهياً عنه بطريق الالتزام وبذلك يكون الخطاب الطالب للفعل طلباً جازماً دالاً على حرمة الضد بطريق الالتزام وهو المطلوب .

واستدل جمهور المعتزلة ومن معهم بأن الخطاب الطالب للفعل طلباً جازماً لو دل على حرمة الضد لكان الأمر متعلقاً للضد ومتصوراً له حتى يحكم بحركته ضرورة أن الحكم على الشىء فرع عن تصوره لكن تصور الأمر للضد وتعلقه له باطل فإن

الأمر قد يأمر بالشئ مع كونه غافلاً عن الضد الذى يفوته وغير متنبه إليه وبذلك فلا يكون الخطاب دالاً على حرمة الضد بأى نوع من أنواع الدلالة ، وهو ما ندعيه .

ونوقش هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول : لا نسلم غفلة الأمر بالشئ عن تصور الضد وتعقله له لأن الأمر هو الله تعالى عالم بكل شئ لا تخفى عليه خافية .

الوجه الثانى : أن هذا الدليل منقوض بإيجاب المقدمة فقد قلتم معشر المعتزلة أن الخطاب الدال على إيجاب الشئ يدل أيضاً على إيجاب ما يتوقف عليه بطريق الالتزام مع أن الأمر بالشئ قد يأمر به مع كونه غافلاً عما يتوقف عليه فكيف يحكم عليه بإيجابه مع أن الحكم على الشئ فرع عن تصوره فما هو جوابكم فهو جواب لنا .

\* \* \*

## ملاحظات

الملاحظة الأولى : ترك الفعل يتحقق بالاشتغال بأى ضد من الأضداد الوجودية المفوتة للفعل أما حصول الفعل فإنه يتوقف على ترك جميع الأضداد المنافية له فمثلاً ترك الصلاة يتحقق بالاشتغال بالأكل أو الشرب أو النوم ولكن الإتيان بالصلاة يتوقف على ترك هذه الأمور الثلاثة وغيرها مما يتنافى مع الصلاة .

ومن هنا قال العلماء أن إيجاب الشئ يقتضى حرمة جميع الأضداد المنافية له وقالوا أن النهى عن الشئ يقتضى وجوب الاشتغال بأى ضد من الأضداد الوجودية ولا يقتضى وجوب جميع الأضداد .

الملاحظة الثانية : قال القاضى عبد الوهاب أن وجوب الشئ إنما يقتضى النهى عن الضد إذا كان الوجوب مضيئاً ووجهته فى ذلك أن الضد متى كان منهيّاً عنه وقت الأمر بالفعل كان الاشتغال بالفعل مطلوباً على الفور لأن النهى يقتضى الفور ، والنهى متعلق بجميع الأضداد المفوتة للفعل وذلك لا يكون إلا بالاشتغال بالفعل وهذا لا يتحقق إلا فى الواجب المضيق .

وجمهور العلماء يقولون أن وجوب الشئ يقتضى النهى عن الضد مطلقاً ولو كان الوجوب موسعاً لأن ضد الفعل فى الواجب الموسع هو المفوت للفعل فى جميع



الوقت فيكون المنهى عنه هو الاشتغال بالصد في جميع الوقت وذلك لا يوجب الفعل على الفور .

\* \* \*

## ثمرة الخلاف من الفروع الفقهية

تظهر ثمرة الخلاف في المسألة السابقة من الفروع الفقهية فيمن قال لزوجته : إن خالفت نهى فأنت طالق ثم أمرها بالقيام فقال لها قومي فقعدت فمن قال أن الأمر بالشئ يدل على النهى عن ضده يقول : أن قوله قومي فيه نهى عن القعود فإذا قعدت تكون قد خالفت نهيه فيقع عليها الطلاق لحصول المعلق عليه وهو مخالفة النهى .

ومن قال أن الأمر بالشئ لا يدل على النهى عن ضده يقول لا يقع عليه الطلاق لأن قوله قومي ليس فيه إلا أمرها بالقيام ولا تعرض له للنهى عن القعود فقعودها لا يعتبر مخالفة للنهى بل يكون مخالفة لأمر والطلاق إنما علق على مخالفة النهى ولم يعلق على مخالفة الأمر .

\* \* \*

## المسألة السادسة - في الحكم السادس

وهو إذا نسخ الوجوب بقى الجواز

الجواز يطلق بإطلاقات ثلاثة :

الأطلاق الأول : الإذن في الفعل - وهو بهذا الإطلاق يشمل أحكاماً أربعة .

هى الوجوب ، والندب ، والإباحة ، والكراهية .

الإطلاق الثانى : الإذن فى الفعل والترك وهو بهذا الإطلاق يشمل أحكاماً

ثلاثة :

هى الندب ، والإباحة ، والكراهة .

الإطلاق الثالث : التخيير بين الفعل والترك على السواء وهو بهذا الإطلاق لا

يشمل إلا الإباحة .

والوجوب سبق أننا عرفناه بأنه طلب الفعل مع المنع من الترك . ولا شك أن

الفعل متى كان مطلوباً صح أن يحكم عليه بأنه مأذون فيه كما يصح أن يقال أنه لا حرج فيه ، ومن هنا صح تعريف الوجوب بأنه - الأذن في الفعل مع المنع من الترك - كما صح تعريفه بأنه ، عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك ، ويكون الوجوب له تعريفات ثلاثة كلها مقبولة .

فالوجوب حقيقة مركبة من جزئين هما في التعريف الأخير عدم الحرج في الفعل والحرج في الترك ، ولا شك أن المركب يرتفع بارتفاع أحد جزئيه كما يرتفع بارتفاع كل الأجزاء .

ومن هنا صح أن يقال أن نسخ الوجوب يتحقق بارتفاع الحرج في الترك كما يتحقق بارتفاع الجزئين معاً وهما عدم الحرج في الفعل ، والحرج في الترك . ولا شك أن الحرج في الترك نقيض لعدم الحرج في الترك ، والنقيضان لا يرتفعان كما لا يجتمعان ، فإذا نسخ الوجوب بارتفاع الحرج في الترك حل محله عدم الحرج في الترك لأنه نقيض له والنقيضان لا يرتفعان .

وتكون الحقيقة الباقية بعد رفع الحرج في الترك هي عدم الحرج في الفعل مع عدم الحرج في الترك - وهذه الحقيقة هي الجواز بالإطلاق الثاني فهي شاملة لأحكام ثلاثة هي الندب ، والإباحة ، والكراهة .

وقد اختلف الأصوليون فيما إذا نسخ الشارع وجوب الفعل بدليل لم يتعرض للحكم المنسوخ بعد نسخه بأن قال الشارع نسخت وجوب الفعل ، أو قال رفعت الحرج في الترك عنكم فهل يبقى الجواز بالإطلاق الثاني ، وهو عدم الحرج في الفعل مع عدم الحرج في الترك ويكون عدم الحرج في الفعل مستفاداً من دليل الوجوب لأنه كان يدل عليه والناسخ لم يرفعه وإنما رفع الحرج في الترك - ويكون عدم الحرج في الترك مستفاداً من الدليل الناسخ لأنه لما رفع الحرج في الترك اقتضى ذلك أن يحل محله عدم الحرج في الترك لأنه نقيضه - والنقيضان لا يرتفعان ، وبذلك يكون الفعل بعد نسخه صالحاً لأن يكون مندوباً ، أو أن يكون مباحاً أو أن يكون مكروهاً - ويكون المعين لأحدهما بخصوصه هو دليل آخر .

أو إذا نسخ الوجوب فلا يبقى الجواز بالإطلاق الثاني وإنما يبقى الجواز بالإطلاق الثالث ، وهو التخيير بين الفعل والترك على السواء وهو المعروف بالإباحة .

أو إذا نسخ الوجوب فلا يبقى الجواز وإنما يبقى الندب .

أو إذا نسخ الوجوب فلا يبقى الجواز ، بل يعود الفعل بعد نسخ وجوبه إلى ما كان عليه قبل الوجوب فإن كان قبل الوجوب مندوباً فهو مندوب ، وإن كان قبل الوجوب مباحاً فهو مباحاً ، وإن كان قبل الوجوب محرماً فهو محرماً وإن كان قبل الوجوب مكروهاً فهو مكروه .

اختلف الأصوليون في ذلك على أربعة مذاهب :

المذهب الأول : مذهب جمهور الأصوليين وهو إذا نسخ الوجوب بقي الجواز بمعنى عدم الحرج في الفعل ، وعدم الحرج في الترك ويكون الفعل بعد نسخ وجوبه صالحاً لأن يكون مندوباً ، أو مباحاً - وخصوصاً أحدهما يعرف بالدليل .

ووجهتهم في ذلك : أن الدليل الذي دل على وجوب الفعل قد دل على شيئين - أحدهما - عدم الحرج في الفعل - وثانيهما - الحرج في الترك ، والدليل الذي نسخ الوجوب لم يتعرض لعدم الحرج في الفعل وإنما تعرض لنسخ الوجوب فقط - ونسخ الوجوب يتحقق برفع الحرج في الترك - فلا يزال الوجوب بعد النسخ دالاً على عدم الحرج في الفعل - والناسخ لما رفع الحرج في الترك اقتضى ثبوت نقيضه وهو عدم الحرج في الترك لأن النقيضين لا يرتفعان ، وبذلك يكون عدم الحرج في العمل مستفاداً من دليل الوجوب ، وعدم الحرج في الترك مستفاداً من الناسخ وتكون الحقيقة الباقية بعد النسخ هي عدم الحرج في الفعل مع عدم الحرج في الترك ويكون الفعل صالحاً للأحكام الثلاثة وهو ما ندعيه .

المذهب الثاني : أن الوجوب إذا نسخ بقي الجواز بمعنى التخيير بين الفعل والترك على السواء وهو المعروف بالإباحة .

ووجهة أصحاب هذا المذهب : أن الوجوب هو طلب الفعل مع المنع من الترك وما دام الوجوب قد نسخ فقد ارتفع طلب الفعل كما ارتفع المنع من تركه وأصبح دليل الوجوب غير دال على واحد منهما فيكون المكلف مخيراً بين الفعل والترك - وهذا هو الإباحة .

المذهب الثالث : إذا نسخ الوجوب بقي الندب فيترجح الفعل على الترك ووجهة أصحاب هذا المذهب : أن الإيجاب هو طلب الفعل مع المنع من الترك ، فالدليل الموجب للفعل دل على الشيئين - هما طلب الفعل ، والمنع من الترك فلا يزال الدليل دالاً على طلب الفعل - والذي يطلب فعله بعد الواجب هو المندوب فقط

لأن المباح لا طلب فيه والمكروه إنما يطلب تركه لا فعله ، وبذلك يكون الحكم الباقي بعد نسخ الوجوب هو النذب فقط وهو ما ندعيه .

**المذهب الرابع :** وهو لحجة الإسلام الغزالي أن الوجوب إذا نسخ لم يبق الجواز بل يعود الفعل إلى ما كان عليه قبل الوجوب فإن كان الفعل قبل الوجوب محرماً كان محرماً وإن كان مندوباً أو مباحاً أو مكروهاً أخذ الحكم الذى كان عليه قبل الوجوب .

**وحجته :** فى ذلك أن الوجوب حقيقة مركبة من جنس هو عدم الحرج فى الفعل ومن فصل هو الحرج فى الترك - وقد نص ابن سينا على أن الجنس يتقوم بالفصل ويوجد به وجوده بمعنى أن الفصل يكون علة للحصة المعينة من الجنس المتحققة فى النوع .

ومما لا شك فيه أن ذهاب العلة يقتضى بذهاب المعلول فيكون رفع الفعل رفعاً للجنس فإذا ارتفع الوجوب بارتفاع فصله وهو الحرج فى الترك فقد ارتفع الجنس وهو عدم الحرج فى الفعل وبذلك فلا يكون الخطاب الدال على الوجوب دالاً على عدم الحرج فى الفعل لعدم بقائه بعد النسخ .

ومتى ارتفع الوجوب ولم يوجد دليل يدل على حكم معين فى الفعل رجع الفعل إلى ما كان عليه قبل الوجوب ، وهو ما ندعيه .

**ونوقش هذا الدليل من وجهين .**

**الوجه الأول :** أننا نسلم أن الفصل علة للجنس ولكن ذلك فى غير الأحكام الشرعية وأما الأحكام الشرعية فلا يصح أن يكون أحدهما علة فى الآخر ضرورة أن العلة من شأنها أن تتقدم على المعلول ، والأحكام الشرعية لا يتحقق فيها ذلك لأنها قديمة فلا تقدم لبعضها على البعض الآخر حتى يكون المتقدم علة للمتأخر .

**الوجه الثانى :** سلمنا أن الفصل علة فى الجنس وأن ذلك يجرى فى الأحكام الشرعية كما يجرى فى غيرها ولكن لا نسلم أن رفع الفصل يوجب رفع الجنس مطلقاً بل نقول أن رفع الفصل إنما يقضى برفع الجنس إذا لم يكن للجنس إلا فصل واحد أما إذا كان للجنس فصول متعددة كل منها يحقق نوعاً خاصاً من أنواع الجنس فإن رفع الفصل المعين لا يقضى برفع الجنس بل يكون الجنس باقياً لوجود فصل آخر ويتحقق بها معاً نوع آخر غير النوع الأول الذى نسخ - وما معنا من هذا القبيل فإن الفصل

الذى رفع وهو الحرج فى الترك كان يحقق مع الجنس الذى هو عدم الحرج فى الفعل نوعاً خاصاً هو الوجوب - فإذا رفع الفصل وهو الحرج فى الترك فقد حل محله فصل آخر نقيض الفصل الأول وهو عدم الحرج فى الترك - وهذا الفصل الأخير يحقق مع الجنس وهو عدم الحرج فى الفعل حقيقة أخرى غير الحقيقة المنسوخة وتلك هى عدم الحرج فى الفعل مع عدم الحرج فى الترك وتكون هذه الحقيقة شاملة للندب ، والإباحة والكراهة ، فالقول بأن الجنس قد ارتفع بارتفاع الفصل غير صحيح لأن الجنس لا يزال باقياً لوجود علة أخرى وهى الفصل الثانى وهو عدم الحرج فى الترك .

اجاب الغزالى عن المناقشة الأولى : بأن الأحكام الشرعية حادثة لأنه قد أخذ فيها التعلق بأفعال المكلفين ، والتعلق حادث فتكون الأحكام حادثة وحيثئذ فلا مانع من جعل بعضها علة فى الآخر .

وأجاب : عن المناقشة الثانية بأن الحصاة من الجنس التى كانت محققة للوجوب مع الفصل قد ارتفعت قطعاً . أما الحصاة التى وجدت - من الجنس بواسطة الفصل الذى حل محل الفصل الذى نسخ - وهى عدم الحرج فى الفعل مع عدم الحرج فى الترك فهى حصاة أخرى لها علة أخرى ولا علاقة للدليل الوجوب بها فقولكم أن دليل الوجوب دال عليها غير صحيح لأنها لم تكن موجودة قبل الفسخ .

وأجاب الجمهور عن هذا ، بأن عدم الحرج فى الفعل الذى كان محققاً للوجوب قبل النسخ هو بعينه عدم الحرج فى الفعل الباقى بعد النسخ ، أما القول بأن الباقى حصاة أخرى من الجنس غير الحصاة التى كانت موجودة فى الوجوب فهو تدقيق للفلاسفة لا ينظر إليه .

\* \* \*

### تنبيه

علم مما تقدم أن محل الخلاف إنما هو فيما إذا نسخ الوجوب بدليل لم يبين فيه حكم الفعل بعد نسخه أما إذا تعرض الناسخ للحكم بأن قال الشارع نسخت الوجوب وجعلت الفعل محرماً أو مندوباً أو مكروهاً أو مباحاً فلا يكون ذلك من محل الخلاف بل الكل يقول أن الفعل يأخذ الحكم الذى أثبتته الدليل .

وعلم كذلك أيضاً أن الجواز الذى وقع فيه النزاع بين الجمهور والغزالى هو

الجواز بمعنى عدم الحرج فى الفعل مع عدم الحرج فى الترك وليس هو الجواز بمعنى الإباحة .

وتظهر ثمرة الخلاف بين الغزالى وغيره من المخالفين فيما إذا كان الفعل قبل الوجوب محرماً ثم نسخ وجوبه فعلى رأى الغزالى لا يجوز الإقدام عليه لأنه محرم وعلى رأى غيره من المخالفين يجوز الإقدام عليه لأنه لا حرمة فيه .

\* \* \*

## فروع فقهية على المسألة

ذكر الأصوليون للمسألة السابقة فروعاً فقهية كثيرة وسنكتفى منها بما ذكره الأسنوى . قال الأسنوى وفائدة الخلاف من المسألة تظهر فيما إذا وجد ما ينافى الخصوص ولا ينافى العموم فهل يكون العموم باقياً أو يرتفع العموم بارتفاع الخصوص من ذلك .

أولاً: لو أحرم شخص بالظهر قبل دخول الوقت فلا شك أن الصلاة لا تنعقد فرضاً لوجود المنافى للفرض وهو عدم دخول الوقت - وهل تنعقد نقلاً أو لا تنعقد - فى ذلك الخلاف المتقدم فعلى رأى الغزالى لا تنعقد نقلاً ولا فرضاً ، وعلى رأى غيره تنعقد نقلاً .

وثانياً: لو اشترى شخص سلعة من شخص آخر وأحال المشتري البائع بالثمن على شخص آخر مدين للمشتري ليأخذ منه الثمن فوجد المشتري بالسلعة عيباً يوجب ردها بطلب الحوالة لأن البائع لا يستحق شيئاً عند المشتري ، ولكن هل يجوز للبائع أن يقبض الثمن ويدفعه للمشتري لأن الحوالة اقتضت الإذن بالقبض ، أو لا يجوز له ذلك لأن الإذن فى القبض قد زال بزوال الحوالة ، فى ذلك الخلاف المتقدم .

\* \* \*

## المسألة السابعة - فى الحكم السابع

وهو أن الواجب لا يجوز تركه

الوجوب هو طلب الفعل مع منع من الترك . فالمنع من الترك جزء من حقيقة الوجوب فلا يوجد الوجوب بدونه ، ومن هنا كان الواجب ، وهو ما تعلق به الوجوب غير جائز الترك وإلا لما كان واجباً .

فعدم جواز ترك الواجب أمر لا ينبغي أن يكون موضع خلاف بين العلماء - ولكن وجد في كلام بعض الفقهاء والأصوليين ما يشعر بأن بعض الواجبات يجوز تركها وهؤلاء فريقان .

**الفريق الأول :** الكعبي وأتباعه ، والفريق الثاني جماعة من الفقهاء ، أما الكعبي فقد قال : فعل المباح ترك الحرام ، وترك الحرام واجب - ففعل المباح واجب ، ثم قال المباح واجب ، والمباح يجوز تركه - فبعض الواجب يجوز تركه .

ثم استدلل الكعبي على أن فعل المباح ترك الحرام : بأن ما من مباح إلا ويتحقق به ترك الحرام فالسكون مثلا مباح ويتحقق به ترك القتل والسكوت مباح ويتحقق به ترك الغيبة والنميمة ، والنوم مباح ويتحقق به ترك السرقة وهلم جرا فكل مباح يحقق ترك حرام - ولا شك أن ترك الحرام واجب وبذلك يثبت أن فعل المباح واجب ، ثم أخذ هذه النتيجة وضم إليها مقدمة أخرى فكانت نتيجة هذا القياس بعض الواجب يجوز تركه - قال في القياس وهو من الشكل الثالث : فعل المباح واجب ، والمباح يجوز تركه فبعض الواجب يجوز تركه .

أما أن فعل المباح واجب فهي نتيجة لقياس برهن على مقدمته فلا تحتاج إلى دليل .

وأما أن المباح يجوز تركه فهي قضية مسلمة لأن المباح هو ما جاز فعله وتركه ، وبذلك تكون النتيجة أن بعض الواجب يجوز تركه .

**وأجاب الجمهور :** عن كلام الكعبي بمنع قوله المباح ترك الحرام لأن المباح ليس عين ترك الحرام . بل هو شيء يتحقق به ترك الحرام - فإن ترك الحرام كما يتحقق بالمباح يتحقق كذلك بالمكروه وبالواجب والمندرب - فترك الحرام أعم من المباح - والأعم غير الأخص - وحيث يجب أن يكون تقدير الكلام على الوجه الآتي :

المباح يتحقق به ترك الحرام - وما يتحقق به ترك الحرام يكون واجباً فتكون النتيجة أن المباح إذا تحقق به ترك الحرام يكون واجباً - ونحن نسلم ذلك ولكن نقول أن المباح لا خصوصية له فإن المكروه إذا تحقق به ترك الحرام يكون واجباً والمندوب إذا تحقق به ترك الحرام يكون واجباً بل إن الواجب إذا تحقق به ترك الحرام فإنه يتأكد وجوبه ، فتخصيص المباح بما يقوله الكعبي تخصيص لا وجه له .

وبعد تصحيح كلام الكعبي على الوجه السابق يكون القياس الذي أتى به من

الشكل الثالث حاصله : المباح الذى يتحقق به ترك الحرام واجب والمباح يجوز تركه -  
وعندئذ يوجه إلى الكعبى سؤال استفسار يقصد به تحرير المراد من المباح الذى وقع  
موضوعاً فى المقدمة الثانية أهو المباح الذى جعل موضوعاً فى القضية الأولى ؟ وهو  
المباح الذى يتحقق به ترك الحرام ، أم هل المباح من حيث هو ؟

فإن كان المراد به المباح الذى أخذ فى المقدمة الأولى قلنا له أن هذا المباح لا  
يجوز تركه مطلقاً بل يجوز تركه إلى بدله مما يتحقق به ترك الحرام فهو واجب  
مخير ، والواجب المخير يجوز تركه من بعض الوجوه ولا يجوز تركه مطلقاً وبذلك  
يكون الترك للمباح الذى يتحقق به الواجب من بعض الوجوه لا ينافى أنه واجب .

وإن كان المراد به المباح من حيث ذاته وليس المراد به المباح الذى أخذ فى  
المقدمة الأولى قلنا له أن الحد الوسط وهو المكرر فى القياس ليس متحد المعنى فى  
الوضعين فلا يكون القياس منتجاً لأن شرط القياس أن يكون المكرر بمعنى واحد فى  
المقدمتين وبذلك فالقياس لا ينتج أن بعض الواجب يجوز تركه .

وبهذا ظهر أن كلام الكعبى يرجع إلى كلام الجمهور لأن المباح عنده يكون من  
قبيل الواجب المخير - والواجب المخير يجوز تركه إلى غيره ولا يجوز تركه مطلقاً -  
أى بالنسبة لجميع أفراده .

وأما الفقهاء فقالوا : أن بعض الواجب يجوز تركه وقد استدلوا على ذلك بأن  
صوم رمضان واجب على المسافر والمريض والحائض لأمرين :

أحدهما : أنهم شهدوا الشهر وشهود الشهر موجب الصوم لقوله تعالى :  
﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾ .

وثانيهما : أن القضاء يجب عليهم بقدر ما فاتهم من الأيام ، ووجوب القضاء  
مشعر بوجوب الأداء لأنه بدل عنه - ومع وجوب الصوم على هؤلاء الثلاثة فإنه يجوز  
لهم تركه اتفاقاً بل الحائض يجب عليها الترك وبهذا ثبت أن بعض الواجب قد جاز  
تركه وهو ما ندعيه .

وأجاب البيضاوى عن هذا ، بأن الصوم لم يجب على هؤلاء لأن المقتضى  
للويجاب وإن كان قائماً وهو شهود الشهر إلا أن المانع من الوجوب موجود وهو  
السفر والمرض والحيض ومعلوم أن المقتضى لا يؤثر إلا عند انتفاء المانع وحيث كان  
المانع من الوجوب موجوداً كان الصوم غير واجب عليهم ولذلك جاز لهم تركه .



وأما وجوب القضاء عليهم بقدر ما فاتهم فلا يدل على وجوب الأداء لأن وجوب القضاء ليس تابعاً لوجوب الأداء وإنما هو تابع لسبب الوجوب فقط وإن لم يكن الأداء واجباً - ألا ترى أن النائم إذا استغرق وقت الصلاة بالنوم وجب عليه القضاء مع أن الأداء لم يكن واجباً عليه ضرورة أن الأداء مع النوم متعذر عقلاً .

ومما تقدم يعلم أن الأصوليين يجعلون الأعذار السابقة وهى السفر والمرض والحيض مانعة من الوجوب ولذلك يقولون أن الوجوب لم يتوجه إلى هؤلاء الثلاثة .

أما الفقهاء فيقولون أن الوجوب متوجه عليهم والأعذار مبيحة للترك وبذلك يكون القضاء عند الفقهاء واجباً بالأمر الأول لأن الوجوب الذى دل عليه لا يسقط إلا بالإتيان بالفعل .

أما الأصوليون فيقولون أن القضاء واجب بأمر جديد وليس واجباً بالأمر الأول لأن الأمر لم يتوجه إلى هؤلاء الثلاثة بالأداء .

ويقوى كلام الأصوليين قول عائشة رضي الله عنها كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة فإن قولها هذا مشعر بأن القضاء كان بأمر جديد ولذلك ورد الأمر بقضاء الصوم ولم يرد بقضاء الصلاة .

ولأجل هذا قال بعض العلماء أن الخلاف بين الفقهاء والأصوليين لفظى لأن الفقهاء يريدون من الوجوب المتوجه إلى هؤلاء الوجوب بمعنى شغل الذمة والأصوليون يريدون من الوجوب المنفى عن هؤلاء وجوب الأداء وبذلك يتفق الجميع على أن ذمة هؤلاء مشغولة بالصوم لوجوب المقتضى للشغل وهو شهود الشهر ولا يجب على الجميع الأداء لوجود المانع من الأداء .

\* \* \*



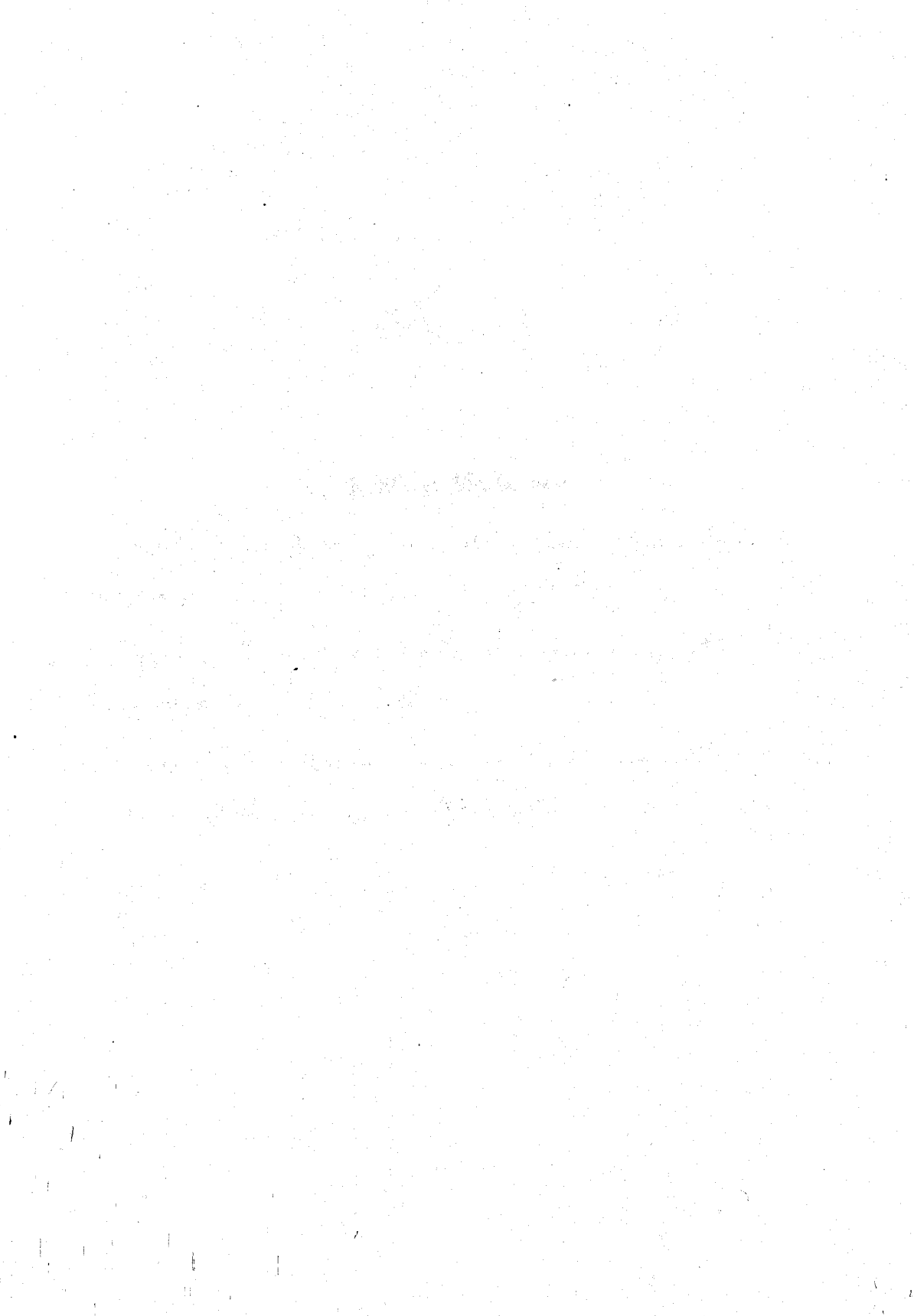
## الباب الثاني

### فيما لا بد للحكم منه

الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاختضاء أو التخيير ،  
ومن التعريف يتبين أن الحكم يتوقف على أمور ثلاثة :

الحاكم ، المحكوم عليه ، المحكوم به ، وهذه الأمور الثلاثة لا يتحقق  
الحكم خارجاً إلا بها فكانت أركاناً له .

وقد جعل البيضاوى الباب الثانى مشتملاً على فصول ثلاثة وتكلم فى  
كل فصل منها على ركن من هذه الأركان الثلاثة .



## الفصل الأول

### فى الحاكم

لا خلاف بين الأشاعرة والمعتزلة فى أن الحاكم بمعنى منشىء الحكم هو الله تعالى وإنما الخلاف بينهم فى معرف الحكم ومظهره فالأشاعرة يقولون أن معرف الحكم هو الشرع فلا طريق لمعرفته بدونه والمعتزلة يقولون أن العقل هو المعرف له والشرع مقرر لما أدركه العقل .

\* \* \*

### منشأ الخلاف

وهذا الخلاف بينهم مبنى على خلاف آخر حاصله هل العقل يدرك فى الأفعال حسناً وقبحاً أو لا يدرك شيئاً من ذلك .

قالت الأشاعرة العقل لا يدرك فى الأفعال حسناً أو قبحاً بل الحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه - وقالت المعتزلة أن الفعل قد اشتمل على صفات توجب حسنه وقبحه وبمقتضى تلك الصفات التى اشتمل عليها الفعل يدرك العقل حسن الفعل أو قبحه .

فإذا أدرك العقل فى الفعل حسناً كان واجباً أو مندوباً وإن أدرك فى الفعل قبحاً كان الفعل محرماً أو مكروهاً وإن لم يدرك العقل فى الفعل حسناً ولا قبحاً كان الفعل مباحاً فالمعتزلة يثبتون فى الأفعال أحكاماً بناءً على ما أدركه العقل فيها من الحسن والقبح ولذلك يقولون أن العقل يدرك تلك الأحكام ويعرفها قبل أن يرد الشرع بها . والأشاعرة لا يثبتون فى الأفعال أحكاماً قبل ورود الشرع بها لأنهم لا يثبتون فيها حسناً ولا قبحاً ولذلك يقولون لا طريق لمعرفة الأحكام إلا الشرع .

\* \* \*

## تحرير محل النزاع في الحسن والقبح

يطلق الحسن والقبح بإطلاقات ثلاثة :

- ١ - الحسن بمعنى ملاءمة الطبع ، والقبح بمعنى عدم ملاءمته ، كقولنا إنقاذ الغريق حسن وأخذ الأموال ظلماً قبيح .
  - ٢ - الحسن بمعنى صفة الكمال فتوجب المدح والثناء عاجلاً والقبح بمعنى صفة الذم واللوم عاجلاً ، كقولنا الصدق حسن والكذب قبيح ، وقولنا العلم حسن ، والجهل قبيح .
  - ٣ - الحسن بمعنى ترتب المدح على الفعل عاجلاً والثواب عليه آجلاً ، والقبح بمعنى ترتب الذم عليه عاجلاً والعقاب آجلاً .
- والعقل يدرك في الأفعال حسناً وقبحاً اتفاقاً بالمعنيين السابقين وأما الحسن والقبح بالمعنى الثالث فهو محل النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة : فالمعتزلة يثبتونه في الأفعال عقلاً والأشاعرة يقولون أن العقل لا يدرك حسناً ولا قبحاً في الفعل بهذا المعنى .

\* \* \*

### الأدلة

استدل الأشاعرة على مدعاهم بدليلين :

- الدليل الأول : فعل العبد إما أن يكون اضطرارياً أو اتفاقياً لأنه إن صدر عن العبد بلا مرجح يرجع وجوده على عدمه فهو اتفاقى ، وإن صدر عن مرجح فإن كان المرجح من العبد لزم التسلسل لأن هذا المرجح يحتاج إلى مرجح وذلك المرجح يحتاج إلى مرجح آخر وهلم جرا - والتسلسل باطل فيبطل أن يكون المرجح من العبد .
- وإن كان المرجح من الله تعالى فإن وجب صدور الفعل عند وجود المرجح كان الفعل اضطرارياً وإن لم يجب صدوره بأن جاز ترك الفعل كما جاز الإتيان به عاد التردد في ذلك المرجح هل هو محتاج إلى مرجح أو ليس محتاجاً إليه .
- فإن لم يحتاج إلى مرجح كان الفعل اتفاقياً وإن احتاج إلى مرجح فإن كان من العبد لزم التسلسل وإن كان من غيره لزم المحذور .

وإذا كان الفعل اضطرارياً أو اتفاقياً امتنع اتصافه بالحسن أو القبح اتفاقاً بالمعنى المتنازع فيه لأنه لا يتصف بهما إلا الفعل الاختياري .

ناقش المعتزلة هذا الدليل باختيار أن يكون المرجح من العبد وقالوا أن صدور الفعل عند المرجح على سبيل الجواز لا على سبيل الوجوب فالفعل حينئذ اختياري يصح اتصافه بالحسن أو القبح وهذا المرجح هو اختيار العبد لهذا الفعل ولا يحتاج هذا الاختيار إلى اختيار آخر حتى يلزم التسلسل .

**الدليل الثاني :** لو اتصف الفعل بالحسن أو القبح اتصافاً ذاتياً يتخلف كل منهما عن الفعل عند اتصافه به لأن ما بالذات لا يتخلف ولكن حسن الفعل أو قبحه قد تخلف فإن الكذب قبيح ولكنه إذا تعين طريقاً لانتفاذ المعصوم كان حسناً .

فلو أن نبيّاً طارده شخص يريد قتله فدخل بيتاً يحتمى فيه فسأل المطارّد صاحب البيت عنه فإن أجابه بأنه موجود كان قبيحاً لما يترتب عليه من قتل المعصوم مع أنه صادق فيما يقول وإن أجابه بأنه غير موجود في البيت كان حسناً لما يترتب عليه من نجاة المعصوم مع أن قوله هذا كذب وبذلك ظهر أن الفعل ليس حسناً ولا قبيحاً لذاته فلا يدرك العقل حسنه ولا قبحه فوجب أن يكون منشأ الحسن والقبح هو الشرع - وهو ما ندعيه .

**ناقش المعتزلة :** هذا الدليل : بأن الكذب قبيح باعتبار ذاته ولكن لما كان ترك الإنقاذ للمعصوم يزيد قبحه على قبح الكذب كان الكذب في هذه الحالة حسناً بهذا الاعتبار ، وغاية ما يلزم من هذا أن الحسن والقبح في الفعل قد يكونا لأمر خارج عن الفعل وليسا لذات الفعل ونحن نقول بذلك ولا ننكره .  
واستدل المعتزلة على مدعاهم بأدلة أعمها ما يأتي :

**أولاً :** العقلاء جميعاً في كل العصور حتى من لم يتدين منهم بدين متفقون على قبح الظلم ومقابلة الإحسان بالإساءة فلو كان قبح الفعل أو حسنه متوقفاً على ورود الشرع به لما أدركه من لم يتدين منهم بدين ولا من لم ينزل عليه شرع من رب العالمين .

وأجاب الأشاعرة عن ذلك بأن العقلاء يدركون أن كلا من الأمرين قبيح بمعنى أنه صفة توجب اللوم والذم في الدنيا - وهذا قدر متفق عليه لا بمعنى أن كلا منهما قبيح بمعنى أنه يعاقب عليه في الآخرة فإن هذا لا سبيل إلى إثباته .

وثانياً : لو لم يدرك العقل فى الفعل حسناً أو قبحاً قبل ورود الشرع بذلك لما ترجح الصدق على الكذب عند حصول غرض المكلف بكل منهما لا سيما من لم يعلم بشريعة من الشرائع لكن المكلف يرجح الصدق على الكذب عند تساويهما بالنسبة لغرضه فدل ذلك على أن العقل يدرك فى الفعل حسناً وقبحاً، وهو ما ندعيه .

وأجاب الأشاعرة عن ذلك بمنع ترجيح الصدق على الكذب عند تساويهما فى حصول الغرض فإن المكلف لا يرجح واحداً منهما على الآخر ولو سلمنا ترجيح الصدق على الكذب فليس ذلك لكون الصدق يثاب عليه فى الآخرة بل لأنه صفة كمال يمدح عليه فى الدنيا وليس ذلك من المتنازع فيه .

\* \* \*

## فرعان

علم مما تقدم أن الأشاعرة لا يقولون بالتحسين والتقييح العقليين وأن المعتزلة يقولون بهما وقد أقام كل منهما الدليل على ما يدعيه ولكن الأشاعرة بعد أن أبطلوا القاعدة الكلية ذكروا فرعين لهذه القاعدة وأقاموا الدليل على بطلانها بخصوصهما لظهور البطلان فيهما .

### الفرع الأول - شكر المنعم :

قالت الأشاعرة أن شكر المنعم وهو الله تعالى ليس واجباً عقلاً وإنما وجب بالشرع وقالت المعتزلة بل وجب بالعقل والشرع جاء مؤكداً لما أدركه العقل ، والمراد من الشكر هنا المعنى اللغوى ، وهو فعل يبنىء عن تعظيم المنعم لإنعامه سواء كان الفعل قولاً باللسان أو اعتقاداً بالقلب أو عملاً بالجوارح والأركان - والمراد نوع خاص منه - وهو اجتناب المستخبثات العقلية والإتيان بالمستحسنات العقلية .

\* \* \*

## الأدلة

استدل الأشاعرة على عدم الوجوب عقلاً بدليلين :

الدليل الأول : لو وجب الشكر قبل الشرع لجاز تعذيب تاركة لأن جواز التعذيب على الترك من لوازم الوجوب لكن تارك الشكر قبل الشرع لا يجوز تعذيبه لقوله تعالى : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ فإن الآية نفت جواز التعذيب



فإن المعنى ليس من شأننا ولا مما يجوز في حقنا أن نعذب العباد قبل أن نبعث إليهم رسولاً يرشدهم إلى ما ينبغي أن يكونوا عليه من امثال الأوامر واجتناب النواهي .  
ناقش المعتزلة هذا الدليل من وجوه :

١ - الآية نفت عذاب الاستئصال في الدنيا قبل بعثة الرسل ولا يلزم من نفى عذاب الدنيا نفى عذاب الآخرة ، ولازم الوجوب العذاب الأخرى لا العذاب الدنيوى والآية لم تنف العذاب الأخرى فلا حجه لكم فيها .  
أجاب الأشاعرة عن ذلك : بأن عذاب الدنيا أقل شأنًا من عذاب الآخرة ونفى الأدنى نفى للأعلى فحيث نفت الآية الأدنى وهو عذاب الدنيا فقد نفت الأعلى وهو عذاب الآخرة من باب أولى .

٢ - الرسول في الآية مراد به العقل فمقتضى الآية أن من ليس عنده عقل كالمجنون لا يعذب أما من عنده عقل يدرك به فإنه يعذب وهو لا يضرنا بل هذا ما ندعيه .

أجاب الأشاعرة عن ذلك ، بأن الرسول حقيقة فيمن أرسله الله بشرح وأمره بتبليغه فإطلاقه على العقل مجاز ، ولا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا لقريئة ولا قريئة .

٣ - شكر المنعم واجب عقلاً لكن تاركه قبل الشرع لا يعذب حتى يبعث الله له رسولاً لتقوم الحجة البالغة عليه ، قال تعالى : ﴿ رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾ .

وعلى ذلك فلا حجة لكم في الآية لأنها قررت أن العذاب لا يكون إلا بعد بعثة الرسل - ونحن نقول بهذا .

وأجاب الأشاعرة عن ذلك - بأن الوجوب قبل الشرع يصبح عديم الفائدة فيكون القول به عبثاً .

الدليل الثانى : لو وجب شكر المنعم عقلاً فإن كان لغير فائدة كان عبثاً والعبث من الشارع محال . . وإن كان لفائدة كان باطلاً كذلك لأن الفائدة يمتنع رجوعها إلى الله تعالى لأنها إما جلب منفعة أو دفع مضرة والله منزه عن كل منهما كما يمتنع رجوعها كذلك إلى العبد لأنه لا جائز أن تكون أخروية وهى الثواب لأن العبد لا يدرك فضلاً عن أن يدرك ما ثبت له فيها ولا جائز أن تكون دنيوية لأن الشكر عبارة

عن اجتناب المستخبثات والإتيان بالمستحسنات وتلك أفعال فيها كلفة على النفس  
ومشقة .

ومثل ذلك لا يعتبر فائدة .

وإذا انتفت فائدة الوجوب انتفى الوجوب وثبت أن الشكر غير واجب .

ناقش المعتزلة هذا الدليل من وجوه :

١ - منع حضر رجوع الفائدة إلى الشاكر والمشكور فقد تكون فائدة الوجوب

لغيرهما ولم تقيموا دليلاً على بطلان رجوعها لغيرهما فلم يتم لكم ما تقولون .

ويجاب عن ذلك بأن رجوع الفائدة لغير الشاكر والمشكور نادر والناذر لا عبرة به

٢ - اختيار أن الفائدة ترجع إلى الشاكر في الدنيا - وكون الشكر مشقة لا

ينافى أنه يترتب عليه منفعة في الدنيا كاستمرار الصحة وسلامة الأعضاء الظاهرة

والباطنة ، ودفع القحط وزيادة الرزق بل الغالب أن الفائدة إنما تأتي بعد المشقة .

٣ - اختيار أن الفائدة ترجع إلى الشاكر في الآخر وهي خروجه عن العهدة

بيقين فإن عدم إثباته بالشكر يوجب عنده احتمال العقاب عليه لكونه مطلوباً منه

والإتيان به يدفع عنه هذا الاحتمال لأنه إن كان مطلوباً منه فقد أداه وإن لم يكن

مطلوباً منه لم ينله من الإتيان به ضرر وبذلك ينجو من عقاب الآخرة .

وأجيب عن ذلك بأن إتيانه بالشكر قد يسبب له العقاب لأمر ثلاثة :

الأمر الأول : العبد مملوك للمشكور وهو الله تعالى فإتيانه بالشكر يكون تصرفاً

في نفسه المملوكة لغيره بدون إذن المالك - والتصرف في ملك الغير بدون إذنه سبب

للعقاب .

الأمر الثاني : شكر العبد للمنع على ما أنعم به عليه يعتبر استهزاء به لأن ما

وصله من النعم قليل وحقير بالنسبة لعظمة الله وكبريائه فيكون مثل ذلك كمثل فقير

أعطاه ملك من الملوك كسرة خبز أو جرعة ماء فأخذ يطوف المجالس متحدثاً بهذه

النعمة .

الأمر الثالث : قد يكون الشكر مطلوباً على وجه خاص فيأتي به الشاكر على

غير وجهه المطلوب منه فيقع غير لائق بالمشكور فيستحق فاعله اللوم والعقاب .

٤ - هذا الدليل منقوض بالوجوب الشرعى إذ يقال فيه لو وجب الشكر شرعاً فإن كان لغير فائدة كان عبثاً والعبث من الشارع محال وإن كان لفائدة كان باطلاً كذلك لأنه لا جائز أن تكون الفائدة راجعة للمشكور لأنها إما جلب منفعة أو دفع مضرة والله منزه عن كل منهما ولا جائز أن تكون الفائدة راجعة للشاكر لأنها إن كانت أخروية وهى الثواب كان ذلك باطلاً لأن العبد لا يدرك الآخرة فضلاً عن أن يدرك ما يحصل له فيها وإن كانت دنيوية كان ذلك باطلاً أيضاً لأن الشكر مشقة على النفس ومثل ذلك لا يعتبر فائدة .

وأجيب عن ذلك : باختيار أن الوجوب الشرعى لفائدة تتعلق بالآخرة والشرع بين للمكلف الآخرة كما بين له ما يناله فيها ومثل ذلك لا يتأتى فى الوجوب العقلى لأن العقل لا يستقل بدرك الآخرة فجوابنا عن الوجوب الشرعى لا يصلح جواباً لكم عن الوجوب العقلى .

#### الفرع الثانى : الأفعال الاختيارية قبل البعثة .

الأفعال الصادرة من العبد إما أن تكون اضطرارية تصدر عن غير إرادته كحركة الارتعاش وإما أن تكون اختيارية أى يكون للعبد دخل فيها وتصدر عن إرادته - والنوع الثانى قسمان أحدهما لا يمكن الاستغناء عنه - ويعرف بالضرورى - كالتنفس فى الهواء وما يحفظ الحياة من الطعام والشراب . وثانيهما ما يمكن الاستغناء عنه كأكل الفاكهة .

والأفعال الاختيارية التى وقع فيها النزاع هى القسم الثانى من النوع الثانى وهى ما يمكن الاستغناء عنها مع كون العقل لم يدرك فيها حسناً ولا قبحاً .

وقد تكلم الأشاعرة فى الأفعال الاختيارية بما لا يتفق مع مذهبهم فى التحسين والتقييح العقلين فإن مقتضى قولهم أن العقل لا يدرك فى الأفعال حسناً ولا قبحاً قبل أن يرد الشرع بذلك أن لا يثبتوا فيها أحكاماً قبل البعثة ولكن رأيناهم يثبتون فيها أحكاماً فمنهم من قال بالإباحة وقال أبو على بن أبى هريرة أنها محرمة - وتوقف أبو الحسن الأشعري وأبو بكر الصيرفى .

وقد اختلف العلماء فى تفسير الوقت الذى نسب إلى الأشعري فمنهم من فسره بأن الحكم موجود قبل البعثة ولكن لا يعرف عينه أهو الإباحة أم التحريم ، والذى يعرفنا عينه هو الشرع .

ومنهم من فسره بأنه لا حكم قبل البعثة ورد ذلك من وجهتين :  
أحدهما أن الأشعري يقول بقدوم الحكم فكيف يتصور منه القول بنفيه قبل  
البعثة :

وثانيهما : أن ذلك ليس وفقاً بل هو جزم بعدم الحكم .  
أما المعتزلة فقالوا إن إدراك العقل في الأفعال الاختيارية حسناً فإن لم يترجح  
فعلها على تركها كان الفعل مباحاً وإن ترجح الفعل على الترك كان الفعل واجباً وإن  
أدرك العقل فيها قبحاً فإن كان الفاعل بفعله يلحقه الذم كان الفعل محرماً وإن لم  
يدرك العقل في الفعل حسناً ولا قبحاً فلهم في ذلك أقوال ثلاثة :

- القول الأول : الإباحة وهو للمعتزلة البصريين .
- القول الثاني : التحريم وهو للمعتزلة البغداديين .
- القول الثالث : الوقف وهو لبعضهم ولم يعرف عين قائله .

\* \* \*

## الأدلة

استدل القائلون بالإباحة بدليلين :

الدليل الأول : الانتفاع بالأفعال الاختيارية كالمأكل اللذيذة مثلاً انتفاع خال عن  
أمانة المفسدة لأن المفروض أن العقل لم يدرك فيها قبحاً - وخال عن مضرة المالك لها  
هو الله تعالى وهو لا يتضرر بشيء - فيكون الانتفاع بتلك الأفعال مباحاً قياساً على  
الاستغلال بجدار الغير والاستضاءة بناره فإن كلا منهما إنما كان مباحاً لخلوه عن أمانة  
المفسدة ومضرة المالك - ذلك لأننا رأينا الإباحة تدور مع هذين الأمرين وجوداً وعدمًا  
فعلمنا أن علة الإباحة هي خلو الفعل ومضرة المالك بطريق الدوران - والدوران  
طريق من الطرق المعتبرة في إفادة العلة .

نوقش هذا الدليل من وجوه :

- ١ - لا نسلم إباحة كل من الاستغلال بجدار الغير والاستضاءة بناره قبل الشرع  
بل نقول أن كلا منهما من المتنازع فيه والحكم فيهما لم يعلم إلا من الشرع .
- ٢ - سلمنا إباحة كل منهما ولكن لا نسلم أن علة الإباحة هي خلو الفعل عن  
المفسدة ومضرة المالك لجواز أن تكون العلة في الإباحة غير ذلك الغير لم يوجد في  
المقيس وهو الأفعال الاختيارية .

ويجاب عن ذلك : بأن هذه العلة قد ثبتت بالدوران - والدوران مفيد للعلية قطعاً عند المعتزلة فهو طريق معتبر عندهم فى إفادة العلية .

٣ - هذا القياس بعد صحته معارض بقياس آخر يوجب الحرمة حاصلة الانتفاع بالأفعال الاختيارية انتفاع خال من أمانة المفسدة ومضرة المالك فيكون حراماً كنقل الحديد من مكان إلى مكان آخر .

الدليل الثانى : الله تعالى خلق الأفعال الاختيارية كالمآكل اللذيذة وغيرها لغرض - وهذا الغرض يرجع إلى العباد فقط - وهذا الغرض هو النفع دون الضرر - وهذا النفع محصور فى أربعة أشياء .

١ - التلذذ .

٢ - الاغتذاء والمراد منه تناول ما زاد عما يحفظ الحياة فهو أمر اختياري وليس ضرورياً كما قال الأسنوى وبذلك يبطل قوله أن أخذه فى الدليل يفسده لأنه من الأمور الضرورية .

٣ - اجتنابها والابتعاد عنه لما فيها من المفسدة مع ميل النفس إليها .

٤ - الاستدلال بتشهى طعومها على كمال قدرة الله تعالى وهذه الأمور الأربعة لا تحصل إلا بالتناول - وذلك لأن الاجتناب مع الميل إنما يكون بعد سبق تناولها وإلا فكيف مالت النفس إليها أما التلذذ والاعتذاء والاستدلال بتشهى الطعوم فظاهر أنها لا تحصل إلا بالتناول .

أما خلق الأفعال الاختيارية لغرض فواضح لأن خلقها لغير غرض يكون عبثاً ، والعبث من الشارع محال وإما أن هذا الغرض إنما يرجع إلى العباد فقط فلأن الغرض لو رجع إلى الله تعالى لكان مفتقراً إليه والله سبحانه وتعالى غنى عن العالمين . وإما أن الغرض من خلقها هو دون الضرر فلأن الضرر لا يصلح أن يكون مقصوداً أصلياً تخلق من أجله الأشياء .

وإما حصر النفع فى الأمور الأربعة السابقة فلأن الغرض إما أن يكون دنيوياً محضاً أو دنيوياً دينياً والدنيوى الدينى إما علمى أو عملى .

فالدنيوى المحض . التلذذ والاعتذاء . والدنيوى الدينى العلمى فهو الاستدلال بتشهى الطعوم على كمال قدرة الخالق ، والدنيوى الدينى العلمى ، هو الاجتناب مع ميل النفس إليها .

وإذا ثبت أن الأفعال الاختيارية خلقت لغرض ، وأن الغرض يرجع إلى العباد ، وأن هذا الغرض هو النفع دون الضرر وأن هذا النفع محصور في الأمور وثبت كذلك أن هذه الأمور الأربعة لا تحصل إلا بالتناول ثبت أن الله تعالى إنما خلق هذه الأفعال الاختيارية للتناول وبذلك يكون مباحاً ، وهو ما ندعيه .

نوقش هذا الدليل من وجوه :

١ - لا نسلم أن أفعال الله تعالى تعلق بالأغراض لأن الغرض معناه الباعث للفعل والله سبحانه لا يبعثه باعث على شيء لأنه فاعل مختار ، يخلق ما يشاء ويختار فبطل قولكم أن الأفعال خلقت لغرض .

ويجاب عن ذلك : بأن المراد من الغرض الحكمة ، وأفعال الله تعالى لا تخلو عن حكمة إما تفضلاً كما تقول الأشعارة أو وجوباً كما تقول المعتزلة وحيث سلم الأشعارة للمعتزلة بأن العقل يدرك في الأفعال حسناً وقبحاً لا يصح منهم القول بأن الأفعال لم تخلق لحكمة لأن ذلك يكون عبثاً والعبث على الله قبيح بمعنى أنه صفة نقص والكل متفق على أن العقل يدرك في الأفعال قبحاً بمعنى صفة النقص .

٢ - حصر الغرض في النفع ممنوع فقد يكون الغرض من خلق الأشياء الضرر كخلق السموم المهلكة والطعوم الضارة .

ويجاب عن ذلك : بأن الأشياء المهلكة بانضمامها إلى غيرها تصير نافعة وبذلك يكون القصد من خلقها هو النفع باعتبار المآل .

٣ - سلمنا أن الخلق للنفع ولكن حصر النفع في الأمور الأربعة ممنوع لجواز أن يكون النفع هو التنزه بمشاهدتها أو الاستنشاق برائحتها أو الاستدلال باختلاف أشكالها وألوانها وظاهر أن مثل ذلك لا يتوقف على التناول فبطل قولكم أنها خلقت للتناول .

٤ - سلمنا أن الغرض من خلقها هو التناول فقط ولكن لا نسلم أن التناول يكون مباحاً لجواز أن يكون تناولها قد حصل في وقت لا يوصف فيه الفعل بالإباحة ولا بغيرها كالتناول في وقت السهو أو في وقت الصغر وبذلك يبطل قولكم أن التناول مباح .

وأما القائلون بالتحريم من المعتزلة فقد استدلوا بأن التصرف في الأفعال الاختيارية تصرف في ملك الله تعالى بغير إذنه فيكون حراماً قياساً على التصرف في

ملك الحادث بغير إذنه فهم قد قاسوا الغائب وهو الله تعالى على الشاهد وهو الحادث بجامع أن التصرف في الحالتين تصرف في ملك الغير بغير إذنه وحيث أن تصرف الحادث في ملك الحادث بغير إذنه حراماً فيكون تصرف الحادث في ملك الله تعالى بغير إذنه حراماً كذلك .

نوقش هذا الدليل من وجهتين :

١ - وجود الفارق بين المقيس عليه وهو الحادث والمقيس وهو الله تعالى لأن الحادث يتضرر بتصرف الحادث في ملكه بغير إذنه والضرر منهي عنه عليه السلام « لا ضرر ولا ضرار » أما الله تعالى فإنه لا يتضرر بتصرف الحادث في ملكه .

٢ - هذا القياس بعد صحته معارض بقياس آخر يوجب الإباحة حاصلة التصرف في الأفعال الاختيارية تصرف خال عن أمارة الفسدة ومضرة المالك فيكون مباحاً قياساً على الاستتلال بجدار الغير والاستضاءة بناره .

وأما القائلون بالوقف من المعتزلة ، فقد رأوا أن الأدلة متعارضة بعضها يقضى بالإباحة وبعضها يقضى بالحرمة ومع تعارض الأدلة لا يمكن الجزم برأى معين فوجب الوقف حتى يقوم الدليل الذي لا معارض له على رأى معين فيعمل بمقتضاه .

\* \* \*

### تنبيه

والوقف أسلم وأحوط فلا مانع من اختياره .

قلنا فيما سبق أن الإمام الرازى نقل عنه الوقف وأنه قد اختلف في تفسيره فمنهم من فسره بأننا لا نعلم عين الحكم والذي يعرفنا عينه هو الشرع ومنهم من فسره بأنه لا حكم قبل البعثة وقلنا أن التفسير الثاني قد ورد عليه أمران .

أحدهما : أن هذا ليس وقفا بل هو جزم بعدم الحكم .

وثانيهما : أن الأشعري يقول بقدم الحكم فكيف ينفيه قبل البعثة : ونقول هنا أن بعض العلماء قد أورد اعتراضاً ثالثاً على التفسير الثاني يتلخص في أن الفعل لا يخلو حاله إما أن يكون ممنوعاً منه أو غير ممنوع منه فإن كان الأول فالفعل محرم وإن

كان الثانى فالفعل مباح فالقول بأنه لا حكم قبل البعثة فيه ارتفاع النقيضين والنقيضان لا يرتفعان كما أنهما لا يجتمعان .

ويجاب عن هذا الاعتراض بأنه لا ارتفاع للنقيضين لأن عدم المنع أعم من الإباحة فقد يكون الفعل غير ممنوع منه ومع ذلك ليس مباحاً وكما يقولون ثبوت الأعم ليس ثبوتاً للأخص .

\* \* \*



## الفصل الثاني

### في المحكوم عليه

المحكوم عليه هو المكلف باعتبار الفعل الذي يصدر عنه لا باعتبار ذاته لأن الحكم إنما يتعلق بالأفعال لا بالذوات فقد سبق أن الحكم هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير .

وقد ذكر البيضاوي في هذا الفصل مسائل أربعة :

· الأولى : في أن الحكم يتعلق بالمعدوم .

· والثانية : في امتناع تكليف الغافل .

· والثالثة : في أن الإكراه الملجئ بمنع التكليف .

· والرابعة : في أن التكليف يتوجه عند المباشرة .

\* \* \*

### المسألة الأولى

#### في تعلق الحكم بالمعدوم

اختلف العلماء في تعلق الحكم بالمعدوم فقال الأشاعرة وجمهور أهل السنة أن الحكم يتعلق بالمعدوم بمعنى أن الشخص في حال عدمه يوجه إليه الخطاب بأنه يفعل إذا وجد وكان مستوفياً شروط التكليف وليس معنى تعلق الحكم بالمعدوم أنه في حال عدمه يكون مطالباً بالإتيان بالفعل أو بعدم الإتيان به فإن ذلك غير معقول ولم يقل به أحد .

فإن المعدوم أسوأ حالاً من الصبي والمجنون وقد اتفقت كلمة العقلاء على أنهم غير مكلفين فيكون المعدوم أولى منهما بعدم التكليف .

وقالت المعتزلة أن المعدوم لا يتعلق به الحكم ولا يتعلق الحكم إلا بالموجود بعد

استيفائه شروط التكليف من البلوغ والعقل وفهم الخطاب .

\* \* \*

## منشأة الخلاف

ومنشأ هذا الاختلاف اختلافهم في قدم الحكم وحدوثه ، فالأشاعرة يقولون أن الحكم قديم لأنه خطاب الله تعالى ، وخطابه كلامه النفسى الأزلى وكلامه قديم فيكون الحكم قديماً - وحيث أن الحكم يتعلق بفعل المكلف تعلقاً أزلياً ، والمكلف غير موجود أولاً كان الحكم متعلقاً بالمعدوم بالمعنى الذى قلناه .

أما المعتزلة فأنهم يقولون الحكم حادث لأنه الكلام اللفظى فلا يتعلق بالمكلف إلا بعد وجوده ويقولون ليس هناك لله صفة أزلية تعرف بصفة الكلام بل معنى كونه تعالى متكلماً أنه خلق الكلام فى شجرة أو فى غيرها .



## الأدلة

استدل الأشاعرة على تعلق الحكم بالمعدوم بما يأتى :

لو لم يتعلق حكم الله تعالى بالمعدوم لما تعلق حكم الرسول ﷺ بالمعدوم كذلك لأن المانع من التعلق وهو عدم وجود المكلف متحقق فى الحالتين لكن خطاب الرسول يتعلق بالمعدوم اتفاقاً فإن من لم يوجد من المكلفين فى عهد الرسول مخاطب بالخطاب الذى صدر من الرسول فنحن الآن مأمورون بأوامر الرسول ومنهون بنواهيه مع أننا لم نكن موجودين فى عهده عليه الصلاة والسلام .

ناقش المعتزلة هذا الدليل بوجود الفارق فإن الرسول عليه السلام لا يعتبر أمراً ولا ناهياً وإنما يعتبر مبلغاً عن الله أوامره ونواهيه فإذا صدر من الرسول أمر أو نهى كان معناه الإخبار بأن من سيوجد فى المستقبل مستكماً لشروط التكليف مأموراً بهذه الأوامر ومنهياً بتلك النواهي بخلاف صدور الأمر أو النهى من الله تعالى فإن معناه الطلب وبذلك ظهر أن الأمر من الرسول لم يتعلق بالمعدوم بل متعلق بالموجود بخلاف أمر الله تعالى ونهيه فإنه تعلق بالمعدوم .

أجاب عن ذلك الأشاعرة : بأن أمر الله تعالى ونهيه أولاً معناه كذلك الإخبار بأن من سيوجد فى المستقبل مستوفياً شروط التكليف يكون مأموراً بهذه الأوامر ومنهياً بتلك النواهي ، فلا فارق بين أمر الله تعالى ونهيه وأمر الرسول عليه السلام ونهيه .

ناقش المعتزلة هذا الجواب ، بأن أمر الرسول عليه السلام ونهيه يعقل أن يكون كل منهما على حقيقته وهو الطلب لوجود من يمثل كلا منهما في عهده كما يعقل أن يكون كل منهما إخباراً عن الله تعالى بأن من سيوجد في المستقبل يكون مأموراً بهذا الأمر أو منهيّاً بهذا النهى :

ولكن أمر الله تعالى أو نهيه لا يعقل أن يبقى كل منهما أولاً على حقيقته وهو الطلب لعدم وجود من يمثل ذلك الطلب أولاً كما لا يعقل أن يكون كل منهما أولاً معناه الإخبار بأن من سيوجد يكون مؤموراً بهذه الأوامر أو منهيّاً بهذه النواهي لأنه لا يوجد أولاً من يسمع هذا الخبر ويبلغه فالقول بأن أوامر الله تعالى ونواهيه أولاً معناها الإخبار يلزمه صدور الخبر من غير أن يوجد من يسمعه ولا من يبلغه وذلك عبث وسفه وما مثل ذلك إلا كمثل من جلس في داره منفرداً وأخذ يأمر وينهى وليس معه من يمثل ولا من يسمع والعبث من الله محال .

أجاب الأشاعرة عن هذه المناقشة من وجهين :

١ - القول بالعبث والسفه مبنى على التحسين والتقييح العقليين وقد أبطلناهما فيبطل ما بنى عليهما .

٢ - مع تسليم التحسين والتقييح العقليين فلاسفه في صدور الأوامر أو النواهي من الله تعالى أولاً لأننا لا نعى من الأوامر والنواهي الأوامر اللفظية أو النواهي اللفظية وإنما نعى بهما الطلب النفسى ولا سفه في قيام الطلب النفسى بذاته تعالى أولاً كما لا سفه في قيام طلب التعلم من شخص سيولد بذات الطالب بل إن قيام الطلب بذاته تعالى أولى بالقبول من قيام طلب التعلم بالحادث لأن الله تعالى علمه شامل فهو عالم بمن سيوجد حتماً في المستقبل مكلفاً فيتوجه إليه الطلب أما الحادث فعلمه قاصر فهو لا يدري أنه سيولد له من يتوجه إليه طلب التعلم .

وكل من هذين الوجهين مردود :

أما الأول فيرد بأن صدور الأمر من غير أن يوجد مأمور يسمعه ويبلغه قبيح بمعنى أنه صفة نقص ونحن متفقون على أن العقل يدرك في الأفعال قبحاً بهذا المعنى كما يدرك فيها حسناً بمعنى صفة الكمال .

وأما الثانى فيرد بأن المعتزلة لا تعقل من الأوامر والنواهي الا الأوامر اللفظية أو

النواهي اللفظية ولا شك أن التلفظ بالأوامر أو النواهي لمن لم يمثلها ولا من يسمعها يكون عبثاً يتنزه عنه المولى سبحانه وتعالى .

\* \* \*

### تنبیه

علم مما تقدم من المناقشات أن الأشاعرة يجعلون أوامر الله تعالى أزلاً ونواهيه بمعنى الإخبار بأن من سيوجد يكون مأموراً أو منهياً .

وقد استشكل بعض العلماء هذا من وجوه ثلاثة :

١ - لو كان كل منهما بمعنى الخبر لتطرق إليه التصديق والتكذيب وهو باطل لأن كلا من الأمر والنهي من قبيل الانشاء والانشاء لا يحتمل تصديقاً ولا تكذيباً .

٢ - لو كان كل منهما بمعنى الخبر فإن أخبر الله نفسه كان سفهاً وعبثاً وهو على الله محال وأن أخبر غيره كان باطلاً لعدم وجود ذلك الغير أزلاً فإن الله قد وجد ولا شيء معه .

٣ - لو كان كل منهما بمعنى الخبر لما جاز العفو عمن ترك المأمور به أو فعل المنهى عنه لأن الخلف في خبر الله تعالى محال مع أن الأشاعرة يجوزون العفو عن العاصي فكيف يكون كل منهما خبراً .

فقال في الجواب عن الاشكال الأول أن الأمر والنهي ليس كل منهما خبراً بل إن كلا منهما يلزمه خبر فالأمر يلزمه خبر وهو أن تاركه يعاقب والنهي يلزمه خبر وهو أن فاعله يعاقب وهذا اللازم خبر يحتمل للتصديق والتكذيب لذاته .

وقال في الجواب عن الاشكال الثاني ، نختار أن الله تعالى يخبر غيره وذلك الغير هو المعدوم المقدر وجوده ولا مانع من تقدير المعدوم موجوداً ما دام وجوده محققاً في المستقبل .

وأجاب عن الاشكال الثالث بجوابين :

الجواب الأول : أن الأمر والنهي لم يجعل كل منهما إخباراً بنزول العقاب على المخالف لمقتضى كل منهما بل كل منهما إخبار بأن من سيوجد في المستقبل مستوفياً للشروط يكون مأموراً أو منهياً وهذا الخبر لا يجوز تخلفه .

الجواب الثاني : مع تسليم أن كلا من الأمر والنهي إخبار بنزول العقاب على

من خالف لا يمنع ذلك من جواز العفو عن العاصي لأن الخبر يكون مقيدا بشرط ملحوظ ويكون العقاب مشروطاً بعدم العفو .



## المسألة الثانية

### لا يجوز عقلا تكليف الغافل

الكلام على هذه المسألة يتوقف على أمور يحسن بنا بيانها :

الأمر الأول : الغافل الذى ذكر فى هذه المسألة مراد منه البالغ العاقل الذى لا علم له بالخطاب كالتائم حال نومه والساهى حال سهوه والسكران حال سكره .  
أما الصبى والمجنون فإن كلا منهما متفق على عدم توجه الخطاب إليه .

الأمر الثانى : الحكم الذى اختلف فى تعلقه بالغافل هو الحكم التكليفى وهو ما فيه طلب أو تخيير . أما الحكم الوضعى فلا يشترط فيه العلم بالخطاب اتفاقاً كما لا يشترط فيه البلوغ والعقل فالتائم والساهى والمجنون والصبى والسكران هؤلاء مخاطبون بخطاب الوضع من باب ربط المسببات بأسبابها وليس فيه إلزام ولذلك قلنا إن هؤلاء جميعاً مخاطبون بقيم المتلفات والنفقات وغير ذلك مما يرجع إلى خطاب الوضع .

الأمر الثالث : فيه تكليف محال ، وتكليف بالمحال والفرق بينهما أن التكليف بالمحال لا خلل فيه من جهة المكلف لكونه أهلاً للخطاب من حيث بلوغه وعقله واختياره وعلمه بالخطاب ولكن الخلل فيه من جهة الفعل الذى يكلف به لكونه ليس فى مقدور المكلف مثل التكليف بحمل الجبل أو الجمع بين الضدين أو الصعود فى السماء .

أما التكليف المحال فالخلل فيه يرجع إلى المكلف نفسه لكونه ليس أهلاً للخطاب لعدم فهمه له مثل التائم والسكران والساهى - ومن هذا الفرق يعلم أن تكليف الغافل من التكليف المحال .

الأمر الرابع : اختلف الأصوليون فى التكليف بالمحال فمنهم من جوزه عقلا ومنهم من أحاله وسيأتى الكلام على ذلك مفصلاً فى الفصل الثالث فى المحكوم به .

قلنا أن تكليف الغافل من التكليف المحال وقد بنى البيضاوى الكلام فيه على  
التكليف بالمحال وحاصل ما قاله :

أن من منع التكليف بالمحال قال أن تكليف الغافل محال كذلك لأنه تكليف  
محال وهو أسوأ حالاً من التكليف بالمحال لأن التكليف بالمحال له فائدة فى الجملة  
هى ابتلاء المتكلف واختياره بحيث إنه أن أخذ فى أسباب الفعل أثيب وإن لم يأخذ فى  
الأسباب عوقب أما التكليف المحال فلا فائدة له أصلاً لأن الفعل لا يمكن الإتيان به  
مع الغفلة كما أن الابتلاء غير ممكن كذلك لعدم علمه بالخطاب .

فإذا منع التكليف الذى له فائدة فى الجملة فقد منع التكليف الذى ليس له  
فائدة أصلاً من باب أولى .

أما القائلون بأن التكليف بالمحال جائز عقلاً فلهم فى التكليف المحال كتكليف  
الغافل رأيان .

الرأى الأول : أن التكليف المحال غير جائز عقلاً لأنه لا فائدة له أصلاً بخلاف  
التكليف بالمحال فإنه له فائدة فى الجملة هى الاختبار ولا يلزم من جواز التكليف بما  
له فائدة جواز التكليف بما ليس فائدة لوجود الفارق بينهما .

الرأى الثانى : أن التكليف المحال عقلاً كالتكليف بالمحال ولا يشترط أن يكون  
التكليف بالشىء له فائدة ولا يقال أن ذلك عبث والعبث من الشارع محال لأن القائل  
بذلك هم الأشاعرة وهم لا يقولون بقاعدة التحسين والتقبيح العقليين .

وإذا علمنا أن المعتزلة ينعون التكليف بالمحال وأن الأشاعرة جمهورهم يقول  
بجواز التكليف بالمحال علمنا أن المعتزلة ينعون التكليف المحال قولاً واحداً كتكليف  
الغافل .

أما الأشاعرة فلهم فى تكليف الغافل الرأيان السابقان والمختار منهما أن تكليف  
الغافل محال .



## الأدلة

استدل القائلون بأن تكليف الغافل محال بما يأتى :

لو جاز تكليف الغافل عقلاً لجاز منه الإتيان بالفعل امتثالاً لكن الغافل لا يتأتى  
منه الفعل امتثالاً فلا يجوز تكليفه .

دليل الملازمة : أن جواز الإتيان بالفعل امثالاً لازم مساو لجواز التكليف بالفعل - والملزوم وجوده يقضى بوجود اللازم .

دليل الاستثنائية : أن الإتيان بالفعل امثالاً - أى بقصد طاعة الأمر يتوقف على أمرين :

أحدهما : تصور الفعل المطلوب منه فإن من لم يتصور الفعل المطلوب منه لا يمكنه الإتيان به لكونه مجهولاً عنده والنفس لا تتوجه إلى المجهول .

وثانيهما : العلم بالأمر الذى وجه إليه بقصد طاعته وكل من الأمرين غير متحقق عند الغافل لغفلته عن كل منهما .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول : منع الملازمة ، وحاصله لا نسلم أن جواز التكليف يلزمه جواز الإتيان بالفعل امثالاً لجواز أن يكون الإتيان بالفعل مجرداً عن قصد الامتثال كافيًا فى جواز التكليف . . والغافل يتأتى منه الفعل مجرداً عن قصد الامتثال فيجوز تكليفه لتحقق فائدة التكليف .

ويجاب عن ذلك : بأن مجرد الإتيان بالفعل من غير قصد الامتثال لا يكفى فى التكليف بل لابد من قصد الامتثال ولو بالقوة بحيث لو نبه المكلف إلى مصدر الإتيان بالفعل لعلم أنه الأمر المعين - ويدل لذلك قوله ﷺ : « إنما الأعمال بالنيات » فإن الحديث مشعر بأن العمل مجرداً عن النية لا يعتد به .

الوجه الثانى : معارضة هذا الدليل بدليل آخر يقتضى تكليف الغافل حاصله .

لو لم يجز تكليف الغافل لم يقع لكنه وقع تكليف الغافل فكان جائزاً .

دليل الملازمة : أن عدم الجواز معناه الاستحالة العقلية - والمستحيل العقلى لا يتأتى وقوعه ضرورة أن المستحيل هو ما لا يتصور العقل وقوعه .

دليل الاستثنائية : أن كل شخص مكلف بمعرفة الله تعالى - وتكليفه بالمعرفة حاصل قبل علمه بها إذ لو ورد التكليف بها بعد علمه بالمعرفة للزم تحصيل الحاصل ، وهو باطل .

ومتى ثبت أنه كلف بالمعرفة قبل علمه بها ثبت أنه كلف بشيء وهو لا يعلم الخطاب الذى كلف بمقتضاه لأن معرفته للخطاب بدون معرفة الله تعالى محال وبذلك يكون تكليف الغافل قد وقع فيكون جائزاً لأن الوقوع أوضح دليل على الجواز .

وأجيب عن هذا من وجهين :

أحدهما : أن التكليف بعرفة الله تعالى مستثنى من القاعدة بمعنى أن الغافل لا يجوز تكليفه بأى فعل من الأفعال وقت غفلته إلا تكليفه بمعرفة الله تعالى والذي دعانا إلى هذا الاستثناء هو أن التكليف بها يوجب تحصيل الحاصل .

وثانيهما : أن معرفة الله تعالى معرفة إجمالية أمر مطبوع فى النفوس وثابت فيها وتلك المعرفة الإجمالية لم يرد بها تكليف وإنما ورد التكليف بالمعرفة التفصيلية فيعرف ما وجب لله من صفات الكمال وما استحال عليه من صفات النقص - والتكليف بالمعرفة التفصيلية ورد بعد العلم بالمعرفة الإجمالية فالمكلف بها غير غافل ولم يلزم من التكليف بها تحصيل الحاصل لأنها لم تكن حاصلة عنده بل الحاصل عنده المعرفة الإجمالية التى لم يكلف بها ومن هنا ظهر أنه لم يقع تكليف الغافل .

\* \* \*

### المسألة الثالثة

#### الإكراه الملجئ يمنع التكليف

الإكراه : حمل الشخص غيره على ما لا يرضاه من قول أو فعل وهو نوعان ،

إكراه ملجئ ، وإكراه غير ملجئ .

فالإكراه الملجئ هو الذى لا يبقى للشخص معه قدرة ولا اختيار كإلقاء الشخص من أعلى الجبل ، والإكراه غير الملجئ هو الذى لا يبقى معه اختيار - وإن بقيت معه القدرة - مثل أن يكره شخص غيره على قتل آخر فيقول له اقتل فلانا والا قتلتك ويعلم المكروه أنه إن لم يقتل ذلك الشخص قتل هو ، ويتحقق الإكراه بقتل النفس أو بذهاب عضو من الأعضاء أو بغير ذلك مما هو معروف فى كتب الفروع .

وقد اتفق الأصوليون على أن الإكراه الملجئ يمنع التكليف بالمكروه عليه كما يمنع التكليف بضده لأن من شروط التكليف أن يكون الفعل مقدوراً للمكلف - بمعنى أنه يتأتى له فعله كما يتأتى له تركه والإكراه الملجئ لا تبقى معه قدرة للمكلف لا على المكروه عليه لأنه أصبح واجب الصدور عقلاً ولا على ضده لأنه ممتنع الوقوع عقلاً وكل من الواجب العقلى والممتنع العقلى لا يدخل تحت قدرة المكلف فلا يكلف بواحد منهما اللهم إلا إذا قلنا يجوز التكليف بما لا يطاق .



وأما الإكراه غير الملجئ فللأصوليين كلام فيه يتلخص فيما يأتي :

قال جمهور الأشاعرة أن الإكراه غير الملجئ لا يمنع التكليف بالمكروه عليه كما لا يمنع التكليف بضد المكروه عليه بل أن المكروه قد يكون مكلفاً بعين المكروه عليه وقد يكون مكلفاً بضده ، فإذا أكره مثلاً على شرب الخمر بحيث لو لم يشرب قتل وجب عليه أن يشرب لأن الشرب في هذه الحالة يكون مباحاً لأنه مضطر إليه والله تعالى يقول : ﴿ إلا ما اضطررتم إليه ﴾ وفعل المباح متى ترتب ترك الحرام كان واجباً ففي هذه الحالة يكون مكلفاً بعين المكروه عليه .

وإذا أكره على قتل المسلم بحيث لو لم يقتله قتل هو كان مكلفاً بضد المكروه عليه وهو عدم القتل لأن قتل المسلم بغير حق منهي عنه ولا يجوز البقاء على نفسه بذهاب حياة غيره .

ووجهة الجمهور في ذلك أن الفعل مقدور للمكلف فهو إن شاء فعله وإن شاء تركه - والمكلف متمكن من الفعل ببلوغه وعلمه بالخطاب - فالمقتضى للتكليف موجود وهو البلوغ والعقل وفهم الخطاب - والمانع وهو عدم القدرة على الفعل متنف وبذلك يكون التكليف جائزاً لوجود المقتضى وانتهاء المانع .

وقالت المعتزلة إن كان المكروه عليه مأموراً به كان الإكراه عليه مانعاً من التكليف به بمعنى أن فعل المكروه له لا يسقط عنه التكليف به لأن فعل المأمور به في هذه الحالة لا يوجب ثواباً عليه لكونه أتى به لداعى الإكراه ولم يأت به لداعى الطاعة وحيث كان الإتيان بالمأمور به لم يحقق الفائدة المقصودة منه امتنع التكليف به لما فيه من العبث .

أما إن كان المكروه عليه معصية كالقتل أو السرقة أو الغصب كان المكروه مكلفاً بضد المكروه عليه لأن ترك المكروه عليه في هذه الحالة أبلغ في إجابة داعى الشرع والثواب عليه أعظم فالإكراه في هذه الحالة لا يمنع من التكليف بضد المكروه عليه .

ومما قلنا يتبين أن المعتزلة لا ينكرون حرمة المكروه عليه إذا كان معصية بل يقولون بها ولذلك يمنعون المكروه من فعل هذه المعصية ويجعلونه مكلفاً بالضد فاعتراض الباقلاني عليهم بأن الإجماع منعقد على حرمة المكروه عليه إذا كان معصية لا يضرهم في شيء لأنهم لم يخالفوا الإجماع لذلك قال بعض العلماء أن القاضى الباقلاني أراد باعتراضه هذا أن المعتزلة منعوا التكليف بالمكروه عليه لكونه غير مقدور للمكلف

فاستشكل عليهم أنهم كلفوا المكره على المعصية بفعل الضد ومقتضى هذا أن يكون الضد مقدوراً للمكلف لأن الله تعالى لا يكلف العبد عندهم بالشئ إلا بعد خلق القدرة فيه على ذلك الشئ ويلزم من كون الضد مقدوراً للمكلف أن يكون المكره عليه مقدوراً للمكلف كذلك لأن القدرة على الشئ قدرة على ضده وبذلك لا يصح قولهم أن المكره عليه غير مقدور للمكلف .

والذى أراه أن المعتزلة لم يمنعوا التكليف بالمكره عليه لكونه غير مقدور للمكلف سواء أكان المكره عليه طاعة أم معصية وإنما الذى منعهم من القول بالتكليف بالمكره عليه إذا كان طاعة هو عدم الثواب عليه لكونه أتى به لداعى الإكراه فتذهب فائدة التكليف به وذهاب فائدة التكليف تقضى بذهاب التكليف وبذلك لم يكن مكلفاً بالمكره عليه .

وبذلك يكون اعتراض الباقلانى على المعتزلة ليس له وجه عندى .

\* \* \*

## المسألة الرابعة

### التكليف يتوجه عند المباشرة

عما لا خلاف فيه بين الأصوليين أن كلا من الكتاب والسنة قد اشتمل على أوامر ونواهي وأن تلك الأوامر والنواهي قد قصد بها المكلفون ولم يقصد بها غيرهم ولكن الخلاف بينهم فى الزمن الذى تتوجه فيه تلك الأوامر والنواهي إلى المكلفين وللأصوليين فى ذلك أقوال ثلاثة :

**القول الأول :** وهو المختار لجمهور الأشاعرة أن التكليف يتوجه إلى المكلفين قبل مباشرة الفعل كما يتوجه إليهم عند المباشرة فى أول زمن من أزمانها غير أن توجه التكليف إليهم قبل المباشرة يقصد منه أمور ثلاثة : الطلب ، والترغيب ، والدلالة على امتثال المأمور به أما توجه التكليف إليهم عند المباشرة فيقصد منه الامتثال والطاعة فقط ، والتكليف فى الحالتين تكليف إلزام .

**القول الثانى :** وهو مختار الإمام الرازى وأتباعه كالبيضاوى أن التكليف يتوجه عند المباشرة فقط ولا يتوجه إلى المكلفين قبلها وبذلك تكون الأوامر والنواهي قبل المباشرة إنما قصد بها الإنذار والإعلام بحقيقة الوجوب أو التحريم عند الوقوع ، أما عند المباشرة فالقصد منها الإلزام والامتثال .

وقد ورد على هذا المذهب اشكالات نوردها فيما يأتي :

١ - هذا القول يقضى بامتناع التكليف لأن المكلف يقول أنا لا أفعل حتى أكلف ولا أكلف حتى أفعل فأنا لا أفعل كيلا أكلف .

أجاب ابن السبكي عن هذا بجواب ثم ناقش هذا الجواب أما الجواب فقال فيه : إذا دخل وقت الفعل ولم يباشر المكلف الفعل فقد تركه ، والترك فعل ، وبذلك يكون المكلف مباشراً لترك الفعل فيتوجه إليه التكليف بترك هذا الترك المستلزم للفعل وبذلك يكون مكلفاً بالفعل ولا يمتنع التكليف كما تقولون .

وقال فى مناقشة هذا الجواب يلزم من هذا أن يكون الشخص ليس مكلفاً بالصلاة مثلاً بل يكون مكلفاً بالكف عن ترك الصلاة الذى يلزم منه الصلاة وهذا خلاف ما أجمع عليه من أن المكلف به هو الصلاة لا الكف عن ترك الصلاة .

٢ - هذا القول يلزمه أن تكون الأوامر الموجودة قد قصد بها الإخبار بأن الشخص سيكلف بها عند المباشرة ومقتضى هذا أن الشخص إذا لم يفعل لا يتوجه إليه التكليف فيكون الإخبار السابق قد تخلف وخبر الله تعالى أو خبر رسوله يمتنع تخلفه .

٣ - نص الأشاعرة على أن المكلف لا بد أن يعلم بالتكليف قبل المباشرة فالقول بأنه غير مكلف قبل المباشرة يقضى بأنه لا يشترط العلم بالتكليف قبل المباشرة وذلك تناقض ظاهر .

٤ - هذا القول يخالف ما عرف عن الأشعري - فالمعروف عنه أن التكليف يتوجه قبل المباشرة ولهذا عرف عنه جواز التكليف بما لا يطاق لأنه لما قال أن التكليف يتوجه قبل المباشرة وقال أن القدرة على الفعل إنما تكون عند المباشرة لزم أن يكون التكليف بالفعل قد حصل قبل القدرة عليه وهذا تكليف بغير المقدور ولا معنى للتكليف بما لا يطاق إلا هذا .

القول الثالث : وهو المختار للمعتزلة وإمام الحرمين أن التكليف يتوجه إلى المكلفين قبل المباشرة ولا يتوجه إليهم بعدها .



## الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول : بأن الشخص قبل الفعل أهل للتكليف لبلوغه وعقله واختياره وفهمه للخطاب . والفعل قبل المباشرة مقدور عليه بالقدرة الممكنة وهى سلامة أعضاء الفعل وصحة أسبابه .

وحيث أن الأوامر والنواهي موجودة قبل المباشرة اتفاقاً ولا بد من تعلقها بفعل المكلف لزم أن تكون متوجهة إلى المكلف قبل المباشرة لوجود المقتضى وانتفاء المانع .  
وأما توجيه التكليف عند المباشرة فظاهر لأن الفعل مقدور للمكلف حينئذ بالقدرة المؤثرة وهى أبلغ فى التكليف من القدرة الممكنة وبذلك يكون المقتضى موجوداً والمانع منتفياً فيتحقق التكليف .

واستدل أصحاب المذهب الثانى : بأن القدرة على الفعل إنما توجد عند مباشرة الفعل ولا توجد قبلها لأمرين :

أحدهما : أن القدرة تتعلق بالمقدور فلا توجد بدونه ومقدرها وهو الفعل إنما يوجد عند المباشرة فلزم أن لا توجد القدرة قبل ذلك ولا وجدت القدرة بدون المقدور وهو باطل .

وثانيهما : أن القدرة عرض من الأعراض والعرض لا يبقى زمنين لأن علة افتقاره للصانع هى الحدوث فلو بقى فى الزمن الثانى لما افتقر إلى الصانع وبما أن القدرة موجودة عند المباشرة لزم أن لا تكون موجودة قبلها وإلا لبقى العرض زمنين وهو ممتنع كما تقدم .

وما دام قد ثبت أن القدرة على الفعل إنما توجد عند المباشرة فقط ولا توجد قبلها ثبت أن التكليف إنما يتوجه عند المباشرة لأن الشخص لا يكلف إلا بالمقدور - والفعل قبل المباشرة غير مقدور فلا يكلف به وإلا لزم وقوع التكليف بما لا يطاق وهو باطل كما سيأتى بيانه .

نوقش هذا الدليل من وجوه :

١ - لا نسلم أن القدرة غير موجودة قبل الفعل بل هى موجودة قبله وقولكم أن القدرة صفة تتعلق بالمقدور والمقدور غير موجود قبل المباشرة فلا توجد القدرة غير مسلم فإن القدرة صفة لها صلاحية التأثير فى المعدومات المكنة بالإيجاد وهى بهذا المعنى موجودة قبل المباشرة فكان الفعل مقدوراً فصح التكليف به .

٢ - سلمنا لكم أن القدرة غير موجودة قبل المباشرة لأنها كما تقولون صفة تتعلق بالمقدور وهو غير موجود قبل المباشرة ولكن ماذا تقولون فى قدرة الله تعالى أليست صفة تتعلق بالمقدور ويلزم من هذا ألا توجد بغير المقدور ولكن قدرة الله تعالى موجوده أولاً فهل وجد مقدورها معها إذن تكون الحوادث قديمة أو جدت بغير مقدورها كلا الأمرين باطل فيكون كلامكم منقوضاً بقدرة الله تعالى .

٣ - تقولون أن القدرة عرض والعرض لا يبقى زمنين نمنع أن العرض لا يبقى زمنين بل يبقى أزماناً لأن علة افتقاره إلى الصانع ليست حدوثه وإنما علة افتقاره إليه كونه ممكناً وهذه العلة لا تفارقه أينما كان .

٤ - سلمنا لكم أن العرض لا يبقى زمنين ولكن نقول أن القدرة الموجودة قبل المباشرة ليست هى عين القدرة الموجودة عند المباشرة بل هى مثلها ولا مانع من ذهاب العرض بحلول عرض آخر محله بل أن ذلك متعين وإلا فبماذا يستمر وجود الفعل بعد أول زمان المباشرة .

واستدل المعتزلة على مدعاهم ، بأن الفعل عند المباشرة غير مقدور للمكلف لأنه ليس فى استطاعته تركه لكونه واجب الصدور عقلاً والشخص لا يكلف بغير المقدور لقوله تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسعها فامتنع توجه التكليف عند المباشرة . وما دام التكليف موجوداً قطعاً لزم أن يكون متوجهاً إلى المكلف قبل المباشرة وهو ما ندعيه .

ناقش الأشاعرة هذا الدليل فقالوا :

مقتضى هذا الدليل أن كل فعل واجب الصدور لا يصح التكليف به لكونه غير مقدور وهذا منقوض فإن الفعل إذا وجدت القدرة عليه وتحققت داعيته بأن مالت النفس إليه لعلمها أو ظنها بما فيه من المصلحة أو دفع المفسدة يكون واجب الصدور لوجود العلة التامة - وهى القدرة والداعية - ووجود العلة يقتضى وجود المعلول- ومع ذلك فإن المعتزلة يقولون أن التكليف به محقق لأن الزمن الذى توجد فيه العلة التامة من الأزمان التى تسبق المباشرة وهم يقولون أن التكليف يتوجه قبل المباشرة .

\* \* \*

## تنبیه

قالت المعتزلة : معنى قولنا أن التكليف يتوجه قبل المباشر أن المكلف قبل الفعل يكون مكلفاً بأن يفعل إذا دخل وقت الفعل وبذلك يكون مكلفاً بالإيقاع عند المباشرة لا قبلها وهذا تفسير للمذهب لا غبار عليه .

ولكن البيضاوى ناقش هذا التفسير مناقشة تشعر بالتباس الأمر عليه حاصل المناقشة هل الإيقاع الذى كلف به عند المباشرة عين الفعل المكلف به أو غيره إن كان عين الفعل فلا شك أن امتناع الفعل قبل المباشرة يكون امتناعاً للإيقاع كذلك فلا يصح التكليف بالإيقاع .

وإن كان الإيقاع غير الفعل الذى كلف به فهل كلف بهذا الإيقاع عند المباشرة أو قبلها فإن كان التكليف به عند المباشرة فقد تم ما نقول وهو أن التكليف عند المباشرة وإن كان التكليف به قبل المباشرة لزم أن يكلف بغير المقدور لأن القدرة إنما توجد عند المباشرة .

وهذه المناقشة بطلانها ظاهر لأن المعتزلة يقولون أن الإيقاع هو عين الفعل الذى كلف به وهو مكلف بالإتيان به عند المباشرة والإتيان فى هذه الحالة مقدور للمكلف وبذلك لا يتم للبيضاوى ما قاله من أنه مكلف بغير مقدور .

وكأن البيضاوى فهم من قولهم أنه مكلف فى الحال بالإيقاع فى ثانى حال أن لفظ الحال راجع إلى الإيقاع وليس بصحيح لأنه راجع إلى التكليف أما الإيقاع فهو فى ثانى حال قطعاً أى عند المباشرة وهو فى هذه الحالة مقدور للمكلف فلا تكليف بغير المقدور .



## الفصل الثالث

### في المحكوم به - وفيه مسائل

المحكوم به هو المأمور به من أفعال المكلفين ، وقد اشتمل هذا الفصل على ثلاث مسائل :

- الأولى : في التكليف بالمحال . والثانية : في تكليف الكفار بالفروع .
- والثالثة : في امتثال الأمر بوجوب الإجزاء .

\* \* \*

### المسألة الأولى

#### في التكليف بالمحال

بيننا فيما سبق أن هناك تكليفاً بالمحال وتكليفاً محالاً وذكرنا الفرق بينهما وقلنا أن التكليف المحال فيه رأيان للأشاعرة أحدهما أنه لا يجوز عقلاً التكليف به وثانيهما جواز التكليف به - أما التكليف بالمحال فقد وعدنا بالكلام عليه وهذا وقت الوفاء بالوعد فنقول :

المحال قسمه الأسنوي خمسة أقسام :

- ١ - محال لذاته أي لحقيقته ومفهومه كالجمع بين الضدين أو النقيضين - ويعرف بالمحال العقلي .
- ٢ - محال عادي - أي اقتضت العادة عدم حصوله وإن كان ممكناً عقلاً كطيران الإنسان في السماء وحمل الجبل العظيم .
- ٣ - محال لظرو مانع كتكليف المقيد بالجرى أو إلزام المقعد بالمشي .
- ٤ - محال لتعلق علم الله تعالى بعدم حصوله كتكليف من علم الله أنه لا يؤمن بالإيمان باعتبار ذاته ممكن ولذلك وقع ولكن حصوله ممن علم الله أنه لا يحصل منه محال لأنه لو وجد منه لانتقلب علم الله تعالى جهلاً وذلك محال .
- ٥ - محال لعدم القدرة عليه وقت التكليف به مع كونه ممكناً عند الامتثال

لوجود القدرة عليه مثل التكليف كلها على رأى الأشعرى فإنه يقول القدرة على الفعل لا توجد إلا عند المباشرة ويقول مع ذلك أن التكليف يتوجه قبل المباشرة فيكون الشخص مكلفاً بغير المقدور .

\* \* \*

## تحرير محل النزاع

محل النزاع من هذه الأمور الخمسة السابقة ثلاثة فقط .

الأول : المحال العقلى أو المحال لذاته . الثانى : المحال العادى .

الثالث : المحال لظرو مانع وأما المحال لتعلق علم الله تعالى بعدم حصوله والمحال لعدم القدرة عليه وقت التكليف فهما خارجان عن محل النزاع فالتكليف بهما جائز عقلاً وواقع سمعاً .

\* \* \*

## أقوال العلماء فى المتنازع فيه

للعلماء فى المحال المتنازع فيه أقوال ثلاثة :

القول الأول : التكليف بالمحال جائز عقلاً وغير واقع سمعاً وهو المختار لجمهور الأشاعرة ومنهم البيضاوى على التحقيق .

القول الثانى : التكليف بالمحال جائز عقلاً وواقع سمعاً وقد نسب الأسنوى هذا القول إلى الإمام الرازى .

القول الثالث : التكليف بالمحال ممتنع عقلاً وبالضرورة غير واقع شرعاً لأنه لا يقع شرعاً إلا ما كان جائزاً عقلاً - وهو رأى المعتزلة ومختار الشافعى وابن الحاجب .

\* \* \*

## الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : على الجواز العقلى بأنه لا يترتب على فرض وقوعه محال فإن غاية ما يلزم التكليف به أنه يكون مجرداً عن الفائدة وليس ذلك محالاً لأن أفعال الله تعالى لا تعلق بالأغراض والقول بأن عدم الفائدة يجعل التكليف



عبثًا والعبث محال لا يلتفت إليه لأنه قول مبنى على التحسين والتقيح العقليين والأشاعرة لا تقول بهذا . . . واستدلوا على عدم الوقوع بدليلين :

أحدهما : الاستقراء والتتبع للتكاليف الشرعية فإنه بالبحث تبين أن الله تعالى لم يكلف عباده إلا بما هو مقدور لهم .

وثانيهما : قوله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها ﴾ فإن ظاهر الآية يدل على أن التكليف بما ليس في الوسع والطاقة غير واقع فوجب العمل بهذا الظاهر كذلك .

فإن قيل أن الآية باعتبار ظاهرها تنفى جواز التكليف بالمحال كذلك فلم لم تعملوا بالظاهر في نفى الجواز وعملت به في نفى الوقوع فقط .

قلنا جوابًا عن ذلك أن هذا الظاهر قد خصص بالدليل العقلي الدال على جواز التكليف بالمحال فعمل بالآية في نفى الوقوع فقط .

واستدل أصحاب القول الثاني على الجواز العقلي بما استدل به أصحاب القول الأول وقد تم توضيحه أما الوقوع فقد استدلوا عليه بما يأتي :

أن الله تعالى كلف أبا لهب بالإيمان بما أنزل على محمد ﷺ لأنه فرد من أفراد المكلفين ومن جملة ما أنزل الله على رسوله أن أبا لهب لا يؤمن وفي ذلك تكليف لأبى لهب بالجمع بين الضدين فإن مقتضى تكليف أبى لهب بالإيمان بكل ما أنزل على رسول الله أن يكون مكلفًا بتصديقه في أنه لا يؤمن وتصديقه للرسول في أنه لا يؤمن يقضى بعدم تحقق الإيمان منه فيكون مكلفًا بالإيمان وبترك الإيمان وهو جمع بين الضدين - والجمع بين الضدين محال لذاته وبذلك يكون التكليف لذاته قد وقع وأولى بالوقوع التكليف بالمحال لغيره ، فثبت ما ندعيه .

نوقش : هذا الدليل من وجوه :

١ - هذا الدليل في غير محل النزاع لأن تكليف أبى لهب بالإيمان تكليف بما علم الله أنه لا يقع ونحن متفقون على وقوعه إذ لو لم يقع التكليف به ما عذب من مات على كفره وهو خلاف ما نطقت به السنة والقرآن .

٢ - تكليف أبى لهب بالإيمان بما أنزل الذي من جملته أنه لا يؤمن لا يقضى أن يكون مكلفًا بتحقيق عدم الإيمان بل يقتضى تصديقه للرسول في هذا الخبر وهو أنه لا

يؤمن وتصديقه لهذا الخبر لا يجعله مكلفاً بتحقيق مضمونه حتى يقال أنه مكلف بعدم الإيمان بعد أن كلف بالإيمان فيلزم الجمع بين المتنافيين - بل أن تحقيق مضمون هذا الخبر منهي عنه فإن الله لا يأمر بالفحشاء ولا بالمنكر وبهذا ظهر أن أبا لهب مكلف بالإيمان فقط وليس مكلفاً بعدم الإيمان وظهر أنه لا جمع بين الضدين كما يقول المستدل .

٣ - أبو لهب مكلف بالإيمان بما أنزل على رسول الله ﷺ قبل أن ينزل عليه أنه لا يؤمن أما بعد نزول أنه لا يؤمن وعلمه بذلك فلا يكون مكلفاً بالإيمان بما أنزل وبهذا يكون مكلفاً بالإيمان فقط ، وليس مكلفاً بعدم الإيمان فلا جمع بين الضدين .  
يرد هذا الجواب بأن الإجماع قائم على أن أبا لهب مكلف بالإيمان بما أنزل في جميع الحالات سواء في ذلك قبل أن ينزل أنه لا يؤمن أو بعد أن ينزل ذلك فالقول السابق يخالف هذا الإجماع .

واستدل أصحاب القول الثالث على أن التكليف بالمحال ممتنع عقلاً بما يأتي :

أولاً : المحال لا يتصور العقل وجوده وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يجوز عقلاً التكليف به فالمحال لا يجوز عقلاً التكليف به .

دليل الصغرى : أن العقل لا يتصور إلا المعلوم ضرورة أنه قسم من أقسام العلم - والمعلوم هو التمييز بالضرورة والتميز هو الثابت الموجود لأن التمييز صفة وجودية والصفة الوجودية لا تقوم إلا بوجود وإلا لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو باطل - وحيث أن المحال معدوم فهو ليس متميزاً ومتى كان غير متميز كان غير معلوم وإذا لم يكن معلوماً لم يكن متصوراً فتم قولنا المحال غير متصور .

ودليل الكبرى : أن غير المتصور يكون مجهولاً والنفس لا تتوجه إلى المجهول فيستحيل طلبه والتكليف به .

نوقش هذا الدليل : بمنع الصغرى فإن المحال لو كان غير متصور لما أمكن الحكم عليه بأنه محال لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره وحيث أنه قد حكم عليه بأنه محال لزم أن يكون متصوراً .

فإن قيل أنه متصور ذهنياً بمقدار الحكم عليه - قلنا هذا التصور الذهني يكفي في جواز التكليف به ولا يلزم أن يتصور واقعاً لأننا لم نقل بوقوع التكليف به .

واستدلوا ثانياً : بأن المحال لا يمكن وجوده فى الخارج وكل ما لا يمكن وجوده فى الخارج لا يجوز عقلاً التكليف به فالمحال لا يجوز عقلاً التكليف به .

دليل الصغرى : أن المحال هو ما لا يتصور العقل وجوده فلو أمكن وجوده فى الخارج لم يكن محالاً .

دليل الكبرى : أن ما لا يمكن وجوده فى الخارج يكون التكليف به مجرداً عن الفائدة فيكون عبثاً والعبث من الشارع محال .

نوقش هذا الدليل : بمنع الكبرى فإنها محل النزاع فأخذه فى الدليل مصادرة على المطلوب .



### فائدة

قال بعض العلماء لا يصح التمثيل بأبى لهب فإن كل ما ورد فى القرآن خاصاً به هو السورة المعلومة ﴿ تبت يدا أبى لهب وتب الخ ﴾ وقد ورد فيها التب أى الخسران كما ورد فيها أنه سيصلى ناراً ذات لهب وكل من الأمرين لا يقضى بأنه سيموت على الكفر .

أما الخسران فلجواز أن يكون قبل كفره ثم يزدل بإيمانه وأما دخوله النار فكذلك لجواز أن يكون ذلك بسبب كبيرة فعلها وهو مؤمن .

فإن قيل أن أبا لهب يدخل فى قوله تعالى : ﴿ إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ﴾ وبذلك تكون الآية أخبرت بأن هناك قومًا يموتون على الكفر ومن جملتهم أبو لهب فيكون التمثيل به صحيحاً .

قلنا إن الآية ليست نصاً فى إدخاله لجواز أن يكون المقصود بها غير أبى لهب . ومهما يكن من شىء فإن هذا بحث فى المثال والبحث فى المثال ليس من شأن الرجال فالتاب قطعاً أن الله كلف قومًا بالإيمان وأخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون بل سيموتون على الكفر فإن كان هذا يعتبر تكليفاً بالإيمان وبعدم الإيمان فيكون هذا جمعاً بين الضدين أو النقيضين وهو محال لذاته وبذلك يكون قد وقع التكليف بالمحال .

وإن لم يكن ذلك تكليفاً بعدم الإيمان وبالإيمان بل هو تكليف بالإيمان فقط لم يكن هناك جمع بين الضدين ولم يكن التكليف بالمحال واقعاً وهذا ما أوضحناه سابقاً فكان هو المعول به .

## المسألة الثانية

### الكفار مخاطبون بفروع الشريعة

الشريعة لها أصول ولها فروع فأصولها الإيمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر والقضاء كله خيره وشره وفروعها التكاليف التي شرعها الله لعباده من صلاة وصوم وحج وزكاة وبيع ورهن وإجارة وحدود وقصاص وكفارات .

وقد اتفق العلماء على أن الكفار مخاطبون بأصول الشريعة وأن تركهم لهذه الأصول يوجب تخليدهم في النار قال تعالى : ﴿ إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها أولئك هم شر البرية ﴾ .

واتفقوا كذلك على أنهم مخاطبون بالمعاملات كالبيع والشراء والرهن والإجارة وبالعقوبات كالحدود والقصاص وقالوا في توجيه ذلك أن المعاملات قصد بها الحياة الدنيا فالكفارة بها أنسب لأنهم آثروا الحياة الدنيا على الآخرة .

وأما العقوبات فد قصد بها الزجر عن ارتكاب أسبابها والكفار أحق بالزجر وأولى به من المؤمنين .

واختلفوا في مخاطبتهم بما عدا ذلك من فروع الشريعة كالصلاة والصوم والحج والزكاة من كل ما يعتبر الإيمان شرطاً في صحته على أقوال ثلاثة :

القول الأول : أنهم مخاطبون بفروع الشريعة أداءً واعتقاداً وهو مختار جمهور العلماء ومنهم الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد وهو المعروف عن علماء الحنفية العراقيين .

القول الثاني : ليسوا مخاطبين بها لا أداءً ولا اعتقاداً وهو لعلماء الحنفية السمرقنديين كأبي زيد الدبوسي وشمس الأئمة السرخسي وفخر الإسلام واختار هذا القول أبو حامد الإسفرايني من الشافعية .

القول الثالث : هم مخاطبون بالنواهي وليسوا مخاطبين بالأوامر وقد حكاه البيضاوي دون أن ينسبه إلى قائله .

وقد جعل بعض العلماء هذه الأقوال الثلاثة جارية في الكافر الأصلي وفي المرتد عن الإسلام لوجود المانع فيهما وهو الكفر وقال المحققون إن هذه الأقوال

خاصة بالكافر الأصلي أما المرتد فهو مخاطب بالفروع اتفاقاً لأنه التزم أحكام الإسلام قبل رده .

\* \* \*

## الأدلة

استدل أصحاب القول الأول بما يأتي :

أولاً : المقتضى لخطابهم بالفروع موجود وهو تناول خطاب التكليف لهم مثل قوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم ﴾ وقوله تعالى : ﴿ والله على الناس حج البيت ﴾ فإن لفظ الناس عام يتناول كل فرد من أفراد الناس المؤمنين منهم والكافرين - ومع تناول الخطاب لهم فهم أهل للخطاب لبلوغهم وعقلهم وفهمهم للخطاب .

والمانع من توجه الخطاب إليهم منتف لأن لا يتصور مانع من خطابهم إلا كفرهم - والكفر لا يصلح أن يكون مانعاً لأنه ممكن إزالته بالإسلام - والمانع الذي يمكن إزالته لا يعتبر مانعاً من توجه التكليف بالفعل فإن الحدث مانع من صحة الصلاة ولم نعتبره مانعاً من التكليف بها لكونه مما يمكن إزالته .

وحيث كان المقتضى للتكليف موجوداً والمانع منه منتفياً ثبت التكليف لأن وجود العلة التامة يقضى بوجود المعلول فثبت أنهم مخاطبون بالفروع ، وهو ما ندعيه .

وثانياً : قوله تعالى : ﴿ لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة ﴾ مع قوله تعالى : ﴿ وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ﴾ .

وجه الدلالة من الآية ظاهر فإن الضمير في قوله « أمروا » يرجع إلى كل من أهل الكتاب والمشركين - وقد أمرهم الله تعالى بالتوحيد وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وكل من الصلاة والزكاة من المتنازع فيه - فالآية نص في المطلوب .

وثالثاً : لو لم يكونوا مخاطبين بالفروع لما توعدهم الله تعالى بالعذاب على ترك الأمور وفعل المنهيات لكن الله توعدهم بالعذاب على ذلك فكانوا مخاطبين بالفروع مطلقاً ، وهو ما ندعيه .

دليل الملازمة : أن التوعد بالعذاب على فعل المنهى عنه وترك المأمور به لازم مساو لتكليفهم بها ونفى اللازم نفى للملزم .

دليل الاستثنائية : قوله تعالى : ﴿ وويل للمشركين الذين لا يأتون الزكاة ﴾ وقوله 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 ﴾ فالآية الأولى توعدت المشركين بالويل والهلاك على تركهم الزكاة وهي من المأمورات والآية الثانية توعدت من يقتل النفس بغير حق أو يفعل الزنا ويدعو مع الله إلهاً آخر بمضاعفة العذاب عليه حيث يعذب مرة على كفره ومرة على القتل والزنا وكل من القتل والزنا من المنهيات .

ورابعاً : قوله تعالى حكاية عن الكفار يوم القيامة : ﴿ ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين حتى أتانا اليقين ﴾ .

ووجه الدلالة من الآية : أن الله تعالى أخبر عن الكفار وصدقهم في هذا الخبر ولم يكذبهم فيه بأن الذي أدخلهم النار هو تركهم الصلاة والزكاة فعلم من ذلك أنهم صادقون في قولهم هذا وبذلك يكونون مكلفين بالصلاة والزكاة في الدنيا وإلا لما استحقوا العذاب على تركهما ومتى ثبت مخاطبتهم ببعض الفروع ثبت تكليفهم ببعض الآخر إما بطريق القياس أو لأنه لا قائل بالترفة .

ناقش بعض العلماء الاستدلال بهذه الآية بأنها حكاية لقول المشركين ولا حجة في قولهم إنما الحجة في قول الله وفي قول رسوله .

وأجيب عن هذا بأن الاستدلال بهذا القول صحيح من حيث أن الله حكاة عنهم في القرآن ولم يعقب عليه بأنهم كاذبون فيه فدل ذلك على صدقهم وإلا لكانت حكاية هذا القول في القرآن مما لا فائدة فيه .

وخامساً : وهو خاص بإلزام من فصل بين الأمر والنهي .

الكفار مخاطبون بالنواهي فيكونون مخاطبين بالأوامر كذلك بجامع الطلب في كل منهما أو بجامع حصول المصلحة فيهما فإن التكليف بالنواهي فيه مصلحة هي دفع المفسد والتكليف بالأوامر فيه مصلحة هي جلب المنافع وبذلك يثبت مخاطبة الكفار بالأوامر والنواهي ويبطل قولهم بالترفة .

تنوقش هذا الدليل من قبل المفصل أولاً بوجود الفارق بين الأمر والنهى فإن الأمر قصد منه الإتيان بالفعل وهو غير ممكن من الكافر لا فى حال كفره لوجود المانع من الأداء وهو الكفر الذى لا تصح معه نية الفعل ولا بعد إسلامه لأنه بالإسلام سقط عنه الفعل لقوله عليه الصلاة والسلام الإسلام يجب ما قبله ، أما النهى فقد قصد منه ترك الفعل والترك ممكن من الكافر ولذلك كلفناه بالنهى ولم نكلفه بالأمر لهذا الفرق السابق .

وأجيب عن هذه المناقشة من وجهين :

١ - الإتيان بالفعل مجرداً عن قصد الامتثال ممكن من الكافر كما أن ترك الفعل مجرداً عن الامتثال ممكن منه كذلك والإتيان بالفعل امتثالاً غير ممكن من الكافر لاشتراط النية فيه كما أن ترك الفعل امتثالاً غير ممكن من الكافر كذلك فلا فرق بين الأمر والنهى .

فإن اعتبر ثم ترك الفعل مجرداً عن الامتثال كافيًا فى النهى فاعتبروا كذلك الإتيان بالفعل مجرداً عن الامتثال كافيًا فى الأمر وكان يجب تكليفه بالجميع وإن لم تعتبروا الإتيان بالفعل مجرداً كافيًا فى الأمر ولذلك لم تكلفوا الكافر بالأمر وجب أن لا تعتبروا ترك الفعل مجرداً عن الامتثال كافيًا فى النهى فلا تكلفوه كذلك بالنهى - فالقول بالتفصيل تحكم وترجيح بلا مرجح .

ويرد ذلك : بأن ترك الفعل قد يكون لعدم القدرة عليه كمن ترك الزنا لعدم قدرته على الوطء ومن ترك شرب الخمر لأنه لا يجد ما يشتريها به ، والترك فى هذه الحالة لا يكفى فى امتثال النهى قطعاً بل ربما يكون معذباً على قصده .

وقد يكون ترك المنهى عنه بقصد امتثال النهى وهذا الترك يخرج الشخص من العهدة بيقين ويجعله مثاباً وقد يكون ترك المنهى عنه لأن المنهى عنه لم يخطر ببال التارك ولم تتوجه نفسه إليه كمن ترك الخمر لأن نفسه لم تتوجه إليها - وهذا الترك يكفى فى النهى لأنه يحقق المقصود منه وهو إعدام المفسدة فالتارك لا يأتى من هل يثاب ؟ فى ذلك خلاف .

ومن هنا يعلم أن ترك الفعل من غير قصد يكفى فى النهى ولا يمكن أن يقال أن الإتيان بالفعل مجرداً عن القصد يكفى فى الأمر وبذلك لا يزال الفرق بينهما قائماً .

٢ - لا نسلم أن الإتيان بالفعل غير ممكن من الكافر بل نقول أنه ممكن من الكافر لتمكنه من إزالة المانع بالإسلام وكون الفعل يسقط عنه بالإسلام لا يجعله غير ممكن لأنه إنما سقط تخفيفاً عليه وترغيباً له في الإسلام وفي الحديث ما يشعر بتكليف الكافر فإن سقوط الشيء فرع ثبوته ووجوبه وبذلك يكون الحديث حجة لنا وليس حجة علينا .

وثانياً : بأن هذا الدليل منقوض بالأوامر التي لا تشترط فيها النية كالأوامر المتعلقة بقيم المتلفات والنفقات فإن الإتيان بمقتضاها ممكن من الكافر كالنواهي ومع ذلك لم تقولوا بتكليفه بها .

واستدل أصحاب القول الثاني بما رواه أصحاب السنن الستة من أن النبي ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن قال له : « ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله قد افترض خمس صلوات في كل يوم وليلة فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم » .

ووجه الاستدلال من الحديث أنه عليه الصلاة والسلام أمر معاذاً بأن يدعهم إلى التوحيد فإن امتثلوا دعاهم إلى غيره من الفروع ويفهم من هذا أنهم إن لم يمتثلوا لا يدعهم لا إلى الصلاة ولا إلى الزكاة وهذا يقضى بأنهم غير مكلفين بها عند كفرهم إذا لو كانوا مكلفين بها حال كفرهم كما هم مكلفون بها حال الإسلام لأمرهم بها وإن لم يجيبوه إلى الإيمان لأنهم مكلفون بكل من الإيمان والفروع استقلالاً ولا يصح ترك الأمر بشيء لعدم امتثال أمر آخر .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

١ - لا نسلم دلالة الحديث على ما تقولون وإلا للزم أن يكون الحديث دالاً على أنه لا يؤمر الشخص بالزكاة إلا إذا أجابه إلى الصلاة ويكون هناك ترتيب في الدعوة بين الصلاة والزكاة ولا قائل بذلك والغرض من الحديث إنما هو التسهيل في الدعوة ومراعاة أنجح الطرق فيها فإن شأن من لم يجب الداعي إلى الإيمان أنه لا يجيبه إلى غيره من الفروع فدعوته إلى الفروع عبث .

٢ - سلمنا دلالة الحديث على ما تقولون ولكن الحديث دل بطريق المفهوم المخالف والمفهوم لا يقوى على معارضة المنطوق وهو ما سبق من الآيات الدالة على مخاطبة الكفار بالفروع فترك العمل به .



واستدل أصحاب القول الثالث وهم القائلون بتكليفهم بالنواهي دون الأوامر بما يأتي :

لو كانوا مكلفين بالأوامر لكان الإتيان بها مطلوباً منهم لكن الإتيان بها ليس مطلوباً منهم فلا يكونون مكلفين بها .

دليل الملازمة : أنه لا فائدة للتكليف بها إلا الامتثال وهو الإتيان بالفعل بقصد الطاعة .

دليل الاستثنائية : أن الإتيان بالمأمورات غير ممكن من الكافر لا في حال كفره لوجود المانع من النية وهو الكفر ولا في حال الإسلام لسقوط الفعل عنه وبذلك يكون التكليف بها لا فائدة فيه فيكون عبثاً والعبث من الشارع محال .

ناقش البيضاوي هذا الدليل بمنع الملازمة فإن حصر الفائدة في الامتثال ممنوع لجواز أن تكون فائدة التكليف بها هي مضاعفة العذاب عليها إن لم يسلم ويفعل فيعذب مرة على كفره ومرة على عدم الإتيان بما أمره به .

ورد الأسنوي هذه المناقشة بأمرين :

أحدهما : أن العذاب عليها في الآخرة إنما يكون إذا ثبت التكليف بها في الدنيا وثبوت التكليف بها في الدنيا هو محل النزاع .

وثانيهما : أن القول بأن التكليف بالأوامر بالنسبة للكافر لا فائدة له في الدنيا ممنوع لأن التكليف بها له فوائد كثيرة منها إيقاع طلاقه وظهاره وعتقه وإلزامه بالكفارات متى قلنا أنه مكلف بالأوامر ومنها أنه لا يمكن الكافر الجنب من دخول المسجد ، وإنه إذا دخل الحرم وقتل صيداً يلزم بالجزاء وغير ذلك من الفروع كثير .

ثم أجاب الأسنوي عن الدليل بمنع صغراه فقال لا نسلم أن الإتيان بالمأمورات ليس ممكناً من الكافر بل هو ممكن لأن الكفر غير مانع لقدرته على إزالته فالتكليف يتوجه إليه حال الكفر والإتيان يكون بعد-زوال الكفر بالإسلام وسقوط الفعل بالإسلام لا يجعله غير ممكن لأن الفعل إنما سقط ترغيباً له في الإسلام .

\* \* \*

## المسألة الثالثة

### الامتثال يوجب الإجزاء

الامتثال : هو الإتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب شرعاً والإجزاء يطلق

بإطلاقين :

١ - الأداء الكافي لسقوط الطلب - أى الإتيان بالفعل إتياناً يكفى فى سقوط  
الطلب المتعلق بالفعل .

٢ - سقوط القضاء - أى عدم المطالبة بالفعل مرة ثانية سواء كان فى الوقت أو  
بعده .

وقد اختلف العلماء فى أن امتثال الأمر هل يوجب الإجزاء أو لا يوجبه فقال  
جمهور الأصوليين أن الامتثال يوجب الإجزاء وقال أبو هاشم والقاضى عبد الجبار من  
المعتزلة أن امتثال الأمر لا يوجب الإجزاء .

\* \* \*

### تحرير محل النزاع

اتفق العلماء على أن الأمر بالشىء يوجب شغل الذمة به وأن الإتيان بالمأمور  
على الوجه المطلوب شرعاً يجعل الذمة بريئة من هذا الفعل ولا تطالب به مرة ثانية .  
واختلفوا فى أن الأمر هل يدل على براءة الذمة على تقرير حصول المأمور به  
كما يدل على شغلها به أو أنه إنما يدل على شغل الذمة فقط وأما براءتها إذا فعلت فقد  
استفيدت من دليل آخر فذهب جمهور الأصوليين إلى أن الأمر يدل على شيئين :

١ - شغل الذمة عند عدم الفعل .

٢ - براءتها عند حصول الفعل .

وقال أبو هاشم والقاضى عبد الجبار إن الأمر يدل على شغل الذمة فقط وأما  
البراءة عند حصول الفعل فقد استفيدت من دليل آخر وهو عدم وجود دليل يدل على  
الإعادة مع كون الأصل فى الذمة البراءة .

ومن هنا يعلم أن الخلاف إنما هو فى الإجزاء بمعنى سقوط الطلب وليس من  
الإجزاء بمعنى الأداء الكافى لسقوط الطلب فإن الكل متفق على أن الامتثال يوجب  
الإجزاء بهذا المعنى .

\* \* \*

## الأدلة

استدل البيضاوى للجمهور : بأنه لو لم يكن الامتثال موجباً للإجزاء أى سقوط الطلب للزم أحد أمرين إما أن يكون الطلب متعلقاً بنفس الفعل الذى أتى به المكلف أو متعلقاً بغيره .

فإن كان الأول لزم تحصيل الحاصل وهو باطل ، وإن كان الثانى لزم أن لا يكون المكلف ممثلاً بما فعله لأنه لم يأت بكل ما طلب منه بل ببعضه وهو خلاف المفروض لأننا فرضنا أنه ممثل - وإذا امتنع بقاء الطلب بعد الامتثال كان مسقطاً للطلب ، فيكون الامتثال موجباً للإجزاء ، وهو ما ندعيه .

نوقش هذا الدليل : بأنه فى غير محل النزاع لأن الخصم لا يقول ببقاء الطلب متعلقاً بالفعل ولا بغيره . بل يقول أن الطلب قد سقط وبرئت ذمة المكلف ولكن الأمر لا يدل على تلك البراءة وإنما استفيدت البراءة من غيره والدليل لا يفيد ذلك لا من قريب ولا من بعيد .

واستدل أبو هاشم ومن معه :

بأن الأمر كالنهى بجامع الطلب فى كل منهما والنهى إنما يدل على ترك الفعل فقط ولا اشعار له بفساد النهى عنه إذا أتى به المكلف مخالفاً مقتضى النهى كما لا اشعار له بصحته فيكون الأمر مثله يدل على طلب المأمور به ولا اشعار له ببراءة الذمة على تقدير الإتيان به فلا يدل على البراءة وإنما استفيدت البراءة من عدم وجود دليل يدل على الإعادة مع أن الأصل عدم شغل الذمة فإذا شغلت بشىء بواسطة طلبه ثم فعلته على الوجه المطلوب فقد زال الشغل وعادت البراءة الأصلية عملاً باستصحاب الأصل .

نوقش هذا الدليل بوجود الفارق فإن مقتضى الأمر الفعل فإذا حصل مقتضاه فقد سقط الأمر أما النهى فمقتضاه عدم الإتيان بالفعل فإن خالف المكلف النهى وفعل لم يوجد فى اللفظ ما يدل على حكم هذا الفعل لا من جهة الصحة ولا من جهة الفساد ولا منافاة بين المنع من الفعل وقول الشارع فإن فعلت كان الفعل سبباً لما يترتب عليه ومثل ذلك لا يتأتى فى الأمر لانتهاه المقصود منه وهو الفعل .

ومما تقدم يعلم أن كلا من الطرفين متفق على براءة ذمة المكلف من الفعل متى أتى به على الوجه المطلوب ولكن الخلاف بينهم في أن الأمر هل يدل على براءة الذمة كما دل على شغلها أو أنه إنما دل على شغل الذمة فقط وأما براءة الذمة فقد استفيدت من دليل آخر خلاف في ذلك .

وهذا الخلاف مثله كمثل الخلاف في أن أداة الشرط هل تدل على عدم المشروط عند عدم الشرط أو لا تدل عليه بل استفيد عدم المشروط من الأصل خلاف فإذا قال شخص لزوجته إن دخلت الدار فأنت طالق فلم تدخل لم يقع عليه الطلاق اتفاقاً لعدم وجود المعلق عليه وهو دخول الدار ولكن هل عدم الطلاق عند عدم الشرط استفيد من أداة الشرط وهي إن أو استفيد من غيرها وهو بقاء العصمة المستندة إلى العقد من قال بمفهوم الشرط يقول أن عدم الطلاق قد استفيد من الأداة ومن لم يقل به قال إن عدم الطلاق استفيد من بقاء العصمة استصحاباً للأصل .

وبانتهاء الكلام على هذه المسألة ينتهي الكلام على مقدمة كتاب المنهاج ويليه الكلام على ما اشتمل عليه من الكتب السبعة .



# الكتاب الأول

## فى الكتاب

من الأدلة المتفق عليها الكتاب وهو القرآن فإن لفظ الكتاب صار علماً بالغلبة عليه فى عرف المتشعبة كما أن لفظ الكتاب صار علماً بالغلبة على كتاب سيبويه فى عرف النحويين .

وقد عرف القرآن بتعريفات كثيرة نكتفى منها بما ذكره الأسنوى - وهو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه فالكلام جنس يشمل النفسى واللفظى كما يشمل كلام الله وكلام البشر - والمنزل - قيد أول يخرج به الكلام النفسى وكلام البشر فإن كلا منهما لا يوصف بأنه منزل - للإعجاز - قيد ثان يخرج به الحديث القدسى والحديث النبوى كما يخرج به كل من التوراة والإنجيل والزبور فإن هذه لم يقصد بها إعجاز ، وإعجاز معناه صدق الرسول فى دعواه الرسالة عند التحدى ، وقوله بسورة منه معناه أن أى سورة من سور القرآن ولو كانت قصيرة كسورة الإخلاص مثلاً يحصل بها الإعجاز فلا يستطيع كائن من كان أن يأتى بمثلها .

ولما كان القرآن قد نزل بلغة العرب وقد وقع فيه ما اشتملت عليه هذه اللغة من الأمر والنهى والعموم والخصوص والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ كان الاستدلال به متوقفاً على معرفة اللغة وما اشتملت عليه من هذه الأقسام .

لذلك رأى البيضاوى أن يتكلم أولاً على اللغات وأقسامها فجعل الكتاب الأول فى الكتاب مشتملاً على خمسة أبواب - الباب الأول فى اللغات - الباب الثانى فى الأوامر والنواهى - الباب الثالث فى العموم والخصوص - والباب الرابع فى المجمل والمبين - والباب الخامس فى الناسخ والمنسوخ وقد ذكرها مرتبة على هذا الترتيب المذكور لأن التمسك بالأدلة اللفظية يتوقف على معرفة الألفاظ - وتقسيم اللفظ إلى أمر ونهى تقسيم له باعتبار ذاته وما بالذات مقدم بخلاف تقسيمه إلى عام وخاص فإنه تقسيم له بالعرض فقدم ما بالذات على ما بالعرض .

ولما كان العموم والخصوص من متعلقات الأوامر والنواهي ، وكان الإجمال والبيان كصفات لدلالة الأمر أو النهي على العموم والخصوص قدم بحث العموم والخصوص على بحث الإجمال والبيان لأن متعلق الشيء متقدم على النسبة العارضة له .

ولما كان النسخ يعرض على الأوامر والنواهي والعموم والخصوص والمجمل والمبين لزم أن تتقدم كل هذه الأمور عليه ويتأخر عنها لكي يناسب الوضع الطبع وحسباً ما صنع البيضاوي .



## الباب الأول

### في اللغات - وفيه فصول

- الفصل الأول : في الوضع
- الفصل الثاني : في تقسيم الألفاظ
- الفصل الثالث : في الاشتقاق
- الفصل الرابع : في الترادف
- الفصل الخامس : في الاشتراك اللفظي
- الفصل السادس : في الحقيقة والمجاز
- الفصل السابع : في تعارض ما يخل بالفهم
- الفصل الثامن : في تفسير حروف يحتاج إليها
- الفصل التاسع : في كيفية الاستدلال بالألفاظ





## الفصل الأول

### فى الؤضع

اللغات جمع لغة ، وهى الألفاظ الموضوعة بإزاء المعنى ليعبر الناس بها عن أغراضهم .

دلالة الألفاظ على المعانى إنما تستفاد بواسطة وضع الألفاظ لتلك المعانى لذلك جعل البيضاوى الفصل الأول من فصول الباب الأول فى اللغات - وهو الفصل الأول فى الؤضع .

الؤضع هو تخصيص شىء بشىء آخر بحيث إذا عرف الأول عرف الثانى والؤضع يتعلق به أمور ستة :

- ١ - سبب الؤضع .
  - ٢ - الموضوع .
  - ٣ - الموضوع له .
  - ٤ - فائدة الؤضع .
  - ٥ - الواضع .
  - ٦ - معرفة الموضوع له .
- وسنذكر هذه الأشياء على هذه الترتيب المذكور .

\* \* \*

### سبب الؤضع

خلق الله الإنسان مدنيًا بطبعه لا يستقل بنفسه فى تحصيل ما يحتاج إليه من غذاء ولباس ومسكن وسلاح فهو محتاج إلى من يشاركه فى تحصيل هذه الأمور لأنها متوقفة على صنائع شتى لا يستقل الإنسان بتعلمها فضلًا عن استعمالها .

لذلك كان لابد له من التعاون ، والتعاون إنما يتم بواسطة التعارف ليتمكن كل من المتعاونين أن يعرف صاحبه ما يجول بخاطره وما يكتنه فى نفسه مما هو محتاج إليه فمست الحاجة إلى وضع ما يكون به التعارف .

\* \* \*

## الموضوع

تعريف الإنسان غيره ما يحتاج إليه يكون بواحد من ثلاثة : اللفظ ، الإشارة ، المثال ، وبالمقارنة بينها نجد أن اللفظ أعمها نفعاً وأيسرها على الإنسان ، ذلك لأن الإشارة إنما تكون في الموجود المحسوس ولا تكون في الغائب ولا في المعدوم .

والمثال وهو الجرم الموضوع على شكل الشيء ليكون دالاً عليه إنما يتأتى في الأمور المحسوسة دون الأمور المعقولة ومع قصوره هذا فإنه يبقى بعد اندفاع الحاجة به فيمكن معرفة مدلوله وقد تكون الحاجة ماسة إلى عدم معرفته لكونه سرّاً من الأسرار .

أما اللفظ فإنه يعبر به عن المحسوس والمعقول والموجود والمعدوم والحاضر والغائب ويمكن اخفاؤه إذا دعت الحاجة إلى معرفة مدلوله ، وهو مع ذلك أيسر على الإنسان وأسهل لكونه مركباً من حروف وهذه الحروف عبارة عن أصوات تعرض للنفس عند إخراجها ومعلوم أن إخراج النفس ضرورى للإنسان فاستخدم الضرورى فيما ينتفع به الإنسان انتفاعاً كلياً .

ولكون اللفظ أعم نفعاً من الإشارة والمثال وأيسر منهما على الإنسان كانت الحاجة ماسة إلى وضعه للتعريف به .

\* \* \*

## الموضوع له

والموضوع له هو المعنى من حيث هو بقطع النظر عن كونه ذهنياً أو خارجياً لأن اللفظ يدور معه وجوداً وعدمًا والدوران طريق من الطرق المعتبرة فى الإفادة فالواضع عند وضعه اللفظ للمعنى لا بد له من أن يتصور المعنى الذى وضع اللفظ له ويكفى التصور ذهنى ولو كان اللفظ مدلوله خارجى .

\* \* \*

## فائدة الوضع

والغرض من وضع اللفظ بإزاء المعنى هو إفادة النسب الاسنادية أو الإضافية أو التقيدية وذلك بالنسبة للألفاظ المفردة - وإفادة المعانى المركبة بالنسبة للمركبات .

فمثلاً لفظ زيد لم يوضع لإفادة الذات وإنما وضع لإفادة الإخبار عن الذات بأى خبر من الأخبار ككونه عالماً أو أكلاً أو قائماً .

وليس الغرض من وضع الألفاظ المفردة تصور تلك المعانى المفردة لما يلزم عليه من الدور وذلك لأن إفادة اللفظ لمعناه يتوقف على العلم بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى .

والعلم بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى يتوقف على تصور ذلك المعنى لأنه لا يتصور الوضع لشيء مجهول ، ومن هنا يعلم أن تصور المعنى متقدم على العلم بالوضع فلو قلنا أن تصور المعنى قد استفيد من الوضع لزم أن يكون تصور المعنى متأخراً عن العلم بالوضع - وقد فرضناه متقدماً عليه وبذلك تكون النتيجة أن تصور المعنى متقدم على العلم بالوضع متأخر عنه وهو دور .

فإن قيل يلزم كذلك الدور فى إفادة الألفاظ المركبة لمعانيها المركبة بنفس البيان الذى قلموه فى الألفاظ المفردة .

إذ يقال إفادة اللفظ لمعناه المركب يتوقف على العلم بأن هذا المركب قد وضع لهذا المعنى المركب والعلم بأن هذا اللفظ المركب قد وضع لهذا المعنى يتوقف على تصور ذلك المعنى المركب - فتصور المعنى المركب متقدم على الوضع فلو استفيد المعنى المركب من الوضع لزم أن يكون تصور المعنى المركب متأخراً عن الوضع - وقد فرضناه متقدماً - وبذلك تكون النتيجة أن تصور المعنى المركب متقدم عن الوضع متأخر عنه وهو دور .

قلنا جواباً عن ذلك أن إفادة اللفظ المركب لمعناه ليس متوقفاً على العلم بأن هذا اللفظ المركب قد وضع لذلك المعنى المركب بل هو متوقف على العلم بأن ألفاظ هذا المركب قد وضعت لمعانيها المفردة - وحيث فلا دور .

\* \* \*

## الواضع للغات

حكى عن عباد بن سليمان الصيمرى من المعتزلة أن اللفظ يفيد معناه من غير وضع له بل بواسطة ما بين اللفظ والمعنى من المناسبة الطبيعية وهذا لم يشتهر عنه .  
والمشهور عنه أن اللفظ يفيد معناه بواسطة ما بين وضعه لهذا المعنى إلا أنه يقول

لا بد من وجود المناسبة بين اللفظ والمعنى وإلا كانت دلالة اللفظ على المعنى ترجيحاً بلا مرجح وهذا الرأي مردود لوجهين .

١ - لو اشترطت المناسبة بين اللفظ والمعنى لما صح استعمال اللفظ فى الشئ وضده لعدم المناسبة ولكن قد ورد استعمال اللفظ فى الضدين كالقرء استعمال فى الحيض وفى الطهر والجون استعمال فى الأبيض والأسود .

٢ - لا يلزم من عدم المناسبة بين اللفظ والمعنى الترجيح بلا مرجح لأن الواضع للغات إن كان هو الله تعالى فالمرجح إرادته سبحانه وتعالى وإن كان الواضع لها هم البشر فالمرجح هو خطور المعنى المعين على البال دون غيره من بقية المعانى .

ومن هنا يعلم أنه لا بد من وضع اللفظ للمعنى حتى يستفاد المعنى منه وقد اختلف العلماء فى الواضع للألفاظ واللغات على أقوال أشهرها أربعة :

القول الأول : أن الواضع للغات هو الله تعالى وقد علمها لآدم ، وآدم عليه السلام علمها للبشر وهذا القول لأبى الحسن الأشعري واختاره الأمدى وابن الحاجب .

القول الثانى : أن الواضع لها هم البشر فهى اصطلاحية وليست توقيفية وهذا لأبى هاشم من المعتزلة .

القول الثالث : بعضها من وضع الله تعالى وهو ما يكون به تعليم الاصطلاح والبعض الآخر اختلف فيه النقل عن صاحب هذا القول فنقل عنه الإمام الرازى أنه من وضع البشر جزماً ونقل عنه الأمدى وابن الحاجب أنه محتمل لأن يكون من وضع الله تعالى وأن يكون من وضع البشر وهذا للأستاذ أبى اسحاق الشيرازى من الشافعية .

القول الرابع : الوقف وعدم الجزم برأى معين من هذه الآراء السابقة وهذا القول منقول عن جمهور المحققين وهو مختار البيضاوى والإمام الرازى .

\* \* \*

## الأدلة

استدل الأشعري على مدعاه بخمسة أدلة ثلاثة منها من قبيل المنقول واثنان من

المعقول .

## الأدلة المنقولة

الدليل الأول : قوله تعالى : ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبؤنى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا ﴾ .

ووجه الاستدلال من الآية : أن الأسماء هي الألفاظ الدالة على معانيها سواء كانت أفعالاً أو حروفاً أو أسماء بالمعنى الذى اصطلح عليه النحويون وذلك لأن التكلم بالأسماء فقط دون الأفعال والحروف متعذر وقد أخبر الله تعالى بأنه علم آدم الأسماء كلها وأن آدم علم الملائكة تلك الأسماء ومقتضى هذا أن كلا من آدم والملائكة لم يكن واضحاً لها وإلا لما احتاج إلى تعلمها من الغير فدل ذلك على أن الواضع لها هو من علمها لآدم وهو الله تعالى وهو ما ندعيه .  
نوقش هذا الدليل من وجوه :

١ - لا نسلم أن الأسماء هي الألفاظ بل الأسماء هي سمات الأشياء أى علاماتها وخصائصها ، فالله تعالى علم آدم أن علامة الإبل طول عنقها ولها سنم وخصائصها حمل الأثقال إلى البلاد البعيدة وأن علامة الخيل كذا وخصائصها الكر والفر وأن علامة البقر كذا وخصائصها الحرث وسقى الأرض الخ فالآية لا دلالة فيها على المطلوب .

٢ - سلمنا أن الأسماء هي اللغات والألفاظ ولكن أقصى ما تدل عليه الآية أن الله علم آدم هذه الأسماء أما أن الله هو الواضع لها فلم تدل عليه الآية فلم لا يجوز أن يكون الواضع لها قوماً قبل آدم والله تعالى علم آدم ما وضعه هؤلاء القوم وبذلك تكون اللغات من وضع البشر لا من وضع الله تعالى .

٣ - سلمنا أن الأسماء هي اللغات والألفاظ ولكن لا تدل على المطلوب لجواز أن يكون الله تعالى ألهم آدم أنه فى حاجة إلى لغة يتعارف بها ثم وضع الله فيه القدرة التى تمكنه من وضع هذه اللغة وبذلك يكون آدم هو الواضع لها وليست من وضع الله تعالى وإنما هى من إلهامة فقط .

٤ - سلمنا أن الله تعالى وضع اللغات وعلمها آدم عليه السلام ولكن يجوز أن يكون آدم قد نسى ما علمه من الله تعالى فاصطلح أولاده على لغة يتعارفون بها

وبذلك تكون اللغات التي نتكلم بها الآن من وضع البشر لا من وضع الله والخلاف  
أما هو في اللغات التي نتكلم بها الآن لا في أصل الغة .

الدليل الثاني : قوله تعالى : ﴿ إن هي إلا أسماء سميتوها أنتم وآبائكم ما  
أنزل الله بها من سلطان ﴾ .

ووجه الدلالة من الآية أن الله تعالى ذم أقواماً على تسميتهم أشياء بأسماء لم  
يرجعوا فيها إليه سبحانه وتعالى بل استقلوا بها وهذا الذم مشعر بأن الأسماء توقيفية  
مرجعها إلى الله تعالى وإلا لما استحقوا الذم على هذه التسمية .

نوقش هذا الدليل بأن الذم في الآية ليس على التسمية وإنما الذم على أنهم  
وصفوا هذه الأشياء بأنها آلهة ثم اعتقدوا أنها كذلك وبذلك يكون الذم على هذا  
الاعتقاد .

الدليل الثالث : قوله تعالى : ﴿ ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف  
ألسنتكم وألوانكم ﴾ .

ووجه الاستدلال من الآية ظاهر فإن الألسنة مراد بها اللغات والألفاظ دون  
الجارحة المعلومة لأن الاختلاف فيها قليل وهي غير ظاهرة كالوجه فلا تظهر فيها الآية  
والقدرة وهذا المجاز من إطلاق السبب وإرادة المسبب أو من إطلاق المحل وإرادة  
الحال .

وقد امتن الله على عباده باختلاف لغتهم وجعل ذلك آية وعلامة على كمال  
قدرته سبحانه وفي ذلك اشعار بأن اللغة من صنعه وخلقها وإلا لما كان هناك وجه  
للامتنان بها على عباده فالآية دالة على المطلوب .

نوقش هذا الدليل : بأن الألسنة ما دام قد أريد بها اللغات مجازاً فلا شك أن  
الآية كما تحتمل الامتنان عليها بالخلق والوضع تحتمل كذلك أن يكون الامتنان بخلق  
القدرة على وضعها من البشر وكلا الأمرين آية وعلامة على قدرته سبحانه وما دام لا  
قرينة ترجح أحد الأمرين على الآخر يكون حملها على الخلق والوضع دون الأقدار  
على الخلق والوضع تحكماً وترجيحاً بلا مرجح .

\* \* \*

## الأدلة المعقولة

الدليل الأول : لو كانت اللغات اصطلاحية أى من وضع البشر لاحتاج الواضع فى تعريفها لغيره إلى اصطلاح آخر يكون به التعريفات ، وهذا الاصطلاح لا يكفى فى التعريف باعتبار ذاته بل لابد فى تعريفه للغير من اصطلاح آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل وهو باطل فبطل كونها اصطلاحية .

نوقش هذا الدليل : بأنه لا يلزم من كونها اصطلاحية احتياج الواضع فى تعريفها إلى اصطلاح آخر لجواز أن يكون تعريفها للغير بواسطة تكرار اللفظ وتردده مع الإشارة إلى المدلول فيعلم الغير أن اللفظ وضع لذلك المعنى - ولا غرابة فى هذا فإن الأطفال قد تعلمت اللغات بهذه الطريقة .

الدليل الثانى : لو كانت من وضع البشر لجاز تغيير معنى اللفظ تبعاً لاختلاف المصطلح لأنه لا حجر فى الاصطلاح وبذلك يكون اللفظ فى وقت له معنى وفى وقت آخر يكون له معنى آخر فالصلاة مثلاً أو الزكاة يجوز أن يكون لهما الآن معنى يخالف المعنى الذى كان لكل منهما فى عهد الرسول عليه السلام وبذلك يرتفع الأمان عن أحكام الشرع والوثوق فيها وذلك باطل قطعاً فبطل كون اللغة اصطلاحية .

نوقش هذا الدليل : بأن ارتفاع الأمان والوثوق لا يترتب على جواز تغيير معانى الألفاظ إنما يترتب على وقوع التغيير بالفعل والتغيير لم يقع إذ لو وقع لاشتهر لكونه من الأمور المهمة التى لا يحسن السكوت عليها وحيث لم يقع فكان الأمان والوثوق باقيين .

وهذان الدليلان العقليان قصد بهما إبطال مذهب أبى هاشم ولم يقصد بهما إثبات المذهب لأنه قد ظهر أنهما لا يثبتان أن اللغة من وضع الله .

واستدل أبو هاشم : بأن اللغة لو كانت توقيفية أى من وضع الله تعالى لكان تعليمها للبشر إما بطريق الوحي أو بخلق علم ضرورى بها فى عاقل أو بخلق علم ضرورى بها فى غير عاقل والكل باطل .

أما الأول : فلأن تعليمها بطريق الوحي يقضى بأن الوحي متقدم على معرفة البشر للغة وهو باطل لما يلزم عليه من تقدم البعثة على معرفة اللغة مع أن اللغة متقدمة على البعثة لقوله تعالى : ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ﴾ .

وأما الثاني : فلأن خلق العلم الضرورى بها من إنسان عاقل يقضى بأن ذلك العاقل قد عرف واضع اللغة بالضرورة كذلك ولو كان واضع اللغة معروفاً عنده بالضرورة لامتنع تكليفه بمعرفته لما فى ذلك من تحصيل الحاصل وإذا لم يكلف بمعرفة الله لم يكن مكلفاً بغيرها كذلك لأنه لا قائل بالترفة - وعدم التكليف باطل قطعاً .  
وأما الثالث : وهو خلق العلم الضرورى بها فى إنسان غير عاقل فهو بعيد جداً لأن غير العاقل لا يستطيع معرفة هذه اللغات الكثيرة العجبية والتركيبات اللطيفة .  
وإذا بطلت طرق تعليم اللغة للبشر بطل كونها توفيقية وثبت أنها من وضع البشر وهو ما ندعيه .

نوقش هذا الدليل من وجوه :

١ - نختار أن تعليم اللغة كان بواسطة الوحي ولا تعارض بين هذا وبين الآية ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ﴾ لأن الآية إنما نفتت تقدم الرسالة على معرفة اللغة ونحن نقول أن الوحي نزل بها على نبي ولم ينزل بها على رسول وفرق بين النبوة والرسالة فإن النبي لم يؤمر بالتبليغ والرسول أمر بالتبليغ .

٢ - اللغة توفيقية أى من وضع الله تعالى والله علمها لآدم وآدم علمها لبنيه ثم أرسل الله الرسل لأولاد آدم بلسانهم ولغتهم التى عرفوها ولم يكن لآدم قوم عند رسالته حتى يبعث بلغتهم ويكون معنى الآية وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه إن كان له قوم ولهم لغة .

٣ - نختار أن تعليم اللغة كان بخلق علم ضرورى بها فى إنسان عاقل وأقصى ما يلزم ذلك أن يعلم هذا العاقل أن اللغة لا بد لها من واضع أى واضع كان أما كونه هو الله أو غيره فليس بلازم وبذلك لم يكن للعاقل عارفاً بالله فكلف بالمعرفة كما كلف بغيرها .

ولو سلم أن العاقل يعرف عين الواضع للغة وأنه الله تعالى فغاية ما يلزم من هذا أنه لا يكلف بمعرفة الله تعالى لحصول تلك المعرفة عنده ولا يلزم من ذلك أن لا يكون مكلفاً بغيرها لأن ذلك الغير لم يكن حاصلأً عنده ولا يلزم من عدم التكليف بشيء حاصل عنده عدم التكليف بشيء ليس حاصلأً عنده والقول بأنه لا يوجد من يقول بالترفة فى حيز المنع .

واستدل الأستاذ الإسفراينى : بأن اللغة لو كانت كلها اصطلاحية للزم ما قاله



الأشعري من أن تعريفها للغير يحتاج إلى اصطلاح وهذا الاصطلاح يحتاج إلى اصطلاح آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل وهو باطل ولو كانت كلها توقيفية للزم ما قاله أبو هاشم من تقدم البعثة على معرفة اللغة أو عدم التكليف بالمعرفة وغيرها وهو باطل كذلك فلزم أن يكون بعضها توقيفياً والبعض الآخر اصطلاحياً وهذا ما نقوله غاية الأمر أن البعض التوقيفي يكون مقدماً على البعض الاصطلاحى لأن الإنسان يولد جاهلاً فاقتضت حكمة الله تعالى أن يعلمه ما هو ضرورى له ثم يتعلم هو بعد ذلك ما يراه محتاجاً إليه مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً ﴾ .

ويمكن أن نناقش هذا الدليل :

أولاً : من قبل الأشعري بأن ظاهر الآيات السابقة يقضى بأن اللغة كلها توقيفية أى من وضع الله تعالى ولذلك أكد ذلك فى بعض الآيات حيث قال وعلم آدم الأسماء كلها ، فالقول بأن بعضها من وضع الله والبعض الآخر من وضع البشر فيه مخالفة لهذا الظاهر .

وثانياً : من قبل أبى هاشم بأن جعل البعض المتقدم توقيفياً يلزمه تقدم البعثة على معرفة اللغة أو عدم التكليف رأساً وكل منهما باطل فلزم أن يكون هذا البعض اصطلاحياً كالبعض الآخر وبذلك تكون اللغة كلها اصطلاحية .

واستدل الواقف : بأن الأدلة متعارضة فبعضها يقضى بأنها من وضع الله تعالى أى توقيفية والبعض الآخر يقضى بأنها اصطلاحية أى من وضع البشر والبعض الثالث يقضى بأن بعضها توقيفى والبعض الآخر اصطلاحى ومع تعارض هذه الأدلة فلا يمكن الجزم برأى معين لما فى ذلك من الترجيح بلا مرجح فوجب الوقف وعدم الجزم برأى معين حتى بقول الدليل الذى لا معارض له على رأى معين فيعمل به وهذا ما ندعيه

ويمكن لكل واحد من أصحاب المذاهب السابقة أن يقول للواقف أن الدليل قد قام على رأى معين ولا معارض له لأن المعارض لم يصح فالوقف لا معنى له .

\* \* \*

## طريق معرفة اللغة

يمكن معرفة أن اللفظ المعين موضوع للمعنى بواحد من أمور ثلاثة :

١ - النقل المتواتر كلفظ السماء والأرض والحر والبرد وهذا الطريق يفيد القطع .

٢ - النقل بطريق الأحاد مثل الألفاظ الآتية ، الفرس ، القرء ، الجون ، البر وغيرها من الألفاظ الواردة في قواميس اللغة وهذا الطريق يفيد الظن والظن كاف في إثبات اللغة .

٣ - النقل مع العقل مثل أن ينقل إلينا أن الجمع المعرف بالألف واللام يدخله الاستثناء ثم ينقل أن الاستثناء هو إخراج ما يتناوله اللفظ فيحكم العقل بمقتضى هذا النقل أن الجمع المعرف بالألف واللام عام .

وأما العقل الصرف أى المجرد عن النقل فلا تثبت به اللغة لأن اللغة لا بد فيها من الوضع والوضع وقوع للممكن والعقل لا يبحث فى وقوع الممكنات وإنما يبحث فى الواجبات والمستحيلات والجايزات لذلك لم تثبت اللغة بطريق العقل المحض .  
وإلى هنا ينتهى الكلام على الفصل الأول من فصول الباب الأول من أبواب الكتاب الأول فى الكتاب .

والحمد لله فى البداية والنهاية والشكر له على هذه العناية والصلاة والسلام على سيدنا محمد بن عبد الله خاتم النبیین وعلى آله وصحبه أجمعين .

\* \* \*

## فهرس الجزء الأول للمقدمة

الصفحة	الموضوع
٣	المقدمة
٨	فائدة أصول الفقه
٨	من أين أخذ المنهاج ؟
٩	أصول الفقه قبل أن تجعل علمًا
١١	النسبة بين المعاني الثلاثة
١١	أصول الفقه بعد جعله علمًا
١٢	مقارنة بين أصول الفقه بالاعتبارين السابقين
١٢	شرح تعريف أصول الفقه بالمعنى العلمى
١٧	الاعتراضات الواردة على التعريف
١٧	الاعتراض الأول - والجواب عنه
١٧	الاعتراض الثانى - والجواب عنه
١٧	الاعتراض الثالث - والجواب عنه
١٨	الاعتراض الرابع - والجواب عنه
١٨	الاعتراض الخامس - والجواب عنه
١٩	تعريف الفقه
١٩	شرح التعريف
٢٤	الاعتراضات الواردة على تعريف الفقه
٢٤	الاعتراض الأول - والجواب عنه
٢٤	الاعتراض الثانى - والجواب عنه
٢٥	الاعتراض الثالث والجواب عنه
٢٥	الاعتراض الرابع - والجواب عنه
٢٦	الاعتراض الخامس - والجواب عنه
٢٩	اعتراض الأسنوى على الجواب
٣٠	الجواب عن هذا الاعتراض
٣١	كيف رتب البيضاوى كتابه
٣٢	الكلام على المقدمة
٣٣	الباب الأول فى الأحكام
٣٥	الفصل الأول فى تعريف الحكم
٣٦	هل التعريف حد أو رسم
٣٨	الاعتراضات الواردة على التعريف

الصفحة	الموضوع
٣٨	اعتراضات الأسنوى
٣٨	الاعتراض الأول - والجواب عنه
٣٨	الاعتراض الثاني - والجواب عنه
٣٩	الاعتراض الثالث - والجواب عنه
٣٩	الاعتراض الرابع - والجواب عنه
٤٠	الاعتراض الخامس - والجواب عنه
٤١	اعتراضات المعتزلة على تعريف الحكم
٤١	الاعتراض الأول
٤١	جواب البيضاوى عنه
٤٢	الاعتراض الثاني - والجواب عنه
٤٤	الاعتراض الثالث - والجواب عنه
٤٥	الفصل الثاني - فى تقسيمات الحكم
٤٥	التقسيم الأول - باعتبار ذاته إلى إيجاب وندب وإباحة وتحريم وكراهة
-	تقسيم الفعل الذى تعلق به الحكم إلى واجب ومندوب ومباح ومحرم ومكروه -
٤٥	تعريف الواجب
٤٩	هل الواجب والفرض مترادفان
٥٠	المندوب
٥١	المحرم
٥١	المكروه
٥١	المباح
٥٢	الاعتراضات الواردة على تعريف المباح
٥٢	الاعتراض الأول
٥٢	الجواب عن الاعتراض الأول
٥٣	الاعتراض الثاني والجواب عنه
	التقسيم الثانى للحكم - ينقسم الحكم باعتبار الطلب والتخيير إلى تحسين و
٥٤	تقبيح
٥٤	الحسن والتقبيح عند الأشاعرة وما يشمله كل منهما عندهم
٥٥	الحسن والتقبيح عند المعتزلة وما يشمله كل منهما عندهم
٥٦	التقسيم الثالث للحكم ، ينقسم إلى سبب ومسبب
٥٨	هل السببية مراد بها التأثير أو الإعلام ؟
٥٨	أقوال العلماء فى الأسباب
٦٠	التقسيم الرابع للحكم ينقسم الحكم إلى صحة وفساد - تعريف الصحة
٦١	الاعتراض على التعريف
٦٢	أقوال العلماء فى غاية العبادة

الصفحة	الموضوع
٦٢	ثمرة الخلاف بين الفقهاء والمتكلمين
٦٢	اعتراض الأسنوى على تعريف الغاية عند الفقهاء
٦٣	هل الفساد يرادف البطلان أو يغايره - الجواب عن الاعتراض
٦٤	معنى الإجزاء
٦٤	الاعتراض على تعريف الإجزاء - الجواب عن الاعتراض
٦٥	التعريف الثاني للإجزاء - الاعتراض عليه والجواب عنه
٦٦	الفرق بين الإجزاء والصحة
٦٧	التقسيم الخامس للحكم ينقسم إلى أداء - وقضاء ، وإعادة
٦٧	تعريف الأداء
٦٨	الجواب عن الاعتراض تفريع على القضاء
٦٩	تعريف الإعادة
٦٩	الاعتراض على التعريف - الجواب عن الاعتراض - تعريف القضاء
٧٠	أقسام القضاء
٧٠	تفريع على القضاء
٧١	النسبة بين الأداء والقضاء والإعادة
٧٢	التقسيم السادس للحكم ينقسم الحكم إلى رخصة وعزيمة
٧٣	تعريف الرخصة
٧٤	أقسام الرخصة
٧٥	تعريف العزيمة
٧٦	أقسام العزيمة
٧٨	الفصل الثالث - فى أحكام الحكم
٧٨	المسألة الأولى - فى الحكم الأول وتعرف بمسألة الواجب المخير
٨١	أدلة المذهب الثالث
٨٧	تنبيه
٨٨	المسألة الثانية فى الحكم الثانى وتعرف بمسألة الواجب الموسع
٩٤	تنبيه
٩٥	المسألة الثالثة فى الحكم الثالث - وتعرف بمسألة الواجب الكفائى
٩٧	أدلة المذاهب
٩٩	المسألة الرابعة - فى الحكم الرابع - وتعرف بمسألة مقدمة الواجب
٩٩	تعريف الشرط
١٠٠	تعريف الركن
١٠٥	تنبيه
١٠٥	فروع على مقدمة الواجب ذكرها البيضاوى
١٠٥	الفرع الأول - اشتبهت الزوجة بالأجنبية

الصفحة	الموضوع
١٠٦	الفرع الثاني - لو قال الزوج لزوجتيه أحداكما طالق
١٠٦	اعتراض - وجوابه
١٠٨	الفرع الثالث - ما زاد على الوجوب الذي لا يقدر بقدر معين لا يكون واجباً - والخلاف فيه
١٠٩	المسألة الخامسة - في الحكم الخامس - وتعرف بمسألة الأمر بالشيء نهى عن ضده
١١٢	ملاحظتان
١١٣	ثمرة الخلاف من الفروع الفقهية
١١٣	المسألة السادسة - في الحكم السادس ، إذا نسخ الوجوب بقى الجواز تنبيه
١١٧	فروع فقهية على المسألة
١١٨	المسألة السابعة في الحكم السابع - الواجب لا يجوز تركه
١٢٣	الباب الثاني - فيما لا بد للحكم منه
١٢٥	الفصل الأول - في الحاكم
١٢٥	منشأ الخلاف
١٢٦	تحرير محل النزاع في الحسن والقبح
١٢٦	الأدلة
١٢٦	أدلة الأشاعرة - الدليل الأول
١٢٧	الدليل الثاني - أدلة المعتزلة
١٢٨	فرعان
١٢٨	الفرع الأول - شكر المنعم
١٢٨	الأدلة - أدلة الأشاعرة
١٢٨	الدليل الأول - مناقشته
١٢٩	الدليل الثاني - مناقشته
١٣١	الفرع الثاني - الأفعال الاختيارية قبل البعثة
١٣٢	الأدلة - أدلة القائلين بالإباحة
١٣٢	الدليل الأول - مناقشة الدليل الأول
١٣٣	الدليل الثاني - مناقشة الدليل الثاني
١٣٤	أدلة القائلين بالتحريم
١٣٥	مناقشة الأدلة - تنبيه
١٣٧	الفصل الثاني في المحكوم عليه - المسألة الأولى - في تعلق الحكم بالمعدوم
١٣٨	منشأ الخلاف - الأدلة - دليل الأشاعرة
١٣٨	مناقشة الدليل - والجواب عن المناقشة
١٤٠	تنبيه

الصفحة	الموضوع
١٤٠	استشكالات والجواب عنها
١٤١	المسألة الثانية - لا يجوز عقلاً تكليف الغافل - أمور يحسن بيانها
١٤٢	الخلافاً في تكليف الغافل - الأدلة
١٤٤	المسألة الثالثة الإكراه الملجئ يمنع التكليف
١٤٦	المسألة الرابعة - التكليف يتوجه عند المباشرة
١٤٦	أقوال العلماء في ذلك
١٤٨	الأدلة
١٥٠	تنبيه
١٥١	الفصل الثالث - في المحكوم به وفيه مسائل
١٥١	المسألة الأولى في التكليف بالمحال
١٥٢	تحرير محل النزاع
١٥٢	أقوال العلماء في المتنازع فيه
١٥٢	الأدلة
١٥٥	فائدة
١٥٦	المسألة الثانية - الكفار مخاطبون بفروع الشريعة
١٥٧	الأدلة
١٦٢	المسألة الثالثة - الامتثال يوجب الاجزاء
١٦٢	تحرير محل النزاع
١٦٣	الأدلة
١٦٥	الكتاب الأول في الكتاب
١٦٧	الباب الأول في اللغات وفيه فصول
١٦٩	الفصل الأول في الوضع
١٦٩	سبب الوضع
١٧٠	الموضوع له
١٧٠	فائدة الوضع
١٧١	الواضع للغات
١٧٢	أقوال العلماء
١٧٢	الأدلة
١٧٣	الأدلة المنقولة
١٧٥	الأدلة المعقولة
١٧٨	طريق معرفة اللغة
١٧٩	فهرس

---

رقم الايداع بدار الكتب المصرية ٥٤٤٦/١٩٩١

---



جامعة الأزهر  
كلية الشريعة والقانون

# أصول الفقه

تأليف  
العلامة الأستاذ الدكتور

محمد أبو النور زهير

الأستاذ بجامعة الأزهر ، ووكيلها الأسبق

## الجزء الثاني

حقوق الطبع محفوظة للناسخ

الناشر

المكتبة الأزهرية للتراث

٩ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر الشريف

٣٩٣٠٨٤٧ ت



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى  
آله وصحبه وسلم أجمعين .

ويعد :

فهذه مذكرة لطلاب السنة الثانية فيما قرر عليهم من أصول الفقه دعاني إلى  
كتابتها ما رأيته من اقبال الطلاب على ما كتبت في السنة الأولى .  
والله أسأل أن ينفع به الطلاب إنه على ما يشاء قدير وهو نعم المولى ونعم  
النصير .

المؤلف

محمد أبو النور زهير



## الفصل الثانى

### فى تقسيم الألفاظ

اللفظ ينقسم تقسيمات عدة باعتبارات مختلفة

### التقسيم الأول - باعتبار الدلالة

ينقسم اللفظ باعتبار الدلالة إلى أقسام ثلاثة : دال بالمطابقة - دال بالتضمن - دال بالالتزام .

\* \* \*

### الدلالة واقسامها

الدلالة : هى كون الشئ بحيث إذا أطلق فهم منه شئ آخر - وهى قسمان  
دلالة لفظية - ودلالة غير لفظية .

فالدلالة غير اللفظية - هى كون الشئ إذا أطلق فهم منه شئ آخر - وهى  
تنقسم إلى قسمين :

١ - وضعية : أى اصطلاحية - كدلالة القصبه أو الذراع على المقدار المعين -  
ودلالة غروب الشمس على وجوب صلاة المغرب .

٢ - عقلية : كدلالة العلة على المعلول - والمشروط على الشرط .

أما الدلالة اللفظية : فهى كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى وهى  
تنقسم ثلاثة أقسام :

( أ ) عقلية كدلالة اللفظ على حياة لافظه - ودلالة المقدمتين فى القياس على  
النتيجة .

(ب) طبيعية كدلالة لفظ ( أ ن ح ) على وجع بالصدر .

(ج) وضعية - وهذا هو المقصود هنا .

\* \* \*

## الدلالة اللفظية الوضعية

اختلف فى تعريف الدلالة الوضعية اللفظية فعرفها بعضهم بأنها فهم السامع المعنى من اللفظ - وقد اعترض على هذا التعريف بأن الدلالة نسبة بين الدال والمدلول - ومعناها صفة تجعل اللفظ يفهم المعنى - ولذلك يصح أن يعلل فهم المعنى من اللفظ بكون اللفظ دالاً عليه - فيقال لم فهتم الحيوان المفترس من الأسد ؟ فيقال فى الجواب لأن اللفظ دال عليه - ومعلوم أن العلة غير المعلول - فيكون فهم المعنى من اللفظ غير دلالة اللفظ عليه - فكيف تعرف الدلالة بأنها فهم المعنى من اللفظ ؟ وعرفها بعضهم بقوله - كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالماً بالوضع - وهذا أحسن من الأول .

\* \* \*

### اقسامها

تنقسم الدلالة الوضعية اللفظية إلى أقسام ثلاثة :

- ١ - مطابقية : وهى دلالة اللفظ على مسماه سواء كان المسمى ذا أجزاء كدلالة انسان على حيوان ناطق أو لا أجزاء له كدلالة لفظ الجلالة على البارى سبحانه وتعالى
- ٢ - تضمينية : وهى دلالة اللفظ على جزء مسماه وهى لا تتحقق إلا فى مسمى له أجزاء كدلالة إنسان على حيوان فقط أو على ناطق فقط .
- ٣ - التزامية : وهى دلالة اللفظ على لازم مسماه كدلالة انسان على الكتابة أو الضحك .

ويشترط فى الدلالة الالتزامية أن يكون اللزوم ذهنياً بمعنى أن الذهن ينتقل من الملزوم إلى اللازم سواء انضم لذلك لزوم خارجى كدلالة السرير على الارتفاع فإن السرير وجد فى الخارج يوجد الارتفاع أو لم ينضم لذلك لزوم خارجى كدلالة العمى على البصر فإنه لا تلازم بينهما فى الخارج بل بينهما تباين فإن كل اللزوم خارجياً فقط لم توجد دلالة التزامية كدلالة السرير على كونه ممكناً فإن الذهن لا ينتقل من السرير إلى الأماكن بل يفهم السرير من غير أن يخطر الأماكن بالبال . . .

وينبغى أن يعلم أن الحيشية ملاحظة فى تعريف الدلالات الثلاثة السابقة

فالتصريح بها تصريح بما هو معلوم فالمطابقة هي دلالة اللفظ على مسماه من حيث هو مسماه فإن دل اللفظ على المسمى لا من حيث كونه تمام المسمى بل من حيث أنه جزء من المسمى كانت الدلالة تضمنية كدلالة لفظ مصر على مدينة القاهرة باعتبار أنها جزء من القطر كله .

والتضمنية هي دلالة اللفظ على جزء المسمى من حيث كونه جزءاً فإن دل عليه لا من حيث كونه جزءاً بل من حيث أنه هو كل المسمى تكون الدلالة مطابقة كدلالة الشمس على الضوء من حيث أنها وضعت له بوضع مستقل وقل مثل ذلك في الدلالة الالتزامية .

\* \* \*

### اعتراض وجوابه

أعترض الأسنوى على هذا التقسيم باعتراضات لا نرى داعياً لذكرها لأننا قد تجنيناها في كلامنا السابق غير أن هناك اعتراضاً منها جدير بالذكر فلا بأس من إيراده ثم نجيب عنه .

اعترض الأسنوى بأن تقسيم الدلالة الوضعية اللفظية إلى الأقسام الثلاثة غير جامع لأن دلالة العام على فرد من أفرادها كدلالة لفظ المشركين على مشرك واحد لا تدخل تحت نوع من هذه الأنواع الثلاثة .

فهي ليست مطابقة لأن الفرد ليس كل المسمى ضرورة أن مسمى العام هو كل الأفراد - وليست تضمنية لأن الفرد في العام ليس جزءاً وإنما هو جزئى لأن الجزء يقابل الكل والجزئى يقابل الكلى والعام ليس كلا وإنما هو كلى ، وليست التزامية لأن الفرد ليس لازماً لمسمى العام وهو ظاهر .

وأجيب عن ذلك بأن دلالة العام على فرد من أفرادها من قبيل الدلالة المطابقة لأن العام وأن كان موضوعاً لكل الأفراد إلا أن الحكم فيه مقصود به كل فرد من أفراد العام ولذلك يقولون « الحكم في العام كلية » أى مقصود به كل فرد على حدته وليس مقصوداً به الأفراد مجتمعة - فالعام في قوة قضايا متعددة بتعدد أفرادها وكل قضية تعتبر قائمة بنفسها ، ولا شك أن الدلالة في القضية المستقلة من قبيل الدلالة المطابقة . أشار إلى هذا الجواب ابن السبكي أثناء الكلام على العام .

\* \* \*

## الفرق بين دلالة اللفظ ، والدلالة باللفظ

هناك دالتان :

أحدهما دلالة اللفظ : وهى كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالماً بالوضع وهذه الدلالة هى التى سبق الكلام عليها وقسمت إلى المطابقة والتضمن والالتزام .

وثانيتهما الدلالة باللفظ : وهى استعمال اللفظ فى المعنى سواء كان حقيقة أو مجازاً ويفرق بين الدالتين من وجوه :

١ - دلالة اللفظ على المعنى إنما تكون بإرادة اللافظ والإرادة محلها القلب وإذن تكون دلالة اللفظ محلها القلب - أما الدلالة باللفظ فمحلها اللسان وغيره من الجوارح .

٢ - دلالة اللفظ صفة للسامع لأنها هى كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالماً بالوضع - والذى يفهم السامع دون المتكلم - بخلاف الدلالة باللفظ فإنها صفة للمتكلم لأنها استعمال اللفظ فى المعنى - والذى يستعمل اللفظ هو المتكلم دون السامع .

٣ - الدلالة باللفظ سبب لدلالة اللفظ لأنه متى استعمل المتكلم اللفظ فى المعنى الحقيقى أو المجازى فقد نشأ عن ذلك أن اللفظ يفهم منه هذا المعنى .

٤ - كلما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ عن غير عكس لأننا قلنا أن الدلالة باللفظ سبب ودلالة اللفظ مسبب - والمسبب كلما وجد وجد السبب - ولا يلزم من وجود السبب وجود المسبب لجواز أن يمنع من تأثيره فى المسبب مانع .

٥ - دلالة اللفظ تنقسم كما سبق إلى مطابقة وتضمن والتزام أما الدلالة باللفظ فتنقسم إلى حقيقة ومجاز .

\* \* \*

## التقسيم الثانى من حيث الأفراد والتركيب

ينقسم اللفظ من حيث الأفراد والتركيب إلى مفرد ، ومركب :

فالمركب : هو ما يدل جزؤه الذى صار به مركباً على جزء معناه المقصود منه - مثل زيد قائم ، وبعلبك ، وغلام زيد - فهو شامل للمركب الإسنادى والمزجى ، والإضافى .



والمفرد : هو ما لا يدل جزؤه على جزء معناه المقصود منه - بأن لا يكون له جزء أصلاً كباء الجر - أو له جزء ولكن لا يدل على جزء معناه كالزاي من زيد - أو له جزء ويدل ولكن لا يدل على جزء المعنى المقصود بل يدل على معنى آخر كعبد الله إذا جعل علماً .

ويدخل في الفرد - حيوان ناطق إذا جعل علماً على ذات مثلاً - لأنه وإن دل على جزء المعنى - إلا أن المتكلم قصد به بالذات فقط والحيوان وحده أو الناطق وحده لا يدل على جزء الذات كرجله أو رأسه .

\* \* \*

## تقسيم المفرد

المفرد ينقسم إلى اسم وفعل وحرف :

فالاسم : ما استقل في إفادة معناه ولم يدل بهيئته على الزمن - والمراد من الهيئته : مجموع المادة والصورة والمراد من المادة : الحروف التي تتركب منها الكلمة والمراد من الصورة : وضع الحروف على شكل معين . وبذلك يكون الاسم شاملاً لنوعين :

أحدهما : ما لا يدل على الزمن أصلاً - كزيد ، وفرس .

وثانيهما : ما يدل على الزمن بمادته فقط مثل أمس ، والمستقبل ، والحال . . .

والفعل ما استقل في إفادة معناه ودل بهيئته على الزمن مثل : ضرب ،

ويضرب ، وأضرب .

والحروف ما لم يستقل في إفادته على معناه بل يحتاج في إفادته على المعنى إلى ذكر متعلقه مثل « من » فإنها لا تدل على الابتداء إلا إذا ذكر متعلقه كالمدينة مثلاً كما لا تدل على التبويض إلا إذا ذكر المأخوذ منه فيقال خرجت من المدينة ، وأخذت من الدراهم .

\* \* \*

## تقسيم الاسم

ينقسم الاسم باعتبار مدلوله إلى كلي وجزئي :

فالكلي : هو ما لا يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه سواء وقعت

الشركة بالفعل مثل حيوان ، وإنسان ، أو لم تقع مع كونها ممكنة كالشمس ، أو مع كونها مستحيلة كإله .

والجزئى : هو ما يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه كأعلام الأشخاص مثل : زيد - وخالد .

\* \* \*

## تقسيم الكلى

ينقسم الكلى باعتبار تساوى أفراده فى مفهومه وعدم تساويها فيه إلى كلى متواطىء وكلى مشكك فالتواطىء : هو ما لا يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه وتساوت أفراده فى مفهومه من غير تفاوت بزيادة أو نقص ، أو شدة أو ضعف - مثل : إنسان ، وحيوان - وإنما سمي بالتواطىء لتواطؤ أفرادها وتوافقها وتساويها فى المفهوم .

والمشكك : هو ما لا يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه وتفاوتت أفراده فى المفهوم بزيادة أو نقص أو شدة أو ضعف أو تقدم وتأخر - مثل : الوجود فإنه متقدم فى وجود البارى متأخر فى وجود الحادث ، والنور فإنه فى الشمس أشد منه فى المصباح . . .

وقد أنكر بعضهم المشكك مستنداً فى إنكاره إلى أن ما تفاوتت فيه أفراد المفهوم إن كان داخلاً فى المفهوم لزم أن يكون اللفظ مشتركاً لأنه يكون موضوعاً لهذا المفهوم الذى وجد فى بعض الأفراد بوضع ووضع للمفهوم الذى وجد فى البعض الآخر بوضع آخر وحيثئذ تكون أفراد كل مفهوم متساوية فى هذا المفهوم فيكون متواطئاً وإن لم يكن داخلاً فى المفهوم فالأفراد كلها متساوية فى المفهوم فيكون متواطئاً كذلك - وحيثئذ فليس هناك كلى مشكك . . .

وأجيب عن ذلك بأن ما حصل فيه التفاوت ليس داخلاً فى المفهوم لأن كلا من المشكك والمتواطىء موضوع للقدر المشترك بين الأفراد ولكن إن كان التفاوت بأمر ليس من جنس المفهوم كالذكورة والأنوثة بالنسبة للإنسان فهو كلى متواطىء - وإن كان التفاوت بأمر يعتبر من جنس المفهوم فهو المشكك - كالنور والوجود .

وينقسم الكلى إلى جامد ومشتق . فالجامد : ما دل على الذات دون الوصف ويتحقق ذلك فى اسم الجنس كالفرس ، وعلم الجنس كأسامة .

والفرق بين علم الجنس واسم الجنس أن علم الجنس وضع للماهية بقيد  
استحضارها في الذهن . أما اسم الجنس فقد وضع للماهية من غير تشخص في  
الذهن .

ولما كان علم الجنس معيّنًا في الذهن جعله النحويون كعلم الشخص من حيث  
أنه يقع مبتدأً ويصح أن يكون صاحب حال ، ويمنع من الصرف إن وجدت فيه علة  
أخرى مع العلمية ولم يجيزوا ذلك في اسم الجنس .  
أما المشتق فهو ما دل على ذات وصفة مثل راکب ، وفارس ، وفاهم ،  
وشارب .

\* \* \*

### تقسيم الجزئى

قسم البيضاوى الجزئى : وهو ما يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة  
فيه ، إلى : علم شخص كزيد ، ومحمد ، وإلى ضمائر مثل « أنا » ، وأنت . وهو  
- ووجه هذا التقسيم أن الجزئى إن أستقل في مفهومه بمعنى أنه لم يحتج إلى ما  
يوضحه من الصلة أو الإشارة أو غيرها كالخطاب والتكلم والغيبة فهو علم الشخص  
وإن لم يستقل بأن احتاج إلى ما يوضح معناه كالخطاب والغيبة والتكلم فهو الضمير .

\* \* \*

### هل الضمائر من قبيل الجزئى ؟

اختلف العلماء فى الضمير هل هو من قبيل الجزئى أو من قبيل الكلى على  
أقوال ثلاثة :

القول الأول : من قبيل الجزئى - وإلى ذلك ذهب أكثر العلماء ومنهم  
البيضاوى . . .

القول الثانى : من قبيل الكلى - وصححه القرافى - ونقله عن قليل من  
العلماء .

القول الثالث : هو من قبيل الكلى من حيث الوضع وجزئى من حيث  
الاستعمال .

\* \* \*

## الأدلة

أستدل أصحاب القول الأول بدليلين :

الدليل الأول : أن الكلى من النكرة والضمير من أعرف المعارف فلا يكون كلياً فيكون جزئياً لأنه لا واسطة بين الأمرين .

الدليل الثاني : لو كان الضمير كلياً دل على معين ، لأن الدال على الكلى لا يدل على الجزئى لكنها تدل على المعين « فأنا » تدل على متكلم معين . « وأنت » يدل على مخاطب معين كذلك ، « وهو » يدل على غائب مخصوص - وبذلك يكون الضمير جزئياً - وهو المطلوب .

نوقش هذا الدليل : بأن دلالة اللفظ على المعين تارة يكون عن طريق وضع اللفظ لهذا المعين كما فى أعلام الأشخاص . وتارة تكون بواسطة انحصار الكلى فى هذا المعين مثل الشمس فإن معناه كلى ولكنه منحصر فى فرد واحد معين وهو الكوكب المعروف فدل الكلى عليه بخصوصه - والضمائر من هذا القبيل لأنها وضعت للكلى ولكنها لا تستعمل إلا فى جزئى معين .

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن الضمائر موضوعة لمفاهيم كلية لا يمنع نفس تصورهما من وقوع الشركة فيها - فأنا : مثلاً موضوع للمتكلم وهذا معنى كلى يشمل كل متكلم ، وأنت موضوع للمخاطب وهو معنى كلى يشمل كل مخاطب ، وهو موضوع للغائب وهو يشمل كل غائب فكان الضمير كلياً لانطباق حقيقة الكلى عليه .

وبأن الضمائر لو كانت جزئية لانصرفت إلى مدلولها من غير قرينة كأعلام الأشخاص لكن الضمائر لا تدل على معناها إلا بقرينة التخاطب أو الغيبة أو التكلم فليست جزئية فتكون كلية لعدم الوسطة .

واستدل أصحاب القول الثالث : بأن الضمائر موضوعة لغة لمفاهيم كلية لا يمنع نفس تصورهما من وقوع الشركة فيها وهذا شأن الكلى دون الجزئى فكانت الضمائر كلية لانطباق حقيقة الكلى عليها وهذا باعتبار وضعها - ولكن هذه الضمائر إنما تستعمل فى جزئيات معينة فكانت جزئية من حيث الاستعمال « فأنا » تستعمل فى متكلم خاص ، لا فى كل متكلم ، و « أنت » يستعمل فى مخاطب خاص وليس فى كل مخاطب وهلم جراً فتم ما قلناه من أنها كليات وضعاً جزئيات استعمالاً .



## التقسيم الثالث

باعتبار تعدد اللفظ واتحاده وتعدد المعنى واتحاده كذلك .

ينقسم اللفظ باعتبار تعدده واتحاده وتعدد معناه واتحاده إلى أربعة أقسام :

١ - أن يتحد اللفظ والمعنى ويعرف بالمتفرد لانفراد اللفظ بالمعنى ثم إن كان المعنى كلياً فهو الكلى وإن كان جزئياً فهو الجزئى - وقد تقدم الكلام عليهما .  
فالمفرد إذن هو : ما اتحد لفظه ومعناه مثل زيد ، وإنسان ، والله .

٢ - أن يتعدد اللفظ ، ويتعدد المعنى - ويعرف بالمتباين - فالتباين هو : ما تعدد لفظه وتعدد معناه بأن كان لكل لفظ معنى - فإن لم يمكن اجتماع هذه المعانى سمي بالمتباين المنفصل وإن أمكن اجتماعها سمي بالمتباين المتصل .  
فالأول مثل : الفرس ، والانسان .

والثانى مثل : سيف ، وصارم ، وناطق ، وفصيح .

٣ - أن يتعدد اللفظ ويتحد المعنى - مثل : بر ، وقمح للنبات المعروف ، وأسد ، وغضنفر للحيوان المعروف ويعرف هذا بالمترادف .  
فالمترادف إذن هو : ما تعدد لفظه واتحد معناه - سواء كان اللفظ من لغة واحدة أو كانا من لغتين .

٤ - أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى وهذا تحته نوعان :

النوع الأول : أن يوضع اللفظ لكل معنى من هذه المعانى بوضع مستقل ويسمى هذا بالمشارك اللفظى « كالعين » فأنها وضعت لكل من الجارية ، والباصرة والذهب والفضة ، والجاسوس ، والشمس بوضع مستقل ، والجون - فإنه وضع لكل من الأبيض ، والأسود بوضع مستقل . والقرء فإنه وضع لكل من الحيض ، والطهر بوضع مستقل كذلك .

فالمشارك اللفظى إذن : هو ما اتحد لفظه وتعدد معناه ووضع لكل معنى بوضع مستقل - ويفرق بينه وبين المشارك المعنوى بأن المشارك المعنوى لفظه واحد ومعناه واحد ولكنه كلى يتناول أفراداً كثيرةً والوضع فيه واحد بخلاف المشارك اللفظى فإن الوضع فيه تعدد والمعنى فيه متعدد مع كون كل من المعانى كلياً يتناول أفراداً كثيرةً - ويشتركان معاً فى اتحاد اللفظ .

النوع الثانى : لم يوضع اللفظ لكل واحد من المعانى ولكن وضع لواحد منها ثم نقل إلى غيره واستعمل فيه - فإن كل النقل لعلاقة بين المعنى الأول والثانى ، واشتهر استعمال اللفظ فى المعنى الثانى سمي اللفظ بالنسبة للمعنى الأول منقولاً عنه وبالنسبة للمعنى الثانى منقولاً إليه فإن كان الناقل العرف سمي اللفظ حقيقة عرفية وإن كان الشرع سمي حقيقة شرعية وسيأتى الكلام على ذلك مفصلاً وإن لم يشتهر استعمال اللفظ فى المعنى الثانى كان اللفظ حقيقة لغوية بالنسبة للمعنى الأول مجازاً بالنسبة للمعنى الثانى - وسيأتى الكلام على الحقيقة والمجاز إن شاء الله .

\* \* \*

## النص والظاهر

النص فى اللغة : بلوغ الشئ غايته ومنتهاه - وعند الأصوليين يطلق باطلاقين .

أحدهما : ما دل على معناه من كتاب أو سنة .

وثانيهما : ما دل على معناه من غير احتمال فهو بالإطلاق الأول يقابل القياس والإجماع ، وبالإطلاق الثانى يقابل الظاهر - والمراد بالنص هنا : هو لإطلاق الثانى والنص بهذا المعنى إنما يتأتى فى الأقسام الثلاث السابقة ولا يأتى فى القسم الرابع : وهو ما اتحد لفظه وتعدد معناه .

وأما الظاهر فهو ما دل على المعنى مع احتمال غيره احتمالاً مرجوحاً ويجرى فى القسم الرابع بالنسبة للمنقول عنه والمنقول إليه ، والحقيقة والمجاز مثل : أسد فإنه ظاهر فى الحيوان المفترس ويحتمل الرجل الشجاع احتمالاً مرجوحاً - ومثل : الصلاة عند اللغوى فهو ظاهر فى الدعاء محتمل لغيره كالأفعال المخصوصة احتمالاً مرجوحاً وعند الشرعيين بالعكس فهو ظاهر فى الأفعال المخصوصة محتمل للدعاء احتمالاً مرجوحاً .

\* \* \*

## المجمل والمؤول

المجمل فى اللغة : مأخوذ من الجمل بفتح الجيم وإسكان الميم وهو الاختلاط وفى الاصطلاح - لفظ لم تتضح دلالاته على معناه - أى له دلالة ولكن تلك الدلالة غير واضحة فهو لا يشمل المهمل ، وعدم الوضوح فى الدلالة يرجع إلى أمور . . .

١ - وضع اللفظ لمعاني متعددة - وهو ما يعرف بالاشتراك اللفظي مثل :  
﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ فإن لفظ القراء وضع لكل من الطهر  
والحيض بوضع مستقل وليس في اللفظ قرينة على واحد منهما بخصوصه .

٢ - كون اللفظ له حقيقة ولكن قام الدليل على عدم إرادتها وله مجازات  
متعددة متساوية بالنسبة للمعنى الحقيقي ولا رجحان لأحدهما على الآخر - مثل :  
« لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » فإن حقيقة هذا اللفظ وهي نفى الصلاة حساً غير مرادة  
لأن الواقع يخالف هذا ، وهذا اللفظ له مجازان متساويان هما : نفى الصحة ونفى  
الكمال ولا مرجح لأحدهما على الآخر .

٣ - اللفظ مشترك معنوي له أفراد متعددة ولكن المراد منها فرد معين ولم يتم  
الدليل على تعيينه مثل : ﴿ إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ﴾ فإن المراد بقرة معينة ولم  
يتم دليل على تعيينها ولذلك سأل بنو إسرائيل عنها فأقرهم الله على سؤالهم وأجابهم  
إلى تعيينها .

وأما المؤول : فهو ما دل على معنى مرجوح كالصلاة في الدعاء بالنسبة للشرع  
وفى الأفعال المخصوصة بالنسبة للتقوى وكالأسد بالنسبة للرجل الشجاع . . .

\* \* \*

### المحكم والمتشابه

المحكم : لفظ واضح الدلالة على معناه إما لأنه لم يحتمل غير هذا المعنى  
كالنص أو لأنه يحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً كالظاهر ومن هنا يعلم أن المحكم يعم  
النص والظاهر معاً .

والمتشابه : لفظ ليس راجح المعنى إما لأنه مرجوح في هذا المعنى كالمؤول أو  
لكونه متساوياً بالنسبة للمعاني المتعددة كما في المجلد ومن هنا يعلم أن المتشابه يعم  
المجلد والمؤول . . .

\* \* \*

### التقسيم الرابع باعتبار مدلول اللفظ

ينقسم اللفظ باعتبار مدلوله من حيث كونه لفظاً أو معنى إلى خمسة أقسام :

١ - أن يكون مدلوله معنى - أي غير لفظ - مثل : الفرس ، وإنسان ، وزيد  
وهذا القسم سبق الكلام عليه لأنه تارة يكون كلياً وتارة يكون جزئياً .

٢ - أن يكون مدلوله لفظاً مفرداً مستعملاً مثل الكلمة فإن معناها قول مفرد سواء كان اسماً أو فعلاً أو حرفاً .

٣ - أن يكون مدلوله لفظاً مهملاً كأسماء حروف الهجاء - فالباء مثلاً : موضوعه لبه والتاء وموضوعه لته وهلم جرّاً - فالمدلول مفرد مهمل لا معنى له .

٤ - أن يكون مدلوله لفظاً مركباً مستعملاً كلفظ الخبر فإن معناه قول يحتمل الصدق والكذب .

٥ - أن يكون مدلوله لفظاً مركباً مهملاً كالهديان - فإن معناه قول مركب غير مفيد .



## المركب واقسامه

المركب : هو ألفاظ ضم بعضها إلى بعض قصد بها المتكلم إفهام الغير ما فى ضميره وهو نوعان :

النوع الأول : أن يدل بمقتضى ذاته ووضعه على الطلب وهذا النوع ينظر فيه لأن الطلب إن قصد به ذكر الماهية فقط من غير تحقيقها فى أى فرد من أفرادها يسمى هذا استفهاماً - مثل : ما الإنسان ؟ وما الحيوان ؟ فالأستفهام إذن هو طلب ذكر الماهية .

وإن كان المقصود بطلب الماهية تحقيقها فى فرد من الأفراد كان ذلك أمراً - فالأمر لغة هو طلب الفعل مطلقاً سواء صدر الطلب من الأعلى للأدنى للأعلى أو من الأدنى إلى الأعلى المساوى لمن يساويه .

ولكن العرف خص طلب الفعل من الأعلى للأدنى بالأمر كما خص طلب الفعل من الأدنى للأعلى بالدعاء ومن المساوى لمن يساويه بالالتماس .

ومن هنا يعلم أن البيضاوى فى هذا المقام قصد التخصيص العرفى - ولكنه فى الأوامر قصد الوضع اللغوى ولذلك أنكر هناك اشتراط العلو أو الاستعلاء فى الأمر ولكنه أقر ذلك فى هذا التقسيم فلا تنافى بين الموضوعين .

النوع الثانى : أن يكون المركب غير دال على الطلب بمقتضى وضعه وذلك صادق بصورتين :



أحدهما : عدم دلالة على الطلب رأساً .

وثانيتها : أن يدل على الطلب بطريق الالتزام - وهذا النوع ينظر فيه فإن  
احتمل المركب التصديق ، والتكذيب كان خبراً وان لم يحتمل ذلك كان تنبيهاً .

فالخبر : هو مركب احتمال التصديق والتكذيب لذاته .

والتنبيه : هو مركب لا طلب فيه باعتبار ذاته مع كونه لا يحتمل التصديق  
والتكذيب .

والتنبيه يشمل : التمني والترجى والقسم والنداء ، والفرق بين التمني والترجى  
أن الترجى يكون في الأمور الممكنة التي يرجى حصولها كقول الشاعر :

عسى الكرب الذي أمسيت فيه يكون وراءه فرج قريب

وقوله تعالى : ﴿ لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً ﴾ .

أما التمني : فيكون في المستحيلات أو في الممكنات التي لا يرجى حصولها  
كقوله تعالى في شأن الكفار يوم القيامة : ﴿ ياليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون  
من المؤمنين ﴾ وقول الشاعر :

ليتني كنت صبياً مرضعاً      تحملني الزلفاء حولاً أكتعاً

\* \* \*

## الفصل الثالث

### فى الاشتقاق

- الاشتقاق فى اللغة معناه الاقتطاع وفى الاصطلاح ينقسم إلى ثلاثة أقسام :
- ١ - اشتقاق كبير : وهو موافقة اللفظين فى الحروف الأصلية من غير ترتيب فيها مع الموافقة أو المناسبة فى المعنى مثل جذب ، وجذب .
  - ٢ - اشتقاق أكبر : وهو تناسب اللفظين فى الحروف الأصلية من حيث تقاربها فى المخارج مع المناسبة فى المعنى مثل : ثلب ، وثلم ، ونعيق ، ونهيق .
  - ٣ - اشتقاق صغير : وهو المقصود للأصوليين بالبحث وعرفه البيضاوى بقوله :

رد لفظ إلى لفظ آخر لموافقته له فى حروفه الأصلية ومناسبته فى المعنى -  
فقوله رد لفظ أعم من أن يكون اللفظ اسما أو فعلا - وقوله إلى لفظ آخر أعم أيضا  
من أن يكون اللفظ الآخر اسما أو فعلا ليكون التعريف شاملا لمذهب البصريين  
القائلين : بأن المشتق منه هو المصدر - ولمذهب الكوفيين القائلين : بأن المشتق منه هو  
الفعل - وقوله لموافقته فى حروفه الأصلية - المقصود به : اشتمال المشتق على  
حروف المشتق منه الأصلية فقط دون الزائدة مع كونها مرتبة كما هى مرتبة فى المشتق  
منه . مثل ضرب مع الضرب ، وقاتل مع القتل . وقوله لمناسبته فى المعنى احترز  
بذلك عن مثل لحم ، وحلم ، وملح فإنه لا مناسبة بينها فى المعنى وإن كانت متوافقة  
فى الحروف الأصلية ولذلك ليس لأحدهما اشتقاق من الآخر .

\* \* \*

### أركانہ

أركان الاشتقاق أربعة : مشتق منه ، ومشتق ، وموافقة ، أو مناسبة فى  
الحروف الأصلية مع المناسبة فى المعنى ، والتغير بالزيادة أو بالنقص أو بهما معاً . . .

\* \* \*

## المسألة الأولى

### شرط المشتق صدق المشتق منه

قلنا فيما سبق أن المشتق : هو ما دل على ذات وصفة - ومعلوم أن المشتق فيه المشتق منه وزيادة ولذلك يقول العلماء : أن المشتق منه جزء من المشتق - وإذا كان الكل لا يصدق إلا بتحقيق أجزائه فالمشتق لا يصدق إلا حيث صدق المشتق منه وإلا لزم تحقق الكل بدون أجزائه وهو باطل .

وهذا أمر لا ينبغي الخلاف فيه لأنه يكاد يكون بديهياً ولكن ثبت عن المعتزلة ما يقضى بأنهم يخالفون في هذا فيقولون بصدق المشتق من غير أن يصدق المشتق منه في الذات التي أطلق عليها هذا المشتق وتوضيح ذلك .

أن المعتزلة : أنكروا صفات المعاني بالنسبة لله تعالى - وهي : القدرة ، والإرادة ، والعلم والحياة والسمع ، والبصر ، والكلام ، ولكنهم أثبتوا له سبحانه الصفات المعنوية فقالوا هو سبحانه قادر ، ومريد ، وعالم ، وحى ، وسميع ، وبصير ، ومتكلم - مع أن هذه الصفات مشتقة من القدرة والعلم . الخ - فأخذ من كلامهم هذا أن المشتق قد يصدق حيث لم يتحقق المشتق منه .

ومن أجل هذا جعل الأصوليون هذا الشرط مختلفاً فيه فالأشاعرة وبعض المعتزلة يثبتونه ولذلك يقولون لا يصدق المشتق على ذات إلا إذا كان المشتق منه صادقا على تلك الذات - أما بعض المعتزلة كأبي على الجبائى وابنه أبى هاشم فيقولون لا يشترط ذلك بالنسبة لاطلاق المشتق على الله تعالى .

\* \* \*

### الأدلة

استدل الأشاعرة بأن المشتق منه جزء من المشتق ولا يوجد الكل بدون أجزائه فلا يصدق المشتق في ذات بدون صدق المشتق منه على تلك الذات - فمثلاً : ضارب - معناه ذات ثبت لها الضرب - ففيه المشتق منه وهو الضرب ويزيد عليه دلالة على الذات - فصدق ضارب في ذات يقضى بصدق الضرب على تلك الذات وإلا لزم وجود الكل بدون أجزائه وهو ظاهر البطلان - ويقال ذلك في كل مشتق وبذلك فلا يصدق المشتق إلا إذا صدق المشتق منه - وهو ما ندعيه .

واستدل أبو علي ومن معه : بأن المشتق منه يعتبر بمثابة العلة للمشتق - والذي يفتقر إلى العلة هي الحوادث لأنها ممكنة فلا يوجد المشتق عند اطلاقه على الحوادث بدون المشتق منه وإلا لوجد المعلول بدون علة وهو باطل - أما الواجبات كصفات الله تعالى مثل : عالم ، وقادر ، ومتكلم فلا تفتقر إلى علة لأن هذه العلة إن كانت ممكنة لزم أن تكون ذاته تعالى محلاً للحوادث - وهو باطل اتفاقاً وإن كانت واجبة لزم تعدد القدماء وهو باطل كذلك لأن الله كفر من قال بالتثليث حيث قال جل شأنه : ﴿ لقد كفر الذين قالوا : إن الله ثالث ثلاثة ﴾ فمن قال بقدماء ثمانية يكون كافراً بطريق الأولى .

أجاب الأشاعرة عن ذلك بأن القدرة والإرادة وما معهما من صفات المعاني واجبة لذاته تعالى وهي قديمة وتعدد القدماء في الصفات مع كون الذات واحدة ليس باطلاً وإنما الباطل تعدد القدماء في الذوات ولذلك كفر الله من عدد في الذات حيث قال : ﴿ لقد كفر الذين قالوا : إن الله ثالث ثلاثة ﴾ ثم قال سبحانه رداً عليهم : ﴿ وما من إله إلا الله ﴾ .



## المسألة الثانية

### متى يكون المشتق حقيقة ؟

المراد من المشتق في هذا المقام اسم الفاعل واسم المفعول فقط وليس المراد به كل مشتق حتى يكون ذلك شاملاً للفعل لأن العلماء متفقون على أن الفعل حقيقة في معناه فالفعل الماضي حقيقة في الماضي وفعل الأمر حقيقة في الحال - والفعل المضارع حقيقة في الاستقبال وحده أو فيه وفي الحال .

وقد اتفق العلماء على أن اسم الفاعل أو اسم المفعول حقيقة في الحال أي عند وجود المشتق منه وقت الإطلاق فضارب حقيقة وقت وجود الضرب ، ومضروب حقيقة كذلك عند وقوع الضرب على المفعول واتفقوا كذلك على أن كلا منهما مجاز في الاستقبال - فإذا قيل ضارب لمن يضرب أو قيل مضروب لمن سيقع عليه الضرب في المستقبل يكون هذا الإطلاق مجازاً اتفاقاً .

واختلفوا فيما إذا كان المعنى المشتق منه قد وجد في الماضي أي قبل الوقت

الذى أطلق فيه المشتق ولم يستمر هذا المعنى إلى وقت الإطلاق هل يكون حقيقة أو مجازاً على أقوال ثلاثة :

القول الأول : وهو المختار لليضاوى يكون هذا الإطلاق مجازاً مطلقاً كان المعنى المشتق منه مما يمكن استمراره إلى وقت الإطلاق كالضرب والأكل أو كان المعنى مما لم يمكن استمراره كالكلام والخبر والقول .

القول الثانى : يكون حقيقة مطلقاً - وهو لابن سينا وأبى على الجبائى وابنه أبى هاشم .

القول الثالث : مجاز إن أمكن بقاءه وأطلق المشتق فى غير وقت البقاء - وحقيقة أن لم يكن بقاءه فى الوجود - فإطلاق متكلم ، ومحدث ، حقيقة باعتبار الماضى والحال مجازاً باعتبار المستقبل .

\* \* \*

## الأدلة

استدل البيضاوى على مدعاه بأن المشتق لو كان حقيقة باعتبار الماضى لما صدق فيه عند زوال المشتق منه لكن المشتق يصدق نفيه عند زوال المشتق منه فلم يكن حقيقة باعتبار الماضى فتعين أن يكون مجازاً - وهو ما ندعيه . . . .

دليل الملازمة أن اللفظ متى كان حقيقة فى معنى لا يصح نفيه عن هذا المعنى لأن من علامات الحقيقة عدم صحة النفى كما أن من علامات المجاز صحة النفى - ولذلك صح أن يقال الرجل الشجاع ليس بأسد ولم يصح الحيوان المفترس ليس بأسد

دليل الاستثنائية : أنه يصدق قولنا زيد ليس ضارباً فى الحال - إذا كان ضارباً بالأمس - ومتى صدق هذا صدق زيد ليس بضارب لأن هذا جزء من القول الأول - وصدق الكل يقضى بصدق أجزائه وإذا صدق - زيد ليس بضارب - لم يصدق - زيد ضارب - لأنهما نقيضان - والنقيضان لا يجتمعان وبذلك يكون قولنا ليس بضارب حقيقة فيكون قولنا زيد ضارب - باعتبار الماضى مجازاً وهو المطلوب .

نوقش هذا الدليل : بأن قولنا « زيد ليس بضارب » لا يناقض قولنا « زيد ضارب » لأنهما قضيتان مطلقتان ولا تناقض بين القضايا المطلقة لجواز أن يكون وقت

السلب غير وقت الإيجاب وشرط التناقض عدم اختلاف الزمن - وبذلك يكون كل منهما صادقاً ويحمل قولنا زيد ليس بضارب على الحال كما يحمل قولنا زيد ضارب على الماضي ويكون كل منهما حقيقة فلا يتم لك ما تقول .

أجاب البيضاوى على ذلك بأن هاتين القضيتين مقيدتان عرفاً بحال التكلم - ويدل لذلك أن أهل العرف يستعملون كلا من القولين فى تكذيب الآخر فيجعلون قول القائل زيد ليس بضارب مكذباً لقول القائل زيد ضارب - والعكس بالعكس - فلو كانت القضيتان مطلقتان لما كان كل من القولين مكذباً للآخر لجواز أن يحمل كل منهما على زمن يخالف زمن الآخر .

واستدل ابن سينا ومن معه بأدلة أربعة :

**الدليل الأول :** الضارب لغة هو من وجد منه الضرب - وهذا معنى كلى صادق بالماضى وبالحال - وضارب حقيقة فى الحال اتفاقاً فيكون حقيقة فى الماضى كذلك لأن كلا منهما فرد من أفراد المعنى الذى وضع له اللفظ والمشارك المعنوى حقيقة فى كل فرد من أفرادها - فالقول بأنه حقيقة فى الحال وليس حقيقة فى الماضى تحكم وترجيح بلا مرجح وإذا ثبت ذلك فى ضارب ثبت فى غيره من المشتقات لأنه لا فارق بين مشتق ومشتق آخر وبذلك يكون المشتق حقيقة باعتبار الماضى - وهو ما ندعيه .

**الدليل الثانى :** قال جمهور النحاة إن المشتق أن كان بمعنى الماضى ولم يقترن بأل لا ينصب المفعول وإنما يجب فيه الجر ولذلك قالوا هذا ضارب زيد بالأمس بجر زيد دون نصبه لكونه بمعنى الماضى - فأطلقوا المشتق على الماضى والأصل فى الإطلاق الحقيقة فيكون المشتق حقيقة فى الماضى وهو المطلوب .

**نوقش هذا :** بأن النحويين كذلك نصوا على أن المشتق إذا كان بمعنى المستقبل فإنه ينصب المفعول فأطلقوا المشتق على المشتق بمعنى الاستقبال والأصل فى الإطلاق الحقيقة فيلزم أن يكون المشتق حقيقة فى الاستقبال وهو باطل للإجماع على أن المشتق مجاز فى المستقبل فيكون دليلكم منقوضاً بهذه الصورة فيكون باطلاً .

**أجيب عن هذا :** بأن جعل المشتق مجازاً باعتبار الماضى فيه تكثير للمجاز الذى هو خلاف الأصل ولا يلزم من انتفاء الحقيقة لوجود المانع - كانتفاء الحقيقة فى المستقبل للإجماع على المجاز - انتفاء الحقيقة عند عدم المانع فى المتنازع فيه .

**الدليل الثالث :** لو كان بقاء المعنى المشتق منه شرطاً فى كون المشتق حقيقة لزم

أن يكون كثير من المشتقات مجازاً لعدم توفر هذا الشرط فيها لكون معانيها من الأعراض السيالة التي لا تجتمع أجزاؤها في الوجود مثل متكلم ومخبر ومحدث وقائل - وهذا باطل لكون المجاز خلاف الأصل فكان اشتراط هذا باطلاً فيكون المشتق حقيقة متى وجد معناه بقى أو لم يبق وهو المطلوب .

نوقش هذا : بأن مثل هذه المشتقات التي لا يمكن بقاء المعانى المشتقة منها يكفى فى كونها حقيقة إطلاقها عند آخر جزء من أجزاء المعنى المشتق منه فإن أطلق فى هذه الحالة كان الإطلاق حقيقة وإن أطلق بعد ذلك كان مجازاً . . . .

الدليل الرابع : أن لفظ مؤمن يصح إطلاقه على النائم وقت نومه مع أن النائم لا يوجد عنده إيمان وقت النوم لأن الإيمان أن معناه الإذعان القلبي وهذا يحتاج إلى القصد ولا قصد عند النائم ومتى كان هو العمل بالجوارح فظاهر وإن كان التصديق كذلك لأن التصديق معناه الإذعان القلبي وهذا يحتاج إلى القصد ولا قصد عند النائم ومتى صح إطلاقه كان حقيقة لأن الأصل فى الإطلاق الحقيقة وبذلك يكون لفظ مؤمن حقيقة مع أن المعنى المشتق منه وهو الإيمان ليس موجوداً وقت الإطلاق وبذلك يكون المشتق حقيقة عند عدم وجود المعنى المشتق منه لأنه لا فرق بين مشتق ومشتق آخر وهو المطلوب .

أجيب عن هذا بأن إطلاق لفظ مؤمن على النائم مجاز باعتبار الإيمان السابق قبل النوم إذ لو كان حقيقة فيه لصح إطلاق لفظ كافر على من سبق منه كفر قبل الإيمان لأن الحقيقة يجب أطرادها لكن لا يصح إطلاق لفظ كافر على من سبق منه الكفر اتفاقاً للإجماع على امتناع ذلك بالنسبة للصحابة الذين وجدوا فى زمن الجاهلية كأبى بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم جميعاً .

وأما الفصل فقد رأى أن اشتراط بقاء المعنى المشتق منه فى إطلاق المشتق فرع إمكان هذا الشرط وهذا الشرط لا يمكن تحققه فيما لم يمكن اجتماع أجزائه فى الوجود كمتكلم ومخبر وقائل ، ومحدث فكان الإطلاق حقيقة فى هذه الحالة لعدم تحقق الشرط .

أما ما يمكن فيه بقاء المعنى عند الإطلاق فاشتراط البقاء فى الإطلاق حقيقة يمكن فوجب البقاء عملاً بالأصل - فإن أطلق عند عدم البقاء كان الإطلاق مجازاً وبذلك ظهر وجه التفصيل السابق .



## المسألة الثالثة

### لا يشتق وصف لذات والمعنى قائم بغيرها

اتفق جمهور العلماء على أنه لا يجوز إطلاق المشتق كأسم الفاعل أو اسم المفعول على ذات إلا إذا كان المعنى وهو المشتق منه قائماً بتلك الذات ومستندهم في هذا الاستقراء والتتبع للغة فإنه لم يوجد فيها مشتق أطلق على ذات مع كون المعنى قائماً بغيرها فلم يصح لغة إطلاق ضارب على من لم يضرب بأن كان الضارب غيره كما لا يصح مضروب لمن وقع الضرب على غيره وإنما يصح إطلاق ضارب على من وجد الضرب منه ، وإطلاق مضروب على من وقع عليه الضرب .

وخالف المعتزلة في ذلك فقالوا : يجوز إطلاق المشتق على الذات مع كون المعنى قائماً بغيرها فأطلقوا على الله تعالى « متكلم » وقالوا أن الكلام ليس قائماً بذاته تعالى وإنما هو قائم بغيره كاللوح المحفوظ أو الشجرة كما وقع ذلك مع موسى عليه السلام في قوله تعالى : ﴿ فلما أتاها نودى من شاطئ الوادى الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى أنى أنا الله رب العالمين ﴾ .

واستدل المعتزلة على ما ذهبوا إليه بأن الله تعالى أطلق عليه خالق وهو مشتق من الخلق وليس الخلق قائماً بذاته تعالى لأن الخلق معناه المخلوق - والمخلوق هو الحوادث - وهي ليست قائمة بذاته تعالى اتفاقاً وبذلك يكون « خالق » قد أطلق على الله تعالى مع أن المشتق منه ليس قائماً به تعالى وبذلك يصح إطلاق المشتق على الذات وإن لم يكن المعنى المشتق منه قائماً بها - وهو ما ندعيه .

أجيب عن هذا بأن الخلق معناه التأثير وهو قائم بذاته تعالى وهذا الإطلاق الثابت في الآية مجاز وليس حقيقة من باب إطلاق اسم المتعلق على المتعلق وبذلك يكون خالق قد أطلق على الله والمعنى المشتق منه وهو الخلق قائم بذاته تعالى فلم يتم لكم ما تدعون .

ناقش المعتزلة ذلك : بأن التأثير إما أن يكون قديماً أو حادثاً فإن كان حادثاً لزم التسلسل لأن هذا التأثير يحتاج إلى تأثير آخر وهلم جرا والتسلسل باطل وإن كان قديماً لزم قدم العالم وبيان ذلك من وجوه ثلاثة :

١ - المؤثر قديم وهو الله تعالى والتأثير قديم كذلك ومتى وجد المؤثر والتأثير امتنع تخلف الأثر وهو العالم ومتى وجد الأثر وهو العالم أولاً كان قديماً .



٢ - العالم - ما سوى الله تعالى - والتأثير غير الله فلو كان التأثير قديماً كان العالم قديماً .

٣ - التأثير نسبة تتوقف على وجود المؤثر وهو الله تعالى ووجود الأثر وهو المخلوقات فحيث كان التأثير موجوداً في الأزل لزم أن يكون ما توقف عليه وهو الأثر موجوداً أولاً فيكون العالم موجوداً أولاً فيكون قديماً : والقول بأن العالم قديم باطل فبطل أن يكون التأثير قديماً . .

وأجاب البيضاوي عن ذلك : بأن التأثير نسبة إضافية تتوقف على وجود المتضايفين ولا توصف بالقدم ولا بالحدوث لأنها اعتبارية والنسب الاعتبارية لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالقدم ولا بالحدوث وبذلك فلا يلزم من التأثير قدم العالم كما لا يلزم التسلسل . فبطل ما تدعون .

\* \* \*

## الفصل الرابع فى الترادف

الترادف فى اللغة مأخوذ من الرديف : وهو ركوب اثنين معاً على دابة واحدة - سُمى به المعنى المصطلح عليه لكون اللفظين معاً قد دلا على معنى واحد .  
وفى الاصطلاح عرفه البيضاوى بقوله : توالى الألفاظ المفردة الدالة على معنى واحد باعتبار واحد .

فقوله توالى الألفاظ - معناه تتابعها وتواردها - والمراد بالألفاظ اثنان فأكثر لأن أقل ما يتحقق به الترادف لفظان - وهو جنس فى التعريف يشمل توالى الألفاظ المفردة والمركبة والدالة على معنى واحد والدالة على معانى متعددة - وقوله المفردة قيد أول أخرج توالى الألفاظ المركبة أو المركبة مع المفردة - كالحذ من المحدود مثل إنسان ، وحيوان ناطق أو الحذ مع الرسم - كحيوان ناطق ، وجسم ضاحك - بالنسبة للإنسان - فإن ذاك ليس من الترادف فى شىء لاختصاص الترادف بالمفردات - وقوله الدالة قيد ثان أخرج الألفاظ المفردة المهملة مثل أ هو - به - جه - مسميات الألف والباء والجيم وقوله على معنى واحد قيد ثالث أخرج الألفاظ المفردة التى يدل كل واحد منها على معنى يخالف ما دل عليه اللفظ الآخر - وهى ما تعرف بالأسماء المتباينة سواء كانت متفاصلة أو كانت متواصلة - مثل الإنسان ، والفرس ، والنبات ، والسيف والصارم ، والناطق والفصيح فإن هذه الألفاظ ليست مترادفة لإختلاف المعنى - وقوله باعتبار واحد قيد رابع أخرج الألفاظ المفردة الدالة على معنى واحد باعتبارين مختلفين - كأسد ، وشجاع بالنسبة للإنسان القوى فإن الشجاع يدل عليه باعتبار الحقيقة ، وأسد يدل عليه باعتبار المجاز ، والترادف يكون بين الأسماء كالبر ، والقمح ، وبين الأفعال كجلس ، وقعد ، وبين الحروف كالباء مع القاء فى قوله تعالى : ﴿ مصبحين وبالليل ﴾ وفى قراءة « وفى الليل » .

\* \* \*

### الفرق بين الترادف والتأكيد والتابع

قد يظن أن التأكيد مع المؤكد كقولنا جاء زيد نفسه والتابع مع المتبوع مثل حسن بسن مترادفات لأن كلا منهما لفظان مترادفان يدلان على معنى واحد . ولكن الواقع

أن كلا منهما ليس مترادفاً - لأن المترادفين كل منهما يفيد المعنى الذى يفيد الآخر من غير تقوية بخلاف التأكيد والمؤكد ، والتابع مع المتبوع فإن كلا منهما لم يفد عين ما أفاده الآخر وإنما أفاد تقوية هذا المعنى فقط .

والفرق بين التأكيد والتابع أن كلا منهما وإن أفاد تأكيد المعنى وتقويته إلا أن التابع يشترط فيه أن يكون على وزن متبوعه مثل حسن حسن . وشيطان ليطان ، وخراب يباب وجيعان نيعان - أما التأكيد مع المؤكد فلا يشترط فيه ذلك .

\* \* \*

## أحكام الترادف

اتفق العلماء الذين يعتد برأيهم على أن الترادف جائز عقلاً لأنه لا يترتب على فرض ووقوعه محال وواقع فى اللغة فإن الاستقراء والتتبع لألفاظ اللغة أثبت وجود الترادف فيها مثل أسد وغضنفر ، والبر والقمح ومن الناس من منع الترادف مستنداً فى ذلك إلى أن أحد اللفظين غير مفيد فائدة جديدة والأصل فى الألفاظ أن تفيد فائدة جديدة وأول ما يظن بأنه مترادف فى اللغة بتأويلات فيها تعسف .

\* \* \*

## سبب الترادف

للترادف سببان :

السبب الأول : وهو الأكثر شيوعاً أن يكون اللفظان المترادفان من واضعين كأن تضع إحدى القبائل أحد اللفظين لمعنى وتضع القبيلة الثانية اللفظ الآخر لهذا ثم يعرف اللفظان ويشتهرا فى معنى واحد ولم يعرف الواضعان . . .

السبب الثانى : أن يكون الواضع للفظين واحد ويكون القصد من وضع اللفظين لمعنى واحد ما يأتى :

١ - تكثير وسائل الإخبار عما فى النفس فإنه ربما نسى الشخص لفظاً من اللفظين فيعبر عن المعنى باللفظ الآخر أو يعسر عليه النطق بأحد اللفظين فيعبر عن المعنى باللفظ الآخر كالألغ الذى يعسر عليه النطق بالراء - فيعبر عن النبات المعروف بالقمح بدلا من البر . . .

٢ - التوسع فى مجال البديع فقد يكون أحد اللفظين محققاً لمحسن بديعى بينما

اللفظ الآخر لا يحققه - مثل ما أبعد ما فات ، وما أقرب مما هو آت - فلو قليل ما أبعد ما مضى لفات هذا المحسن البديعي - ومثل اشتريت البر ، وأنفقته في البر - فلو قيل اشتريت القمح لفاتت المجانسة ومثل قوله تعالى : ﴿ وربك فكبر ﴾ ولو قيل « والله فكبر » لذهب القلب . . . وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة .

\* \* \*

## الترادف خلاف الأصل

قلنا فيما سبق أن الترادف جائز عقلاً وواقع لغة ونقول هنا أنه مع هذا خلاف الأصل والراجع عند العقل لأمرين :

١ - أن كلا من اللفظين يفيد ما أفاده الآخر فيكون معرفاً لما عرفه غيره والأصل في الألفاظ أن تفيد فائدة جديدة .

٢ - يوجب مشقة على النفس باعتبار أن الشخص أصبح مكلفاً بحفظ كل الألفاظ المترادفة لأن حفظ بعضها قد يفوت عليه الغرض المقصود لأن البعض الذي تركه ربما يكون غيره قد اقتصر عليه وبذلك يخاطب كل صاحبه بما لم يعرفه فلا تتحقق الفائدة من التخاطب . . .

\* \* \*

## هل يصح وضع أحد المرادفين مكان الآخر ؟

اتفق العلماء على أن كلا من المترادفين يجوز وضعه مكان الآخر في حالة الأفراد وتعدد الأشياء من غير ذكر عامل فيقال بر وقمح ، وأسد وغضنفر وعود وجلوس .

واختلفوا في وضع أحد المترادفين موضع الآخر في التركيب على أقوال ثلاثة :

القول الأول : لا يجوز وضع أحدهما مكان الآخر مطلقاً كانا من لغة واحدة

أو لغتين مختلفتين .

القول الثاني : يجوز وضع أحدهما مكان الآخر مطلقاً .

القول الثالث : وهو المختار لليضاوى : يجوز ذلك في لغة واحدة ولا يجوز

من لغتين مختلفتين .

\* \* \*

## الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : بأنه لو جاز وضع أحد المترادفين مكان الآخر لصح وضع « خدای » موضع الله فيقال « خدای أكبر » لأنهما مترادفان من لغتين فخدای علم على الذات المقدسة في لغة الفرس والله علم على الذات في لغة العرب لكنه لا يصح وضع خدای موضع الله فدل ذلك على المنع مطلقاً لأن منشأ المنع ليس هو اختلاف اللغة وإنما منشأ المنع هو أن المقصود من التركيب اللفظ مع المعنى . وهذا يتحقق في اللغة الواحدة كما يتحقق في اللغتين .

أجيب : عن هذا من قبل المجوز مطلقاً يمنع الاستثنائية لأنه يقول بجواز وضع خدای موضع الله ولا يمنع ذلك .

وأجيب : من قبل المفصل يمنع الملازمة لأنه لا يلزم من جواز وضع أحد المترادفين من لغة واحدة موضع الآخر جواز وضع أحدهما موضع الآخر من لغتين لأن الأول لا يترتب عليه إخلال في معنى المركب والثاني يترتب عليه ذلك كما سيأتي بيانه .

واستدل أصحاب القول الثاني : بأن المقصود من التركيب معناه دون لفظه وما دام المعنى متحدًا في اللفظين لم يترتب على وضع أحدهما موضع الآخر إخلال بمعنى المركب سواء كان ذلك من لغة واحدة أو من لغتين فانتهى المعنى فوجب العمل بالمقتضى لسلامته عن المعارض .

واستدل أصحاب القول الثالث : بأن وضع أحد المترادفين موضع الآخر من لغة واحدة لا يوجب إخلالاً بالمقصود من التركيب وهو معناه دون لفظه لأن كلا اللفظين معروف لأصحاب هذه اللغة فكان ذلك جائزاً عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض لكن وضع أحد المترادفين موضع الآخر من لغتين مختلفين يخل بمعنى التركيب لأن فيه ضم مهمل إلى مستعمل باعتبار أن المرادف من اللغة الأخرى غير معروف للمخاطب بلغة غير لغته وبذلك يكون التخاطب به ممتنعاً لهذا المانع .

\* \* \*

## التأكيد

تكلم البيضاوى على التأكيد بعد كلامه على الترادف لما بينهما من الشبه وقد

سبق الفرق بينهما - وعرف البيضاوى التأكيد بأنه تقوية مدلول لفظ بلفظ آخر مستقل بالإفادة - ليس هذا نص عبارة البيضاوى ولكن هذا هو ما يقصده من التعريف .

فقوله : تقوية مدلول لفظ بلفظ آخر ، جنس يشمل التوكيد وغيره كالتابع - ويخرج عنه الترادف لأنه لا تقوية فيه ، وقوله مستقل بالإفادة فصل يخرج التابع لأنه لا يستقل بالإفادة بل لا بد له من المتبوع وقد اتفق جمهور العلماء على أن التوكيد جائز عقلاً وواقع فى اللغة لأن المقصود به الأهتمام ودفع توهم المجاز من اللفظ المؤكد وهذا غير ممنوع عقلاً ولا شرعاً ولا لغةً . . . .

وخالف فى جوازه بعض الناس محتجاً بأنه لا يفيد فائدة جديدة والأصل فى الكلام التأسيس دون التوكيد وهذا قول لا عبرة به بعد وقوع التوكيد فى اللغة ووروده فى القرآن والسنة كما يأتى :

والتوكيد بالمعنى الذى ذكره البيضاوى أعم من التأكيد بالمعنى الذى قصده النحويون لأن الأصوليين يجعلون ( أن ) الداخلة على الجملة من ألفاظ التأكيد والنحويون لا يجعلون ذلك من التوكيد المصطلح عليه عندهم .

وجملة ما قاله البيضاوى فى التأكيد أن التأكيد قسمان :

أحدهما : تأكيد اللفظ بنفسه سواء كان منفرداً نحو جاء زيد ، أو مركباً نحو قوله عليه السلام : « لأغزون قريشاً - والله لأغزون قريشاً - والله لأغزون قريشاً » .

وثانيهما : تأكيده بغيره وهذا تحته نوعان :

**النوع الأول :** أن يكون المؤكد مفرداً يعنى ليس جملة أعم من أن يكون مفرداً حقيقياً أو مثنى أو جمعاً وهذا النوع يؤكد بالفاظ معروفة بالمفرد يؤكد بالنفس والعين فيقال جاء زيد نفسه أو عينه والمثنى يؤكد بكلا فى المذكر ، وبكلتا فى المؤنث - فيقال جاء الزيدان كلاهما ، وجاءت المرأتان كلتاهما والجمع يؤكد بكل وأجمع وأخوات أجمع وهى أكنع وأبتع وأبصع قال تعالى : ﴿ فسجد الملائكة كلهم أجمعون ﴾ ويقال جاء القوم أجمعون أكتعون أبتعون أبصعون .

**النوع الثانى :** أن يكون المؤكد جملة - وهذا النوع يؤكد بإن مثل ﴿ إن الله وملائكته يصلون على النبي ﴾ .

\* \* \*

## الفصل الخامس فى الأشتراك اللفظى

المشترك اللفظى : هو لفظ واحد وضع لمعنيين فأكثر بوضع مستقل - ومن هذا التعريف يعرف الاشتراك اللفظى - فيقال فيه : وهو تعدد المعانى المختلفة بأوضاع مختلفة للفظ واحد . . . .

\* \* \*

### إثباته على منكريه

وقد اختلف العلماء فى الاشتراك اللفظى على أقوال خمسة :

- القول الأول : الاشتراك اللفظى واجب عقلاً .
- القول الثانى : هو محال عقلاً .
- القول الثالث : جائز عقلاً غير واقع فى اللغة .
- القول الرابع : جائز عقلاً وواقع لغةً ولكنه غير واقع فى القرآن والحديث .
- القول الخامس : جائز عقلاً وواقع فى اللغة والقرآن والحديث - وهذا القول هو المختار للبيضاوى .

\* \* \*

### الأدلة

استدل أصحاب القول الأول بدليلين :

الدليل الأول : المعانى غير متناهية لأن منها الأعداد وهى غير متناهية لأنه ما من عدد إلا وفوقه عدد أكبر منه إلى ما لا نهاية - والألفاظ متناهية لأنها مركبة من حروف متناهية وهى الحروف الثمانية والعشرون المعروفة التى تبتدىء بالألف وتنتهى بالياء والمركب من المتناهى متناهى - فإذا وزعت المعلنة الغير متناهية على الألفاظ المتناهية فإن استوعبتها لزم أن يكون اللفظ الواحد له أكثر من معنى واحد ولا معنى للاشتراك إلا هذا وان لم تستوعب الألفاظ المعانى لزم أن يوجد من المعانى ما ليس له لفظ يدل عليه وهو محال لأن الألفاظ مستوعبة للمعانى فكان الاشتراك واجباً - وهو المطلوب .

## نوقش هذا الدليل من وجهين :

١ - لا نسلم أن المعانى غير متناهية والألفاظ متناهية بل نقول المعانى متناهية لأنها واقعة فى الوجود وكل ما وقع فى الوجود فهو متناهى - والألفاظ غير متناهية لأن منها أسماء الأعداد وهى فى زعمكم غير متناهية ولأن الحروف التى تركبت منها وإن كانت متناهية إلا أنه يجوز أن يركب كل حرف مع غيره من الحروف فيوجد ألفاظ غير متناهية - ومادامت المعانى متناهية والألفاظ غير متناهية لم يلزم أن يكون اللفظ الواحد له أكثر من معنى واحد حتى يتم لكم ما تقولون .

٢ - سلمنا لكم أن المعانى من حيث هى غير متناهية وأن الألفاظ متناهية ولكن نقول لكم أن الاشتراك اللفظى إنما يكون بالنسبة للمعانى المختلفة والمعانى المتضادة ولا يكون بالنسبة للمعانى التماثلة والمعانى المقصودة بالوضع وهى المختلفة والمتضادة متناهية لأن الوضع لعنى إنما يكون بعد تصوره ، وتصور غير المتناهى لا يعقل .

الدليل الثانى : لفظ الوجود يطلق على كل من الواجب والممكن فالواجب هو الله تعالى والممكن هو الحوادث والوجود عين الموجود فيكون وجود الواجب عين الواجب ، ووجود الممكن عين الممكن وبما أن حقيقة الواجب تغاير حقيقة الممكن إذًا يكون لفظ الوجود قد أطلق على حقيقتين مختلفتين إطلاقاً حقيقياً فيكون مشتركاً لفظياً بينهما - وبما أن لفظ الوجود من الألفاظ العامة التى يجب وجودها فى اللغات إذن يكون المشترك اللفظى واجب الوقوع - وهو ما ندعيه .

نوقش هذا الدليل بأننا لا نسلم أن الوجود عين الموجود بل نقول أنه غيره وإذن يكون وجود كل من الواجب والممكن مغايراً لهما وأمرًا زائدًا عليهما ويكون هذا الزائد المشترك بينهما هو المعنى الذى وضع له لفظ الوجود فيكون اللفظ مشتركاً معنوياً وكل من الواجب والممكن فرداً من أفرادهم . فلا يتم لكم ما تقولون .

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن الاشتراك اللفظى يوجب مفسدة لأن المشترك إذا أطلق لا يفهم منه معنى من المعانى التى وضع لها اللفظ لتساويها وعدم جواز حملة عليها كما سيأتى فيفوت المقصود من وضع اللفظ لأن الغرض من وضع الألفاظ للمعانى إنما هو إفادة الألفاظ لتلك المعانى عند الاستعمال - والمفسدة يستحيل قصدها من الواضع الحكيم فاستحال وضع اللفظ الواحد لمعانى متعددة وهو ما ندعيه .



نوقش هذا : بأنه إن أردتم أن المشترك اللفظي لا يفيد معنى معيناً من المعانى التى وضع لها فمسلم ولكن ذلك لا يوجب امتناعه لأن أسماء الأجناس كذلك لا تفيد معنى معيناً إلا بقرينة لأنها وضعت للكلى والدال على الكلى لا يدل على الجزئى المعين ومع ذلك فلم تقولوا بامتناع أسماء الأجناس . فيكون دليلكم منقوضاً .

وإن أردتم أن المشترك عند اطلاقه لا يفيد شيئاً أصلاً فهو باطل لأن المشترك يفيد معنى إجمالياً وهو أن أحد معانيه مراد منه قطعاً وهذا وإن كان فيه إبهام إلا أنه لا يمنع من القول بالاشتراك لأن الإبهام قد يكون مقصوداً لأن التصريح بالمراد قد يكون موجباً للمفسدة ألا ترى أن أبا بكر رضي الله عنه لما سئل وهو ذاهب مع الرسول عليه السلام إلى غار ثور - من هذا الذى معك ؟

أجاب بقوله : « رجل يهدينى السبيل » . وكان الإبهام مقصوداً لأنه أجاب بتعيين المراد لكان فى ذلك مفسدة وأى مفسدة . . . .  
لأن السائل كان يعلم أن من معه هو الذى تطلبه قريش وجعلت لمن يعثر عليه مكافأة لها خطرهما .

واستدل أصحاب القول الثالث : على الجواز بأن الاشتراك اللفظي لا يترتب على فرض وقوعه محال فيكون جائزاً لأن شأن الجائز العقلي أنه إذا وقع لا يترتب عليه محال .

واستدلوا على عدم الوقوع : بأنه بالاستقراء والتبعية لألفاظ اللغة لم نجد فيها لفظاً واحداً وضع لمعاني متعددة بأوضاع متعددة وما يظن فى بادىء الأمر أنه كذلك فهو إما مشترك معنوى وإما حقيقة ومجاز .

ويرد ذلك بأن اللغة فيها ما يثبت الاشتراك اللفظي - فالجون لفظ واحد وضع للأسود بوضع وللأبيض بوضع آخر واستعمل فى كل منهما والعين لفظ واحد وضع لكل من الجاسوس والباشرة وغيرها بوضع مستقل واستعمل فيها ولا معنى للاشتراك اللفظي إلا هذا فكان واقعاً .

واستدل أصحاب المذهب الرابع على الجواز بما استدلل به أصحاب القول الثالث عليه واستدلوا على وقوعه فى غير القرآن والحديث بوجوده فى اللغة مثل الجون ، والعين ، وغيرهما من الألفاظ ، واستدلوا على عدم وقوعه فى كل من القرآن والحديث بأنه لو وقع فيهما فإن كان مبيهاً كان تطويلاً من غير فائدة والقرآن والحديث منزهان عن ذلك وإن كان غير مبين كان غير مفيد فيكون لغواً واللغو فيهما باطل .

ويجاب عن ذلك : بأن هذا تشكيك في أمر يكاد يكون ضروريًا فإن المشترك اللفظي قد ورد به القرآن قال تعالى : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ والقرء مشترك بين الطهر والحيض - وقال تعالى : ﴿ والليل إذا عسعس ﴾ بمعنى أقبل أو أدبر - ولفظ عسعس مشترك بينهما - ومتى صح وقوعه في القرآن صح في الحديث كذلك لعدم الفارق .

وقولكم أنه إن وقع غير مبين يكون لغوًا ممنوع لأنه يكون مفيدًا في الجملة أن أحد معانيه مراد قطعًا فيكون المكلف مستعدًا للامثال عند البيان .

واستدل البيضاوي على الجواز بأنه لا يترتب على فرض وقوعه محال لأن الواضع قد يكون متعددًا فيضع كل واحد اللفظ لمعنى من غير أن يشعر بوضع الآخر - فيكون كالمفرد الذى وضع لمعنى وهذا لا شىء فيه - وقد يكون الواضع واحدًا ولكن قصد بوضعه اللفظ لتلك المعانى الإبهام لأن التعيين قد يكون فيه مفسدة كما تقدم فى قصة أبى بكر رضي الله عنه واستدل على الوقوع بأن لفظ القرء إذا أطلق يتردد بين الحيض والطهر ولا يتبارد منه واحد منهما بخصوصه فيكون مشتركًا إذ لو كان حقيقة فى أحدهما فقط لتبارد منه عند الإطلاق - وكذلك لفظ الجون يتردد بين الأبيض والأسود ولا يتبارد منه واحد منهما بخصوصه فكان مشتركًا بينهما - ولفظ عسعس يتردد بين الإقبال والإدبار ولا يتبارد منه واحد منهما عند الإطلاق فكان مشتركًا لفظيًا بينهما .

وبما أن لفظ القرء ولفظ عسعس قد وقع كل منهما فى القرآن ، إذن يكون المشترك واقعًا فى القرآن فيكون جائز الوقوع فى الحديث كذلك لعدم الفارق وبذلك يتم ما قلناه .

\* \* \*

## الاشتراك اللفظي خلاف الأصل

الاشتراك اللفظي وإن كان جائزًا عقلاً وواقعًا فى اللغة إلا أنه خلاف الأصل بمعنى أنه مرجوح عند السامع وليس راجحًا فإذا دار اللفظ بين كونه منفردًا وكونه مشتركًا حمل على الانفرد دون الاشتراك والدليل على أن الاشتراك مرجوح ما يأتى :

أولاً : لو كان الاشتراك راجحًا على الأفراد أو مساويًا له لما أمكن فهم المعنى

من اللفظ إلا بعد الاستفسار من المتكلم عما أراده من اللفظ المشترك لجواز أن يكون قد أراد منه معنى آخر غير هذا المعنى الذى فهمه السامع منه - وهذا الاستفسار لا يكفى لأنه يقع بألفاظ تحتاج كذلك إلى استفسار وهكذا إلى ما لا نهاية وهذا تسلسل والتسلسل باطل فدل ذلك على أن الاشتراك مرجوح ولذلك لا ينظر إلى هذا الاحتمال ويفهم من اللفظ معناه بدون استفسار لكونه هو الراجح .

وثانياً : لو كان الاشتراك راجحاً أو مساوياً لما صح الاستدلال بالنصوص من الكتاب أو السنة على الظن بالحكم المطلوب فضلاً عن القطع به لجواز أن يكون الله تعالى أو رسوله قد أراد من النص معنى يخالف المعنى الذى يتبادر من اللفظ - وعدم الاستدلال بالنصوص على ظن الحكم باطل لأن كلا من الكتاب والسنة يعتبر دليلاً مثبتاً للأحكام فكان الاشتراك مرجوحاً .

وثالثاً : بالاستقراء والتتبع لألفاظ اللغات وجد أن أكثرها ألفاظ منفردة ليس لها إلا معنى واحد ، والكثرة تفيد الظن والرجحان فيكون المنفرد أكثر وجوداً من المشترك فيكون المشترك مرجوحاً .

ورابعاً : الاشتراك اللفظى فيه مفسدتان - أحدهما : ترجع إلى السامع .  
وثانيتها : ترجع إلى المتكلم . والأصل عدم المفسدة فيكون الأصل عدم الاشتراك فيكون مرجوحاً .

فالمفسدة التى ترجع إلى السامع هى أنه قد لا يفهم المعنى المراد لعدم القرينة الدالة عليه ولا يستفسر عنه من المتكلم لكونه يهابه لعظمته أو لأنه يرى أن الاستفسار مشعر بجهله فيحكى ما فهمه خطأ لغيره وغيره يحكيه كذلك لغيره وفى ذلك افشاء للجهل وفساد كبير .

وأما المفسدة التى إلى المتكلم فهى أن السامع قد لا يفهم المراد فيستفسر عنه فيذكر المتكلم له المراد بلفظ منفرد يدل عليه وبذلك يكون كلامه أولاً بالمشترك لغوياً لا فائدة فيه يضاف إلى ذلك أن المتكلم قد لا يكون مستعداً للاستفسار لمرضه أو ضيق وقته .

وأيضاً فإن المتكلم قد يعتمد فى تكلمه بالمشترك على فهم السامع لما أراده منه فيفهم السامع خلاف ما أراده فيترتب على هذا الخطأ ضياع شىء كان ينبغى المحافظة عليه فمثلاً لو قال السيد لخادمه أعط الفقير عيئاً وأراد السيد من العين الماء واعتمد فى

ذلك على فهم الخادم فأعطى الخادم الفقير ذهباً أو فضة - لا شك أن هذا الخطأ ترتب عليه ضياع شيء من الثروة التي يحافظ عليها السيد وتلك مفسدة .

\* \* \*

## مفاهيم المشترك

المعاني التي وضع لها المشترك تارة تكون متباينة متفاصلة بحيث لا يمكن اجتماعها في شيء واحد في وقت واحد - وذلك كالطهر ، والحليص بالنسبة للقرء ، والأبيض والأسود بالنسبة للجون - والذهب والفضة والجاسوس ، والجارية والباصرة بالنسبة للعين .

وتارة تكون متباينة متواصلة بحيث يمكن اجتماعها في شيء واحد ويتحقق ذلك فيما يأتي :

أولاً : يكون أحد المعنيين جزءاً من الآخر - كالإمكان العام مع الإمكان الخاص بالنسبة للفظ الممكن فإن الإمكان العام سلب الضرورة عن الطرف المخالف فقط كقولنا الله موجود بالإمكان العام فإن معناه عدم وجوده سبحانه غير ضروري فيكون وجوده ضرورياً .

والإمكان الخاص : هو سلب الضرورة عن الطرفين معاً الموافق والمخالف مثل الإنسان كاتب بالإمكان الخاص - فإن معناه أن الكتابة ليست ضرورية للإنسان كما أن عدمها كذلك ليس ضرورياً وبذلك تكون الكتابة ممكنة .

وقد استعمل لفظ الممكن في كل من الامكان العام والامكان الخاص ولا شك أن سلب الضرورة عن الطرف المخالف فقط جزء من سلب الضرورة عن الطرفين معاً فيكون الإمكان العام جزءاً من الإمكان الخاص .

وثانياً : أن يكون أحد المعنيين لازماً للمعنى الآخر - مثل الضوء - والكوكب المعروف بالنسبة للفظ الشمس - فإنه مشترك بينهما - تقول طلعت الشمس - وجلست في الشمس - تريد من الأول الكوكب ومن الثاني الضوء والضوء لازم والشمس ملزوم .

\* \* \*

## هل يصح استعمال المشترك في كل مفاهيمه ؟

اتفق العلماء على أن المشترك إذا لم يمكن الجمع بين معانيه لا يصح أن يستعمل في هذه المعاني كلها دفعةً واحدةً لوجود التنافي بينها وذلك كصيغة « أفعل » بالنسبة للأمر والتهديد لأن الأمر يقتضى طلب الفعل والإتيان به والتهديد يقتضى تركه وعدم الإتيان به وهما نقيضان فلا يجتمعان .

واختلفوا فيما إذا أمكن الجمع بين المعاني التي وضع اللفظ لها مثل قولنا عندي عين وأردنا بها الذهب ، والجارية ، وقولنا ملبوسى جون وأردنا بذلك الأبيض والأوسود - فهل يصح أن يستعمل المتكلم اللفظ الواحد في جميع معانيه دفعةً واحدةً على أن يكون كل معنى مقصوداً بالحكم في وقت واحد أو لا يصح ذلك - اختلف العلماء في ذلك على أقوال أربعة :

القول الأول : يصح مطلقاً كان اللفظ مفرداً أو غير مفرد بأن كان مثنى أو جمعاً وقع في الإثبات أو في النفي وهذا القول للشافعى والقاضى أبى بكر الباقلانى واختاره البيضاوى .

وحجتهم في ذلك أنه لو لم يصح ذلك لما وقع لكنه وقع والدليل على وقوعه أمران :

الأمر الأول : قوله تعالى : ﴿ ان الله وملائكته يصلون على النبي ﴾ ووجه الاستدلال من الآية أن الصلاة من الله تعالى المغفرة ومن الملائكة الاستغفار أى طلب المغفرة فهو لفظ مشترك بين هذين المعنيين وقد استعمل فيهما معاً حيث وقع الإخبار به عن كل من الله تعالى والملائكة فدل ذلك على صحة استعمال المشترك في كل معانيه في وقت واحد - وهو ما ندعيه .

نوقش هذا من وجهين :

١ - الفعل في قوله تعالى يصلون مشتمل على ضميرين أحدهما مفرد مستتر يعود على الله تعالى وثانيهما بارز جمع يعود إلى الملائكة - وتعدد الضمير يقتضى بتعدد الفعل فكان نظم الآية هكذا إن الله يصلى والملائكة يصلون - فلا يكون اللفظ واحداً بل يكون متعدداً وقد أريد بكل واحد من اللفظين معنى من المعنيين وهذا ليس محل النزاع لأن النزاع في لفظ واحد أريد به أكثر من معنى واحد في وقت واحد .

وأجيب عن هذا بأنه لم ينطق في الآية إلا بلفظ واحد هو يصلون فيكون اللفظ

واحدًا ولكن معناه متعدد وقد أريد به كل معانيه - وهذا هو محل النزاع فالآية مثبتة للمطلوب .

٢ - الآية ليست من النزاع لأن لفظ الصلاة مستعمل في القدر المشترك بين المغفرة والاستغفار وهو الاعتناء وإظهار شرف الرسول عليه السلام وبذلك يكون اللفظ مشتركًا معنويًا وليس مشتركًا لفظيًا .

وأجيب عن ذلك بأن استعمال الصلاة في الاعتناء مجاز والأصل في الكلام الحقيقة فلا يعدل عنها إلى المجاز إلا لقربة ولا قرينة .

الأمر الثاني : قوله تعالى : ﴿ ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس ﴾ ووجه الاستدلال من الآية أن السجود في الآية مراد به كل من وضع الجبهة على الأرض والخشوع والخضوع لأنه لو كان مرادًا به الخضوع فقط لكان قوله : ﴿ وكثير من الناس ﴾ لا فائدة له لأن الناس جميعًا خاضعون لله تعالى ولا يصح أن يقال أنه مراد به خصوص وضع الجبهة لأن ذلك لا يتأتى من الدواب والشجر ولا من الشمس والقمر - ومتى كان السجود مرادًا به المعنيين معًا صح أن يكون المشترك مرادًا به جميع معانيه لأن لفظ السجود مشترك لفظي بين الخشوع ووضع الجبهة وهو المطلوب .

نوقش هذا من وجهين :

الوجه الأول : أن حرف العطف في الآية بمثابة العامل فتكرره يقتضى بتكرر العامل وهو « يسجد » فيكون نظم الآية هكذا : ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ويسجد له من في الأرض ويسجد له الشمس ويسجد له القمر وهكذا - وبذلك يكون اللفظ متعددًا أريد بكل واحد معنى من المعاني وليس ذلك من محل النزاع .

أجيب عن هذا بجوابين :

الجواب الأول : لا نسلم أن العاطف بمثابة العامل لأن جمهور النحويين قالوا : أن العامل في المعطوف هو العامل في المعطوف عليه والعاطف إنما يفيد المشاركة بين المعطوف والمعطوف عليه فيما يقتضيه العامل من الإعراب - وبذلك يكون العامل في الجميع هو العامل الأول « يسجد » بالمعنى الذى بيناه وهو مجموع الخضوع ووضع الجبهة ويتم ما قلناه .

الجواب الثانى : سلمنا أن العاطف بمثابة العامل لكن يلزم أن يكون العامل الثانى مراداً به ما أريد من العامل الأول والعامل الأول مراداً به وضع الجبهة فيكون غيره كذلك مراداً به وضع الجبهة وهو باطل لأنه لا يتحقق فى الشمس ولا فى القمر ولا فى الشجر ولا فى الدواب فتم ما قلناه .

الوجه الثانى : وهو راجع إلى الدليل الأول كذلك - وحاصله أننا لا نسلم أن الآيتين من محل النزاع لأن محل النزاع لفظ واحد أريد به أكثر من معنى واحد من متكلم واحد فى وقت واحد والآيتان ليستا من هذا القبيل لجواز أن يكون اللفظ المشترك فيهما قد وضع لمعنيين معاً بوضع مستقل كما وضع لكل منهما بوضع مستقل كذلك - فيكون لفظ الصلاة مشتركاً بين المغفرة والاستغفار ، والمغفرة والاستغفار معاً - ويكون لفظ السجود مشتركاً بين الخشوع ووضع الجبهة على الأرض . والخشوع ووضع الجبهة معاً - وبذلك يكون كل من اللفظين قد استعمل فى بعض معانيه لا فى كل معانيه فلا تكون الآيتان من محل النزاع .

وأجيب عن ذلك : بأن وضع كل من اللفظين لكل واحد من معنييه استقلالاً ثابت لغةً وأما وضع كل منهما للمعنيين جميعاً فغير ثابت لغةً فالقول بأن كلا منهما موضع للمعنيين معاً قولاً لا يستند إلى وضع اللغة فيكون باطلاً .

القول الثانى : يصح استعمال المشترك فى كل معانيه فى النفى مطلقاً سواء كان اللفظ مفرداً أو غير مفرد ولا يصح استعماله فى الكل فى الإثبات مطلقاً - ونقله الأمدى عن أبى الحسين البصرى .

وحجة هذا القائل أن المشترك إذا وقع فى النفى يكون عاماً لأنه يكون نكرة فى سياق النفى وهى تعم فإذا قال : ليس عندى عين وأراد نفى كل ما يطلق عليه عين صح ذلك لكن إذا وقع فى الإثبات فلا يكون فى اللفظ ما يشعر بالعموم لأن النكرة فى سياق الإثبات لا تعم وحيث لم يوجد ما يقتضى العموم فلا تصح إرادته .

ويرد ذلك : بأن اللفظ إذا وقع فى النفى يكون مراداً منه ما أريد به فى الإثبات فإن أريد به فى الإثبات معنى واحد من معانيه كان مراداً به فى النفى هذا المعنى وإن أريد به فى الإثبات جميع معانيه كان المراد به فى النفى هو الجميع - وحيث أنكم لم تجوزوا فى الإثبات إرادة جميع المعانى من المشترك لم يصح أن يكون فى النفى مراداً به جميع المعانى كذلك فلا يكون عاماً فى الجميع .

**القول الثالث :** يصح استعمال المشترك في كل معانيه إذا كان غير مفرد كالمنى والجمع سواء وقع في الإثبات أو وقع في النفي ولا يصح استعماله في الكل إذا كان مفرداً وقع في الإثبات أو في النفي .

**ووجهة هذا القائل :** أن المشترك إذا كان جمعاً يكون بمثابة تكرار المفرد وتعدده ويكون كل لفظ من الألفاظ المفردة مراداً به معنى من المعاني وهذا قدر متفق عليه لكن إذا كان اللفظ مفرداً لم يتحقق فيه ما تحقق في الجمع فامتنع أن يراد به الجميع .

**نوقش هذا :** بأن الجمع بمثابة تكرار المفرد وتعدده ولكن يجب أن تكون المفردات متساوية في المعنى فإذا قيل عيون لزم أن تكون المفردات المجموعة من نوع واحد هو الذهب مثلاً أو هو الجارية أو هو الباصرة ولا يصح أن يكون مراداً بعين الذهب ، وبأخرى الباصرة ، وبالثالثة الجارية وذلك هو الرأى المشهور عند جمهور النحويين .

**القول الرابع :** لا يصح استعمال المشترك في جميع معانيه مطلقاً مفرداً كان أو غير مفرد وقع في الإثبات أو في النفي .

واستدل أصحاب هذا القول بأن المشترك إما أن يكون موضوعاً لكل هذه المعاني دفعة واحدة أو غير موضوع لها دفعة واحدة فإن لم يكن موضوعاً لها دفعة واحدة لم يصح استعماله فيها دفعة واحدة لأن الاستعمال فرع الوضع وإن كان موضوعاً لها كلها دفعة واحدة كما هو موضوع لكل واحد من هذه المعاني استقلالاً لم يكن المشترك مستعملاً في كل معانيه وإنما يكون مستعملاً في بعضها وهو غير المفروض من المسألة وبذلك لم يجز استعماله في الكل دفعة واحدة وهو المطلوب .

**أجاب البيضاوى عن ذلك :** بأن استعماله في الكل دفعة واحدة ليس مستنداً إلى وضعه إلى الكل دفعة واحدة وإنما هو مستند إلى وضعه لكل معنى من المعاني استقلالاً وهذا الوضع كاف في صحة استعماله في الجميع لأن المعاني المركبة لم تختلف عن المعاني المفردة ولذلك لم توضع المركبات اكتفاء بوضع ما تركبت منها من المفردات .

**ملاحظة :** القائلون بجواز استعمال المشترك في كل معانيه مختلفون في هذا الاستعمال هل هو حقيقة أم مجاز فالشافعى يقول هو حقيقة لأنه لم يخرج عن كونه



مستعملاً فيما وضع له والقرافى وابن الحاجب وغيرهما يقولون هو مجاز لأنه لم يوضع للكلمة دفعة واحدة فاستعماله فى الكل استعمال للفظ فى غير ما وضع له فيكون مجازاً .

\* \* \*

## هل يصح للسامع أن يحمل المشترك على كل معانيه ؟

القائلون بأن المتكلم بالمشترك يصح له أن يستعمله فى كل معانيه اختلفوا فى حمل السامع له على كل معانيه فقال الشافعى يجب على السامع أن يحمله على كل المعانى حيث لم توجد قرينة تحمله على بعضها لأن المشترك حينئذ يكون كالعام الذى لم يوجد ما يدل على تخصيصه والعام حينئذ يحمل على جميع الأفراد لظهوره فيها فالمشترك كذلك يجب حمله على الجميع لظهوره فيها .

وقال غير الشافعى ومنهم البيضاوى أنه يجوز للسامع أن يحمله على الكل عند عدم القرينة لأن ذلك أحوط لأن المتكلم إن أراد به جميع المعانى فقد حقق السامع ما قصده المتكلم وإن أراد بعضها فقط فقد تحقق البعض فى ضمن الكل وبذلك يكون حمله على الجميع فيه خروج عن العهدة بيقين .

وأما القائلون بأن المشترك لا يصح استعماله فى كل معانيه فأرأيهم ظاهر لأنه مادام المتكلم لم يرد به جميع المعانى فكيف يحمله على شىء لم يرد به المتكلم ؟ والحكم عندهم أنه إن وجدت قرينة تعين بعض المعانى عمل بها وإن لم توجد قرينة كان اللفظ مجزئاً فيتوقف عن العمل به حتى تقوم القرينة .

\* \* \*

## هل المشترك عند تجرده من القرائن يكون مجزئاً ؟

المشترك اللفظى عند استعماله له أحوال :

١ - أن يتجرد عن القرائن العاملة أو الملغية لكل المعانى أو لبعضها فى الحاليتين وفى هذه الحالة يكون مجزئاً عند من منع استعماله فى كل معانيه فليس للمتكلم أن يحمله على شىء حتى تقوم القرينة . أما عند من جوز استعماله فى كل معانيه فإنه لا

يكون مجملاً بل السامع يحمله على كل المعانى إما وجوباً وإما جوازاً على الخلاف المتقدم .

٢ - توجد معه قرينة تعين بعض معانيه وفي هذه الحالة يجب حمله على ما دلت عليه القرينة مثل عندى عين اشترى بها ما أشاء فإنه يحمل على الذهب والفضة - وقوله تعالى فى شأن الجنة : ﴿ فيها عين جارية ﴾ فإنه يحمل على الماء .

٣ - توجد معه قرينة تدل على أكثر من معنى واحد وفي هذه الحالة يكون مجملاً عند من منع استعماله فى كل معانيه وتكون هذه القرينة كأنها لم تكن وأما من جوز حمله على أكثر من معنى واحد فإنه يحمله على ما دلت عليه القرينة مثل عندى عين صافية فإنه يحمل على ما عدا الجاسوس لأن الصفاء يشترك فيه ما عدا ذلك من المعانى كالشمس والذهب والفضة والباصرة والجارية .

٤ - توجد معه قرينة تلغى بعض معانيه وتجعل ذلك البعض غير مراد منه - وفى هذه الحالة إن كان الباقي واحداً تعين حمله عليه وإن كان أكثر فهو مجملٌ عند من منع استعماله فى الكل ويحمل على الباقي بعد الإلغاء عند من جوز ذلك مثل هذه عين ليست ذهباً ولا جارية .

٥ - توجد معه قرينة تلغى كل معانيه وفى هذه الحالة لا يحمل على شىء من معانيه الحقيقية اتفاقاً لوجود القرينة المانعة ولكن يحمل على مجازه فإن كان المجاز واحداً فالأمر ظاهر وإن كان متعدداً وتساوت المجازات كان مجملاً عند المانع ، ويحمل على كل المجازات عند بعض من جوز استعماله فى الكل كالشافعى ولا يحمل على شىء منها عند البعض الآخر كالباقلى لأنه لا يقول بالجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يحمل اللفظ على كل معانيه المجازية .

وإن لم تتساو المجازات بل ترجح بعضها على البعض الآخر فإن كان الراجع واحداً حمل عليه اتفاقاً وإن كان متعدداً يكون مجملاً عند المانع وبعض المجوز كالباقلى ويحمل على الكل عند الشافعى .

\* \* \*

## الفصل السادس فى الحقيقة والمجاز

الحقيقة على وزن فعيلة بمعنى فاعل أو بمعنى مفعول مأخوذة من الحق بمعنى الثبوت - فإن كانت بمعنى فاعل فمعناها الثابتة من حق الشيء إذا ثبت - وإن كانت بمعنى مفعول فمعناها المثبتة من أحق الشيء إذا أثبتته . . . .

ثم نقلت من الثابت أو المثبت إلى الاعتقاد المطابق للواقع لأنه فرد من أفراد الثابت والعلاقة الكلية والجزئية .

ثم نقلت إلى القول الدال على الاعتقاد المطابق للواقع من باب إطلاق اسم المدلول على الدال .

والحقيقة اصطلاحاً هي : اللفظ المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب - فاللفظ جنس يشمل المهمل والمستعمل فيما وضع له - وفى غير ما وضع له - وقوله المستعمل قيد أول يخرج المهمل واللفظ الموضوع لمعنى قبل أن يستعمل فيه فلا يكون حقيقة كما لا يكون مجازاً لعدم الاستعمال وقوله فيما وضع له قيد ثان يخرج المجاز لكونه مستعملاً فى غير ما وضع له والمراد من الوضع بالنسبة للحقيقة اللغوية - جعل اللفظ بإزاء المعنى - وبالنسبة للحقيقة العرفية والشرعية غلبة استعمال اللفظ فى المعنى وقوله فى اصطلاح التخاطب - قيد ثالث قصد به ادخال الحقائق الشرعية واللغوية والعرفية - لأن العبرة بالوضع عند المتكلم باللفظ لا بالنسبة للسامع له - فإن كان المتكلم باللفظ قد استعمله فيما وضع عنده كان الاستعمال حقيقة سواء كان عند السامع كذلك أو لا - وإن كان المتكلم به قد استعمله فى غير ما وضع له عنده كان الاستعمال مجازاً وإن كان عند السامع مستعملاً فيما وضع له .

فالصلاة من اللغوى فى الدعاء حقيقة ومن الشرعى مجاز - وفى الأفعال المخصوصة مجاز من اللغوى حقيقة من الشرعى - ويقاس على ذلك غيره من الألفاظ .

والحقيقة إن كانت بمعنى فاعل فالتاء فيها للتأنيث لأن فعيلاً بمعنى فاعل يفرق بين المذكر فيه والمؤنث بالتاء - يقال رجل كريم وامرأة كريمة ، ورجل عليم ، وامرأة عليمه وأن كانت بمعنى مفعول فالتاء للنقل وليست للتأنيث لأنه يستوى فيه المذكر

والمؤنث يقال رجل قتيل ، وامرأة قتيل - إلا إذا سمي به أو جرى مجرى الأسماء بأن استعمل بدون الموصوف مثل « النطيحة » أى البهيمة المنطوحة فإنه يؤتى فيه بالتاء لتكون دالة على النقل من الوصفية إلى الاسمية - والحقيقة من هذا القبيل لأنه سمي بها فكانت التاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية .

\* \* \*

## أقسام الحقيقة

تنقسم الحقيقة إلى أربعة أقسام :

القسم الأول الحقيقة اللغوية : وهى اللفظ المستعمل فيما وضع له لغة نحو الإنسان ، والفرس والحر والبرد والأرض والسماء - وهذا النوع لا خلاف فى إمكانه ووقوعه .

والقسم الثانى الحقيقة العرفية العامة : وهى اللفظ الذى وضع لغة لمعنى ولكن استعمله أهل العرف العام فى غير هذا المعنى وشاع عندهم استعماله فيه مثل لفظ دابة فإنه وضع لغة لكل ما يدب على وجه الأرض من إنسان أو حيوان ولكن استعمله أهل العرف فيما له حافر فقط كالفرس والبغل والحمار - وهذا النوع موجود كذلك .

القسم الثالث الحقيقة العرفية الخاصة : وهى اللفظ الذى وضع لغة لمعنى واستعمله أهل العرف الخاص فى غيره وشاع عندهم استعماله فيه حتى صار لا يفهم منه عندهم إلا هذا المعنى - كالرفع ، والنصب ، والجر بالنسبة للنحويين والجوهر والعرض بالنسبة للحكماء والمتكلمين - والنقض والقلب للأصوليين - حيث استعملوا النقض فى تخلف الحكم عن العلة فى القياس بعد أن كان معناه لغة الحل - واستعملوا القلب فى ربط خلاف ما أثبتته دليل المستدل بعلة المستدل وأصل المستدل - كقول الحنفى مستدلاً على اشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف - لبث مخصوص فلا يكون بمجرد قرابة كالوقوف بعرفة - فيقول الشافعى الاعتكاف لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة - وسيأتى توضيح ذلك فى القياس إن شاء الله تعالى . . . .

وهذا النوع كذلك موجود اتفاقاً وإنكاره مكابرة فإن أهل كل فن لهم اصطلاح خاص يعبرون عنه بالفاظ تؤدى هذا المعنى .

القسم الرابع الحقيقة الشرعية : وهى ألفاظ استعملها الشارع فى معان لم تضعها العرب لها إما لمناسبة بينها وبين المعانى اللغوية وإما لغير مناسبة - على الخلاف الآتى :

وهذا النوع اختلف فيه العلماء أولاً : من حيث إمكانه ، وثانياً : من حيث وقوعه ووجوده فمن حيث الامكان ذهب الجمهور إلى أنه غير ممكن - وهذا قول لا عبرة به لأن الحقائق الشرعية واقعة بالفعل ولا يقع إلا ما كان ممكناً لأن المستحيل لا يتصور وقوعه .

وأما من حيث الوقوع والوجود فقد اختلف الأصوليون فى ذلك على أقوال ثلاثة :

القول الأول : وهو للقاضى أبى بكر الباقلانى - الحقيقة الشرعية غير موجودة وما يظن أنه موجود منها فهو مستعمل فى معناه اللغوى - غاية الأمر أن الشارع شرط فى اعتبار هذا المعنى شروطاً لا يكون معتبراً بدونها - فالصلاة فى الشرع مستعملة فى الدعاء بشرط أن ينضم إليه أمور خاصة هى الركوع والسجود والقراءة . . . الخ - والصوم مستعمل فى الإمساك لكن بشرط أن ينضم إليه النية مع ترك الأكل والشرب زمناً معيناً . - والحج مستعمل فى القصد ولكن بشرط أن ينضم إليه إحرام وطواف وسعى ووقوف بعرفة وهكذا يقال مثل ذلك فى الزكاة وغيرها من الألفاظ المستعملة فى الشرع .

واستدل القاضى على مدعاه بدليلين :

الدليل الأول : لو كانت الألفاظ المستعملة فى الشرع حقائق شرعية لكانت غير عربية لأن العرب لم تضعها لتلك المعانى التى استعملها الشرع فيها ولو كانت غير عربية للزم أن يكون القرآن غير عربى لوقوع تلك الألفاظ فيه - لكن القرآن عربى بصريح قوله تعالى : ﴿ قرآنا عربيا غير ذى عوج ﴾ وقوله تعالى : ﴿ إنا أنزلناه قرآنا عربيا ﴾ فبطل كونها حقائق شرعية وثبت أنها حقائق لغوية - وهو المطلوب .

أجيب عن ذلك : بأنه يكفى فى كونها عربية استعمال العرب لها فى الجملة وقد استعملها العرب فى معانيها اللغوية - لذلك كانت عربية .

الدليل الثانى : لو كانت حقائق شرعية لاقتضت حكمة الشارع أن يبين معانيها للمخاطبين قبل أن يخاطبهم بها حتى لا يخاطبهم بغير ما يفهمون لكن الشارع لم يبين

معانيها لهم قبل أن يخاطبهم بها إذ لو ثبت ذلك لثبت بالآحاد أو بالتواتر وكلا الأمرين لم يوجد فدل ذلك على أن معاني هذه الألفاظ معروفة لهم عند الخطاب فكانت حقائق لغوية .

نوقش هذا الدليل : بأن الشارع بين معاني هذه الألفاظ للمخاطبين ولكن ليس بلازم أن يكون البيان قد ثبت بالآحاد أو بالتواتر لجواز أن يكون قد حصل بواسطة القرائن .

القول الثانى : الحقائق الشرعية موجودة مطلقاً كانت هناك مناسبة بين المعانى اللغوية أو لم تكون وهذا القول للمعتزلة - واستدلوا على ذلك بدليلين :

الدليل الأول : الشارع اخترع معانى لم تكن معروفة عند العرب وهذه المعانى لا بد من معرفتها للمخاطبين لأن الحاجة ماسة إليها وطريق المعرفة إنما هو الألفاظ المفيدة لهذه المعانى - وبذلك يكون الشارع قد استعمل الألفاظ فى معانى تضعها العرب لها - ولا معنى للحقيقة الشرعية إلا هذا فكانت الحقيقة الشرعية موجودة - وهو ما تدعيه .

نوقش هذا بأن معرفة هذه المعانى لا تتوقف على معرفتها بألفاظ توضع لها ابتداءً لجواز أن تكون المعرفة بواسطة ألفاظ تفيدها لوجود مناسبة بين هذه المعانى والمعانى اللغوية التى وضعت لها هذه الألفاظ فتكون مجازاً باعتبار الأصل فإذا شاع استعمالها فى لسان الشرع كانت حقيقة شرعية .

الدليل الثانى : أن الإيمان فى الشرع قد استعمل فى فعل الواجبات وهذا المعنى لم تضعه العرب له بل وضعت للتصديق - وبذلك يكون لفظ الإيمان حقيقة شرعية لأن الشارع قد استعمله فى غير ما وضع له لغةً فتكون الحقيقة الشرعية موجودة - وهو ما ندعيه .

أما أن الإيمان فى الشرع فعل الواجبات فدليله أن فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى : ﴿ وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة ﴾ فإن الله تعالى أخبر عن كل ما تقدم بأنه دين القيمة أى الطائفة المستقيمة وهم الرسل عليهم السلام واسم الإشارة وإن كان مفرداً باعتبار لفظه لكنه مؤول بالمذكور وهو يشمل المتعدد - والدين هو الإسلام لقوله تعالى : ﴿ إن الدين عند الله الإسلام ﴾ والإسلام هو الإيمان لقوله تعالى : ﴿ فأخرجنا من كان فيها

من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ﴿ فلو لم يكن الإسلام هو الإيمان لما صح استثناء المسلم من المؤمن استثناءً متصلاً لأن الاستثناء المتصل هو إخراج ما كان داخلاً في الكلام السابق - فلما استثنى المسلم من المؤمن استثناءً متصلاً علم من ذلك أن الإسلام لا يغير الإيمان وبذلك تكون النتيجة أن الإيمان فعل الواجبات وبذلك يتم ما ندعيه .

نوقش هذا الدليل : بمنع أن الإسلام هو الإيمان شرعاً - لأن الإسلام هو الانقياد الظاهري بواسطة الأعمال - والإيمان شرعاً هو التصديق بكل ما جاء به محمد ﷺ عن ربه سبحانه وتعالى - وما يدل على مفارقتهما شرعاً قوله تعالى في شأن الأعراب المنافقين حينما قالوا أنهم آمنوا : ﴿ قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ﴾ فنفي عنهم الإيمان وأثبت لهم الأسلام ولو كان معناهما واحداً لكان ذلك تناقضاً .

وصحة استثناء المسلم من المؤمن في الآية لا تستلزم اتحاد الإسلام والإيمان لأن صحة الاستثناء تتوقف على صدق المستثنى منه على المستثنى فقط دون اتحادهما ألا ترى أنك تقول ملكت الحيوانات إلا العبيد ويكون الاستثناء صحيحاً ومع ذلك فالعبيد غير الحيوانات قطعاً لأن الأخص غير الأعم .

والمستثنى منه في الآية يصدق بصدق المستثنى لأن الإيمان شرط في صحة اعتبار الإسلام وكلما وجد المشروط وجد شرطه فكلما وجد الإسلام المعتبر يوجد الإيمان - ومن هذا صح استثناء المسلم من المؤمن .

قد يقال : أن قوله تعالى : ﴿ قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ﴾ ينافي ما تقولون لأنه أثبت الإسلام لهم ومع ذلك لم يثبت الإيمان لأنه نفاه عنهم فلو ثبت مع الإسلام لكان تناقضاً فيقال جواباً عن ذلك : أن الإسلام الذي ثبت لهم إسلام غير معتبر ولذلك لم يتحقق معه الإيمان ، ونحن نقول متى تحقق الإسلام المعتبر تحقق الإيمان معه فلم يكن هناك تنافي بين ما تقوله وما أثبتته الآية .

القول الثالث وهو للبيضاوي : الألفاظ الشرعية مستعملة في معانيها الشرعية لمناسبة بينها وبين المعاني اللغوية ولم توضع لها ابتداءً فهي مجازات باعتبار اللغة ولما كثر استعمالها شرعاً في هذه المعاني كانت حقائق شرعية واختار هذا الرأي إمام الحرمين والإمام الرازي .

وقد استدلل البيضاوي لهذا الرأي بأنه لو كانت هذه الألفاظ مستعملة في المعاني

الشرعية ابتداء من غير مناسبة لم تكن عربية لأن العرب لم تضعها لهذه المعانى المستعملة فيها فلا تكون حقيقة كما لم تكن مجازاً لعدم المناسبة - واللغة العربية إما حقيقة أو مجاز - ولو كانت هذه الألفاظ غير عربية لكان القرآن غير عربى لوقوعها فيه لكن القرآن عربى كله لقوله تعالى : ﴿ إنا أنزلناه قرآنا عربيا ﴾ فبطل أن تكون غير عربية وثبت ما ندعيه وهو أنها مستعملة فى المعانى الشرعية لمناسبة بينها وبين المعانى اللغوية .

نوقش هذا الدليل من قبل المعتزلة أولاً - بمنع الملازمة لجواز أن تكون مستعملة ابتداء فى المعانى الشرعية وتكون مع ذلك عربية لأنه يكتفى فى كونها عربية باستعمال العرب لها فى الجملة فحيث استعملها العرب قبل ذلك فى المعانى اللغوية كانت عربية .

أجاب البيضاوى عن ذلك : بأن نسبة اللغات إلى أصحابها إنما هو بطريق وضعهم الألفاظ للمعانى التى تستعمل فيها تلك الألفاظ وليس لمجرد الاستعمال فقط وإن كان الوضع لغيرهم فلا يقال هذا اللفظ عربى إلا حيث ثبت عن العرب وضعهم له لمعناه ولا يقال فارسى إلا حيث ثبت عن الفرس وضعهم هذا اللفظ لهذا المعنى .

ورد هذا : بأن اللفظ لا يخرج عن كونه عربياً باستعماله فى معنى آخر غير ما وضعت العرب كما أن اللفظ لا يخرج عن الأعجمية باستعمال غيرهم له فى معنى غير معناه الذى وضعوه له - وأكبر دليل على ذلك أن النحويين منعوا إبراهيم من الصرف للعلمية والعجمية فلم يخرج عن كونه أعجمياً باستعمال العرب له فى معنى غير المعنى الذى وضع له أولاً .

وثانياً : بتسليم أن يكون استعمال الشرع لهذه الألفاظ ابتداء مخرجاً لها عن كونها عربية ولكن نمنع أن يكون وقوعها فى القرآن مخرجاً له عن كونه عربياً لأنها ألفاظ قلائل والعبرة بالكثير الغالب والآيات التى ذكرت لا تدل على أنه عربى كله لأن القرآن حقيقة فى الكل كما هو حقيقة فى البعض .

وأجاب البيضاوى : بأن القرآن حقيقة فى الكل فقط فإنه لو كان حقيقة فى البعض كذلك لكان لفظ البعض فى قولنا هذه السورة بعض القرآن لغواً لكونه غير مفيد لكن كونه غير مفيد باطل - فتعين أن يكون القرآن حقيقة فى الكل وبذلك يبطل قولكم أن وقوع هذه الألفاظ فى القرآن لا يخرجها عن كونه عربياً .



وثالثاً : بتسليم أن يكون وقوع هذه الألفاظ فى القرآن مخرجاً له عن كونه عربياً ولكن ذلك غير ممنوع وجوده فى القرآن فقد وقع فى القرآن ألفاظ هندية ورومانية وفارسية مثل « المشكاة » : وهى الكوه غير النافذة فإنها هندية، والقسطاس بمعنى الميزان فإنها رومية والاستبرق وهو الديباج الغليظ ، والسجيل وهو الحجر المتخذ من الطين فإنهما لفظان فارسيان .

وأجاب البيضاوى عن ذلك : بأن هذه ألفاظ عربية وضعها العرب لمعانيها المذكورة ولكن وضعهم لها وافق وضع غيرهم هذه الألفاظ لتلك المعانى وتوافق الخواطر ليس مستبعداً فقد توافقت اللغات فى الصابون للمادة المعروفة والتنور لمعناه المعروف .

وأجاب غير البيضاوى : بأن الألفاظ المذكورة كالمشكاة وما معها خرجت عن العربية لدليل اقتضى خروجها ولكن غيرها من الألفاظ كالصلاة والحج والصوم والزكاة لم يوجد ما يخرجها عن كونه عربياً فبقى على العربية لأن الأصل فى القرآن أن يكون عربياً كله إلا ما خرج بالدليل .

\* \* \*

## فروع ثلاثة ذكرها البيضاوى

الفرع الأول : النقل خلاف الأصل :

علم مما تقدم أن كلا من الحقيقة الشرعية والعرفية الخاصة والعامة منقول من المعنى الذى وضع له لغة إلى معنى آخر لمناسبة بين المعنى الثانى والأول كما علم أن هذه الحقائق جائزة وواقعة ولكن الذى ينبغى أن يعلم هنا أن النقل خلاف الأصل بمعنى أن عدم النقل راجح والنقل مرجوح فإذا دار اللفظ بين أن يكون منقولاً فى معنى وبين أن يكون غير منقول فيه ترجح كونه غير منقول لأمرين :

١ - الأصل ابقاء اللفظ دالاً على ما كان دالاً عليه فأعتبره غير منقول فيه موافقة لهذا الأصل وأعتبره منقولاً فيه مخالفة لهذا الأصل فيكون مرجوحاً .

٢ - عدم النقل يتوقف على أمر واحد هو وضع اللفظ لهذا المعنى فى اللغة - والنقل يتوقف على أمور ثلاثة :

- وضع اللفظ للمعنى الأول .

- ونسخه - أى هجر استعمال اللفظ فى المعنى الأول .

- واستعمال اللفظ فى المعنى بعد وضعه له - ولا شك أن ما توقف على أمر واحد فهو أرجح لأن الموجب لنفيه واحد فقط بخلاف ما توقف على أمور متعددة فإن الموجب لنفيه متعدد لأن كل واحد من المتعدد يكون عدمه موجباً لعدم ذلك الشيء .

الفرع الثانى : هل الحقائق الشرعية موجودة فى أنواع الكلمة الثلاثة ؟

للكلمة أنواع ثلاثة : اسم - وفعل - وحرف : والحقائق الشرعية موجودة فى الأسماء اتفاقاً سواء كانت متباينة - كالصوم ، والصلاة ، والحج أو كانت مترادفة كالواجب والفرض أو كانت متواطئة كالحج فإنه وضع لعبادة ذات إحرام وطواف وسعى ووقوف بعرفة وهذا معنى عام يتناول القرآن والإفراد والتمتع فكان متواطئاً أى مشتركاً معنوياً . . . أو كانت مشتركةً لفظياً كالصلاة فإنها تطلق على ذات الركوع والسجود والقيام والعود كما تطلق على الخالية من الركوع والسجود والعود كصلاة الجنائز - كما تطلق على صلاة القاعد كصلاة المريض - والأصل فى الإطلاق الحقيقة فكان اللفظ حقيقة فى الجميع على أنه وضع لكل منها استقلالاً .

وكلفظ الطهور فإنه مستعمل فى الماء والتراب وآلة الدباغ فكان مشتركاً بينها لأن الأصل فى الإطلاق الحقيقة .

والحقائق الشرعية توجد فى الأفعال بطريق التبعية لأن الأفعال مشتقة من المصادر فيكون معنى الفعل تابعاً لمعنى المصدر الذى أخذ منه فإن كان المصدر مراداً به الحقيقة الشرعية كان الفعل كذلك وإن كان مراداً به الحقيقة اللغوية كان الفعل معناه كذلك فإذا قيل صلى خالد الظهر كان المراد به الحقيقة الشرعية وإذا قيل صلى زيد لصاحبه المريض كان الفعل مراداً به الحقيقة اللغوية .

وأما الحروف فلم توجد فيها الحقائق الشرعية لا بطريق الأصالة ولا بطريق التبعية وقد ثبت ذلك بالاستقراء .

هذا والمعتزلة خصت ما أطلق من الحقائق الشرعية على أصول الدين كالإيمان وما يقابله كالكفر والفسق باسم الحقائق الدينية .

الفرع الثالث : هل صيغ العقود والفسوخ أخبار أو إنشاء ؟

اتفق العلماء على أن صيغ العقود كبعث ، واشترت ، وزوجت وصيغ

الفسوخ مثل أقلت وطلقت وأعتقت وفسخت أخبار باعتبار وضعها اللغوى كما اتفقوا على أنها قد تستعمل فى لسان الشرع كذلك فى الأخبار عن عقد حصل أو فسوخ مضى .

واختلفوا فيما إذا استعملت فى الشرع لإحداث حكم فى المستقبل هل تكون منقولة من الأخبار إلى الإنشاء أو لا تكون منقولة .

فقال الحنفية : أنها ليست منقولة بل تكون مستعملة فى الأخبار مجازاً وذلك بأن يقدر أن مضمون هذه الصيغ موجود قبل النطق بها وأن هذه الصيغ مخبرة عن هذا المضمون تنزيلاً لما سيحصل منزلة الحاصل لتحقيقه مجازاً باعتبار ما يؤول إليه - والمجاز وإن كان خلاف الأصل لكنه أرجح من النقل .

وقالت الشافعية أنها منقولة من معانيها اللغوية وهى الأخبار إلى معنى آخر وهو الإنشاء واستدلوا بأدلة ثلاثة :

**الدليل الأول :** لو كانت هذه الصيغ أخباراً فإما أن تكون أخباراً عن الماضى أو الحال أو المستقبل والكل باطل لأنها إن كانت أخباراً عن الماضى أو الحال لم يقبل مضمونها التعليق لأن التعليق هو توقف وجود شىء على وجود شىء آخر - والماضى والحال موجودان فلا يعلق عليهما لكن مضمون هذه الصيغ كالطلاق والعتق والبيع يقبل التعليق اتفاقاً - ولو كانت أخباراً عن المستقبل لم يقع مضمونها أصلاً لأنها تكون بمثابة الوعد - والوعد لا يجب الوفاء به فيكون قول القائل طلقت وأعتقت بمثابة قوله سأطلق وسأعتق ولا يقع الطلاق والعتق بهذا لكونه وعداً فكذلك لا يقع بما فى معناه - وإذا بطل أن تكون هذه الصيغ أخباراً عن الماضى أو الحال أو المستقبل بطل أن تكون أخباراً لأن الخبر لا يخرج عن هذه الأزمان الثلاثة فتعين أن تكون إنشاء - وهو المطلوب .

**الدليل الثانى :** لو كانت هذه الصيغ أخباراً فإن كانت كاذبة لم يعتد بها اتفاقاً لأن الأحكام لا تبني على الكذب وإن كانت صادقة فلا جائز أن يكون صدقها أى تحقق مضمونها متوقفاً على غيرها لأننا متفقون على أن مضمون هذه الصيغ لا يقع بدونها فالطلاق لا يقع بدون لفظه والبيع لا يقع بدون ما يدل عليه ولا جائز أن يكون صدقها أى تحقق مضمونها متوقفاً على هذه الصيغ وإلا لزم الدور لأن تحقق المضمون يكون متوقفاً على صدق الخبر وصدق الخبر أو مطابقته للواقع يكون متوقفاً على تحقق

مضمونه والدور باطل وإذا بطل أن تكون هذه الأخبار صادقة أو كاذبة فقد بطل أن تكون أخباراً لأن الخبر إما صادق وإما كاذب وتعين أن تكون إنشاء - وهو المطلوب .

**الدليل الثالث :** أن الزوج إذا قال لمطلقته الرجعية طلقته فإن قصد الأخبار عن الطلاق الماضي لم يلزمه طلاق آخر وإن لم يقصد شيئاً أو قصد الإنشاء فإنه يقع عليه طلاق آخر اتفاقاً ولو كانت هذه الصيغ أخباراً لما وقع عليه الطلاق الثاني إذا لم يقصد شيئاً حملاً للكلام على الأخبار عن الطلاق السابق فوقع الطلاق عليه عند عدم القصد دليل على الإنشاء وهو ما ندعيه .

\* \* \*

## الفرق بين الخبر والإنشاء

يفرق بين الخبر والإنشاء من وجوه أربعة :

- ١ - الخبر يحتمل التصديق والتكذيب والإنشاء لا يحتملها .
- ٢ - الإنشاء لا يكون معناه إلا مقارناً له بخلاف الخبر فإن معناه قد يكون مقارناً وقد يكون متقدماً وقد يكون متأخراً .
- ٣ - الإنشاء سبب لمعناه فلا يوجد معناه بدونه - والخبر مظهر لمعناه فقط لأن المعنى يتحقق بدونه .

- ٤ - الخبر يشتمل على نسبة كلامية يصح أن تكون مطابقة للنسبة الخارجية فيكون الخبر صادقاً كما يصح أن تكون غير مطابقة لها فيكون الخبر كاذباً والإنشاء ليس فيه نسبة كلامية توصف بالمطابقة أو بعدم المطابقة .

\* \* \*

## المجاز

المجاز أصله مجوز على وزن مفعول مأخوذ من الجواز بمعنى العبور يقال جزت النهر - يعني عبرته من الشاطئ إلى الشاطئ - ومجوز مصدر ميمى صالح للزمان والمكان والحدث فهو إما نفس الجواز أو زمانه أو مكانه - نقل من هذا المعنى إلى الفاعل وهو الجائز يعني العابر والعلاقة الكلية والجزئية إن كان مأخوذاً من نفس الجواز وهو الحدث لأن المصدر جزء من المشتق والمشتق كل له ، والحالية أو المحلية إن كان مأخوذاً من الجواز بمعنى مكان العبور ويكون ذلك من إطلاق اسم المحل على الحال .

أما المجاز اصطلاحاً فهو نوعان: أحدهما: مجاز لغوى - وثانيهما: مجاز عقلى وهو ما قصده البيضاوى بالمجاز المركب :

فالمجاز اللغوى: هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له فى اصطلاح التخاطب لعلاقة وقرينة - فاللفظ جنس يشمل المهمل والمستعمل فيما وضع له أو فى غير ما وضع له - وقوله المستعمل قيد أول يخرج المهمل والموضوع لمعنى قبل أن يستعمل فيه فلا يكون مجازاً كما لا يكون حقيقة لعدم الاستعمال - وقوله فى غير ما وضع له قيد ثان يخرج الحقيقة وقوله فى اصطلاح التخاطب - قصد منه ادخال المجاز اللغوى والعرفى والشرعى كلفظ الصلاة إذا استعملها اللغوى فى الأفعال المخصوصة أو استعملها الشرعى فى الدعاء وكلفظ الدابة إذا استعملها أهل العرف فى غير ذات الحافر كالابل مثلاً - وقوله لعلاقة وقرينة قيد أخير قصد به أمران: أحدهما: إخراج الأعلام المنقولة كبكر وكلب فأنها لا تعتبر مجازاً لأنها لم تنقل لمناسبة - ثانيهما: بيان أن المجاز لا بد له من علاقة وقرينة وأنه لا يتحقق بدونهما . . .

ثم إن المجاز اللغوى إن كانت علاقته خصوص المشابهة فهو مجاز لغوى بالاستعارة مثل قولك: رأيت أسداً فى الحمام تريد الرجل الشجاع - وإن كانت العلاقة غير المشابهة كالعلاقة التى يأتى ذكرها فيما بعد فهو مجاز لغوى مرسل . والمجاز اللغوى مطلقاً سواء كان مرسلًا أو بالاستعارة لا يقع إلا فى مركب فلا يقع فى المفرد لأن المفرد وحده لا يفيد .

أما المجاز العقلى: فهو اسناد الفعل أو ما فى معناه إلى غير ما هو له لعلاقة وقرينة - مثل قول المؤمن: أنبت الربيع البقل فإن اسناده الإنبات إلى الربيع مجاز لأن المنبت هو الله تعالى والعلاقة أن الربيع سبب فى الإنبات والقرينة أن القائل مؤمن . . .



## هل المجاز واقع فى اللغة؟

اختلف العلماء فى وقوع المجاز فى اللغة وعدم وقوعه فيها على أقوال المعروف منها ثلاثة :

- القول الأول: واقع مطلقاً فى اللغة والقرآن والحديث - وهو لجمهور العلماء .
- القول الثانى: غير واقع مطلقاً - ونسب هذا القول إلى الأستاذ / أبى إسحاق الاسفراينى وأبى على الفارسى . . .

القول الثالث : واقع فى غير القرآن وليس واقعاً فى القرآن - وهذا القول لبعض الحنابلة وبعض الرافضة وهو المعروف عن أبى بكر ابن داود الأصفهانى الظاهرى - ونقل البيضاوى عنه أنه منع وقوع المجاز فى الحديث أيضاً ولم يشتهر هذا عنه .



## الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : بأن اللغة العربية لغة فصيحة والمجاز لا ينافى الفصاحة بل ربما كان المجاز أبلغ من الحقيقة - وقد ورد المجاز فى لغة العرب كثيراً ولا ينكره إلا معاند . من ذلك قول الشاعر العربى وهو الصلتان العبدى :

أشاب الصغير وأفى الكبير      كر الغداة ومر العشى

فهذا البيت جمع بين المجاز اللغوى والمجاز العقلى - فإن لفظ الصغير مستعمل فى غير ما وضع له لأن المراد به الذى كان صغيراً فهو مجاز مرسل باعتبار ما كان - وفقد أسند الشاعر فيه الاشابة والإفناء إلى الزمن مع أن الذى يشيب ويفنى هو الله تعالى وبذلك يكون الفعل قد أسند إلى غير من هو له لعلاقة السببية باعتبار أن الزمن هو السبب فى الشيب والفناء فكان مجازاً عقلياً .

كما أن القرآن قد نزل بلغة العرب وقد ورد فيه المجاز كثيراً من ذلك قوله تعالى : « جدارا يريد أن ينقض » فقد أسندت الإرادة إلى الجدار مع أنها لا تكون إلا بمن له شعور فهو إسناد مجازى وقوله تعالى فى شأن الأصنام حكاية عن إبراهيم عليه السلام ﴿ رب إنهن أضللن كثيرا من الناس ﴾ فقد أسند الاضلال إلى الأصنام مع أن الله تعالى هو الذى يضل من يشاء ويهدى من يشاء فهو إسناد مجازى علاقته السببية . وقوله تعالى : ﴿ وآتوا اليتامى أموالهم ﴾ فإن المراد باليتامى البالغون الذين كانوا صغاراً باعتبار ما كان فهو مجاز لغوى مرسل وغير ذلك كثير وإذا ثبت وقوع المجاز فى القرآن جاز وقوعه فى الحديث لأنه لا قائل بجواز وقوعه فى القرآن دون الحديث .

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن المجاز فيه التباس المقصود بغير المقصود فلا يفهم السامع من اللفظ ما أراده المتكلم منه وهذا ينافى المقصود من اللغة لأن المقصود

منها أفادة الألفاظ لما تستعمل فيه من المعانى فيكون المجاز ممنوعاً فلا يقع فى اللغة - وهو ما ندعيه .

أجيب عن هذا بأن المجاز لا بد له من قرينة ومع القرينة فلا التباس لأن السامع يفهم المقصود من اللفظ بواسطة تلك القرينة .

واستدل أصحاب القول الثالث : بأن المجاز لو وقع فى القرآن وهو كلام الله تعالى لصح أن يطلق عليه سبحانه أن متجاوز ضرورة أن المتجاوز هو من تكلم بالمجاز لكن الله تعالى لا يطلق عليه متجاوز - فدل ذلك على أنه لم يتكلم بالمجاز فلم يقع المجاز فى القرآن - وهو المطلوب .

وأجيب عن هذا من وجهين :

الوجه الأول : أن أسماء الله توقيفية فلا يطلق عليه اسم من الأسماء إلا إذا ورد الأذن به من الشارع وحيث لم يرد الإذن بإطلاق متجاوز عليه لم يصح إطلاقه لعدم الإذن لا لكون المجاز لم يقع فى القرآن .

الوجه الثانى : أن إطلاق متجاوز عليه سبحانه يوهم نقصاً فى حقه تعالى وهو تعاطى ما لا ينبغى لأنه مأخوذ من الجواز وهو التعدى : فيكون هذا الإطلاق ممنوعاً لهذا الإيهام لا لكونه لم يتكلم بالمجاز .



## علاقات المجاز

لا خلاف بين العلماء فى أن المجاز لا بد له من علاقة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى فلا يجوز استعمال أى لفظ فى أى معنى إلا لعلاقة وإنما الخلاف بينهم فى أنه هل يكفى أى علاقة وأن لم يرد عن العرب استعمالهم المجاز بها أو لا بد من علاقة اعتبرها العرب باعتبار نوعها دون شخصها كعلاقة المجاورة أو الكلية والجزئية أو المشابهة . . . الخ .

فذهب فريق منهم ابن الحاجب إلى أن المدار على وجود العلاقة وإن لم يعتبرها العرب وذهب فريق آخر إلى أنه لا بد من علاقة اعتبرها العرب بالنوع دون الشخص ثم ذكروا العلاقات التى ورد عن العرب اعتبارها فى المجاز وقد رأيت أن الأولى بها علم البلاغة دون علم الأصول فلذلك تركت الكلام عنها .



## المجاز خلاف الأصل

المراد من الأصل هنا الدليل أو الغالب الكثير والمجاز مخالف للدليل لأن الدليل قائم على الحقيقة ومخالف للكثير الغالب لأن الكثير في الكلام الحقيقة دون المجاز وإنما كان المجاز خلاف الأصل لأمرين :

١ - المجاز يتوقف على أمور أربعة : - أن يكون اللفظ موضوعاً في اللغة لمعنى - وأن يكون قد استعمل في هذا المعنى - وأن يكون قد نقل من المعنى الأول إلى المعنى الثاني لمناسبة معتبرة - وأن يكون قد استعمل في هذا المعنى الثاني . أما الحقيقة فإنها تتوقف على أمرين فقط . أن يكون موضوعاً في اللغة لهذا المعنى - وأن يستعمل فيه ولا شك أن ما توقف على أمرين يكون أكثر وجوداً مما يتوقف على أربعة فيكون المجاز مرجوحاً لقلته وجوده باعتبار أن أسباب عدمه كثيرة والحقيقة راجحة لكثرة وجودها لأن سبب العدم فيها متحد .

٢ - المجاز مخل بالفهم لأنه لا بد فيه من القرينة وقد تكون القرينة خفية فلا يتنبه لها السامع فيفهم من اللفظ خلاف ما أراده منه المتكلم بخلاف الحقيقة فإن اللفظ عند الإطلاق يفهم منه معناه .

وينبنى على كون المجاز خلاف الأصل أنه إذا دار اللفظ بين أن يكون حقيقة في معنى أو مجازاً فيه فإنه يحمل على أنه حقيقة فيه وهذا كله ما لم يكثر استعمال اللفظ في معناه المجازي أما إن كثر استعماله فيه فالحكم ما يأتي :

أولاً : إن كان استعمال اللفظ في المعنى المجازي مساوياً لاستعماله في المعنى الحقيقي حمل اللفظ على الحقيقة لترجحها على المجاز بأنها الأصل مثل لفظ النكاح فإنه يطلق على العقد وعلى الوطء ولكنه حقيقة في أحدهما مجاز وفي الآخر اتفاقاً وتساوى استعماله في كل منهما فيحمل على الحقيقة وهي تختلف عند كل من الشافعية والحنفية فهي عند الحنفية الوطء وعند الشافعية العقد .

ثانياً : أن يكون استعمال اللفظ في المعنى المجازي أكثر من استعماله في المعنى الحقيقي والحقيقة مائة بمعنى أن أهل العرف لا يريدونها من اللفظ مثل أكلت من النخلة فإنه حقيقة في الأكل من خشبها مجاز في الأكل من ثمرها ولكن الحقيقة هجرت عرفاً وأصبحت لا تراد من اللفظ - وفي هذه الحالة يحمل اللفظ على المجاز اتفاقاً فمن حلف لا يأكل من النخلة فأكل من خشبها لا يحث ولكنه يحث بأكله من ثمرها .



ثالثاً : أن يكون استعمال اللفظ فى المعنى المجازى أكثر من الحقيقة ولكن الحقيقة غير مائة بمعنى أنها تراد من اللفظ فى بعض الأحيان مثل شربت من النهر فإنه حقيقة فى الشرب بالفم وذلك بأن ينبطح على بطنه ويشرب منه بفمه ومجازاً فى غير ذلك كالشرب باليد أو بالكوز - ولكن الحقيقة تراد فى بعض الأوقات كراحة الإبل يكرعون من النهر بأن ينبطحوا على بطونهم ثم يشربون بأفواههم وفى هذه الحالة خلاف بين الشافعية والحنفية ينحصر فى أقوال ثلاثة :

القول الأول : وهو لأبى حنيفة يحمل اللفظ على الحقيقة ووجهته فى ذلك أن الحقيقة راجحة لكونها حقيقة والمجاز مرجوح لكونه مجازاً وهو خلاف الأصل .  
القول الثانى : وهو لأبى يوسف صاحب أبى حنيفة يحمل على المجاز لأنه أظهر لكثرة استعمال اللفظ فيه ولا يحمل على الحقيقة لكونها مرجوحة من حيث قلة استعمال اللفظ فى المعنى الموضوع له .

القول الثالث : وهو للشافعية واختاره البيضاوى يكون اللفظ مجملاً فلا يحمل على واحد منهما حتى تقوم القرينة عليه - ووجهة هذا القول أن كلا من الحقيقة والمجاز راجح من جهة مرجوح من جهة أخرى فالحقيقة راجحة لكونها حقيقة ولكنها مرجوحة من جهة قلة الاستعمال - والمجاز راجح من حيث كثرة استعمال اللفظ فيه مرجوح من جهة كونه خلاف الأصل - فالحقيقة والمجاز متساويان فحمل اللفظ على أحدهما بخصوصه تحكم وترجيح بلا مرجح - وهو باطل . لذلك يتوقف حتى تقوم القرينة على إرادة أحدهما فيحمل اللفظ عليه . . . .

فائدة : قد يكون المجاز فرداً من أفراد الحقيقة اللغوية كلفظ الدابة إذا استعمل فى الحمار فقط فيكون له حالتان - الحالة الأولى أن يقع فى النفى - مثل ليس فى الدار دابة وفى هذه الحالة يكون المجاز راجحاً والحقيقة مرجوحة فيتوقف فى حمل اللفظ على الحقيقة حتى تقوم القرينة عليه ولا يتوقف عند حمله على المجاز - وبيان ذلك أن المتكلم إن أراد من الدابة الحمار فالأمر ظاهر لأنه قد نفاه بخصوصه وإن أراد به كل ما يدب يكون قد نفى الأعم ونفى الأعم يستلزم فى الأخص وبذلك يثبت المجاز على الاحتمالين - أما المعنى الحقيقى فلا يثبت إلا إذا قصد نفيه بخصوصه أما إذا قصد نفى الحمار فلا يثبت لأن نفى الأخص لا يستلزم نفى الأعم لذلك كان المعنى الحقيقى مرجوحاً لثبوته على احتمال واحد فيتوقف فى حمل اللفظ عليه حتى تقوم القرينة .

الحالة الثانية : أن يقع في جانب الإثبات مثل في الدار دابة وهذه الحالة بعكس الحالة الأولى بمعنى أن الحقيقة راجحة والمجاز مرجوح فلا يتوقف في حمل اللفظ على الحقيقة ويتوقف في حمله على المجاز وبيان ذلك أن المتكلم إن قصد من الدابة كل ما يدب على الأرض فالأمر ظاهر وإن قصد الحمار فالأمر ظاهر كذلك لأن ثبوت الأخص فيه ثبوت للأعم وبذلك تكون ثابتة على الاحتمالين أما المجاز فلا يثبت إلا على احتمال واحد وهو ما إذا قصد بالدابة خصوص الحمار أما إذا قصد كل ما يدب فلا يثبت لأن ثبوت الأعم لا يستلزم ثبوت الأخص . لذلك يتوقف في حمل اللفظ على المجاز ولا يتوقف في حمله على الحقيقة .



## لماذا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز ؟

يعدل عن الحقيقة إلى المجاز لأسباب أهمها ما يأتي :

- ١ - أن يكون لفظ الحقيقة ثقيلًا على اللسان مثل الخنفيق فإنه حقيقة في الداهية وهي نوائب الدهر عدل عنه إلى المجاز كالموت لثقل اللفظ فيقال فلان وقع في الموت مجازًا عن الداهية لوجود المناسبة بين الموت والداهية .
- ٢ - أن يكون معنى الحقيقة حقيرًا كلفظ الخراء فإنه حقيقة في الخارج المعتاد عدل عنه إلى لفظ الغائط أو قضاء الحاجة مع أن كلا منهما مجاز في الخارج المعروف لحقارة معنى الحقيقة . . .
- ٣ - أن يكون المجاز محققًا لمحسن بديعي كالجناس والطباق أو محققًا للقافية في الشعر ولا يكون اللفظ الحقيقي محققًا لذلك .
- ٤ - أن يكون في المجاز تعظيم مثل سلام على المجلس العالي أو زيادة تقوية وتأکید مثل رأيت أسدًا يرمى ولا تكون الحقيقة كذلك مثل سلام عليكم ، ورأيت رجلاً شجاعاً يشبه الأسد .



## بأى شيء تعرف الحقيقة وما علامات المجاز ؟

تعرف الحقيقة بأمور أهمها ما يأتي :

- ١ - أن ينص العرب أو أهل اللغة على أن اللفظ حقيقة في هذا المعنى .

٢ - أن يتبادر المعنى من اللفظ عند عدم القرينة فكلما تبادر المعنى من اللفظ كان اللفظ حقيقة فيه ولا عكس فقد يكون اللفظ حقيقة في المعنى ولا يتبادر منه كالمشترك اللفظي وذلك لا يضر لأن العلامة يجب اطرادها فقط .

٣ - أن يستعمل اللفظ في معنى بدون قرينة ولا يستعمل في غيره إلا بقرينة كلفظ الأسد فإنه يستعمل في الحيوان المفترس بدون قرينة ولا يستعمل في الرجل الشجاع إلا بقرينة فيعلم أنه حقيقة عند عدم القرينة مجازاً مع القرينة .

ويعرف المجاز بأمر أهمها ما يأتي :

١ - أن ينص العرب أو أهل اللغة على أن هذا اللفظ مجاز في هذا المعنى أو يقولوا أنه حقيقة في كذا فقط فيعلم أنه مجاز في غيره .

٢ - أن يسند الأمر إلى شيء لا يمكن حصوله منه فيعلم أن اللفظ مجاز فيه لاستحالة وضع اللفظ له مثل وأسأل القرية فإن اسناد السؤال إلى الأبنية محال لكونها لا تحيب فيكون المراد سؤال أهلها مجازاً بالحذف .

٣ - أن يطلق اللفظ على معنى قد هجر إطلاقه عليه حتى صار منسياً مثل لفظ الدابة فإنه موضوع لغة لكل ما يدب على وجه الأرض خصه أهل العرف بذات الحافر ثم هجر أهل العراق استعماله في الحمار حتى صار منسياً فإذا استعمل أهل العراق الدابة في الحمار كان مجازاً عرفياً - أما استعمال اللفظ في غير المنسى فإن نظر إلى الوضع اللغوي كان حقيقة وأن لم ينظر إليه كان مجازاً .

\* \* \*

## الفصل السابع

### فى تعارض ما يخل بالفهم

الذى يخل بفهم السامع لما أراه المتكلم من اللفظ أمور خمسة :

الاشترك اللفظى - والنقل - والمجاز - والاضمار - والتخصيص - فإذا تعارضت هذه الأمور مع بعضها يقدم الراجع منها على المرجوح فإن تعارض أمران متساويان كالاضمار مع المجاز كان اللفظ مجملاً فيهما ولا يعمل به فى واحد منهما حتى تقوم القرينة عليه فيعمل بها .

لمعرفة الراجع من هذه الأمور الخمسة والمرجوح طريقة سهلة حاصلها أنك تراعى الترتيب السابق ثم تنظر فتجد إن كل واحد من هذه الأمور الخمسة ما بعده راجح عليه فيقدم وهو راجح على ما قبله فيقدم عليه إلا الاضمار والمجاز فأنهما متساويان فلا يقدم أحدهما على الآخر بل يكون اللفظ مجملاً فيهما وبهذه الطريقة تعرف :

أن النقل يقدم على الاشتراك ، والمجاز يقدم على النقل - والمجاز والاضمار متساويان وأن التخصيص يقدم على كل من المجاز والاضمار .

ولتعارض هذه الأمور الخمسة مع بعضها صور عشر تستخرج بالطريقة الآتية :

أولاً : تعارض الاشتراك اللفظى مع ما بعده له صور أربعة :

١ - تعارض الاشتراك مع النقل مثل لفظ الزكاة فإنه يحتمل أن يكون مشتركاً بين النماء والقدر المخرج من النصاب ويحتمل أن يكون حقيقة فى النماء فقط ثم نقل إلى القدر المخرج ولكن النقل أرجح من الاشتراك لأن اللفظ فى حالة النقل وفى حالة عدم النقل ليس له إلا معنى واحد هو المنقول عنه أو المنقول إليه أما فى حالة الاشتراك فله معنيان فى وقت واحد وحينئذ يقدم النقل على الاشتراك .

٢ - تعارض الاشتراك مع المجاز مثل لفظ النكاح فإنه يحتمل أن يكون مشتركاً لفظياً بين كل من العقد والوطء ويحتمل أن يكون حقيقة فى أحدهما مجازاً فى الآخر ولكن المجاز أرجح من الاشتراك لأنه يحتاج إلى قرينة واحدة فى حالة المجاز أما الاشتراك فإنه يحتاج إلى قرائن متعددة لأن كل معنى من معانيه يحتاج إلى قرينة تعينه وبذلك يقدم المجاز على الاشتراك .

٣ - تعارض الاشتراك مع الإضمار مثل « وأسأل القرية » فإن لفظ القرية يحتمل أن يكون حقيقة فى كل من الأبنية والأهل ، ويحتمل أن يكون حقيقة فى الأبنية فقط وأضمر الأهل فى الآية ولكن الإضمار أرجح لأنه كالمجاز يحتاج إلى قرينة واحدة عند الإضمار أما المشترك فيحتاج إلى قرائن متعددة فيقدم الإضمار على الاشتراك .

٤ - تعارض الاشتراك مع التخصيص مثل قوله تعالى : ﴿ ولا تنكحوا ما نكح آباءكم من النساء ﴾ استدل به أبو حنيفة على أن موطوءة الأب من الزنا تحرم على الابن فقال له الشافعى يلزمك الاشتراك اللفظى لأن النكاح يطلق على العقد اتفاقاً مثل قوله تعالى : ﴿ وأنكحوا الأيامى منكم ﴾ فإذا أريد منه الوطاء هنا كان مشتركاً لفظياً بين العقد والوطء فيقول له أبو حنيفة وأنت يلزمك التخصيص فى الآية لأن العقد الفاسد فى النكاح لا يوجب التحريم : ولكن التخصيص أرجح من الاشتراك لأن التخصيص راجح على المجاز والمجاز راجح على الاشتراك لذلك يقدم التخصيص على الاشتراك .

وثانياً : تعارض النقل مع ما بعده له ثلاث صور :

١ - تعارض النقل مع المجاز مثل لفظ الصلاة فإن المعتزلة جعلته حقيقة شرعية مبتدأة فى الأفعال المخصوصة - والإمام الرازى وأتباعه كالبيضاوى جعلوه مستعملاً فى الأفعال لمناسبة بينها وبين الدعاء فكان مجازاً فى الأفعال فقول المعتزلة فيه نقل للفظ وقول الإمام الرازى فيه مجاز للفظ والمجاز أرجح من النقل لأن النقل فيه هجر للمعنى الأول والمجاز فيه التفات إليه ومراعاة له فيكون قول الإمام أرجح .

٢ - تعارض النقل مع الإضمار مثل قوله تعالى : ﴿ وحرم الربا ﴾ فإن الربا فى اللغة الزيادة والزيادة لا توصف بحل ولا حرمة فكان لابد من تأويل فى الآية فقالت الحنفية فيه إضمار والمعنى وحرم أخذ الزيادة ولذلك قالوا متى اتفق العاقدان على إسقاط الزيادة فى الربح صح العقد - وقالت الشافعية أن لفظ الربا نقل إلى العقد المشتمل على الزيادة ولذلك قالوا إن إسقاط الزيادة لا يجعل العقد صحيحاً فكلام الحنفى يلزمه الإضمار وكلام الشافعى يلزمه النقل والإضمار أرجح من النقل لأنه مساو للمجاز والمجاز أرجح من النقل لذلك يكون قول الحنفى فى الآية أرجح من قول الشافعى فيها .

٣ - تعارض النقل مع التخصيص مثل قوله تعالى : ﴿ وأحل الله البيع ﴾ فإن البيع لغة هو مبادلة شيء بشيء مطلقاً فقال الشافعي هو باق على معناه فيصح الاستدلال بالآية على جواز بيع لبن الآدمية لأن الآية خرج منها البيوع المنهى عنها للأدلة المثبتة لذلك فيبقى ما عداها غير منهي عنه فتكون الآية دالة على إباحة بيع لبن الآدمية - وقال الحنفية أن البيع نقل من المعنى اللغوي إلى معنى آخر وهو البيع المستوفى لشرائط الصحة فكلام الشافعي يلزمه التخصيص وكلام الحنفى يلزمه النقل - والتخصيص خير من النقل لأنه خير من المجاز كما سيأتى من أن المجاز خير من النقل فيكون كلام الشافعي فى الآية أرجح من قول الحنفى فيها . . .

وثالثاً : تعارض المجاز مع ما بعده له صورتان :

١ - تعارض المجاز مع الإضمار مثل قول السيد لعبده الأصغر منه : هذا ابني فإنه يحتمل أن يكون عبر عن العتق بالبنوة فيعتق العبد بهذا اللفظ ويحتمل أن يكون فى الكلام إضمار ويكون معناه مثل ابني فى العطف والحنو فلا يعتق العبد بهذا - والإضمار يساوى المجاز لأن كلا منهما يحتاج إلى قرينة واحدة فيكون اللفظ مجملاً فلا يحمل على واحد من الأمرين حتى تدل القرينة عليه .

٢ - تعارض المجاز مع التخصيص مثل قوله تعالى : ﴿ ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ﴾ استدل به مالك على أن متروك التسمية عمداً لا يؤكل - وكمقتضى هذا أن يكون هذا العموم مخصصاً لأن متروك التسمية نسبياً يؤكل اتفاقاً . وقالت الشافعية معنى الآية ولا تأكلوا مما ذكر عليه أسماء الأصنام فذبح لهم أو معناها ولا تأكلوا مما لم يذبح بأن مات حتف أنفه وعلى ذلك فمتروك التسمية مطلقاً يؤكل وليس فى الآية ما يدل على عدم جواز أكله . فكلام المالكية يلزمه التخصيص فى الآية . وكلام غيرهم يلزمه المجاز والتخصيص أرجح من المجاز لأن الباقي من أفراد العام بعد التخصيص متعين بخلاف المجاز فإن أفرادها غير متعينة لجواز أن يراد به مجاز آخر - وبذلك يكون قول المالكية فى الآية أرجح من قول غيرهم فيها .

رابعاً : تعارض الإضمار مع ما بعده له صورة واحدة :

وهى تعارض الإضمار مع التخصيص مثل قوله تعالى : ﴿ ولكم فى القصاص حياة ﴾ قال بعض المفسرين أن الخطاب مع أولياء الدم - وبذلك يكون معنى الآية أن قصاص الأولياء من القاتل فيه حياة لهم لأنهم يتخلصون من عدوهم لأنه ما دام حياً

فلا يأمنون على حياتهم لعداوتهم لهم وعداوتهم له وقال فريق آخر أن الخطاب مع الجنة لأنه إذا اقتصر منهم كانت لهم حياة معنوية لأنهم بذلك يتخلصون مما لحقهم من الإثم . . . . وعلى هذين الرأيين فلا إضمار في الآية ولا مجاز .

وقال فريق ثالث : أن الخطاب في الآية مع الناس جميعاً - وعلى هذا تكون الآية قد دخلها التخصيص لأن الجنة خارجون باعتبار أنه يقتصر منهم فلا تبقى لهم حياة بعد ذلك ويكون المعنى ولكم في القصاص حياة لمن عدا الجنة القاتلين .

ويحتمل أن تكون الآية قد دخلها الإضمار ويكون المعنى ولكم في مشروعية القصاص حياة حقيقة لأن من علم أن من قتل غيره قتل به إمتنع عن القتل وكف عنه وبذلك يعيش الناس أحياء وفي هذه الحالة يكون التخصيص خيراً من الإضمار فيقدم عليه .







## الفصل الثامن

### فى تفسير حروف يحتاج إليها

ذكر البيضاوى فى هذا الفصل حروفاً ستة وجعل لكل حرف مسألة خاصة فكانت مسائل هذا الفصل ستة .

\* \* \*

### المسألة الأولى فى الواو العاطفة

اختلف الأصوليون فيما تفيده واو العطف على أقوال ثلاثة :

القول الأول : أنها للترتيب أى تفيد أن ما بعدها ثبت له الحكم بعد ثبوته لما قبلها - ونسب هذا القول للشافعية .

القول الثانى : أنها للمعية - أى تفيد أن ما بعدها وما قبلها ثبت لهما الحكم فى وقت واحد - ونسب هذا القول للحنفية .

القول الثالث : أنها لمطلق الجمع فلا تفيد ترتيباً ولا معية وإنما يفيد مشاركة كل من المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم - وهذا القول هو المشهور عن الشافعية - وهو المختار للبيضاوى .

\* \* \*

### الأدلة

استدل أصحاب القول الأول بدليلين :

الدليل الأول : ما ثبت من أن خطيباً قام بين يدى رسول الله ﷺ فقال : « من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى » فقال له النبى ﷺ : « بئس الخطيب أنت قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى » - ووجه الاستدلال أن الواو لو كانت تفيد الجمع من غير ترتيب لكان قول الخطيب ومن يعص الله ورسوله فقد غوى كقوله ومن يعصهما فقد غوى - ويكون إنكار النبى عليه لا وجه له وهذا بعيد من الرسول ﷺ - وبذلك يكون الإنكار وتلقين النبى ﷺ الخطيب العبارة الصحيحة مشعر بأن الواو تفيد الترتيب - وهو ما ندعيه .

نوقش هذا الدليل : بأن الإنكار والتلقين ليسا لكون الواو تفيد الترتيب بل لأن

إفراد الله تعالى بالذكر أشد تعظيماً له من جمعه مع غيره فالنبي عليه الصلاة والسلام أرشده إلى ما هو أحسن - ويقوى ذلك أنه لا ترتيب بين معصية الله ومعصية الرسول بل بينهما تلازم فمن عصى الله فقد عصى الرسول ومن عصى الرسول فقد عصى الله .

فإن قيل : لو كان الأفراد أحسن من الجمع لالتزمه النبي عليه الصلاة والسلام في كلامه لأنه أبلغ البلغاء وأفصح الفصحاء لكن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يلتزم ذلك بل ورد عنه أنه قال : « لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، فكيف ينكر عليه الصلاة والسلام على الخطيب قوله السابق .

قلنا جواباً عن ذلك : أن الرسول عليه الصلاة والسلام مشرع فجمعه تارة وإفراده تارة أخرى مشعر بجواز العبارتين وإنكاره على الخطيب مع جواز التعبير مشعر بأن الأفراد أحسن من الجمع لأن الجمع يوهم التسوية في التعظيم بين الله ورسوله ، أما الأفراد فلا يوهم ذلك .

الدليل الثاني : إذا قال الرجل لزوجته التي لم يدخل بها أنت طالق وطالق لم يقع عليه إلا طلاق واحد ولو كانت الواو لمطلق الجمع لوقع عليه طلاقان كقوله لها أنت طالق طلقتين وبذلك تكون الواو مفيدة للترتيب وأن الطلاق الثاني لم يقع لأنه حصل في زمن لا وجود للعصمة فيه لأن الطلاق قبل الدخول بائن والبائن لا يلحقها طلاق - فيتم ما ندعيه .

نوقش هذا : بأن قوله أنت طالق وطالق إنشاء للطلاق والإنشاء لا يقع مدلوله إلا مقارناً للفظ فمدلول اللفظ الثاني لم يحصل إلا بعد النطق به ولا شك أن النطق به متأخر عن النطق باللفظ الأول - فمدلول اللفظ وقع بمجرد النطق وبذلك صارت الزوجة بائناً فعند النطق باللفظ الثاني لم يجد مدلوله محلاً فلم يقع الطلاق الثاني لذلك بخلاف قوله أنت طالق طلقتين - فإن لفظ طالق وإن كان ظاهراً في طلاقة واحدة إلا أنه عدل عن هذا الظاهر واعتبر مراداً منه طلقتان لقوله بعد ذلك طلقتين ويكون ذلك مبيناً للمراد فوقعت الطلقتان بمجرد قوله طالق : والعدول عن الظاهر لدليل جائر لا شيء فيه .

واستدل أصحاب القول الثاني : بقوله تعالى في شأن بنى إسرائيل : ﴿ وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة ﴾ ، مع قوله تعالى في القصة نفسها في سورة الأعراف :

﴿ وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا ﴾ - ووجه الاستدلال أن الواو لو كانت للترتيب لوجب التزام حالة واحدة في كل من الآيتين - فيقال فيهما : ﴿ وادخلوا الباب سجدا ﴾ وقولوا حطة ﴿ أو يقال فيهما ﴾ وادخلوا حطة وادخلوا الباب سجدا ﴿ لأن الترتيب يفيد أن أحد الأمرين بخصوصه مقدم على الآخر فتقديم الآخر عليه يكون فيه مخالفة للواقع .

وما دام كل من التعبيرين صحيحاً كما دل عليه القرآن إذن تكون الواو للمعية وأن الدخول والقول قد حصلوا في وقت واحد من غير إشعار بتقديم أحدهما على الآخر - وهذا ما ندعيه .

يناقش هذا من قبل القائلين بأن الواو للترتيب : بأن الواو ظاهرة في الترتيب وليست نصاً فيه - والعدول عن الظاهر لقرينة جائز - والقرينة موجودة هنا وهي اتحاد القصة . . . .

ويناقش من قبل القائلين بأنها لمطلق الجمع بأن الآية فرد من أفراد الاستعمالات التي ترد لها الواو فأستعمالها هنا في المعية لا ينافي جواز استعمالها في غيرها لأن الدليل دل على ذلك .

واستدل البيضاوي للمذهب المختار بأدلة ثلاثة :

الدليل الأول : أن أبا على الفارسي نقل الإجماع من النحويين البصريين والكوفيين على أن الواو لمطلق الجمع واجماعهم حجة فكانت الواو لمطلق الجمع .  
نوقش هذا : بأن نقل الإجماع غير صحيح لأن ثعلب وقطرب وأبا عمر الزاهد وغيرهم قد خالف هذا وقال أنها للترتيب .

الدليل الثاني : الواو قد استعملت فيما يستحيل فيه الترتيب مثل تقاتل زيد وعمرو فإن المفاعلة كالمقاتلة والمضاربة والمبارزة لا توجد إلا من اثنين في وقت واحد فلو كانت الواو للترتيب كما هي للمعية لكانت مشتركة لفظياً والاشترار خلاص الأصل والمجاز خير منه فلو دلت على الترتيب يكون ذلك مجازاً .

كما أن الواو قد استعملت مع وجود ما يدل على الترتيب مثل : جاء زيد وعمرو بعده فلو كانت الواو مفيدة للترتيب لكان قوله ( بعده ) تكراراً ، والتكرار خلاف الأصل فوجب أن تكون الواو لمطلق الجمع ويكون قوله ( بعده ) قرينة على المراد .

الدليل الثالث : قول علماء اللغة ، واو العطف فى المختلفات كالتثنية والجمع فى التماثلات ، فإن معناه أن واو العطف تقوم مقام التثنية والجمع وبما أن التثنية والجمع لا يفيدان الترتيب إذن تكون الواو كذلك لا تفيد الترتيب فتكون لمطلق الجمع - وهو ما ندعيه .

\* \* \*

## المسألة الثانية - فى الفاء

قال جمهور النحويين إن الفاء للترتيب مع التعقيب فهى تفيد أن ما بعدها ثبت له الحكم بعد ثبوته لما قبلها من غير مهلة فإذا قلت جاء زيد فعمرو أفاد هذا أن عمرًا ثبت له المجرى بعد زيد من غير تراخ بينهما فى الزمن .

ولكون الفاء تفيد التعقيب وجب ربط الجزاء بها إذا كان الجزاء غير فعل بأن كان جملة اسمية لأن الجزاء يجب أن يكون حصوله بعد الشرط من غير مهلة فى الزمن فلو كانت الفاء كغيرها من حروف العطف مثل ثم والواو لما تعينت لربط الجزاء .

وقال الفراء قد يكون ما بعد الفاء سابقًا على ما قبلها كقوله تعالى : ﴿ وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا أو هم قائلون ﴾ فإن مجيء البأس إنما يكون قبل الهلاك .

ويمكن أن يجيب الجمهور عن هذه الآية بأن معنى ﴿ أهلكناها ﴾ أردنا إهلاكها ولا شك أن إرادة الإهلاك سابقة على مجيء البأس فتكون الفاء على أصلها من الترتيب والتعقيب .

وقال بعض العلماء أنها للترتيب مع التراخى ويدل لذلك قوله تعالى : ﴿ لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب ﴾ فإن افتراء الكذب يكون فى الدنيا والاسحات بالعذاب أى الاستتصال به يكون فى الآخرة وبينهما تراخ فى الزمن فلا تعقيب .

وأجاب البيضاوى عن ذلك : بأن إفادتها للتراخى فى الآية مجاز لا حقيقة لأنها لو كانت حقيقة فى التراخى كما هى حقيقة فى التعقيب للزم الاشتراك اللفظى وهو خلاف الأصل والمجاز خير منه كما تقدم .

\* \* \*

## المسألة الثالثة فيما يفيد « في »

مما لا خلاف فيه بين العلماء أن « في » قد استعملت في الظرفية الحقيقية مثل الماء في الكوز وصليت في المسجد - وغير الحقيقة مثل الباب الثاني في أركان القياس .

ولكن الخلاف بينهم هل هي حقيقة في النوعين ؟ أو هي حقيقة في الظرفية الحقيقية مجازاً في غيرها ؟

فاليضاوى اختار أنها حقيقة في النوعين وأنها من قبيل المشترك المعنوى وغيره يرى أنها حقيقة في الظرفية الحقيقية ومجاز في غيرها وهو الظرفية التقديرية .

وأنكر اليضاوى استعمال ( في ) في غير الظرفية كالاستعلاء أو السببية - وقال ابن مالك أنها تستعمل بمعنى على وهو الاستعلاء كما في قوله تعالى : ﴿ ولأصلبنكم في جذوع النخل ﴾ كما تستعمل في السببية مثل قوله تعالى : ﴿ لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم ﴾ وقوله ﷺ : « دخلت امرأة النار في هرة حبستها فلا هي أطعمتها ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض » .

وكلام ابن مالك أرجح لأنه مثبت واليضاوى نافي والمثبت مقدم على النافي .

\* \* \*

## المسألة الرابعة في « من »

ترد ( من ) لابتداء الغاية في المكان والزمان مثالها في المكان قوله تعالى : ﴿ سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ﴾ ومثالها في الزمان قوله تعالى : ﴿ لمسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه ﴾ وضابط ( من ) الابتدائية أن يصح وضع لفظ ابتداء مكانها .

وترد كذلك لتبين الجنس مثل قوله تعالى : ﴿ فاجتنبوا الرجس من الأوثان ﴾ وضابطها أن يصح وضع الموصول مكانها .

وترد كذلك للتبويض كقوله تعالى : ﴿ تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ﴾ وضابطها أن يصح وضع لفظ بعض مكانها .

وقد اختلف العلماء في كونها حقيقة في الكل أو حقيقة في البعض مجازاً في البعض الآخر - والمختار لليضاوى أنها حقيقة في التبيين وأنه قدر مشترك بين الابتدائية

والتبويض وليست حقيقة في الكل بمعنى أنها وضعت لكل واحد استقلالاً كما أنها ليست حقيقة في البعض مجازاً في البعض الآخر لأن كلا من المجاز والاشتراك اللفظي خلاف الأصل .

\* \* \*

### المسألة الخامسة في « الباء »

الباء إذا دخلت على متعلق الفعل اللازم تكون للتعدي وعبر الإمام عن ذلك بالإلصاق وتعبير الإمام أولى لأمرين :

١ - لم يذكر سيوييه للباء معنى سوى الإلصاق .

٢ - قد تدخل الباء على متعلق الفعل اللازم ولا تفيد التعدي مثل كتبت بالقلم ، ومررت يزيد لعدم صحة الاتيان بهمزة النقل فلا يقال أكتبت بالقلم ولا أمررت يزيد وقد تدخل على المتعلق وتفيد التعدي مثل قوله تعالى : ﴿ ولو شاء الله لذهب بسمعهم ﴾ .

وأما إذا دخلت الباء على متعلق الفعل المتعدى فإنها تفيد التجزئة والتبويض مثل مسحت يدي بالمنديل أى ببعضه - وهذا هو مختار الإمام الرازي والبيضاوى .  
وقالت الحنفية : أن الباء لم تأت للتبويض وكلامهم هذا يوافق ما نقل عن ابن جنى فإنه أنكر ورود الباء في لغة العرب للتبويض .

وقد استدل البيضاوى على ما ادعاه من التبويض بوجود الفرق بين قولنا : مسحت المنديل ، وقولنا مسحت بالمنديل فإن الأول يقتضى تعميم المسح لكل المنديل ، والثانى لا يقتضى ذلك بل يفيد مسح بعضه فقط والمؤثر في هذا الفرق هو الباء لأن الفعل في الحالين واحد والمتعلق في الحالين واحد كذلك فيكون التبويض مستفاداً من الباء فتكون الباء للتبويض وقول ابن جنى أنها لم ترد للتبويض لا يقبل لأنه شهادة على النفى .

وقد ناقش الأسنوى كلام البيضاوى فقال : أن الفرق بين العبارتين هو أن مسح فعل يتعدى بنفسه إلى مفعول ويتعدى إلى مفعول آخر بالباء فقولنا مسحت المنديل يحتاج إلى مفعول آخر فيقدر فيه بيدي فيصير الكلام مسحت المنديل بيدي وقولنا مسحت بالمنديل يقدر فيه المفعول كذلك فيقال : مسحت يدي بالمنديل وبذلك تكون

الباء داخلة على آلة المسح فى التعبيرين والعرف جار بأن آلة المسح لا تستوعب بالمسح  
فيكون التبويض فى الآلة مستفاداً من العرف لا من الباء .

وشهادة ابن جنى وإن كانت على النفى إلا أنها مقبولة منه لأنها شهادة من  
شخص عالم بالفن محيط به فلا ينفى إلا إذا كان عن بحث وعلم .  
ولكن يرد ما قاله ابن جنى بأن الباء وردت فى لغة العرب للتبويض كقول  
الشاعر فى وصف السحب :

شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نثيج  
وقول عمر بن أبى ربيعة :

فلثمت فاهها آخذاً بقرونها شرب النزيف يبرد ماء الحشرج  
النزيف : هو الظمان الذى يبس لسانه من العطش .

والحشرج : هو المكان المستوى السهل الذى فيه دقاق الحصى .  
ومعنى البيت أنه يقول : لثم ومص فم معشوقته حال كونه آخذاً بصفائر شعرها  
وكان لثمه ومصه كحال شرب الظمان الذى يشرب بعض الماء البارد المتكون فى  
الحشرج ليزيل ما عنده من الظماً - فالباء فى البيتين للتبويض وكلا الشاعرين عربى  
يحتج بقوله فإنكار ابن جنى ليس على ما ينبغى .

\* \* \*

### المسألة السادسة فى « إنما »

إنما مركبة من إن ، وما ، وقد كانت إن قبل التركيب لتأكيد الإثبات كما كانت  
( ما ) قبل التركيب للنفى .

وقد اختلف العلماء فيما يفيدہ إنما على أقوال ثلاثة :

القول الأول : أنها تفيد الحصر بمنطوقها بمعنى أنها تفيد إثبات الحكم للمذكور

ونفيه عن غير المذكور وهذا القول للإمام الرازى واختاره البيضاوى .

القول الثانى : أنها تفيد الحصر بطريق المفهوم .

القول الثالث : لا تفيد الحصر بالمنطوق ولا بالمفهوم وإنما تفيد تأكيد الإثبات فقط

واختاره الأمدى .

\* \* \*

## الأدلة

استدل البيضاوى على ما اختاره بدليين :

الدليل الأول : أنها مركبة من إن ، وما - وإن تفيد الإثبات ، وما تفيد النفي - والمعانى التركيبية هى المعانى الإفرادية من غير تغيير فهى تفيد الإثبات والنفي فلا جائز أن يكون كل منهما وارداً على شىء واحد لما فى ذلك من التناقض ولا جائز أن يكون النفي راجعاً للمذكور والإثبات راجعاً إلى غير المذكور لأن العلماء متفقون على أن الإثبات راجع للمذكور فتعين أن يكون النفي راجعاً لغير المذكور والإثبات راجعاً للمذكور ولا معنى للحصر إلا هذا وبذلك تكون إنما مفيدة للحصر - وهو ما ندعيه .  
نوقش هذا بأن ( ما ) بعد تركيبها مع إن لم تكن نافية بل هى كافة « إن » عن العمل ودخولها على الأسماء وجعلها صالحة لدخولها على الأفعال وبذلك لا تكون إنما مفيدة إلا للإثبات فقط .

الدليل الثانى : أن العرب قد استعملت إنما فى الموضع الذى يقصد فيه الحصر وهذا مشعر بأنها مفيدة له وإلا لما تحقق المعنى الذى قصده .

ومن ذلك قول الأعشى مخاطباً لعلقمة ومفضلاً عامراً عليه :

ولست بالأكثر منهم حصى وإنما العزة للكائر

فلو لم تكن إنما للحصر لما تحقق ما قصده من التفضيل - وقول الفرزدق يفتخر

بنفسه :

أنا الذائد الحامى الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى

فلو لم تكن إنما للحصر لما تحقق ما قصده من حصر المدافعة عن الأحساب فيه

وفى أمثاله من الشجعان .

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن ( ما ) فى إنما ليست للنفي وإنما هى كافة

فإنما تفيد الإثبات فقط بمنطوقها ولكن ثبوت الحكم للمذكور وتأكيده له يقضى باختصاص المذكور بهذا الحكم ، وإلا لما كان للتأكيد فائدة ، ويلزم من اختصاص المذكور بالحكم نفي الحكم عن غيره فيكون النفي مستفاداً بطريق اللزوم - وهذا ما نعنيه بقولنا أنها تفيد الحصر بطريق المفهوم - فتم ما ندعيه .

وقد يناقش هذا : بأن إنما تنحل إلى ما ، وإن والحصر المستفاد من ذلك بطريق

المنطوق فتكون إنما كذلك مفيدة للحصر بالمنطوق لا بالمفهوم .



### واستدل أصحاب القول الثالث :

أولاً : بأن الحصر نفى الحكم عن غير المذكور ، وثبوتة للمذكور وإنما ليس فيها ما يدل على نفى الحكم عن غير المذكور لأن ( ما ) كافة لا نافية فتكون دالة على ثبوت الحكم وتأكيدة للمذكور وبذلك فلا تفيد الحصر بمنطوقها وهو ظاهر .

ولا يلزم من ثبوت الحكم للمذكور نفيه عن غيره لجواز أن يكون لاختصاصه بالذكر فائدة أخرى غير نفى الحكم عن غيره وحيثئذ فلا تكون مفيدة للحصر بطريق المفهوم كذلك - فتكون مفيدة للأثبات فقط - وهو ما ندعيه .

وثانياً : لو كانت إنما للحصر لكان قوله تعالى : ﴿ إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ﴾ دالا على ثبوت الإيمان لمن وجل قلبه بذكر الله وعلى نفيه عن من لم يحصل منه ذلك - وهو باطل اتفاقاً لأن الإيمان ثابت للتوعين فكانت إنما للإثبات فقط وهو ما ندعيه .

أجيب عن ذلك : بأنها للحصر في الآية والمراد من المؤمنين في الآية المؤمنون الكاملون ، والذي دعانا إلى هذا هو ما ثبت من أن إنما تفيد الحصر فكان لا بد من الجمع بين الأدلة ولا شك أن الإيمان الكامل يثبت لمن وجل قلبه بذكر الله ويتنفى عن من لم يحصل منه ذلك .



## الفصل التاسع

### فى كيفية الاستدلال بالألفاظ

الأستدلال بالألفاظ على معانيها يتوقف على أمرين :

الأول : أن هذه الألفاظ لها معانى فىهى ليست مهملة .

والثانى : أن تلك المعانى مرادة من الألفاظ وليس المراد غيرها من غير قرينة وقد

تكلم البيضاوى على هذين الأمرين وبين ما فيهما من خلاف وعقد لذلك مسألتين

وتكلم فى كل واحدة منهما على أمر من الأمرين السابقين .

\* \* \*

### المسألة الأولى لا يجوز أن يخاطبنا الله

#### بالمهمل

المراد من المهمل اللفظ الذى ليس له معنى أصلاً - قال جمهور العلماء لا يجوز

عقلاً أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمل لأنه لغو وعبث والعبث منه محال .

وقالت الحشوية : يجوز عقلاً أن يخاطبنا الله بذلك - والحشوية قوم كانوا

يجلسون أمام الحسن البصرى فى حلقة الدرس فلما وجد كلامهم رديئاً قال لأصحابه

: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أى جانبها فسموا بالحشوية بفتح الشين نسبة إلى الحشا

أى الجانب - واستدلوا على مدعاهم بأدلة ثلاثة :

الدليل الأول : أوائل السور مثل كهيعص ، والمر ، وحمعسق - وغيرها كثير

فهذه ألفاظ مهملة ليس لها معنى وقد وقعت فى القرآن فدل ذلك على جواز المخاطبة

بالمهمل - وهو ما ندعيه .

نوقش هذا : بأنها ألفاظ لها معانى وقد اختلف المفسرون فيها والمختار أنها أسماء

للسور التى وردت فيها فليست مهملة بل هى ألفاظ مفيدة لتلك المعانى .

الدليل الثانى : قوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم

يقولون آمنا به ﴾ ووجه الاستدلال أنه يجب الوقف على قوله «إلا الله» ويجعل

قوله : ﴿ والراسخون ﴾ مبتدأ وقوله : ﴿ يقولون آمنا به ﴾ خبر المبتدأ - ولا يصح أن

يعطف قوله : ﴿ والراسخون ﴾ على قوله : ﴿ إلا الله ﴾ لأن جملة ﴿ يقولون آمنا

به ﴿ تكون حالية ولا يصح أن تكون حالاً من المعطوف عليه لأن الله تعالى لا يقول  
آمناً به فتكون حالاً من قوله : ﴿ والراسخون ﴾ وهو غير جائز لغة لأن المعطوف لا  
يختص بالمتعلقات وإنما يشترك فيها كل من المعطوف عليه والمعطوف .

وما دامت المشاركة هنا ممنوعة إذن لا يصح جعلها حالاً ويتعين أن تكون هذه  
الجملة خبراً « والراسخون » يكون مبتدأ .

وما دام الوقف على قوله « إلا الله » واجباً إذن تكون هناك ألفاظ لا يعلم  
معناها إلا الله ولا نعلم معناها نحن معشر البشر وإذن يكون قد وقع الخطاب بما لا  
يفيد - وهو ما ندعيه .

نوقش هذا من وجهين :

الوجه الأول : لا نسلم لكم أن الوقف على قوله « إلا الله » واجب وما  
ذكرتموه مانعاً لا يصح أن يكون مانعاً لأن المشاركة في المتعلقات عند عدم الدليل  
المخصص فإن قام الدليل على تخصيص أحد المتعاطفين بالمتعلق وجب العمل بهذا  
الدليل كما في قوله تعالى : ﴿ ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة ﴾ فإن نافلة حال من  
المعطوف فقط لأن ولد الولد وذلك هو يعقوب والآية التي معنا من هذا القبيل لأن  
العقل يقضى بأن الله لا يقول آمناً فيكون ذلك دليلاً على أن الجملة حال من المعطوف  
فقط وهو الراسخون في العلم وبذلك لا يتم لكم ما تقولون لأن الآية تكون مفيدة  
لكون الراسخين في العلم يعلمون معاني هذه الألفاظ المتشابهة .

الوجه الثاني : الدليل في غير محل النزاع لأن النزاع في الخطاب بالمهمل أى  
اللفظ الذى ليس له معنى أصلاً وهذه الألفاظ ليست كذلك لأن لها معنى ، ولكنه  
غير معروف لنا .

الدليل الثالث : قوله تعالى : ﴿ طلعتها كأنه رؤوس الشياطين ﴾ ووجه  
الاستدلال أن هذا التشبيه إنما يكون مفيداً للغرض المقصود إذا كانت الشياطين معروفة  
للمخاطبين حتى يستطيعوا أن يتصوروا رؤوسها ولكن الشياطين لم تكن معروفة  
للعرب فلم يكن هذا التشبيه مفيداً عندهم وبذلك يكون الخطاب قد وقع بألفاظ ليس  
لها معنى فيكون الخطاب بالمهمل جائزاً - وهو ما ندعيه .

نوقش هذا : بأن العرب كانوا يعرفون الشياطين ويتخيلونها أموراً مستقبحة

وكانوا يفهمون من هذا التشبيه أنه مثل للاستباح وبذلك يكون الدليل في غير محل النزاع .

\* \* \*

## المسألة الثانية : هل يجوز ارادة خلاف الظاهر من غير دليل ؟

اتفق العلماء الذين يعتد برأيهم على أنه لا يجوز عقلاً أن يخاطبنا الله تعالى بألفاظ لها معانى ظاهرة مع كونه سبحانه لا يريد هذا المعنى الظاهر وإنما يريد خلافه مع أنه لم ينصب قرينة تدل على ما أراده لأن اللفظ بالنسبة للمعنى غير الظاهر يكون مهملاً من حيث أنه لا يدل عليه ( وقد سبق أنه لا يجوز عقلاً أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمل لأنه عبث والعبث من الشارع محال ) .

وقال قوم من المرجئة الذين يقولون : لا يضر مع الإيمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة : يجوز أن يريد الله سبحانه من الألفاظ خلاف ظاهرها مع عدم القرينة الدالة على ذلك - ومن هنا قالوا أن الآيات التي وردت في القرآن مشتملة على الوعيد والتهديد ليس مراداً منها ظاهرها وإنما المراد منها التخويف فقط لكى يحجم الناس عن المعاصى ويتعدوا عنها - وأما تحقيق مضمونها فغير مراد لأن الله تعالى أرحم وأكرم من أن يعذب عباده مع حصول الإيمان منهم فى الدنيا تحقيقاً لقوله تعالى : ﴿ ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم ﴾ .

ورد هذا وجهين :

الوجه الأول : ارادة غير المعنى الظاهر من الآيات المشتملة على الوعيد يجوز ارادة المعنى غير الظاهر من غيرها كذلك لعدم الفارق - وفى ذلك رفع للوثوق والأمان من كلام الشارع لأنه ما من لفظ إلا ويحتمل أن يكون مراداً منه خلاف الظاهر وهو باطل .

الوجه الثانى : أن التخويف بهذه الآيات المشتملة على الوعيد لا يحقق المقصود منه وهو الابتعاد عن المعاصى لأن من علم أنه لا يعاقب على فعل المعصية لا يبالى بالإقدام عليها لعدم الزاجر له وبذلك تكون هذه الآيات لا فائدة فيها وهذا باطل فبطل أن يكون غير الظاهر مراداً ما دام لم يوجد ما يدل عليه .

\* \* \*

## المسألة الثالثة - فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى

بيننا فى المسألة السابقة أن الله تعالى لا يخاطبنا بالمهمل - أى باللفظ الذى ليس له معنى لأن ذلك يعتبر هذياناً ولغوياً وهو من الشارع محال - كما بينا فيها أيضاً أنه لا مانع من أن يخاطبنا الله تعالى باللفظ الذى له معنى وإن كان هذا المعنى غير معروف لنا بل أن ذلك قد وقع الخطاب به كما فى أوائل السور - مثل : ق - ص - ألم - ن - حم . . .

ومن هنا يعلم أن الله تعالى إنما يخاطبنا بالألفاظ المستعملة فى معانيها - واللفظ المستعمل فى معناه قد يدل على المعنى بمنطوقه وقد يدل عليه بمفهومه .  
منطوق اللفظ هو المعنى الذى يدل عليه اللفظ فى محل النطق - أى التلخيص - ومفهومه - هو المعنى الذى يدل عليه اللفظ لا فى محل النطق والتلفظ بل فى محل السكوت .



### دلالة المنطوق

دلالة المنطوق : هى دلالة اللفظ على المعنى فى محل النطق - وتعرف هذه الدلالة بالدلالة اللفظية وتشمل نوعين من الدلالة أحدهما : الدلالة المطابقة وهى دلالة اللفظ على تمام معناه كدلالة لفظ إنسان على حيوان ناطق - وثانيهما : الدلالة التضمنية - وهى دلالة اللفظ على جزء معناه كدلالة لفظ إنسان على حيوان فقط أو ناطق فقط .

إذا دل اللفظ على المعنى بمنطوقه فتارة يكون المنطوق واحداً بمعنى أن اللفظ لم يستعمل إلا فى معنى واحد وحينئذ فلا خلاف فى أن اللفظ إنما يحمل على هذا المعنى عند الإطلاق ما دام لم يوجد من القرائن ما يمنع من حمله عليه سواء كان المعنى شرعياً أو عرفياً أو لغوياً .

أما إذا كان المنطوق متعدداً بمعنى أن اللفظ قد استعمل فى معان متعددة بعضها شرعى وبعضها عرفى والبعض الآخر لغوى وشاع استعماله فى هذه المعانى فقد اختلف العلماء فيما يحمل عليه اللفظ من هذه المعانى على أقوال أربعة حكاهما الأمدى .

القول الأول: وهو المختار للبيضاوى: يحمل اللفظ على المعنى الشرعى ثم المعنى العرفى ثم المعنى اللغوى ووجهة هذا القول أن مقصود الشارع هو بيان الشرعيات دون اللغويات فيحمل اللفظ على ما يقصده الشارع منه ولذلك حمل قوله عليه الصلاة والسلام فى الغنم السائمة زكاة على الزكاة الشرعية دون الزكاة اللغوية .

فإذا تعذر حمل اللفظ على المعنى الشرعى أو لم يكن له معنى شرعى حمل على المعنى العرفى - أى المتعارف من اللفظ فى وقت التخاطب به لأن هذا المعنى هو المتبادر من اللفظ عند إطلاقه فينصرف اللفظ إليه فلو حلف شخص بأنه لا يأكل لحمًا وكان المتعارف أن السمك لا يسمى لحمًا لا يحمل اللفظ على ما يشمل السمك بل يحمل على ما عداه ولذلك لا يحث بأكله سمكًا .

فإذا لم يكن للفظ معنى متعارف أو كان له ذلك ولكن تعذر حمله عليه حمل اللفظ على معناه اللغوى تصحيحًا للكلام لأن عدم حمل اللفظ عليه يجعل التكلم به لغوًا وهو بعيد من العقلاء فضلاً عن الشارع .

فإذا تعذر حمل اللفظ على حقيقته الشرعية أو العرفية أو اللغوية حمل على معناه المجازى ويقدم المجاز الشرعى ثم العرفى ثم اللغوى لما قلناه من التعليل السابق .

فإن قيل إن هذا القول يقضى بتقديم المعنى العرفى على اللغوى مع أن الفقهاء يقولون أن المعنى اللغوى يقدم على المعنى العرفى فكيف ساغ لهم ذلك مع أنهم يستنبطون الأحكام من الأدلة اللفظية بناء على ما عرفوه من القواعد الأصولية .

قلنا جواباً عن ذلك: أنه لا تنافى بين ما قاله الأصوليون وبين ما قاله الفقهاء لأن الأصوليين يقولون عند تعارض المعنى العرفى مع المعنى اللغوى يقدم المعنى العرفى - والفقهاء إنما يقدمون المعنى اللغوى على المعنى العرفى إذا كان محددًا مضبوطًا فإن لم يكن المعنى اللغوى محددًا مضبوطًا قدموا المعنى العرفى عليه ولذلك رجعوا فى تقدير الأفعال الكثيرة المبطله للصلاة إلى العرف لأن معناه لغةً غير مضبوط ولا محدد فلا تعارض بين القولين .

القول الثانى: لا يحمل اللفظ على واحد من هذه المعانى بل يكون مجملًا ويتوقف فى حمله على أحدهما بخصوصه حتى تقوم القرينة عليه سواء وقع اللفظ فى الإثبات أو فى النفى .

ووجهة هذا القول أن اللفظ قد استعمل في كل منها ولا قرينة ترجح حملة على أحدها بخصوصه دون الآخر فحملة على أحدهما بخصوصه يعتبر تحكماً وترجيحاً بلا مرجح - وهو باطل .

القول الثالث : وهو المختار للغزالي : إن وقع اللفظ في الإثبات حمل على الشرعي كقوله عليه الصلاة والسلام لعائشة وقد دخل عليها نهاراً : هل عندكم من طعام - قالت : لا . قال عليه السلام : إني إذن أصوم - أما إن وقع في النفي أو في النهي فإنه يكون مجملاً كقوله عليه السلام : لا تصوموا يوم النحر .

ووجهة الغزالي في التفصيل أن اللفظ في جانب الإثبات قد وجد المقتضى لحملة على المعنى الشرعي وهو أن مقصود الشارع بيان الشرعيات دون اللغويات وانتفى المانع من حملة عليه فوجب العمل بالمقتضى السالم عن المعارض ولذلك حمل لفظ الصوم في الحديث على الصوم الشرعي واستفيد من ذلك صحة الصوم نهاراً بدون إحداث نية من الليل .

أما في جانب النهي فإن المقتضى وإن كان موجوداً إلا أن المانع من حمل اللفظ على المعنى الشرعي قد وجد وهو أن حمل اللفظ على المعنى الشرعي يقضى بأن يكون المنهى عنه صحيحاً لأن النهي عن الشيء فرع تصور وقوعه ولا يتصور وقوع المعنى الشرعي إلا صحيحاً ومتى كان الشيء صحيحاً لم يصح النهي عنه فكان النهي مانعاً من حمل اللفظ على المعنى الشرعي لوجود التنافي بين الصحة والنهي .

ومتى امتنع حمل اللفظ على المعنى الشرعي لم يصح حملة على المعنى اللغوي لعدم وجود ما يرجح حمل اللفظ عليه فلزم التوقف في جانب النهي ولا معنى للإجمال إلا هذا .

القول الرابع : وهو المختار للآمدى : إن وقع اللفظ في الإثبات حمل على المعنى الشرعي لما قاله الغزالي وإن وقع في جانب النهي حمل على المعنى اللغوي : لأن حملة على المعنى الشرعي باطل لما قاله الغزالي من التنافي بين صحة المعنى الشرعي والنهي عنه ولكن يجب أن يحمل حينئذ على المعنى اللغوي لأن عدم حمل اللفظ عليه يجعل التكلم به لغواً وبذلك تكون القرينة المرجحة لحملة على المعنى اللغوي موجودة وهي صحة التكلم به فبطل ما قاله الغزالي من الإجمال لعدم وجود المرجح .

ولكن ما قاله كل من الآمدى والغزالي من أن المانع من حمل اللفظ على المعنى الشرعى فى النهى هو كون النهى يقتضى صحة المنهى عنه غير صحيح لأنه مبنى على أن النهى يقتضى صحة المنهى عنه وهو قول مرجوح لم يقل به الجمهور بل أن الغزالي والآمدى لم يقولا به فكيف بينى كل منهما قوله على شىء لم يقل به ، وبذلك ظهر أن القول الأول هو الراجح .

\* \* \*

## دلالة المفهوم

دلالة المفهوم هى : دلالة اللفظ. على المعنى لا فى محل النطق بل فى محل السكوت وتعرف بالدلالة المعنوية كما تعرف بالدلالة الالتزامية - وهى دلالة اللفظ على لازم المعنى كدلالة لفظ إنسان على الكتابة أو الضحك . . .

\* \* \*

## أقسام اللازم

اللازم الذى يدل عليه اللفظ إما أن يكون لازماً لمعنى لفظ مفرد وإما أن يكون لازماً لمعنى لفظ مركب فإن كان لازماً لمعنى مفرد فتارة يكون منشأ اللزوم العقل وتارة يكون منشؤه الشرع .

مثال اللزوم العقلى قول القائل « ارم » فإن معناه حصل الرمى وتحصيل الرمى يتوقف عقلاً على وجود الآلة كالقوس وعلى وجود ما يرمى به كالنبل فيقال تحصيل الرمى يلزمه قوس ونبل والذى اقتضى هذا اللزوم العقل فإن العقل لا يتصور رمياً بدون آلة كما لا يتصور رمياً بدون ما يرمى به وحينئذ يقال دلالة الرمى على القوس أو النبل دلالة للفظ على لازم معناه ومنشأ اللزوم العقل . . .

ومثال اللزوم الشرعى قول القائل لغيره اعتق عبدك عنى فإن قوله : « عنى » يستلزم دخول العبد فى ملك القائل حتى يكون العتق عنه صحيحاً ومنشأ هذا اللزوم الشرع فإن الشارع اشترط فى صحة العتق أن يكون المعتق مالكا للعبد الذى يعتقه . وبذلك يقال دلالة لفظ عنى على دخول العبد فى ملك القائل دلالة للفظ على

لازم المعنى ومنشأ اللزوم الشرع لا العقل . . .

ودلالة اللفظ على لازم المعنى إذا كان اللازم لازماً لمعنى مفرد سواء أكان اللزوم

من جهة العقل أم من جهة الشرع تعرف بدلالة الاقتضاء .



فدلالة الاقتضاء إذن هي دلالة اللفظ على لازم معنى ناشئ عن معنى لفظ مفرد وقد تقدم مثالها .

أما إن كان لازم المعنى ناشئاً عن معنى لفظ مركب فتارة يكون حكم اللازم موافقاً لحكم الملزوم بأن يكون كل منهما حكمه الوجوب أو النذب أو غيرهما من التحريم أو الكراهة أو الإباحة وتارة يكون حكم اللازم مخالفاً لحكم الملزوم بأن يكون أحدهما واجباً والآخر محرماً أو مكروهاً .

فإن كان حكم اللازم يوافق حكم الملزوم سمي هذا اللازم بمفهوم الموافقة كما يسمى بلحن الخطاب أى معناه وفحوى الخطاب أى ما يفهم من الخطاب .  
وأن كان حكم اللازم يخالف حكم الملزوم سمي هذا اللازم بمفهوم المخالفة كما يسمى دليل الخطاب .



### مفهوم الموافقة

فمفهوم الموافقة أذن هو لازم ناشئ عن معنى لفظ مركب حكمه يوافق حكم ملزومه .

ومثاله قوله تعالى : ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾ فإن هذا القول لفظ مركب دل على تحريم التأفيف بالمنطوق وألزم عن ذلك تحريم الضرب فتحريم الضرب مفهوم موافق لأنه لازم لمعنى مركب هو النهى عن التأفيف وحكمه يوافق حكم ملزومه لأن حكم كل منهما التحريم وهذا مثال لما كان المفهوم أولى بالحكم من المنطوق لأن الضرب أولى بالتحريم من التأفيف لأن الإيذاء فيه أشد من الإيذاء بالتأفيف .

أما قوله تعالى : ﴿ أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم ﴾ إلى قوله : ﴿ فالآن باسروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ﴾ فإنه من المفهوم الموافق المساوى .

فإن الآية أفادت بمنطوقها إباحة الوطء للحلائل فى ليل رمضان حتى قرب طلوع الفجر وهذا المعنى المركب يلزمه جواز الصيام وإباحته مع الجنابة إذ لو لم يكن ذلك مباحاً لوجب أن يخصص زمن من الليل للفلسل لا يحصل فيه وطء ليتمكن من الصوم وهو متطهر ولكن الآية أباحت الوطء إلى آخر جزء من الليل فعلم من ذلك جواز الصوم مع الجنابة .

فإباحة الصوم مع الجنابة لازم لمعنى لفظ مركب وهذا المعنى المركب هو إباحة الوطء ليلاً حتى طلوع الفجر واللازم والملزوم حكمهما واحد وهو الإباحة ولا أولوية لأحدهما على الآخر بالحكم وهو الإباحة بل هما متساويان فيها ولذلك كان مفهوم الموافقة مساوياً . . . . .

قد يقال : ما سر تمثيل البيضاوى لمفهوم الموافقة بالمثالين السابقين مع أن المتون يراعى فيها الاختصار .

فيقال جواباً عن ذلك : أن الأسنوى بين السر فى ذلك وذكر لهذا أمرين :

أحدهما : الإشارة إلى أن مفهوم الموافقة قد يكون أولى كالمثال الأول وقد يكون مساوياً كالمثال الثانى وفى ذلك رد على ابن الحاجب حيث اعتبر مفهوم الموافقة هو الأولى فقط .

وثانيهما : أن مفهوم الموافقة قد يكون مكماً للمنطوق كالمثال الأول بتحريم الضرب مكمل لتحريم التأفيف إذ الأمران معاً يحققان ما يجب للوالدين من الاحترام والطاعة وقد لا يكون المفهوم مكماً للمنطوق كالمثال الثانى فإن إباحة الصوم مع الجنابة يغير إباحة الوطء ليلاً فكل منهما له حالة تخصه .

فإن قيل كيف صح للبيضاوى أن يمثل لمفهوم الموافقة بتحريم الضرب المستفاد من قوله تعالى : ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾ مع تمثيله فى القياس الجلى بقياس الضرب على التأفيف بجامع الإيداء ليثبت للضرب التحريم كما ثبت للتأفيف مع أن تمثيله للمفهوم بتحريم الضرب يقضى بأن التحريم مستفاد من اللفظ وتمثيله فى القياس للجلى بقياس الضرب على التأفيف يقضى بأن التحريم ليس مستفاداً من اللفظ بل مستفاد من القياس وفى ذلك تناقض ظاهر فكأنه قال تحريم الضرب مستفاد من اللفظ وتحريم الضرب ليس مستفاداً من اللفظ .

قلنا جواباً عن ذلك : أن البيضاوى مثل للمفهوم بتحريم الضرب المستفاد من الآية بناء على رأى من يقول أنه من قبيل مفهوم الموافقة وليس ذلك رأياً للبيضاوى بل هو رأى لغيره والمثال لا يشترط صحته على مذهب من مثل به ولذلك قالوا بالبحث فى المثال ليس من شأن الرجال .

أما فى القياس فقد مثل البيضاوى للقياس الجلى بقياس الضرب على التأفيف

بجامع الإيذاء ليثبت له التحريم كما ثبت للتأيف وهذا التمثيل صحيح لأن مذهب  
البيضاوى أن تحريم الضرب مستفاد من القياس لا من اللفظ فلا تناقض .

\* \* \*

## مفهوم المخالفة - وأقسامه

مفهوم المخالفة : هو لازم ناشئ عن معنى لفظ مركب حكمه يخالف حكم  
ملزومه وله أقسام . مفهوم اللقب ، ومفهوم الصفة ، ومفهوم الشرط ، ومفهوم  
العدد ، ومفهوم الغاية ، وقد تكلم البيضاوى هنا على المفاهيم كلها ما عدا مفهوم  
الغاية فإنه أرجأ الكلام عليه إلى الكلام على التخصيص ونحن نتابع البيضاوى فيما  
صنع لتتحقق الغاية من كتابنا وهى منفعة الطلاب .

\* \* \*

## المسألة الرابعة - مفهوم اللقب ،

ومفهوم الصفة

مفهوم اللقب

ليس المراد من اللقب خصوص ما اصطلاح عليه النحويون وهو ما أشعر بمدح أو  
ذم ولم يصدر بأب أو أم وإنما المراد به كل ما يدل على الذات سواء كان علماً أو كنيةً  
أو لقباً مثل زيد ، وأبى على وأنف الناقة .

وقد اختلف الأصوليون فى تعليق الحكم بما يدل على الذات سواء كان علماً أو  
لقباً أو كنيةً هل يدل ذلك على نفي الحكم عن غير الذات كما يدل على إثباته للذات  
أو لا يدل ذلك على نفي الحكم عن غير الذات وإنما يدل على ثبوت الحكم للذات  
فقط .

فمثلاً : إذا قلنا زيد عالم فهل يدل ذلك على نفي العلم عن غير زيد كبكر  
ومحمد كما يدل على ثبوت العلم لزيد أو لا يدل على نفي العلم عن غير زيد وإنما  
يدل على ثبوت العلم لزيد فقط اختلف الأصوليون فى ذلك على قولين :

أحدهما : وهو المختار للبيضاوى وهو رأى جمهور العلماء أن تعليق الحكم بما  
يدل على الذات لا يدل على نفي الحكم عما عدا الذات وإنما يدل على ثبوته للذات  
فقط .

وثانيهما : أن تعليق الحكم بما يدل على الذات يدل على نفي الحكم عن غير الذات كما يدل على ثبوته للذات وهو لبعض العلماء كأبي بكر الدقاق من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية وبعض الحنابلة .

\* \* \*

## الأدلة

استدل البيضاوى للجمهور بدليل حاصله :

لو كان تعليق الحكم بما يدل على الذات دالاً على نفي الحكم عن غير الذات لما صح القياس لكن القياس صحيح فتعليق الحكم بما يدل على الذات لا يدل على نفي الحكم عن غير الذات .

دليل الملازمة : أن القياس لا يصح مع وجود النص الذى يدل على حكم يخالف الحكم الذى يشبهه القياس فى الفرع وما دام تعليق الحكم بالذات يدل على نفي الحكم عما عدا تلك الذات يكون الفرع قد وجد من النص ما يدل على حكمه فيمتنع القياس لوجود هذا النص .

فمثلاً : إذا ورد نص من الشارع يقول فيه « الربا فى القمح حرام » يكون النص مفيداً لحرمة الربا فى القمح ومفيداً لعدم حرمة فيما عداه كالتمفاح والحمص وغيرهما فإذا بحث المجتهد عن العلة فى تحريم الربا فى القمح فعلم أنها الطعم مثلاً فلا يمكنه أن يقيس التمفاح على القمح بجامع الطعم فى كل منهما ليثبت للتمفاح الحرمة الثابتة فى القمح لأن النص دل على أن ما عدا القمح لا يحرم فيه الربا ومن جملة ذلك التمفاح فىكون التمفاح حكمه الإباحة ولا قياس مع النص .

دليل الاستثنائية : أن القياس ثابت وواقع فى فروع كثيرة جداً ولا ينكره إلا

معاند . . .

ناقش الأسنوى هذا الدليل من وجهين :

١ - لا يلزم من القول بمفهوم اللقب نفي القياس لأن مفهوم اللقب على القول بأنه حجة يكون دالاً على تحريم الربا فى القمح مثلاً وعلى إباحته فيما عداه وما عدا القمح قد توجد فى بعضه علة التحريم وقد لا توجد العلة فى البعض الآخر فالبعض الذى لم توجد فيه العلة نفي القياس فيه ظاهر لعدم وجود الجامع بين الأصل

والفرع أما البعض الذى وجدت فيه العلة فالقياس فيه ممكن وصحيح ويكون هذا القياس مخصصاً لمفهوم اللقب وتخصيص القياس للمفهوم جائز لأن تخصيص القياس للمنطوق جائز على رأى الجمهور فيكون تخصيص القياس للمفهوم جائزاً من باب أولى لأن المفهوم أضعف من المنطوق فإذا جاز تخصيص الأقوى بالقياس فقد جاز تخصيص الأضعف به بالطريق الأولى . . .

٢ - لا يلزم من القول بمفهوم اللقب نفى القياس لأن اللفظ لا يدل بمنطوقه على نفى الحكم عما عدا الذات وإنما يدل عليه بمفهومه المخالف فإذا وجد قياس يثبت حكماً فى الفرع يخالف الحكم الذى أثبتته له المفهوم يكون هذا القياس معارضاً لمفهوم المخالف ولا شك أنه إذا تعارض الدليلان فإن الراجح منهما يقدم على المرجوح .  
وبما أن القياس أقوى وأرجح من المفهوم المخالف يكون القياس مقدماً عليه وبذلك لم يلزم نفى القياس من القول بمفهوم اللقب .

فمثلاً قول الشارع : الربا فى القمح حرام يدل على حرمة الربا فى القمح بمنطوقه يدل بمفهومه على إباحة ما عداه ومن جملة ذلك التفاح فيكون التفاح مباحاً بمقتضى النص .

فإذا بحث المجتهد عن علة تحريم الربا فى القمح فعلم أنها الطعم فقياس التفاح على القمح بجامع الطعم ليثبت له التحريم كما ثبت فى القمح يكون التفاح قد وجد فيه حكمان أحدهما : الإباحة وهذا مستفاد من النص - وثانيهما : الحرمة وهذا الحكم مستفاد من القياس وبذلك يتعارض الدليلان وهما القياس ومفهوم اللقب فيقدم القياس على مفهوم اللقب لأنه أرجح منه .

ولضعف هذا الدليل الذى استدل به البيضاوى للجمهور استدل بعضهم بدليل آخر حاصله : لو كان مفهوم اللقب حجة للزم الكفر فى قول القائل عيسى رسول الله لأنه يثبت الرسالة لعيسى وينفيها عن محمد وغيره من باقى الرسل ولا شك أن نفى رسالة من ثبتت رسالته يعتبر ككفرًا لكن القائل عيسى رسول الله لا يكون كافرًا اتفاقاً فلا يكون مفهوم اللقب حجة وهو ما ندعيه .

واستدل الدقاق ومن معه بما يأتى :

لو لم يكن تعليق الحكم بالذات دالاً على نفى الحكم عما عدا الذات لما ثبت الحد على من قال لغيره أمة ليست بزانية لأنه نفى الزنا عن أمه فقط ونفى الزنا عن

أمه لا يوجب حداً عليه اتفاقاً لكن من قال لغيره هذا القول فإنه يحد حد القذف لكونه نفى الزنا عن أمه وأثبتته لأم ذلك الغير وهذا قذف بالزنا وهو موجب للحد .  
ولا شك أن ثبوت الزنا لأم ذلك الغير إنما جاء من جهة أن اللفظ دل على نفى الزنا عن أم القائل وأثبتته لأم غيره فيكون تعليق الحكم بما يدل على الذات دالاً على نفى الحكم عما عدا تلك الذات وهو ما ندعيه .

نوقش هذا الدليل : بأن الحد إنما ثبت بهذا القول لوجود الخصومة فتكون الخصومة قرينة على أن القائل قد قصد بقوله هذا التعريض بالغير وإلحاق الزنا بأمه ولو انتفت الخصومة بين الشخصين لم يثبت الحد بهذا القول أبداً وبذلك ظهر أن اللفظ لم يدل باعتبار ذاته على نفى الحكم عن غير الذات وإلا لثبت الحد مطلقاً وجدت خصومة أو لا ولا قائل بذلك .

\* \* \*

### مفهوم الصفة

إذا علق الحكم بصفة من صفات الذات فقد اتفق العلماء على أن اللفظ يدل على ثبوت الحكم للذات عند وجود هذا الوصف ولكنهم اختلفوا في أن اللفظ هل يدل كذلك على نفى الحكم عن الذات عند انتفاء هذا الوصف أو لا يدل على ذلك ويكون نفى الحكم عند انتفاء الوصف مستفاداً من الأصل والبراءة الأصلية .

فمثلاً : إذا قال الشارع في الغنم السائمة زكاة يكون الشارع قد علق وجوب الزكاة في الغنم على صفة من صفاتها وهي السوم فالزكاة واجبة في الغنم السائمة اتفاقاً ولكن هل تجب الزكاة كذلك في الغنم المعلوفة أو لا تجب ولا يكون الحديث دالاً على ذلك . اختلف العلماء في ذلك على قولين :

القول الأول : تعليق الحكم بالصفة يدل على نفى الحكم عن الذات عند انتفاء الصفة وهذا القول لجمهور العلماء من الأشاعرة والمتكلمين ، منهم الشافعي وإمام الحرمين وهو المختار للبيضاوي .

القول الثاني : تعليق الحكم بالصفة لا يدل على نفى الحكم عن الذات عند انتفاء الصفة بل يكون ذلك مسكوتاً عنه ويعلم النفي من البراءة الأصلية وهذا القول لجمهور الحنفية وبعض الشافعية كالغزالي وابن سريج وأبي بكر الباقلاني واختاره الأمدى .

\* \* \*

## تحرير محل النزاع

ومحل النزاع بين الطرفين إذا لم يظهر لتخصيص الوصف بالذكر فائدة أخرى غير نفى الحكم عن الذات عند انتقاء الوصف فإن ظهر لتخصيصه بالذكر فائدة أخرى ككونه سئل عنه بخصوصه فوقع في الجواب ليكون الجواب مطابقاً للسؤال أو يكون تخصيصه بالذكر لأن هذا الوصف هو الغالب والكثير في ذلك الوقت فلا خلاف في أن نفى الوصف لا يدل على نفى الحكم عن الذات بل يكون اللفظ دالاً على ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف فقط .

فمثلاً قوله عليه السلام في الغنم السائمة زكاة إذا ثبت أن السائل قد سأل عن وجوب الزكاة السائمة بخصوصها يكون الرسول قد خصص الوصف بالذكر لأنه المسئول عنه ليكون الجواب مطابقاً للسؤال وبذلك يكون الوصف قد ظهر لتخصيصه بالذكر فائدة أخرى فلا يكون من محل النزاع .

وقوله تعالى : ﴿ ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ﴾ خصص الوصف وهو خشية الإملاق بالذكر لأن الغالب أن العرب إنما كانوا يقتلون أولادهم لذلك ومن هنا يعلم أن الوصف قد ذكر لفائدة أخرى غير نفى الحكم فلا تكون الآية من محل النزاع .

\* \* \*

### الأدلة

استدل أصحاب القول الأول بأدلة ثلاثة :

١ - نفى الحكم عند الانتفاء الوصف هو المتبادر من اللفظ عند الإطلاق . وكل ما كان كذلك كان اللفظ دالاً عليه فنفى الحكم عند انتفاء الوصف اللفظ دال عليه - وهو المطلوب .

دليل الصغرى : قوله صلى الله عليه وسلم مظل الغنى ظلم وقول بعض الناس الميت اليهودى لا يبصر فإن الحديث يتبادر منه أن مظل غير الغنى ليس ظلماً ولذلك فهم هذا الفهم من يحتاج بفهمه لغة كأبى عبيدة والشافعى رضي الله عنه والقول المذكور يتبادر منه عرفاً أن الميت غير اليهودى يبصر ولذلك يعيب أهل العرف على هذا القائل وينكرون عليه قوله ويستهزئون به فلو لم يكن هذا الفهم متبادراً من اللفظ لما كان هناك موجب للإنكار ولا للاستهزاء .

دليل الكبرى : أن تبادر المعنى من اللفظ من العلامات التي تدل على أن اللفظ حقيقة فى هذا المعنى ولا شك أن اللفظ يدل على معناه الحقيقى ما دام لم يوجد من القرائن ما يمنع من حمل اللفظ عليه .

٢ - تخصيص الوصف بالذكر دون غيره من الأوصاف لابد له من فائدة وإلا كان ذكره عبثاً وترجيحاً بلا مرجح وقد بحثنا عن فائدة له فلم نجد سوى نفى الحكم عن الذات عند انتفاء هذا الوصف - لأن فرض المسألة أن الوصف لم تظهر له فائدة إلا نفى الحكم عند انتفاء الوصف - فوجب أن يكون اللفظ دالاً على نفى الحكم عند انتفاء الصفة منعاً من اللغو وصوناً للكلام عن العبث - وهو ما ندعيه .  
نوقش هذا الدليل : بأنه منقوض بمفهوم اللقب إذ يقال فيه أن تخصيص الذات بالحكم لا فائدة له إلا نفى الحكم عن غير هذه الذات فوجب أن يكون اللفظ دالاً على ذلك وإلا كان الكلام لغوياً وعبثاً فيكون مفهوم اللقب حجة مع أنكم لم تقولوا بحجته .

وأجيب عن هذا : بأن تخصيص الذات بالحكم فى مفهوم اللقب له فائدة غير نفى الحكم عن الذات وهى تصحيح الكلام فإن الكلام بدون الذات لا يصح لأن الذات جعلت فى الإسناد والطرف الثانى هو الحكم بخلاف الصفة فإنه ليس لتخصيصها بالذكر فائدة إلا نفى الحكم عند انتفائها لما علم من أن وجود فائدة أخرى لها يجعل الكلام خارجاً عن محل النزاع .

٣ - تعليق الحكم بالصفة تعليق له بالمشقق فإن الصفة من قبيل المشتقات وتعليق الحكم بالمشقق يدل على أن مبدأ الاشتقاق هو العلة بطريق الإيماء وهو من الطرق المتبعة فى إفادة العلية فيكون الوصف الذى علق عليه الحكم علة لذلك الحكم - ونفى العلة يستلزم نفى المعلول حيث لم يوجد للمعلول إلا علة واحدة وبذلك يكون نفى الوصف دالاً على نفى الحكم بطريق اللزوم ويكون اللفظ دالاً على ذلك بدلالة الالتزام - وهو ما ندعيه .

واستدل أصحاب القول الثانى بدليلين :

١ - لو كان اللفظ دالاً على نفى الحكم عند انتفاء الصفة لكانت دلالة على ذلك إما بطريق الدلالة المطابعية أو التضمنية أو الالتزامية لكن اللفظ لا يدل على ذلك لا مطابقة ولا تضمناً ولا التزاماً فلا يكون اللفظ دالاً على نفى الحكم عند انتفاء الصفة - وهو المطلوب .



دليل الملازمة : أن الدلالة اللفظية منحصرة في هذه الأنواع الثلاثة وهي المطابقية والتضمنية والالتزامية . . . .

دليل الاستثنائية : أن نفي الحكم عند انتفاء الصفة ليس هو المعنى المطابقي للفظ لأن المعنى المطابقي له هو ثبوت الحكم عند ثبوت الصفة كما أن نفي الحكم عند انتفاء الصفة ليس جزءاً من المعنى المطابقي له وبذلك ظهر أن اللفظ لا يدل على نفي الحكم عند انتفاء الصفة لا بالمطابقة ولا بالتضمن .

كذلك لا يدل اللفظ على نفي الحكم عند انتفاء الصفة بالدلالة الالتزامية لأن شرطهما أن ينتقل الذهن من المعنى الملزوم إلى اللازم والذهن هنا قد يتصور المعنى الملزوم الذي وضع له اللفظ من غير أن يتصور نفي اللازم أو نفي الحكم عن هذا اللازم .

فمثلاً : قوله عليه السلام في الغنم السائمة زكاة يتصور الذهن وجوب الزكاة في السائمة دون أن يتصور المعلوفة ودون أن يتصور نفي الزكاة عن المعلوفة ويقال مثل ذلك في غيره من الأمثلة وبذلك فلا يدل اللفظ على نفي الحكم عند انتفاء الصفة بطريق الدلالة الالتزامية لعدم توفر شرطها كما لا يدل اللفظ عليه بالمطابقة ولا بالتضمن وبذلك لا يكون اللفظ دالاً عليه .

نوقش هذا الدليل : بمنح الاستثنائية فإن اللفظ يدل على نفي الحكم بالدلالة الالتزامية لما سبق من أن الوصف علة للحكم ونفي العلة يستلزم نفي المعلول الذي ليس له إلا علة واحدة .

٢ - لو كان اللفظ دالاً على نفي الحكم عند انتفاء الصفة لكان قوله تعالى : ﴿ ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ﴾ دالاً على إباحة قتل الأولاد عند عدم خشية الفقر لكن الآية لا تدل على ذلك فلا يكون اللفظ دالاً على نفي الحكم عند انتفاء الصفة - وهو ما ندعيه .

دليل الملازمة : أن الآية جزئي من جزئيات القاعدة التي وقع النزاع فيها وثبوت الحكم للكل ثبوت لكل جزئي من جزئياته .

دليل الاستثنائية : أن قتل الأولاد حرام مطلقاً في حالة الفقر أو في حالة الغنى فكيف تدل الآية على إباحتها في حالة الغنى .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول : ليست الآية من مفهوم المخالفة بل الآية من مفهوم الموافقة الأولى لأنه إذا لم يجر قتل الأولاد في حالة الفقر والضيق الذى هو مظنة لإباحته فلأن يكون قتلهم في وقت الغنى والميسرة غير جائز بطريق الأولى .

الوجه الثانى : نسلم أن الآية من مفهوم المخالفة ولكن نقول أنها ليست من محل النزاع لأن ذكر الوصف قد ظهر له فائدة سوى نفي الحكم عند انتفائه وتلك الفائدة هى أن الغالب من أحوال العرب أنهم إنما كانوا يقتلون أولادهم خشية الفقر .

\* \* \*

### المسألة الخامسة - فى مفهوم الشرط

المراد من الشرط هنا الأدوات التى اعتبرها النحاة دالة على الشرطية مثل : إن ، وإذا ، ومتى وغيرها من أوات الشرط .

فإذا علق الحكم على شىء بأداة من أدوات التعليق والشرط المعروفة مثل قوله تعالى : ﴿ وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن ﴾ فقد وجدت أمور أربعة :

١ - ثبوت المشروط عند ثبوت الشرط - فيجب الاتفاق على المطلقة فى الآية عند وجود الحمل .

٢ - دلالة أداة الشرط وهى ( أن ) فى الآية على ثبوت المشروط عند ثبوت الشرط .

٣ - عدم المشروط عند عدم الشرط فلا يجب الانفاق عند عدم وجود الحمل .

٤ - دلالة أداة الشرط وهى ( أن ) فى الآية على انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط وقد اتفق العلماء على الثلاثة الأولى واختلفوا فى الأمر الرابع وهو دلالة أداة الشرط على انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط .

فذهب جمهور الأصوليون ومنهم الشافعى وإمام الحرمين ، وأبو بكر الرازى إلى أن أداة الشرط تدل على نفي المشروط عند انتفاء شرطه واختار البيضاوى هذا المذهب .

وذهب فريق آخر إلى أن أداة الشرط لا تدل على انتفاء المشروط عند انتفاء

شرطه وإنما انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط يعلم من البراءة الأصلية وقد نقل هذا القول عن مالك وأبي حنيفة واختاره أبو بكر الباقلاني والغزالي من الشافعية .

\* \* \*

## تحرير محل النزاع

ومحل النزاع بين الطرفين إذا لم يظهر للشرط فائدة أخرى وإلا كانت الأداة غير دالة اتفاقاً على انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط مثل قول الرجل لابنه أتعنى إن كنت ابني وقوله تعالى : ﴿ فكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً واشكروا نعمة الله إن كنتم إياه تعبدون ﴾ .

\* \* \*

## الأدلة

استدل البيضاوي للجماهير : بأن النحاة قالوا إن هذه الأدوات إن وإذا ولو ومتى . أدوات شرط ومعلوم أن نفي الشرط يدل على نفي المشروط وبذلك تكون هذه الأدوات دالة على انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط - وهو ما ندعيه .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

١ - تسمية النحاة لهذه الأدوات بأدوات الشرط تسمية اصطلاحية لهم كاصطلاحهم على النصب والرفع ولا حجة في كلامهم إنما الحجة في كلام اللغويين لأنهم يضعون الألفاظ لمعانيها الحقيقية ولم يرد عن اللغويين ما يفيد تسمية هذه الأدوات بأدوات الشرط حتى يؤخذ من هذه التسمية أن الأدوات تدل على انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط .

وأجيب عن هذا : بأن النحويين لما استعملوا هذه الأدوات في الشرط أخذ من هذا الاستعمال أن اللغويين قد وضعوها لذلك أى لنفي المشروط عند انتفاء الشرط إذ لو وضعها اللغويون لغير هذا واستعملها النحويون في الشرط لكان معنى هذا أن النحويين قد نقولها عن معناها إلى معنى آخر والنقل خلاف الأصل لا يصار إليه إلا لقرينة ولا قرينة فالحقيقة أننا نحتج بكلام اللغويين غاية الأمر أن استعمال النحويين اعتبر طريقة لمعرفة وضع اللغويين لهذه الأدوات وهذا لا شيء فيه .

٢ - سلمنا أن اللغويين وضعوا هذه الأدوات للشرط ولكن لا نسلم أن نفي

المشروط دائماً يدل على نفي المشروط بل محل ذلك إذا لم يكن للمشروط إلا شرط واحد أما إن كان المشروط له شرطان على البديل كالصلاة بالنسبة للوضوء والتميم فإن نفي أحدهما على التعيين لا يدل على نفي المشروط لجواز بقائه مع البديل وبذلك ظهر أن نفي الشرط لا يدل على نفي المشروط دائماً .

وأجيب عن ذلك : أن المشروط إذا كان له شرطان على البديل لم يكن الشرط واحداً معيناً منهما بل يكون الشرط أحدهما لا بعينه ونفى الواحد لا بعينه إنما يتحقق بنفى جميع أفرادهِ ولا شك أن نفي الشرط بانتفاء جميع أفرادهِ يدل على نفي المشروط وبذلك يتم قولنا أن نفي الشرط يدل على نفي المشروط .

على أننا نقول إن كلامنا في شرط معين قام الدليل على شرطيته بخصوصه - فالقول بأن الشرط قد يكون له بدل يعتبر خروجاً عن محل النزاع .

واستدل أصحاب القول الثاني : بأن أداة الشرط لو دلت على انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط لكان قوله : ﴿ ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً ﴾ دالاً على أن الإكراه على الزنا غير حرام عند إرادة الزنا لكن الآية لا تدل على ذلك فلا تكون أداة الشرط دالة على نفي المشروط عند انتفاء الشرط - وهو ما ندعيه .

دليل الملازمة : أن الآية جزئى من جزئيات محل النزاع وثبوت الحكم للكلى ثبوت لكل جزئى من جزئياته .

دليل الاستثنائية : أن الإكراه على الزنا حرام مطلقاً وجدت الرغبة فيه أو لم توجد فالآية لم تدل على نفي حرمة عند إرادته .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول : ليست الآية من محل النزاع لأن تخصيص الشرط بالذكر قد ظهر له فائدة غير نفي الحكم عند انتفائه وتلك الفائدة هي التقييح والتشجيع على هؤلاء الذين يكرهون الإماء على الزنا ويحملونهن عليه مع أن الإماء أنفسهن لا رغبة لهن فيه .

الوجه الثاني : سلمنا أن الآية من محل النزاع ولكن لا نسلم أن الآية لا تدل على نفي حرمة الإكراه عند وجود الرغبة في الزنا بل نقول أنها تدل على أن الإكراه في هذه الحالة غير حرام لكن لا يلزم من كونه غير حرام أن يكون مباحاً فإن الإكراه في هذه الحالة لا يتعلق به تحريم ولا إباحة لأنه مستحيل لا يتصور وقوعه .

فإن الإكراه معناه حمل الشخص على شيء ضد رغبته وما دام الفتيات يرغبن الزنا فكيف يتصور إكراههن عليه .

وإذا ثبت أن الإكراه في هذه الحالة محال ثبت أنه لا يتعلق به إباحة ولا تحريم لأن الأحكام إنما تتعلق بأفعال المكلفين المقدورة لهم والمستحيل غير مقدور لهم فلا يتعلق به حكم .

\* \* \*

## المسألة السادسة - في مفهوم العدد

إذا خصص الحكم بعدد معين وقيد به مثل قوله تعالى : ﴿ فاجلدوهم ثمانين جلدة ﴾ فهل يدل اللفظ على نفي الحكم عن غير ذلك العدد سواء كان ذلك الغير زائداً عن العدد الذي قيد به الحكم أو ناقصاً عنه أو لا يدل اللفظ على ذلك ، اختلف الأصوليون في هذا على قولين :

القول الأول : أن تخصيص الحكم بعدد لا يدل على نفيه عن غير هذا العدد سواء كان ذلك الغير زائداً أو ناقصاً - واختار هذا القول البيضاوي وإمام الحرمين وأبو بكر الباقلاني .

القول الثاني : أن تخصيص الحكم بعدد معين يدل على نفيه عن غير هذا العدد زائداً كان العدد أو ناقصاً - وقد نقل هذا القول عن الشافعي رحمته الله .

\* \* \*

## الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : بأن الأعداد وإن كانت مختلفة باعتبار حقيقتها إلا أن ذلك لا يوجب اختلافها في الأحكام لأن اشتراك المختلفات في حكم واحد غير ممتنع وما دام الأمر كذلك فلا يكون تخصيص الحكم بعدد موجباً لنفي ذلك الحكم عن غيره من الأعداد حتى يكون اللفظ دالاً على ذلك .

واستدل أصحاب القول الثاني : بقوله صلى الله عليه وسلم عندما نزل قوله تعالى : ﴿ استغفر لهم أو لا تستغفر لهم أن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ﴾ والله لأزيدن على السبعين فقد فهم عليه السلام من الآية أن نفي المغفرة مقيد بالسبعين فإذا زاد العدد عن السبعين فقد انتفى الحكم وهو عدم المغفرة وجاء بدله حكم آخر وهو

المغفرة ولذلك قال لأزيدن على السبعين فيكون تخصيص الحكم بعدد دالاً على نفي الحكم عن غير هذا العدد المعين وهو ما ندعيه .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

**الوجه الأول :** هذا القول لم يثبت عن الرسول فإنه من المستبعد أن يفهم الرسول ذلك من الآية مع ظهور أن التقييد بالعدد إنما قصد منه المبالغة في اليأس وقطع الأطماع عن المغفرة واستعمالات العرب تدل على ذلك فإنهم يقولون تشفع له أو لا تشفع له أن تشفع له سبعين مرة فلن يفيد ذلك ، وقصدهم من هذا المبالغة في نفي الشفاعة عنه : فالحديث ضعيف ولا حجة في الضعيف .

**رد هذا :** بأن الحديث ليس بضعيف فقد ورد في البخارى ومسلم فالقول بضعفه باطل . لأنكم تقولون إن أصح الأسانيد ما اتفق عليه البخارى ومسلم وهذا السند قد اتفق عليه البخارى ومسلم فكيف تقولون بضعفه . . أ هـ .

**الوجه الثانى :** أن الرسول عليه السلام لم يقل ما قاله بناء على فهمه من الآية بل قال ذلك لأن المغفرة ثابتة باعتبار الأصل فإن رحمة الله وسعت كل شىء فلما وردت الآية وقيد فيها عدم المغفرة بسبعين مرة كانت الزيادة على هذا العدد موجبة للمغفرة باعتبار الأصل - ( والعرب كانت تستعمل العدد فى المبالغة كما كانت تستعمله فى غير ذلك ) فالقول بأنهم كانوا يستعملون العدد فى المبالغة فقط غير صحيح على إطلاقه .

\* \* \*

## اختيار الرازى

ونظراً لمناقشة كل من الرايين السابقين اختار الإمام الرازى رأياً وسطاً بين الرايين السابقين يتلخص فى أن تخصيص الحكم بعدد معين لا بد باعتبار ذاته - أى بقطع النظر عن القرائن الخارجية على حكم فى العدد الزائد عن العدد الذى قيد به الحكم ولا فى الناقص عنه ، ولكنه قد يدل بواسطة القرائن الخارجية على حكم فى الزائد أو فى الناقص ويتبين ذلك مما يأتى :

١ - إذا كان العدد الذى قيد به الحكم علة لذلك الحكم اقتضى ذلك ثبوت الحكم فى العدد الزائد ونفيه عن العدد الناقص لثبوت العلة فى العدد الزائد ونفيها فى

العدد الناقص « ولا شك أن ثبوت العلة يقضى بثبوت المعلول ونفى العلة يقضى بنفى المعلول » .

مثال ذلك قوله ﷺ إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً قيد فيه الحكم وهو نفى الخبث والنجاسة عن الماء بعدد معين هو بلوغ الماء قلتين وهذا العدد علة للحكم فاقضى ذلك ثبوت الحكم وهو نفى الخبث عن الماء في العدد الزائد كبلوغ الماء ثلاث قطل أو أربعاً لتحقيق العلة وهي القلتان في ضمن الثلاثة وفي ضمن الأربعة وثبوت العلة يقضى بثبوت المعلول .

كما يقضى الحديث بأن الماء ينجس إذا كان أقل من القلتين لذهاب علة عدم النجاسة وهي القلتان ونفى العلة يقضى بنفى المعلول .

٢ - قد يكون الحكم الذى قيد بالعدد تحريماً أو كراهةً وفي هذه الحالة يثبت الحكم الذى قيد بالعدد فى العدد الزائد وأما العدد الناقص فيكون حكمه مسكوتاً عنه .

فتحريم جلد القاذف مائة جلدة يقضى بتحريم جلده مائتين أو أكثر بطريق الأولى وأما جلده أقل من مائة فلا يدرى حكمه من اللفظ بل هو مسكوت عنه ؟ وكراهة غسل أعضاء الوضوء أربع مرات يدل على ثبوت الكراهة فى الخمس مرات وفى الست بطريق الأولى وأما ما نقص عن أربع مرات فلا يعلم حكمه من اللفظ بل هو مسكوت عنه .

٣ - قد يكون الحكم الذى قيد بالعدد إيجاباً أو ندباً أو إباحةً وفي هذه الحالة يثبت الحكم فى العدد الناقص وأما العدد الزائد فيكون حكمه مسكوتاً عنه ولا يعلم من اللفظ فإيجاب خمس صلوات يدل على إيجاب الأربعة والثلاثة ولا يدل على إيجاب ما زاد على الخمسة فحكم الزائد مسكوت عنه وندب التصدق بعشرة دراهم يدل على ندب التصدق بتسعة وثمانية أما التصدق بأكثر من عشرة فلا يعلم حكمه من اللفظ فحكمه مسكوت عنه وإباحة التزوج من أربعة نسوة يدل على إباحة التزوج من اثنتين وثلاثة وأما تزوج ما زاد على الأربع فحكمه مسكوت عنه .

ومما قاله الرازى ظهر أن العدد باعتبار ذاته لم يدل على حكم فى الزائد ولا فى الناقص وإنما الدلالة جاءت من القرائن الخارجية وهو تفصيل لا بأس به فينبغى اختياره وحمل ما شاع من قول العلماء « العدد لا مفهوم له » على هذا فيكون معناه لا مفهوم

له باعتبار ذاته فلا ينافى أن يكون له مفهوم باعتبار غيره كالقرائن الخارجية التي سبق  
بيانها .

\* \* \*

## المسألة السابعة

فيما يحتاج إليه اللفظ عند عدم استقلاله في إفادة معناه :

اللفظ قد يستقل بمنطوقه أو بمفهومه في الدلالة على معناه بمعنى أنه لا يحتاج  
إلى غيره في إفادة هذا المعنى مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَام في الغنم السائمة زكاة فإنه يدل بمنطوقه  
على وجوب الزكاة في السائمة ويدل بمفهومه على عدم وجوبها في المعلوفة واللفظ  
غير محتاج في إفادة هذا المعنى إلى غيره فيصدق عليه أنه لفظ مستقل في إفادة  
معناه .

وقد لا يستقل اللفظ في إفادة معناه بل يحتاج إلى إنضمام غيره إليه ليفيد هذا  
المعنى هذا اللفظ بأنه غير مستقل في الدلالة على معناه .

والذي يحتاج إليه اللفظ في إفادة معناه لا يخلو عن واحد من أمور أربعة :

- ١ - النص .
- ٢ - الإجماع .
- ٣ - القياس .
- ٤ - قرينة حال المتكلم .

١ - النص : مثل قوله تعالى : « أف عصيت أمرى » فإنه لا يستقل في إفادة أن  
تارك الأمر يستحق العقاب بل لابد من انضمام النص الآخر إليه وهو قوله تعالى :  
﴿ ومن يعص الله ورسول فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا ﴾ ليكون النص الثانى  
دالاً على أن العاصى يستحق العقاب وبذلك يكون مجموع النصين دالاً على أن تارك  
الأمر يستحق العقاب . وهو قوله تعالى : ومن يعص الله ورسوله . وقوله :  
أف عصيت أمرى .

ومثل قوله تعالى : ﴿ وحمله وفضاله ثلاثون شهرا ﴾ فإنه لا يستقل في إفادة  
أن أقل مدة الحمل ستة أشهر بل لابد من انضمام النص الآخر إليه وهو قوله  
تعالى : ﴿ والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين ﴾ لتكون الآية الثانية دالة على  
أن أكثر مدة الرضاع ستان فإذا أخرج الحولان من مجموع ما دلت عليه الآية الأولى  
للرضاع والحمل علم أن الباقي وهو ستة أشهر للحمل فقط وتلك هى أقل مدة  
للحمل .



٢ - الإجماع : مثل قوله ﷺ ( الخال وارث من لا وارث له ) فإن هذا النص غير مستقل في إفادة أن الحالة ترث لأن لفظ الخال لا يشملها فكان لابد من انضمام غيره إليه في إفادة هذا المعنى وذلك الغير هو الإجماع على أن الحالة تعطى حكم الخال وبذلك ثبت من مجموع الأمرين أن الحالة ترث .

٣ - القياس : فإذا ورد نص الشارع على أن التفاضل في القمح حرام لم يكن هذا النص مستقلاً في إفادة حرمة التفاضل في التفاح لأن لفظ القمح لا يشملها فكان لابد من انضمام غيره إليه ليفيد حرمة التفاضل في التفاح فانضم إليه القياس على القمح لوجود علة التحريم فيهما معاً وهي الطعم .

٤ - قرينة حال المتكلم : مثل قوله عليه الصلاة والسلام ( الاثنان فما فوقهما جماعة ، فإن هذا اللفظ غير مستقل في افادة أن أقل الجماعة في الصلاة اثنان لاحتتمال أن يكون المراد من الحديث أن أقل الجمع في اللفظ اثنان فيكون المراد بالجماعة المعنى اللغوي دون المعنى الشرعي فاحتاج إلى غيره ليفيد هذا المعنى وذلك الغير هو قرينة حال المتكلم فإن المتكلم بهذا إنما هو الرسول عليه الصلاة والسلام وهو إنما بعث لبيان الأحكام الشرعية دون المعاني اللغوية فكانت تلك القرينة مرجحة لكون المراد من الجماعة في الصلاة .

وبانتهاء الكلام على هذه المسألة انتهى الكلام على الباب الأول من أبواب الكتاب الأول في الكتاب ويلى هذا الكلام على الباب الثاني من أبواب الكتاب الأول .





## الباب الثانى

### فى الاوامر والنواهى وفيه فصول

- الفصل الأول : فى لفظ الأمر .
- الفصل الثانى : فى صيغة الأمر .
- الفصل الثالث : فى النهى .



## الفصل الأول

في لفظ الأمر - وفيه مسألتان

المسألة الأولى فيما وضع له لفظ « أمر »

لفظ أمر مكون من حروف ثلاثة هي : الألف ، والميم ، والراء ، وقد اختلف العلماء في مدلوله لغةً فذهب الجمهور إلى أن مدلوله لغةً هو القول الطالب للفعل مطلقاً سواء صدر هذا القول من الأعلى للأدنى أو بالعكس أو صدر من المساوى وهذا القول هو المختار للبيضاوى .

وذهب أكثر المعتزلة وبعض الأشاعرة كأبى إسحاق الشيرازى إلى أن مدلوله لغةً هو القول الطالب للفعل بشرط صدوره بمن هو أعلى رتبة لمن هو دونه فى المرتبة - فإن صدر هذا القول من الأدنى رتبة لمن هو أعلى منه أو صدر من المساوى لا يكون أمراً بل إن صدر من الأدنى للأعلى فهو دعاء وإن صدر من المساوى فهو التماس .

وقال أبو الحسين البصرى من المعتزلة أن مدلوله لغة هو القول الطالب للفعل مع الاستعلاء - واختار هذا القول الأمدى وابن الحاجب والإمام الرازى - ومعنى الاستعلاء اعتبار الأمر نفسه فى مرتبة أعلى من رتبة غيره وإن لم يكن ذلك حاصلًا باعتبار الواقع وهذا هو الفرق بين الاستعلاء الذى اشترطه أبو الحسين البصرى وبين العلو الذى اشترطه أكثر المعتزلة فإن العلو معناه أن الأمر فى رتبة أعلى من رتبة المأمور باعتبار الواقع ونفس الأمر بخلاف الاستعلاء كما تقدم ويظهر الاستعلاء فى كيفية النطق باللفظ بأن يكون بصوت مرتفع مع غلظة فيه ومن هنا ظهر أن العلو هيئة ترجع إلى الشخص نفسه أما الاستعلاء فإنه هيئة ترجع إلى الكلام والنطق به .

\* \* \*

### الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : بأن لفظ الأمر قد استعمل فى القول الطالب للفعل مجرداً عن العلو والاستعلاء كما استعمل فيه مع العلو والأصل فى الاستعمال الحقيقة فكان لفظ الأمر حقيقة فى الجميع .

فمن الأول قوله تعالى حكاية عن فرعون ﴿ ماذا تأمرون ﴾ وقول دريد بن الصمة لنظرائه :

أمرتهم أمرى بمنعرج اللوى فما استبانوا النصح إلا ضحى الغد  
فالآية سمت ما صدر عن قوم فرعون لفرعون فى معرض المشورة أمراً مع أن  
قوم فرعون أقل رتبة من فرعون وفى الوقت نفسه يبعد أن يظهروا الاستعلاء عليه فى  
وقت المشورة فقد وجد الأمر من غير علو ولا استعلاء .  
والبيت قاله دريد لنظرائه وهم يماثلونه فى الرتبة فلا علو ولا استعلاء وإنما فيه  
مساواة .

ومن الثانى قوله تعالى : ﴿ وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها ﴾ ، وقوله  
تعالى فى شأن إسماعيل عليه السلام ﴿ وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة ﴾ وقوله  
ﷺ : « مروا أولادكم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر » فالآية الأولى الأمر  
فيها صادر من الله والعلو فى ذلك ظاهر واضح والآية الثانية جعلت ما صدر من  
إسماعيل لأهله أمراً والحديث موجه من الرسول لأئمة والأنبياء أعلى رتبة ممن دونهم  
فالعلو محقق فى الجميع .

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن لفظ الأمر لو كان حقيقة فى القول الطالب  
للفعل إذا صدر من الأدنى للأعلى لما ذم أهل العرف من قال لمن هو أعلى رتبة منه  
« أمرتك بكذا » لكونه تكلم بلفظ مستعمل فى معناه الذى وضع اللفظ له لكن أهل  
العرف يذمون من قال هذا القول ويلومونه عليه فلزم من ذلك أن يكون لفظ الأمر  
غير حقيقة فى هذا القول ولزم أن يكون العلو معتبراً فى حقيقته - وهو ما ندعيه .

نوقش هذا من وجهين :

الوجه الأول : لا نسلم أن أهل العرف ذموا على مجرد التلفظ بهذا القول مع  
كونه أقل رتبة ممن وجه الأمر إليه بل إنما ذموا لأنه أظهر الاستعلاء والعظمة على من  
هو أعلى منه رتبة ومقاماً فتجنب بذلك آداب المخاطبة ولا شك أن من لم يراع آداب  
المخاطبة وإن تكلم بالحقيقة يستحق الذم واللوم .

الوجه الثانى : لو اشترط العلو فى حقيقة الأمر لاتفى الأمر عند انتفائه ضرورة  
أن المشروط ينتفى عند شرطه لكن الأمر لم ينتف عند انتفاء العلو فقد قال من يحتج  
بقول عمرو بن العاص وقد كان أميراً لمعاوية بن أبى سفيان وقد كان خليفة :

أمرتك أمرا حازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم

فقد سمي عمرو بن العاص ما قاله للخليفة أمراً مع أن رتبته أقل من رتبة الخليفة والأصل في الكلام الحقيقة والمراد من ابن هاشم في البيت رجل من بني هاشم خرج على معاوية بالعراق فقدر عليه معاوية فأشار عليه عمرو بن العاص أن يقتله فلم يعمل بمشورته وأطلق سراحه فخرج عليه مرة ثانية فأنشد عمرو هذا البيت لمعاوية مذكراً له بمشورته التي لم يأخذ بها : وبهذا يعلم أنه ليس المراد منه على ابن أبي طالب كرم الله وجهه .

واستدل أبو الحسين البصرى ومن معه بأن الأمر إذا صدر مع الخضوع والتذلل لا يعتبر قائلاً أمراً بخلاف ما إذا صدر من المستعلى فإنه يسمى أمراً ولذلك يذمون من صدر منه الأمر مع الاستعلاء دون من صدر منه الأمر مع التذلل والخضوع فكان الاستعلاء شرطاً في الأمر - وهو ما ندعيه .

نوقش هذا بما نوقش به دليل المعتزلة السابق وقد تقدم ما نوقش به دليل المعتزلة .

قلنا فيما سبق أن البيضاوى جعل الأمر حقيقة في القول الطالب للفعل ولذلك عرفه بقوله : الأمر هو القول الطالب للفعل .

\* \* \*

### شرح التعريف

القول : هو اللفظ المستعمل سواء كان مفرداً أو مركباً فهو أعم من الكلام لأن الكلام هو اللفظ المركب وأخص من اللفظ لأن اللفظ يشمل المهمل والمستعمل والقول خاص بالمستعمل : وما تقدم يعلم أن الكلام أخص من القول : فكان الأحسن أن يعبر به لأن مدلول الأمر مركب لا مفرد فالمناسب له الكلام دون القول والقول جنس في التعريف يشمل كل قول سواء كان لفظياً أو نفسياً وسواء كان طالباً للفعل أو طالباً للترك أو كان لا طلب فيه أصلاً كالخبر وما في معناه فخرج عنه اللفظ المهمل كما خرج عنه الطلب بالإشارة أو القرائن لمفهمة فإن ذلك كله لا يسمى أمراً . وقوله « الطالب » قيد أول يخرج به الخبر وما في معناه كالترجى والتمنى لأن هذه الأشياء لا طلب فيها ووصف القول بأنه طالب مجاز مرسل من باب إطلاق اسم السبب وإرادة المسبب لأن الطالب الحقيقي هو المتكلم بالصيغة .

وقوله « للفعّل » المراد به فعل خاص وهو المقابل للكف والترك وبذلك يكون هذا القيد مخرجاً للنهي لأن النهى وإن صدق عليه أنه قول طالب للفعّل إلا أن الفعل فى النهى هو خصوص الكف .

\* \* \*

## ما يرد على التعريف

اعترض على التعريف السابق بأنه غير جامع وغير مانع أما أنه غير جامع فلأنه لا يشتمل كف عن كذا ودع كذا ، واترك كذا فإن هذه أوامر اتفاقاً مع أنها غير داخله فى التعريف لأن الفعل فى هذه الأوامر هو خصوص الكف .

وأما أنه غير مانع فلأنه يدخل فيه مثل قولنا أنا طالب منك كذا ، وأوجبت عليك كذا فإن كلا منهما قول طالب للفعّل والفعل غير كف فمقتضى التعريف أن يكون كل منهما أمراً مع أن كل منهما خبر .

\* \* \*

## الجواب

أجيب عن الاعتراض الأول من وجهين :

الوجه الأول : أن هذه وإن كانت أوامر باعتبار الظاهر إلا أنها نواهى باعتبار أن المطلوب فيها الكف فلا مانع من جعلها نواهى وخروجها عن الأوامر لأننا نتكلم فى الأوامر النفسية لا فى الأوامر اللفظية .

الوجه الثانى أن الكف نوعان أحدهما : قد دل عليه بلفظ كف ودع ، وأترك ومثل هذا يعتبر أمراً ويكون داخلياً تحت قولنا « للفعّل » ويكون الفعل ملاحظاً فيه أن يكون غير كف أو يكون كفاً ولكن دل عليه بلفظ كف ونحوه . وثانيهما : كف دل عليه بلفظ كف ونحوه ومثل هذا يعتبر نهياً وهو خارج عن التعريف بقولنا « للفعّل » .

وأجيب عن الاعتراض الثانى : بأن معنى قولنا « الطالب للفعّل » أى المشىء للطلب ابتداءً - وبذلك يكون مثل قولنا أوجبت عليك كذا، وأنا طالب منك كذا ليس داخلياً فى التعريف لأنه ليس مشئاً للطلب بل هو مخبر عن حصول طلب سابق .

هل يكون الأمر حقيقة فى غير القول الطالب للفعّل ؟

بعد اتفاق الأصوليين على أن استعمال الأمر فى القول الطالب للفعّل حقيقة



اختلفوا فى أستعماله فى غير القول الطالب للفعل كاستعماله فى الشئ أو الصفة أو الفعل هل يكون حقيقة كذلك أو يكون مجازاً على أقوال ثلاثة :

**القول الأول :** الأمر حقيقة فى القول الطالب للفعل ، مجاز فيما عداه كالفعل أو الشأن أو الصفة وهذا القول هو المختار للبيضاوى .

**القول الثانى :** الأمر حقيقة فى شيئين هما الفعل ، والقول الطالب للفعل مجاز فيما عداهما كالشأن أو الصفة أو الشئ . وهذا القول لبعض الفقهاء .

**القول الثالث :** الأمر مشترك لفظى بين أربعة أمور - القول الطالب للفعل - الشأن - الصفة - الشئ - فاستعمال الأمر فى كل واحد من هذه الأمور الأربعة حقيقة وهذا القول لأبى الحسن البصرى .



## الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : بأن لفظ الأمر عند تجرده عن القرائن الدالة على معنى معين يتبادر منه القول الطالب للفعل والتبادر أمانة الحقيقة فكان اللفظ حقيقة فى القول الطالب للفعل فإذا ورد استعماله فى غير ذلك كان الاستعمال مجازاً لأن جعله حقيقة فيه يوجب كون اللفظ مشتركاً لفظياً والمجاز خير من الاشتراك لأنه لا يحتاج إلى تعدد فى القرائن كما لا يحتاج إلى تعدد فى الوضع بخلاف المشترك اللفظى فإنه يحتاج إلى قرائن متعددة لأن كل معنى قصد من اللفظ لا بد له من قرينة تدل عليه والوضع فيه متعدد لأن اللفظ قد وضع لكل معنى بوضع مستقل والتعدد فى كل منهما خلاف الأصل .

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن لفظ الأمر قد ورد استعماله فى كل من القول الطالب للفعل ، والفعل ، والأصل فى الاستعمال الحقيقة فكان اللفظ حقيقة فيهما فإذا ورد استعماله فى غيرهما كان مجازاً .

أما استعمال الأمر فى القول الطالب للفعل فقد سبق من الأمثلة ما يدل عليه وأما استعماله فى الفعل فكقوله تعالى : ﴿ وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وما أمر فرعون برشيد ﴾ فقد أخبر فى الآية الأولى عند الأمر بأنه واحد والذى يوصف بالوحدة هو الفعل دون القول لتعددده واختلافه قطعاً كما وصف

الأمر فى الآفة الثانية بالرشد والقول لا بوصف بالرشد وإنما بوصف بالسداد فكان الأمر مراداً به الفعل دون القول .

نوقش هذا الدليل بأن الأمر فى الآفان ليس مستعملاً فى الفعل بل هو فى الآفة الأولى مستعمل فى الشأن مجازاً لأن شأن الله واحد وهو فى السرعة كلمح البصر فإنه إذا أراد شيئاً قال له كن فىكون والمجاز مرسل من باب إطلاق اسم الخاص وإرادة العام لأن الشأن يعم القول والفعل .

أما الآفة الثانية فالأمر فيها مراد منه بقرينة قوله تعالى : ﴿ قبل ذلك واتبعوا أمر فرعون ﴾ . وقولكم أن القول لا بوصف بالرشد فى محل المنع .

واستدل أبو الحسين البصرى : بأن لفظ الأمر قد استعمل فى الأمور الأربعة والأصل فى الاستعمال الحقيقة فكان اللفظ حقيقة فيها على معنى أن اللفظ وضع لكل منها استقلال ولا معنى للاشتراك اللفظى إلا هذا .

أما استعمال لفظ الأمر فى كل من القول الطالب للفعل والفعل فقد سبق من الأمثلة ما يشبهه وأما استعماله فى الصفة فكقولنا : السخاء أمر حسن وقول الشاعر :

عزمت على إقامة ذى صباح لأمر ما يسود ما يسود

أى السخاء صفة حسنة ، ولصفة عظيمة يسود المسود .

وأما استعماله فى الشأن فكقولنا : أمر فلان مستقيم أى شأنه ، وقولنا وكان الأمر كيت وكيت - أى كان الشأن كيت وكيت .

وإذا ثبت أن اللفظ قد استعمل فى هذه الأمور الأربعة والأصل فى الاستعمال الحقيقة ثبت أن اللفظ عند إطلاقه لا يتبادر منه معنى من هذه المعانى الأربعة بل يكون اللفظ متردداً بينها كما هو شأن المشترك اللفظى فبطل قولكم أنه حقيقة فى القول الطالب للفعل فقط أو أنه حقيقة فى كل من القول الطالب للفعل والفعل وثبت ما ندعيه وهو أنه حقيقة فى الأمور الأربعة .

نوقش هذا من قبل الجمهور بأن اللفظ عند إطلاقه يتبادر منه القول الطالب للفعل فلزم أن يكون حقيقة فيه فالقول بأن لفظ الأمر عند إطلاقه يتردد بين المعانى الأربعة ولا يتبادر منه معنى معين غير صحيح .

\* \* \*

## المسألة الثانية - فى معنى الطلب

لما عرف البيضاوى الأمر بأنه القول الطالب للفعل وكان لفظ الطالب مشتقاً من الطلب ومعرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه كانت معرفة الطالب متوقفة على معرفة الطلب لذلك عقد البيضاوى هذه المسألة لبيان معنى الطلب حتى لا يكون فى التعريف نوع من الخفاء . فقال : إن الطلب بديهى التصور بمعنى أن تصوره موجود عند كل عاقل سواء مارس الحدود والرسوم أو لم يمارسها فإن كل عاقل يأمر وينهى ويخبر ويفرق بين الأمر والنهى والخبر وهذا يستلزم أن يكون متصوراً للطلب كما هو متصور لغيره من الخير .

وما دام الطلب متصوراً للعقلاء ولو بوجه من الوجوه صح أخذه فى التعريف لأن تصوره بالحد أو بالرسم ليس بشرط معرفته ويكون اشتمال التعريف عليه ليس موجباً للخفاء .

## هل الطلب عين الإرادة ؟

لما أنكر المعتزلة الكلام النفسى أنكروا كذلك الطلب النفسى لكونه قسماً من أقسام الكلام ولذلك لم يعرفوا الأمر بأنه طلب الفعل لأنهم لم يعقلوا من الأمر إلا الأمر اللفظى وقد اختلفت عبارتهم فى تعريف الأمر فنكتفى بذكر بعضها وهو أربع تعريفات .

## التعريف الأول

الأمر : هو صيغة « إفعال » مجردة عن القرائن الصارفة لها عن جهة الأمر إلى غيره كالتهديد .  
اعترض على هذا التعريف بأنه باطل لأنه أخذ فيه لفظ الأمر وفى ذلك تعريف للشىء بنفسه .

\* \* \*

## التعريف الثانى

الأمر : صيغة « إفعال » مجردة عن القرائن - فاعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع لأنه يشمل التهديد وغيره كالتشخير والتعجيز فإنه يصدق على كل منهما أنه صيغة إفعال مجردة عن القرائن فيكون كل منهما أمراً وهو غير صحيح .

\* \* \*

## التعريف الثالث

الأمر : هو إرادة الفعل - فاعترض عليهم البيضاوى بأن الأمر غير الإرادة فكيف تجعلونه عينها لا شك أن هذا يكون تعريفاً للشئ بما يبينه وتعريف الشئ بما يبينه باطل .

ثم استدل البيضاوى على أن الأمر غير الإرادة بدليلين :

١ - أن الله تعالى أخبر عن قوم بأنهم لا يؤمنون بل يموتون على كفرهم فإيمان هؤلاء محال لتعلق علم الله تعالى بعدم حصوله فلو وقع الايمان منهم لانقلب علم الله تعالى جهلاً وهو محال .

ولا شك أن هؤلاء مأمورون بالايمان لأن الإجماع قائم على أن كل من توفرت فيه شروط التكليف فإنه مخاطب بالايمان ومكلف به ولكن الإيمان من هؤلاء ليس مراداً لله لأن المراد هو ما تعلقت به الإرادة والإرادة صفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه فغير الممكن لا تعلق به الإرادة وبذلك يكون الأمر قد وجد بدون الإرادة .

نوقش هذا من قبل المعتزلة : بأنا لا نسلم لكم أن الإرادة صفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه بل نقول الإرادة من العبد عبارة عن ميل ناشئ عن اعتقاد المصلحة أو دفع إلفسدة والإرادة من الله معناها علمه بالمصلحة الحاصلة فى الفعل ولا شك أن الله تعالى عالم بأن الإيمان من الكافر فيه مصلحة له ولكن لا يلزم من العلم بالمصلحة حصول المصلحة فليس كل معلوم واقعاً وبذلك يكون الإيمان ممن لم يؤمن مراداً لله تعالى .

٢ - السيد إذا ضرب عبده فشكاه العبد للسلطان فاستدعى السلطان السيد ليسأله عن السبب الذى من أجله ضرب العبد فقال السيد للسلطان : أن العبد لا يمثل امرى ودليلى على ذلك أنى أمره بحضرتك ثم يقول السيد للعبد اسقنى الماء : فلا شك أن السيد قد أمر العبد بأن يسقيه ولكن السيد لم يرد من العبد امتثال الأمر لأن أمثاله يضر بالسيد لأنه يجعل عذره غير مقبول عند السلطان والعاقل لا يريد ضرر نفسه وبذلك يكون الأمر قد وجد وتخلفت عنه الإرادة .

نوقش هذا الدليل بأنه : منقوض لأن مقتضاه أنه لا يوجد كذلك من السيد طلب للفعل لأن طلب الفعل من العبد يضره لأنه ربما امتثل والعاقل لا يطلب ضرر

نفسه كما لا يريد ضرر نفسه مع أنكم تقولون أن الطلب موجود فما هو جوابكم عن وجود الطلب يعتبر جواباً لنا عن الإرادة .

وأجيب عن هذا : بأن إرادة الإنسان لما يضره غير معقول لكن طلبه ما يضره إذا علم أن الذى طلبه لا يحصل معقول لأنه آمن من الضرر لعدم الامتثال فجوابنا لا يصلح جواباً لكم .

\* \* \*

## التعريف الرابع

الأمر صيغة « إفعال » بشرط إرادة الامتثال ، وهذا التعريف لأبى الحسين البصرى وأبى على الجبائى وابنه أبى هاشم والقاضى عبد الجبار من المعتزلة : وقالوا إن السر فى قولنا بشرط إرادة الامتثال إنما هو الاحتراز عن استعمال الصيغة فى التهديد وغيره فلا تكون أمراً لأن الامتثال غير مراد .

وقد اعترض على هذا بأنه لا داعى لهذا الشرط لأن صيغة إفعال إنما وضعت لطلب الفعل فقط فهى حقيقة فيه مجاز فى غيره واللفظ عند إطلاقه ينصرف إلى ما وضع له حيث لم توجد قرينة تصرف عنه إلى غيره وبذلك يكون وضع لفظ الأمر للقول الطالب للفعل مميزاً له عن استعماله فى غيره من المعانى لأنه عند تجرده عن القرائن ينصرف إليه فاشترط هذا الشرط لا فائدة له فيكون باطلاً .

\* \* \*

## الفصل الثانى

فى صيغة الأمر - وفيه مسائل

### المسألة الأولى

فيما تستعمل فيه صيغة الأمر

قلنا فيما سبق أن لفظ الأمر حقيقةً فى القول الطالب للفعل ونقول هنا أن القول الطالب للفعل الذى وضع له لفظ الأمر هو صيغة « إفعال » وما يقوم مقامها المضارع المقترن بلام الأمر مثل لتفعل واسم الفعل كصه ، ونزال .  
ولا شك أن صيغة إفعال قد ورد استعمالها فى معانٍ كثيرةٍ ذكر البيضاوى منها ستة عشر معنى :

١ - الوجوب : وهو طلب الفعل طلباً جازماً مثل قوله تعالى : ﴿ أقم الصلاة للذك والذكر والذكر والذكر ﴾ .

٢ - الندب : وهو طلب الفعل طلباً غير جازم مثل قوله تعالى فى شأن الأرقاء : ﴿ فكاتبوهم إن علمتم فىهم خيراً ﴾ . ويدخل فى الندب التأديب مثل قوله ﷺ : « إذا أكلت فسم الله وكل بيمينك وكل مما يليك » والفرق بين التأديب والندب أن الندب عام يتعلق بمحاسن الأخلاق وغيرها والتأديب خاص بمحاسن الأخلاق .

٣ - الإرشاد : وهو طلب أمر يتعلق بمصلحة دنيوية مثل قوله تعالى . فى شأن الدين : ﴿ إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فأكتبوه ﴾ وقوله تعالى : ﴿ فاستشهدوا شهيدين من رجالكم ﴾ فإن الغرض من كتابة الدين والشهادة عليه دنيوى وهو حفظه وعدم إنكاره والفرق بين الندب والإرشاد أن مصلحة الندب أخروية والإرشاد المصلحة فيه دنيوية .

٤ - الإباحة : وهى التخيير بين الفعل والترك مثل قوله تعالى : ﴿ وإذا حللتم فاصطادوا ﴾ .

٥ - التهديد : وهو التخويف مثل قوله تعالى : ﴿ اعملوا ما شئتم ﴾ . وقوله

تعالى فى شأن إبليس : ﴿ واستفز من استطعت منهم بصوتك ﴾ - ويدخل فى التهديد الإنذار مثل قوله تعالى : ﴿ قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار ﴾ والفرق بين الأمرين أن التهديد هو الكلام المخيف والإنذار هو إبلاغ ذلك الكلام المخيف .

٦ - الامتنان : مثل قوله تعالى : ﴿ فكلوا مما رزقكم الله ﴾ والفرق بين الإباحة والامتنان مع أن كلا منهما فيه تخبير بين الفعل والترك أن الامتنان أذن بالفعل مصحوبًا بما يدل على الاحتياج إليه أو بعدم القدرة عليه بخلاف الإباحة فإنها إذن مجرد عن ذلك .

٧ - الإكرام : مثل قوله تعالى : ﴿ ادخلوها بسلام آمين ﴾ .

٨ - التسخير : وهو الذلة والامتهان والانتقال من حال حسنة إلى حال ممتحنة كقوله تعالى : ﴿ كونوا قردةً خاسئين ﴾ والفرق بين التكوين والتسخير أن التكوين فيه سرعة الانتقال من العدم إلى الوجود وليس فيه انتقال من حالة إلى حالة بخلاف التسخير .

٩ - التعجيز : مثل قوله تعالى : ﴿ فأتوا بسورةٍ من مثله ﴾ وهو إنما يكون فيما لا قدرة للعبد عليه .

١٠ - الإهانة : كقوله تعالى : ﴿ ذق إنك أنت العزيز الكريم ﴾ .

١١ - التسوية بين الشئئين : كقوله تعالى : ﴿ اصبروا أو لا تصبروا سواءً عليكم ﴾ .

١٢ - الدعاء : وهو طلب الشئ من الأدنى للأعلى كقول العبد لربه اللهم

اغفر لى .

١٣ - التمنى : وهو طلب الأمر المتعذر أو المتعسر كقول امرئ القيس :

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الأصباحُ منك بأمثل

وإنما جعل هذا تمنيًا لأن ليل المحب طويل فصار كأنه مستحيل الانجلاء .

١٤ - الاحتقار : وهو عدم المبالاة مثل قوله تعالى حكاية عن موسى للسحرة :

﴿ بل ألقوا ما أنتم ملقون ﴾ والفرق بين الاحتقار والإهانة أن الإهانة فيها إنكار بالقول أو بالفعل أو بترك كل منهما والاحتقار ليس فيه شئ من ذلك .

١٥ - التكوين : مثل قوله تعالى : ﴿ كن فيكون ﴾ وقد تقدم الفرق بينه وبين

التسخير .

١٦ - الخبر : مثل قوله ﷺ : « إذا لم تستح فاصنع ما شئت » أى صنعت ما شئت ويصح أن يكون الأمر باقياً على معناه ، ويكون المعنى إذا لم تستح من شيء لكونه جائزاً فاصنعه لأن الحرام من شأنه أن يُستحى منه فلا يصنع .

وقد يستعمل الخبر فى الأمر مثل قوله تعالى : ﴿ والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين ﴾ فإن المقصود بهذا الخبر أمر الوالدات بإرضاع أولادهن لا الإخبار عن إرضاعهن لأن ذلك معلوم بالبدهاه والمعنى ليرضعن أولادهن والعلاقة بين الخبر والأمر أن كلا منهما فيه وجود للفعل .

وقد يستعمل الخبر فى النهى كقوله عليه السلام : « لا تنكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها » فإن الحديث ورد بصيغة الخبر لأن الحاء وردت مضمومة فاقضى ذلك أن ( لا ) نافية وليست ناهية وإلا لكانت الحاء مجزومة وعند تخفيفها لالتقاء الساكنين تحرك بالكسر .



### المسألة الثانية

#### فيما تفيده صيغة الأمر حقيقة

بعد أن اتفق الأصوليون على أن صيغة « إفعال » تستعمل فى المعانى السابقة اختلفوا فيما تفيده هذه الصيغة من هذه المعانى حقيقة وما تفيده منها مجازاً على أقوال كثيرة أهمها ما يأتى :

١ - صيغة الأمر حقيقة : فى الوجوب فقط واستعمالها فيما عداه يكون مجازاً وهذا هو قول جمهور الأصوليين وهو المعروف من مذهب الشافعى واختاره ابن الحاجب والبيضاوى واستدل له البيضاوى بخمسة أدلة :

الدليل الأول : قوله تعالى لإبليس : ﴿ ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك ﴾ .  
ووجه الاستدلال من الآية أن الله تعالى ذم إبليس على تركه السجود المأمور به فى قوله : ﴿ اسجدوا لآدم ﴾ بدليل قوله تعالى لإبليس : ﴿ إذ أمرتك ﴾ .  
ووجه الذم أن قوله : ﴿ ما منعك ﴾ استفهام إنكارى قصد به الذم والتوبيخ وليس استفهاماً حقيقياً لأن الله تعالى عالم بالسبب الذى من أجله لم يسجد إبليس لآدم فإنه تعالى عالم بكل شيء لا تخفى عليه خافية .



وذم إبليس على تركه السجود المأمور به يدل على أن السجود كان واجباً عليه وإلا لما استحق الذم ضرورة أن الإنسان لا يذم على تركه لغير الواجب كما أنه لو كان السجود غير واجب لاستطاع إبليس أن يقول لربه سبحانه إنك لم توجب السجود على فكيف تذمني عليه .

وإذا كان السجود واجباً والذي أفاد الوجوب هو صيغة الأمر كانت الصيغة للوجوب - وهو ما ندعيه .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

١ - الدليل أخص من المدعى لأن أقصى ما تفيده الآية أن الأمر في قوله تعالى : ﴿ اسجدوا ﴾ للوجوب - ودعواكم أن كل صيغة للأمر للوجوب متى جردت عن القرائن الصارفة عن الوجوب - فالآية لم تثبت المدعى . . .

وأجيب عن ذلك : بأنه متى ثبت الوجوب في هذه الصيغة ثبت الوجوب في غيرها ، كذلك لأنه لا فارق بين صيغة وصيغة .

٢ - الصيغة في الآية يجوز أن يكون قد احتف بها من القرائن ما يفيد الوجوب وبذلك يكون الذم على ترك السجود لأنه قد وجد من القرائن ما يدل على وجوبه وليس ذلك من محل النزاع فإننا متفقون على أن الصيغة تفيد الوجوب إذا انضم إليها من القرائن ما يفيد الوجوب . . .

وأجيب عن ذلك : بأن الذم قد رتب على مجرد الأمر حيث قال الله تعالى : ﴿ ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك ﴾ فكان الأمر المجرد هو العلة في الذم وليست العلة صيغة الأمر مع القرائن وبذلك بطل ما تقولون . . .

الدليل الثاني : قوله تعالى : ﴿ وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ويل يومئذ للمكذبين ﴾ .

وجه الاستدلال من الآية أن قوله : « لا يركعون » ليس إخباراً عن عدم امتثالهم لما أمروا به من الصلاة المشتملة على الركوع فإن عدم امتثالهم معلوم لكونهم مكذبين وإنما هو خير أريد به الذم واللوم على تركهم ما أمروا به من الصلاة وبذلك يكون المأمور به واجباً لأن الذم لا يكون لترك غير الواجب فتكون الصيغة للوجوب . وهو ما ندعيه .

## نوقش هذا الدليل من وجهين :

١ - لا نسلم أن الذم على تركهم ما أمروا به وإنما الذم على تكذيبهم الأنبياء وعدم تصديقهم فيما جاءوا به عن ربهم بقريئة قوله تعالى : ﴿ ويل يومئذ للمكذبين ﴾ ولم يقل ويل يومئذ للتاركين فعلم من ذلك أن الذم والويل على التكذيب لا على ترك امتثال الأمر فالآية لا دلالة فيها على المطلوب . . .

وأجيب عن هذا : بأن ظاهر الآية أن الذم مرتب على ترك ما اقتضته الصيغة في قوله تعالى : ﴿ اركعوا ﴾ وأن الويل مرتب على التكذيب وهذا مشعر بأن علة الذم هي ترك المأمور به كما أن علة الويل هي التكذيب - لأن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بأن الوصف علة للحكم - وبذلك تكون الآية باعتبار ظاهرها مفيدة أن التارك للمأمور به إن لم يكن مكذباً يعاقب على الترك وحده وإن كان مكذباً عوقب على الترك والتكذيب معاً وفي ذلك تكثير للفائدة وهو مما يقصد إليه القرآن .  
وإذا كان ما قلناه هو ظاهر الآية وجب العمل بهذا الظاهر ولا يصح العمل بخلافه لأنه لا دليل عليه .

٢ - سلمنا أن الذم على ترك المأمور به المستفاد من الصيغة ولكن يجوز أن يكون الوجوب قد استفيد من الصيغة مع انضمام القرائن المفيدة للوجوب إلى هذه الصيغة وهذا ليس من محل النزاع .

وأجيب عن ذلك : بأن الذم قد رتب على مجرد الصيغة فعلم أنها هي منشأ الذم وليس ناشئاً عن القرائن مع الصيغة .

الدليل الثالث : تارك المأمور به مخالف للأمر والمخالف للأمر على وشك العذاب - فتارك المأمور به على وشك العذاب - فكان المأمور به واجباً لأن الإنسان لا يعذب على تركه غير الواجب فتكون الصيغة للوجوب - وهو ما ندعيه .

دليل الصغرى : أن مخالفة الأمر ضد لموافقته - وموافقة الأمر هي الآتيان بالمأمور به فتكون مخالفتها هي عدم الإتيان به أو ترك الإتيان به .

دليل الكبرى : قوله تعالى : ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ﴾ .

ووجه الدلالة أن ﴿ الذين يخالفون ﴾ فاعل الفعل ﴿ فليحذر ﴾ وقوله تعالى : ﴿ أن تصيبهم فتنة ﴾ مفعوله وأن الأمر في قوله تعالى : ﴿ عن أمره ﴾ مراد منه

القول الطالب للفعل - وبذلك يكون الله تعالى قد أمر الذين يخالفون أمر الرسول بالحذر من أصابة الفتنة فى الدنيا أو العذاب الأليم فى الآخرة والأمر بالحذر من العذاب مشعر بأن مقتضى العذاب موجود وليس هناك ما يقتضى العذاب فى الآية إلا مخالفة الأمر فكانت المخالفة موجبة للعذاب فىكون المأمور به واجباً لأن الإنسان لا يعذب على ترك ما ليس واجباً وبذلك تكون الصيغة مفيدة للوجوب - وهو المطلوب . . .

نوقش هذا الدليل من وجوه :

١ - بعد تسليم أن الموافقة ضد للمخالفة نمنع أن موافقة الأمر هى الإتيان بالمأمور به حتى تكون مخالفة الأمر هى ترك الإتيان بالمأمور به بل نقول موافقة الأمر هى اعتقاد أنه حق وصدق وبذلك تكون مخالفة الأمر هى اعتقاد أنه كذب وباطل فلا يتم قولكم مخالفة الأمر هى ترك الإتيان به .

وأجيب عن ذلك : بأن موافقة الشيء لغة هى الإتيان بمقتضاه فإن كان الشيء يقتضى الإتيان بالمأمور به كانت موافقته هى الإتيان بالمأمور به ومخالفته ترك الإتيان به وإن كان الشيء يقتضى الصدق والاعتقاد كانت موافقته هى اعتقاد أنه حق وصدق ومخالفته هى اعتقاد أنه كذب وباطل .

ولا شك أن الذى يقتضى الصدق والاعتقاد هو المعجزة الدالة على صدق الرسول فيما يبلغه عن ربه من الأوامر والنواهي وبذلك يكون ما ادعيتموه من الموافقة هو موافقة المعجزة لا موافقة الصيغة وليس ذلك مما نحن فيه .

٢ - لا نسلم لكم أن الله تعالى حذر المخالفين للأمر من إصابة الفتنة بل نقول إن الله تعالى حذر الناس من المخالفين ولم يبين حال المخالفين فىكون « الذين يخالفون » مفعولاً وليس فاعلاً بل الفاعل يكون ضميراً مستتراً وبذلك لا يتم لكم ما تقولون .

وأجيب عن هذا من وجوه :

( أ ) جعل الفاعل ضميراً مع وجود ما يصلح للفاعلية وهو الاسم الظاهر خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا للدليل ولا دليل عليه .

(ب) لو كان الفاعل ضميراً لوجب إبرازه لكونه ضمير جمع ولكان له فى اللام ما يرجع إليه لأن شأن الضمير ذلك فحيث لم يبرز الضمير ولم يوجد له مرجع لم يصح أن يكون الفاعل ضميراً .

أجيب عن ذلك : بأن مرجع الضمير « الذين يتسللون » فى قوله تعالى : ﴿ قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لوأذا ﴾ .

ورد هذا الجواب بأن الذين يتسللون هم الذين خالفوا أمر الرسول فكيف يؤمرون بأن يحذروا أنفسهم .

(ج) لو كان الفاعل ضمير و « الذين يخالفون » مفعولاً لكان الفعل وهو « فليحذر » قد استوفى فاعله ومفعوله وبذلك يكون قوله تعالى : ﴿ أن تصيبيهم فنة . . . ﴾ ليس له تعلق لا بما قبله ولا بما بعده بل يكون منقطعاً ولا يصح أن يقال أنه مفعول ثان للفعل وهو « فليحذر » لأن هذا الفعل ليس من الأفعال التى تتعدى إلى مفعولين . . .

أجيب عن هذا : بأنه مفعول لأجله وبذلك يكون مرتبطاً بقوله تعالى : ﴿ فليحذر ﴾ لأن الحذر إنما هو من أجل إصابة الفنة أو العذاب الأليم . . .

ورد هذا : بأن المفعول لأجله يجب أن يتحد مع فعله فى الزمن ولا شك أن زمن الفعل وهو الحذر متقدم على زمن الإصابة فلم يجتمعا فى زمن واحد فبطل أن يكون مفعولاً لأجله .

٣ - سلمنا لكم أن الذين يخالفون فاعل وأن تصيبيهم فنة مفعول ولكن لا نسلم لكم أن الأمر فى الآية مراد به القول الطالب للفعل حتى يتم لكم ما تقولون بل نقول أن الأمر مراد به الشأن بقريئة قوله تعالى قبل ذلك ﴿ إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنه ﴾ فقد ذكر الأمر هنا منكرًا ثم أعيد ذكره معرفًا بالإضافة فدل ذلك على أن الأمر الثانى مراد به الشأن كذلك لأن النكرة إذا أعيدت معرفة كانت هى الأولى . وبذلك تكون الآية قد حذرت الذين يخالفون شأن الرسول وما اتفقت عليه الكلمة من محاربة الكفار أن تصيبيهم فنة أو يصيبيهم عذاب أليم وهى بهذا تكون بعيدة عن محل النزاع . . .

٤ - سلمنا أن الأمر فى الآية مراد به القول الطالب للفعل وأن الذين يخالفون فاعل وأن تصيبيهم فنة مفعول ولكن الآية مع ذلك لا تدل على المطلوب فإن أقصى ما تفيده الآية أن الله أمر المخالفين بالحدز ولكن كون الأمر يفيد الوجوب هو محل النزاع .

وأجيب عن هذا : بأن الله لما أمر المخالفين بالحدز من العذاب علم أن الأمر

بالحذر حسن ولا يكون الأمر بالحذر حسناً إلا إذا كان مقتضى العذاب موجوداً لأن الأمر بالحذر من شيء لا يوجد مقتضاه لا يكون مقبولاً ألا ترى أن من حذر من الجلوس تحت حائط سليم ليس فيه ما يدل على سقوطه يكون تحذيره غير مقبول عندك ومن حذر من الجلوس تحت حائط فيه شقوق أو ميل يكون تحذيره لك مقبولاً .

وما دام الله تعالى قد حذر المخالفين من العذاب دل ذلك على أن مقتضى العذاب موجود وليس في الآية ما يصلح أن يكون مقتضياً للعذاب إلا مخالفة الأمر فكان الأمر للوجوب لأن الإنسان لا يعذب على مخالفة ما ليس واجباً .

٥ - سلمنا أن الأمر في الآية يفيد الوجوب ولكن مع هذا لا يثبت مدعاكم وهو أن كل أمر خلا عن القرينة يكون للوجوب لأن الآية أفادت أن أمراً واحداً للوجوب ولم تفد أن كل أمر للوجوب فالدليل أخص من المدعى .  
وأجيب عن هذا من وجوه :

( أ ) أمره في قوله عن « أمره » مفرد مضاف إلى معرفة وهو الضمير والمفرد المضاف للمعرفة يفيد العموم فيكون عاماً بدليل صحة الاستثناء فيقال فليحذر الذين يخالفون أى أمر من أمر الرسول إلا الأمر الفلاني والاستثناء معيار العموم .  
(ب) رتب الله تعالى استحقاق العقاب على مخالفة الأمر فعلم أن المخالفة هي علة العقاب لأن ترتيب الحكم على الوصف يفيد أن الوصف هو العلة في الحكم وعلى ذلك فمتى تحققت المخالفة في أى أمر كانت تلك المخالفة موجبة للعقاب فيكون كل أمر للوجوب .

(ج) استحقاق العقاب في صورة المخالفة كان لعدم المبالاة وعدم المبالاة موجود في باقى الصور فكان استحقاق العقاب موجوداً في كل الصور وذلك يفيد أن كل أمر للوجوب .

الدليل الرابع : تارك المأمور به عاص وكل عاص مخلد في النار فتارك المأمور به مخلد في النار وبذلك يكون المأمور به واجباً لأنه لا يخلد في النار من ترك غير الواجب وبذلك تكون صيغة الأمر مفيدة للوجوب - وهو ما ندعيه .

دليل الصغرى : قوله تعالى حكاية عن موسى لأخيه هارون ﴿ أف عصيت أمرى ﴾ وقوله تعالى في شأن الملائكة ﴿ لا يعصون الله ما أمرهم ﴾ فكلا الآيتين أفاد أن تارك الأمر يعتبر عاصياً .

دليل الكبرى : قوله تعالى : ﴿ ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا ﴾ فإن « من » من صيغ العموم وبذلك تكون الآية أفادت أن كل عاص يخلد في النار .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول : لا نسلم أن تارك الأمر يعتبر عاصياً وإلا للزم التكرار في قوله تعالى في شأن الملائكة ﴿ لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ﴾ لأنه يكون معنى قوله : ﴿ لا يعصون ﴾ أى لا يتركون أى يفعلون فيتكرر مع قوله : ﴿ ويفعلون ما يؤمرون ﴾ والتكرار خلاف الأصل .

وأجيب عن ذلك من وجهين :

١ - لا تكرر لاختلاف الزمن فإن قوله : ﴿ لا يعصون الله ما أمرهم ﴾ يعنى فى الماضى ، وقوله تعالى : ﴿ ويفعلون ما يؤمرون ﴾ يعنى فى الحال أو الاستقبال وعند اختلاف الزمن ينتفى التكرار .

٢ - لا تكرر لأن قوله تعالى : ﴿ لا يعصون الله ما أمرهم ﴾ بيان للواقع من الملائكة وهو أفهم لم يتركوا لله أمراً وقوله تعالى : ﴿ ويفعلون ما يؤمرون ﴾ بيان لشأنهم وحيلتهم وطبعهم وعند اختلاف الحال لا تكرر .

الوجه الثانى : لا نسلم لكم أن كل عاص مخلد فى النار بل نقول أن العاصى المخلد هو الكافر والآية إنما تفيد ذلك لأن « من » فى قوله : ﴿ ومن يعص ﴾ مراد بها الكافر فقط وليس المراد بها كل تارك والقرينة على هذا المراد قوله تعالى : ﴿ خالدين فيها أبدا ﴾ فإن الذى يخلد فى النار أبدا الكافر دون العاصى من المؤمنين .  
وأجيب عن ذلك : بأن الخلود حقيقة فى المكث الطويل سواء كان دائماً أو غير دائم وبذلك يكون المراد منه فى الآية المكث الطويل وهو يتحقق فى الكافر وفى غيره من العصاة ولا يكون ذكره مخصصاً للعموم فى الآية .

الدليل الخامس : ثبت أن النبى ﷺ نادى أبا سعيد ابن المعلى وهو المعروف بالحارث بن أوس بن المعلى وكان يصلى فلم يجب الرسول عليه السلام مع أن الكلام مباحاً فى الصلاة فذمه النبى ﷺ بقوله : « ما منعك أن تجيب وقد سمعت الله تعالى يقول : ﴿ استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم ﴾ .  
ووجه الذم أن قوله عليه السلام : « ما منعك أن تجيب » لم يقصد به حقيقة

الاستفهام لأن الرسول عليه السلام عالم بالسبب وهو أنه كان يصلى فهو إذن استفهام إنكارى قصد به التوبيخ والذم على ترك الإجابة فأفاد ذلك أن الأمر فى قوله : ﴿ استجبوا لله وللرسول ﴾ للوجوب وإلا لما استحق أبو سعيد الذم على ترك الاستجابة .

وإذا ثبت أن هذا الأمر يفيد الوجوب ثبت أن غيره من الأوامر مفيد للوجوب كذلك لأنه لا فارق بين أمر وأمر آخر ما دام لم توجد قرينة صارفة عن الوجوب وبذلك يكون كل أمر للوجوب وهو ما ندعيه .

القول الثانى : صيغة الأمر حقيقة فى الندب فقط مجاز فيما عداه - وهذا القول لعامة المعتزلة منهم أبو هاشم - واختاره جماعة من الفقهاء .  
واستدل أصحاب هذا القول بدليلين :

الدليل الأول : نص أهل اللغة على أنه فارق بين صدور الصيغة من السائل وصدورها من الأمر إلا الرتبة بمعنى أن رتبة الأمر تكون أعلى من رتبة السائل - والصيغة فى السؤال إنما تدل على الندب فكانت فى الأمر كذلك مقيدة للندب لأنها لو دلت على غيره كالوجوب أو الإباحة لوجد فارق آخر غير الرتبة بين الأمر والسؤال وهو خلاف ما نص عليه أهل اللغة - وبذلك تكون صيغة الأمر مفيدة للندب فقط - وهو ما ندعيه .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

١ - لا نسلم وجود الفارق بين صدور الصيغة من السائل وصدورها من الأمر فإن الصيغة فى الحالتين تسمى صيغة الأمر ( وقد سبق ) أن الأمر لا يشترط فيه علو ولا استعلاء - والفرق بين السؤال والأمر هو الفرق بين العام والخاص بمعنى أن الأمر أعم من السؤال لأن السؤال ( يكون مصحوبًا بالتذلل والخضوع ) والأمر يشمل ذلك كما يشمل غيره .

٢ - سلمنا أن هناك فرقًا بين السؤال والأمر وهو الرتبة ولكن لا نسلم أن الصيغة فى السؤال تدل على الندب بل نقول إنها تفيد الوجوب لأن أهل اللغة وضعوها للقول الطالب للفعل مع المنع من الترك والسائل قد استعملها فى هذا فتكون الصيغة فى الأمر مفيدة للوجوب كذلك لأنها لو أفادت غير الوجوب لوجد فارق بين الأمر والسؤال غير الرتبة وهو خلاف ما نص عليه أهل اللغة .

فإن قيل بعد تسليم الصيغة فى كل من الأمر والسؤال تفيد الوجوب إلا أنه لا

يزال هناك فارق بين الأمر والسؤال غير الرتبة ذلك الفارق هو أن الإيجاب في السؤال لا يترتب عليه الوجوب والإلزام بخلاف إيجاب الأمر فإنه يترتب عليه الوجوب والإلزام ومن هنا قالوا أن المسئول لا يلزم بالقبول من السائل والمأمور ملزم بالقبول من الأمر .

قلنا جواباً عن ذلك : أن الوجوب قد يتخلف عن الإيجاب في كل من السؤال والأمر - لوجود المانع - والتخلف لمانع لا يقضى بأن اللفظ غير صالح للدلالة عليه بل يقال أن اللفظ صالح للدلالة عليه لولا المانع .

فالسيد إذا أمر عبده بما لا قدرة له عليه حساً أو شرعاً لا يكون العبد ملزماً بالقبول كما أن المسئول لا يلزم بالقبول كذلك من السائل وحيث فلا يوجد فارق بين السؤال والأمر إلا الرتبة ويكون كل منهما دالاً على الإيجاب .

الدليل الثاني : صيغة الأمر ورد استعمالها في الوجوب كقوله تعالى : ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ كما ورد استعمالها في النذب كقوله تعالى : ﴿ فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ﴾ فهي دالة على كل منهما ولا شك أن الدال على الأعم لا يدل على الأخص وبذلك لا تكون الصيغة باعتبار ذاتها دالة على خصوص الوجوب ولا على خصوص النذب بل تكون دالة على طلب الفعل المشترك بين الأمرين .

وما لا شك فيه أن الفعل يجوز تركه بمقتضى البراءة الأصلية - وبذلك تكون الصيغة قد دلت على طلب الفعل والبراءة الأصلية دلت على جواز الترك ومن مجموع الأمرين نستفيد طلب الفعل مع جواز الترك ولا معنى للنذب إلا هذا فتكون الصيغة دالة على النذب بهذا الاعتبار وتكون حقيقة فيه وهو ما ندعيه .

نوقش هذا الدليل : بأن الصيغة عند إطلاقها يتبادر منها طلب الفعل مع المنع من الترك وقد سبق ما يثبت ذلك وهو أدلة القائلين بالوجوب - فالقول بأنها تفيد طلب الفعل فقط والبراءة الأصلية أفادت جواز الترك غير مقبول فلا يلتفت إليه .

القول الثالث : صيغة الأمر حقيقة في الإباحة فقط مجاز فيما عداها . . ولم ينسب هذا القول لقائله .

وجهة هذا القول أن صيغة الأمر تدل على جواز الإقدام على الفعل بمعنى أن الإتيان به لا حرج فيه فوجب قصر الصيغة عليه لأنه هو الأصل والطلب للفعل خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا للدليل ولا دليل .

يناقش هذا الدليل : بأن الصيغة عند تجردها عن القرائن الصارفة يتبادر منها



طلب الفعل والتبادر أمانة الحقيقة فكانت الصيغة حقيقة في طلب الفعل فإذا استعملت في غيره كانت مجازاً .

**القول الرابع :** صيغة الأمر مشترك لفظي بين الوجوب والندب بمعنى أنها وضعت لكل منهما بوضع مستقل فأستعمالها فيما عداها يكون مجازاً ونسب هذا القول للشيعنة .

ووجهة هذا القول أن الصيغة قد استعملت في الوجوب كقوله تعالى : ﴿ أقم الصلاة لدلوك الشمس ﴾ كما استعملت في الندب كقوله تعالى : ﴿ فكاتبوهم ﴾ والأصل في الاستعمال الحقيقة فكانت الصيغة حقيقة في كل منهما ووضع لكل منهما استقلالاً ولا معنى للاشتراك اللفظي إلا هذا .

يناقش هذا الدليل بأن الأصل في الاستعمال الحقيقة إذا كان اللفظ متردداً بين المعنيين ولم يتبادر منه واحد منهما بخصوصه أما إذا تبادر من اللفظ معنى معين منهما كان اللفظ حقيقة فيه فقط لأن التبادر أمانة على الحقيقة - والصيغة إذا جردت من القرائن يتبادر منها الوجوب ولا يتبادر منها الندب فكانت الصيغة حقيقة في الوجوب فقط فإن استعملت في غيره كان الاستعمال مجازاً ( والمجاز خير من الاشتراك لأنه لا يحتاج إلى تعدد لا في الوضع ولا في القرائن ) بخلاف المشترك اللفظي فإنه يحتاج إلى كل منهما .

**القول الخامس :** صيغة الأمر مشترك لفظي بين الوجوب والندب والإباحة فاستعمالها في غير هذه الثلاثة مجاز . . . .

ووجهة هذا القول : أن الصيغة قد استعملت في كل من هذه الثلاثة والأصل في الاستعمال الحقيقة فكانت الصيغة حقيقة في كل واحد من هذه المعاني الثلاثة فإن استعملت في غيرها كان الاستعمال مجازاً .

أما استعمالها في الوجوب والندب فقد سبق ما يدل عليه وأما استعمالها في الإباحة فكقوله تعالى : ﴿ وإذا حللتم فاصطادوا ﴾ .

يناقش هذا : بأن الأصل في الاستعمال الحقيقة عند تردد اللفظ بين هذه المعاني وعدم تبادر معنى من الصيغة ولكن صيغة الأمر عند تجردها من القرائن يتبادر منها الوجوب دون غيره من الندب أو الإباحة فتكون الصيغة حقيقة في الوجوب مجازاً فيما عداه .

القول السادس : صيغة الأمر مشترك معنوى بين الوجوب والندب فهي حقيقة فى كل منهما ولكن لم توضع لكل منهما بوضع مستقل بل وضعت للقدر المشترك بينهما وهو الطلب .

ووجهة هذا القول : أن الصيغة قد استعملت فى الوجوب كما استعملت فى الندب والأصل فى الاستعمال الحقيقة فلو قلنا أنها وضعت لكل منهما بوضع مستقل لزم الاشتراك اللفظى - وهو خلاف الأصل لاحتياجه إلى تعدد فى الوضع وتعدد فى القرائن - ولو قلنا أنها حقيقة فى واحد دون الآخر لزم المجاز - والمجاز خلاف الأصل فلم يبق إلا أن تكون الصيغة حقيقة فى كل منهما وقد وضعت للقدر المشترك بينهما وهو الطلب .

نوقش هذا من قبل الجمهور : بأن المجاز وإن كان خلاف الأصل إلا أنه يجب المصير إليه لقيام الدليل على أن الصيغة حقيقة فى الوجوب فقط .

القول السابع : صيغة الأمر مشترك معنوى بين الوجوب والندب والإباحة فهي حقيقة فى الجميع ولكن لم توضع لكل واحد من الثلاثة استقلالاً وإنما وضعت للقدر المشترك بينها - وهو الإذن .

ووجهة هذا القول : أن الصيغة عند إطلاقها يتبادر منها وجود الفعل دون تركه ووجود الفعل يتحقق فى كل واحد من هذه الأمور الثلاثة ولا مرجح لواحد منها على الآخر فكانت الصيغة حقيقة فيما يعمها وهو الإذن وتكون موضوعة لهذا المعنى العام ولا معنى للاشتراك المعنوى إلا هذا .

يناقش هذا الدليل من قبل الجمهور : بأن الصيغة عند إطلاقها يتبادر منها طلب الفعل مع المنع من الترك وهذا المعنى هو ما يعرف بالوجوب ولا يتبادر منها للندب ولا الإباحة فتكون حقيقة فى الوجوب فقط مجازاً فيما عداه لأن التبادر أمانة الحقيقة .

القول الثامن : صيغة الأمر مشترك لفظى بين الوجوب والندب والإباحة والتهديد - وهذا القول نقل عن الشيعة .

ووجهة هذا القول أن الصيغة قد استعملت فى هذه المعانى الأربعة وقد سبق من الأمثلة ما يفيد ذلك والأصل فى الاستعمال الحقيقة . فكانت الصيغة حقيقة فى كل واحد من هذه المعانى موضوعة لكل واحد منها بوضع مستقل ولا معنى للاشتراك اللفظى إلا هذا .

يناقش هذا من قبل الجمهور : بأن الأصل فى الاستعمال الحقيقة إذا كانت الصيغة مترددة بين هذه المعانى الأربعة ولا مرجح لواحد منها على الآخر ولكن سبق غير مرة أن الصيغة عند إطلاقها يتبادر منها الوجوب فقط فكانت حقيقة فيه مجازاً فى غيره لأن التبادر أمانة الحقيقة .

القول التاسع : صيغة الأمر مشترك لفظى بين خمسة أمور - الوجوب - والندب - والإباحة - والإرشاد - والتهديد .

ووجهة هذا القول : أن الصيغة قد استعملت فى كل معنى من هذه المعانى الخمسة والأصل فى الاستعمال الحقيقة ولم يوجد معنى عام تشترك فيه هذه المعانى الخمسة حتى تكون الصيغة موضوعة له فلم يبق إلا أن تكون الصيغة قد وضعت لكل واحد منها بوضع مستقل ولا معنى للاشتراك اللفظى إلا هذا .

يناقش هذا من قبل الجمهور : بأن الصيغة عند إطلاقها يتبادر منها خصوص الوجوب للأدلة السابقة فكانت حقيقة فى الوجوب فقط مجازاً فيما عداه .

القول العاشر : التوقف فى معنى الصيغة - وقد اختلف فى تفسيره فمنهم من قال معناه : أن الصيغة موضوعة لواحد من اثنين فقط الوجوب ، والندب ولكن لا يدرى عينه ، ومنهم من قال معناه أننا لا ندرى ما وضعت له الصيغة - أهو الوجوب أو الندب أو الإباحة أو التهديد ؟ . ونسب هذا القول لأبى الحسن الأشعرى والقاضى أبى بكر الباقلانى .

وقد استدل أصحاب هذا القول : بأنه لا طريق لمعرفة مدلول الصيغة لغةً وذلك لأن الطريق لإثبات هذا المدلول إما النقل المتواتر وهذا غير موجود هنا لوجود الاختلاف بين العلماء فى مدلول الصيغة ولو كان التواتر موجوداً لارتفع الخلاف لأن التواتر يفيد العلم ولا يفيد الظن .

وإما أن يكون طريقة معرفة المدلول هو النقل بطريق الأحاد وهو لا يفيد هنا لأن الأحاد يفيد الظن والظن لا يكتفى به هاهنا لأنها مسألة علمية والمسائل العلمية لا يكتفى فيها بالظن .

وإما أن يكون طريق معرفة المدلول هو العقل وذلك باطل لأن الفعل لا تثبت به اللغة كما تقدم فى طريق معرفة اللغة .

وحيث انتفت الطرق الدالة على مدلول اللفظ لم يكن لنا سبيل إلى معرفته فوجب التوقف لعدم ما يوجب العلم بالمدلول .

نوقش هذا الدليل من وجوه ثلاثة :

١ - نمنع حصر الطرق فيما ذكرتم فإن من الطرق المثبتة للمدلول النقل مع العقل فلم لا يجوز أن يكون مدلول الصيغة قد ثبت بهذا الطريق كما سبق بيانه فى الدليل الرابع مع أدلة الجمهور كقولنا تارك الأمر عاص لقوله تعالى : ﴿ أف عصيت أمرى ﴾ والعاصى يستحق العقاب لقوله تعالى : ﴿ من يعص الله ورسوله فإن له ناز جهنم خالدين فيها أبدا ﴾ فإن العقل بانضمام هذا النقل إليه يثبت أن مدلول الصيغة هو الوجوب . . . .

٢ - لو سلمنا أن الطرق محصورة فيما ذكرتم فلا نسلم لكم أن النقل بطريق الآحاد لا يفيد هنا لأن هذه المسألة ليست علمية وإنما هى مسألة وسيلة إلى العمل لأنه لا معنى لقولنا إن الأمر يفيد الوجوب إلا العمل بمقتضاه والمسائل العملية أو الموصل إليها يكتفى فيها بالظن فيكون النقل بطريق الآحاد مفيداً هنا . . . .

٣ - المدلول ثبت بطريق التواتر - والاختلاف فيه جاء من جهة أن بعض العلماء شديد الحرص على معرفة أقضية السابقين وتاريخهم وهو مع ذلك كثير الاطلاع فبواسطة بحثه أمكنه الاطلاع على هذا النقل فعرف المدلول والبعض الآخر لم يوجد عنده هذا فلم يطلع على هذا النقل المتواتر فلم يعرف المدلول والقول بأن المتواتر يفيد العلم مسلم ولكن ذلك إذا وصل للجميع وأمكن اطلاعهم عليه ولكن ذلك لم يتحقق فيما نحن فيه ولذلك وجد الاختلاف فى مدلول صيغة الأمر .

\* \* \*

### المسألة الثالثة

فيما يفيد الأمر بعد التحريم وما يفيد

النهى بعد الوجوب

للعلماء فيما تفيد صيغة الأمر ابتداءً أقوال سبق بيانها والذى يعيننا منها قولان فقط - أحدهما : القول القائل بأنها تفيد الوجوب وهو قول الجمهور . وثانيهما : القول القائل بأنها تفيد الإباحة وذلك لأن هذه المسألة إنما ثبتت على هذين القولين . أما القائلون بأن الصيغة حقيقة فى الإباحة ابتداءً فقد اتفقوا على أنها للإباحة كذلك إذا وردت بعد الحظر والتحريم .

وأما القائلون بأن الصيغة تفيد الوجوب ابتداء فقد اختلفوا فيما تفيده الصيغة إذا وقعت بعد النهى والتحريم مثل قوله ﷺ : « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزروها » أو وقعت صيغة الأمر بعد الاستئذان مثل قوله ﷺ لمن استأذنه من الصحابة عن الصلاة في مريض الأبل « صل » على أقوال أهمها ثلاثة :

القول الأول : أنها تفيد الوجوب كما لو وردت ابتداء وهذا القول للمعتزلة والباقلاني واختاره البيضاوي .

وقد استدل البيضاوي لهذا القول بأن الصيغة حقيقة في الوجوب لما سبق في الأدلة على ذلك فإذا استعملت بعد الحظر في الوجوب فقد استعملت في مقتضاها لغةً - وورودها بعد الحظر لا يصلح أن يكون مانعاً من إفادتها الوجوب لأن الصيغة قد طلبت الفعل - وطلب الفعل بعد منعه يرفع الحرج الذي كان مقررًا فيه - ولا شك أن رفع الحرج يتحقق في الإباحة كما يتحقق في الوجوب لأن كلا منهما يحقق المنافاة للتحريم .

وحيث كان الانتقال من التحريم إلى الإباحة معقولاً كان الانتقال من التحريم إلى الوجوب معقولاً كذلك - وتكون الصيغة مفيدة للوجوب عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض .

القول الثاني : أن صيغة الأمر بعد الحظر تفيد الإباحة وإن كانت تفيد الوجوب لو وردت ابتداء - وهذا القول لأكثر الفقهاء والمتكلمين واختاره ابن الحاجب - ونقل عن الشافعي .

ووجهة هذا القول : أن الصيغة بعد الحظر قد غلب استعمالها في الإباحة حتى صار هذا المعنى يتبادر منها عند الإطلاق والتبادر أماره الحقيقة فكانت الصيغة بعد الحظر حقيقة في الإباحة .

من ذلك قوله تعالى : ﴿ وإذا حللتم فاصطادوا ﴾ فإنه أمر ورد بعد حظر الصيد على المحرم بقوله تعالى : ﴿ غير محلى الصيد وأنتم حرم ﴾ وهو للإباحة اتفاقاً - وقوله تعالى في شأن النساء : ﴿ فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله ﴾ فإنه أمر بالوطء بعد حظره في الحيض بقوله : ﴿ ولا تقربوهن حتى يطهرن ﴾ وهو الإباحة - وقوله تعالى : ﴿ فإذا قضيت الصلاة فانتشروا ﴾ فإنه ورد بعد الحظر في قوله تعالى : ﴿ وذروا البيع ﴾ وهو للإباحة وقوله ﷺ : ( كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فكلوا وادخروا ) فإنه أمر ورد بعد النهى وهو للإباحة .

نوقش هذا بأن الصيغة كذلك قد ورد استعمالها بعد الحظر فى الوجوب مثل قوله تعالى : ﴿ فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين ﴾ فإن هذا الأمر ورد بعد النهى عن قتالهم فى الأشهر الحرم وهو للوجوب لأن قتل المشركين واجب - وقوله ﷺ للحائض : ( فإذا أدبرت الحيضة فاغسلى الدم عنك وصلى ) فقد أمرها الرسول بالصلاة بعد انتهاء الحيض والصلاة واجبة فالأمر للوجوب .

وحيث ثبت استعمال الصيغة فى الوجوب بعد الحظر كان ذلك معارضا لما ذكرتموه من استعمالها بعد الحظر فى الإباحة ولا يمكن الجمع بين هذه الأدلة المتعارضة فيجب إلغاؤها وعدم العمل بها ، ويبقى الدليل الذى أقمناه على الوجوب سالما عن المعارض فيعمل به وتكون الصيغة بعد الحظر للوجوب وهو ما ندعيه .

القول الثالث : الوقف وعدم الجزم بشيء من الوجوب أو الإباحة - وهذا القول لإمام الحرمين .

ووجهة هذا القول أن الأدلة متعارضة بعضها يثبت الوجوب وبعضها يثبت الإباحة ولا مرجح لواحد منها على الآخر ، فالقول برأى معين تحكم وترجيح بلا مرجح وهو باطل فوجب الوقف .

ويناقش هذا من قبل الجمهور : بأنه ليس هناك معارض لما أقمناه من دليل الوجوب فوجب القول بالوجوب ولا معنى للوقف .

\* \* \*

### ما تفيده صيغة النهى بعد الأمر

القائلون بأن صيغة الأمر بعد الحظر والتحرير للوجوب قالوا أن النهى بعد الأمر والوجوب للتحرير لأن النهى مقتضاه التحريم لما سيأتى ووروده بعد الأمر لا يصلح أن يكون مانعا من أفادته للتحرير فيجب العمل بالمقتضى السالم عن المعارض وتكون صيغة النهى بعد الأمر للتحرير كما لو وردت ابتداء .

أما القائلون بأن صيغة الأمر بعد التحريم للإباحة فقد اختلفوا فيما تفيده صيغة النهى بعد الأمر والوجوب على أقوال أهمها قولان :

القول الأول : صيغة النهى بعد الأمر والوجوب تفيد الإباحة كصيغة الأمر إذا وردت بعد النهى والتحرير .

ووجهة هذا القول أن تقدم الوجوب يعتبر قرينة ، على أن الفعل مأذون فيه وليس ممنوعاً وبذلك تكون صيغة النهى ليس مراداً منها حقيقتها بل تكون مجازاً فى الإباحة لهذه القرينة السابقة .

**القول الثانى :** أن صيغة النهى بعد الأمر والوجوب تفيد التحريم بخلاف صيغة الأمر إذا وردت بعد الحظر والتحريم فإنها تكون للإباحة .

وهؤلاء سئلوا لماذا عملتم بمقتضى النهى بعد الأمر فقلتم بالتحريم ولم تعملوا بمقتضى الأمر بعد النهى والتحريم حيث لم تقولوا بالوجوب .  
وقد أجاب هؤلاء بالفرق بين الأمر والنهى من وجوه :

١ - النهى يقتضى الترك والأمر يقتضى الفعل - والأصل فى الأشياء العدم - فالقول بأن النهى بعد الأمر يقتضى التحريم فيه عمل بالأصل بخلاف القول بأن الأمر بعد النهى يفيد الوجوب فإنه عمل بخلاف الأصل .

٢ - المقصود بالنهى درء المفسد والمقصود بالأمر جلب المنافع والشارع أشد اعتناءً بدرء المفسد من جلب المصالح فالقول بأن النهى للتحريم فيه ترجيح لما رجحه الشارع بخلاف القول بأن الأمر يفيد الوجوب .

٣ - دلالة النهى على التحريم أشد وأقوى من دلالة الأمر على الوجوب ولا يلزم من العمل بما هو أقوى العمل بما هو أضعف ولذلك يقول ﷺ : « ما أجمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال » .



### المسألة الرابعة

فيما يدل عليه الأمر المطلق  
من المرة أو التكرار

الأمر نوعان :

أحدهما : مطلق - وثانيهما : مقيد - والأمر المقيد إما أن يكون مقيداً بالمرة أو بالتكرار أو يكون مقيداً بشرط أو صفة .

فإن كان الأمر مقيداً بالمرة كقولنا أعط زيداً مرة أو مقيداً بالتكرار كقولنا أعط زيداً ثلاث مرات فلا خلاف بين الأصوليين فى أن الأمر فى هذه الحالة يكون مقيداً لما قيد به من المرة أو المرات وإن كان مقيداً بشرط كقوله تعالى : ﴿ وإن كنتم جنباً

فاطهروا ﴿ أو مقيداً بصفة كقوله تعالى : ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾ فسيأتى الكلام عليه في المسألة الخامسة أما إن كان الأمر مطلقاً يعنى لم يقيد بالمرّة أو بالتكرار ولا بشرط ولا بصفة كقولنا أعط زيداً درهماً فهل يدل على المرّة أو يدل على التكرار أو لا يدل على واحد منهما بخصوصه اختلف الأصوليون فى ذلك على خمسة أقوال :

**القول الأول :** وهو المختار للرازي وأتباعه ومنهم البيضاوى أن الأمر المطلق لا يدل على المرّة ولا على التكرار وإنما يدل على طلب الماهية والماهية كما تتحقق فى المرّة الواحدة تتحقق كذلك فى غيرها إلا أن المرّة الواحدة هى أقل ما تتحقق به الماهية ولذلك كان تحقق الأمر بالمرّة الواحدة ضرورياً وليست المرّة مما وضع له الأمر .

**القول الثانى :** أن الأمر المطلق يدل على التكرار المستوعب لزمان العمر بشرط أن يكون الإتيان بالمأمور فى هذا الزمن ممكناً - وهذا القول نقل عن جماعة من الفقهاء والمتكلمين - واختاره الأستاذ أو إسحاق الإسفراينى .

**القول الثالث :** الأمر المطلق يدل على المرّة ولا يدل على التكرار - ونقل هذا القول عن أبى حنيفة وأكثر الشافعية .

**القول الرابع :** الأمر المطلق مشترك لفظى بين المرّة والتكرار فلا يفهم منه واحد منهما بخصوصه إلا بقريئة تعينه فإن لم توجد القريئة لم يعمل به فى واحد منهما بل يتوقف فى فهم المراد منه حتى تقوم القريئة .

**القول الخامس :** الوقف وعدم الجزم برأى معين للجهل بمدلول الأمر - واختار هذا القول إمام الحرمين .



## الأدلة

استدل البيضاوى على ما اختاره من أن الأمر لا يدل على التكرار ولا على المرّة بأدلة ثلاثة :

**الدليل الأول :** لو كان الأمر موضوعاً للمرّة لكان تقييده بالمرّة تكراراً لأن اللفظ عند إطلاقه ينصرف إليها ولكان تقييده بالمرات تناقضاً لأن اللفظ يفيد المرّة فإذا قيل أعطه مرّات كأنه قال أعطه مرّة لا تعطه مرّة وهذا تناقض - لكن تقييد الأمر بالمرّة لا



يعتبر تكراراً وتقييده بالتكرار لا يعتبر نقصاً فإن من قال أعط زيداً مرة لا يوصف كلامه هذا بالتكرار ومن قال أعطه مرات لا يوصف كلامه بالنقض وبذلك لا يكون الأمر دالاً على المرة .

ولو كان الأمر موضوعاً للتكرار لكان تقييده بالمرات تكراراً لأن اللفظ عند إطلاقه ينصرف إلى التكرار ولكان تقييده بالمرّة تناقضاً فيكون القائل أعط زيداً مرة كأنه قال أعطه مرات لا تعطه مرات وهو تناقض لكن تقييد الأمر بالتكرار لا يعتبر تكراراً وتقييده بالمرّة لا يعتبر تناقضاً فإن من قال : أعط زيداً مرة لا يعتبر متناقضاً ومن قال أعط زيداً مرات لا يعتبر قوله تكراراً وبذلك لا يكون الأمر مفيداً للتكرار .

وإذا ثبت أن الأمر لم يدل على المرّة بخصوصها ولا التكرار بخصوصه مع أنه مستعمل فيهما كان الأمر موضوعاً لطلب الماهية فقط وهو ما ندعيه .

الدليل الثاني : الأمر المطلق ورد استعماله في التكرار شرعاً كقوله تعالى : ﴿ أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ وعرفاً مثل أحسن إلى الناس ، واحفظ دابتي كما ورد استعماله في المرّة شرعاً كقوله ﷺ : « أيها الناس إن الله كتب عليكم الحج فحجوا » وعرفاً مثل قول السيد لعبدّه أشتر اللحم - وادخل الدار - والأصل في الاستعمال الحقيقة فبطل أن يكون اللفظ حقيقة في واحد منهما مجازاً في الآخر لأن المجاز خلاف الأصل - ولو قلنا أن الأمر وضع لكل منهما بوضع مستقل لزم أن يكون مشتركاً لفظياً بينهما والاشتراك اللفظي خلاف الأصل كذلك لاحتياجه إلى تعدد في الوضع والقرائن فبطل أن يكون اللفظ مشتركاً لفظياً وثبت حقيقة في كل منهما وأنه وضع للقدر المشترك بينهما وهو طلب الماهية - وهذا ما ندعيه .

نوقش هذا الدليل بأن اللفظ لو كان موضوعاً لطلب الماهية لكان استعماله في المرّة أو التكرار مجازاً لأن اللفظ الموضوع للأعم إذا استعمل في الأخص كان مجازاً هذا من جهة ومن جهة أخرى أن الألفاظ موضوعة للمعاني الذهنية كما تقدم في وضع اللغات ومن المعلوم أن المعاني الخارجية غير المعاني الذهنية وبذلك يكون استعمال لفظ الأمر في التكرار أو في المرّة استعمالاً له في غير ما وضع له فيكون مجازاً - وفي ذلك تكثير للمجاز وهو خلاف الأصل فوجب الرجوع إلى القول بأنه حقيقة في أحدهما : مجاز في الآخر قليلاً للمجاز بقدر الإمكان .

ويمكن أن يجاب عن ذلك : بأن استعمال الأمر في المرّة أو في التكرار ليس

استعمالاً له في الأخص من حيث خصوصه حتى يكون مجازاً فيهما وإنما هو استعمال للأعم في الأخص من حيث أن الأعم يتحقق في الأخص ولا نسلم أن استعمال الأعم في الأخص من حيث أن الأخص يحقق الأعم يكون مجازاً وكيف يكون مجازاً والأخص من الأفراد التي وضع لها اللفظ .

والقول بأن الألفاظ وضعت للمعاني الذهنية وأن المعاني الذهنية غير المعاني الخارجية وبذلك يكون استعمال اللفظ في المعاني الخارجية مجازاً غير مسلم لأن المعاني الخارجية وإن كانت غير المعاني الذهنية إلا أن استعمال اللفظ في المعاني الخارجية حقيقة لأن المعاني الخارجية محققة للمعاني الذهنية كت تحقيق العام في الخاص وقد سبق أن استعمال الأعم في الأخص من حيث أن الأخص يحققه من قبيل الحقيقة وليس من قبيل المجاز .

الدليل الثالث : لو كان الأمر المطلق دالاً على التكرار للزم من ذلك أمران : أحدهما : أن يكون الفعل المأمور به مستغرقاً لجميع الأزمنة التي يعيشها المكلف لأن الأمر لم يعين زمناً فتخصيصه ببعض الأزمنة دون البعض يعتبر تحكما ولا شك أن ذلك تكليف بما لا يطلق .

وثانيهما : أن يكون الأمر الثاني ناسخاً للأمر الأول إذا لم يمكن الجمع بين الأمرين كما لو أمره بصلاة ثم أمره بالحج أو أمره بصوم ثم أمره بصوم آخر لأن استغراق الفعل الأول للزمان يزول باستغراق الفعل الثاني لهذا الزمان فيكون المتأخر ناسخاً للمتقدم .

وكلا الأمرين باطل : أما الأول فلأن وقوع التكليف بما لا يطاق متفق على منعه لقوله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ وأما الثاني فلأنه لم يوجد من يقول أن الأمر الثاني يعتبر ناسخاً للأمر الأول ولو كان الأمران بفعالين من جنس واحد .  
ونوقش الأمر الأول : بأن القائل بأن الأمر يفيد التكرار اشترط لذلك شرطاً وهو أن يكون الإتيان بالفعل ممكناً ومع وجود هذا الشرط لا يكون هناك تكليف بما لا يطاق .

ونوقش الثاني : بأن الأمر الثاني لم يرد مطلقاً وإنما ورد مقيداً بزمن معين فلا يعتبر ناسخاً للاستغراق الأول وإنما يكون مخصصاً له وتخصيص العام لا شيء فيه .  
ولو سلمنا أن الأمر الثاني ورد مطلقاً كالأمر الأول فنحن نلتزم أن يكون الثاني ناسخاً للأول والنسخ جائز وواقع .

واستدل أصحاب القول الثانى القائلون بأن الأمر المطلق يفيد التكرار بأدلة

ثلاثة :

**الدليل الأول :** لما منع أهل الردة الزكاة فى عهد أبى بكر الصديق رضي الله عنه حاربهم

أبو بكر الصديق على منعهم هذا واستند فى تكرار الزكاة عليهم إلى قوله تعالى : ﴿ وَأَتُوا الزَّكَاةَ ﴾ وكان ذلك بحضرة الصحابة فلم يخالفوه فيما استند إليه فكان ذلك إجماعاً منهم على أن الأمر يفيد التكرار وإلا لما سكتوا على تلك المخالفة ولما صح لأبى بكر أن يحارب أهل الردة لكونهم قد امتثلوا بدفع الزكاة فى عهد الرسول صلوات الله عليه .

نوقش هذا الدليل : بأنه يجوز أن يكون أبو بكر ومن معه من الصحابة قد

فهموا أن الأمر فى الآية للتكرار بواسطة قرائن خارجية ككون الرسول صلوات الله عليه أخذها منهم مراراً فى أعوام متعددة والأمر إذا انضمت إليه قرينة تدل على التكرار يفيد التكرار اتفاقاً وليس ذلك من محل النزاع .

**الدليل الثانى :** الأمر كالنهى بجامع أن كلا منهما يفيد الطلب والنهى يفيد

التكرار فيكون الأمر مفيداً للتكرار كذلك .

نوقش هذ الدليل من وجوه ثلاثة :

١ - هذا قياس فى اللغة - واللغة لا تثبت بالقياس .

٢ - لو سلمنا أن اللغة تثبت بالقياس فهذا القياس غير صحيح لوجود الفارق

بين الأمر والنهى وذلك لأن النهى يقتضى عدم الماهية وعدمها وإنما يكون بعد الإتيان بها فى أى فرد من أفرادها بخلاف الأمر فإنه يقتضى طلب الماهية والماهية تتحقق ولو بفرد من أفرادها - فمقتضى التكرار موجود فى النهى وليس موجوداً فى الأمر .

٣ - نمنع أن يكون النهى مقتضياً للتكرار بل نقول أن النهى كالأمر فما يثبت

للأمر يثبت للنهى ونحن ننازع فى أن الأمر يفيد التكرار فيكون النهى مثله .

**الدليل الثالث :** لو لم يكن الأمر دالاً على التكرار بأن كان دالاً على المرة لما

جاز ورود النسخ عليه لأن المرة إن فعلت فظاهر أن التكليف قد زال من نفسه وزوال التكليف يمنع من ورود النسخ لأن النسخ فرع بقاء التكليف - وإن لم تفعل المرة لعدم دخول وقت الفعل لم يجوز ورود النسخ عليها كذلك لأنه نسخ قبل التمكن وهو غير جائز لما فيه من البداء أى ظهور المصلحة بعد خفائها وهو ممتنع على الله تعالى لأن

علمه محيط بكل شيء لكن قد ورد النسخ على الأمر كما ورد على الخبر فدل ذلك على أن الأمر للتكرار وهو ما ندعيه .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

١ - لا يلزم من كون الأمر مفيداً للوحدة أن لا يرد النسخ عليه لجواز أن يرد على الأمر قبل حصول المرة ونحن نقول أن النسخ قبل التمكن جائز وليس فيه بدء كما سيأتي بيانه .

٢ - الأمر ليس مفيداً للمرة بخصوصها وليس مفيداً للتكرار بخصوصه بل هو محتمل لهما فإذا ورد النسخ على الأمر كان ذلك قرينة معينة للمراد منه وهو التكرار ودلالة الأمر على التكرار بقرينة محل اتفاق .

« وقد رد الأسنوي الوجه الثاني بأمر ثلاثة » أهمها ما يأتي :

جعل النسخ قرينة على التكرار يقضى بأن المراد من الأمر لم يكن معلوماً قبل النسخ وهو باطل لما يلزم عليه من التكليف بالمجهول .

ويجاب عن ذلك بأننا لم نحصر القرينة في النسخ بل قلنا أن النسخ من القرائن المعينة للمدلول اللفظ فلا ينافي أن يكون هناك قرائن أخرى قد عينت مدلول الأمر وعرف المكلف هذا المدلول وعلى ذلك فيكون مكلفاً بمعلوم وليس مكلفاً بمجهول .

واستدل أصحاب القول الثالث : وهم القائلون بأن الأمر يفيد المرة ولا يفيد التكرار : بأن الأمر عند إطلاقه يتبادر منه المرة ولذلك يعتبر الشخص ممثلاً بفعل المأمور به مرة واحدة - والتبادر أمانة الحقيقة فكان الأمر حقيقة في المرة فإذا استعمل في غيرها كان مجازاً - فالسيد إذا قال لعبده أدخل الدار أو قال له اشتر اللحم يكون العبد ممثلاً بدخول الدار مرة واحدة وشراؤه اللحم مرة واحدة ولو كان الأمر يفيد التكرار لما امتثل بالمرة الواحدة لأنه لم يأت بما كلف به .

نوقش هذا بمنع تبادر المرة من الأمر المطلق بل الواقع أن الأمر لا يتبادر منه شيء وامثال المأمور بفعل المرة إنما جاء من جهة أن المرة هي أقل ما يتحقق به الامتثال .

وأما القائلون بأن الأمر مشترك لفظي بين المرة والتكرار فقد استدلوا على ذلك بأن الأمر قد استعمل في المرة كما استعمل في التكرار والأصل في الاستعمال الحقيقة

فكان اللفظ حقيقة في كل منهما على أنه موضوع لكل منهما ولا معنى للاشتراك اللفظي إلا هذا .

نوقش هذا : أننا نسلم أن الأصل في الاستعمال الحقيقة وهذا يوجب أن يكون اللفظ حقيقة في كل منهما ومنع أن يكون حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر ولكن لا يصح أن يقال : أن اللفظ قد وضع لكل منهما بوضع مستقل لأن هذا يوجب تعدداً في الوضع وتعدداً في القرائن وهو خلاف الأصل فوجب أن يكون حقيقة في القدر المشترك وكل من المرة والتكرار فرد من أفراد الموضوع له وهو ما يعرف بالاشتراك المعنوي وهو خير من المجاز والاشتراك اللفظي .

واستدل القائلون بالوقف لجهل مدلول اللفظ : بأن المدلول اللفظ لو كان معروفاً على اليقين لما حسن الاستفسار لأن اللفظ عند إطلاقه يفهم منه معناه بالاستفسار حينئذ يكون لغواً وعبثاً لكن الاستفسار قد حسن فإن الأقرع بن حابس وهو من العرب الفصحاء لما سمع النبي ﷺ يقول : « يا أيها الناس إن الله كتب عليكم الحج فحجوا » قال أفي كل عام يا رسول الله أم في عامنا هذا فلم ينكر عليه النبي ﷺ قوله هذا فدل ذلك على أن الأمر لم يعرف ما يفيد من المرة أو التكرار فالقول بواحد منهما قول بغير علم وهو باطل فيجب التوقف وهو ما ندعيه .

نوقش هذا : أن اللفظ متى كان محتملاً للمرة والتكرار ولم توجد قرينة تعين المراد يحسن الاستفسار من المتكلم باللفظ عما أراده منه بخصوصه حتى يحصل عنده العلم بما أراده وهذا شأن المتواطىء فإنه باعتبار أنه موضوع للقدر المشترك وهو محتمل لكل فرد من أفرادها فإنه عند النطق بدون قرينة تعين المراد بحسن الاستفسار من المتكلم به فإذا قال شخص أعتقت رقبة صح أن يقال له أمؤمنة أم كافرة أسليمة أم معيبة لأن الرقبة محتملة لكل ذلك فهل الاستفسار هاهنا لكون اللفظ لم يعرف مدلوله أو لكون مدلوله معروفاً ولكن يراد خصوص ما قصده المتكلم منه فحسن الاستفسار لا يدل على الجهل بالموضوع .



### المسألة الخامسة

فيما يفيد الأمر المعلق بشرط أو صفة

إذا علق الأمر بشرط مثل قوله تعالى : ﴿ وإن كنتم جنبا فاطهروا ﴾ أو علق

بصفة مثل قوله تعالى : ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾ -  
وقوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ فهل يدل على تكرار الأمر  
بتكرار الشرط أو الصفة أو لا يدل - اختلف الأصوليون في ذلك على أقوال ثلاثة :

القول الأول : أنه يفيد التكرار لا من جهة اللفظ ولا من جهة القياس .

القول الثاني : أنه يفيد لفظاً .

القول الثالث : أنه لا يفيد التكرار من جهة اللفظ ولكنه يفيد من جهة

القياس . واختاره البيضاوى .

وهذه الأقوال الثلاثة من القائلين بأن الأمر المطلق لا يفيد التكرار أما القائلون

بأن الأمر المطلق يفيد التكرار فهم متفقون على أن الأمر المعلق بشرط أو صفة يفيد

التكرار كذلك من باب أولى .

\* \* \*

## الأدلة

استدل أصحاب القول الأول على أنه لا يفيد من جهة اللفظ بأن الأمر المعلق

بشرط أو صفة يقتضى توقف الأمر على هذا الشرط أو تلك الصفة - وذلك

التوقف محتمل لأن يكون بالنسبة للمرة الواحدة وبالنسبة لجميع المرات - والدال

على الأعم من حيث هو أعم لا دلالة له على الأخص من حيث خصوصه وبذلك لا

يكون الأمر المعلق بشرط أو صفة دالاً على تكرار الأمر بتكرار الشرط أو الصفة .

واستدلوا على أنه لا يفيد التكرار من جهة القياس : بأن تعليق الأمر على

الشرط أقوى من تعليقه على العلة لأن العلة تتعدد والشرط لا يتعدد وتعليق الأمر

على الشرط لا يدل على تكرار المشروط بتكرار الشرط فإن من قال لو كي له طلق

زوجتى إن دخلت الدار لا يقتضى هذا القول الإذن للوكيل بتعدد الطلاق تبعاً لتعدد

الشرط وهو الدخول فتعليق الأمر على العلة لا يدل على تكرار المعلول بتكرار العلة

بطريق الأولى وإذا ثبت ذلك ثبت أن تعليق الأمر على الشرط أو الصفة لا يدل على

التكرار لأن أقصى ما يفيد التعليق عليهما العلية وقد قلنا أن تعليق الأمر على العلة لا

يفيد تكرار المعلول بتكرار علته .

فوقش هذا : أن العلة أقوى من الشرط لأنها تؤثر بطرفي الوجود والعدم

والشرط إنما يؤثر بطرف عدم فقط ولذلك قالوا يلزم من وجود العلة وجود المعلول ومن عدمها عدم المعلول - ويلزم من عدم الشرط عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجود المشروط وإذن يكون تعليق الحكم على العلة أقوى من تعليقه على الشرط .  
وإذا ثبت أن ترتيب الأمر على الوصف أو الشرط يفيد أن كلا منهما علة للأمر فقد ثبت أن تعليق الأمر بكل منهما يفيد التكرار من جهة القياس لأن العلة كلما وجدت يوجد المعلول .

واستدل أصحاب القول الثاني بما يأتي :

لو لم يكن الأمر المعلق بشرط أو صفة مفيداً للتكرار لفظاً لما تكرر المأمور به بتكرار الشرط أو الصفة لكن المأمور به يتكرر بتكرار الشرط أو الصفة فكان الأمر المعلق بكل منهما مفيداً للتكرار لفظاً لأن الأصل في الإفادة أن تكون بواسطة اللفظ .

دليل الملازمة : أن تكرر المأمور به تابع للتكليف به والتكليف إنما يستفاد من الخطاب فإذا لم يكن الخطاب مفيداً للتكرار لم يكن المكلف مكلفاً بالتكرار .  
دليل الاستثنائية : قوله تعالى : ﴿ وإن كنتم جنباً فاطهروا ﴾ وقوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا ﴾ فإن الغسل يتكرر بتكرار الجنابة والقطع يتكرر بتكرار السرقة .

نوقش هذا الدليل : بأن تكرر الحكم فيما ذكرتم جاء من جهة أن كلا من الشرط والوصف قد قام الدليل على أنه علة للحكم - والمعلول يتكرر بتكرار علته اتفاقاً - ولذلك إذا لم يثبت أن الشرط علة للحكم - لا يتكرر الحكم بتكرار الشرط كالأمر بالحج فإنه معلق بشرط هو الاستطاعة ومن المتفق عليه أن الحج لا يتكرر بتكرارها ومن هنا يعلم أن اللفظ بمقتضاه لم يفد التكرار ولكن التكرار قد يستفاد من شيء آخر ككون الشرط أو الوصف علة للحكم - وهذا لا يضرنا .

أما البيضاوي فقد استدل على أن الأمر المعلق بشرط أو صفة لا يفيد التكرار من جهة اللفظ بأمرين :

١ - الأمر المعلق بشرط أو صفة يقتضى ثبوت الحكم عند وجود الشرط أو الصفة وثبوت الحكم عند وجود كل منهما محتمل لثبوته عند كل منهما مرة واحدة وثبوته عند كل منهما مرات فاللفظ صالح لكل منهما والصالح للأعم من حيث

عمومه لا يصلح للأخص من حيث خصوصه وبذلك لا يكون اللفظ دالاً على التكرار بخصوصه .

٢ - لو قال الشخص لوكيله : إن دخلت زوجتي الدار فطلقها لا يقتضى هذا القول الإذن للوكيل فى طلاق الزوجة كلما دخلت الدار بل الوكيل لا يملك إلا إيقاع الطلاق عليها مرة واحدة عند حصول الشرط ولو كان الأمر مقتضياً للتكرار لفظاً لكان الوكيل مأذوناً بإيقاع الطلاق أكثر من مرة .

واستدل على أن الأمر المعلق بالشرط أو الصفة يفيد التكرار قياساً - بأن ترتب الحكم على الشرط أو الصفة يدل على أن كلا منهما علة للحكم ولا شك أن المعلق يتكرر بتكرر علته والقياس مأمور به فيكون الأمر المعلق بالشرط أو الصفة مفيداً للتكرار بالقياس .

نوقش هذا : الدليل بأنه منقوض بقول القائل لوكيله : إن دخلت زوجتي الدار فطلقها فإن هذا أمر معلق على شرط وهو يقتضى أن الشرط علة فى الطلاق كما تقول ومع ذلك لم يتكرر الطلاق بتكرر الشرط .

أجيب عن ذلك : بأن هذا التعليق وإن أفاد أن الشرط علة للطلاق إلا أن هذه العلة لا تعتبر لأن الشارع لم يجعل الدخول علة للطلاق وإنما الذى جعله هو المطلق ولا عبرة بجعله هذا لأنه ليس له سلطة التشريع فى الأحكام وهذا هو السر فى أن الطلاق لم يتكرر بتكرر الدخول .

\* \* \*

### المسألة السادسة

## هل الأمر المطلق يفيد الفور أو التراخى ؟

الأمر إما أن يكون مقيداً بزمن يقع فيه الفعل أو يكون غير مقيد بزمن - فإن كان مقيداً بزمن يقع فيه الفعل فإن كان الزمن على قدر الفعل لا يزيد عليه ولا ينقص عنه سمي بالواجب المضيق كصوم رمضان وإن كان زمن الفعل أكثر من الفعل سمي الفعل بالواجب الموسع ولا خلاف فى أن الأمر المقيد بزمن يفيد إيقاع الفعل فيما قيد به من الزمن .

أما إذا كان الأمر غير مقيد بزمن يقع فيه الفعل وهو ما يعرف بالأمر المطلق فقد



اختلف الأصوليون فيه - فالقائلون بأن الأمر المطلق يفيد التكرار اتفقوا على أنه يفيد الفور كذلك لأن التكرار يقتضى استيعاب الزمن بالفعل والاستيعاب يلزمه الإتيان بالفعل فى أول زمان الإمكان وهو ما يقصد من الفور .

وأما القائلون بأن الأمر المطلق لا يفيد التكرار فقد اختلفوا فى أنه يفيد الفور أو لا يفيد على أقوال أربعة :

القول الأول : وهو المختار عند جمهور الحنفية والشافعية ومنهم البيضاوى أن الأمر المطلق لا يفيد الفور ولا التراخى وإنما يفيد طلب الفعل فقط .

القول الثانى : وهو المعروف عن الكرخى من الحنفية والحنابلة أن الأمر يفيد الفور أى الإتيان بالفعل المأمور به فى أول زمن يمكنه الإتيان به بحيث إذا أخرج المكلف عنه يكون آتياً .

القول الثالث : وهو المختار للقاضى أبى بكر الباقلانى أن الأمر يوجب أحد شيئين - إما العزم على الفعل إذا لم يفعل فى أول زمن الإمكان - وإما الفعل .

القول الرابع : الأمر مشترك لفظى بين الفور والتراخى فلا يفيد واحداً منهما بخصوصه إلا بقرينة فإن لم توجد القرينة على أحدهما بخصوصه توقف فى فهم المراد منه حتى تقوم القرينة .

\* \* \*

## منشأ الخلاف

وهذا الخلاف نشأ من ورود الأمر تارة مستعملاً فى الفور كالأمر بالإيمان وتارة مستعملاً فى التراخى كالأمر بالحج فقال بعضهم هو حقيقة فى القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل ومنهم من قال حقيقة فى الفور مجازاً فى التراخى ومنهم من قال هو مشترك لفظى بين الفور والتراخى .

\* \* \*

## الأدلة

استدل أصحاب القول الأول بدليلين :

الدليل الأول : لو كان الأمر المطلق مفيداً للفور بخصوصه أو للتراخى بخصوصه لكان تقييده بواحد منهما يعتبر تكراراً أو نقضاً لكن تقييده بواحد منهما

ليس نقضاً ولا تكراراً فلم يكن مفيداً لواحد منهما بخصوصه وبذلك يكون موضوعاً  
للقدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل . . .

دليل الملازمة : أن الأمر المطلق متى كان موضوعاً لواحد منهما بخصوصه فإنه  
عند إطلاقه ينصرف إليه فإذا قيد بالفور فقيل إفعال هذا الآن أو قيد بالتراخي فقيل  
إفعل هذا بعد شهر يكون تكراراً ولو كان الأمر موضوعاً للفور فقيد بالتراخي أو كان  
موضوعاً للتراخي فقيد بالفور لزم التناقض فكأنه قال في الأول إفعال هذا الآن لا  
تفعله الآن وقال في الثاني إفعال هذا بعد شهر لا تفعله بعد شهر بل إفعله الآن -  
وهذا تناقض ظاهر .

دليل الاستثنائية : أن من قال إفعال هذا الآن أو إفعال هذا بعد شهر لا يكون  
قوله متناقضاً ولا مشتملاً على التكرار بل يكون قوله هذا مقبولاً لغةً وعرفاً .

الدليل الثاني : الأمر المطلق ورد استعماله في الفور كالأمر بالإيمان في قوله  
تعالى : ﴿ آمنوا بالله ورسوله ﴾ كما ورد استعماله في التراخي كقوله ﷺ : « إن  
الله كتب عليكم الحج فحجوا » والأصل في الاستعمال الحقيقة فبطل أن يكون حقيقة  
في أحدهما مجازاً في الآخر لأن هذا خلاف الأصل كما بطل أن يكون موضوعاً لكل  
منهما بوضع مستقل لأنه يوجب الاشتراك اللفظي والاشتراك اللفظي خلاف الأصل  
كذلك فتعين أن يكون حقيقة في كل منهما وقد وضع للقدر المشترك بينهما وهو ما  
ندعيه .

واستدل أصحاب القول الثاني على أن الأمر للفور ، بأربعة أدلة :

الدليل الأول : قوله تعالى لإبليس عليه اللعنة : ﴿ ما منعك أن لا تسجد إذ  
أمرتك ﴾ ووجه الاستدلال من الآية أن الله تعالى ذم إبليس على تركه السجود لآدم  
فإن الاستفهام لم يقصد منه حقيقته لأن الله تعالى عالم بما منعه من السجود وبذلك  
يكون الاستفهام قد قصد منه الذم والتوبيخ - والذم على ترك السجود وقت الأمر به  
يقضى بأن الأمر به كان للفور إذ لو لم يكن الأمر مفيداً للفور لكان لإبليس أن يقول  
فيم الذم ؟ ما دام الأمر لم يوجب على الفور . وإذا ثبت أن الأمر في الآية للفور  
ثبت أن الأمر في غيرها كذلك لأنه لا فرق بين أمر وأمر آخر .

نوقش هذا الدليل بأن الأمر في الآية مفيد للفور لأن قوله تعالى : ﴿ فإذا  
سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ﴾ جعل الأمر مقيداً بزمن يقع فيه

الفعل وذلك هو وقت تسوية آدم ونفخ الروح فيه - والأمر المقيد بزمن يقع فيه الفعل ليس من محل النزاع كما سبق بيانه .

**الدليل الثاني :** قوله تعالى : ﴿ وسارعوا إلى مغفرة من ربكم ﴾ ووجه الاستدلال من الآية أن المسارعة معناها المبادرة بالفعل والتعجيل به في أول زمن يمكنه الإتيان به فيه - والمغفرة المراد بها أسبابها وهي المأمورات مجازاً من باب إطلاق اسم المسبب وإرادة السبب والقرينة على هذا المجاز أن المغفرة فعل الله تعالى ولا يكلف الشخص بفعل الله لأنه غير مقدور له وقد تقدم أن الأمر يفيد الوجوب وبذلك تكون الآية قد أوجبت المبادرة إلى فعل المأمورات ولا معنى للفور إلا هذا فيكون الأمر للفور وهو ما ندعيه .

**نوقش هذا من وجهين :**

**الوجه الأول :** إن أردت أن الأمر في الآية يفيد الفور فنحن نسلم لك ذلك ولكن نقول إن الفورية لم تستفد من صيغة الأمر إنما استفيدت من مادة المسارعة فإن هذه المادة تفيد الفور سواء وقعت في الخبر أو وقعت في الإنشاء وبذلك لا تكون نفس الصيغة مفيدة للفور ولم يتم لك ما ندعيه . وإن أردت أن الآية أفادت التعجيل بفعل المأمورات والتعجيل بفعلها هو ما يقصد بالفور وبذلك تكون الآية دالة على أن الأوامر الطالبة لفعل هذه المأمورات للفور نقول مسلم ذلك ولكن الفورية إذن لم تستفد من نفس الصيغة إنما استفيدت بقرينة خارجة عن الصيغة وليس ذلك من محل النزاع .

**الوجه الثاني :** لا نسلم أن الآية دالة على الفورية في الأوامر لأن المسارعة معناها مباشرة الفعل في وقت مع جواز الإتيان به في وقت آخر وبذلك تكون الآية مفيدة لجواز التراخي فلا يكون الأمر للفور كما تدعيه .

**الدليل الثالث :** لو لم يكن الأمر للفور لكان التأخير جائزاً لكن التأخير غير جائز فكان الأمر مفيداً للفور - وهو ما ندعيه .

**دليل الملازمة :** أن الأمر إما أن يكون موجباً للفور فيتعين الإتيان بالفعل في أول زمن الإمكان ولا يجوز التأخير وإما أن يكون غير موجب له فيجوز التراخي والإتيان بالفعل في أي وقت من الأوقات .

## دليل الاستثنائية من وجهين :

الوجه الأول : أن جواز التأخير إما أن يكون مشروطاً بالإتيان ببديل لفعل وهو العزم أو غير مشروط بذلك فإن كان مشروطاً بالبديل اقتضى ذلك أن المكلف متى أتى بالبديل فقد سقط عنه الفعل لأن شأن البديل أن يقوم مقام البديل منه وهو باطل لأن الأمر لا يسقط إلا بالفعل .

وإن كان غير مشروط بالبديل لم يكن الفعل واجباً لأنه قد جاز تركه بغير بدل ولا معنى لغير الواجب إلا ما جاز تركه بلا بدل .

الوجه الثاني : أن جواز التأخير إما أن يكون مؤقتاً بوقت ينتهي إليه أو غير مؤقت وكلا الأمرين باطل لأن التأخير إن كان مؤقتاً بوقت تعين أن يكون هذا الوقت هو الوقت الذي يخلف فيه المكلف عدم الإتيان بالمأمور لو أخر إليه هذا هو وقت المرض الشديد أو كبر السن وظاهر أن هذا ليس مضبوطاً لأن المكلف قد يموت وهو صغير وقد يموت فجأة دون أن يمرض ومقتضى هذا أن المكلف في هذه الحالة لا يكون آتماً بعدم الإتيان لأن التأخير كان جائزاً وإذا لم يَأتم بالترك لم يكن الفعل واجباً عليه وهو باطل لأن الأمر يفيد الوجوب .

وإن كان التأخير غير مؤقت بوقت ينتهي إليه اقتضى أن التأخير إلى أى وقت شاء جائز للمكلف وهذا يوجب جواز الترك دائماً وجواز الترك دائماً يقضى بأن الفعل غير واجب - وهو باطل .

نوقش هذا الدليل : بأنه منقوض بما إذا صرح الشارع بجواز التأخير كأن قال أوجبت عليك هذا الفعل ولك أن تفعله في أى وقت تشاء فإن هذا الأمر يجوز فيه التأخير اتفاقاً وهو مؤقت بزمان ومقتضى هذا أنه يترتب عليه ما رتبتموه على جواز التأخير عند عدم التصريح به فما هو جواب لكم يعتبر جواباً لنا .

الدليل الرابع : الأمر كالنهى بجامع الطلب في كل منهما والنهى يوجب الفور فالأمر كذلك يوجب الفور .

نوقش هذا الدليل من وجوه ثلاثة :

- ١ - هذا قياس في اللغة واللغة لا تثبت بالقياس .
- ٢ - لا نسلم أن النهى يوجب الفور بل النهى كالأمر فما ثبت للأمر يثبت له .

٣ - سلمنا أن النهى يوجب الفور ولكن قياس الأمر عليه قياس مع الفارق لأن النهى يقتضى التكرار ومن شأن التكرار عدم الإتيان بالمنهى عنه فى جميع الأزمنة التى من جملتها أول زمن الإمكان فكان النهى مقتضياً للفور بخلاف الأمر فإنه لا يقتضى التكرار كما تقدم وحينئذ فموجب الفور لم يتحقق فيه .

واستدل القاضى أبو بكر الباقلانى على أن الأمر يقتضى إما الفعل أو العزم بقوله تعالى : ﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو فى إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين ﴾ الآية وقال فى وجه الاستدلال أن الآية اقتضت تخيير المكلف بين الأنواع الثلاثة بحيث إذا فعل واحداً منها سقطت الكفارة عنه وإذا لم يفعل شيئاً منها لم تسقط الكفارة عنه ويكون آثماً .

والأمر المطلق تتحقق فيه هذه الظاهرة بمعنى أن المكلف إن أتى بالمأمور به سقط عنه التكليف وإن لم يأت به وعزم على الفعل لم يكن عاصياً فإن ترك الفعل والعزم كان عاصياً وبذلك يكون العزم قائماً مقام الفعل فى عدم التأثيم فيكون الأمر مقتضياً إما الفعل وإما العزم على الفعل وهو ما ندعيه .

نوقش هذا من وجهين :

١ - فرق بين الواجب المخير والواجب المطلق لأن الواجب المخير يسقط بفعل أى فرد من أفراده والواجب المطلق لا يسقط إلا بالفعل ولا يسقط بالعزم .

٢ - وجوب العزم على المكلف لم يأت من خصوص الأمر الطالب للفعل وإنما جاءه من الإيمان لأن الإيمان يحتم على المكلف امتثال الأوامر أو العزم على الامتثال - ونحن نتكلم فيما يوجبه خصوص الأمر - والأمر إنما يطلب الفعل فقط دون العزم . واستدل القائلون بالاشتراك اللفظى بأن الأمر قد ورد استعماله فى الفور كالأمر بالإيمان كما ورد استعماله فى التراخى كالأمر بالحج والأصل فى الاستعمال الحقيقية فكان الأمر حقيقة فى كل منهما على أنه قد وضع لكل منها بوضع مستقل ولا معنى للاشتراك اللفظى إلا هذا .

نوقش هذا الدليل من قبل المذهب المختار البيضاوى بأننا قد عملنا بمقتضى الأصل فى الاستعمال فقلنا أن اللفظ حقيقة فى كل من الفور والتراخى - ولكننا لم نقل بوضع اللفظ لكل منهما لأن ذلك يوجب الاشتراك اللفظى وهو خلاف الأصل فقلنا أن اللفظ قد وضع للمشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعاً للمجاز والاشتراك اللفظى لأن الاشتراك المعنوى خير منهما .

ونوقش من قبل القائلين بالفور : بأن محل قولنا أن الأصل في الاستعمال الحقيقة إذا كان اللفظ متردداً بين الفور والتراخي ولم يتبادر منه عند الإطلاق أحدهما بخصوصه ولكن الأمر المطلق يتبادر منه عند الإطلاق خصوص الفور فكان اللفظ حقيقة فيما يتبادر منه مجازاً في غيره والمجاز خير من الاشتراك اللفظي لعدم احتياجه إلى تعدد في الوضع والقرائن .

\* \* \*

## فروع ذكرها الأسنوى

الفرع الأول : هل الأمر بالأمر بشيء أمر بذلك الشيء من الأمر الأول ؟ يقول رسول الله ﷺ لأولياء الصبيان « مروا أولادكم بالصلاة لسبع - الحديث » ويقول ﷺ لعمر ابن الخطاب حينما بلغه أن ابن عمر طلق امرأته وهي حائض « مره فليراجعها » صدر الأمر من الرسول في الأول للأولياء بأن يأمرُوا أولادهم بالصلاة لسبع وصدر الأمر منه عليه السلام لعمر بأن يأمر ابنه بالمراجعة فهل الصبيان مأمورة من الرسول بالصلاة ؟ وهل ابن عمر مأمور من الرسول عليه السلام بالمراجعة اختلف الأصوليون في ذلك على قولين :

القول الأول : الصبيان ليسوا مأمورين بالصلاة من الرسول وإنما هم مأمورون بها من الأولياء فقط وابن عمر مأمور بالمراجعة من عمر فقط وليس مأموراً بها من الرسول لأن الأمر بالأمر بشيء ليس أمراً بذلك الشيء من الأمر الأول .  
القول الثاني : الأمر بالأمر بشيء أمر بذلك الشيء من الأمر الأول فالصبيان مأمورون بالصلاة من الرسول كما هم مأمورون بها من الأولياء وابن عمر مأمور بالمراجعة من الرسول كما هو مأمور بها من أبيه عمر .

\* \* \*

## الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : بأن المأمور الثاني لو كان مأموراً من الأمر الأول للزم من ذلك أمران :  
أحدهما : أن من قال لسيد العبد مر عبدك يبيع لى هذا الثوب يكون متعدياً لأنه تصرف في العبد فأمره بدون إذن سيده والتصرف في ملك الغير بغير إذنه تعدياً ويوجب الإثم .

وثانيهما : أن من قال لسيد العبد مر عبدك يبيع لى هذا الثوب ثم قال للعبد لا تمتثل يكون متناقضاً لأنه بمثابة أن يقول له بع هذا الثوب لا تبع هذا الثوب .  
لكن من قال لسيد العبد هذا القول السابق لا يكون متعدياً ولا متناقضاً فدل ذلك على أن العبد ليس مأموراً من الأمر الأول وإنما هو مأمور من السيد فقط وبذلك فالأمر بالأمر بالشىء ليس أمراً بذلك الشىء من الأمر الأول - وهو ما ندعيه .  
نوقش هذا الدليل :

أولاً : بأن من قال هذا القول لم يكن متعدياً لأن العبد لا يكون مأموراً بأمره إلا إذا أمره السيد وعند أمر السيد للعبد بالبيع يكون قد إذن له بطاعة الأجنبي فلا يكون الأجنبي متعدياً بأمره للعبد .

وأجيب عن هذا بأن محل النزاع هل يكون المأمور الثانى مأموراً من الأمر الأول بمجرد صدور الأمر للمأمور الأول أو لا يكون مأموراً - فالقول بأن أمر العبد من الأمر الأول متوقف على أمر السيد له فى غير محل النزاع .  
وثانياً : بأن من قال هذا القول لم يكن متناقضاً لأن قول الأمر الأول للعبد لا تمتثل يعتبر ناسخاً للأمر - والنسخ لا يوجب التناقض .

واستدل أصحاب القول الثانى : بأننا نقطع بأن الله تعالى إذا أمر رسوله بأن يأمر الأمة بشىء أن الأمة تكون مأمورة من الله تعالى بذلك الشىء كما نقطع بأن الملك إذا أمر الوزير بأن يأمر الرعية بشىء أن الرعية تكون مأمورة من الملك بذلك الشىء فلو لم يكن الأمر بالأمر بالشىء أمراً بذلك الشىء من الأمر الأول لما كان هناك موجب لهذا القطع وحيث ثبت القطع بهذا كان الأمر بالأمر بذلك الشىء من الأمر الأول وهو ما ندعيه .

نوقش هذا بأن القطع فى الموضوعين لم يأت من خصوص الأمر وإنما جاء من جهة العلم بأن الرسول مبلغ عن الله وأوامره وأن الوزير كذلك مبلغ عن الملك وأوامره فكل منهما ليس أمراً وإنما الأمر هو الله تعالى أو الملك .

الفرع الثانى : هل الأمر بالماهية المطلقة أمر بجزئياتها ؟  
اختلف الأصوليون فى ذلك على قولين :

القول الأول : أن الأمر بالماهية المطلقة كالأمر بالبيع مثلاً لا يكون أمراً بجزئياتها فمن أمر بالبيع لم يؤمر بالبيع بالغبن الفاحش أو بضمن المثل أو بأكثر من ذلك .

القول الثانى : أن الأمر بالماهية المطلقة أمر بجزئياتها فالمأمور بالبيع مأمور بجزئياته كالبيع بالغبن الفاحش و ثمن المثل وغيرهما وعليه أن يحقق الماهية فى أى جزئى من جزئياتها ما لم يقم دليل على عدم إرادة ذلك الجزئى المعين .

\* \* \*

## وجهة القولين

وجهة القول الأول : أن الماهية الكلية غير الجزئيات لأن الماهية لم تؤخذ فيها المشخصات ، والجزئيات قد روعى فيها المشخصات ، والشخص إنما أمر بالماهية فلا يكون مأموراً بجزئياتها لأن الصالح للأعم لا يصلح للأخص .

وجهة القول الثانى : أن الأمر بالماهية المطلقة لا يمكن امتثاله إلا بفعل الجزئيات لأن الماهية المطلقة لا وجود لها فى الخارج باعتبار ذاتها وإنما توجد بوجود أفرادها - وحيث أمر المكلف بالماهية وكان الفرض من الأمر الامتثال تعين أن يكون الأمر بالماهية أمراً بجزئياتها ويكون المكلف مخيراً فى تحقيق الماهية فى أى جزئى من جزئياتها ما لم يقم دليل على عدم إرادته فلا تتحقق الماهية فى ذلك الجزئى .

وعلى ذلك فمن وكل بالبيع فله أن يبيع بالغبن الفاحش كما له أن يبيع بضمن المثل ما لم تقم قرينة على أن الموكل لا يريد الغبن الفاحش وإلا كان الوكيل ممنوعاً من تحقق البيع فى الغبن الفاحش ، وهذا هو المختار للأمدى وابن الحاجب .

## الفرع الثالث : هل الأمران المتعاقبان للتأكيد ؟

إذا ورد أمران متعاقبان أى فى زمن واحد وتوفرت فيهما الشروط الآتية فهل يكونان للتأكيد أو يكونان للتأسيس اختلف الأصوليون فى ذلك على أقوال ثلاثة يأتى ذكرها بعد ذكر الشروط .

\* \* \*

## الشروط

- ١ - الفعلان من نوع واحد .
- ٢ - الفعل قابل للتكرار .
- ٣ - ليس بين الأمرين حرف عطف .



٤ - لم توجد قرينة تمنع من التأسيس .

مثال ما توفرت فيه الشروط : صل ركعتين - صل ركعتين - اعط زيدا درهماً - اعط زيدا درهماً .

\* \* \*

## الأقوال

القول الأول : الأمران للتأكيد .

القول الثاني : الأمران للتأسيس .

القول الثالث : الوقف .

\* \* \*

## وجهات الأقوال

وجهة القول الأول : أن التأكيد فيه براءة للذمة وعدم شغلها بفعل جديد والتأسيس فيه شغل للذمة بفعل آخر غير الفعل الأول - والأصل في الذمة البراءة كما أن الأصل في التكرار أن يكون للتأكيد فكان الأمران للتأكيد .

وجهة القول الثاني : أن التأسيس فيه علم جديد بشيء لم يكن معلوماً والتأكيد فيه تقرير لما علم أولاً والأصل في الكلام أن يكون مفيداً لفائدة جديدة فكان التأسيس أرجح من التأكيد .

نوقش هذا بأن : التأسيس وإن أفاد فائدة جديدة إلا أنه يوجب شغل الذمة بفعل جديد والأصل براءة الذمة فتكون الفائدة الجديدة معارضة بأقوى منها وهو أن الأصل في الذمة البراءة .

وجهة القول الثالث : أن الأدلة متعارضة ولا مرجح لأحدهما على الآخر فالقول برأى معين يعتبر تحكماً وترجيحاً بلا مرجح فكان الوقف أسلم .  
يناقش هذا : بأن أدلة التأكيد أرجح من أدلة التأسيس فكان التأكيد هو المعتبر لأنه لا عبرة بالمرجوح مع وجود الراجح وبذلك فالوقف لا معنى له .

\* \* \*

## ما يترتب على فقد الشروط السابقة

إذا فقد الشرط الأول فكان الفعلان من نوعين مختلفين مثل صم يومين - صل ركعتين . كان الأمران للتأسيس اتفاقاً .

وإذا فقد الشرط الثانى بأن كان الفعل غير قابل للتكرار مثل صم هذا اليوم - صم هذا اليوم حمل الأمران على التأكيد اتفاقاً لأن الظرف غير قابل للفعليين معاً .

وإذا فقد الشرط الثالث بأن كان الأمران بينهما عاطف مثل صل ركعتين وصل ركعتين كان الأمران للتأسيس لأن العطف يقتضى المغايرة ما لم تقم قرينة على إرادة التأكيد وإلا عمل بها .

وإذا فقد الشرط الرابع بأن قامت قرينة على إرادة التأكيد دون التأسيس عمل بها وكان الأمران للتأكيد - والقرينة قد تكون حالية مثل اسقنى الماء فإن المقام يعين أن المراد دفع الحاجة والحاجة تندفع بمرة واحدة فكان الأمر الثانى مؤكداً للأمر الأول .

وقد تكون القرينة لفظية كإعادة النكرة معرفة مثل صل ركعتين صل الركعتين فإن النكرة إذا أعيدت معرفة كانت عين الأولى غالباً وبذلك تكون الركعتان فى الأمر الثانى عين الركعتين فى الأمر الأول ويكون الأمر الثانى مؤكداً للأمر الأول .

\* \* \*

## الفصل الثالث

### فى النهى - وفيه مسائل

النهى حقيقة فى القول الطالب للترك مطلقاً سواء صدر من الأعلى للأدنى أو بالعكس أو صدر من أحد المتساويين للآخر خلافاً لمن اشترط العلو أو الاستعلاء .

\* \* \*

### تعريف النهى

يعرف النهى بأنه القول الطالب للترك المدلول عليه بلفظ غير لفظ كف ونحوه كاترك ، وذر ، ودع .

\* \* \*

### شرح التعريف

القول هو اللفظ المفيد وهو جنس فى التعريف يشمل كل قول سواء أكان لسانياً أم نفسانياً وساء أكان طالباً للترك أم كان طالباً للفعل وسواء أكان الترك مدلولاً عليه بلفظ كف أم بلفظ آخر ، مثل لا تفعل . وقد خرج عنه اللفظ المهمل .

وقولنا « الطالب » قيد أول يخرج به القول النفسانى لأنه هو نفس الطلب كما يخرج به الخبر ونحوه كالتمنى والترجى فإن ذلك لا طلب فيه ووصف القول بأنه طالب منجاز لأن الطالب فى الحقيقة هو الفاعل من باب إطلاق اسم السبب وإرادة المسبب .

وقولنا « للترك » قيد ثان يخرج به بعض الأوامر مثل صم وصل وكل فإنها طالبة للفعل وليست طالبة للترك وقولنا « المدلول عليه بلفظ غير لفظ كف ونحوه » قيد ثالث يخرج به بعض آخر من الأوامر مثل كف ، ودع ، واترك ، وذر . فإن هذه الألفاظ وإن كان مدلولها الترك إلا أنها ليست نواهى لأن الترك قد دل عليه بلفظ الكف ونحوه والنهى لا بد فيه من أن يدل على الترك لفظ غير الكف مثل لا تفعل .

\* \* \*

## صيغة النهى - وما تستعمل فيه

والقول الطالب للترك الذى يعتبر مدلولاً للنهى هو صيغة « لا تفعل » وهذه

الصيغة قد استعملت فى معانى سبعة :

- ١ - التحريم مثل قوله : ﴿ ولا تقربوا الزنا ﴾ .
- ٢ - الكراهة كقوله ﷺ « لا يمسن أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول » .
- ٣ - الإرشاد كقوله تعالى : ﴿ لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم ﴾ .
- ٤ - الدعاء كقوله تعالى : ﴿ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا ﴾ .
- ٥ - التحقير كقوله تعالى : ﴿ ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم ﴾ .
- ٦ - بيان العاقبة كقوله تعالى : ﴿ ولا تحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون ﴾ .
- ٧ - اليأس كقوله تعالى : ﴿ يأيتها الذين كفروا لا تعتذروا اليوم ﴾ .

\* \* \*

## ما تفيده الصيغة حقيقة من هذه

### المعانى

بعد إتفاق الأصوليين على أن صيغة النهى قد استعملت فى المعانى السبعة

المتقدمة اختلفوا فيما تفيده الصيغة حقيقةً من هذه المعانى على خمسة أقوال :

القول الأول : الصيغة حقيقة فى التحريم مجاز فيما عداه وهذا هو قول الجمهور

واختاره البيضاوى .

القول الثانى : حقيقة فى الكراهة مجازاً فيما عداها .

القول الثالث : مشترك معنوى بين التحريم والكراهة فهى موضوعة للقدر

المشترك بينهما وهو طلب الترك .

القول الرابع : مشترك لفظى بين التحريم والكراهة فهى موضوعة لكل منهما

بوضع مستقل .

القول الخامس : الوقف وعدم الجزم برأى معين .

\* \* \*

## الأدلة

استدل الجمهور على مدعاهم بدليلين :

الدليل الأول : وهو الذى ذكره البيضاوى - قوله تعالى فى شأن الرسول :

﴿ وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾ .

ووجه الاستدلال من الآية أن الله تعالى أمر الأمة بالانتهاء عما نهى عنه الرسول عليه السلام - والأمر للوجوب فكان الانتهاء عما نهى عنه واجباً ومخالفة الواجب توجب الإثم والمعصية فيكون فعل المنهى عنه حراماً وبذلك يكون النهى للتحريم - وهو المطلوب .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

١ - الدليل أخص من المدعى لأن الآية إنما تدل على أن مخالفة نهى الرسول حرام ومقتضى هذا أن يكون النهى الصادر من الرسول فقط هو المفيد للتحريم - والدعوى أن كل نهى للتحريم - فالدليل لا يثبت كل المدعى .

وأجيب عن ذلك بأنه متى ثبت التحريم فى صورة ثبت فى غيرها من باقى الصور لأنه لا قائل بالترقية .

٢ - مع تسليم أن الآية تدل على أن النهى للتحريم إلا أن التحريم المستفاد من النهى لم يكن مستفاداً من مجرد الصيغة وإنما استفيد من دليل منفصل وهو هذه الآية وليس ذلك محلاً للنزاع إنما النزاع فى أن صيغة النهى بمجرد هـا هل تدل على التحريم أو لا ؟

الدليل الثانى للجمهور : أن الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم من التابعين كانوا يستدلون على تحريم الشئ بصيغة النهى مجردة عن القرائن فيقولون الزنا محرم لقوله تعالى : ﴿ ولا تقربوا الزنا ﴾ والربا حرام لقوله تعالى : ﴿ لا تأكلوا الربا ﴾ والقتل حرام لقوله تعالى : ﴿ ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ﴾ - وغير ذلك كثير . . . . واستدلّاهم على التحريم بمجرد الصيغة مشعر بأن الصيغة حقيقة فى التحريم فإذا استعملت فى غيره كان ذلك مجازاً . وهو ما ندعيه .

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن التحريم طلب الترك مع المنع من الفعل والكرهية طلب الترك مع عدم المنع من الفعل - والأصل عدم المنع من الفعل لأن

الأشياء مباحة باعتبار الأصل - فاستعمال الصيغة فى الكراهة استعمال لها فى الأصل - فىكون هذا المعنى هو الذى وضعت له الصيغة فإذا استعملت فى كان حقيقة وإذا استعملت فى غيره كان مجازاً لأن المجاز خلاف الأصل .

يناقش هذا الدليل بأن مقتضاه أن تكون الصيغة مجازاً فى الكراهة لأن الكراهة فيها ترجيح للترك على الفعل وهو خلاف الأصل لأن الأصل فى الأشياء الإباحة أى استواء الفعل والترك - وهو خلاف ما تدعون .

٣ - واستدل القائلون بالاشتراك المعنوى بأن الصيغة قد استعملت فى التحريم كقوله تعالى : ﴿ ولا تقربوا الزنا ﴾ كما استعملت فى الكراهة كقوله ﷺ : « لا يسكن أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول » والأصل فى الاستعمال الحقيقة فكان اللفظ حقيقة فىهما وبذلك يبطل أن تكون الصيغة حقيقة فى واحد منهما مجازاً فى الآخر ولا يصح القول بأن الصيغة وضعت لكل منهما استقلالاً لأن ذلك يوجب الاشتراك اللفظى وهو خلاف الأصل أيضاً كالمجاز فتعين أن يكون اللفظ حقيقة فى طلب الترك وكل من التحريم والكراهة فرد من أفرادها ولا معنى للاشتراك المعنوى إلا هذا .

نوقش هذا بأن لفظ النهى عند إطلاقه يتبادر منه طلب الترك مع المنع من الفعل وهو التحريم والتبادر علامة الحقيقة فكان اللفظ حقيقة فى التحريم بخصوصه ويكون استعماله فى الكراهة مجازاً والمجاز وإن كان خلاف الأصل إلا أنه يجب المصير إليه - لقيام الدليل على أن الصيغة حقيقة فى التحريم فقط .

٤ - أما القائلون بالاشتراك اللفظى فقد استدلوا على مدعاهم بأن الصيغة قد استعملت فى كل من التحريم والكراهة والأصل فى الاستعمال الحقيقة فكان اللفظ حقيقة فى كل منهما على أن اللفظ قد وضع لكل منها استقلالاً ولا معنى للاشتراك اللفظى إلا هذا .

نوقش هذا الدليل : بأن الاشتراك اللفظى إنما يتأتى إذا كان لفظ النهى متردداً بين التحريم والكراهة ولا يتبادر منه واحد منهما بخصوصه عند الإطلاق وذلك غير حاصل لأن اللفظ عند إطلاقه يتبادر منه التحريم فىكون اللفظ حقيقة فيه فقط لأن التبادر علامة الحقيقة .

وأما القائلون بالوقف فقد رأوا أن الأدلة متعارضة بعضها يثبت التحريم والبعض

الآخر يثبت الكراهة ولا مرجح لأحد على الآخر فوجب الوقف دفعًا للتحكم والترجيح بلا مرجح .

نوقش هذا : بأن الدليل المثبت للتحريم أرجح من الدليل المثبت للكراهة فيجب العمل به والقول بالتحريم لأن العمل بالمراجع واجب وحينئذ فالوقف فيه مخالفة لهذا الدليل فيكون باطلاً .

\* \* \*

### المسألة الأولى

#### هل النهى يفيد التكرار والفور ؟

ظاهر كلام البيضاوى أن النهى كالأمر فيكون العلماء مختلفين فى إفادة النهى للتكرار والفور كما اختلفوا فى الأمر - ولكن الراجح أن النهى يقتضى التكرار والفور بخلاف الأمر - لأن النهى يقتضى عدم الإتيان بالفعل - وعدم الإتيان لا يتحقق إلا بترك الفعل فى جميع أفرادها فى كل الأزمنة وبذلك يكون ترك الفعل مستغرقاً لجميع الأزمنة التى من جملتها الزمن الذى يلى النهى مباشرةً فيكون النهى مفيداً للتكرار كما هو مفيد للفور فإذا استعمل النهى فى غير التكرار كقول الطبيب للمريض لا تأكل السمك ولا تشرب اللبن كان ذلك مجازاً لأن المرض يعتبر قرينة على أن الترك خاص به .

أما الأمر فقد سبق أنه طلب الفعل والفعل يتحقق ولو فى المرة الواحدة فليس فى الأمر ما يقتضى التكرار فصح أن يقال أنه لا يفيد التكرار وحيث كان لا يفيد التكرار فهو لا يفد الفور .

\* \* \*

### المسألة الثانية

#### هل النهى يدل على الفساد ؟

الفساد مقابل للصحة - والصحة تختلف باختلاف العبادات والمعاملات - فصحة المعاملات حل الانتفاع بها وترتب ثمرتها عليها وحينئذ يكون فساد المعاملات معناه عدم حل الانتفاع بها مع عدم ترتب الثمرة عليها .

أما صحة العبادة فقد اختلف فيها الفقهاء والمتكلمون فقال : المتكلمون هي موافقة أمر الشارع ، وقال الفقهاء : هي سقوط القضاء أى الإتيان بالفعل إتياناً يقضى بعدم المطالبة بالفعل مرة ثانية فى الوقت أو بعده .

وبذلك يكون فساد العبادة عند المتكلمين معناه عدم موافقة أمر الشارع أما عند الفقهاء فهو الإتيان بالعبادة إتياناً لا يسقط المطالبة بها مرة ثانية .  
وقد اختلف الأصوليون فى كون النهى يفيد الفساد أو لا يفيدهِ وإذا كان يفيدهِ فهل ذلك من جهة اللغة أو من جهة الشرع على أقوال ستة :

١ - النهى يدل على الفساد لغةً مطلقاً فى العبادات والمعاملات : ووجهه هذا القول أن العلماء لم يزالوا يستدلون على فساد المنهى عنه فى العبادات والمعاملات بمجرد صيغة النهى من غير أن يستندوا فى ذلك إلى الشرع - وهذا مشعر بأن الصيغة لغة موضوعة للفساد وهو ما ندعيه .

نوقش هذا من قبل البيضاوى بأن الاستدلال على الفساد بالصيغة لم يأت من مجردها وإنما استفيد الفساد من الشرع لأن الصيغة لغة إنما وضعت للترك مع المنع من الفعل وذلك لا يشعر بعدم ترتب ثمرة الفعل عليه عند المخالفة إنما الذى يدل على ذلك هو الشرع فتكون الصيغة دالة على الفساد شرعاً لا لغةً ويطلب ما تدعيه .

٢ - النهى يدل على الفساد شرعاً فى العبادات والمعاملات : ووجهه هذا القول أن العلماء ما زالوا يستدلون على فساد المنهى عنه بصيغة النهى وبما أن الصيغة لغةً وضعت للترك مع المنع من الفعل وذلك لا يشعر بعدم ترتب الثمرة على الفعل عند المخالفة إذن يكون عدم ترتب ثمرة الفعل عليه عند المخالفة مستفاداً من الشرع لأن الدلالة لا تخلو عن هذين الأمرين الشرع أو اللغة وبذلك ثبت أن النهى يدل على الفساد مطلقاً شرعاً وهو ما ندعيه .

نوقش هذا من قبل البيضاوى بأن ذلك مسلم فى العبادات وفى بعض المعاملات ولا يسلم فى البعض الآخر كالنهي وقت نداء الجمعة لما سيأتى من أنه لا يقتضى الفساد .

٣ - النهى لا يدل على الفساد مطلقاً كما لا يدل على الصحة : وقد استدل أصحاب هذا القول بأن النهى لو دل على الفساد لكان التصريح بصحة المنهى عنه تناقضاً لكون التصريح بالصحة لا يوجب التناقض فكان النهى غير دال على الفساد لا من جهة اللغة ولا من جهة الشرع وهو ما ندعيه .



دليل الملازمة : أن اللفظ متى وضع لشيء لغةً أو شرعاً فإنه عند إطلاقه ينصرف إليه فإذا كان لفظ النهي دالاً على الفساد شرعاً أو لغةً كان اللفظ عند إطلاقه منصرفاً إليه وبذلك يكون التصريح بالصحة تناقضاً فإذا قال : لا تفعل هذا وإن فعلته صح وترتبت عليه آثاره كان ذلك بمثابة قوله : هذا الفعل لا ترتب عليه آثاره وهذا الفعل ترتب عليه آثاره .

دليل الاستثنائية : أن من قال لا تفعل هذا وإن فعلته ترتبت عليه آثاره لا تناقض فيه لا من جهة الشرع ولا من جهة اللغة بل هو كلام مقبول . . .  
نوقش هذا بأن النهي ظاهر في الفساد وليس نصاً فيه ومتى كان النهي ظاهراً في الفساد كان محتملاً للصحة والتصريح بما يحتمله اللفظ لا يكون موجباً للتناقض وبذلك انتفى التناقض عند التصريح بالصحة لاحتمال النهي لها .

٤ - النهي لا يدل على الفساد ولكن يدل على الصحة ونسب هذا القول للحنفية : أما أنه لا يدل على الفساد فلأنه لو دل عليه لدل بلفظه أو بمعناه لأن الدلالة لا تخرج عن هذين الأمرين لكن اللفظ لا يدل عليه بواحد منهما لأنه لا اشعار للفظ بسلب الأحكام عن الفعل عند المخالفة فكان النهي غير دال على الفساد وأما أن النهي يدل على الصحة فلأن النهي عن الشيء يستدعي تصوره ضرورة أن النفس لا تتوجه إلى المجهول وتصور النهي عنه يقتضى إمكانه وحصوله خارجاً ومتى حصل الشيء في الخارج ترتبت عليه آثاره ولا معنى للصحة إلا هذا فكان النهي مقتضياً للصحة وهو المطلوب .

نوقش هذا الدليل بأن النهي لا اشعار له بالفساد من جهة اللغة لما تقدم من أنه إنما وضع للترك مع المنع من الفعل وذلك لا يشعر بعدم ترتب الآثار على الفعل عند المخالفة ولكن النهي يشعر بالفساد من جهة الشرع وإلا لصاعت الفائدة من النهي عن الفعل فبطل قولكم أن النهي لا اشعار له بالفساد .

وأما قولكم أن النهي عن الشيء يستدعي تصوره فمسلم ولكن يكفي في ذلك التصور الذهني وأما تصوره واقعاً فهذه دعوى ينقصها الدليل ولا سبيل إليه .

٥ - النهي يدل على الفساد في العبادات ولا يدل عليه في المعاملات مطلقاً : رجع النهي إلى نفس العقد أو إلى ركن فيه أو رجع إلى أمر خارج لازم أو غير لازم .

أما أن النهي يدل على الفساد في العبادات فلأن العبادة إنما شرعت لمصلحة

أخروية هي الثواب ولذلك كان الأمر بها مقتضياً حصول الثواب عليها متى فعلت على الوجه المطلوب أما النهي عنها فإنه يقتضى حصول الإثم عند الفعل واجتماع الثواب والعقاب على شيء واحد من جهة واحدة باطل لما فيه من التناقض لذلك كان النهي عن العبادة مقتضياً لفسادها وعدم حصول المقصود منها . . . .

وأما أن النهي لا يدل على الفساد فى المعاملات فلأن المعاملات إنما شرعت لمصالح دنيوية ولا تنافى بين أن يكون الشيء منهيًا عنه يعنى لا ثواب عليه فى الآخرة وبين أن تترتب عليه مقاصده الدنيوية فلو دل النهي على الفساد فى المعاملات لدل عليه من جهة اللفظ أو من جهة المعنى ولكن اللفظ لا يدل على سلب الأحكام المترتبة على الفعل فكان النهي غير دال على الفساد فى المعاملات - وهو المطلوب .  
نوقش هذا من قبل البيضاوى : بأن ما قلموه فى العبادة مسلم وأما ما قلموه فى المعاملات فغير مسلم لأن النهي فى المعاملات يشعر بسلب أحكامها عنها من جهة الشرع كما سيأتى بيانه .

٦ - النهي يدل على الفساد شرعاً فى العبادات مطلقاً وفى المعاملات : إذا لم يرجع إلى أمر خارج غير لازم بأن يرجع إلى نفس العقد كبيع الحصاة أو رجوع إلى ركن فيه كبيع الملاقيح « وهو بيع الأجنة فى بطون أمهاتها » لأن المعقود عليه ركن فى البيع وهو غير موجود أو يرجع إلى أمر خارج لازم كالنهي عن الربا فإن النهي راجع إلى الزيادة - فإن رجوع النهي إلى أمر خارج غير لازم كان النهي غير دال على الفساد - كالنهي عن البيع وقت نداء الجمعة .

أما أن النهي يدل شرعاً على الفساد فى العبادة فلأن العبادة إنما شرعت للطاعة والثواب - والنهي عنها يقتضى الإثم والعقاب ولا يجتمع ثواب وعقاب فى شيء واحد من جهة واحدة لما فيه من التناقض فكان النهي عن العبادة مقتضياً لفسادها . . .  
وأما أن النهي عن المعاملات يقتضى فسادها فيما قلناه - فلأن الصحابة ومن بعدهم من التابعين كانوا يستدلون على فساد الربا بقوله تعالى : ﴿ لا تأكلوا الربا ﴾ من غير أن ينكر عليهم أحد الاستدلال فكان ذلك اجماعاً على أن صيغة النهي تقتضى الفساد وإذا ثبت أن النهي عن الربا اقتضى فساده مع أن النهي فيه راجع إلى أمر خارج عن العقد وهو الزيادة ثبت أن النهي إذا كان راجعاً إلى نفس العقد أو كان راجعاً إلى ركن فيه يدل على الفساد من باب أولى .

وأما أن النهي عن المعاملات لا يدل على الفساد إذا كان النهي راجعاً إلى أمر

خارج غير لازم فلأننا رأينا أن النهى عن البيع وقت نداء الجمعة لم يقتض فساد البيع بل البيع صحيح وتترتب عليه آثاره وما ذلك إلا لأن النهى فيه راجع إلى أمر خارج عن العقد غير لازم وذلك الأمر هو تفويت السعى إلى الصلاة - ولا يلزم من البيع وقت النداء عدم حصول السعى فقد يبيع ويسعى فلم يكن البيع بخصوصه مانعاً عن السعى فكان غير لازم فعلمنا من ذلك أن النهى متى كان راجعاً إلى أمر خارج عن العقد غير لازم له لا يقتضى فساد المنهى عنه وبقي ما عداه على الفساد للدليل المتقدم .

\* \* \*

### المسألة الثالثة

#### فى متعلق النهى

بيننا فيما سبق أن النهى حقيقة فى القول الطالب للترك ، وأن القول الطالب للترك هو صيغة « لا تفعل » ومنه يعلم أن الصيغة لغة متعلقة بالترك . غير أن الأصوليين لما رأوا أن الترك يتحقق بفعل ضد من الأضداد التى تفوت المنهى عنه ورأوا كذلك أن الترك وهو عدم الإتيان بالفعل غير مقدور للمكلف والنهى نوع من التكليف والتكليف لا يتعلق إلا بالفعل المقدور اختلفوا فى متعلق النهى على قولين :

القول الأول : وهو لجمهور العلماء واختاره البيضاوى أن متعلق النهى هو فعل الضد المفوت للمنهى عنه فإذا قال الشارع لا تقتل النفس كان متعلق النهى هو ما يفوت القتل من الأفعال الوجودية مثل الصلاة مثلا .

القول الثانى : وهو لأبى هاشم من المعتزلة والغزالي من الأشاعرة أن متعلق النهى هو الكف أى عدم الإتيان بالفعل المنهى عنه ففى المثال السابق متعلق النهى عندهما هو القتل .

\* \* \*

### الأدلة

استدل الجمهور بدليلين :

الدليل الأول : أن النهى نوع من التكليف وهو لا يتعلق إلا بفعل المكلف المقدور له ضرورة أن التكليف بغير المقدور ممتنع - وعدم الإتيان بالفعل ليس مقدوراً للمكلف لأن المقدور هو ما أثرت فيه القدرة والعدم نفى محض فلا تؤثر فيه القدرة بالوجود فلا يكون مقدوراً .

نوقش هذا الدليل : بأن النهى قد تعلق بالعدم المضاف إلى الفعل كعدم الزنا وعدم القتل ، وعدم السرقة وهكذا - والعدم المضاف مقدور للمكلف لأن القدرة لها تأثير فيه وذلك بأن يأتي به المكلف فيفعل الزنا أو القتل أو السرقة وحيث كان عدم المضاف مقدوراً للمكلف كان هو متعلق النهى فيكون هو المكلف به - أما غير المقدور فهو عدم المحض وليس ذلك مما نحن فيه .

الدليل الثاني : ان عدم الإتيان بالفعل حاصل قبل توجه النهى إلى المكلف فلو تعلق النهى به كان تحصيلاً للحاصل وتحصيل الحاصل باطل فكان متعلق النهى هو فعل الضد المقوت للمنهى عنه - وهو المطلوب .

نوقش هذا الدليل : بأن المكلف به فى النهى هو استمرار العدم لا نفس العدم واستمرار العدم ليس حاصلًا فالتكليف به ليس فيه تحصيل للحاصل .

واستدل أبو هاشم ومن معه : بأنه لو تعلق النهى بفعل الضد لما استحق المكلف المدح على عدم الفعل لكن المكلف استحق المدح على عدم الفعل من غير خطور للضد بالبال فكان عدم الفعل هو المطلوب بالنهى - وهو المدعى .

دليل الملازمة : أن المدح إنما يكون على امثال ما كلف به فإذا لم يكن عدم الفعل مكلفاً به لم يستحق المدح عليه .

دليل الاستثنائية : أن العقلاء يمدحون من دعى إلى الزنا فلم يفعله من غير أن يخطر ببالهم فعل الضد المقوت للزنا فدل ذلك على أن عدم الفعل هو متعلق المدح فيكون هو المطلوب بالنهى .

نوقش هذا الدليل : بمنع الصغرى فإن العقلاء لم يمدحوا من دعى إلى الزنا فلم يفعله على عدم الفعل لأن عدم الفعل غير مقدور له كما سبق بيانه وإنما مدحوه على الكف عن الزنا والكف فعل للضد وبذلك يكون متعلق المدح هو فعل الضد وهو ما ندعيه .

\* \* \*

### تنبيه

تساءل الأسنوى هنا عن الفرق بين المسألتين :

المسألة الأولى : التى تتكلم عليها هنا وهى قولهم : « متعلق النهى فعل

الضد » .

والمسألة الثانية: قولهم في مقدمة الكتاب: « النهى عن الشيء أمر بضده »  
قائلاً أليس قولهم النهى عن الشيء أمر بضده معناه متعلق النهى ضد المنهى عنه فأى  
فرق بين المسألتين:

وجوابنا على هذا التساؤل أن العلماء فرقوا بين المسألتين من وجوه نكتفى منها  
بما يأتى:

١ - قولهم متعلق النهى فعل الضد معناه أن النهى يدل على فعل الضد بالمطابقة  
أما قولهم النهى عن الشيء أمر بالضد فمعناه أن النهى عن الشيء يستلزم الأمر بالضد  
فهو يدل على الأمر بالضد بطريق اللزوم .

٢ - قولهم متعلق النهى فعل الضد مبنى على أن المكلف به هو الفعل المقدور  
والعدم ليس مقدوراً فيكون المكلف به فى النهى فعل الضد أما قولهم النهى عن الشيء  
أمر بضده فمبنى على أن ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجباً .

فلما كان ترك المنهى عنه متوقفاً على ترك الاشتغال بأى ضد من أضداده وكان  
ترك المنهى عنه واجباً إذن يكون فعل الضد واجباً لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو  
واجب .

\* \* \*

### المسألة الرابعة

فيما يقتضيه النهى عن المتعدد

إذا تعلق النهى بفعل واحد فلا خلاف فى أن النهى يقتضى ترك ذلك الواحد  
بعينه مثل ﴿ ولا تقربوا الزنا ﴾ أو ﴿ ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ﴾ .

أما إذا تعلق النهى بأفعال متعددة فإن قام الدليل على أن كل فعل بخصوصه لا  
يجوز الإقدام عليه مثل « ولا تقربوا الزنا ولا تأكلوا الربا ولا تقتلوا النفس » كان  
النهى مقتضياً لعدم فعلها مجتمعة كما لا يجوز فعلها منفردة .

وإن قام الدليل على أن كل واحد منها يجوز فعله منفرداً مثل لا تتزوج هنداً  
ولا أختها ولا خالتها كان النهى مقتضياً لعدم فعلها مجتمعة ولا يدل على ترك كل  
واحد منها على انفراد لأن الدليل قائم على جواز الزواج بكل واحدة منها استقلالاً .

\* \* \*



## الباب الثالث

### فى العموم والخصوص وفيه فصول

- الفصل الأول : فى العموم
- الفصل الثانى : فى الخصوص
- الفصل الثالث : فى المخصص





## الفصل الأول

### فى العموم وفيه مسائل

اتفق الأصوليون على أن الألفاظ توصف بالعموم واختلفوا فى وصف المعانى بالعموم على أقوال ثلاثة :

**القول الأول :** وهو المختار لابن الحاجب أن المعانى توصف بالعموم حقيقة كالألفاظ - ووجهة هذا القول أن العموم فى اللغة هو شمول أمر لمتعدد والأمر أعم من اللفظ والمعنى وقد ورد استعمال العموم فى المعانى كقولهم مطر عام وخصب عام وعطاء عام كما ورد استعمال العموم فى الألفاظ والأصل فى الاستعمال الحقيقة فكان العموم حقيقة فى كل منهما بمعنى أنه مشترك معنوى وضع للقدر المشترك وهو الشمول وكل من اللفظ والمعنى فرد من أفراده .

**القول الثانى :** أن وصف المعنى بالعموم مجاز : لا حقيقة ونقل الأمدى هذا القول عن جمهور العلماء - ووجهة هذا القول أولاً - أن الحقيقة شأنها الاطراد والعموم فى المعانى غير مطرد كما فى معانى الأعلام الشخصية فإنها لا توصف بالعموم لا حقيقةً ولا مجازاً فلا يكون وصف المعنى بالعموم حقيقة لعدم الاطراد فكان مجازاً .

نوقش هذا بأن العموم كما لا يطرد فى المعانى كذلك لا يطرد فى الألفاظ كأعلام الأشخاص مثل : زيد وبكر فلا توصف بالعموم أصلاً ومقتضى هذا أن يكون وصف الألفاظ بالعموم مجازاً لا حقيقة لعدم الاطراد ولا قائل بذلك .

**وثانياً :** أن العموم لغةً هو شمول أمر واحد لمتعدد والمتبادر من الوحدة الشخصية والمعانى ليست مشخصةً فلا توصف بالعموم وإنما يوصف به ما فيه التشخص وهو اللفظ فإذا وصف المعنى بالعموم كان مجازاً .

نوقش هذا بأن الوحدة مطلقة فهى شاملة للوحدة الشخصية وغيرها كالوحدة الذهنية وحينئذ يكون تخصيص الوحدة بالوحدة الشخصية تحكماً وترجيحاً بلا مرجح وهو باطل .

القول الثالث : المعنى لا يوصف بالعموم لا حقيقةً ولا مجازاً - ووجهة هذا القول أن العموم لغةً هو شمول أمر واحد لمتعدد وقد تقدم أن الوحدة يتبادر منها الوحدة الشخصية وهي لا تتحقق إلا في الألفاظ فالمعنى لا يوصف حقيقةً بالعموم .  
 ولا يوصف المعنى بالعموم كذلك مجازاً لعدم العلاقة بين اللفظ والمعنى .  
 ونوقش ذلك : بأن العلاقة متحققة وهي علاقة الدال بالمدلول والمجاز لا حجر فيه متى وجدت العلاقة .

\* \* \*

## تعريف العام

المقصود هنا تعريف العموم اللفظي لا مطلق العموم .

وقد سلك العلماء في تعريف العام مسالك مختلفة فعرفه بعضهم بأنه : ما يتناول شيئين فصاعداً من غير حصر - وعرفه بعض آخر : بأنه اللفظ المستغرق لما يصلح له من غير حصر .

واختار البيضاوى تعريفه بقوله :

لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد وسنقتصر على شرح تعريف البيضاوى :

\* \* \*

## شرح تعريف البيضاوى

اللفظ : هو ما تتركب من بعض الحروف الهجائية - وهو جنس في التعريف يشمل المفرد والمركب والمهمل والمستعمل والمستغرق لكل ما يصلح له وغير المستغرق كان الاستغراق بوضع واحد أو بأوضاع متعددة .

وقوله « يستغرق » الاستغراق معناه التناول لما وضع له اللفظ دفعةً واحدةً - وهو قيد في التعريف يخرج به اللفظ المهمل لأن الاستغراق فرع الوضع والمهمل غير موضوع كما يخرج به المطلق والنكرة في سياق الإثبات - أما المطلق فلأنه لم يوضع للأفراد كما سيأتى وإنما وضع للماهية فلا يكون مستغرقاً لها لأنه لم يوضع للأفراد وأما النكرة فلأنها وإن وضعت للمفرد الشائع سواء كان واحداً كما في النكرة المفردة أو

متعددًا كما في النكرة المثناة أو المجموعة إلا أن النكرة لم تستغرق ما وضعت له بمعنى ما وضعت أنها لم تتناوله دفعةً واحدةً وإنما تناولته على سبيل البدل .

فإذا قيل : اضرب رجلاً كان معنى هذا حقق الضرب في أى رجل إن شئت في زيد أو بكر أو خالد ولا يقتضى ذلك تحقيق الضرب في زيد وبكر وخالد في وقت واحد لأن اللفظ لم يدل على ذلك .

وإذا قيل : إضرب رجلين أو إضرب رجلاً كان معنى هذا حقق الضرب في رجلين أى رجلين وحقق الضرب في رجال ثلاثة أى ثلاثة ولا يقتضى ذلك تحقيق الضرب في كل رجلين أو فى كل رجال دفعةً واحدةً لأن اللفظ لم يوضع لذلك .

وقوله : « جميع ما يصلح له » الذى يصلح له اللفظ هو ما وضع اللفظ له لغةً وعلى ذلك فالمعنى الذى لم يوضع له اللفظ لا يكون اللفظ صالحاً له فمثلاً ( من ) لفظ وضع للعاقل . و ( ما ) لفظ وضع لغير العاقل فيترتب على هذا أن يكون لفظ ( من ) صالحاً للعاقل وليس صالحاً لغير العاقل ولفظ ( ما ) صالحاً لغير العاقل وغير صالح للعاقل .

فإذا استعمل لفظ ( من ) فى العاقل ولفظ ( ما ) فى غير العاقل صدق على كل منهما أنه عام لأنه استغرق الصالح له - وعدم صلاحية كل لغير ما وضع له لا يخرج عن كونه عاماً فيما وضع له - وبهذا ظهر أن هذا القيد قصد به تحقيق معنى العموم كما قصد به الاحتراز عن اللفظ الذى استعمل فى بعض ما يصلح له كقوله تعالى : ﴿ الذين قال لهم الناس ﴾ فإن الناس فى الآية مراد به نعيم بن مسعود الأشجعى فقط فمثل هذا لا يكون عاماً لأنه لم يستغرق جميع ما يصلح له بل استعمل فى بعض ما يصلح له .

وقوله : « بوضع واحد » إما أن يكون متعلقاً بقوله يصلح له ويكون المعنى أن استغراق اللفظ لما يصلح له إنما يكون بواسطة وضع واحد لا بواسطة أوضاع متعددة - وإما أن يكون حالاً من ( ما ) فى قوله ما يصلح له ويكون المعنى أن العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له حال كون المعنى الذى يصلح له اللفظ قد ثبت بوضع واحد لا بأوضاع متعددة .  
وهذا القيد قصد به أمران :

١ - إخراج المشترك اللفظى إذا استعمل فى معانيه المتعددة كما إذا استعملت

العين في الباصرة والجارية والذهب فإنه لا يكون عامًا لأن استغراقه لهذه المعاني دفعة واحدة ليس بوضع واحد وإنما هو بأوضاع متعددة .

٢ - إدخال المشترك اللفظي إذا استعمل في أحد معانيه وقصد به جميع أفراد الذهب والفضة فإنه يكون عامًا لأنه يصدق عليه لفظ استغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد وهو أفراد الذهب والفضة ولو ترك هذا القيد لما دخل هذا المشترك في التعريف لأنه لم يستغرق جميع ما يصلح له لفظ العين وهو الذهب والفضة - والجارية ، والباصرة . . . الخ بل استعمل في بعض ما يصح له وهو الذهب والفضة .  
وبهذا ظهر أن القيد الأخير قصد به الإدخال والإخراج كما سبق توضيحه .

\* \* \*

### اعتراضات أوردها الأسنوي على تعريف البيضاوي للعام

أورد الأسنوي على تعريف البيضاوي السابق اعتراضات أربعة :

الاعتراض الأول : أنه أخذ في التعريف لفظ الاستغراق وهو مرادف للعموم وتعريف الشيء بمصادفه وإنما يصح في التعريف اللفظي دون التعريف الحقيقي وما معنا تعريف حقيقي بالحد أو بالرسم فلا يصح فيه أخذ المرادف .  
ويجاب عن ذلك من وجهين :

الوجه الأول : لا نسلم أن الاستغراق مرادف للعموم لأن العموم لغةً معناه الشمول والشمول والاستغراق لفظان لكل منهما معنى يخالف الآخر فلا ترادف بينهما وإن اشتركا في بعض اللوازم .

الوجه الثاني : سلمنا أنهما مترادفان ولكنهما غير مترادفين اصطلاحًا ونحن نعرف العموم في الإصلاح ولا مانع من أن يعرف العموم اصطلاحًا بالاستغراق لغةً .  
لأن العموم الاصطلاحى أخص من العموم اللغوى .

الاعتراض الثاني : هذا التعريف غير مانع لأنه يشمل مثل قولنا : ضرب زيد عمراً لأنه يصدق عليه أنه لفظ استغرق جميع ما يصلح له وهو صدور الفعل من الفاعل مستقراً على مفعول بوضع واحد لأن مثل هذا التركيب وضع للدلالة على صدور الفعل من الفاعل على مفعول مع أن هذا ليس بعام .

وأجيب عن ذلك : بأن هذا اللفظ ليس مستغرقاً لجميع ما يصلح له لأن الفعل وهو الضرب صالح لكل ضرب سواء كان بالعصى أو غيرها ومع ذلك فإنه ليس مستغرقاً لكل هذه الأنواع بدليل أن هذا التركيب يصدق ولو كان الضرب الذى حصل متحققاً فى العصى وبذلك يكون خارجاً بقول البيضاوى : « يستغرق جميع ما يصلح له » .

الاعتراض الثالث : أن الاستغراق إن أريد به استغراق الكلى لجزئياته كان التعريف غير جامع لأنه لا يشمل الجمع المعرف بالألف واللام مثل جاء الرجال لأن جزئيات الجمع هى الجماعة وأما ما تكونت منه الجماعة كزيد وبكر وخالد فهى أجزاء لا جزئيات وبذلك يكون الجمع عاماً بالنسبة لجزئياته وهى الجماعات وليس عاماً بالنسبة للأجزاء مع أن الأصوليون يقولون أنه عام بالنسبة للحالتين .

وإن أريد بالاستغراق استغراق الكل لأجزائه أو ما هو أعم من النوعين كان التعريف غير مانع لأنه يدخل فيه أسماء الأعداد بالنسبة للأحاد التى تكونت منها كعشرة وخمسة فإن الوحدات من واحد إلى عشرة . ومن واحد إلى خمسة أجزاء وليست جزئيات لأن جزئيات عشرة عشرات وجزئيات خمسة خمسات والعدد ليس عاماً فى جزئياته لأنه ليس مستغرقاً لها ولكنه مستغرق للأجزاء فيكون التعريف شاملاً لها مع أن أسماء الأعداد لا عموم فيها لأن فى اللفظ ما يدل على الحصر وشأن العام أن لا يكون فى اللفظ ما يشعر بالحصر .

ويجاب عن ذلك : باختيار أن يكون المراد من الاستغراق استغراق الكلى لجزئياته وبذلك تكون أسماء الأعداد خارجة لأن الاستغراق فيها بالنسبة للأحاد من قبيل استغراق الكلى للأجزاء .

ونقول إن الجمع المحلى بالألف واللام من قبيل العام لأن الحق أن « أل » إذ دخلت على الجمع أبطلت معنى الجمعية وجعلته كالمفرد وبذلك تكون الأفراد كزيد وبكر وعمرو بالنسبة للرجل أفراداً أو جزئيات لا أجزاء فيكون داخلاً تحت قول البيضاوى ( يستغرق ) .

الاعتراض الرابع : أن التعريف فيه دور وبيان ذلك أنه أخذ فيه لفظ جميع وهى من صيغ العموم فاقتضى ذلك أن معرفة العام متوقفة على معرفة معنى هذا اللفظ لأنه من جملة أجزاء التعريف ولا شك أن معرفة المعرف تتوقف على معرفة أجزاء التعريف :

ومعرفة ما وضعت له هذه الصيغة وهى جميع يتوقف على معرفة العام وبذلك  
توقف كل منهما على الآخر ولا معنى للدور إلا هذا .  
ويجاب عن ذلك : بأن معرفة العام تتوقف على معرفة أجزاء التعريف التى من  
جملتها جميع ولكن معرفة جميع لا تتوقف على معرفة العموم الاصطلاحى وإنما  
تتوقف على معرفة العموم اللغوى وبذلك فالتوقف من جهة واحدة فلا دور لانفكاك  
الجهة .

\* \* \*

### المسألة الأولى

فى الفرق بين المطلق ، والنكرة  
والمعرفة ، والعام ، والعدد

أولاً : المطلق ، والنكرة :

اختلف الأصوليون فى المطلق هل هو فرد من أفراد النكرة أو ليس فرداً منها  
وإنما هو مغاير لها - فذهب الأمدى وابن الحاجب إلى أن المطلق فرد من أفراد النكرة  
وذلك الفرد هو النكرة المحضة أى التى لم تقيد بوحدة ولا بغيرها .  
فالمطلق عندهما : هو ما دل على شائع فى أفراد جنسه من غير تقييد بوحدة ولا  
بكثرة - مثل رقبة ، وإنسان ، وذهب ابن السبكى والبيضاوى وغيرهما إلى أن المطلق  
يبين النكرة .

فالنكرة عندهم : ما دل على شائع فى جنسه سواء كان الشائع واحداً كرجل ،  
أو مثني كرجلين أو جمعاً كرجال .

والمطلق عندهم : ما دل على الحقيقة من غير تقييد - والمراد من الحقيقة :  
ماهية الشيء التى بها يتحقق الشيء ويوجد - فالإنسان حقيقته الحيوان الناطق  
والفرس حقيقته الحيوان الصاهل لأن الإنسان يتحقق بالحيوانية والناطقية والفرس  
يتحقق بالحيوانية والصاهلية - مثال المطلق الرجل خير من المرأة - أى حقيقة الرجل  
خير من حقيقة المرأة فالمراد من كل منهما : الحقيقة دون الأفراد لأن من أفراد النساء  
ما هو خير من بعض أفراد الرجال كعائشة أم المؤمنين رضي الله عنها .

وثانياً : النكرة والمعرفة :

النكرة والمعرفة كل منهما يدل على الحقيقة مع ملاحظة الأفراد فكل منهما

مخالف للمطلق على ما ذهب إليه البيضاوي لأن المطلق عنده يدل على الحقيقة من غير ملاحظة للأفراد وإن كانت الحقيقة لا توجد إلا في ضمن الفرد - فالفرد ضروري وليس مما وضع له اللفظ . . .

وتتميز المعرفة عن النكرة بأن مدلول المعرفة معين بالشخص كزيد أو بالنوع كالإنسان بخلاف النكرة فإن مدلولها شائع وغير معين . . .  
وثالثا : العدد والعام :

العدد والعام كل منهما يدل على الحقيقة مع الكثرة غير أن العام يمتاز عن العدد بأن الكثرة فيه غير محصورة بمعنى أن اللفظ ليس فيه ما يشعر بالحصر مثل الرجال والمؤمنين فإنه يتناول كل فرد من أفراد الرجال والمؤمنين الموجود منهم ومن سيوجد وليس في اللفظ ما يدل على الحصر .

أما العدد فإن الكثرة فيه محصورة بمعنى أن اللفظ فيه ما يدل على الضبط والحصر مثل عشرة ألف وأحاد العشرة مضبوطة كما أن أحاد الألف مضبوطة كذلك وفي كل من اللفظين ما يدل على ذلك فالعشرة لا تتناول العشرين والألف لا تتناول الألفين .

#### ملاحظتان :

١ - العام والعدد قد يجتمعان في لفظ واحد مثل : المائة ، والألف فإذا نظر إلى كل منهما من حيث أن وحدتهما مضبوطة كان كل منهما عدداً .

وإذا نظر إلى كل منهما من جهة أن أفراد المائة غير مقدرة بعدد لتناولها كل المئات من غير حصر وأن أفراد الألف كذلك تتناول كل الآلاف من غير حصر بعدد معين من الألف كان كل منهما عاماً لعدم وجود ما يدل على الحصر فيما اعتبر كل منهما عاماً فيه وهو المئات في المائة والآلاف في الألف .

٢ - لا تنافى بين العام والمعرفة ، ولا بين العدد والمعرفة فقد يكون اللفظ عاماً ومعرفة مثل جاء القوم فالقوم معرفة من حيث أن مدلوله معين وعام من حيث أنه يدل على كثيرين من غير حصر .

وقد يكون اللفظ عدداً ومعرفة مثل : الخمسة فإنه معرفة من حيث أن مدلوله معين وعدد من حيث أنه يدل على وحدة مضبوطة .

\* \* \*

## المسألة الثانية

### فى تقسيم العام

اللفظ العام قسمه البيضاوى ثلاثة أقسام :

- ١ - عام من جهة اللغة .
- ٢ - عام من جهة العرف .
- ٣ - عام من جهة العقل .

\* \* \*

### القسم الأول - العام لغة

العام لغةً : هو ما استفيد عمومه من جهة اللغة بمعنى أن اللفظ قد وضع فى

اللغة للعموم وهو نوعان :

النوع الأول : ما دل على العموم بنفسه من غير احتياج إلى قرينة وهذا النوع له

ألفاظ كثيرة :

١ - ألفاظ تعم العاقل وغير العاقل أو بعبارة أحسن العالم وغير العالم مثل

أى - الاستفهامية أو الشرطية وكل ، وجميع ، وسائر إذا كانت مأخوذة من سور المدينة فإن كانت بمعنى الباقي فلا تعم كقوله عليه السلام لمن كان متزوجاً أكثر من أربع « أمسك أربعاً وفارق سائرهن » .

مثال أى الشرطية أى رجل يأتينى فله درهم ، وأى ثوب تلبسه فأت فيه

جميل - ومثال أى الاستفهامية أى شىء عندك ، ومثال كل فى العالم قوله عَلَيْهِمُ :

« وكل راع مسئول عن رعيته » ومثالها فى غير العالم قول الشاعر : « وكل نعيم لا

محالة زائل » . ومثال جميع فى العالم - جميع طلبة الأزهر مسلمون ومثالها فى غير

العالم جميع الدراهم من فضة . ومثال سائر - سائر الناس يطلبون الرزق من الله .

٢ - ألفاظ تعم العالمين فقط مثل : « من » الاستفهامية أو الشرطية واستعمالها

فى غير العالم قليل ومنه قوله تعالى : ﴿ ومنهم من يمشى على بطنه ﴾ مثال من

الاستفهامية من جاءك ؟ ومثال الشرطية من دخل دارك فأكرمه .

٣ - ألفاظ تعم غير العالمين مثل « ما » كقولنا : اشتر ما رأيت واصنع ما شئت

وماذا صنعت ؟ واستعمالها فى العالم قليل ومنه قوله تعالى : ﴿ فانكحوا ما طاب

لكم من النساء ﴾ .



٤ - ألفاظ تعم في الزمان كمتى الاستفهامية أو الشرطية - مثل متى جئت ؟  
ومتى تسافر أسافر ؟

٥ - ألفاظ تعم في المكان كأين ، وحيث - مثل أين تذهب ؟ وأين تجلس  
أجلس . وحيثما تذهب يقدر لك الله نجاحاً .

النوع الثاني : ما دل على العموم لغةً بواسطة القرينة - والقرينة إما أن تكون  
في جانب الإثبات أو تكون في جانب النفي .  
فالقرينة في الإثبات أمران :

أحدهما : « أل » الداخلة على اسم الجنس أو على الجمع مثل المؤمن  
والرجل ، والمسلمين ، والرجال .

وثانيهما : إضافة الجمع أو اسم الجنس إلى الضمير مثل : أولادنا أكبادنا ،  
وقوله تعالى : ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره ﴾ .

أما القرينة في النفي : فهي أولاً وقوع النكرة في سياق النفي سواء كان النفي  
« ما » أو « لا » أو « ليس » كان النفي مباشراً للنكرة أو فصل بينه وبينها بفواصل مثل :  
لا رجل في الدار - ما في الدار أحد - ليس في الدار أحد .

وثانياً : وقوع النكرة في سياق الشرط نحو إن جاءك رجل فأكرمه .

ويستثنى من عموم النكرة في سياق النفي ما إذا دخل النفي عليها بعد عمومها  
فإنها لا تفيد العموم في هذه الصورة لأن المقصود حينئذ إنما هو سلب العموم وليس  
عموم السلب مثل قولنا : ما كل عدد زوجاً فلو جعل الكلام من عموم السلب كان  
معنى هذا أنه لا يوجد عدد هو زوج وهو ظاهر البطلان لذلك قلنا أن الكلام من باب  
سلب العموم والمقصود من الكلام الرد على من ادعى أن كل عدد زوج .

\* \* \*

## القسم الثاني - العام من جهة العرف

العام عرفاً ما استفيد عمومه من جهة العرف مع كون اللفظ بمقتضى وضعه  
اللغوي لا يفيد العموم مثاله قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم ﴾ فإن هذا اللفظ  
باعتبار وضعه اللغوي يفيد حرمة شيء ما من الأمهات وهذا يصدق بحرمة وطههن  
فقط ولكن أهل العرف نقلوه من هذا المعنى وجعلوه مفيداً لحرمة جميع الاستمتاعات

المتعلقة بالأمهات من الوطء والقبلة واللمس والنظر بشهوة فكان العموم من جهة العرف .

مثال آخر قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم الميتة ﴾ فاللفظ باعتبار وضعه للغوى يفيد حرمة شيء ما من الميتة وهذا يصدق بتحريم أكلها ولكن العرف جعله مفيداً لتحريم كل ما يتعلق بالميتة من أكلها أو الانتفاع بها على أى وجه كان الانتفاع . ومن هنا اختلف العلماء فى المراد من الآية فقال بعضهم : المراد منها خصوص الأكل لأنه هو المقصود الأهم من الحيوان عند ذبحه وقال فريق آخر : المراد كل ما يتعلق بها من الأكل أو غيره فلا يجوز الانتفاع بشيء من الميتة وذبح فريق ثالث إلى أن الآية مجملة ولا بد من بيان المراد بقريظة .

\* \* \*

### القسم الثالث - العام من جهة العقل

العام عقلاً ما استفيد عمومه من جهة العقل دون اللغة أو العرف وذلك كاللفظ المشتمل على ترتيب الحكم على الوصف مثل قول الشارع حرمت الخمر للاسكار فاللفظ باعتبار وضعه للغوى إنما أفاد أن الوصف علة للحكم فقط وهذا لا يقتضى لغةً عمومه لا فى المفهوم وهى انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف ولا فى المنطوق وهو ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف .

أما المفهوم فلأن اللفظ لم يوضع لنفى الحكم عند انتفاء الوصف وإنما وضع لثبوت الحكم عند ثبوت الوصف وأما المنطوق فلما تقدم من أن تعليق الحكم على الوصف لا يدل لغةً على تكرار الحكم عند تكرار الوصف فالعموم إنما ثبت بطريق العقل لأن العقل يحكم بأن العلة كلما وجدت وجد المعلول وكلما انتفت ينتفى المعلول وبذلك يكون عموم هذا اللفظ ثابتاً بالعقل .

\* \* \*

### هل صيغ العموم حقيقة فى العموم ؟

اتفق العلماء الذين يعتد برأيهم على أن صيغ العموم السابقة تستعمل فى العموم واختلفوا هل استعمال هذه الصيغ فى العموم حقيقة أو مجاز . على خمسة أقوال :

١ - الصيغ حقيقة فى العموم مجاز فى الخصوص - وإلى ذلك ذهب الشافعى وجمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء وأختاره ابن الحاجب والبيضاوى .

- ٢ - الصيغ حقيقة فى الخصوص مجاز فى العموم .
- ٣ - صيغ العموم مشترك لفظى بين العموم والخصوص - وهو أحد قولين للأشعرى . . . .
- ٤ - الوقف وعدم الجزم بشيء مما سبق من الحقيقة أو المجاز - وهو القول الثانى للأشعرى ومختار القاضى أبى بكر الباقلانى .
- ٥ - صيغ العموم حقيقة فى العموم فى الأوامر والنواهى ولا يدرى أهى حقيقة فى العموم أو مجاز فيه إذا كانت فى الأخبار .

\* \* \*

## الأدلة

استدل البيضاوى على القول الأول وهو المختار له بدليلين :

**الدليل الأول :** هذه الصيغ يجوز استثناء أى قدر كان من مدلولها سواء كان المستثنى قليلاً أو كثيراً وهذا قدر متفق عليه - والاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله - لأن المستثنى لو كان جائز الدخول فقط لجاز الاستثناء من الجمع المنكر لأن الجمع المنكر يتناول أفراده تناوياً بدلاً فكل فرد من أفرادها يجوز دخوله فيه وبذلك يصح استثناء بعض أفرادها منه لكن النحويون لم يجوزوا الاستثناء من الجمع المنكر وما ذلك إلا لأن المستثنى فيه لم يكن واجب الدخول فى المستثنى منه .

ومتى ثبت أن المستثنى يجب أن يكون داخلياً فى المستثنى منه إذا لم يحصل الاستثناء فقد ثبت أن الاستثناء من الصيغ المذكورة دليل على أن الصيغ تتناول الكثير من غير حصر فتكون حقيقة فى العموم لأنه لا معنى للعموم إلا تناول اللفظ لكثيرين من غير حصر . . .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

١ - لو كان جواز الاستثناء من اللفظ دليلاً على عمومته لكان الاستثناء من العدد دليلاً على عمومته فيكون العدد عاماً - وقد تقدم أن العدد ليس عاماً . . .

وأجيب عن ذلك : بأن الاستثناء إنما يكون دليلاً على العموم إذا كان اللفظ من الألفاظ الصالحة للعموم التى سبق بيانها وقد سبق أن لفظ العدد ليس منها . . .

٢ - لو كان المستثنى واجب الدخول فى المستثنى منه كما تقولون لكان الاستثناء

موجباً للتناقض لأن أول الكلام يقضى بدخول المستثنى وآخره يوجب خروجه فكان المتكلم قال المستثنى داخل فى المستثنى منه ، والمستثنى غير داخل فيه وهو تناقض ظاهر مع أننا متفقون على أن الاستثناء لا يوجب التناقض فكان ذلك مشعراً بأن المستثنى ليس واجب الدخول فلا يتم ما تقولون . .

وأجيب عن ذلك من وجهين :

**الوجه الأول :** لم نقل أن المستثنى واجب الدخول عند الاستثناء بل قلنا أن الاستثناء يدل على أن المستثنى يجب دخوله فى المستثنى منه عند عدم الاستثناء أما فى حالة الاستثناء فالمستثنى خارج قطعاً وحيثُ فلا تناقض . .

**الوجه الثانى :** سلمنا أن المستثنى داخل فى المستثنى منه فى حالة الاستثناء ولكنه لا تناقض لأن المستثنى داخل فى المستثنى منه باعتبار أن اللفظ لغةً يتناوله ولكنه ليس داخلياً فيه من حيث الحكم والإرادة لأن المختار أن الحكم إنما يكون على الباقي بعد الاستثناء وحيثُ فلا تناقض .

**الدليل الثانى :** أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يستدلون بهذه الصيغ على العموم وشاع ذلك فيهم من غير تكبير وذلك يعتبر اجماعاً منهم على هذه الصيغ حقيقةً فى العموم .

فقد ثبت أن الصحابة كانوا يستدلون على عموم الجلد على كل زان وزانية غير محصنين بقوله تعالى : ﴿ الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾ وذلك يفيد أن اسم الجنس المحلى بالألف واللام للعموم - واستدلّت فاطمة على ثبوت الإرث لها من الرسول ﷺ بقوله تعالى : ﴿ يوصيكم الله فى أولادكم ﴾ حينما منعها أبو بكر من الإرث فلم يعطها « فذك ولا العوالى » ولم ينكر أبو بكر عليها هذا الاستدلال بل جعل هذا العام مخصصاً بقوله عليه السلام : « نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة » فعلم من ذلك أن الجمع المضاف إلى الضمير يفيد العموم .

وثبت أن عمر رضي الله عنه قال لأبى بكر لما قاتل مانعى الزكاة كيف تقاتلهم وقد قال النبى ﷺ : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها فقد عصموا منى دماءهم وأموالهم » فلم ينكر أبو بكر عليه ذلك بل قال له أن الرسول عليه السلام يقول : « إلا بحقها » والزكاة حق الأموال فيقاتل من منع هذا الحق فعلم

من ذلك أن الناس وهو جمع أو اسم جمع محلى بالألف واللام للعموم وتمسك أبو بكر رضي الله عنه بعموم الجمع المحلى بالألف واللام عندما قال له الأنصار منا أمير ومنكم أمير حيث قال لهم يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الأئمة من قريش » ولم ينكر عليه الأنصار ذلك فعلم أنه مفيد للعموم .

ولما سمع عثمان رضي الله عنه قول الشاعر :

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل

قال له : كذبت فإن نعيم الجنة غير زائل فعلم من ذلك أن لفظ كل يفيد العموم وإلا لما أنكر عليه هذا القول : فهذا وأمثاله كثير يفيد أن الصيغ حقيقة في العموم - وهو ما ندعيه . .

أما القائلون بالخصوص فقد استدلوا بأدلة كثيرة نكتفي منها بدليلين :

الدليل الأول : هذه الصيغ تناولها للبعض متيقن وتناولها للكل غير متيقن بل هو محتمل فاعتبرت حقيقة في المتيقن وهو الخصوص مجازاً في غير المتيقن وهو العموم لأن الحقيقة متيقنة والمجاز غير متيقن .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

١ - هذا إثبات للغة بالترجيح واللغة لا تثبت بذلك . بل تثبت بالنقل كما تقدم في طرق إثبات اللغة .

٢ - تيقن الخصوص من الصيغ معارض بأن يكون المتكلم بها قد أراد العموم فإذا حملت على الخصوص فات غرض المتكلم أما إذا حملت على العموم فقد تحقق غرضه يقيناً لأنه إن أراد خصوص العموم فقد تحقق ما أراده بخصوصه وإن أراد الخصوص بخصوصه فقد تحقق في ضمن العموم وبذلك يكون حمل اللفظ على العموم أحوط .

الدليل الثاني : استعمال هذه الصيغ في الخصوص أكثر من استعمالها في العموم

- فيقال أنفقت دراهمي ، وليست ثيابي ، ورأيت الناس ، وجمع الأمير التجار ولم يقصد من ذلك انفاق كل الدراهم ولا لبس كل الثياب ولا رؤية كل الناس ولا كل التجار بل يقصد من ذلك كله البعض وبذلك تكون الصيغ حقيقة فيما هو الكثير والغالب وهو الخصوص مجازاً فيما هو القليل النادر وهو العموم - وهو ما ندعيه .

نوقش هذا من وجهين :

١ - لا نسلم أن الكثير والغالب هو استعمال الصيغ في الخصوص بل نقول العكس هو الصحيح وبذلك تكون الصيغ حقيقة في العموم مجازاً في الخصوص عملاً بما تقولون .

٢ - سلمنا أن استعمال الصيغ كثير في الخصوص قليل في العموم ولكن لا يلزم من ذلك أن تكون حقيقة في الخصوص مجازاً في العموم فإن لفظ الأسد كثر استعماله في الرجل الشجاع ومع ذلك لم يكن حقيقة فيه كما أن لفظ الغائط كثر استعماله في الخارج النجس ومع ذلك فليس حقيقة فيه بل الأسد حقيقة في الحيوان المفترس مجازاً في الرجل الشجاع ، والغائط حقيقة في المنخفض من الأرض مجاز في الخارج المعلوم .

وأما القائلون بالاشتراك اللفظي فقد استدلوا على ذلك بدليين :

الدليل الأول : هذه الصيغ قد استعملت في العموم مثل قوله تعالى : ﴿ والله بكل شيء عليم ﴾ واستعملت في الخصوص كقوله تعالى : ﴿ الذين قال لهم الناس ﴾ والأصل في الاستعمال الحقيقة فبطل أن تكون الصيغ مجازاً في أحدهما لأن المجاز خلاف الأصل .

وليس هناك قدر مشترك بين العموم والخصوص يمكن أن توضع له هذه الصيغ فيكون كل منهما فرداً من أفرادها حتى يثبت الاشتراك المعنوي فتعين أن تكون الصيغ موضوعاً لكل من العموم والخصوص استقلالاً ولا معنى للاشتراك اللفظي إلا هذا .

نوقش هذا الدليل : بأن قولهم الأصل في الاستعمال الحقيقة محمول على ما إذا كان اللفظ متردداً بين المعاني من غير أن يتبادر منه أحدهما بخصوصه والصيغ ليست من هذا القبيل لأن العموم يتبادر منها عند الإطلاق فكانت حقيقة في العموم مجازاً في الخصوص .

الدليل الثاني : هذه الصيغ عند المتكلم بها يحسن الاستفسار من المتكلم بها عما أراده منها إذ يصح أن يقال له أردت العموم أو الخصوص وحسن الاستفسار دليل على أن الصيغ صالحة لكل من العموم والخصوص فتكون حقيقة في كل منهما ولو كانت حقيقة في واحد منهما بخصوصه لما حسن الاستفسار لأن اللفظ عند إطلاقه يفهم منه معناه ولا يفهم منه غيره إلا بقريته . . .

نوقش هذا : بأن حسن الاستفسار عن المراد من اللفظ ليس دليلاً على أن اللفظ حقيقة في المراد منه ألا ترى أن من قال رأيت أسداً يصح أن يقال له أردت الرجل الشجاع أو الحيوان المفترس ، ومن قال رأيت جواداً يصح أن يقال له أردت الرجل الكريم أو أردت الفرس ومع ذلك لا قائل بأن لفظ الأسد حقيقة في الرجل الشجاع ولا أن لفظ الجواد حقيقة في الرجل الكريم .

أما الواقف فقد رأى أن الأدلة متعارضة فبعضها يثبت العموم والبعض الآخر يثبت الخصوص ولا مرجح لأحدهما على الآخر وعندئذ فالقول بالعموم بخصوصه أو بالخصوص يعتبر قولاً بلا دليل أو يعتبر ترجيحاً بلا مرجح وهو باطل فلذلك توقف لأن الوقف أسلم .

نوقش هذا : بأنه لا معنى للوقف بعد أن تبين أن الأدلة مثبتة للعموم وأن هذه الأدلة راجحة والعمل بالراجح متعين .

وأما القائلون بالعموم في الأوامر والنواهي دون الأخبار فقد استدلوا على ذلك بأن الإجماع منعقد على أن التكاليف عامة لجميع المكلفين ولم يرد بها بعضهم دون البعض الآخر والعموم إنما يستفاد بواسطة اللفظ الذي يدل عليه فلو لم تكن الصيغ الواقعة في الأوامر والنواهي مفيدة للعموم للزم أحد أمرين إما أن تكون التكاليف غير عامة أو عامة ولكن لا طريق للمكلف إلى معرفة عمومها وكلا الأمرين باطل أما الأول فلأن التكاليف عامة وأما الثاني فلما فيه من التكليف بما لا يطاق ومن هنا تبين أن في الأوامر والنواهي ما يقتضى عموم الصيغ فلذلك قلنا أنها للعموم أما الأخبار وغيرها من الوعد والوعيد فليس فيها ما يقتضى العموم لعدم التكليف بها فلذلك تتوقف فيها ولا نعلم هل هي تفيد العموم حقيقة أو تفيد الخصوص . .

نوقش هذا بأن من الأخبار ما يكون الشخص مكلفاً بها مثل قوله تعالى : ﴿ والله بكلّ شيء عليم ﴾ وقوله : ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ وبذلك يكون المقتضى للتعميم في الأخبار موجوداً . .

كما أن الوعد على الشيء أو الوعيد عليه الشخص مكلف بمعرفتها ليتحقق المقصود من الوعيد وهو الانزجار عن المعاصي والمقصود من الوعد وهو الانقياد إلى الطاعات وبذلك يكون المقتضى للتعميم موجوداً كذلك في كل من الوعد والوعيد .

وحيث وجد المقتضى للتعميم فى غير الأوامر والنواهي كما وجد فيها وجب القول بالعموم فى الجميع عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض .

\* \* \*

## هل دلالة العام قطعية ؟

القائلون بأن الصيغ حقيقة فى العموم اختلفوا هل الصيغ تفيد العموم قطعاً أو تفيده ظناً ؟ فذهب أكثر الحنفية إلى أن دلالة الصيغ على العموم دلالة قطعية بمعنى أنها لا تحتتمل الخصوص احتمالاً ناشئاً عن دليل . .

وقال جمهور الشافعية وبعض الحنفية إن دلالة الصيغ على العموم ظنية بمعنى أن العموم راجح والخصوص مرجوح وهذا هو المعروف عن الشافعي رحمته . .

وجهة الحنفية أن الصيغ وضعت للعموم دون الخصوص فهى عند إطلاقها يفهم منها ما وضعت له وهو العموم واحتمال إرادة الخصوص منها احتمال عقلى مجرد عن الدليل والاحتمال المجرد عن الدليل لا ينافى قطعية الدلالة لما علم من أن المنافى لها هو الاحتمال الناشئ عن دليل وبذلك تكون الدلالة على العموم قطعية لا ظنية .

ووجهة الشافعية أن هذه الصيغ كثر إطلاقها وإرادة بعض مدلولها كثرة لا تحصى ولا تحصر حتى اشتهر بين العلماء قولهم : « ما من عام إلا وخصص » حتى أن هذا القول نفسه لم يبق على عمومته بل خرج منه قوله تعالى : ﴿ والله بكل شئ عليم ﴾ وقوله تعالى : ﴿ له ما فى السموات وما فى الأرض ﴾ .

وهذه الكثرة تجعل دلالة الصيغ على العموم ظنية لأن احتمال إرادة البعض منها له ما يعضده وهو القول السابق « ما من عام إلا وخصص » وبذلك يكون احتمال إرادة الخصوص من الصيغ احتمالاً ناشئاً عن دليل وليس مجرد احتمال عقلى والاحتمال الناشئ عن دليل ينافى القطعية بالمدلول فثبت قولنا إن دلالة الصيغ على العموم ظنية . . . .

\* \* \*

## ثمرة الخلاف

نشأ عن الخلاف المتقدم أن أكثر الحنفية لا يجوزون تخصيص العام ابتداء أى فى أول مرة بالقياس ولا بخبر الواحد لأن دلالتهما ظنية ودلالة العام قطعية والظنى لا



يعارض القطعى بل القطعى يقدم عليه أما إن خصص العام أولاً بالقطعى كالتواتر فقد صار بعد التخصيص ظنيًا وحيثئذ فلا مانع من تخصيصه بالظنى كخبر الواحد والقياس لأن الظنى يعارض الظنى المماثل له .

وأما الشافعية وبعض الحنفية فإنهم يجيزون تخصيص العام مطلقاً أى فى أول مرة وفى غيرها بخبر الواحد والقياس لأن دلالتهم ظنية والعام كذلك دلالته ظنية والظنى يعارض الظنى فصح أن يخصه كما يصح تخصيص العام بالتواتر .

\* \* \*

### المسألة الثالثة

#### هل الجمع المنكر عام ؟

اختلف الأصوليون فى الجمع المنكر أى الذى لم يقترن بالآلف واللام ولم يضاف إلى الضمير إذا لم يقع فى سياق النفى هل يكون عاماً أم لا يكون عاماً ؟ فذهب جمهورهم إلى أنه ليس عاماً بالمعنى المصطلح عليه وإنما هو خاص وذهب فريق آخر منهم أبو على الجبائى وبعض الحنفية كفخر الإسلام إلى أنه عام . ومحل النزاع إذا لم يقع الجمع المنكر فى سياق النفى وإلا كان عاماً اتفاقاً لأن النكرة فى سياق النفى من صيغ العموم سواء كانت مفردة أو مثناة أو جمعاً .

\* \* \*

#### الأدلة

استدل الجمهور بأن الجمع المنكر صالح لكل مرتبة من مراتب الجماعة التى تبتدىء من الثلاثة وتنتهى بالعشرة فى جمع القلة أو التى تبتدىء من الإحدى عشرة وتنتهى بما لا نهاية فى جمع الكثرة والدليل على صلاحيته لهذه المراتب من وجوه :  
١ - أنه يصح تفسيره بأى مرتبة من هذه المراتب فإذا قال شخص عندى أثواب قبل تفسيره لها بثلاثة أو أربعة أو خمسة - إلى عشرة . وإذا قيل عندى دراهم ثم فسرت بأحدى عشرة أو بعشرين أو بألف كان هذا التفسير مقبولاً .  
فصلاحية تفسير الجمع بأى مرتبة من هذه المراتب دليل على أنه يتناولها وإلا لما قبل منه هذا التفسير لأنه تفسير بشيء لم يتناوله اللفظ .

٢ - يصح أن يوصف الجمع المنكر بهذه المراتب المختلفة فيقال : عندى رجال

ثلاثة - أو أربعة - أو عشرة ومعلوم أن الصفة عين الموصوف في المصدقات والأفراد وإن كانت تخالفه في اللفظ والمعنى .

٣ - يصح أن يخبر بالجمع المنكر عن أى مرتبة من هذه المراتب فيقال : هذه رجال مشيراً إلى الأربعة أو الخمسة أو العشرة - ومعلوم أن الخبر عين المبتدأ في الأفراد والماصدقات وغيره في اللفظ والمعنى .

وحيث ثبت أن الجمع المنكر صالح لهذه المراتب كان أعم منها والأعم من حيث هو أعم لا يدل على الأخص فلا يكون الجمع المنكر مستغرقاً لهذه المراتب دفعةً واحدةً فلا يكون عاماً لما سبق من أن العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد .

واستدل الجبائي ومن معه بدليلين :

الدليل الأول : أن المرتبة المستغرقة لهذه المراتب إحدى مراتب الجمع المنكر فيحمل الجمع عليه لأن ذلك أحوط فإن ما عداها من المراتب داخل فيها أما هي فلا تدخل في غيرها - وما دام الجمع المنكر يصح حمله على المرتبة المستغرقة لجميع المراتب كان عاماً لأنه يصدق عليه أنه لفظ استغرق جميع ما يصلح له .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

١ - لا يلزم من حمل اللفظ على بعض مدلولاته أن يكون عاماً فإن العام هو اللفظ الذى وضع لمعنى بوضع واحد مع كونه مستغرقاً لجميع أفراد هذا المعنى - والجمع المنكر لم يوضع للمرتبة المستغرقة وحدها وإنما وضع للقدر المشترك بينها وبين غيرها من المراتب - وهو الجماعة - فالمرتبة المستغرقة فرد من أفراد الموضوع له وليست كل المعنى الذى وضع اللفظ له - فاستعمال الجمع المنكر فيها استعمال له فى بعض أفرادها فكيف يكون عاماً فيه ؟

٢ - قولكم إن حمل الجمع المنكر على المرتبة المستغرقة فيه عمل بالأحوط ممنوع لجواز أن يكون الأحوط هو حمله على أقل مراتبه خصوصاً إذا وقع الجمع فى جانب الأمر لأن ذلك فيه براءة للذمة بخلاف حمله على المرتبة المستغرقة فإن ذلك يكون فيه شغل للذمة بما لم يقدّم الدليل على شغلها به والأصل فى الذمة البراءة .

الدليل الثانى : أن الجمع المنكر صالح لكل مرتبة من مراتبه لأنه يستعمل فيها - والأصل فى الاستعمال الحقيقية فيكون الجمع المنكر فى كل هذه المراتب وعندئذٍ يحتمل

عليها كلها دفعةً واحدةً عملاً بالأحوط وبذلك يكون الجمع المنكر مستغرقاً لجميع ما يصلح له فيكون عاماً - وهو ما ندعيه .

نوقش هذا الدليل : بأن الجمع المنكر ليس حقيقة في كل مرتبة من مراتبه بخصوصها بمعنى أنه وضع لها بخصوصها بل هو حقيقة فيها لأنها فرد من أفراد الموضوع له وهو الجماعة ويرجع ذلك أمران :

١ - وضعه لكل مرتبة بخصوصها يلزمه الاشتراك اللفظي ووضعه للجماعة يجعله مشتركاً معنوياً - والاشتراك المعنوي خير من الاشتراك اللفظي .

٢ - الجمع المنكر لا يدل على كل مرتبة بخصوصها فلا يكون حقيقة فيها بخصوصها بل يكون حقيقة فيها من حيث أنها تحقق ما وضع له الجمع وهو الجماعة .

وحيث ثبت أن الجمع المنكر لم يستغرق هذه المراتب التي تعتبر أفراداً لما وضع له ثبت أنه ليس عاماً لأنه لا ينطبق عليه تعريف العام .

\* \* \*

### المسألة الرابعة

## في عموم نفي المساواة بين الشيئين ومفعول الفعل المتعدى

### نفي المساواة بين الشيئين

جمهور العلماء من الشافعية والحنفية قالوا أن نفي المساواة بين الشيئين يقتضى نفي المساواة بينهما من كل الوجوه التي يمكن نفيها عنهما فقوله تعالى : ﴿ لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة ﴾ عام في نفي المساواة بينهما من كل الوجوه باعتبار ظاهر اللفظ ولكن هل هذا العموم مراد من الآية أو غير مراد هذا شيء آخر يحتاج إلى دليل .

وقال الإمام الرازي وجماعة منهم البيضاوي : أن نفي المساواة بين الشيئين لا يقتضى نفي المساواة بينهما من كل الوجوه بل من بعضها فقط فالآية عندهم ليست عامة .

\* \* \*

## الأدلة

استدل الجمهور بأن العلماء نصوا على أن الفعل من قبيل النكرة ومعلوم أن النكرة فى سياق النفى من صيغ العموم وبذلك تكون الآية عامة لأن الفعل فيها وقع فى سياق النفى فيقتضى نفي المساواة بين أصحاب النار وأصحاب الجنة من كل الوجوه

غير أن الحنفية يقولون هذا العموم غير مراد قطعاً لأن هناك أموراً يتساوى فيها المؤمن والكافر كالإنسان والتكليف وبذلك تحمل الآية على نفي المساواة بينهما فى الآخرة فقط ويرجح هذا - التعقيب المذكور فى الآية وهو قوله تعالى : ﴿ أصحاب الجنة هم الفائزون ﴾ .

ومن هنا قال الحنفية : أن المساواة بين المسلم والكافر متحققة فى الدنيا فالدمى دمه معصوم كالمسلم. فمن قتله قتل به ولو كان مسلماً وقوى ذلك عندهم بعض الآثار منها حديث عبد الرحمن بن البيهقي أن النبى ﷺ قتل مسلماً بدمى وقال : « أنا أحق من وفى بدمته » ومنها قول على كرم الله وجهه : « إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا » . . .

أما الشافعية : فقالوا أن المراد من الآية نفي المساواة بينهما فى الدنيا والآخرة فى الأمور التى يمكن نفيها - وبنوا على ذلك أن الدمى غير مساو للمسلم بل هو أقل منه فى العصمة فإذا قتل المسلم الدمى لا يقتل المسلم به لعدم المساواة .

واستدل البيضاوى على عدم العموم بأن نفي المساواة بين الشيين محتمل لأمرين : أحدهما : نفي المساواة بينهما من كل الوجوه . وثانيهما : نفيها من بعض الوجوه بدليل تقسيم نفي المساواة إلى هذين القسمين ومعلوم أن المقسم أعم من الأقسام - وبذلك يكون نفي المساواة أعم وكل من القسمين أخص - والأعم لا يدل على الأخص من حيث خصوصه فلا يكون نفي المساواة عاماً فى نفيها من كل الوجوه بخصوصه فلا يكون عاماً . . .

نوقش هذا الدليل : بأن الأعم لا يدل على الأخص فى جانب الإثبات لأن ثبوت الأعم لا يعتبر ثبوتاً للأخص فإذا قال شخص : رأيت حيواناً لا يدل ذلك على أنه رأى أسناً أما فى جانب النفي فإن الأعم يدل على الأخص لأن المقصود حينئذ نفي الماهية والماهية لا تنفى إلا بانتفاء جميع أفرادها إذ لو بقى فرد من الأفراد لتحققت

الماهية فيه فلا يتحقق ما قصد من اللفظ ولذلك شاع قولهم نفى الأعم يقتضى نفى الأخص وكذبوا من قال ما رأيت حيواناً وقد رأى إنساناً لأنه نفى الأعم مع ثبوت الأخص . . .

\* \* \*

## عموم الفعل المتعدى فى مفعوله

إذا كان الفعل متعدياً ، ولم يذكر مفعوله ووقع الفعل فى سياق النفى أو الشرط فهل يكون الفعل عاماً فى المفعول به فيقبل التخصيص أو لا يكون عاماً فيه فلا يقبل التخصيص اختلف الأصوليين فى ذلك على قولين :

القول الأول : وهو المعروف عن جمهور الشافعية وبعض الحنفية كأبى يوسف أنه يكون عاماً وعمومه يقبل التخصيص فإذا قال شخص والله لا أكل ، أو قال إن أكلت فعبدى حر ونوى مأكولاً معيناً كالسمك مثلاً قبل منه ما نواه لأن كلامه عام - والعام يقبل التخصيص . . .

القول الثانى : وهو المنقول عن أبى حنيفة أنه لا يقبل منه ما نواه بل يحث بأكله أى مأكول لأن كلامه غير عام فلا يقبل التخصيص .

\* \* \*

## الأدلة

استدل الجمهور بأدلة ثلاثة :

الدليل الأول : الفعل من قبيل النكرة والنكرة إذا وقعت فى سياق النفى أو الشرط من صيغ العموم فالفعل فى سياق النفى أو الشرط عام لفظاً ومتى ثبت عمومه كان قابلاً للتخصيص .

الدليل الثانى : الفعل المنفى فى قولنا لا أكل قصد منه نفى الماهية والماهية لا تنتفى إلا بانتفاء جميع أفرادها إذ لو بقى فرد منها لتحققت الماهية فيه ومتى انتفت الماهية بانتفاء جميع أفرادها كان اللفظ الدال على ذلك عاماً لأنه لا معنى للعموم إلا هذا .

الدليل الثالث : قول القائل لا أكل كقوله لا أكل أكلاً بجامع حصول المصدر فى كل غاية الأمر أن المصدر فى الأول مقدر لاشتقاق الفعل منه فمعناه لا أوجد أكلاً أما

المصدر فى الثانى فأنه مذكور وذلك لا يعتبر فارقاً مؤثراً فى الحكم ، والثانى عام اتفاقاً ويقبل التخصيص فىكون الأول عاماً كذلك ويقبل التخصيص .

نوقش الدليل الثالث بوجود الفارق بين الأصل والفرع لأن قولنا لا أكل أكلاً المصدر فيه دال على الوحدة الشائعة فى أى مأكول فكان نكرة والنكرة فى سياق النفى تعم - أما قولنا لا أكل فالمصدر المقدر قصد به الماهية دون الفرد الشائع فكان مطلقاً لا نكرة والمطلق ليس عاماً فلا يقبل التخصيص .

أجيب عن ذلك : بأن أكلاً المذكور مصدر مؤكد والمصدر المؤكد يطلق على الواحد وغيره من المثنى والجمع فلم يقصد به الوحدة فىكون مطلقاً كالمصدر المقدر وكل منهما قصد به الماهية فحيث اعتبرتم لا أكل أكلاً عاماً وجب أن تعتبروا لا أكل عاماً كذلك - والفرق تحكم .

واستدل أصحاب القول الثانى : بأنه لو عم الفعل المتعدى فى مفعوله لعم كذلك فى الزمان والمكان لأن كلا من هذه الأمور يعتبر لازماً من لوازم الفعل فالفعل المتعدى لا يتحقق إلا بمفعول وهو كذلك لا يتحقق إلا فى زمان ومكان- لكن الفعل المتعدى لا يعم بالنسبة للزمان ولا المكان اتفاقاً ولذلك لا يقبل التخصيص فىهما فمن قال لا أكل وأراد شهر كذا أو فى مكان كذا كالطريق العام مثلاً لا يقبل منه ذلك .  
نوقش هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول : نمنع عدم عموم الفعل فى الزمان والمكان لأننا نقول أنه عام فىهما ويقبل التخصيص فقد نص الشافعى على أن من قال لزوجه إن كلمت زيدا فأنت طالق ثم قال قصدت التكليم شهراً فإنه يقبل منه ذلك وهذا صريح فى عموم الزمان وقبوله التخصيص فىكون المكان مثله .

الوجه الثانى : سلمنا أن الفعل ليس عاماً فى الزمان والمكان وأنه لا يقبل التخصيص فىهما ولكن نقول هذا قياس مع الفارق لأن الفعل المتعدى لا يتصور بدون مفعوله فلا يتصور ضرب بدون مضروب ولا قتل بدون مقتول ولا أكل بدون مأكول بخلاف الزمان والمكان فإن الفعل المتعدى يتصور بدونهما وإن كان كل منهما ضرورياً لتحقيق الفعل فيه .

ومن هذا الفرق يتبين أن ذكر الفعل المتعدى يعتبر ذكراً للمفعول به فكأنه موجود فى اللفظ . فيوصف بالعموم ويرد عليه التخصيص أما ذكر الفعل فلا يعتبر

ذكراً لزمانه ولا لمكانه فلا يكون كل منهما مذكوراً في اللفظ فلا يوصف بالعموم ولا يقبل التخصيص .

\* \* \*

## فروع ذكرها الأسنوى

الفرع الأول : الخطاب الخاص بالرسول هل يتناول الأمة ؟

إذا ورد خطاب خاص بالرسول ﷺ مثل قوله تعالى : ﴿ يا أيها المزمل قم الليل ﴾ وقوله تعالى : ﴿ يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين ﴾ وقوله تعالى : ﴿ لئن أشركت ليحبطن عملك ﴾ فهل يكون هذا الخطاب متناولاً للأمة أو يكون غير متناول لها بل يكون خاصاً بالرسول - اختلف الأصوليون في ذلك على قولين :

القول الأول : وهو قول عامة الأصوليين من الشافعية والحنفية أن الخطاب لا يتناول الأمة .

القول الثاني : أن خطاب الرسول خطاب لأُمَّته وهذا القول منقول عن أبي حنيفة وأحمد بن حنبل رضي الله عنهما وأصحابهما .

\* \* \*

## الأدلة

استدل الجمهور بأن الخطاب موضوع في اللغة للخصوص وما كان في اللغة موضوعاً للخصوص فكيف يكون مفيداً للعموم ؟

نوقش هذا الدليل : أننا لم نقل أن الخطاب يتناول الأمة لغةً بل نقول أنه يتناولهم من جهة العرف ولا مانع من أن يكون اللفظ في اللغة موضوعاً للخصوص مع أنه يفيد العموم من جهة العرف كما سبق في قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم ﴾ وقوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم الميتة ﴾ .

واستدل أصحاب القول الثاني : بأن أهل العرف يفهمون من قول القائل لمن له منصب الولاية والافتداء إركب لمناجزة العدو - أن هذا الخطاب ليس خاصاً بل هو خطاب له ولأتباعه مع أن اللغة تجعل هذا الخطاب خاصاً بالأمور - والنبي ﷺ قدوة للأمة ومنبع لهم - فالخطاب له خطاب لأُمَّته عرفاً إلا ما قام الدليل على خصوصه به عليه السلام وقد جاء القرآن مؤيداً لذلك :

١ - قال تعالى : ﴿ يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ﴾ فلو كان الخطاب خاصاً به لقال تعالى - إذا طلقتم النساء فطلقهن .

٢ - قال تعالى : ﴿ وامرأة مؤمنة أن وهبت نفسها للنبي ﴾ ومع قوله تعالى : ﴿ خالصة لك من دون المؤمنين ﴾ وقال تعالى : ﴿ ومن الليل فتهجد به نافلة لك ﴾ فلو كان الخطاب خاصاً بالرسول في الآيتين لكان قوله : « خالصة لك » وقوله : ﴿ نافلة لك ﴾ غير مفيد فائدة جديدة وهو خلاف الظاهر .

الفرع الثاني : جمع المذكر السالم هل يتناول الإناث ؟

اتفق الأصوليون على أن الصيغة الخاصة بكل من النوعين لا يدخل فيها النوع الآخر فالرجال لا يشمل النساء والنساء لا يشمل الرجال كما اتفقوا على أن الجمع الذي لم تظهر فيه علامة التذكير والتأنيث يعم النوعين مثل الناس واختلفوا في الجمع الذي يتمتع بعلامة التذكير وهو ما يعرف بجمع المذكر السالم مثل المسلمين والمؤمنين هل يتناول الذكور والإناث أو يكون خاصاً بالذكور .

فذهب الجمهور من الشافعية والحنفية إلى أنه خاص بالذكور ولا يتناول الإناث وقال الحنابلة وبعض الظاهرية أنه يتناول الإناث كما يتناول الذكور .

\* \* \*

## الأدلة

استدل الجمهور بأدلة كثيرة نكتفي منها بدليلين :

الدليل الأول : ما ثبت عن أم سلمة رضي الله عنها أنها قالت : يا رسول الله إن النساء قلن ما نرى الله ذكر إلا الرجال فأنزل الله تعالى : ﴿ ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات . . الآية ﴾ وما ثبت عن عائشة رضي الله عنها أنها لما سمعت قول النبي صلوات الله عليه : « ويل للذين يمسون فروجهم ثم يصلون ولا يتوضؤون » قالت هذا للرجال فما للنساء .

ووجه الدلالة من القولين ظاهر فإن النساء لو ذكرت مع الرجال لما صح منهن أن يقلن هذا القول ولما أقرهن النبي صلوات الله عليه على ذلك ولو كانت النساء داخلة في قوله عليه السلام : « يمسون فروجهم » لما قالت عائشة ما قالت ولما أقرها النبي قولها .



الدليل الثاني : أن جمع المذكر تكرر لمفرده فالمسلمون تكرر لمسلم ، ومسلم ، ومسلم ، والمؤمنون تضعيف لمؤمن ومؤمن ، ومؤمن - والمفرد لا يشمل المؤنث اتفاقاً - فالجمع لا يتناول المؤنث كذلك .

واستدل أصحاب القول الثاني بأدلة نكتفى منها بدليين :

الدليل الأول : أن العرب من عاداتهم ومألوفهم أنه إذا اجتمع الذكور مع الإناث غلبوا الذكور على الإناث ولو كان الذكر واحداً فعند تمحض النساء يقال « أدخلن » وعند وجود الذكر معهن يقال « أدخلوا » والقرآن نزل بلغة العرب فكان جاريًا على مألوفهم وبذلك تكون صيغ جمع المذكر الواردة في القرآن أو في السنة متناولة للإناث إلا ما قام الدليل على اختصاص الذكور به .

الدليل الثاني : أن أكثر أوامر الشرع ونواهيها قد وردت بصيغة الجمع المذكر فلو كانت الصيغة خاصة بالذكور لكانت تلك التكاليف خاصة بهم فلا تتعداهم إلى النساء وهذا خلاف ما اجتمعت عليه الأمة فكان ذلك دليلاً على أن الصيغة تتناول الجميع .

الفرع الثالث : حكاية الراوى للفعل بلفظ كان هل يفيد التكرار ؟

إذا حكى الراوى فعلاً عن الرسول ﷺ بلفظ كان مثل أن يقول كان الرسول ﷺ يصلى بالكعبة فهل يفيد ذلك تكرر الفعل وهو الصلاة في الكعبة .

قال جمهور الأصوليين أن ذلك لا يفيد التكرار لأن الفعل إنما يفيد الماهية من حيث هي بقطع النظر عن المرة أو التكرار وحيث لا موجب للتكرار فلا يكون هذا القول دالاً على التكرار بل يكون التكرار مستفاداً من دليل آخر .

وقال بعض العلماء أنه يفيد التكرار ولعل وجهتهم أن الراوى إنما يحكى الحادثة بلفظ كان إذا ثبت عنده تكررها وبذلك يكون هذا القول من شأنه أن يستعمل عند تكرار الحادثة فيكون دالاً على التكرار .

الفرع الرابع : إذا أمر جمع بفعل بصيغة العموم مثل أكرموا زيداً فلا خلاف في أن كل فرد من أفراد الجمع يكون مأموراً بهذا الفعل لأن دلالة العام كلية بمعنى أن كل فرد من أفراد العام مقصود بحكم العام .

الفرع الخامس : خطاب المشافهة هل يعم غير الموجودين وقت الخطاب ؟

أختلف الأصوليون في مثل قوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم ﴾ وقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسقٌ بنبأٍ فتبينوا ﴾ من كل خطاب يقتضى

حضور المخاطب هل يكون هذا الخطاب متناولاً غير الحاضرين في زمن الخطاب أو لا يكون متناولاً لهم بل يكون خاصاً بالحاضرين ؟

فذهب جمهور العلماء إلى أن الخطاب خاص بالحاضرين في زمن الخطاب فلا يتناول غيرهم ممن لم يكن موجوداً في زمنه ويكون ثبوت الحكم لمن بعدهم بدليل آخر .

وذهب الحنابلة وبعض الفقهاء إلى أن الخطاب يعم الجميع من وجد في زمن الخطاب ومن لم يوجد في زمنه .

\* \* \*

## الأدلة

استدل الجمهور بدليلين :

الدليل الأول : هذا الخطاب يقتضى وجود مخاطب يكون مستوفياً شروط التكليف - ومن لم يوجد في زمن الخطاب ليس أهلاً للخطاب ولا للتكليف فلا يكون الخطاب موجهاً إليه .

الدليل الثانى : خطاب المجنون أو الصبى غير المميز لا يكون مقبولاً ولذلك يسفه من يخاطبهما والمعدوم أخط شأناً منهما لعدم وجوده فتوجه الخطاب إليه غير مقبول بطريق الأولى .

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن الصحابة ومن بعدهم من التابعين كانوا يستدلون على ثبوت الأحكام الواردة فى زمن الرسول لمن وجد فى غير زمنه عليه السلام بالخطابات الموجودة فى القرآن والسنة . فلو كانت هذه الخطابات بالحاضرين فى زمن الرسول لكان احتجاجهم غير صحيح لكون هذه الخطابات غير متناولة لهم . ومثل هذا يبعد صدوره من الصحابة ومن بعدهم وهم أهل لسان وبيان .

نوقش هذا : بأنه معارض بالأدلة الدالة على عدم تناول الخطاب لغير الحاضرين وعندئذ فلا بد من التوفيق بين هذه الأدلة وذلك بأن يقال أن الصحابة ومن بعدهم كانوا يستدلون بهذه الخطابات لا من حيث لفظها بل كانوا يستدلون بها من جهة المعنى والمعقول وذلك جمعاً بين الأدلة .

الفرع السادس : هل المقتضى عام ؟

المقتضى بفتح الضاد : هو مضر توقف عليه صدق الكلام أو صحته مثل قوله

عليه الصلاة والسلام : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » فهذا الكلام من غير تقدير فيه غير صادق لأن ذات الخطأ والنسيان والإكراه واقعة والواقع لا يرتفع فكان لابداً من التقدير فقليل في الحديث حكم الخطأ وما بعده .  
فالمقدر هو : « حكم » يسمى مقتضى بفتح الضاد لأن الكلام توقف صدقه عليه .

وقد اتفق الأصوليون على أنه إذا توقف صدق الكلام أو صحته على مقدر معين فإنه يجب تقديره بخصوصه سواء كان ذلك المقدر خاصاً أو عاماً .  
واختلفوا فيما إذا تعدد المحذوف وكان الكلام يصح أو يصدق بتقدير أحد هذه المحذوفات ولا يتوقف صدقه ولا صحته عليها كلها فهل يقدر في الكلام جميع المحذوفات . أو يقدر بعضها فقط .  
فقال فريق من الأصوليين يقدر في الكلام جميع هذه المحذوفات . وقال فريق آخر بل يقدر بعضها فقط .



### الأدلة

استدل الفريق الأول : بأن تقدير الكل يجعل الكلام أقرب إلى الحقيقة لأن الأحكام كلها تكون قد سلبت عن الماهية وسلب الأحكام كلها يجعل وجود الشيء غير معتد به شرعاً فيكون كأنه غير موجود حساً وقد نص العلماء على أن المجاز إذا كان أقرب إلى الحقيقة من باقى المجازات فإنه يقدم على غيره من المجازات لذلك كان تقدير الكل أولى .

ففي الحديث المذكور يقدر جميع أحكام الخطأ سواء كانت دنيوية أو أخروية ونسب هذا القول للشافعية .

واستدل الفريق الثانى : بأن التقدير أمر دعت إليه الضرورة وهى صدق الكلام أو صحته فهو خلاف الأصل وما دامت الضرورة ترتفع بتقدير بعض المحذوف فتقدير هذا البعض يكون واجباً ولا يصح تقدير الكل لأنه يكون تقديراً لا تدعو إليه الحاجة - وقد قال العلماء الضرورة تقدر بقدرها - ونسب القول للحنفية - وهذا معنى قول العلماء أن المقتضى لا عموم له . أى لا تقدر فيه جميع المحذوفات .

الفرع السابع : حكاية الصحابي للحادثة بلفظ عام هل يفيد العموم .  
إذا حكى الصحابي ما شاهده من الحوادث بلفظ عام كقوله نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر وقوله قضى رسول الله ﷺ بالشفعة ثلجار فهل يؤخذ بعموم قوله أو لا يؤخذ به ؟

قال أكثر الأصوليين لا يؤخذ بهذا العموم لأنه حكاية للراوى لما شاهده وهى محتملة لأمر ثلاثة :

- ١ - أن يكون شاهد أمراً خاصاً ولكنه فهم العموم فحكاه بصيغة العموم .
- ٢ - أن يكون سمع لفظاً خاصاً فظنه عاماً فحكى العموم .
- ٣ - أن يكون سمع لفظاً عاماً فحكاه كما سمع .

فهذه احتمالات ثلاثة لا رجحان لأحدها على الآخر فلا يحتج بالعموم لأن الدليل متى تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال والحجة فى المحكى وليست فى الحكاية .

وقال بعض الأصوليين يؤخذ بهذا العموم ويكون حجة - ووجهتهم فى ذلك أن الحاكى عربى فصيح ذو ورع ودين فعريته تبعد عنه احتمال أن يفهم ما ليس عاماً -  
عاما حتى يحكيه بصيغة العموم - وورعه ودينه يمنعانه من حكاية العموم وهو غير متيقن له لأنه يعلم أن ذلك يوقع الناس فى ورطة الالتباس . ومن هنا يتبين أن الصحابي ما حكى الحادثة بصيغة العموم إلا وهو متيقن للعموم أو على الأقل ظان له فيكون صادقاً فى حكايته وعندئذ يقبل قوله فيما حكاه لأن الصحابي يجب اتباعه عند ظن صدقه .

الفرع الثامن : ترك الاستفصال فى حكاية الحال مع وجود الاحتمال يفيد العموم .

وقال الشافعى رحمه الله إذا ترك الرسول ﷺ الاستفصال من الحاكى فى حكايته مع قيام الاحتمال الذى من شأنه أن يؤثر فى الحكم فإن ذلك ينزل منزلة عموم المقال .

مثاله ما روى أن غيلان بن سلمة الثقفى أسلم وتحتة عشر نسوة فلما أخبر الرسول بذلك قال له عليه السلام : « أمسك أربعاً وفارق سائرهن » فالنبي عليه

السلام لم يستفسر منه هل عقد على هذه النسوة بعقد واحد فى زمن واحد أو عقد عليهن بعقود متعددة فى أزمان متعاقبة فعلم من ذلك أن الحكم وهو امسك أربع ومفارقة الباقي عام فى جميع الأحوال فمن أسلم على أكثر من أربع نسوة فعليه أن يمك أربعاً منهن ويفارق الباقي سواء كان العقد على هذه النسوة فى زمن واحد أو فى أزمان متعددة .

وخالف أبو حنيفة رضي الله عنه فقال إن كان العقد عليهن فى وقت واحد فعليه أن يجدد عقد النكاح على أربع منهن أى أربع وقع عليهن اختياره .  
وإن كانت العقود مرتبة فعليه أن يمك الأربع الأول ويفارق ما عداهن لأن العقود الأولى صادفت محلاً قابلاً للعقد فكانت صحيحة أما ما عداها فلم يصادف محلاً قابلاً للعقد فكان باطلاً وبذلك يكون قد أول فى الحديث «أمسك أربعاً» فجعل معناه جدد العقد على أربع - وقال إن ترك الاستفصال من الرسول لا يقضى بالعموم فى الحكم لجواز أن يكون الرسول قد ترك الاستفصال لكونه عالماً بحال القائل وهو أنه عقد عليهن فى وقت واحد . وما قاله أبو حنيفة رضي الله عنه عند بعيد عن ظاهر الحديث كما ترى فالظاهر مذهب الشافعى رضي الله عنه .

قد يقال : إن ما نقل عن الشافعى أن ترك الاستفصال فى حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة عموم المقال يعارضه ما نقل عنه من قوله حكاية الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال وسقط بها الاستدلال - فما التوفيق بين النقلين ؟

قلنا جواباً عن ذلك : أن القرافى قد وفق بينهما فقال : من المعلوم أن الاحتمال المرجوح لا يؤثر ولا عبرة به وإنما المؤثر هو الاحتمال المساوى أو الراجح - وبذلك يقال إن كان الاحتمال المؤثر فى محل الحكم وليس فى دليله كقصة غيلان بن سلمة فلا يقدر وهذا ما قصده الشافعى من القول الأول - وإن كان الاحتمال المؤثر فى دليل الحكم قدح ولا يحتج بهذا الدليل وهذا ما قصده الشافعى من القول الثانى - وبهذا فلا تعارض بين القولين .

**الفرع التاسع :** هل يدخل الرسول فى الخطاب العام للأمم ؟

إذا ورد على لسان الرسول صلوات الله عليه خطاب عام مثل : يا أيها الناس ، ويا أيها الذين آمنوا ، ويا عبادى . فهل يدخل الرسول فى عموم هذا الخطاب أو لا يدخل فى هذا العموم ؟

اختلف الأصوليون في ذلك على أقوال ثلاثة :

القول الأول : وهو قول الشافعية وأكثر العلماء : الخطاب يتناول الرسول كما يتناول الأمة سواء صدر بلفظ « قل » أو لم يصدر به .

القول الثاني : وهو لبعض الفقهاء والمتكلمين : الخطاب خاص بالأمة فلا يدخل فيه الرسول مطلقاً صدر الخطاب بلفظ « قل » أو لم يصدر به .

القول الثالث : إن صدر الخطاب بلفظ « قل » كان خاصاً بالأمة وإن لم يصدر بلفظ « قل » كان عاماً يشمل الرسول والأمة . وإلى هذه ذهب الحلبي وأبو بكر الصيرفي من الشافعية .

\* \* \*

## الأدلة

استدل أصحاب القول الأول بدليلين :

الدليل الأول : هذه الصيغ عامة لغة في كل الناس وكل مؤمن ، وكل عبد والرسول عليه السلام سيد الناس والمؤمنين والعبيد فكان الخطاب متناولاً له لوجود المقتضى وهو عموم اللفظ لغةً وانتفاء المانع لأنه لا يتصور ما يمنع من التناول إلا كونه رسولاً أو نبياً والنسبة والرسالة لا تعتبر مانعاً من إطلاق هذه الصيغ عليه .

الدليل الثاني : أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يفهمون من هذه الصيغ دخول النبي ﷺ فيها . ولذلك كان إذا أمرهم بأمر ولم يفعله معهم سألوه ما بالك لم تفعله فقد ثبت أن النبي ﷺ لما أمر أصحابه عام الحديبية بفسخ الحج إلى العمرة ولم يفسخ معهم قالوا له أمرتنا بالفسخ ولم تفسخ فلم ينكر الرسول عليهم ذلك بل اعتذر لهم بأنه ساق الهدى ومن ساق الهدى فليس له الفسخ فعلم من هذا أن الخطابات العامة تتناول الرسول ولا تخص الأمة - وهو ما ندعيه .

واستدل أصحاب القول الثاني بدليلين :

الدليل الأول : لو كان الخطاب متناولاً للرسول كما هو متناول للأمة للزم من ذلك أن يكون الرسول مأموراً بالأمر الذي أمرت به الأمة فيكون آمراً ومأموراً كما يكون آمراً لنفسه وكل ذلك باطل لأن الشخص لا يأمر نفسه ولأن المأمور غير الأمر لأن المأمور أقل رتبة والأمر أعلى رتبة منه .

نوقش هذا الدليل : بأن الرسول عليه السلام ليس أمراً للأمة وإنما هو مبلغ فقط والأمر هو الله وحده وبذلك يكون كلُّ من الرسول والأمة مأموراً فقط .  
الدليل الثاني : لو كان الخطاب متناولاً للرسول لكان الرسول مُبَلَّغاً ومُبلَّغاً إليه وهو محال .

نوقش هذا : بأن الرسول مبلغ للأمة بهذا الخطاب وليس مبلغاً إليه به وإنما هو مبلغ إليه بسماعه من جبريل عليه السلام .

واستدل أصحاب القول الثالث : بأن تصدير الخطاب العام بما يفيد التبليغ يعتبر قرينة على عدم توجه الخطاب إليه حتى لا يكون مُبَلَّغاً ومُبلَّغاً إليه فلا يدخل الرسول في هذا الخطاب لوجود المانع أما الخطاب العام الذي لم يصدر بما يفيد التبليغ فالمقتضى فيه موجود وهو عموم اللفظ لغةً والمانع فيه منتفٍ فكان الخطاب متناولاً له عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض .

نوقش هذا : بأن تصدير الخطاب بما يفيد التبليغ لا يعتبر مانعاً من دخول الرسول فيه لأن الرسول ليس مبلغاً إليه بهذا الخطاب وإنما هو مبلغ إليه بسماع جبريل وبذلك يكون المقتضى موجوداً والمانع كذلك منتفياً فيكون الرسول عليه السلام داخلياً فيه كما هو داخل في الخطاب الذي لم يصدر بما يفيد التبليغ عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض .

الفرع العاشر : هل المتكلم يدخل في عموم كلامه ؟

إذا صدر أمر عام أو خبر عام أو نهى عام من المتكلم فهل يكون المتكلم داخلياً في متعلق هذا الأمر أو الخبر أو النهى أو لا يكون داخلياً فيه .

للأصوليين في ذلك قولان :

- القول الأول : وهو قول أكثر العلماء أن المتكلم يدخل في عموم متعلق خطابه .
- القول الثاني : وهو لبعض الأصوليين المتكلم لا يدخل في عموم متعلق خطابه .

\* \* \*

## الأدلة

استدل الأكثر بقوله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ فإن هذا القول يشمل ذاته تعالى وصفاته وهما داخلان فيه اتفاقاً : وهو خبر .

وأن السيد إذا قال لعبده من أحسن إليك فأكرمه ، أو قال له من أحسن إليك فلا تسيء إليه ثم أحسن إليه السيد فلم يكرمه أو أساء إليه فإنه يكون مقصراً ويستحق اللوم على ذلك فلو لم يكن الخطاب متناولاً للسيد وأنه من جملة من أمر العبد بإكرامه أو بعدم الإساءة إليه لما عد العبد مقصراً ولما استحق اللوم لأنه لم يخالف ما أمر به فدل ذلك على أن المتكلم يدخل في عموم متعلق خطابه - وهو المطلوب .

واستدل أصحاب القول الثاني بدليلين :

الدليل الأول : لو دخل المتكلم في عموم متعلق خطابه لكان قوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ مقتضياً لدخوله تعالى في هذا الخطاب ودخول صفاته وهو باطل اتفاقاً .

نوقش هذا : بأن الخطاب بمقتضى عمومه لغةً يقتضى دخوله سبحانه ولكن العقل منع من الدخول فيكون هذا العام مخصصاً بالعقل وتخصيص العام جائز اتفاقاً .

الدليل الثاني : لو كان المتكلم داخلياً في عموم متعلق خطابه لكان قول السيد لعبده من دخل دارى فتصدق عليه بدرهم مقتضياً لدخول السيد في هذا الخطاب فيكون العبد مأموراً بالتصدق على السيد بالدرهم إذا دخل السيد الدار ولو كان مأموراً بذلك لكان العبد عند امتثاله لهذا الأمر بالتصدق على السيد بالدرهم غير ملوم ولا فاعلاً ما يستحق الذم والقبح لكن تصدق العبد على السيد بالدرهم عند دخوله الدار يوجب الذم في نظر العقلاء ويجعل ذلك مستقبحاً منه فدل ذلك على أن السيد ليس داخلياً في عموم متعلق خطابه وبالتالي فلا يكون المتكلم داخلياً في عموم خطابه وهو المطلوب .

نوقش هذا : بأن السيد داخل في الخطاب بمقتضى عمومه لغةً ولكن القرينة منعت من دخوله فتكون مخصصةً للعموم والتخصيص جائز كما سيأتى .

الفرع الحادى عشر : العام إذا قصد به المدح أو الذم فهل يبقى على عمومه اختلف العلماء فى العام إذا قصد به المدح كقوله تعالى : ﴿ إن الأبرار لفى نعيم ﴾ أو قصد به الذم كقوله تعالى : ﴿ وإن الفجار لفى جحيم ﴾ وقوله تعالى : ﴿ إن الذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم ﴾ هل يبقى على عمومه أو يذهب العموم عنه .



فقال الشافعي رضي الله عنه إنه لا يكون عاما لأن اللفظ لم يقصد به العموم وإنما قصد به المدح فقط مبالغة في الحث على الامتثال أو قصد به الذم فقط مبالغة في الزجر عنه . ولذلك لم يأخذ بعموم الآية في وجوب الزكاة في الحلى لكون العموم غير مقصود .

وقال جمهور العلماء أن قصد المدح أو الذم من العام لا يخرج عن العموم لعدم التنافي بين الأمرين فيعمل باللفظ في الأمرين معاً .

أما العموم فلكون اللفظ موضوعاً له وأما المدح أو الذم فلكونه مقصوداً للمتكلم من اللفظ والجمع بين المقصودين أولى من العمل بأحدهما وتعطيل الآخر - وهذا هو القول المختار .

الفرع الثاني عشر : الجمع المضاف إلى ضمير الجمع هل يعم في كل من المضاف والمضاف إليه ؟

اختلف العلماء في الجمع إذا أضيف إلى ضمير الجمع مثل قوله تعالى : ﴿ خذ من أموالهم صدقة ﴾ هل يكون مقتضياً للعموم في كل من المضاف والمضاف إليه وبذلك تكون الآية دالة على وجوب أخذ صدقة من كل نوع من أنواع المال لكل مالك فلا تكفي صدقة من نوع واحد من الأموال .

أو لا يكون ذلك مقتضياً للعموم في كل من المضاف والمضاف إليه بل يكون ذلك على حسب الأحوال والقرائن فتارة يكون العموم في المضاف فقط وتارة يكون في المضاف إليه فقط وبذلك تكون الآية غير مقتضية للعموم في الأمرين معاً بل يكون المراد منها العموم في المضاف إليه فقط وهم الأشخاص دون الأموال .

وبذلك يكون معنى الآية خذ من كل مالك صدقة من مجموع أمواله فتكفي صدقة عن جميع الأموال .

جمهور العلماء قال بالأول والكرخي من الحنفية قال بالثاني .

وجهة الجمهور : أن الجمع المضاف من صيغ العموم . وضمير الجمع من صيغ العموم كذلك فإذا أضيف العام إلى العام اقتضى ذلك العموم في كل من المضاف والمضاف إليه عملاً بظاهر اللفظ - والآية من هذا القبيل ولذلك تكون الآية مقتضية لوجوب أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع المال من كل مالك فلا تكفي صدقة من مجموع الأموال من نوع واحد .

ووجهة الكرخى : أن الأمر قد تعلق بصدقة منكورة مضافة إلى جملة الأموال وهذا يتحقق باخراج المالك صدقة من نوع واحد عن مجموع أمواله فمن فعل ذلك صدق عليه أنه أخذ من أمواله صدقة لأن المال الواحد جزء من جملة الأموال وأخذ الصدقة من جزء المال يصدق عليه أنه أخذ لها من المال ومن هنا انعقد الاجماع على أن كل درهم وكل دينار من دراهم المالك ودنانيره يوصف بأنه من مال المالك ومع ذلك فلم يوجد من العلماء من يقول بوجوب أخذ الصدقة من كل درهم أو من كل دينار بخصوصه لأن اللفظ لم يدل عليه فكذلك الآية التى معنا تدل على أخذ الصدقة من مجموع الأموال ولا تقتضى أخذها من كل نوع من الأنواع - وهو ما ندعيه .

\* \* \*

## الفصل الثانى

فى الخصوص - وفيه مسائل

### المسألة الأولى

فى التخصيص والفرق بينه وبين النسخ

عرف التخصيص بتعريفات كثيرة فعرفه صاحب جمع الجوامع بقوله :

قصر العام على بعض أفراده - أى بيان أن العام أريد به ابتداء بعض الأفراد -  
وعرفه بعض الحنفية بقوله - قصر اللفظ مطلقاً على بعض مسماه - وعرفه البيضاوى  
بقوله :

إخراج بعض ما يتناوله اللفظ - وهذا التعريف لأبى الحسين البصرى بعد تغيير  
بسيط وهو جعل اللفظ فى كلام البيضاوى بدلاً من الخطاب فى كلام البصرى .

\* \* \*

### شرح التعريف

الإخراج جنس من التعريف يتناول كل إخراج ويخرج عنه ما ليس إخراجاً  
كالاستثناء المنقطع فلا يسمى إخراجاً ضرورة أن المستثنى فيه لم يكن داخلياً فى المستثنى  
منه والإخراج إنما يكون بعد ادخال والمقصود بالإخراج الإخراج من اللفظ باعتبار  
ظاهره فإن اللفظ العام باعتباره ظاهره يدل على دخول الأفراد كلها فى الحكم  
والإرادة .

وليس المراد بالإخراج خصوص الإخراج عن الإرادة لأن المخرج لم يكن مراداً  
ابتداء كما أنه ليس المراد به الإخراج باعتبار دلالة اللفظ على المخرج لأن اللفظ باعتبار  
وضعه يدل على المخرج بعد الإخراج وقبل الإخراج فإن الدلالة هى كون اللفظ بحيث  
إذا أطلق فهم منه معناه وهذا متحقق فى العام بعد التخصيص .

وقوله بعض ما يتناوله اللفظ فصل قصد به الإيضاح والبيان ولم يقصد به  
الاحتراز عن شىء ضرورة أن كل تخصيص فهو إخراج لبعض ما يتناوله اللفظ وما لم  
يتناوله اللفظ فليس داخلياً فى الجنس حتى يحتاج إلى إخراجه بهذا الفصل .

واللفظ فى عبارة الببضاوى شامل للعام بالمعنى المصطلح عليه سابقاً ولغيره  
كألفاظ العدد فإن العدد يصح الإخراج منه بواسطة الاستثناء والاستثناء من  
المخصصات عند الببضاوى مع أنه تقدم أن العدد ليس عاماً .

\* \* \*

## ما یرد على التعریف

اعترض الأسنوى على تعريف الببضاوى باعتراضين :

الاعتراض الأول : أنه غير جامع لأنه لا يدخل فيه إخراج بعض ما يتناوله العام  
إذا كان العام غير لفظ كالمفهوم الموافق أو المخالف مع أن الببضاوى جعل الإخراج من  
العام معنى تخصيصياً .

ويجاب عن ذلك : بأن المقصود من تناول اللفظ فى كلام الببضاوى لما خرج هو  
دلالة اللفظ عليه أعم من أن يكون بطريق منطوقه أو بطريق مفهومه فإن دل اللفظ  
على الأفراد بمنطوقه فعمومه لفظى وإن دل عليها بمفهومه فعمومه من جهة المعنى  
وبذلك يكون التعريف شاملاً للنوعين .

الاعتراض الثانى : أنه غير مانع لأنه يدخل فيه إخراج بعض ما يتناوله العام بعد  
العمل بالعام مع أن ذلك ليس تخصيصياً وإنما هو نسخ كما سيأتى للببضاوى عند  
الكلام على النسخ إن شاء الله .

ويجاب عن ذلك : بأن هذا تعريف للتخصيص بالمعنى العام وهو جائز على رأى  
المتقدمين لأن المقصود به تمييزه عن بعض ما عداه وقد تحقق المقصود بهذا التعريف .

\* \* \*

## الفرق بين التخصيص والنسخ

التخصيص يشترك مع النسخ فى أن كلا منهما فى إخراج لبعض ما يتناوله  
اللفظ مع أن النسخ يغير التخصيص لذلك كان لابد من بيان الفرق بينهما وقد فرق  
الأصوليون بين النسخ والتخصيص بفروق كثيرة أهمها ما يأتى :

١ - التخصيص إخراج لبعض ما يتناوله اللفظ من الأفراد - والنسخ إخراج  
لبعض ما يتناوله اللفظ من الأزمان .

٢ - التخصيص يدل على أن المخرج لم يكن مراداً بالحكم ابتداءً والنسخ يدل  
على أن المنسوخ كان مراداً .

٣ - التخصيص دائماً إخراج لبعض ما يتناوله اللفظ والنسخ قد يكون إخراجاً  
للبعض وقد يكون إخراجاً للكل .

٤ - التخصيص لا يرد على الأمر بأمور واحد لأن التخصيص إخراج لبعض  
الأفراد وهذا يقضى بأن المخرج منه متعدد - والواحد لا تعدد فيه - أما النسخ فإنه  
يرد على الأمر بأمور واحد .

٥ - التخصيص يكون بمقارن وبمتزاج والنسخ لا يكون إلا بمتراخ .

٦ - التخصيص يجوز بالنقل والنسخ لا يكون إلا بالنقل .

٧ - التخصيص لا يخرج العام عن كونه حجة بعد التخصيص على الصحيح  
عند جمهور العلماء أما النسخ فإنه يجعل المنسوخ غير صالح للاحتجاج به .

٨ - التخصيص لا يجوز وروده على العام بحيث لا يبقى تحته شيء من الأفراد  
اتفاقاً والنسخ يجوز فى العام وإن أتى على جميع أفرادها .

\* \* \*

## المخصَّص ، والمخصِّص

المخصَّص بفتح الصاد : هو ما وقع عليه التخصيص وهو العام لفظاً أو معنًى -  
وهذا هو الظاهر ، وقال بعض العلماء : هو البعض الذى خرج بواسطة التخصيص .

والمخصِّص بكسر الصاد : له معنيان - حقيقى - ومجازى - فالحقيق : هو  
إرادة الالفاظ أى المتكلم باللفظ وإنما كان هذا حقيقياً لأن اللفظ صالح لأن يكون عاماً  
وأن يكون خاصاً فالذى يرجح أحدهما على الآخر هو الإرادة .

وأما المعنى المجازى فتحته فردان :

أحدهما : نفس المتكلم باللفظ والعلاقة فى هذا المجاز هى الحالية والمحلية -  
فالإرادة وهى المعنى الحقيقى حالة - والمتكلم وهو المعنى المجازى محل لها .

وثانيهما : الدال على هذه الإرادة من العقل أو الحس أو اللفظ - والعلاقة فى  
هذا المجاز إطلاق اسم المدلول على الدليل :

\* \* \*

## المسألة الثانية

### فى بيان القابل للتخصيص

القابل للتخصيص هو الحكم الثابت لمتعدد - فالحكم الثابت للواحد بالشخص لا يقبل التخصيص لما سبق من أن التخصيص : إخراج بعض ما يتناوله اللفظ والحكم الثابت للواحد لا يتناول غيره فلا يمكن فيه الإخراج مثل قوله عليه الصلاة والسلام لأبى بردة حينما ضحى بالعناق : « تجزئك ولا تجزىء غيرك » .

\* \* \*

### أقسام متعددة

ينقسم المتعدد الذى يثبت له الحكم إلى قسمين :

القسم الأول : أن يكون التعدد ثابتاً من جهة اللفظ ويعرف بالعام لفظاً - كقوله تعالى : ﴿ اقتلوا المشركين ﴾ فإن لفظ المشركين عام - والحكم المتعلق به هو القتل قد خصص بغير أهل الكتاب من اليهود والنصارى وبغير المستأمن من الحربين .

القسم الثانى : أن يكون التعدد ثابتاً من جهة المعنى والاستنباط ويعرف بالعام معنئى وهو أنواع ثلاثة :

١ - العلة فإنه يجوز تخصيصها بمعنى تخلف الحكم عنها فى بعض الصور ويعرف ذلك عند الأصوليين بنقض العلة - وقد تكلم الأصوليون على ذلك فى باب القياس وذكروا فيه مبادئ كثيرة وقد استوفينا هذا البحث فى مذكرة السنة الرابعة فإن شئت فارجع إليه .

مثال تخصيص العلة ما ثبت من أن النبى ﷺ نهى عن بيع الرطب بالتمر وعلل ذلك بالنقصان عند الجفاف وذلك يفضى بزيادة أحد العوضين على الآخر وهو ربا مع أنه عليه الصلاة والسلام رخص فى العرايا وأجازها - وهى بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر على الأرض مع أن العلة وهى النقصان بالجفاف موجودة فيها - وبذلك تكون العلة قد وجدت وتخلف الحكم عنها فتكون العرايا مخصصة للعلة بما عداها ١٠

٢ - مفهوم الموافقة - وقد سبق معناه - فيجوز تخصيصه بشرط أن يبقى حكم المنطوق فإن زال حكم المنطوق زال حكم المفهوم معه لأنه تابع له والمتبوع ذهابه فيه ذهاب لتابعه - مثال تخصيص مفهوم الموافقة قوله تعالى : ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾ فإنه

يدل بمفهومه الموافق على تحريم الضرب وغيره من أنواع الإيذاء ولكن خرج عن حكم هذا المفهوم - جواز حبس الوالد في دين ولده إذا ماطل فيه - وبذلك يكون المفهوم قد أخرج منه بعض ما يتناوله فكان تخصيصاً له .

٣ - مفهوم المخالفة - وقد تقدم معناه - وقد اشترط البيضاوي لجواز تخصيصه أن يكون المخصص له راجحاً عليه - وخالف بعضهم في اشتراط هذا الشرط قائلاً أن المخصص مطلقاً لا يشترط فيه أن يكون راجحاً بل يجوز أن يكون مساوياً للمخصص لأننا لم نبتل العام بهذا التخصيص بل عملنا به في بعض أفراده كما عملنا بالمخصص في البعض الآخر وعند العمل بالدليلين معاً لا يشترط أن يكون أحدهما أرجح من الآخر وإنما يشترط ذلك في الناسخ في المخصص .

مثال تخصيص مفهوم المخالفة قوله صلى الله عليه وسلم : « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً » فإن الحديث يدل بمفهومه المخالف على أن الماء إذا بلغ أقل من القلتين فإنه يحمل الخبث ويتنجس مطلقاً سواء كان الماء راكداً أو جارياً - ولكن هذا المفهوم قد أخرج منه الماء الجارى فإنه لا يتنجس عند الشافعية إلا بالتغيير ولو كان أقل من القلتين لقوله عليه الصلاة والسلام « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه » وهذا الحديث وإن كان ظاهره عدم الفرق بين الراكد والجارى وعدم الفرق بين القليل وهو ما دون القلتين وبين الكثير وهو ما بلغ القلتين وأن الكل لا يتنجس إلا بالتغيير إلا أن الشافعية قالوا أن هذا الظاهر مخصص بحديث القلتين فلا يعمل فيهما وهو وارد في الماء الجارى لأنه ورد في بئر بضاعة وكانت تجرى في البساتين وبذلك يكون هذا الحديث مخصصاً لمفهوم حديث القلتين ويكون ما دون القلتين نجساً متى كان راكداً . . .

\* \* \*

## هل التخصيص جائز ؟

جمهور العلماء متفقون على أن التخصيص جائز وواقع في الخبر وفي غيره من الأوامر والنواهي وخالف في ذلك شذوذ من العلماء فقال ان التخصيص غير جائز في الخبر .

\* \* \*

## الأدلة

استدل الجمهور على الجواز بالوقوع فقد وقع التخصيص فى الخبر كما وقع فى الأمر والنهى والوقوع أوضح دليل على الجواز .

أما وقوع التخصيص فى الخبر فكقوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وهو على كل شيء قدير ﴾ وقوله تعالى فى حق الريح : ﴿ ما تذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالرميم ﴾ فإن العقل يقضى بأن هذه الأخبار ليس مراداً منها العموم ضرورة أن الله لم يخلق ذاته ولا صفاته كما أن القدرة لم تتعلق بهما لأن القدرة لا تتعلق بالواجب العقلى - وقد أتت الريح على الأرض والجبال فلم تجعلها كالرميم وإذا كانت هذه الأخبار غير مرادة على العموم يكون التخصيص قد دخلها فيكون التخصيص واقعاً فى الخبر . .

وأما وقوعه فى الأمر فكقوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ وقوله تعالى : ﴿ الزانية والزانى فاجلدوا ﴾ فإنه ليس كل سارق يقطع بل يقطع من سرق النصاب بشروط معلومة فى الفروع - وليس كل زان يجلد بل الذى يجلد هو الزانى غير المحصن . .

وأما وقوعه فى النهى - فإن النبى ﷺ نهى عن بيع الرطب بالتمر وأجاز ذلك فى العرايا فكان هذا النهى مخصوصاً .

أما المخالفون فقد قالوا إن تخصيص الخبر يوهم الكذب فى خبر الله تعالى وإيهام الكذب محال على الله تعالى كالكذب سواءً بسواء فما أدى إليه وهو تخصيص الخبر يكون محالاً .

وأجاب الجمهور عن ذلك : بأن العام سواءً كان فى الخبر أو فى غيره محتمل للتخصيص احتمالاً راجحاً حتى شاع بين العلماء قولهم « ما من عام إلا وخصص » وهذا الاحتمال يجعل السامع للخبر مجوزاً إرادة بعض العام من العام فإذا ورد ما يثبت إرادة البعض وهو المخصص علم أن البعض المخرج لم يكن مراداً من العام وحيث لم يكن مراداً فلا كذب ولا إيهام للكذب فهذا القول منهم يعتبر تشكيكاً فى أمر ضرورى فلا يكون مقبولاً .





## المسألة الثالثة

فى أقل الجمع وما ينتهى إليه التخصيص  
أولاً : أقل الجمع

اختلف الأصوليون فى أقل الجمع على مذاهب أهمها أربعة :

المذهب الأول : أقله ثلاثة فىكون حقيقةً فيها مجازاً فى غيرها كالاثنين والواحد وهذا هو المختار لجمهور العلماء ومنهم أبو حنيفة والشافعى رضي الله عنهما .

المذهب الثانى : أقله اثنان فهو حقيقٌ فيهما مجازاً فى الواحد وهذا هو المختار للقاضى أبى بكر الباقلانى والأستاذ أبى إسحاق الشيرازى من الشافعية .

المذهب الثالث : أقله ثلاثة - ويطلق على الاثنين مجازاً ولا يطلق على الواحد لا حقيقةً ولا مجازاً .

المذهب الرابع : أقله ثلاثة ولا يطلق على الاثنين ولا على الواحد لا حقيقةً ولا مجازاً . . .

\* \* \*

## تحرير محل النزاع

لا خلاف بين العلماء فى أن لفظ جمع المركب من ج م ع - معناه لغةً ضم شىء إلى شىء آخر فهو حقيقةً فى كل ما يتحقق فيه هذا المعنى قليلاً كان أو كثيراً وبذلك لا يكون لفظ الجمع من محل النزاع .

ولا خلاف أيضاً فى أن ضمير « نا » يستعمل لغةً فى الواحد المعظم نفسه كقوله تعالى : ﴿ فقدرنا فنعم القادرون ﴾ كما يستعمل فى غيره كقول الطلبة استمعنا إلى الدرس وبذلك لا يكون هذا الضمير من محل النزاع .

واتفقوا على أن الجمع المحلى بالألف واللام مثل القوم موضوع لغةً للاستغراق فاستعماله فى غير ذلك يكون مجازاً . وبذلك لا يكون هذا الجمع من محل النزاع .

وقال أهل اللغة إن جمع الكثرة أقله أحد عشر وبذلك يكون استعماله فى هذا العدد حقيقةً واستعماله فيما دونه مجازاً فليس جمع الكثرة إذن من محل النزاع .

وبذلك يمكن أن يقال : أن محل النزاع هو ( واو ) الجمع مثل الواو فى ضربوا وجموع القلة الخمسة وهى الأربعة المعروفة :

أفعلة كأرغفة ، وأفعل - كأنفس ، وأرجل - وأفعال - كأثواب وأحمال -  
وفعلة كفتية - وأما الخامس فهو الجمع السالم سواء كان مذكراً كمسلمين أو مؤنثاً  
كمسلمات .

هذا هو الظاهر وإن كان بعضهم مثل فى موضع الخلاف برجال وهو من جموع  
الكثرة فاقتضى هذا أن النزاع عام فى جمع القلة والكثرة معاً .

\* \* \*

## الأدلة

استدل الجمهور بأدلة :

الدليل الأول : ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه دخل على عثمان رضي الله عنه فقال له :  
تحجبون الأم من الثلث إلى السدس بالأخوين وليس الأخوان إخوة والله تعالى  
يقول : ﴿ فإن كان له اخوة فلأمه السدس ﴾ .

وثبت عن زيد بن ثابت أنه كان يحجب الأم من الثلث إلى السدس بالأخوين  
ويقول « الأخوان إخوة » ووجه الاستدلال ظاهر فإن كلا من ابن عباس ، وزيد بن  
ثابت عربى فصيح وقد نفى أحدهما أن يكون الأخوان إخوة وأثبت الثانى أن الأخوين  
إخوة وهذا تعارض ظاهر فكان دفعه متعيّناً لذلك يحمل قول ابن عباس على أن  
الأخوين ليسا إخوة حقيقةً لأن أخوة جمع وأقل الجمع ثلاثة ويحمل قول زيد بن  
ثابت على أن الأخوين إخوة مجازاً والإجماع قائم على أن الأخوة فى الآية ليس  
مراداً بها الحقيقة .

وبذلك ظهر أن أقل الجمع ثلاثة واستعماله فى الاثنى مجاز وكذلك استعماله  
فى الواو يكون مجازاً لأن المجاز لا حجر فيه متى وجدت العلاقة والقرينة والعلاقة  
بين الواحد والجمع موجودة تقديراً لأن الواحد قد يقوم بأعمال متعددة مثلها لا يقوم  
بها الواحد فيجعل كأنه جماعة . .

الدليل الثانى : الضمائر متفاوتة ومختلفة فضمير الواحد يكون مستتراً وضمير  
الاثنى يبرز بالألف وضمير الجمع يبرز بالواو فاختلف ضمير التثنية عن ضمير الجمع  
يقضى بأن حقيقة المثنى غير حقيقة الجمع ومعلوم أن حقيقة المثنى الاثنان فتكون  
حقيقة الجمع ثلاثة فإذا استعمل الجمع فى الاثنى أو فى الواحد تعين أن يكون  
مجازاً . وهو ما ندعيه .

الدليل الثالث : فرق اللغويون بين المفرد والجمع فجعلوا لكل منهما حقيقة خاصة كما أنهم فرقوا بينهما فى الصفة فأوجبوا المطابقة بين الموصوف والصفة إفراداً وتثنيةً وجمعاً فلم يصفوا المفرد بالثنى كما لم يصفوا الثنى بالجمع ولا الجمع بالثنى فلم يجوزوا جاء رجل عالمان ولا جاء رجل عالمون ولا جاء رجال عالمان - وهذا مشعر بأن الجمع لا يطلق على الثنى فلو كان الجمع حقيقة فى الاثنى لصح وصف الثنى به فحيث لم يصح ذلك دل على أن الجمع حقيقة فى الثلاثة فيكون استعماله فى غير ذلك كالواحد والاثنى مجازاً - وهو ما ندعيه .

نوقش هذا الدليل : بأن المانع من وصف الثنى بالجمع أو الجمع بالثنى ليس هو عدم إطلاق الجمع على الثنى إنما المانع هو عدم المطابقة اللفظية وذلك مما يوجب قبحاً فى العبارة فاشتربت المطابقة فى اللفظ لدفع القبح اللفظى .  
واستدل أصحاب القول الثانى بأدلة ثلاثة :

الدليل الأول : قوله تعالى : ﴿ وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ﴾ ووجه الاستدلال من الآية أن ضمير الجمع وهو « وهم » فى قوله تعالى : ﴿ لحكمهم ﴾ قد استعمل فى داود وسليمان فقط والأصل فى الاستعمال الحقيقية فكان ضمير الجمع حقيقة فى الاثنى فإذا استعمل فى الواحد كان مجازاً . وبذلك يثبت مدعانا وهو أن أقل الجمع اثنان لأنه لا فارق بين الجمع وضمير الجمع وأن استعمال الجمع فى الواحد مجازاً لكونه قد استعمل فى غير حقيقته .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول : أن الحكم مصدر مضاف إلى فاعله وهما داود وسليمان عليهما السلام وإلى مفعوله وهما صاحب الأرض وصاحب الغنم وبذلك يكون الضمير مستعملاً فى أربعة وليس مستعملاً فى اثنين كما تقولون فلا يتم لكم ما تدعون .  
ويرد بذلك : بأنه يمتنع لغة أن يضاف المصدر إلى فاعله ومفعوله فى وقت واحد ولكن يجوز ذلك على طريق البدل فالقول بأن المصدر مضاف إلى الفاعل والمفعول فى وقت واحد قول بعيد عن اللغة .

الوجه الثانى : أن الحكم ليس مراداً به المصدر وإنما المراد به الأمر فمعنى الآية وكنا لحكمهم أى لأمر هؤلاء الحاضرين من المحاكمين والمحكومين شاهدين عالين وبذلك فلا حجة لكم فى الآية لأن الحاضرين أكثر من اثنين .

ويرد ذلك : بأن الحكم ظاهر فى المصدر وإرادة خلاف الظاهر لا تثبت إلا بدليل ولا دليل على ذلك فلا تصح إرادته .

الدليل الثانى : قوله تعالى فى شأن عائشة وحفصة رضي الله عنهما ﴿ فتوبا إلى الله فقد صفت قلوبكما ﴾ ووجه الاستدلال من الآية أن الله تعالى قد أطلق الجمع وهو قلوب على الاثنتين فقط لأنه ليس لكل من عائشة وحفصة إلا قلب واحد مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ ما جعل الله لرجل من قلوبين فى جوفه ﴾ فإن لفظ الرجل فى الآية لا مفهوم له اتفاقاً .

والأصل فى الإطلاق الحقيقة . فكان لفظ الجمع حقيقة فى الاثنتين فإذا استعمل فى الواحد كان مجازاً وهو ما ندعيه .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول : ليست الآية من محل النزاع لأن القاعدة النحوية أن الشئيين إذا أضيفا إلى ما يشملهما جاز فى التعبير عن ذلك أوجه ثلاثة :

١ - الأفراد .

٢ - التثنية .

٣ - الجمع .

فيصح أن يقال قطعت رؤوس الكبشين وقطعت رأس الكبشين - وقطعت رأسى الكبشين . والآية من هذا القبيل .

الوجه الثانى : أن القلوب فى الآية ليس مراداً بها الجارحة المعلومة وإنما المراد بها الميول - والشخص الواحد له أكثر من ميل واحد وبذلك صح جمعها فيكون الجمع مراداً به أكثر من اثنين فلا يتم لكم ما تدعون .

ويرد ذلك بأن إطلاق القلوب على الميول مجاز من باب إطلاق اسم المحل على الحال والمجاز خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا عند تعذر الحقيقة أو عدم إرادتها وليس واحد منهما متحققاً فيما نحن فيه فلا يكون المجاز مراداً .

الدليل الثالث : قوله صلى الله عليه وسلم : « الاثنان فما فوقهما جماعة » .

ووجه الاستدلال من الحديث أن النبى عليه السلام أطلق الجماعة على الاثنتين والأصل فى الإطلاق الحقيقة فكانت الجماعة حقيقة فى الاثنتين .

ويكون الاثنان أقل الجمع حقيقة فإذا استعمل الجمع فى الواحد كان مجازاً وهو ما ندعيه .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول : هذا الدليل فى غير محل النزاع لأن النزاع فى صيغة الجمع لا فى

لفظ جمع كما تقدم بيانه .

الوجه الثانى : أن المراد من الحديث أن الاثنين جماعة من حيث أن حكمهما

حكم الجماعة من حيث الثواب فى الصلاة وفى جواز السفر إذا صح النهى عن سفر الإنسان منفرداً والذى يقوى هذا أن الرسول عليه السلام إنما بعث لبيان الشرعيات ولم يبعث لبيان اللغويات فكان حمله على ما قلناه أولى .

واستدل أصحاب القول الثالث : على أنه حقيقة فى الثلاثة مجاز فى الاثنين بما

استدل به أصحاب القول الأول وقد تقدم بيانه .

واستدلوا على أن الجمع لا يستعمل فى الواحد مجازاً بأن المجاز لا بدّ فيه من

القرينة والعلاقة ولا علاقة بين المعنى الحقيقى وهو الثلاثة والمعنى المجازى وهو الواحد فلا يصح إطلاق الجمع عليه مجازاً - وهو المطلوب .

نوقش هذا : بأن العلاقة بين الواحد والجمع موجودة وهى التعدد - الصادق

بالتعدد الواقعى كما فى الجمع والتعدد التقديرى كما فى الواحد الذى يقوم بما تقوم به الجماعة .

واستدل أصحاب القول الرابع : على أنه حقيقة فى الثلاثة بما استدل به

أصحاب القول الأول .

واستدلوا على أنه لا يطلق على الاثنين ولا على الواحد مجازاً بأنه لا علاقة

بين الواحد أو الاثنين والجمع وعند فقد العلاقة يمتنع المجاز لأن المجاز لا بدّ فيه من العلاقة .

نوقش هذا : بأن العلاقة بين الاثنين والجمع متحققة وهى التعدد الواقعى فان

الاثنين فيهما تعدد والجمع فيه تعدد كذلك - كما أنها موجودة بين الواحد والجمع

وهو التعدد الشامل للتعدد الواقعى والتعدد التقديرى الحاصل فى الواحد الذى يقوم

بعمل الجماعة وحيثئذ فلا مانع من إطلاق الجمع على الاثنين والواحد مجازاً .

\* \* \*

## ثانياً : ما ينتهى إليه التخصيص

اختلف القائلون بجواز التخصيص فى المقدار الذى يبقى فى العام بعد التخصيص على أقوال أهمها أربعة :

**القول الأول :** وهو المختار للبيضاوى وأبى الحسين البصرى وكثير من الفقهاء أنه يجوز تخصيص العام إلى أن يبقى من العام مقدار كثير غير محصور لا فرق بين أن يكون العام جمعاً كالرجال أو غير جمع كمن وما - ولا يجوز استعمال العام فى الواحد إلا إذا قصد به التعظيم كقوله تعالى : ﴿ فقدرنا فنعم القادرون ﴾ .

**القول الثانى :** يجوز أن يكون الباقي أقل المراتب التى يطلق عليها اللفظ الذى دخله التخصيص فإن كان غير جمع كالمفرد المحلى بالألف واللام ومن ، وما . صح أن يكون الباقي واحداً لأنه أقل مراتب المفرد وإن كان جمعاً كان الباقي أقل مراتب الجمع وقد سبق الخلاف فيها - وهذا القول هو المختار للقفال الشاشى من الشافعية .

**القول الثالث :** يجوز أن يكون الباقي بعد التخصيص واحداً مطلقاً سواء كان اللفظ الذى دخله التخصيص جمعاً أو غير جمع - وهذا القول هو المعروف عن الحنفية .

**القول الرابع :** وهو لابن الحاجب ولم يعرف عن غيره التفصيل الآتى :

**أولاً : فى التخصيص بالمتصل :**

إن كان التخصيص بالاستثناء أو بالبدل جاز أن يكون الباقي بعد الإخراج واحد نحو على عشرة إلا تسعة - وأكرم الناس العالم .

وإن كان التخصيص بالصفة أو بالشرط جاز أن يكون الباقي اثنين - نحو أكرم الناس العلماء - أو إن كانوا علماء - وقصد من الناس محمداً وخالدًا .

**وثانياً : فى التخصيص بالمنفصل :**

إن كان العام محصوراً وكان قليلاً جاز التخصيص إلى أن يبقى اثنان نحو قتلت كل زنديق ولم يقتل إلا اثنين من أربعة .

وإن كان غير محصور نحو قتلت كل من فى المدينة أو كان محصوراً كثيراً نحو أكلت كل الرمان جاز التخصيص إلى أن يبقى من العام عدد قريب من مدلوله قبل التخصيص - ويعرف ذلك بكون الذى خرج عدداً قليلاً أو بدليل آخر .

\* \* \*

## الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : بأنه لو جاز أن يكون الباقي بعد التخصيص ثلاثة فما دونها لكان قول القائل قتلت كل من في المدينة ولم يقتل إلا ثلاثة وقوله أكلت كل الرمان ولم يأكل إلا ثلاثة كذلك غير مستقبح عرفاً لكونه قد استعمل اللفظ فيما يصلح له - لكن هذا القول مستقبح عرفاً فإن أهل العرف يلومون هذا القائل ويستقبحون هذا القول منه فدل ذلك على أن العام لا يصلح للثلاثة ابتداءً فلا يصح كذلك بعد التخصيص لأن العام في الحالتين واحد وبذلك يبطل قول من يجوز بقاء الواحد والثلاثة والاثنين بعد التخصيص وثبت ما تقوله وهو أنه لا بد من بقاء عدد كثير .

نوقش هذا الدليل : بأن استعمال العام بعد التخصيص في الباقي مجاز على القول الراجح كما سيأتى والمجاز لا حجر فيه فهو جائز لغةً وعرفاً وحينئذ فلا بد أن يكون استقبح هذا القول ناشئاً عن عدم القرينة ونحن لا نمنع ذلك لأن العام عند عدم القرينة المخصصة له لا يصح إرادة بعضه لكونه حقيقة في الكل أما عند وجود القرينة وهى المخصص فلا يكون هذا القول مستقبحاً فالقول بالاستقبح في محل المنع .

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن الواحد فى المفرد متيقن وما عداه مشكوك فيه كما أن أقل الجمع فى الجمع هو المتيقن وما عداه مشكوك فيه فحمل اللفظ المفرد على الواحد وحمل اللفظ الجمع على أقل مراتبه حملاً للفظ على المتيقن فكان متعيناً لأنه عمل بالأحوط .

وبما أن استعمال العام فى الباقي مجاز والمجاز لا حجر فيه متى وجدت العلاقة والقرينة إذن يكون حمل المفرد على الواحد والجمع على أقل مراتبه لا حجر فيه وهو ما ندعيه .

واستدل أصحاب القول الثالث : بقوله تعالى : ﴿ الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم ﴾ ووجه الاستدلال أن لفظ الناس عام وقد أريد به فى الأول واحد فقط وهو نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين فلو لم يصح استعمال العام فى الواحد ما صح استعماله فى الواحد هنا - وهو خلاف ما تدل عليه الآية .

وإذا صح إرادة الواحد من العام فى صيغة الجمع صح إرادة الواحد من العام فى صيغة المفرد من باب أولى وبذلك يثبت ما ندعيه .

وأما ابن الحاجب فيمكن أن يوجه قوله في الاستثناء والبدل بأن الحكم في الاستثناء إنما يقصد به الباقي بعد الإخراج فقول القائل على عشرة إلا تسعة يقصد إقراره بالواحد فقط ولا شك أن التكلم بالواحد ابتداءً جائز فيكون التكلم به بعد الاستثناء جائزاً كذلك .

وأما البديل فهو المقصود بالحكم كذلك ولو تكلمنا بالواحد ابتداءً لم يكن ذلك ممنوعاً فلو تكلمنا به بدلاً قاصدين به الواحد لم يكن ذلك ممنوعاً كذلك .

وأما ما قاله في الصفة أو الشرط وما قاله في المخصص المنفصل فلم يظهر لى توجيه له اللهم إلا أن يكون ابن الحاجب قد تتبع الاستعمال فعلم منه هذا التفصيل وعندئذ يكون قوله مقبولاً في الجملة أما إن لم يكن الاستعمال معضداً لما قاله فلا يكون قوله مقبولاً .

\* \* \*

### المسألة الرابعة

#### هل العام بعد التخصيص حقيقة ؟

اختلف الأصوليون في العام إذا دخله التخصيص هل يكون حقيقة في الباقي أو يكون مجازاً فيه على أقوال ثمانية ذكر البيضاوي منها ثلاثة وترك خمسة وتعميماً للفائدة سنذكر ما تركه البيضاوي ثم نقتصر في الاستدلال على ما ذكره منها فقط مراعاة للاختصار .

\* \* \*

#### المذاهب التي لم يذكرها البيضاوي

- ١ - العام حقيقة في الباقي من حيث تناول ولكنه مجاز من حيث الاقتصار عليه والإرادة وهذا المذهب للإمام أبي بكر الرازي وبعض الحنفية .
- ٢ - العام حقيقة في الباقي إن كان الباقي جمعاً فإن كان الباقي ليس جمعاً كان العام مجازاً فيه وهو لأبي بكر الحصاص من الحنفية .
- ٣ - العام حقيقة في الباقي إن كان المخصص له شرطاً أو استثناءً فإن كان المخصص له صفة أو غاية أو كان المخصص منفصلاً لفظياً كان أو عقلياً كان العام مجازاً في الباقي - وهذا القول للقاضي أبي بكر الباقلاني . .



٤ - العام حقيقة فى الباقي إن كان المخصص له شرطاً أو صفةً فإن كان المخصص له استثناء أو غاية أو كان المخصص مستقلاً مطلقاً لفظياً أو عقلياً كان العام مجازاً فى الباقي - وهذا القول للقاضى عبد الجبار من المعتزلة . .

٥ - العام حقيقة فى الباقي إن كان المخصص له دليلاً لفظياً سواء كان متصلاً أو منفصلاً فإن كان المخصص له عقلياً كان العام مجازاً فى الباقي .

\* \* \*

## المذاهب التى ذكرها البيضاوى والاستدلال عليها

١ - العام بعد التخصيص مجاز فى الباقي مطلقاً سواء كان المخصص متصلاً أو منفصلاً كان المنفصل عقلياً أو لفظياً - وهذا القول هو المختار للبيضاوى وابن الحاجب وهو المعروف عند الجمهور الأشاعرة .

٢ - العام حقيقة فى الباقي مطلقاً كان المخصص متصلاً أو منفصلاً - وهذا القول للحنابلة وبعض الحنفية ونقله بعض العلماء عن كثير من الشافعية .

٣ - العام حقيقة فى الباقي إن خص بمتصل - وهو الشرط والصفة والغاية والاستثناء مجاز إن خص بمنفصل سواء كان لفظياً أو عقلياً - وهذا القول لأبى الحسين البصرى من المعتزلة .

\* \* \*

## أدلة الأقوال الثلاثة

استدل أصحاب القول الأول بدليلين :

الدليل الأول : العام لغةً موضوع لكل الأفراد فإذا استعمل فى بعض أفراده لوجود القرينة وهى المخصص مطلقاً كان متصلاً أو منفصلاً كان ذلك استعمالاً له فى غير ما وضع له لقرينه فيكون مجازاً لانطباق حقيقة المجاز عليه - وهى اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له لعلاقة وقرينة - وهذا ما ندعيه . .

الدليل الثانى : لو كان استعمال العام فى الباقي بعد التخصيص حقيقة كاستعماله فى الكل قبل التخصيص لكان العام مشتركاً لفظياً بين الكل والبعض وهو خلاف الأصل فلا يصار إليه الا لدليل ولا دليل على الاشتراك اللفظى فيكون القول به قولاً

بلا دليل وهو غير مقبول فلزم أن يكون العام مجازاً في الباقي لأن المجاز خير من الاشتراك اللفظي لما تقدم غير مرة . . وهذا ما ندعيه . .

واستدل أصحاب القول الثاني : بأن العام متناول للباقي بعد التخصيص كما كان متناولاً له قبل التخصيص وهذا قدر متفق عليه - واستعمال العام في الباقي قبل التخصيص اتفاقاً لكون اللفظ متناولاً له فيكون استعماله في الباقي بعد التخصيص حقيقة كذلك لوجود المقتضى للحقيقة وهو تناول .

نوقش هذا الدليل : بأن العام كان حقيقة في الباقي قبل التخصيص من حيث أن العام موضوع للكلمة والباقي فرد من أفراد هذا الكل فعند استعمال العام في الكل قبل التخصيص يكون اللفظ مستعملاً في كل ما وضع له فيكون حقيقةً أما بعد التخصيص فالعام قد استعمل في بعض أفرادها وهو الباقي فقط واللفظ لم يوضع له بخصوصه فيكون العام قد استعمل في غير ما وضع له فكان مجازاً وبذلك ظهر الفرق بين الاستعمالين .

واستدل أصحاب القول الثالث : بأن العام إذا خصص بالمتصل كالصفة أو الشرط أو الاستثناء أو الغاية كان مقيداً بهذا المخصص - والمقيد بشيء لا يتناول غير ما قيد به وإذن يكون العام المخصص بهذه الأشياء غير متناول لغير الأفراد الموصولة بالصفة وما بعدها فإذا استعمل العام في هذه الأفراد كان حقيقةً لأن يصدق عليه أنه لفظ استعمل فيما تناوله لا في غير ما تناوله .

فمثلاً : العام المخصص بالصفة مثل قولنا : أكرم الرجال العلماء لا يتناول غير العلماء والمخصص بالشرط كقولنا : أكرم الرجال إن كانوا علماء لا يتناول غير ما توفر فيه الشرط وقل مثل ذلك في المقيد بالاستثناء نحو أكرم القوم إلا الفساق ، والمقيد بالغاية نحو تعهد الأطفال بالتربية إلى أن يبلغوا أما العام إذا خصص بالمنفصل نحو اقتلوا المشركين لا تقتلوا أهل الذمة فإنه يتناول الباقي كما يتناول غيره وهو ما خرج بالمخصص فإذا استعمل في الباقي بعد التخصيص صدق عليه أنه مستعمل في بعض ما تناوله فكان مجازاً وبهذا ظهر الفرق بين العام المخصص بالمتصل والعام المخصص بالمنفصل وظهر وجه التفصيل الذي قلناه .

نوقش هذا من وجوه ثلاثة :

الوجه الأول : أن العام المخصص بالمتصل كالصفة والشرط وما معهما يعتبر

مركباً والمركب باعتبار ذاته لم يوضع لما أفاده من المعنى وحينئذ فإذا نظر إلى المركب من حيث ذاته يقال : إنه قد استعمل في غير ما وضع له فلا يكون حقيقة . .

وإن نظر إليه من حيث الأفراد التي تتركب منها يقال إن لفظ العام يعتبر من أفرادهِ وهو موضوع للموصوف بالصفة وغيره فإذا استعمل في الموصوف بخصوصه كان مستعملاً في غير ما وضع له فيكون مجازاً . .

ويرد ذلك : بأن المركب ليس متفقاً على عدم وضعه بل ذلك على رأى الإمام الرازى واتباعه كالبيضاوى وحينئذ فيجوز أن يكون مذهب المستدل أن المركب موضوع ولا يرد بمذهب على مذهب آخر . .

الوجه الثانى : أننا نتكلم فى العام الذى دخله التخصيص والذى يصدق عليه ذلك إنما هو المقيد فقط دون المقيد مع قيده فنظركم إلى المقيد فيه خروج عن محل النزاع .

والوجه الثالث : أن العام المقيد بالصفة وما معها من الشرط والاستثناء والغاية إذا لم يكن متناولاً لغير ما قيد به لم يكن تقييده بهذه الأشياء تخصيصاً له ضرورة أن التخصيص إخراج بعض ما يتناوله اللفظ - والقول بأن : تقييده بذلك ليس تخصيصاً خلاف المفروض لأننا نتكلم فى العام الذى دخله التخصيص .

وبهذا ظهر أن العام بمقتضى وضعه يتناول ما خرج من الأفراد وما لم يخرج وأن ورود التخصيص عليه يعتبر دليلاً على أن العام مراد به بعض أفرادهِ وهى الباقية بعد التخصيص فيكون العام مجازاً فى الباقى مطلقاً خصص بمتصل أو بمنفصل - وهو المختار .



### المسألة الخامسة

هل العام المخصوص حجة فى الباقى ؟

اختلف العلماء فى العام إذا دخله التخصيص هل يكون حجة فى الباقى أو لا يكون حجة فيه على أقوال سبعة ذكر البيضاوى منها ثلاثة فقط وترك أربعة وسنذكرها بعد ذكر الأقوال التى تعرض لها البيضاوى .

القول الأول : العام حجة فى الباقى إن خص بمعين سواء كان المخصص متصلاً

أو منفصلاً فإن خص بمبهم مثل قوله تعالى : ﴿ أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم ﴾ وقولهم هذا العام مخصوص أو هذا العام لم يرد به عمومه فلا يكون حجة في الباقي بعد التخصيص . وهذا القول لجمهور العلماء واختاره البيضاوي .

القول الثاني : العام ليس حجة في الباقي مطلقاً خص بمتصل أو بمنفصل وهذا القول لأبي ثور وعيسى بن أبان .

القول الثالث : العام حجة في الباقي إن خص بمتصل كالشرط والصفة والاستثناء والغاية وليس حجة في الباقي إن خص بمنفصل كالدليل العقلي أو الدليل اللفظي المستقل - وهذا القول للكرخي والبلخي من الحنفية .

\* \* \*

## الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : بأن العام عند تخصيصه بمبهم يكون كل فرد من أفراده محتملاً لأن يكون هو الذي خرج بالتخصيص ومع هذا الاحتمال لم يكن العام متناولاً لشيء معين فلا يكون حجة في الباقي لهذا الاحتمال .

أما إذا خصص العام بمعين فالعام ليس مراداً منه ما خرج اتفاقاً - وما لم يخرج فالعام لا يزال دالاً عليه وليست دلالة عليه متوقفة على دلالة على ما خرج عنه إذ لو توقفت دلالة العام على الباقي على دلالة على ما خرج فإما أن تكون دلالة العام على ما خرج متوقفة كذلك على دلالة على الباقي أو تكون غير متوقفة عليه .

فإن كان الأول وهو التوقف لزم الدور لأن العام قد توقف في دلالة على كل واحد منهما على دلالة على الآخر - والدور باطل .

وإن كان الثاني وهو عدم التوقف لزم التحكم والترجيح بلا مرجح لأن أفراد العام متساوية بالنسبة للعام في الدلالة فالقول بأن بعضها تتوقف دلالة على البعض الآخر . والبعض الآخر لا تتوقف دلالة على البعض الأول يعتبر تحكماً وترجيحاً لأحد المتساويين على الآخر بدون مرجح وهو باطل .

وحيث ثبت أن دلالة العام على الباقي ليست متوقفة على دلالة على ما خرج ثبت أن العام يدل على الباقي بعد التخصيص كما كان يدل عليه قبل التخصيص ويكون العام حجة في الباقي لوجود المقتضى وهو الدلالة . وهو المطلوب .

نوقش هذا : باختيار أن دلالة العام على الباقي متوقفة على دلالة على ما خرج كما أن دلالة على ما خرج متوقفة على دلالة على الباقي لأن العام يدل على الاستغراق وهو إنما يتحقق بجميع الأفراد وهذا وإن أوجب الدور وهو توقف كل من الشيين على الآخر إلا أن هذا دور معى لا تقدم فيه ولا تأخر بل الداللتان توجدان فى وقت واحد والدور المعى لا شىء فيه ألا ترى أن البنوة متوقفة على الأبوة ، والأبوة ، متوقفة على البنوة ومع ذلك لم يقل أحد ببطلان هذا .

إنما الباطل هو الدور التقدّمى الذى يترتب عليه تقدم أحد الشيين فى الوجود على الآخر وتأخره عنه فى الوجود فى الوقت الذى تبث له فيه تقدمه عليه لأن ذلك يؤدى إلى التناقض الباطل مثل أن يقول محمد لا أدخل الدار قبل خالد فيقول خالد لا أدخل الدار قبل محمد فكل منهما يريد أن يكون متأخراً عن الآخر وذلك غير ممكن .

أما لو قال كل منهما لا أدخل الدار حتى يدخلها صاحبه أمكن تحقيق ذلك بدخولهما معاً فى وقت واحد ففى كل من الأمرين توقف ولكن الثانى جائز والأول ممنوع .

ولضعف هذا الدليل استدل بعض العلماء لهذا المذهب بأن : الصحابه رضوان الله عليهم كانوا يتكلمون بالعمومات المخصوصة فى الباقي بعد التخصيص من غير أن ينكر عليهم أحد هذا الاستدلال فكان ذلك اجماعاً منهم على أن العام يحتج به فى الباقي بعد التخصيص .

ألا ترى أن فاطمة تمسكت فى ثبوت الإرث لها بقوله تعالى : ﴿ يوصيكم الله فى أولادكم ﴾ مع أنها تعلم بأن هذا العام مخصوص لأن كلا من القاتل والكافر لا يرث ومع ذلك فلم ينكر عليها أبو بكر هذا الاستدلال كما لم ينكر عليها أحد غيره بل أجابها بأن الرسول عليه السلام يقول : « نحن معشر الأنبياء لا نورث » وغير ذلك كثير .

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن العام بعد التخصيص مطلقاً سواء كان المخصص متصلاً أو منفصلاً أصبح كل فرد من الأفراد الباقية محتمل لأن يخرج بالتخصيص كذلك ومع هذا الاحتمال يكون بقاء الأفراد مشكوكاً فيه والمشكوك لا حجة فيه فالعام بعد التخصيص لا حجة فيه .

يناقش هذا : بأن دلالة العام على الأفراد الباقية بعد التخصيص لا تزال مظنونة ولا يؤثر في هذا الظن ما خرج بالتخصيص لأن الأصل البقاء حتى يقوم الدليل على خلافه ومتى كانت دلالة العام على الباقي ظنية وجب العمل به في الباقي لأن العمل بالظن واجب .

واستدل أصحاب القول الثالث : بأن العام عند تخصيصه بالمتصل لا يحتمل غير الأفراد الباقية وبذلك يكون العام ظاهر فيها فيكون حجة في الباقي حينئذ لأن العمل بالظاهر هو ما كلفنا به .

أما إذا خصص العام بمنفصل فإن العام حينئذ يكون متناولاً لما خرج كما هو متناول للباقي بعد الإخراج وعندئذ فيجوز أن يخرج من الباقي بعض آخر بدليل لم يظهر لنا فلا يكون العام ظاهراً في الباقي فلا يكون حجة فيه .

ويناقش هذا : بأن العام الذي يصدق عليه أنه عام دخله التخصيص هو نفس اللفظ بقطع النظر عن مخصصه - واللفظ بهذا الاعتبار متناول لما بقى ولما خرج باعتبار وضعه سواء كان المخصص له متصلاً أو منفصلاً - ولا شك أن العام كان حجة قبل أن يدخله التخصيص في كل أفراد لكونه متناولاً لهذه الأفراد فيكون حجة كذلك بعد التخصيص في الباقي لكونه لا يزال متناولاً وخروج ما خرج لم يؤثر في تناول العام لما لم يخرج - كما سبق بيانه من أن دلالة على الباقي ليست متوقفة على دلالة على ما خرج فالفرق غير ظاهر .

\* \* \*

## الأقوال الأربعة الباقية - ووجهة أصحابها

قلنا فيما سبق أن الأقوال في هذه المسألة سبعة وأن البيضاوى ذكر منها ثلاثة فقط ووعدنا بذكر الأقوال الباقية بعد الكلام على الأقوال التي ذكرها البيضاوى وهذه هي الأقوال الأربعة :

القول الأول : العام حجة في الباقي مطلقاً خص بمبهم أو بمعين كان المعين متصلاً أو منفصلاً أنبأ العام عن الباقي أو لم يكن منبئاً - وهذا القول لفخر الإسلام من الحنفية وابن برهان من الشافعية .

ووجهة هذا القول : أن الصحابة كانوا يستدلون بالعمومات المخصوصة من غير

نكير ولم يثبت عنهم التفصيل فكان ذلك إجماعاً منهم على أن العام المخصوص حجة في الباقي مطلقاً .

القول الثاني : العام المخصوص حجة في أقل الجمع وليس حجة فيما زاد على ذلك من غير تفصيل في المخصوص ولم يعرف قائل هذا القول .

ووجهة هذا القول : أن أقل الجمع متيقن من العام بعد التخصيص لأنه لا يجوز أن يراد من العام أقل من ذلك كما تقدم - وما عداه ليس متيقناً بل هو مشكوك فيه لجواز أن يخرج بدليل كما خرج غيره قبله بدليل كذلك - والمشكوك لا حجة فيه وإنما الحجة في المتيقن - وهو المطلوب .

القول الثالث : إن كان العام مجملاً قبل التخصيص فلا يكون حجة في الباقي بعد التخصيص وإن لم يكن مجملاً قبل التخصيص كان حجه في الباقي بعد التخصيص : وهو للقاضي عبد الجبار من المعتزلة .

ووجهة : هذا القول أن العام متى كان مجملاً قبل التخصيص مثل قوله تعالى : ﴿ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ حيث لا يمكن العمل به في أي فرد من أفراده لاحتياجه إلى البيان ولذلك يقول عليه الصلاة والسلام « صلوا كما رأيتموني أصلي » لم يكن حجة فإذا خصص وأخرج منه بعض الأفراد كالحائض مثلاً بقي كذلك بعد التخصيص مجملاً حيث لا يمكن العمل به في أي فرد من أفراده الباقية قبل البيان وبذلك فلا يكون حجة في الباقي أما إذا كان العام مبيّناً قبل التخصيص فهو حجة في كل أفرادها فإذا خصص لم يزل هذا الوصف عنه بالتخصيص فصار حجة فيما بقي من الأفراد ولذلك قلنا بهذا التفصيل .

القول الرابع : العام حجة في الباقي إن أنبأ عنه قبل التخصيص وليس حجة في الباقي إن لم ينبئ عنه قبل التخصيص : وهذا القول لأبي عبد الله البصري .

ووجهة هذا القول : أن العام متى كان منبأً عن الباقي مثل قوله تعالى : ﴿ اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ حيث يدل على الحربى كما يدل على غيره من أهل الكتاب يكون متناولاً للباقي بعد التخصيص ودالاً عليه كما كان متناولاً له قبل التخصيص ودالاً عليه بل تكون دلالة على الباقي بعد التخصيص أظهر لكونه لا يحتمل غير ما بقي وحيث كان العام حجة في الجميع قبل التخصيص كان العام حجة في الباقي بعد التخصيص كذلك لأن خروج ما خرج لم يؤثر في دلالة العام على الباقي .

أما إذا كان العام لا ينبىء عن الباقي قبل التخصيص مثل قوله تعالى :  
﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ حيث لا يشعر العام بسارق النصاب من حرز  
مثلاً يكون العام ظاهراً فيه فإذا قصر هذا العام على الباقي وأصبح مراداً به خصوص  
سارق النصاب من حرز مثله كانت دلالة العام عليه غير ظاهرة لجواز أن يخرج منه  
بعض أفرادها بدليل آخر كما خرج منه ما خرج بدليله ولذلك لا يكون العام مع هذا  
الاحتمال حجة في الباقي وبهذا ظهر وجه التفصيل الذى قلناه .

\* \* \*

### المسألة السادسة

## هل يصح التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص ؟

الكاتبون مختلفون فى محل النزاع فى هذه المسألة على رأيين :

الرأى الأول : وهو للأمدى وابن الحاجب والغزالي وحاصله أن العلماء متفقون  
على أن العام لا يجوز التمسك به فى عمومته قبل البحث عن مخصصه والخلاف بينهم  
إنما هو فى مقدار البحث عن المخصص : فالجمهور من العلماء يقولون يكتفى فى  
ذلك بغلبة الظن بمعنى أن المجتهد متى بحث عن المخصص وغلب على ظنه أنه لا  
مخصص للعام اكتفى منه بذلك وصح له أن يعمل بالعام - فالقطع بعدم وجود  
المخصص ليس مطلوباً .

وقال القاضى أبو بكر الباقلاني وجماعة من الفقهاء لا يكفى فى العمل بالعام  
الظن بعدم وجود المخصص بل لا بد من القطع بعدم وجوده .  
وجهة الجمهور : أن القطع بعدم وجود المخصص لو كان مطلوباً لما أمكن  
الاستدلال بالعام لأنه لا سبيل إلى القطع بعدم المخصص مع احتمال العام للتخصيص  
احتمالاً راجحاً حتى شاع بين العلماء قولهم ما من عام إلا ومخصص لكن عدم  
الاستدلال بالعمومات باطل لأن الواقع يكذبه فكان الظن بعدم المخصص كافياً لأنه هو  
الذى فى وسع المكلف ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها .

ووجهة القاضى : ومن معه أن القطع بعدم وجود المخصص ممكن وسبيله أن  
يبحث المجتهد عن المخصص بحثاً شاملاً مستوعباً فإذا لم يعثر عليه بعد البحث التام  
كان ذلك دليلاً على عدم وجوده فى الواقع لأن العادة تقضى بأنه لو كان موجوداً فى



الواقع ونفس الأمر لعثر الباحث عليه فحيث لم يجده الباحث بعد بحثه كان غير موجود وحيث يقطع بأنه لا مخصص للعام فيعمل للعام حينئذ .



## ما ورد على هذا الرأي

ورد على هذا الرأي السابق أن الصيرفي نقل عنه أنه يجوز التمسك للعام قبل البحث عن المخصص فكيف يكون هناك اجماع على أن العام لا يجوز التمسك به قبل البحث عن المخصص ؟

أجاب أصحاب هذا الرأي : بأن الصيرفي لم يقل بالتمسك للعام قبل البحث عن المخصص من حيث العمل به بل قال إنه يجب اعتقاد العموم حتى يظهر المخصص فإن ظهر تغير هذا الاعتقاد إلى اعتقاد الخصوص وفرق بين اعتقاد العموم والعمل بهذا العام .

ورد ذلك : بأن هذا تأويل بعيد لأنه لا معنى لاعتقاد العموم إلا وجوب العمل به وبذلك يكون الصيرفي قائلاً بجواز العمل للعام قبل البحث عن المخصص ويكون ذلك نقضاً لما قاله أصحاب هذا الرأي من أن الإجماع قائم على منع العمل للعام قبل البحث عن المخصص .

الرأي الثاني : وهو لأبي إسحاق الشيرازي والاسفرايني والإمام الرازي وأتباعه ومنهم البيضاوي - وحاصله أن العلماء مختلفون في التمسك للعام ابتداءً قبل البحث عن المخصص فجمهور العلماء ومنهم الصيرفي يقولون إنه يجوز التمسك للعام قبل طلب المخصص - وخالف في ذلك ابن سريج من الشافعية فقال لا يجوز التمسك للعام قبل البحث عن المخصص .

واستدل البيضاوي للجمهور : بأنه لو طلب البحث عن المخصص عند العمل للعام لوجب طلب المجاز عند العمل بالحقيقة لكن طلب المجاز عند العمل بالحقيقة باطل فطلب المخصص عند العمل بالعام باطل كذلك فيجوز العمل بالعام بدون طلب للمخصص . وهو ما ندعيه .

دليل الملازمة : أن المقتضى لطلب المخصص عند العمل بالعام إنما هو منع الخطأ

خوفاً من أن يكون العام غير مراد به العموم فيكون العمل به على عمومه موجباً للخطأ - وهذا المقتضى بعينه موجود في الحقيقة فإنه يجوز أن تكون الحقيقة غير مرادة وإنما المراد المجاز .

دليلاً الاستثنائية : أنه لم يوجد من العلماء من يقول إنه لا يعمل بالحقيقة إلا بعد البحث عن المجاز وما ذلك إلا لأن اللفظ عند إطلاقه ينصرف إلى الحقيقة ، والمجاز لا ينصرف إليه اللفظ إلا عند القرينة الدالة عليه - والعام كذلك عند إطلاقه ينصرف إلى العموم حتى تقوم القرينة على خلاف ذلك بوجود المخصص .

نوقش هذا الدليل : بمنع الملازمة لأن احتمال العام للتخصيص أقوى وأرجح من احتمال اللفظ للمجاز ولذلك قيل ما من عام إلا وخصص ، ولم يقل ما من حقيقة إلا ولها مجاز وبذلك فلا يلزم من طلب الأقوى والأرجح وهو المخصص طلب الأضعف المرجوح . وهو المجاز .

واستدل ابن سريج على طلب المخصص : بأن العام يحتمل أن يكون مراداً به العموم باعتبار أنه وضع لغةً لذلك واللفظ عند إطلاقه يدل على ما وضع له . ويحتمل أن يكون العموم غير مراد منه لوجود ما يخصه وهذان الاحتمالات متساويان لأن الاحتمال الأول يستند إلى الوضع ، والاحتمال الثاني يستند إلى كثرة ورود التخصيص على العام حتى شاع ما من عام إلا وخصص - فلو عمل بالعام قبل طلب المخصص لزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر بدون مرجح - وهو باطل .

لذلك كان لا بدّ من طلب المخصص حتى يكون ذلك مرجحاً لأحد المتساويين لأن الباحث إن وجد المخصص فقد ترجح الخصوص على العموم وإن لم يجده ترجح العموم على الخصوص ويندفع التحكم .

نوقش هذا الدليل : بأن العموم هو الأصل والتخصيص عارض له والأصل انتفاء العارض وبذلك يكون احتمال العموم راجحاً على احتمال الخصوص فيعمل بالعموم لأن العمل بالراجح متعين . وبذلك يكون البحث عن المخصص تأكيداً للترجيح وليس تأسيساً له .

رد الأسنوي هذه المناقشة : بأن العام بالاستقراء غلب استعماله في البعض وقد سبق أن المختار لليضاوي وجمهور العلماء أن العام المخصوص مجاز في الباقي وليس

حقيقة فيه - وبذلك يكون المجاز وهو كون العام مخصوصاً راجحاً على الحقيقة وهي كون العام ليس مخصوصاً - وقد تقدم لليضاوى أن المجاز الراجح على الحقيقة يجعل اللفظ مجملاً ولا يراد به شيء من الحقيقة والمجاز حتى توجد القرينة المعينة لأحدهما وبذلك يكون قول ابن سريج هو المناسب لما اختاره البيضاوى فلا يصح من البيضاوى الاعتراض عليه .

وقد يجاب عن ذلك : بأننا نتلكم فى العام قبل أن يدخله التخصيص - وهو فى هذه الحالة لا يوصف بالمجاز لأن المجاز هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له وما دام لم يستعمل العام فى البعض فهو لم يستعمل فى غير ما وضع له فلا يكون مجازاً . وبذلك يبطل قول الأسنوى أن المجاز راجح على الحقيقة لأنه لم يوجد مجاز حتى يوصف بأنه راجح : ومن هنا لم يوجد تنافى بين ما قاله البيضاوى فى باب الحقيقة والمجاز وبين ما قاله هنا لأن ما قاله هناك إنما هو فى لفظ استعمل فى حقيقته بالفعل كما استعمل فى مجازة بالفعل ولكن استعماله فى المجاز أكثر من استعماله فى الحقيقة وما هنا إنما هو فى لفظ استعمل فى الحقيقة واحتمل أن يكون مجازاً أو فرق بين الحالتين - فاعتراض الأسنوى فى نظرى لا وجه له .

\* \* \*

## الفصل الثالث

### فن المخصّص

قلنا فيما سبق ان المخصّص بكسر الصاد حقيقة فى إرادة الالفاظ مجاز فى كل من المتكلم والبدال على الإرادة من لفظ أو عقل - ونقول الآن إن المقصود هنا بالمخصّص أحد مجازيه وهو الدال على الإرادة وهو نوعان : أحدهما : متصل - وثانيهما : منفصل - والمقصود بالكلام الآن هو المخصّص المتصل .

\* \* \*

### المخصّص المتصل - وأنواعه

المتصل هو ما لا يستقل عن الكلام السابق بل يكون التكلم به متوقفاً على الكلام الذى اشتمل على المخصّص بفتح الصاد .

وقد ذكر البيضاوى أنواعاً أربعة - الاستثناء ، الشرط ، الصفة ، الغاية وستكلم عليها مراعين فى ذلك هذا الترتيب الذى قصده البيضاوى .

\* \* \*

### النوع الأول : الاستثناء - وفيه أربعة مسائل

الاستثناء قسمان متصل : وهو ما كان المستثنى من جنس المستثنى منه مثل رأيت القوم إلا محمداً ومنقطع - وهو ما كان المستثنى ليس من جنس المستثنى منه نحو رأيت القوم إلا كلبهم .

وقد اتفق العلماء على أن الاستثناء حقيقة فى المتصل ولكنهم اختلفوا فى المنقطع هل هو حقيقة فيه أو مجاز على أقوال أربعة :

القول الأول : وهو المختار لجمهور العلماء ومنهم البيضاوى أن الاستثناء حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع .

القول الثانى : هو حقيقة فى كل منهما ولكنه لم يوضع لكل منهما استقلالاً وإنما وضع للقدر المشترك بينهما وهو مخالفة ما بعد الأداة لما قبلها فهو مشترك معنوى .

القول الثالث : هو حقيقة فى كل منهما وقد وضع لكل من المتصل والمنقطع بوضع مستقل فهو مشترك لفظى .

القول الرابع : الوقف لأنه لا يدرى أحقيقة فى كل منهما أم مجاز فى واحد وحقيقة فى الآخر وإذا كان حقيقة فى واحد فقط فلا يدرى عينه أهو المنقطع أم المتصل .

\* \* \*

## الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : بأن الاستثناء كثر استعماله فى المتصل كثرة شائعة حتى إذا أطلق يتبادر منه والتبادر أمانة الحقيقة فكان حقيقة فى المتصل فقط فإذا استعمل فى المنقطع تعين أن يكون هذا الاستعمال مجازاً - وهو المطلوب .

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن الاستثناء قد استعمل فى المتصل - وهو ظاهر - كما استعمل فى المنقطع مثل قوله تعالى : ﴿ وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس ﴾ فإن إبليس ليس من جنس الملائكة - وقول الشاعر العربى :

وبلدة ليس بها أنيس إلا العافير وإلا العيس

فإن العافير وهى الحمر الوحشية والعيس - وهى الإبل البيضاء التى يخالط بياضها شئ من الشقرة ليست من جنس ما يؤنس وهو الانسان .

والأصل فى الاستعمال الحقيقة فكان الاستثناء حقيقة فى كل منهما وبذلك يبطل القول بأنه حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع - ولما كان الاشتراك اللفظى خلاف الأصل ولا يصر إليه إلا عند الضرورة وهى عدم وجود معنى مشترك يصح أن يوضع له اللفظ - وكانت هذه الضرورة غير موجودة هنا لوجود المشترك بين المنقطع والمتصل الذى يصح أن يوضع له لفظ الاستثناء وهو مخالفة ما بعد الأداة لما قبلها فى الحكم - كان القول بالاشتراك اللفظى باطلاً كذلك - فتعين الاشتراك المعنوى - وهو المطلوب .

واستدل أصحاب القول الثالث : بأن الاستثناء قد استعمل فى كل من المتصل والمنقطع والأصل فى الاستعمال الحقيقة فبطل القول بأنه مجاز فى أحدهما كما يبطل القول بالاشتراك المعنوى لعدم وجود قدر مشترك بين المتصل والمنقطع يصح أن يوضح له لفظ الاستثناء - وبذلك تعين الاشتراك اللفظى - وهو ما ندعيه .

ويرد هذا : بوجود القدر المشترك - وهو المخالفة السابقة .  
وأما الواقف فقد رأى أن الأدلة متعارضة ولا مرجح لأحدها على الآخر  
فتوقف دفعاً للتحكم والترجيح بلا مرجح ورأى أن الوقف أسلم .

\* \* \*

## تعريف الاستثناء

لما اختار البيضاوي أن الاستثناء حقيقة في المتصل فقط دون المنقطع اقتصر في  
تعريف الاستثناء على المتصل فعرفه بقوله - الإخراج بالإ غير الصفة ونحوها .

فالإخراج جنس يشمل كل إخراج سواء كان بالاستثناء أو بغيره كان الغير متصلأ  
كالشرط والصفة والغاية أو منفصلاً كما سيأتى بيانه - وخرج عن هذا الجنس ما لا  
يفيد الإخراج كالاستثناء المنقطع فلا يسمى استثناء حقيقة . لأنه لا إخراج فيه لشيء  
ضرورى أن المستثنى لم يكن داخلياً .

وقوله « بإلا غير الصفة ونحوها » فصل خرج به كل المخصصات سواء كانت  
متصلة أو منفصلة لأن الإخراج فيها ليس بالإ ونحوها بل بأمر آخر فلا يسمى واحد  
منها استثناء .

وإنما قيد « إلا » بغير الصفة ليحترز بذلك عن - إلا - إذا كانت صفة بمعنى غير  
- وهى الواقعة بعد جمع منكر غير محصور مثل قوله تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة  
إلا الله لفسدنا ﴾ فإنها فى هذه الحالة لا تعتبر من أدوات الاستثناء فلذلك أخرجها  
بقوله - غير الصفة .

والمراد بنحو إلا - أخواتها فى العمل والحكم - وهى خلا ، وعدا وحاشا ،  
وسوى ، وليس - ولا يكون .

\* \* \*

## اعتراضات على التعريف

أورد الأسنوى على تعريف البيضاوي السابق اعتراضات أربعة :

١ - هذا تعريف للشيء بنفسه لأنه أخذ فيه « إلا » وهى من أدوات الاستثناء  
وتعريف الشيء بنفسه باطل لأنه يوجب الدور .

ويجاب عن ذلك : بأنه يعرف الاستثناء المصطلح عليه والاستثناء المصطلح عليه

غير الاستثناء اللغوى فيبين المصطلح عليه بقوله الإخراج بيالا ونحوها فعلم أن الاستثناء المصطلح عليه أخص من مطلق الاستثناء وبذلك فليس فيه تعريف للشيء بنفسه .

٢ - هذا التعريف غير جامع لأنه لا يشمل مثل قولنا جاء القوم إلا زيداً وذلك لأنه قال فى التعريف الإخراج بيالا ونحوها فأتى بالواو المفيدة للجمع دون أو المفيدة للتخيير أو التقسيم فاقضى كلامه أن الاستثناء لا يتحقق إلا إذا كان الكلام قد وجد فيه إلا ونحو إلا فإن اقتصر فى الكلام على إلا فقط كما مثلنا لم يكن ذلك استثناء وهو ظاهر البطلان فكان حقه أن يقول « أو نحوها » ليكون التعريف شاملاً لما ذكرنا .  
ويجاب عن ذلك : بأن هذا أمر واضح لا يصح التشكيك فيه فإن الكلام على معنى أو يفهم ذلك كل من له دراية بالعلم .

٣ - هذا التعريف إما أن يكون غير مانع وإما أن يكون مستلزماً للدور وكلاهما باطل فيكون التعريف باطلاً - توضيح ذلك أن قوله « ونحوها » إن أراد به نحو إلا فى الإخراج كان التعريف متناولاً لكل المخصصات لأن فيها إخراجاً وبذلك يكون التعريف غير مانع .

وإن أراد به نحوها من حيث أنه يقوم مقام إلا فى الاستثناء كان التعريف فيه دور فإن الاستثناء حينئذ يكون متوقفاً على نحو إلا باعتباره جزءاً فى التعريف ويكون نحو إلا متوقفاً على الاستثناء وبذلك يوجد التوقف من الجانبين ولا معنى للدور إلا هذا .

ويجاب عن ذلك : بأنه المراد نحو إلا فى الأحكام التى تثبت لإلا من حيث أن الكلام التام الموجب يقضى بنصب ما بعد إلا والكلام المنفى التام يجوز النصب والاتباع والكلام الناقض يوجب أن يكون ما بعد إلا على حسب العوامل إلى غير ذلك - وهذا أمر معروف مشهور ينصرف إليه الكلام عند الإطلاق - فالاعتراض ساقط .

٤ - هذا التعريف فيه حشو - وهو لفظ غير لأن الكلام يصح بدونها فإن إلا إذا كانت صفة بمعنى غير مثل قوله تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا ﴾ لا تدل على إخراج شيء كان داخلياً فى الكلام السابق وبذلك تكون خارجة عن الجنس وهو قوله الإخراج فالإتيان بها لا فائدة فيه فتكون لغواً .

ويجاب عن ذلك : بأن الأصل فى القيود أن تكون للإيضاح لا للاحتراز

وبذلك يكون المقصود بها الإيضاح والإشعار بأن إلا المفيدة للاستثناء تكون دائماً غير  
صفة .

\* \* \*

## المسألة الأولى

### فى شرط الاستثناء

يشترط فى صحة الاستثناء بالإ أو احدى أخواتها شرطان :

الشرط الأول : أن يكون المستثنى متصلاً بالمستثنى منه فلا يجوز الفصل بينهما  
بالزمن فصلاً تقضى العادة بأن يكون الكلام الثانى غير مرتبط بالكلام الأول فإن  
قضت العادة بعدم الفصل فلا يضر ذلك كالفصل بالتنفس أو بالسعال أو بالكلام  
الطويل .

وهذا الشرط ليس متفقاً عليه بل ذهب إلى اشتراطه جمهور العلماء من  
الشافعية والحنفية وخالف فى ذلك ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد وعطاء والحسن  
البصرى فجوز سعيد بن جبير الفصل إلى أربعة أشهر كما جوز مجاهد الفصل إلى  
سنتين واختلف النقل عن ابن عباس فنقل عنه جواز التأخير إلى شهور وإلى سنة بل  
نقل عنه جواز التأخير مادام المتكلم بالمستثنى منه حياً وجوز كل من عطاء والحسن  
البصرى جواز التأخير إلى آخر المجلس الذى وقع فيه الكلام .

ومن أجل هذا الاختلاف اعترض على البيضاوى فى نقله الإجماع على عدم  
جواز الفصل .

\* \* \*

## الأدلة

استدل الجمهور على عدم جواز الفصل بدليلين :

الدليل الأول : ما ثبت من أن النبى ﷺ قال : « من حلف على شىء ثم  
رأى غيره خيراً منه فليفعل الذى هو خير وليكفر عن يمينه » ووجه الاستدلال من  
الحديث أنه لو جاز الفصل بين المستثنى منه والمستثنى لكان فى ذلك تيسير على الحالف  
فى التخلص من يمينه بعدم الحنث فيها إذ يكون أمامه طريقان لعدم الحنث أحدهما :  
الكفارة ، والثانية : الاستثناء وهو أسهل الطريقتين ومقتضى هذا أن الرسول عليه



السلام كان يرشد إليه ابتداءً لأنه عليه الصلاة والسلام ما خير بين شيئين إلا اختار  
أيسرهما تخفيفاً على أمته .

فحيث عين الرسول عليه السلام الكفارة لعدم الحنث في اليمين علم أن  
الاستثناء فيها عند إرادة ما يوجب الحنث غير جائز لعدم توفر شرطه وهو الاتصال .

الدليل الثاني : لو جاز الفصل في الاستثناء لما علم صدق صادق ولا كذب  
كاذب لأن من تكلم بكلام يكون صادقاً قد يستثنى فيكون كاذباً ومن تكلم بكلام  
يكون به كاذباً قد يستثنى فلا يكون كاذباً - وهذا باطل لأنه يقضى إلى عدم استقرار  
الأمر والتخبط فيها فلا يتم عقود ولا تثبت معاملات - ومثل هذا لا يصح أن يكون  
مقصوداً لعامل فضلاً عن الشارع لذلك لم يجز الفصل في الاستثناء طلباً للاستقرار .

نوقش هذا الدليل : بأنه معارض بما ثبت من أن النبي ﷺ قال : « لأغزون  
قريشاً » ثم سكت وقال بعد ذلك إن شاء الله وسأله اليهود عن أهل الكهف من حيث  
العدد وكيف كانوا يعيشون فقال لهم ﷺ « غداً أجيبيكم » فتأخر الوحي عنه بضعة  
عشر يوماً ثم نزل قوله تعالى : ﴿ ولا تقولن لشيء إني فاعلٌ ذلك غداً إلا أن يشاء  
الله ﴾ الآية فقال ﷺ إن شاء الله رابطاً ذلك بقوله لليهود غداً أجيبيكم .

فدل ذلك على جواز الفصل في الاستثناء لأن الشرط يشترط فيه الاتصال  
كالاستثناء .

أجيب عن ذلك : بأن سكوته عليه السلام يحمل على السكوت الذي لا يضر  
الجواز أن يكون السكوت للتنفس جمعاً بين الدليلين :

وأما قوله عليه السلام إن شاء الله بعد نزول الآية فليس ذلك ارتباطاً بما قاله  
لليهود وإنما ذلك امتثال لقوله تعالى : ﴿ ولا تقولن لشيء إني فاعلٌ ذلك غداً إلا أن  
يشاء ﴾ أو امتثال للأمر في قوله تعالى ﴿ واذكر ربك إذا نسيت ﴾ - والمعنى إن شاء  
الله لا أقول إني فاعل ذلك غداً إلا مقروناً بالمشيئة أو إذا نسيت شيئاً فاذا ذكر الله إن شاء  
الله .

واستدل من أجاز الفصل كابن عباس ومن معه بقياس الاستثناء على غيره من  
المخصصات بجامع أن كلا فيه إخراج لبعض ما دل عليه الكلام السابق وغير الاستثناء  
كالمخصص المنفصل لا يشترط فيه الاتصال بالمخصص فالاستثناء كذلك لا يشترط فيه  
الاتصال .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول : هذا الدليل منقوض بالصفة والغاية فان كلا منهما مخصص متصل كالاستثناء ومع ذلك فإنه يشترط فيهما الاتصال بما قبلهما اتفاقاً .

الوجه الثاني : هذا قياس مع الفارق فإن المخصص المنفصل مستقل بنفسه عن الكلام السابق فجاز فيه الانفصال أما المخصص المتصل فهو غير مستقل بل مرتبط بالكلام السابق ولا ينفك عنه فلذلك لم يجز فصله عنه .

الشرط الثاني : أن يكون المستثنى غير مستغرق للمستثنى منه فإن كان مستغرقاً له بحيث لم يبق من المستثنى منه شيء من أفرادها كان الاستثناء لغوياً وكان العبرة بما نطق به أولاً فمن قال على عشرة إلا عشرة يعتبر لاغياً فتلزمه العشرة التي أقر بها أولاً .

وهذا الشرط متفق عليه بين العلماء الذين يعتد برأيهم فلا عبرة بمن خالف في ذلك كابن طلحة في كتابه المدخل حيث قال من قال لامرأته أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً لم يلزمه شيء عملاً بالاستثناء ولكن بعد اتفاق العلماء على ذلك اختلفوا في المقدار الذي يبقى بعد الاستثناء على أقوال ثلاثة :

القول الأول : وهو لجمهور العلماء من الفقهاء والمتكلمين وهو المختار للبيضاوي أن ذلك لا يحد بحد فلو بقي بعد الاستثناء واحد فقط كان الاستثناء صحيحاً .

القول الثاني : وهو للحنابلة يشترط أن يكون الباقي بعد الاستثناء النصف أو أكثر من النصف فيجوز استثناء المساوي والأقل ولا يجوز استثناء الأكثر من النصف كالثلاثين .

القول الثالث : وهو أحد قولين للقاضي أبي بكر الباقلاني ونقله الأمدى عن الحنابلة يشترط أن يكون الباقي بعد الاستثناء أكثر من النصف - فيجوز استثناء الأقل من النصف ولا يجوز استثناء النصف كما لا يجوز استثناء الأكثر من النصف - والقول الثاني للقاضي ما نقل عن الحنابلة أولاً .

\* \* \*

## الأدلة

استدل الجمهور بثلاثة أدلة :

الدليل الأول : الاجماع على صحة الاستثناء في قول القائل على عشرة إلا

تسعة مع أنه قد استثنى أكثر من النصف ولم يبق إلا القليل حيث لا يلزمه بهذا الإقرار إلا واحد فقط فكان ذلك دليلاً على صحة الاستثناء مطلقاً متى بقى من المستثنى منه شيء من أفراده ولو كان الباقي واحداً .

الدليل الثانى : قوله عليه السلام فى الحديث القدسى عن الله سبحانه وتعالى : « يا عبادى كلكم جائع إلا من أطعمته » ووجه الاستدلال ظاهر فإن من أطعمه الله تعالى أكثر ممن بقى جائعاً .

الدليل الثالث : قوله تعالى : ﴿ إن عبادى ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين ﴾ مع قوله تعالى حكاية عن إبليس ﴿ فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين ﴾ ووجه الاستدلال أن الله تعالى قد استثنى فى الآية الأولى الغاوين من جملة عباده الذين ليس لإبليس سلطان عليهم - وعباده الذين لا سلطان لإبليس عليهم هم المخلصون - فإن كان المخلصون متساوين مع الغاوين فقد صح استثناء المساوى ، وإن كان المخلصون أكثر من الغاوين فقد استثناهم الله تعالى فى الآية الثانية وبذلك يكون استثنى الأكثر بقى الأقل - ومن مجموع الآيتين يكون استثناء النصف أو استثناء الأكثر جائزاً فيبطل قول من منع استثناءهما ويثبت ما ندعيه .

نوقش هذا الدليل من وجوه ثلاثة :

الوجه الثانى : ظاهر قوله تعالى : ﴿ إن عبادى ليس لك عليهم سلطان ﴾ الآية أن الغاوين أقل من الذين لا سلطان عليهم لإبليس - وبذلك يكون الاستثناء فيها من استثناء الأقل - وهو جائز اتفاقاً .

ونمى أن يكون الذين لا سلطان لإبليس عليهم هم المخلصون حتى تكون الآية الثانية من استثناء الأكثر وإبقاء الأقل - لأن الذين لا سلطان لإبليس عليهم فريقان - فريق ارتقى إلى درجة الإخلاص وهؤلاء هم المخلصون . وفريق ليس لإبليس قهر وغلبة عليهم ولكنهم لم يرتقوا إلى درجة الإخلاص - وهؤلاء هم أكثر الناس . فالنتيجة أن المخلصين أقل من الغاوين وأن الغاوين أقل من الذين لا سلطان لإبليس عليهم وبذلك يكون الاستثناء فى كل من الآيتين استثناء الأقل وإبقاء الأكثر وهو جائز اتفاقاً فلا يبطل مذهب الخصم .

الوجه الثانى : سلمنا أن الذين لا سلطان لإبليس عليهم هم المخلصون وأنه لا

واسطة بين المخلصين والغاوين ولكن نقول الآية الأولى وهى إن عبادى استثنى فيها  
الغاوين بالفعل من المخلصين والغاوين بالفعل أكثر من المخلصين فالاستثناء فيها من  
استثناء الأقل وابقاء الأكثر .

أما الآية الثانية : فقد استثنى فيها المخلصون ممن أقسم عليهم إبليس بالإغواء لا  
من الغاوين بالفعل ولا شك أن الذين أقسم إبليس بإغوائهم هم أبناء آدم كلهم انتقاماً  
من آدم وبذلك يكون الاستثناء فيها أيضاً من استثناء الأقل وابقاء الأكثر - وهو جائز  
اتفاقاً .

الوجه الثالث : الخصم لا يمنع استثناء الأكثر إلا حيث كان كل من المستثنى  
والمستثنى منه عدداً مصرحاً به ولذلك أجاز أكرم بنى تميم إلا الأراذل - ولو كان  
الأراذل هم الأكثر والآية من الصور التى لا يمنعها الخصم لأن كلا من المستثنى  
والمستثنى منه ليس عدداً مصرحاً به وبذلك فالآية لا تبطل مذهب الخصم .  
واستدل المخالف وهم أصحاب القول الثانى والثالث : بأن الاستثناء خلاف  
الأصل لأنه يشبه الإنكار بعد الإقرار وخلاف الأصل لا يصار إليه إلا لضرورة -  
والضرورة متحققة فى استثناء الأقل لأنه يطرأ عليه النسيان كثيراً لقلته وعدم الالتفات  
إليه لذلك خالفنا الأصل وجوزنا استثناءه .

أما الأكثر أو المساوى فلا ضرورة فى استثنائهما لأن النفس تهتم بهما فلا يطرأ  
عليهما النسيان فجواز استثنائهما فيه مخالفة للأصل من غير ضرورة وذلك لا يجوز  
لأن الضرورة تقدر بقدرها .  
نوقش هذا من وجهين :

الوجه الأول : هذا تشكيك فى أمر يكاد يكون ضرورياً - فإن الحديث القدسى  
والإجماع على صحة قول القائل على عشرة الا تسعة أمران لا يقبلان التشكيك .  
الوجه الثانى : لا نسلم أن الاستثناء خلاف الأصل لأن الذى دل على الإخراج  
هو الكلام المركب من المستثنى منه والمستثنى فالقائل على عشرة إلا ثلاثة - كقوله على  
سبعة فهما لفظان مترادفان معناهما واحد والترادف كثير فى اللغة العربية وليس خلاف  
الأصل .

فائدة : اختلف العلماء فى الدال على الباقي بعد الإخراج فى الاستثناء على  
أقوال ثلاثة :

القول الأول : وهو للقاضى أبى بكر الباقلانى - الدال على الباقي هو مجموع

الكلام المركب من المستثنى والمستثنى منه فالقائل على عشرة إلا خمسة - معناه على خمسة - وذلك يكون التعبير عن خمسة له لفظان أحدهما مفرد وهو خمسة وثانيهما مركب وهو على عشرة إلا خمسة - فهما مترادفان معناهما واحد .

القول الثاني : وهو لجمهور العلماء أن الدال على الباقي هو المستثنى منه بقرينة أداة الاستثناء فالقائل على عشرة إلا خمسة يكون الدال على الخمسة الباقية هو لفظ عشرة فهو قرينته أداة الاستثناء وهي « إلا » .

القول الثالث : وهو المختار لابن الحاجب أن المستثنى منه بمقتضى وضعه يتناول الأفراد الباقية المخرجة ولكن الحكم إنما يتعلق بالأفراد الباقية فقط بعد الاستثناء فمن قال على عشرة إلا ثلاثة كانت العشرة متناولة للسبعة الباقية كما هي متناولة للثلاثة المخرجة بمقتضى وضع العشرة لهذه الأفراد كلها ولكن الحكم وهو الإقرار والإلزام إنما تعلق بالسبعة فقط وهي الباقية بعد الإخراج .



### المسألة الثانية

## هل الاستثناء من النفي إثبات

اتفق العلماء من الحنفية والشافعية على أن المستثنى بالإ أو إحدى أخواتها لا يثبت له حكم المستثنى منه بل يكون خارجاً عن هذا الحكم ولكنهم اختلفوا هل خروجه عن حكم المستثنى منه يقضى بثبوت نقيض هذا الحكم له بذلك يكون الاستثناء من النفي إثباتاً ومن الإثبات نفياً أو لا يقضى بثبوت نقيض هذا الحكم له فلا يكون الاستثناء من النفي إثباتاً ولا من الإثبات نفياً .

قال جمهور الشافعية : إن خروج المستثنى عن حكم المستثنى منه يقضى بثبوت نقيض هذا الحكم له ولذلك يقولون الاستثناء من النفي إثبات من الإثبات نفي فمن قال قام القوم إلا زيداً أو قال ما قام أحدٌ إلا زيداً يكون قد أثبت القيام لزيد في الثاني ونفاه عنه في الأول ويكون اللفظ دالاً على ذلك في الإثبات والنفي .

ونقل عن أبي حنيفة وغيره من الحنفية أن خروجه عن حكم المستثنى منه لا يقضى بثبوت نقيض الحكم له بل يكون مسكوتاً عنه فالاستثناء من النفي ليس إثباتاً كما أن الاستثناء من الإثبات ليس نفياً .



## الأدلة

استدل الجمهور بدليلين :

**الدليل الأول :** ثبت عن أهل اللغة أنهم قالوا الاستثناء من الإثبات نفى ومن النفى إثبات وكلامهم حجة لأنهم أدرى الناس بما وضعت له الألفاظ وبذلك يكون الاستثناء دالاً على ثبوت نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى فيكون الاستثناء من النفى إثباتاً ومن الإثبات نفياً . وهو ما ندعيه .

**الدليل الثانى :** لو لم يكن الاستثناء من النفى إثباتاً لكان من قال لا إله إلا الله لا يعتبر موحداً لأن الوجدانية معناها نفى الألوهية عن غير الله وإثباتها لله وحده لكن عدم التوحيد بهذه الكلمة باطل لقوله عليه السلام « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها فقد عصموا دماءهم وأموالهم إلا بحقها » - وبذلك يكون الاستثناء من النفى إثباتاً ويلزم من هذا أن يكون الاستثناء من الإثبات نفياً لعدم الفارق بين دلالة اللفظ على المعنى فى جانب النفى وفى جانب الإثبات .

نوقش هذا الدليل : بأن قول القائل لا إله إلا الله لا يفيد التوحيد من حيث اللفظ وإنما يفيد نفى الألوهية عن غير الله تعالى - والتوحيد ثبت من جهة أن الألوهية لله ثابتة وليس فيها منازعة إنما المنازعة فى ثبوتها لغيره معه - قال تعالى : ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ﴾ - فإذا انتفى عن الله المشاركة بنفى الألوهية عن غيره فقد تم التوحيد وبذلك يكون التوحيد قد استفيد من هذه الكلمة عرقاً لا لغةً .

ويرد هذا أن الدهرى لا يعترف بالألوهية لأحد فمقتضى هذا أنه إذا قال لا إله إلا الله لا يكون موحداً لأنه إنما نفى الألوهية عن غير الله تعالى ولم يثبتها له سبحانه - وهو ظاهر البطلان .

واستدل المخالف : بقوله ﷺ « لا صلاة إلا بطهور » ووجه الاستدلال من الحديث أنه لو كان الاستثناء من النفى إثباتاً لكان الحديث دالاً على نفى صحة الصلاة عند عدم الطهارة وعلى صحتها عند وجود الطهارة وهذا غير صحيح لأن الطهارة قد توجد ولا تصح الصلاة لفقدان ركن من أركانها أو لعدم وجود شروطها الأخرى كستر العورة واستقبال القبلة . . فالقول بأن الاستثناء من النفى إثبات باطل لاستلزامه الباطل .

نوقش هذا الدليل من وجوه أربعة :

الوجه الأول : أن هذا الحديث غير معروف عند المحدثين وإنما المعروف هو « لا

صلاة إلا بفاتحة الكتاب » وحيثُ فلا حجة في هذا الحديث .

الوجه الثاني : أن الحديث على فرض صحته لا يثبت المدعى لأن الحصر قد

يقصد منه حقيقته وهي النفي والإثبات - وقد يقصد فيه المبالغة فقط كقوله عليه

السلام « الحج عرفة » فهذا الحديث لم يقصد به ثبوت الحج عند الوقوف بعرفة ونفيه

عند عدم الوقوف لأن الحج قد يبطل مع الإتيان بالوقوف لكونه قد ترك ركناً آخر من

أركانه - والحديث الذى معنا قد قصد به المبالغة فى أمر الطهارة والاعتناء بشأنها من

حيث أنها أول شرط فى الوجود يستطيع به المرء أن يدخل الصلاة فصارت بذلك كأنها

لا شرط بعدها لأن ما بعدها يعتبر تابعاً لها - وبذلك يكون الحديث لا حجة فيه .

الوجه الثالث : أن قولنا « الاستثناء من النفي إثبات » ليس معناه ثبوت الحكم

فى كل صورة من صور المستثنى لأنه لا عموم له بل هو مطلق فيكون معناه ثبوت

الحكم للمستثنى فى الجملة وهذا صادق بثبوت له فى بعض صورته ولا شك أن هذا

متحقق فى الطهارة فإن الصحة تثبت للصلاة فى بعض صور الطهارة وتلك الصورة

هى وجود الطهارة مع بقية شروط الصلاة وتحقق أركانها - فالحديث لا يبطل ما

ندعيه .

الوجه الرابع : الحديث قصد به بيان أن الطهارة شرط فى صحة الصلاة فقط

فمثله قول القائل لا قضاء إلا بورع وعلم فإن هذا القول لا يقضى بثبوت القضاء لكل

ورع عالم وإنما يفيد اشتراط الورع والعلم فيمن يولى القضاء - كذلك الحديث إنما

يفيد اشتراط الطهارة فى صحة الصلاة ولا يفيد ثبوت الصحة عند الطهارة .

وحيث كان المقصود بيان الاشتراط فقط لم يكن الحديث دالاً على ثبوت

المشروط عند ثبات الشرط لما علم من أن وجود الشرط لا يدل على وجود المشروط

لجواز وجود المانع أو انتفاء شرط آخر وبهذا ظهر أن الحديث لا يثبت ما يدعيه

الخصم .



## المسألة الثالثة

### فى حكم الاستثناءات المتعددة

إذا تعدد المستثنى واتحد المستثنى منه فلا يخلو ذلك عن أحوال ثلاثة :

الحالة الأولى : أن تعطف استثناءات بعضها على بعض بحرف العطف كقولنا على عشرة إلا ثلاثة وإلا اثنين - وفى هذه الحالة فإن الاستثناءات كلها ترجع إلى المستثنى منه الأول - لأن العطف يقتضى المشاركة بين المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم - والمعطوف خارج من المستثنى منه اتفاقاً فيكون المعطوف عليه مثله فى ذلك - عملاً بالمشاركة فى الحكم وهو الإخراج .

الحالة الثانية : أن يكون المستثنى الثانى مستغرقاً لما قبله وليس هناك حرف عطف مثل له على عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة - وفى هذه الحالة أيضاً ترجع الاستثناءات كلها إلى المستثنى منه الأول - لأن استغراق الثانى للأول يمنع من رجوعه إليه لأن شرط الاستثناء عدم الاستغراق كما تقدم - وتصحيح الكلام يقضى برجوعه إلى المستثنى منه الأول فلذلك قلنا برجوع الجميع إلى المستثنى منه الأول .

والاستغراق فى هذه الحالة صادق بأن يكون الثانى أكثر من الأول كالمثال السابق أو مساوياً له مثل قولنا على عشرة إلا اثنين إلا اثنين - وقال الأسنوى عند تساويهما يكون الكلام ظاهراً فى تأكيد الثانى للأول فيكون حملة على التأكيد أولى من التأسيس - وبذلك يكون القائل على عشرة إلا اثنين إلا اثنين يلزمه ثمانية على رأى الأسنوى وستة على رأى الآخر .

الحالة الثالثة : أن يكون الثانى من الاستثناءات ليس مستغرقاً لما قبله وليس بينها عاطف مثل قولنا على عشرة إلا ثمانية إلا سبعة إلا ستة - وفى هذه الحالة يرجع كل واحد إلى ما قبله مباشرة لأن ما قبله أقرب إليه من المستثنى منه الأول فيختص به ويلاحظ حيثئذ أن الاستثناء من النفى إثبات ومن الإثبات نفى حتى لا يترتب على ذلك خطأ فى الإخراج - ولنضرب لذلك مثلاً نقيس عليه غيره من الأمثلة :

من قال على عشرة إلا ثمانية إلا سبعة إلا ستة - تكون الثمانية منفية لأنها مستثناة من العشرة وهى مثبتة - وتكون السبعة مثبتة لأنها مستثناة من الثمانية وهى منفية وتكون الستة منفية لأنها مستثناة من السبعة وهى مثبتة وبذلك يكون اللازم له فى هذا ثلاثة فقط لأنه بقوله إلا ثمانية لزمه اثنان ويقوله إلا سبعة فقد لزمه سبعة من



الثمانية التى نفاها عنه يضم إليها الاثنان اللذان لزمها بالاستثناء الأول فيكون جملة ما لزمه تسعة فإذا أخرج منه ستة بقوله إلا ستة يكون الباقي ثلاثة فهى لازمة له - وقس على ذلك غيره من الأمثلة .

\* \* \*

### المسألة الرابعة

#### فى الاستثناء بعد الجمل

إذا ذكرت جمل وعطف بعضها على بعض بحرف العطف ثم ذكر بعد هذه الجمل كلها استثناء بإلا أو غيرها من الأدوات فهل يرجع هذا الاستثناء إلى الجمل كلها أو يختص بالأخيرة فقط اختلف الأصوليون فى ذلك على أقوال خمسة :

القول الأول : وهو لجمهور الشافعية واختاره البيضاوى أن الاستثناء يرجع إلى الجمل كلها ولا يختص بالأخير - وإلى ذلك ذهب ابن مالك من النحاة .

القول الثانى : وهو للحنفية يختص بالأخيرة ولا يرجع إلى غيرها من الجمل - وهو قول أبى على الفارسى من النحويين .

القول الثالث : وهو للمرتضى من الشيعة - يتوقف حتى تقوم القرينة المعينة لأحد الأمرين لأن الاستثناء الواقع بعد الجمل مشترك لفظى بين رجوعه للكل ورجوعه إلى الجملة الأخيرة والمشارك لا يعمل به فى أى فرد من أفرادها إلا بقرينة .

القول الرابع : وهو للقاضى أبى بكر الباقلانى والغزالى من الشافعية يتوقف لعدم العلم بمدلوله فإنه لا يدرى أهو موضوع لرجوعه إلى الكل أو لرجوعه للجملة الأخيرة فقط .

القول الخامس : وهو لأبى الحسين البصرى من المعتزلة - إن كان بين الجمل تعلق وارتباط فى الحكم أو فى الاسم بأن يكون حكم الأولى مضمراً فى الثانية أو يكون ضمير المحكوم عليه فى الأولى موجوداً فى الثانية مثل : أكرم الفقهاء والزهاد إلا المبتدعة ، وأكرم الفقهاء وأنفق عليهم إلا المبتدعة فإن الاستثناء يرجع إلى الجمع وإن لم يكن بينها تعلق وارتباط يختص بالأخيرة فقط .

\* \* \*

## تحرير محل النزاع

اختلف الكاتبون في تحرير محل النزاع فبعد اتفاهم على أن النزاع خاص بالاستثناء الواقع بعد الجمل المتعاطفة قال بعضهم أن العاطف هو خصوص الواو فإذا كان غيرها كالفاء أو ثم اختص الاستثناء بالأخيرة - وإلى ذلك ذهب الأسنوى وجماعة .

وقال فريق آخر أن العاطف أعم من أن يكون الواو أو غيرها كالفاء وثم وحتى وبذلك يكون الخلاف عامًا في الجميع - وإلى ذلك ذهب الكمال ابن الهمام وجماعة .

واتفق الجميع على أن محل النزاع ، ما لم يقم دليل على رجوعه إلى شيء معين وإلا عمل بمقتضى هذا الدليل فإن قام الدليل على رجوعه لكل الجمل عمل به فى الكل كقوله تعالى : ﴿ إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا ﴾ الآية مع قوله : ﴿ إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم ﴾ فإن الاستثناء راجع إلى الكل اتفاقاً .

ومثل قوله تعالى : ﴿ والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ﴾ مع قوله تعالى : ﴿ إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً ﴾ فإن التوبة تقبل فى الجميع اتفاقاً وإن قام الدليل على رجوعه للأخيرة فقط عمل به كقوله تعالى : ﴿ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا ﴾ فإن الاستثناء راجع إلى الدية فقط اتفاقاً - وقوله تعالى : ﴿ فأسر بأهلك بقطع من الليل ولا يلتفت منكم أحد إلا امرأتك ﴾ فإن الاستثناء راجع إلى الجملة الأخيرة فقط دون الجملة الأولى .

وإن قام الدليل على رجوعه إلى الجملة الأولى فقط عمل به كقوله تعالى : ﴿ فلما فصل طالوت بالجنود قال إن الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فإنه منى إلا من اغترف غرفة بيده ﴾ فإن الاستثناء راجع إلى قوله : ﴿ فمن شرب منه فليس منى ﴾ لأن المعنى إلا من اغترف غرفة بيده فإنه منى ولا يصح رجوعه إلى قوله : ﴿ ومن لم يطعمه فإنه منى ﴾ وإلا كان المعنى إلا من اغترف غرفة بيده فليس منى وليس هذا مراداً .



## الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : وهم الشافعية - بأن العطف يقتضى المشاركة والأصل فيها أن تتحقق بين المعطوف والمعطوف عليه فى كل المتعلقات كالحال والصفة والشرط والظرف والاستثناء لوجود المقتضى للمشاركة وهو عدم استقلال هذه الأشياء عما قبلها - وقد اتفق على مشاركة المعطوف والمعطوف عليه فى هذه المتعلقات ما عدا الاستثناء - فالقول بأن المشاركة لا تحصل فيه بل يختص بالجملة الأخيرة تحكم وترجيح بلا مرجح فيكون باطلاً .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول : هذا قياس فى اللغة - واللغة لا تثبت بالقياس .

الوجه الثانى : لا نسلم أن الحال والصفة يشترك فيهما المعطوف والمعطوف عليه بل نقول أن كلا منهما كالاستثناء يختص بالجملة الأخيرة نعم الشرط يرجع إلى كل الجمل ولكن لا يصح قياس الاستثناء عليه لوجود الفارق فإن الشرط مقدر تقدمه على كل الجمل لأنه متقدم فى الوجود على الشروط فاستوت كل الجمل فيه باعتباره أنه متقدم فى الوجود على الشروط فى كل واحدة منها فكان ارتباطه بالجميع قوياً فلذلك رجع إلى الجميع .

أما الاستثناء فلا يتحقق فيه ذلك فلم يرجع إلى الجميع بل اختص بالأخيرة لما سيأتى من الدليل .

واستدل الحنفية على رجوعه إلى الأخيرة فقط : بأن الاستثناء خلاف الأصل لأنه انكار بعد إقرار فكان مقتضى الظاهر عدم اعتباره فى الجميع لمخالفته لهذا الأصل لكن اعتبرناه تصحيحاً للكلام بقدر الضرورة - ولما كان قريباً من الجملة الأخيرة ومتصلاً بها كان قربه واتصاله دليلاً على اختصاصها به دون غيرها - فالقول برجوع الاستثناء إلى الجميع قول لا تدعو إليه الضرورة وهى تصحيح الكلام لأن هذه الضرورة تزول برجوعه إلى الجملة الأخيرة فيكون قولاً باطلاً لأن الضرورة تقدر بقدرها فقط .

نوقش هذا الدليل : بأنه منقوض بالشرط فإن التخصيص به خلاف الأصل ومع ذلك فقد قلتم إن الشرط يرجع إلى الجمل كلها فبطل قولكم أن الضرورة تقدر بقدرها .

واستدل أصحاب القول الرابع : بأن الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة قد استعمل فى رجوعه إلى الكل كما استعمل فى رجوعه إلى الجملة الأخيرة فقط وهذا يقضى بعدم العلم بمدلوله كما يقول القاضى فيتوقف حتى يقوم الدليل على مدلوله فيعمل به أو يقضى بأنه حقيقة فى كل منهما لأن الأصل فى الاستعمال الحقيقة فيكون مشتركاً لفظياً كما يقول المرتضى والمشارك يتوقف فى العمل به فى أى فرد من أفرادها حتى تقوم القرينة عليه فيعمل به فيه .

يناقش هذا من قبل الشافعية : بأن الاستثناء بعد الجمل ظاهر فى رجوعه إلى الكل فيكون حقيقةً فيه فقط مجازاً فى غيره والمجاز خير من الاشتراك - كما أن مدلوله معلوم وهو رجوعه إلى الكل - فالقول بأن مدلوله غير معلوم باطل كما أن القول بأنه مشترك لفظى باطل كذلك .

ويناقش من قبل الحنفية : بأنه ظاهر فى رجوعه إلى الأخيرة فقط فهو حقيقة فى ذلك مجاز فى غيره وبذلك يكون مدلوله معروفاً - فالقول بأنه غير معروف باطل كما أن القول بأنه مشترك لفظى باطل كذلك لأن المجاز خير من الاشتراك .

واستدل أبو الحسين البصرى : بأن الجمل المتعاطفة متى وجد بينها التعلق والارتباط بالمعنى السابق تكون شديدة الاتصال والارتباط بحيث أنه لا يمكن استقلال أحدها عن الأخرى وبذلك تصير كالكلام الواحد ولا شك أن الاستثناء المذكور بعد الكلام الواحد يرجع إليه .

أما إذا لم يوجد بينها هذا الارتباط وذلك التعلق تكون كل واحدة مستقلة عن الأخرى والظاهر أن المتكلم فى الكلام المستقل لا ينتقل من مستقل إلى مستقل آخر إلا بعد أن يكون قد استوفى غرضه من الأول فحيث لم يعقب الكلام الأول بالاستثناء علم أنه لم يقصد ربط الاستثناء به وكان تعقيب الجملة الأخيرة بالاستثناء ظاهراً فى أنه أراد ربطه بها فقط فرجوع الاستثناء إلى غيرها من الجمل فيه مخالفة لهذا الظاهر فلا يصار إليه إلا للدليل - وبهذا ظهر وجه التفصيل وتم ما قلناه .

\* \* \*

### ثمرة الخلاف

تفرع على الخلاف السابق قبول شهادة القاذف بعد التوبة عند غير الحنفية وعدم

قبولها عند الحنفية ومنشأ هذا الخلاف هو رجوع الاستثناء فى الآية إلى غير الجملة الأخيرة وعدم رجوعه إليه فالله تعالى يقول : ﴿ والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا ﴾ فذكر الاستثناء بعد جمل ثلاثة هى : فاجلدوهم ثمانين جلدة - ولا تقبلوا لهم شهادة - وأولئك هم الفاسقون .

فقال الشافعى ومالك وأحمد : أن الاستثناء راجع إلى الجملة الثانية والثالثة ولا يرجع إلى الأولى لقيام الدليل على عدم رجوعه إليها وهو أن الجلد فى الزنا حق للآدمى وهو المقذوف وحق الآدمى لا يسقط بالتوبة - ومتى رجع الاستثناء إلى الثانية والثالثة اقتضى ذلك أن الفسق يزول بالتوبة - وأن الشهادة تقبل كذلك بعد توبة القاذف .

وقال أبو حنيفة الاستثناء يرجع إلى الجملة الأخيرة فقط فالفسق يزول بالتوبة ولكن لا تقبل شهادة القاذف أبداً تاب أو لم يتب عملاً بمقتضى الآية حيث لم يعد الاستثناء إلى الجملة الثانية كما لم يعد إلى الجملة الأولى .

\* \* \*

## النوع الثانى - الشرط - وفيه مسألتان

الشرط فى اللغة معناه العلامة - ومنه أشرط الساعة - أى علاماتها - وفى الاصطلاح عرف بتعريفات كثيرة فعرفه صاحب جمع الجوامع بقوله - ما يلزم من عدمه العدم - ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته .

وعرفه الغزالي بقوله : « ما لا يوجد المشروط دونه » ولا يلزم أن يوجد المشروط عنده .

وعرفه البيضاوى بقوله : « ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجوده » وسنقتصر على شرح تعريف البيضاوى .

\* \* \*

## شرح التعريف

المؤثر قد يتوقف على غيره من حيث الوجود والتأثير معاً ، وقد يتوقف عليه من حيث التأثير فقط فالعلة ، وجزء العلة ، والركن يتوقف عليها المؤثر من حيث

الوجود والتأثير - أما الوجود فلأن المؤثر لا يوجد بدون العلة كما لا يوجد بدون ركنه  
وجزئه - وأما التأثير فلأن التأثير يتوقف على الوجود والوجود متوقف على ما تقدم  
فيكون التأثير متوقفاً عليها بالواسطة .

وأما الشرط كالإحصان مثلاً فإن المؤثر كالزنا يتوقف عليه من حيث التأثير فقط  
فإن الزنا لا يؤثر في الرجم إلا بواسطة الإحصان ولا يتوقف على الإحصان من حيث  
الوجود لأن الزنا يوجد بدونه كحصوله من البكر .

ومن هنا قال البيضاوى فى تعريف الشرط : ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا  
وجوده - أى ما يتوقف عليه المؤثر من حيث التأثير لا من حيث الوجود .

فقوله ما يتوقف عليه تأثير المؤثر جنس دخل فيه الشرط والعلة ، والركن لأننا  
بيننا أن هذه الأشياء يتوقف عليها المؤثر من حيث التأثير لتوقف التأثير على وجود  
المؤثر - ووجود المؤثر يتوقف على هذه الأشياء .

وقوله « لا وجوده » فصل أخرج ما عدا الشرط من الركن والعلة لأن هذه  
الأشياء يتوقف عليها المؤثر من جهة الوجود كما يتوقف عليها من جهة التأثير بخلاف  
الشرط فإن المؤثر يتوقف عليه من حيث التأثير لا غيره .

\* \* \*

## اعتراض على تعريف البيضاوى

اعترض على التعريف السابق : بأنه غير جامع لأنه لا يشمل الحياة بالنسبة للعلم  
القديم كعلم الله تعالى فإن العلم يتوقف عليها من حيث الوجود ولا يتوقف عليها من  
حيث التأثير لأن العلم ليس من الصفات المؤثرة ومع ذلك فإن الحياة شرط فى العلم  
بالاتفاق .

أجيب عن ذلك : بأن هذا تعريف للشرط المؤثر وليس تعريفاً لمطلق الشرط  
فلا اعتراض غير وارد .

\* \* \*

## أقسام الشرط

ينقسم الشرط إلى أربعة أقسام :

١ - شرعى كالطهارة بالنسبة للصلاة ، والإحصان بالنسبة للرجم .

- ٢ - عقلى - كالحياة بالنسبة للعلم .  
 ٣ - عادى كنصب السلم بالنسبة لصعود السطح .  
 ٤ - لغوى مثل إن دخل محمد الدار فأكرمه .

\* \* \*

## المسألة الأولى

متى يوجد المشروط ؟

الشرط نوعان : أحدهما : شرط يتحقق فى الوجود دفعة واحدة وثانيهما :  
 شرط يوجد على التدرج بمعنى أنه يحتاج فى وجوده إلى أزمان متعددة .  
 فالنوع الأول : يوجد المشروط عند أول زمن وجوده إن علق عليه من حيث  
 الوجود وينعدم المشروط عند انعدامه مثل إن بعث عبدى فلك درهم ، وإن تزوجت  
 فلك عندى هدية - فالدرهم يستحق عند البيع - والهدية تستحق عند حصول العقد  
 الصحيح ولا يوجدان عند عدم الشرط .

وأما النوع الثانى : من الشرط فإن المشروط إن علق على وجود الشرط فلا  
 يوجد إلا عند تكامل كل أجزائه فى الوجود - وإن علق على عدمه فإن المشروط  
 ينعدم بترك أى جزء فمن قال لغيره إن قرأت سورة البقرة فلك عشرون قرشاً - لم  
 يستحق المبلغ المذكور إلا عند الفراغ من قراءتها كلها . ومن قال لزوجته إن لم تقرئى  
 الفاتحة فأنت طالق يقع الطلاق بترك أى جزء من الفاتحة .

\* \* \*

## المسألة الثانية

فى تعدد الشرط واتحاده

الشرط قد يكون واحداً وقد يكون متعدداً والمتعدد قد يكون معطوفاً بحرف يفيد  
 الجمع كالواو وقد يكون معطوفاً بحرف لا يفيد الجمع كأو - فتلك أقسام ثلاثة فى  
 الشرط - والمشروط مثل الشرط فى ذلك لأنه قد يكون واحداً وقد يكون متعدداً -  
 والمتعدد قد يعطف بالواو ، وقد يعطف بأو - فتلك أقسام ثلاثة أيضاً - فإذا ضربت  
 هذه الثلاثة - فى الثلاثة المتقدمة كانت الصور تسعة وإليك تفصيلها :

١ - اتحاد الشرط مع اتحاد المشروط مثل : إن سرق زيد فاقطع يده - وفى هذه  
 الصورة يتوقف المشروط على هذا الشرط وحده وجوداً وعدمًا .

٢ - اتحاد الشرط وتعدد المشروط بالواو مثل : إن شفيت من مرضى تصدقت بدرهم ، وصمت يوماً وفي هذه الصورة يكون حصول الشرط مقتضياً للجمع بين الأمرين .

٣ - اتحاد الشرط وتعدد المشروط بأو - مثل : إن شفيت من مرضى تصدقت بدرهم أو صمت يوماً وفي هذه الصورة يكون حصول الشرط مقتضياً لحصول أحد الأمرين على التخيير . وعليه أن يعين ما يفعله منهما .

٤ - تعدد الشرط بحرف الواو مع اتحاد المشروط مثل : إن جاءك محمد وكان مؤدباً فأكرمه - وفي هذه الحالة لا يوجد المشروط المتحد إلا إذا وجد الشرطان معاً .

٥ - تعدد الشرط بحرف الواو مع تعدد المشروط بحرف الواو كذلك مثل : إن جاءك محمد وكان مؤدباً فأعطه مصحفاً ودرهما - وفي هذه الصورة يكون حصول الشرط المتعدد مقتضياً لحصول المشروط المتعدد كذلك .

٦ - تعدد الشرط بحرف الواو مع تعدد المشروط بأو مثل إن جاءك محمد وكان مؤدباً فأعطه مصحفاً . أو درهماً - وفي هذه الحالة يكون حصول الشرط المتعدد مقتضياً حصول أحد المشروطين على التخيير ويكون التعيين لمن أمر بهذا الأمر .

٧ - تعدد الشرط بأو مع اتحاد المشروط مثل : إن ذهب محمد إلى المدرسة أو ذاكر دروسه فأعطه درهماً - وفي هذه الحالة يكون أحد الشرطين مقتضياً حصول المشروط المتحد .

٨ - تعدد الشرط بأو مع تعدد المشروط بالواو مثل : إن ذهب محمد إلى المدرسة أو ذاكر درسه فأعطه مصحفاً ودرهماً - وفي هذه الحالة يكون حصول أحد الشرطين مقتضياً لحصول الأمرين معاً .

٩ - تعدد الشرط بأو مع تعدد المشروط بأو كذلك مثل : إن ذهب محمد إلى المدرسة أو ذاكر درسه فأعطه مصحفاً أو درهماً - وفي هذه الحالة يكون حصول أحد الشرطين مقتضياً لحصول أحد المشروطين على التخيير ويرجع التعيين إلى من أمر بهذا الأمر .

تنبيه : الشرط يجب اتصاله بالمشروط اتصالاً عادياً بحيث لا يصح الفصل بينهما بالزمن فصلاً تحكم العادة فيه بأن الشرط غير تابع للمشروط السابق .

والشرط الواقع بعد الجمل المتعاطفة يرجع إلى جميع الجمل مثل : أكرم العلماء ، وتصدق على الفقراء إن دخلوا بيتك : وهذا كله متفق عليه فهو يخالف



الاستثناء فى هذين الأمرين من حيث إنهما موضع اختلاف فى الاستثناء كما سبق بيانه .

\* \* \*

### النوع الثالث - الصفة

المراد بالصفة : التابع المشتق الذى يقع نعتًا للموصوف مثل ربة مؤمنة فمؤمنة وصف قيد به المطلق وهو ربة - ومثل العام الموصوف - أكرم الرجال العلماء فوصف الرجال بالعلماء يخرج ما عداهم من الجهال .  
وقد أحال البيضاوى الكلام فى الصفة على الكلام على الاستثناء وقصده من ذلك أمران :

- ١ - يشترط فى الصفة اتصالها بالموصوف فلا يصح الفصل بينهما فى الزمن .
- ٢ - إن وقعت بعد متحد اختص بها مثل : ارحم الأطفال اليتامى وإن وقعت بعد متعدد كان فى ذلك الخلاف السابق من حيث إنها ترجع إلى الجميع أو ترجع إلى الأخير فقط مثل : أكرم العلماء وجالس الفقهاء الزهاد ، وأكرم العرب والعجم المؤمنين .

\* \* \*

### النوع الرابع - الغاية

غاية الشئ طرفه ونهايته - والذى يدل على ذلك لفظان هما: « إلى » ، و« حتى » إذا كانت جارة فإن كانت عاطفة لم تكن دالة على الغاية ولا تكون موضع الخلاف الآتى بل يكون ما بعدها داخلًا فى حكم ما قبلها اتفاقًا لأن العاطفة يشترط فيها شرطان :

أن يكون ما بعدها من جنس ما قبلها ، وأن يكون حكم ما بعدها حكم ما قبلها .

\* \* \*

### أقوال العلماء فى الغاية

اختلف العلماء فى مدخول إلى ، وحتى ، هل يكون حكمه مخالفًا لحكم ما قبله أو يكون مسكوتًا عنه ؟

فقال الحنفية : إن حكمه مسكوت عنه شأنه في ذلك شأن غيره من مفاهيم المخالفة وحيثذ فلا بدّ في بيان حكمه من دليل يدل عليه خلاف الغاية .

واختلف الشافعية في ذلك على أقوال ستة :

١ - مدخول إلى ، وحتى حكمه مخالف لحكم ما قبله مطلقاً والإطلاق يتبين معناه من الأقوال المفصلة الآتية - وهذا القول نسبة للأسنوى للشافعي واختاره البيضاوى .

٢ - حكمه موافق لحكم ما قبله مطلقاً .

٣ - إن كان من جنس ما قبله دخل في حكم ما قبله وإن كان من غير جنسه لم يدخل فيه بل يثبت له حكم مخالف مثل قول البائع للمشتري بعتك هذا الرمان من هذه الشجرة إلى هذه الشجرة فإن كانت الشجرة مدخول إلى من الرمان دخلت في البيع وإن كانت من غيره لم تدخل في البيع .

٤ - إن كان ما قبل الغاية قد دخلت عليه من لم يدخل ما بعد الغاية في حكم ما قبلها وإن لم تدخل عليه من دخل في الحكم مثل : بعتك هذه القطعة من هذا الجدار إلى هذا الجدار لم يدخل الجدار الثانى فى البيع وإن قال بعتك هذه القطعة إلى هذا الجدار دخل الجدار فى البيع .

٥ - إن كان ما بعد الغاية مفصولاً عما قبلها بفاصل محسوس لم يدخل ما بعدها فى حكم ما قبلها بل يكون له حكم يخالفه وإن لم يكن بينهما فاصل حسى دخل فى حكم ما قبله . فقوله تعالى : ﴿ ثم أتموا الصيام إلى الليل ﴾ لا يدخل الليل فى الصوم لأن الليل يفصله عن النهار فاصل حسى وهو غروب الشمس . وقوله تعالى : ﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ﴾ تدخل المرافق فى الغسل لأن الفاصل بين اليد والمرقق غير متميز ولا محسوس .

٦ - إن كان ما بعد الغاية مفصولاً عما قبلها بفاصل حسى لم يدخل ما بعدها فى حكم ما قبلها جزماً وإن كان غير ذلك احتمال أن يكون داخلاً فى حكم ما قبله كما يحتمل أن يكون غير داخل فيه فالأول كقوله تعالى : ﴿ ثم أتموا الصيام إلى الليل ﴾ والثانى كقوله تعالى : ﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ﴾ .

وهذه الأقوال لم أعثرها على أدلة ولعل أصحابها نظروا إلى الاستعمال فأخذ كل بما رأى ولا شك أن الاستعمال قد ورد بدخول ما بعد إلى فى حكم ما قبلها كما

ورد بعدم دخوله فيه فمن الأول قوله تعالى : ﴿ ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم ﴾ ،  
وقوله : ﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ﴾ - ومن الثاني قوله تعالى  
ثم : ﴿ أتموا الصيام إلى الليل ﴾ .

ورود الاستعمال بعدم دخول ما بعد « حتى » فيما قبله كقوله تعالى : ﴿ سلام  
هي حتى مطلع الفجر ﴾ وقوله تعالى : ﴿ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم  
الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب  
حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ﴾ وقوله عليه السلام : « رفع القلم عن  
ثلاث : عن النائم حتى يستيقظ والصبي حتى يبلغ والمجنون حتى يفيق » .  
وكما اختلف العلماء في غاية النهاية اختلفوا في البداية إذا كانت مقرونة (بمن)  
مثل من كذا إلى كذا على قولين :

١ - أن يكون المبدأ داخلاً في حكم الوسط .

٢ - لا يكون داخلاً فيه ولذلك وقع الخلاف فيمن قال بعثك هذه القطعة من  
هذا الجدار إلى هذا الجدار هل يكون الجدار داخلاً في الموضعين أو يكون داخلاً في  
الأول وغير داخل في الثاني أو يكون غير داخل في الموضعين .

\* \* \*

### اعتراض - ودفعه

اختار البيضاوي فيما سبق أن الغاية حكمها مخالف لما قبلها مطلقاً فورد عليه  
قوله تعالى : ﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ﴾ فإن المرافق داخله ويجب  
غسلها .

فأجاب عن ذلك : بأنها لم تدخل بمقتضى أن حكم الغاية حكم ما قبلها وإنما  
وجب غسل المرافق لأن الرسول عليه السلام توضعاً فغسلها فاحتمل ذلك أن يكون  
غسلها واجباً وأن يكون غير واجب فأوجبنا غسلها عملاً بالأحوط .

\* \* \*

### المخصص المنفصل - وأنواعه

المخصص المنفصل : هو ما استقل عن الكلام الذي دخله التخصيص بحيث لا  
يحتاج إليه في النطق به - وأقسامه ثلاثة : العقل ، والحس ، والدليل السمعي .

فالعقل مثل قوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ فالله شيء لقوله تعالى :  
﴿ قل أى شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بينى وبينكم ﴾ والعقل يقضى بأنه لم يخلق  
ذاته كما لم يخلق صفاته فكان كل منهما خارجاً عن العموم بواسطة العقل - وقوله  
تعالى : ﴿ والله على الناس حج البيت ﴾ فإن المجنون والصبي خارجان بالعقل لأن  
العقل يمنع تكليف الغافل .

والحسى والمراد به خصوص المشاهدة لأنه وقع قسيما للدليل السمعى والدليل  
السمعى محسوس ولكنه بحاسة السمع لا بالمشاهدة مثال التخصيص بالمشاهدة قوله  
تعالى : ﴿ ما تذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالريم ﴾ فإن الريح قد أتت على  
الأرض والجبال والسماء فلم تجعلها رميمًا وذلك بالمشاهدة فكانت هذه الأشياء خارجة  
عن هذا العموم بالمشاهدة . وقوله تعالى : ﴿ تدمر كل شيء بأمر ربها ﴾ فإنها لم  
تدمر السموات والجبال وأما الدليل السمعى فهو الكتاب والسنة والإجماع والقياس  
والعادة وقرائن الأحوال وقد ذكر البيضاوى فى التخصيص بالدليل السمعى تسع  
مسائل تفصيلها ما يأتى :



### المسألة الأولى

#### فى تعارض العام والخاص

إذا تعارض العام والخاص : بأن كان الخاص يثبت حكمًا فى بعض أفراد العام  
وهذا الحكم يخالف حكم العام ، مثل - اقتلوا المشركين - لا تقتلوا أهل الذمة ،  
فللعلماء فى ذلك رأيان :

الرأى الأول : وهو لجمهور الشافعية واختاره البيضاوى أن الخاص يعتبر  
مخصصًا للعام مطلقًا علم التاريخ فكان الخاص متقدمًا على العام أو متأخرًا عنه - أو  
كان كل منهما مقارنًا للآخر : بأن وجد فى زمن واحد أو لم يعلم التاريخ لا يدرى  
تقدم أحدهما ولا تأخره كما لم تعلم المقارنة بينهما .

ويستثنى من ذلك صورة واحدة : وهى ما إذا ورد الخاص بعد دخول وقت  
العمل بالعام ، فإن الخاص فى هذه الحالة يعتبر ناسخًا للعام ولا يكون مخصصًا له لأن  
التخصيص بيان والبيان لا يجوز تأخره عن وقت العمل كما يأتى .

الرأى الثانى : وهو لجمهور الحنفية وبعض الشافعية كإمام الحرمين التفصيل  
الآتى :

- ١ - إن علم التاريخ جعل المتأخر ناسخاً للمتقدم - فالعام المتأخر : ينسخ الخاص ويثبت الحكم لجميع أفراد العام - والخاص المتأخر : ينسخ العام فلا يثبت حكم العام فى الفرد الذى دل عليه الخاص بل يثبت فيه حكم الخاص .
- ٢ - إن علمت المقارنة كان الخاص مخصصاً للعام ويعمل بكل منهما .
- ٣ - إن جهل التاريخ فلم تعلم مقارنة كما لم يعلم تقدم ولا تأخر يتوقف عن العمل بواحد منهما حتى تعلم حالة من الأحوال السابقة فيعمل بها فإن لم يعلم شىء من ذلك سقط العمل بهما معاً فيما تعارضاً فيه .

\* \* \*

### الأدلة

استدل أصحاب الرأى الأول : بأن التخصيص فيه عمل بكل من الدليلين معاً لأن العام يعمل به فى غير الفرد الذى دل عليه الخاص ، والخاص يعمل به فيما دل عليه من الأفراد . بخلاف النسخ فإن فيه إهمالاً لأحد الدليلين لأن العام المتأخر إن جعل ناسخاً للخاص المتقدم فقد أبطل العمل بالخاص وإن جعل الخاص المتأخر ناسخاً للعام فيما عارضه فيه فقد أبطل العمل بالعام وإن لم يعمل بواحد منهما عند جهل التاريخ فقد بطل العمل بهما معاً .

ومن المقرر الثابت أن اعمال الدليلين معاً خير من إبطالهما أو إبطال أحدهما فكان القول بالتخصيص هو الراجح .

واستدل أصحاب الرأى الثانى : بما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : « كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أعمال رسول الله صلى الله عليه وسلم » فإن هذا ظاهر فى أن المتأخر أولى بالعمل من المتقدم - وعند العلم بالتاريخ يكون أحدهما متقدماً والآخر متأخراً فيؤخذ بالمتأخر لأنه أولى سواء كان المتأخر هو الخاص أو العام ويكون ناسخاً للمتقدم - أما عند المقارنة فلم يوجد مقتضى النسخ وهو العلم بالتأخر فيكون الخاص مخصصاً للعام ويعمل بهما وعند جهل التاريخ يكون الدليلان متساويين لأن كلا من العام والخاص قطعى الدلالة فالعمل بواحد منهما وترك الآخر فيه ترجيح لأحد المتساويين

بلا مرجح وهو باطل لذلك وجب التوقف عن العمل بهما معاً حتى يوجد المرجح لأحدهما فإن لم يوجد سقط الدليلان معاً وينظر لغيرهما .

نوقش هذا بأنه : يجب حمل كلام ابن عباس على غير تعارض العام مع الخاص - لما قدمناه من الدليل المثبت للتخصيص جمعاً بين الأدلة - ولا نسلم لكم تساوى الدليلين عند جهل التاريخ بل نقول الخاص أرجح لأن العمل به فيه إعمال الدليلين وترك العمل به فيه إلغاء لأحدهما والإعمال خير من الإهمال .

\* \* \*

### المسألة الثانية

#### فى تخصيص العام من الكتاب

القرآن قطعى الثبوت لأنه مقطوع بأنه كلام الله تعالى ولكنه قد يكون قطعى الدلالة وقد يكون ظنياً ومن أجل كونه قطعى الثبوت فإنه يجوز تخصيصه بما كان قطعى الثبوت كذلك - وهو أمور ثلاثة :

١ - الكتاب : مثل قوله تعالى : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ فإنه عام فى الحوامل وغير الحوامل ولكن خصص ذلك بقوله تعالى : ﴿ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ﴾ فإنه يقتضى أن يكون عدة الحامل مطلقاً سواء كانت مطلقة أو متوفى عنها زوجها - هو وضع حملها - فتصير الآية الأولى خاصة بغير الحوامل من المطلقات .

وخالف فى تخصيص الكتاب بالكتاب بعض الظاهرية فقال : إن الكتاب لا يخصص الكتاب لأن التخصيص بيان للمراد من العام - والبيان من شأن السنة فقط لقوله تعالى : ﴿ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ﴾ فأسند البيان إلى الرسول وذلك إنما يكون بسنته عليه السلام فالكتاب لا يبين الكتاب أى لا يخصصه وهذا قول لا يلتفت إليه بعد ما ثبت تخصيص الكتاب بالكتاب فى المثال السابق - وما استدلوا به لا ينهض دليلاً لأن معنى الآية والله أعلم لتبين للناس ما نزل إليهم بما ينزل عليك من كتاب أو سنة فالبيان شامل لهما معاً لقوله تعالى فى شأن القرآن : ﴿ تبيانا لكل شىء ﴾ .

٢ - السنة المتواترة قولية أو فعلية : فالقولية مثل قوله ﷺ : « لا يرث المسلم

الكافر ولا الكافر المسلم ، وقوله ﷺ : « لا يرث القاتل » فإن هذين الحديتين مخصصان لقوله تعالى : ﴿ يوصيكم الله في أولادكم ﴾ فالولد الكافر أو القاتل لا يرث فيكون المراد بالأولاد في الآية ما عدا هذين النوعين .

وهذان الحديتان كانا متواترين ومشهورين في زمن التخصيص وهو زمن الصحابة وإن كانا في هذا الزمن ليسا كذلك بل هما من قبيل الأحاد فذلك لا يضر في التمثيل لأن العبرة بزمن التخصيص لا بهذا الزمن .

وعلى فرض أن هذين الحديتين من قبيل الأحاد وأن العبرة بهذا الزمن فالآية قد خصصت بهذين الحديتين وهما من قبيل الأحاد والأحاد أضعف من المتواتر فيكون تخصيص الكتاب بالمتواتر ثابتاً بطريق الأولى .

وأما السنة الفعلية : فمثل رجم الزانى المحصن كرجم ماعز - فإن هذا الفعل خصص قوله تعالى : ﴿ الزانية والزانى فاجلدوا ﴾ الآية - وأصبحت قاصرة على الزانى البكر أو الزانية البكر .

ولا يقال إن الآية مخصصة بالقرآن الذى نسخت تلاوته وهو « الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة » لأننا نقول إن هذا ليس متفقاً على أنه قرآن قد نسخ .

٣ - الإجماع : كتصنيف حد الزنا على العبد وجعله خمسين جلدة فقط - فإن هذا ثبت بالإجماع فيكون هذا مخصصاً لقوله تعالى : ﴿ الزانية والزانى ﴾ الآية وبذلك يكون جلد المائة خاصاً بالأحرار .

قد يقال : فى أى زمن كان هذا الإجماع ؟ إن كان فى زمن الرسول فهو باطل لأن العبرة بقوله ولا عبرة بقوله غيره وبذلك فلا ينعقد الإجماع فى زمنه عليه السلام - وإن كان فى غير زمنه فهو إجماع فى مقابلة النص وهو الآية السابقة فىكون باطلاً كذلك وحينئذ لم يثبت الإجماع السابق فلا تخصيص للآية بالإجماع .

ويجاب عن ذلك : بأن معنى التخصيص بالإجماع - أن العام ثبت بالإجماع أنه مخصص وغير مراد به العموم وهذا الإجماع لا بد له من مستند فىكون المخصص للعام هو مستند الإجماع بالنسبة للمجمعين ولغيرهم ولكن غير المجمعين لا يلزمهم البحث عن هذا المستند بل يكفيهم الإجماع على التخصيص وقد يكون مستند هذا الإجماع هو قياس العبد على الأمة بجامع الرق فى كل فإن الأمة ثبت تنصيف حد الزنا عليها بقوله تعالى فى شأن الإماماء : ﴿ فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن

نصف ما على المحصنات من العذاب ﴿ ولكن يكفيننا الإجماع ولا نبحث عن  
المستند .

ملاحظة : السنة المتواترة كالكتاب يجوز تخصيصها بالكتاب ، وبالسنة المتواترة ،  
وبالإجماع ولكن لم أعر على أمثلة لذلك .

\* \* \*

### المسألة الثالثة

#### في تخصيص المقطوع بالمظنون

المقصود من المقطوع في هذه المسألة - الكتاب والسنة المتواترة والمقصود من  
المظنون أمران فقط خير الواحد - والقياس .

\* \* \*

#### التخصيص بخبر الواحد

اختلف الأصوليون في تخصيص العام من الكتاب . والسنة المتواترة بخبر  
الواحد على أقوال خمسة :

القول الأول : وهو المعروف عن جمهور الشافعية - ونقل عن الأئمة الأربعة -  
واختاره البيضاوي - الجواز مطلقاً .

القول الثاني : عدم الجواز مطلقاً - ونقل عن جماعة من المتكلمين وبعض  
الفقهاء .

القول الثالث : إن خص العام بقطعي جاز تخصيصه بخبر الواحد وإن لم يخص  
بقطعي لم يجز تخصيصه بخبر الواحد وهذا القول لعيسى ابن أبان - وقد استشكل  
الأسنوي نقل هذا القول عنه - لأن المعروف عن عيسى ابن أبان أنه يقول إن العام  
المخصوص ليس بحجة - فكيف يجيز التخصيص بخبر الواحد بعد تخصيصه بالقطعي  
ما دام ليس العام في هذه الحالة حجة عنده - وقد أجاب القاضي أبو بكر الباقلاني  
عن هذا الاشكال - بأن عيسى بن أبان يرى أن العام بعد التخصيص لا يحتج به لكونه  
مجملاً في الباقي فإذا جاء خبر الواحد وأخرج بعض الأفراد فإنه يعمل بهذا الخبر في  
تلك الأفراد لأنه يعتبر مرجحاً لها وبذلك تخرج هذه الأفراد عن العام بهذا الدليل كما  
خرجت الأفراد الأولى بالدليل وهو المخصص الأول ثم يعود العام إلى ما كان عليه



من الإجمال فلا يحتج به في الأفراد الباقية حتى يوجد المرجح - وبذلك ظهر أنه لا تنافى بين القولين .

القول الرابع : إن خص العام بمخصص منفصل جاز تخصيصه بخبر الواحد وإن لم يخص أو خص بمتصل لم يجز تخصيصه بخبر الواحد . وهذا القول لأبي الحسن الكرخي من الحنفية .

القول الخامس : يتساقط العام وخبر الواحد فيما تعارضا فيه فلا يعمل بواحد منهما فيه ، ويعمل بالعام فيما عدا هذا الفرد الذى حصل فيه التعارض - وقد نقل ابن برهان هذا عن القاضى أبى بكر الباقلانى .



### الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : بأن تخصيص العام بخبر الواحد فيه عمل بكل منهما لأن العام يعمل به فيما عدا الفرد الذى دل عليه خبر الواحد وخبر الواحد يعمل به فيما دل عليه - وعدم التخصيص بخبر الواحد فيه عمل بالعام فقط والغاء للخبر - ولا شك أن إهمال الدليلين معاً ولو من بعض الوجوه خير من إهمال أحدهما . فيكون القول بالتخصيص هو المتعين - وهو ما ندعيه .

استدل أصحاب القول الثانى بأدلة ثلاثة :

الدليل الأول : ما روى عن النبى ﷺ أنه قال : ( إذا روى عنى حديث فأعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فاقبلوه وإن خالفه فردوه ) .

ووجه الاستدلال من الحديث ظاهر فإن خبر الواحد حديث روى عن رسول الله وقد عرضناه على كتاب الله فوجدناه يثبت حكماً يخالف الحكم الذى أثبتته كتاب الله - فلم نعمل به امثالاً لأمر رسول الله - ولذلك عملنا بالعام على عمومه ولم نخصصه بخبر الواحد .

ونوقش هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول : هذا الحديث مقتضاه أنه لا يعمل بالحديث المتواتر إذا ثبت أنه يخالف عام الكتاب فلا يخصص عام الكتاب بالمتواتر من السنة وهذا باطل لأن تخصيص الكتاب بالمتواتر جائز اتفاقاً وبهذا يكون دليلكم منقوضاً بهذه الصورة .

أجيب عن هذا : بأن ظاهر الحديث يقضى بأن الذى يعرض على كتاب الله من الأحاديث هى الأحاديث التى نشك فى ثبوتها عن رسول الله والمتواتر لا يتحقق فيه ذلك لأننا نقطع بأنه عن رسول الله ولذلك لم نعرضه بل عملنا به وخصصنا به الكتاب .

الوجه الثانى : أن الحديث مطلقاً سواء كان متواتراً أو آحاداً لا يكون مناقضاً للكتاب ولا مخالفاً له وإنما يكون مبيناً للمراد من العام فى الكتاب لأن الرسول عليه السلام وظيفته البيان - وعندئذ متى ثبت كونه حديثاً عن رسول الله فإنه يعمل به ويكون مقبولاً سواء كان متواتراً أو آحاداً .

الدليل الثانى : خبر الواحد ظنى الثبوت لاحتمال أن يكون الرسول عليه السلام لم يقله والعام من الكتاب أو السنة المتواترة قطعى الثبوت - والظن لا يعارض القطع لضعف الأول وقوة الثانى وحينئذ فالعام يكون مقدماً على الخاص فيعمل به فى جميع أفرادها ولا يكون الخبر مخصصاً له - ولا لزم العمل بالأضعف مع وجود الأقوى - وهو باطل .

نوقش هذا : بأن خبر الواحد وإن كان ظنى الثبوت إلا أن دلالة على ما دل عليه من الأفراد أقوى من دلالة العام عليه لأن الخبر لا يحتمل أن يكون مراداً منه غير هذه الأفراد بخلاف العام فإنه يحتمل أن يكون مراداً منه بعض الأفراد ويكون ما دل عليه الخبر غير مراد من العام - وحيث كان الخبر أقوى فى الدلالة على معناه من العام يكون راجحاً عليه فى هذا الفرد والعمل بالراجح متعين فيكون العمل بالخبر متعيناً وبذلك يكون الخبر مخصصاً للعام بغير ما دل عليه من الأفراد .

الدليل الثالث : لو جار تخصيص العام من الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد لجاز نسخها به لأن النسخ تخصيص للعام ببعض الأزمان والتخصيص تخصيص له ببعض الأفراد - ولكن نسخ العام من الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد ممنوع اتفاقاً - فيكون تخصيصها بخبر الواحد ممنوعاً كذلك .

نوقش هذا : بأن النسخ فيه رفع للحكم بعد ثبوته - والتخصيص فيه بيان أن العام لم يكن مراداً منه ما خرج بالتخصيص فليس فيه رفع للحكم بعد ثبوته لأن الحكم لم يثبت ابتداءً لما خرج عن العام بالتخصيص وبذلك يتبين أن التخصيص أهون من النسخ وأضعف منه وحينئذ فلا يلزم من التأثير فى الأضعف التأثير فى الأقوى .

استدل عيسى بن أبان : بأن العام قبل تخصيصه بالقطعي يعتبر حقيقة في كل الأفراد والحقيقة أقوى من المجاز فلو خصصنا العام بخبر الواحد لكان العام مستعملًا في بعض أفراده مجازًا وبذلك نكون قد رجحنا المجاز على الحقيقة بدليل ظني - وفي ذلك ترجيح للظني على القطعي وهو باطل .

أما إذا خصص العام بقطعي فإنه يكون مجازًا في الباقي وصارت الدلالة ظنية فإذا خصص العام بعد ذلك بخبر الواحد صار هذا العام مجازًا في الرتبة الثانية والمجازات متساوية بالنسبة للحقيقة فلا مانع من أن يكون خبر الواحد مبيّنًا لكون العام قد أريد به بعض آخر أقل مما أريد به أولاً لأن كلا الأمرين مظنون والظن يعارضه ظن مثله .

ويناقش هذا : بأن العام قبل التخصيص دلالة ظنية وهي أضعف من دلالة الخاص على معناه لأن العام يحتمل المجاز والنقل والنسخ وغير ذلك من الاحتمالات كالتقديم والتأخير والاشتراك - والخاص كخبر الواحد وإن شارك العام في هذه الاحتمالات إلا أنه لا يرد عليه التخصيص بخلاف العام فإنه يرد عليه ذلك - وحيث كان خبر الواحد أقوى من العام كان العمل به واجبًا - والعمل يقضى بأن يكون العام مخصصًا ببعض الأفراد - فيكون خبر الواحد مخصصًا ببعض الأفراد - فيكون خبر الواحد مخصصًا للعام - وهذا ما ندعيه .

واستدل الكرخي : بأن العام عند تخصيصه بالمتصل يكون قطعي الدلالة لأنه لا يحتمل غير ما قيد به من الأفراد الموصوفة بالصفة أو الشرط أو الغاية - وكذلك إذا لم يخصص بشيء أصلاً فإنه يكون قطعيًا لأنه وضع لغةً لكل الأفراد فلا يحتمل بعض مدلوله احتمالًا ناشئًا عن دليل - وهذا ما نعينه بالقطعية .

ومتى كان العام قطعي الدلالة في الحالتين لم يجز تخصيصه بخبر الواحد لأنه ظني - والظن لا يعارض القطع بل القطع مقدم عليه .

أما إذا خصص العام بمنفصل فإنه يصبح ظني الدلالة في الباقي لأنه يحتمل أن تخرج منه بعض الأفراد الباقية بدليل كما خرج منه البعض الأول بالمخصص الأول - وبذلك يكون خبر الواحد مساويًا له في الظن فيتعارضان ويقدم خبر الواحد على العام لأن العمل به فيه إعمال للدليلين بخلاف العام فإن العمل به يبطل العمل بخبر الواحد وإعمال الدليلين معًا ولو من وجه خبر من إبطال أحدهما .

نوقش هذا : بأن العام عند تخصيصه بالمتصل يكون محتملاً كذلك لما قيد به من الأفراد ولغيرها لأن الذى يوصف بأنه عام مخصوص هو اللفظ المقيد فقط بقطع النظر عن القيد كالشرط أو الصفة واللفظ المقيد يتناول الأفراد كلها بمقتضى وضعه اللغوى وبذلك تكون دلالته على كل الأفراد ظنية كما أن دلالته على الأفراد الباقية بعد التخصيص ظنية كذلك والظن قابل للتعارض فيكون خبر الواحد معارضاً له ويرجح خبر الواحد على العام بأن فيه إعمالاً للدليلين كما تقدم .

واستدل القاضى : بأن العام وخبر الواحد قد تعارضا فى الفرد الذى دل عليه خبر الواحد - لأن العام يقتضى ثبوت حكمه فى هذا الفرد باعتبار أنه فرد من أفراده وحكم العام يثبت لكل فرد من أفراد العام والخاص يقضى بعدم ثبوت حكم العام فيه بل يوجب ثبوت حكمه فى هذا الذى دل عليه - ولا مرجح لواحد منهما على الآخر لأن دلالة كل منهما على هذا الفرد ظنية أم العام فظاهر لجواز أن يكون المراد منه البعض وأن هذا الفرد ليس منه وأما خبر الواحد فلجواز أن يكون غير ثابت عن الرسول ومع ثبوته يحتمل المجاز أو غيره من الاحتمالات السابقة - والدليلان إذا تعارضا فى شىء من غير مرجح فيه لأحدهما يتساقطان ولا يعمل بواحد منهما فيه - ويبقى العام فى غير هذا الفرد لا معارض له فيعمل به فيما عداه لوجود لمقتضى السالم عن المعارض . وبذلك تم ما قلناه .

نوقش هذا : بأن خبر الواحد أرجح من العام لكون العمل به فيه إعمال للدليلين بخلاف العام فإن العمل به فيه إبطال لخبر الواحد وإعمال الدليلين خير من إهمال أحدهما .

\* \* \*

## التخصيص بالقياس

نقل الأسنوى الاتفاق على أن القياس القطعى يخصص به العام من الكتاب والسنة المتواترة وأما القياس الظنى فهو محل الخلاف وقد اختلف الأصوليون فى ذلك على أقوال كثيرة أهمها ما ذكره البيضاوى وهو سبعة أقوال .

القول الأول : وهو المختار للبيضاوى ، ونقل عن الأئمة الأربعة أنه يجوز تخصيص العام من الكتاب والسنة المتواترة بالقياس .

وحجتهم فى ذلك ما تقدم فى خبر الواحد من العمل بالدليلين .

القول الثانى : لا يجوز مطلقاً - وهو المختار للإمام الرازى وأبى على الجبائى

من المعتزلة واستدل البيضاوى لهذا القول بدليلين .

الدليل الأول : أن القياس فرع ، والعام أصل له لأن حكم الأصل فى القياس لا بد وأن يكون ثابتاً بنص أو إجماع ولا يثبت بالقياس لما يلزم عليه من التسلسل إن كان حكم الأصل فى القياس الثانى ثابتاً بالقياس كذلك إلى ما لا نهاية أو الدور إن كان حكم الأصل فى القياس الثانى متوقفاً على القياس الأول والتسلسل والدور باطلان فيكون حكم الأصل ثابتاً بغير القياس - وهو النص ، والاجماع .

ومتى ثبت أن القياس فرع والعام أصل امتنع تخصيص العام بالقياس لما يلزم عليه من تقديم الفرع على الأصل وهو غير معقول .

نوقش هذا : بأن القياس فرع عن النص الذى أثبت حكم الأصل فيه أو النص الذى أثبت أن القياس حجة ولكنه ليس فرعاً عن العام الذى يراد تخصيصه بالقياس والمنوع أن يقدم الفرع على أصله وأما تقديمه على غير أصله فلا منع فيه - فالدليل لا يثبت المطلوب .

الدليل الثانى : أن العام ظنى ومقدماته أقل من مقدمات القياس لأن العام من الكتاب أو السنة المتواترة يحتمل النسخ كما يحتمل التخصيص والقياس يحتمل ذلك بواسطة احتمال أصله لذلك ويزيد على العام أموراً أربعة :

١ - أن يكون حكم الأصل غير ممل

٢ - أن يكون معللاً بعلة غير العلة التى وجدت بالقياس .

٣ - أن تكون هذه العلة الموجودة فى الأصل ليست موجودة فى الفرع لجواز

أن يكون المحل جزءاً منها .

٤ - أن تكون موجودة فى الفرع ولكن فى الفرع مانع يمنع من ثبوت حكم

الأصل فيه .

وحيث كانت مقدمات القياس أكثر كان الخطأ فيه أكثر فيكون الظن فيه أضعف

من الظن المتحقق فى العام فلو خصص العام بالقياس للزم من ذلك تقديم الأضعف

على الأقوى وهو باطل فتم ما نقول وهو أن القياس لا يخصص العام .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول : أن هذا ليس مطرداً فقد تكون مقدمات العام أكثر فيكون الظن

فيه أضعف من الظن الموجود فى القياس فيكون تخصيص العام بالقياس فى هذه الحالة لا مانع منه فيكون دليلكم منقوضاً بهذه الصورة .

**الوجه الثانى :** مع تسليم أن مقدمات العام أقل من مقدمات القياس دائماً لكننا نقول ان القياس أرجح من العام من حيث أن العمل به فيه إعمال للدليلين بخلاف العمل بالعام وحده فإن فيه إهمالاً للقياس وإعمال للدليلين خير من إهمال أحدهما .

**القول الثالث :** إن خصص العام بمخصص قبل القياس جاز تخصيصه بالقياس وإن لم يخصص العام قبل ذلك لا يجوز تخصيصه بالقياس - وهذا القول لعيسى بن أبان - غير أن الأسنوى قيد هذا القول بما قاله عيسى بن أبان فى الخبر وهو أنه لا بد أن يكون مخصص العام قبل القياس قطعياً ولكن ظاهر كلام البيضاوى وصاحب جمع الجوامع أن هذا الشرط غير مطلوب فى تخصيص العام بالقياس وقالوا فى الفرق أن القياس أقوى من خبر الواحد فلا يشترط فى الأقوى ما يشترط فى الأضعف وقد استدل عيسى بن أبان بما استدل به فى خبر الواحد ونوقش دليله بما نوقش به الدليل هناك . فتذكر ما قيل هناك .

**القول الرابع :** إن خصص العام بمتصل أو لم يخصص أصلاً لم يجر تخصيصه بالقياس وإن خصص بمنفصل جاز تخصيصه به - وهذا القول لأبى الحسن الكرخى . وقد استدل الكرخى بما استدل به فى خبر الواحد ونوقش الدليل بما نوقش به هناك فلا داعى لاعادته .

**القول الخامس :** إن كان القياس جلياً - بأن قطع فيه بنفى تأثير الفارق بين الأصل والفرع كقياس العبد على الأمة بجامع الرق لبيت له تنصيف الحد فى الزنا كما ثبت لها ذلك لأن الفارق بينهما هى الذكورة والأنوثة وهى غير مؤثرة فى الحكم - جاز تخصيص العام به وإن كان القياس خفياً - بأن لم يقطع فيه بنفى تأثير الفارق كقياس النبيذ على الخمر بجامع الاسكار ليثبت له التحريم كما ثبت فى الخمر حيث لم يقطع بنفى تأثير الفارق لجواز أن يكون كونه خمراً هو المؤثر - لم يجز تخصيص العام به وهذا القول لابن سريج من الشافعية .

**ووجهة ابن سريج :** أن القياس الجلى قطعى فتخصص العام به تخصيص للظنى بالقطعى وهو جائز لا شىء فيه أما القياس الخفى فهو ظنى بل قال بعض العلماء بإنكاره وهو مع كونه ظنياً فالظن فيه أضعف من الظن بالعام فلو خصص العام بالقياس فى هذه الحالة لزم من ذلك العمل بالأضعف مع وجود الأقوى وهو باطل .

ويجاب عن ذلك : بأن القياس يرجحه على العام أن فيه إعمالاً للدليلين وإعمال  
الدليلين خير من إهمال أحدهما .

القول السادس : وهو لحجة الإسلام الغزالي - العام والقياس متعارضان في  
الفرد الذى دل عليه القياس فإن ترجح أحدهما على الآخر عمل بالراجح منهما وإن  
تساويا لم يعمل بواحد منهما فيه بل يتوقف عن العمل بواحد منهما فيه حتى يوجد  
المرجح .

ووجهته في ذلك : أن العام بمقتضى وضعه يتناول جميع الأفراد ومقتضى هذا  
أن يثبت حكمه لكل الأفراد بما في ذلك الفرد الذى دل عليه القياس - والقياس  
يعارض هذا العام فى الفرد الذى دل عليه حيث يقضى بثبوت حكمه فى هذا الفرد فلا  
يكون حكم العام ثابتاً فيه .

والعام ظنى الدلالة كما أن القياس كذلك ظنى الدلالة - فإن قلنا أن الظن فى  
العام أقوى لأن الاحتمالات الموجودة فيه أقل من الاحتمالات الموجودة فى القياس  
كان العام أرجح من القياس فيعمل بالعام على عمومه ولا عبرة بالقياس لكونه  
مرجوحاً .

وإن قلنا أن الظن فى القياس أقوى من الظن الموجود فى العام لأن دلالة  
القياس على هذا الفرد الذى دل عليه أقوى من دلالة العام عليه لجواز أن يكون المراد  
من العام غير هذا الفرد يكون العمل بالقياس هو المطلوب وحيث فلا يعمل بالعام فى  
هذا الفرد وإنما يعمل به فى غيره من الأفراد .

وإن قلنا أن الظن فيهما متساو تعين الوقف وعدم العمل بالدليلين فى هذا الفرد  
حتى يوجد المرجح فيعمل به وإلا لزم ترجيح أحد المتساويين بدون مرجح وهو  
باطل .

ويناقش هذا : بأن القياس أرجح من العام دائماً لما فيه من العمل بالدليلين معاً  
والإعمال خير من الإهمال .

القول السابع : الوقف وعدم الجزم بشيء حتى يوجد المرجح فيعمل به - وهو  
لإمام الحرمين .

ووجهته فى ذلك : أن الأدلة متعارضة بعضها يقضى بالعمل بالعام والبعض  
الآخر يقضى بالعمل بالقياس ولا مرجح لأحدهما على الآخر فكان الوقف أسلم حتى  
يوجد المعين لأحدهما فيعمل به دفعاً للتحكم .

ويجاب عن ذلك : بأنه لا معنى للوقف لأن المرجح للقياس موجود وهو أن فيه إعمالاً للدليلين وهو خير من الإهمال .

تنبيه : المعروف عن الحنفية كما يؤخذ من كتبهم أن دلالة العام قطعية وأن المخصص لابد أن يكون مقارناً فلا يجوز فيه التراخي عن العام في الزمن فإن تراخى عنه كان ناسخاً له - وأن الذى يسمى بالمخصص هو المنفصل دون المتصل لأن المتصل يسمى عندهم بالشرط أو الغاية أو الاستثناء أو الصفة .

أما الشافعية فالمعروف عندهم ما يخالف هذا كله فينبغى ملاحظة ذلك عند الكلام فى المسائل الخلافية .



### المسألة الرابعة

#### فى تخصيص العام بالمفهوم

المفهوم نوعان : مفهوم موافقة - ومفهوم مخالفة - فمفهوم الموافقة : لا خلاف بين الأصوليين فى تخصيص العام به لأنهم متفقون على حجيته فعند تعارضه مع العام يخصص العام به جمعاً بين الدليلين مثاله - من دخل دارى فاضربه - مع إذا دخل محمد فلا تقل له أف - فإن مفهوم الثانى الموافق يقضى بعدم ضرب محمد عند الدخول فيكون خارجاً من العام الأول .

وأما مفهوم المخالفة فالحنفية لا يرونه حجة ولذلك لا يخصصون العام به وأما الشافعية وهم القائلون بحجيته فجمهورهم أجاز تخصيص العام به وخالف فى ذلك قليل منهم .

مثاله قوله عليه الصلاة والسلام : « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شئ الا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه » ، مع قوله عليه الصلاة والسلام : « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً » فإن مفهوم الحديث الثانى المخالف يقضى بأن الماء إذا كان أقل من القلتين فإنه يتنجس وإن لم يتغير - فيكون هذا المفهوم مخصصاً لمنطوق الحديث الأول وتكون هذه الصورة خارجة من عمومه فيكون الماء القليل نجساً وإن لم يتغير .

وجهة الجمهور : أن مفهوم المخالفة حجة فهو دليل معتبر وقد قام الدليل على اعتباره عند الكلام على المنطوق والمفهوم فمتى خالف العام وعارضه وجب الجمع بينه



وبين العام فيحمل العام على ما عدا الأفراد التي ثبتت بالمفهوم ويحمل المفهوم على ما دل عليه من أفراد العام ولا معنى للتخصيص إلا هذا .

ووجهة المخالف : أن المفهوم أضعف من المنطوق فلو خصص العام به للزم من ذلك العمل بالأضعف وترك الأقوى وهو خلاف المعقول .

ويجاب عن ذلك : بأن التخصيص لا يشترط فيه أن يكون المخصص مساوياً للعام في القوة لأن التخصيص فيه إعمال للدليلين وليس فيه إهمال لأحدهما بخلاف النسخ فإنه يشترط أن يكون الناسخ راجحاً لأن العمل به فيه إبطال للدليل المنسوخ .

\* \* \*

### المسألة الخامسة

#### في التخصيص بالعادة - والتقرير

العادة هي الأمر المتكرر وتعرف عند الحنفية بالعرف - وهو نوعان عرف قولى ، عرفى عملى .

فالعرف القولى : هو ما ثبت باستعمال اللفظ فى معنى خلاف المعنى الذى وضع له لغةً مثل لفظ الدابة - فإذا استعمله أهل العرف . فى الحمار مثلاً فقد استعمل هذا اللفظ فى بعض مدلوله اللغوى لأنه وضع لغة لكل ما يدب على وجه الأرض والحمار فرد من أفراد هذا المعنى وبذلك يكون هذا اللفظ إذا أطلق عرفاً يتبادر منه هذا الفرد بخصوصه فيكون تخصصاً للعموم اللغوى ولا خلاف بين الشافعية والحنفية فى أن العرف اللغوى يخصص العام لأنه من قبيل الحقيقة العرفية وهى معتبرة بل هى مقدمة على الحقيقة اللغوية كما سبق عند الكلام على المنطوق والمفهوم .

وأما العرف العملى : وهو ما ثبت بالعمل والفعل لا بالاستعمال اللفظى فقد اختلف فيه الحنفية والشافعية .

فذهب الحنفية إلى أنه كالعرف القولى يخصص به العام والجامع بينهما أن كلا منهما يتبادر من اللفظ عند الإطلاق - غاية الأمر أن منشأ التبادر فى العرف القولى هو استعمال اللفظ فى المعنى الذى تبادر منه ، ومنشأ التبادر فى العرف العملى هو العمل والفعل دون استعمال اللفظ وذلك لا يعتبر فرقاً مؤثراً فى الحكم .

وأما الشافعية : فقالوا إن مجرد العرف العملى الذى لا يستند إلى إقرار من الرسول عليه السلام لا يكون مخصصاً للعام الوارد على لسان الشرع لأن أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع فإن استند إلى إقرار منه عليه السلام يكون المخصص هو الإقرار وسيأتى الكلام عليه .

مثال ذلك : أن ينهى الشارع عن بيع الطعام بجنسه متفاضلاً - ويتعارف الناس على طعام خاص فيما بينهم كالبر أو الذرة مثلاً - فالطعام إذا أطلق فى عرفهم يتبادر منه هذا النوع بخصوصه فهل يكون العام مخصصاً بهذا العرف أو لا يكون مخصصاً به فى ذلك الخلاف المتقدم .

\* \* \*

### التخصيص بالتقرير

إذا رأى النبى ﷺ شخصاً يفعل فعلاً مخالفاً للعام فأقره على فعله ولم ينكر عليه كان تقريره عليه السلام مخصصاً للعام بمعنى أن العام لا يكون حكمه متناولاً لهذا الفرد بل يكون مراداً به غيره اتفاقاً لأن النبى عليه الصلاة والسلام لا يقر الباطل ولا يسكت عليه .

وهل يتعدى حكم ذلك الفرد الذى خرج من العام إلى غيره أو لا يتعدى إليه ويكون قاصراً عليه ؟ اختلف فى ذلك فذهب جمهور العلماء إلى أن هذا الحكم إن وجد ما يقتضى تعديته إلى الغير مثل قوله عليه السلام : حكمى على الواحد حكمى على الجماعة أو كان ذلك الحكم معللاً بعلة يمكن تعديتها إلى ذلك الغير وإلحاق الغير به فى الحكم فإن الحكم يتعدى إلى ذلك الغير وإن لم يوجد ما يقتضى التعدية كان قاصراً على من أقره الرسول على المخالفة فقط .

وذهب فريق آخر إلى أن الحكم لا يتعدى إلى غير من أقره الرسول على المخالفة وحجته فى ذلك جواز أن تكون العلة التى اقتضت المخالفة قاصرة فلا توجب تعدية الحكم إلى الغير لعدم إمكان القياس ، وقوله حكمى على الواحد حكمى على الجماعة لم يثبت .

وعضد قوله هذا : بأن خزيمة قد اختص بأن شهادته تقوم مقام شهادة الاثنيين وأبا بردة اختص باجزاء العناق فى الأضحية .

\* \* \*

## متى يكون التقرير معتبراً ؟

اشترط ابن الحاجب وغيره في اعتبار التقرير شرطين :

١ - أن يكون الرسول عليه السلام قادراً على الإنكار فإن منعه من الإنكار مانع لم يعتبر هذا الإقرار .

٢ - أن لا يعلم الرسول عليه السلام بأن الفاعل مصر على الفعل لاعتقاده إباحته فإن علم الرسول بأن الفاعل مصر على الفعل بحيث لا ينتهي عنه بالنهي - كاليهود الذين يترددون على كنائسهم لم يكن الإقرار معتبراً لأن السكوت قد ظهر له فائدة غير معرفة الحكم وتلك الفائدة هي أن الإنكار لا فائدة فيه لعدم امتثال الفاعل .



### المسألة السادسة

#### في التخصيص بالسبب - ومذهب الراوى

إذا ورد الكلام جواباً عن سؤال ففي ذلك حالتان :

الحالة الأولى : أن يكون الجواب غير مستقل عن السؤال بل يكون السؤال مقدراً في الجواب - ولا خلاف في هذه الحالة بين العلماء في أن الجواب يكون تابعاً للسؤال في العموم والخصوص - فالعموم مثل قوله عليه السلام لمن سأله عن بيع الرطب بالتمر وسؤال النبي له عليه الصلاة والسلام أينقص الرطب إذا جف ؟ وقول السائل نعم - « فلا إذن » فإن الجواب يكون عاماً وبذلك فلا يجوز بيع الرطب بالتمر في جميع الأحوال إلا ما ورد الدليل بإخراجه كالعرايا .

وأما الخصوص مثل : أن يقول السائل « توضأت بماء البحر » ويقصد معرفة حكم وضوئه هذا فيقول له المجيب يجزئك - فإن الجواب خاص بالسائل فلا يتعداه إلى غيره .

الحالة الثانية : أن يكون الجواب مستقلاً عن السؤال وتحت هذه الحالة ثلاث

صور :

١ - أن يكون الجواب مساوياً للسؤال من غير زيادة ولا نقصان - وفي هذه الصورة يكون الجواب تابعاً للسؤال عموماً وخصوصاً .

٢ - أن يكون الجواب أخص من السؤال - وقد اختلف العلماء في صحة هذا

الجواب وعدم صحته - واختار بعضهم التفصيل فقال : إن كان فى الجواب ما يشعر بالباقى - وكان السائل مجتهداً - وعنده من الوقت ما يسع الاجتهاد صح الجواب بالأخص - وإلا كان ذلك غير جائز .

مثال الأخص : سئل شخص عن حكم الإفطار فى نهار رمضان - فأجاب بقوله : من أفطر بجماع فعليه الكفارة - فالسؤال عام عن كل مفطر - والجواب خاص بالفطر بالجماع .

٣ - أن يكون الجواب عاماً والسؤال خاصاً وقد اختلف العلماء فى ذلك على قولين :

القول الأول : وهو لجمهور الشافعية أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فخصوص السبب لا يخصص العام بل العام يعمل به فى السبب وفى غيره - وهذا هو المعروف عن الشافعى رضي الله عنه واختاره البيضاوى .

القول الثانى : أن خصوص السبب يخصص العام ويجعله مراداً به هذا السبب بخصوصه فلا يعمل بالعام على عمومه - وهذا القول لأبى ثور والدقاق والقفال من الشافعية ونقل عن مالك رضي الله عنه .

مثال ذلك قوله عليه الصلاة والسلام : وقد سئل عن بئر بضاعة « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه » .

وقوله عليه الصلاة والسلام فى شاة مولاة ميمونة وقد مر عليها فوجدتها ميتة « أيما اهاب دبغ فقد طهر » .

\* \* \*

## الأدلة

استدل جمهور الشافعية : بأن المقتضى للعمل بالعام على عمومه موجود وهو شمول اللفظ للسبب وغيره وضعاً - والمانع منتف لأنّه ليس بين السبب والعام منافاة لإمكان العمل بالعام فى السبب وفى غيره - ومتى وجد المقتضى وانتفى المانع وجب العمل بالعام على عمومه لوجود المقتضى السالم عن المعارض .

واستدل أبو ثور ومن معه : بأنه لو لم يكن العام مقصوداً به السبب بخصوصه لكان ذكر السبب معه لا فائدة فيه بل يكون عبثاً - والعبث من العاقل ممنوع فضلاً عن الشارع .

نوقش هذا : بأن الفائدة من ذكر السبب بيان أن السبب داخل في العام قطعاً فلا يجوز إخراجه عنه بقياس أو غيره - ولو لم يذكر هذا السبب لجاز إخراجه عن العام بدليل يقتضى الإخراج لأن العام قابل للتخصيص - وأي فرد من أفراده محتمل لأن يكون غير مراد من العام .

فائدة : نقل الأمدى وابن الحاجب وإمام الحرمين أن الشافعى يقول - العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ - وقد ناقش الأسنوى هذا وأثبت أن الشافعى لا يقول بذلك بل يرى أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب واستند فى ذلك إلى عبارة الشافعى فى كتاب الأم حيث قال : « ولا يصنع السبب شيئاً إنما يصنعه الألفاظ » ، وقال : « وإذا لم يصنع السبب شيئاً فى نفسه لم يصنعه لما بعده ولم يمنع ما بعده أن يصنع ما له حكم إذا قيل ، فإن ظاهر قوله ولا يصنع السبب شيئاً إنما يصنعه الألفاظ أن السبب غير مؤثر وإنما المؤثر اللفظ ويعضد ذلك قوله لم يمنع ما بعده أن يصنع ما له حكم - فإن معنى هذا أن السبب لا يمنع اللفظ من أن يعمل بما اشتمل عليه من الحكم - وهذا صريح فى أن العبرة عنده بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

ثم بين الأسنوى ما استند إليه الناقلون فى نقلهم وأن هذا محض توهم مستنداً فى ذلك إلى ما قاله الإمام الرازى وحاصله أن الشافعى يرى أن الأمة إذا اتخذها السيد فراشاً له ثم أتت بمولود فإن هذا المولود يلحق بالسيد سواء أقر به أو لم يقر وحجته فى ذلك قصة عبد بن زمعة حينما اختصم مع سعد بن أبى وقاص فى مولود أتت به جارية أبيه زمعة فكان سعد يقول هو ابن أخى عهد إلى أنه منه ، وعبد بن زمعة يقول هو أخى ولد على فراش أبى - فحكم النبى عليه الصلاة والسلام لعبد بن زمعة وقال : « هو لك يا عبد بن زمعة » ، ثم قال : « الولد للفراش وللعاهر الحجر » .

فلما خالف أبو حنيفة رضي الله عنه فى هذا الحكم وقال أن الولد لا يلحق بالسيد إلا إذا أقر به وجعل الفراش فى الحديث خاصاً بالزوجة دون الأمة - اعترض الشافعى على ذلك بأن الحديث قد ورد على سبب خاص وهو الأمة دون الزوجة - ففهم إمام الحرمين وتبعه فى ذلك الأمدى وابن الحاجب من هذا الاعتراض أن الشافعى يقول بخصوص السبب . والواقع ليس كذلك بل مراد الشافعى من هذا الاعتراض أن العام

إذا ورد على سبب خاص كان السبب الخاص داخلاً في العام ولا يصح إخراجه عنه -  
والحديث السالف ورد على سبب هو الأمة دون الزوجة فكانت الأمة داخلة في  
الفراش قطعاً فكيف يصح لأبي حنيفة أن يخرجها عنه ؟ ويقول إن الأمة لا يلحق  
ولدها بالسيد إلا عند الإقرار .

\* \* \*

## التخصيص بمذهب الراوى

إذا روى الراوى حديثاً عاماً ولكن ثبت أنه لم يعمل بهذا العام بل عمل بخلافه  
فهل يكون عمله هذا مخصصاً للعام الذى رواه ؟  
اختلف الأصوليون فى ذلك فذهب جمهورهم إلى أن ذلك لا يكون مخصصاً  
للعام واختار هذا القول البيضاوى .  
وذهب فريق منهم إلى أن عمل الراوى على خلاف العام يخصص العام .

\* \* \*

## الأدلة

استدل الجمهور : بأن مذهب الراوى ولو كان صحابياً ليس حجة كما سيأتى  
بيان ذلك فى السنة وإنما الحجة فيما يرويه عن الرسول من قول أو فعل - والتخصيص  
إنما يكون عند التعارض بين الأدلة المعتبرة وحيث أن مذهب الراوى ليس دليلاً فلا  
يخصص ما هو دليل وبذلك يعمل بالعام من غير نظر إلى عمل الراوى لأن العام هو  
الحجة .

واستدل المخالف : بأن عمل الراوى على خلاف العام لا بد أن يكون لدليل  
اقتضى تلك المخالفة لأن مخالفته للعام من غير دليل يوجب فسقه فتسقط عدالته فلا  
تقبل روايته وهو خلاف المفروض لأننا نعمل بالعام الذى رواه - وما دامت المخالفة  
لدليل يكون هذا الدليل الذى استند إليه فى العمل هو المخصص للعام كغيره من  
المخصصات فالقول بأن مذهب الراوى لا يخصص العام يلزمه باطل فيكون باطلاً .  
نوقش هذا : بأن المخالفة قد تكون لشبهة الدليل بمعنى أن الراوى ظن أن ما  
استند إليه فى المخالفة دليل والواقع أنه ليس بدليل .

وعندئذ تكون مخالفته غير موجبة لفسقه لوجود هذه الشبهة وفى الوقت نفسه  
لا تخصص العام لأن ما استند إليه ليس بدليل والذى يخصص هو الدليل فقط .

مثال ذلك : ما روى عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال : « إذا ولغ الكلب في إناء أحكمم فليغسله سبعمائة بالتراب » وقد ثبت عن أبي هريرة أنه كان يغسل الإناء ثلاثاً فقط .

اعترض الأسنوى على هذا المثال بأنه غير مطابق للمسألة لأن أسماء العدد ليست من قبيل العام - وكلامنا في تخصيص العام .

وقد أجاب بعضهم عن هذا : بأن الحديث عام في الكلب لأنه شامل لكلب الحراسة وكلب الزراعة وقد كان أبو هريرة لا يغسل الإناء سبعمائة من كلب الزراعة بل كان يغسله ثلاثاً فقط - فالتمثل بالحديث صحيح .

مثال آخر : روى ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال : « من بدل دينه فاقتلوه » وقد ثبت عن ابن عباس أنه كان لا يرى قتل المرأة بردة مع أن الحديث عام في الرجال والنساء فلم يعمل ابن عباس بما روى بل عمل بخلافه .

\* \* \*

### المسألة السابعة

في أفراد فرد من أفراد العام بحكم العام

إذا خصص فرد من أفراد العام بالذكر وحكم عليه بحكم العام فهل يكون ذلك مخصصاً للعام فيكون المراد به هذا الفرد فقط أو لا يكون مخصصاً له بل يعمل بالعام في هذا الفرد وفي غيره .

اختلف الأصوليون في ذلك على قولين :

القول الأول : وهو لجمهور العلماء أن أفراد فرد من أفراد العام بحكم العام لا يخصص العام .

القول الثاني : وهو لأبي ثور من الشافعية أنه يخصصه بهذا الفرد فقط

\* \* \*

### الأدلة

واستدل الجمهور : بأن التخصيص إنما يكون عند المخالفة والخاص هنا لا يخالف العام في الحكم لأن حكمهما واحد وليس بينه وبين العام منافاة لأنه بعض منه

والبعض لا ينافى الكل وحيثُ فلا مقتضى للتخصيص فامتنع التخصيص به لعدم وجود المقتضى .

واستدل أبو ثور : بأن تخصيص الفرد بالذكر ليس له فائدة إلا قصر الحكم عليه وذلك يدل بمفهومه المخالف على نفي الحكم عما عداه من أفراد العام فيكون بين الخاص والعام منافاة وحيثُ فالمقتضى للتخصيص موجود فيكون الخاص باعتبار مفهومه المخالف مخصصاً للعام - والتخصيص بالمفهوم جائز كما تقدم .

نوقش هذا : بأن هذا مفهوم لقب وهو مردود اتفاقاً ولا عبرة بمن خالف - ولو فرض أن المفهوم قد تحقق فيه مفهوم المخالفة المعتبر فجوابنا على ذلك أن محل النزاع إنما هو مجرد ذكر الفرد من غير نظر إلى ما يتبعه من المفهوم .

والقول بأن : ذكر الفرد لا فائدة له إلا قصر الحكم عليه ممنوع لأن الفائدة قد تكون هي التنبيه على أن هذا الفرد لا يجوز إخراجه عن العام لأن حكم العام ثابت له قطعاً بخلاف غيره من الأفراد التي لم تذكر فإنها محتملة للإخراج .

المثال : قوله عليه السلام في شاة مولاة ميمونة وقد مر عليها فوجدها ميتة « هلا أخذوا جلدتها فانفَعوا به - دباغها طهورها » مع قوله عليه السلام « أيما اهاب دبغ فقد طهر » ، فالجمهور يقولون : إن الحديث الثاني يؤخذ به على عمومته فكل جلد للميتة يطهر بالدباغ من غير فرق بين مأكول اللحم وغير مأكوله .

وأبو ثور يقول : إن الحديث يحمل على جلد مأكول اللحم فقط ولا يتعداه إلى غير مأكول اللحم أو يحمل على جلد الشاة فقط دون غيرها من مأكول اللحم كالبقرة والابل .

\* \* \*

### المسألة الثامنة

#### في عطف الخاص على العام

اختلف الأصوليون في عطف الخاص على العام هل يكون مخصصاً للعام ؟

على قولين :

القول الأول : وهو لجمهور الشافعية واختاره البيضاوي أن عطف الخاص على

العام لا يخصص العام بهذا الخاص = بل يكون العام باقياً على عمومته .



القول الثانى : وهو لجمهور الحنفية أن عطف الخاص على العام يخصصه ويجعله مراداً به ذلك الخاص .

مثال ذلك : قوله ﷺ : « لا يقتل مسلم بكافر ، ولا ذو عهد فى عهده » ، فلفظ كافر عام لأنه فكرة واقعة فى سياق النفى فهو عام وشامل للحربى والمستأمن والذمى - وقد عطف عليه قوله ﷺ « ولا ذو عهد فى عهده » وهو خاص لأنه فرد من أفراد الكافر - فهذا العطف لا يقضى بتخصيص العام وهو الكافر بالحربى - المقدر فى الجملة الثانية .

وتوضيح المسألة : أن الشافعية استدلوا بهذا الحديث على أن المسلم لا يقتل بالكافر مطلقاً سواء كان حربياً أو ذمياً أو معاهداً أى مستأماً . وقالوا فى وجه الاستدلال أن لفظ « كافر » عام يتناول الجميع فكان عدم قتل المسلم بالكافر ثابتاً فى الجميع - وجعلوا قوله عليه السلام ، ولا ذو عهد فى عهده ، كلاماً مستقلاً بنفسه مفيداً باعتبار ذاته لا يحتاج إلى تقدير والمقصود منه النهى عن قتل المعاهد ما دام فى عهده فقط دفعاً لما كان يتوهم من أن المعاهد لا يقتل أبداً سواء كان فى العهد أو بعده نظراً لما أخذه من العهد - فبين الحديث أن النهى عن قتل المعاهد خاص بوقت العهد فقط فإذا انتهى وقت العهد فلا ينهى عن قتله .

أما الحنفية فقد قالوا : أن المسلم يقتل بالمسلم ، وبالذمى ، وبالمستأمن - ولكنه لا يقتل بالكافر الحربى وهو الذى لم يعط له أمان من المسلمين لا على نفسه ولا ماله . وقال فى توجيه الحديث : أن قوله عليه الصلاة والسلام : « ولا ذو عهد فى عهده » ليس كاملاً مستقلاً قصد به النهى عن قتل المعاهد ما دام فى عهده لأن ذلك لا يفيد فائدة جديدة ضرورة أن ذلك معلوم ومعروف لقوله تعالى : ﴿ وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ﴾ فهو إذن كلام مرتبط بما قبله قصد به بيان حكم القصاص عند قتل المستأمن .

ومن المتفق عليه أن المعاهد إذا قتل معاهداً مثله فإنه يقتل به كما أنه إذا قتل ذمياً يقتل به كذلك فلا يكون كل من هذين الأمرين مراداً من الحديث اتفاقاً فنعين إذن أن يكون الكافر الذى لا يقتل به المعاهد هو الحربى : وإذن يكون تقدير الكلام « ولا يقتل ذو عهد فى عهده بكافر حربى » .

وبما أن العطف يقتضى مشاركة كل من المعطوف والمعطوف عليه - فى المتعلقات - كالحال والصفة والظرف والجار والمجرور كما يقتضى المشاركة بينهما فى حكم

الإعراب من الرفع والنصب والجر إذن يكون المعطوف عليه في الحديث وهو قوله عليه السلام « لا يقتل مسلم بكافر » مشاركاً المعطوف وهو قوله « ولا ذو عهد في عهده بكافر حربى » فيما قدر فيه وهو « بكافر حربى » عملاً بقانون المشاركة وبذلك يكون لفظ كافر في قوله عليه السلام « لا يقتل مسلم بكافر مراداً به الكافر الحربى - فيكون الحديث إنما دل على أن المسلم لا يقتل بالحربى فقط ولا يدل على عدم قتله بالمستأمن والذمى .

والآيات القرآنية صريحة فى قتل المسلم بالذمى والمستأمن مثل قوله تعالى : ﴿ وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى ﴾ كما أن السنة قد ثبت فيها ما يدل على أن المسلم يقتل بالذمى - فقد ثبت أن النبى عليه السلام قتل مسلماً بدمى وقال : « أنا أحق من وفى بدمته » وقال على كرم الله وجهه : « إنما أعطوا العهد لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا » .

ولكن الشافعية أجابوا عما قاله الحنفية بأننا لا نمنع أن يكون العطف مقتضياً للمشاركة فى المتعلقات ولكن نقول إذا كان الكلام مستقلاً لا يحتاج إلى تقدير فلا شك أن التقدير فيه يكون خلاف الأصل وخلاف الأصل لا يصار إليه إلا عند الضرورة ولا ضرورة هنا - وقد بينا فيما سبق أن قوله عليه الصلاة والسلام « ولا ذو عهد فى عهده » كلام مستقل وهو مفيد فائدة لم تكن معروفة لو لم يذكر هذا الكلام .

ذلك لأن المسلمين فى صدر الاسلام كان بينهم وبين الكفار عداوة مستحكمة - وكان ذلك مقتضياً لقتلهم والانتقام منهم من غير فرق بين كافر وكافر فلو اقتصر عليه السلام على قوله : « لا يقتل مسلم بكافر » لكان ذلك حافزاً للصحابة على القتل لكونهم لا يقتلون بمن قتلوه من الكفار لا فرق بين الحربى والمعاهد - فاتبع الرسول عليه السلام هذه الجملة بما قبلها ليبين لهم أنه لا ينبغى أن يكون ذلك حافزاً لكم على قتل كل كافر بل عليكم أن تراعوا العهد والذمة فلا يقتل المعاهد ما دام فى عهده وبذلك يكون الكلام الأول باقياً على عمومته فلا يقتل المسلم بالكافر مطلقاً .

وما ذكرتموه من الآيات والأحاديث فهو ليس على عمومته بل مخصوص بأدلة ليس هذا مقام ذكرها .



## المسألة التاسعة

### فى عود ضمير بعض أفراد العام على العام

اختلف الأصوليون فى رجوع الضمير الذى قصد به بعض أفراد العام إلى العام هل يكون ذلك مخصصاً للعام . على أقوال ثلاثة :

القول الأول : وهو لجمهور الشافعية - واختاره البيضاوى أن هذا الضمير لا يخصص للعام بل يبقى العام على عمومه .

القول الثانى : أنه يخصصه ويجعل العام مراداً به هذا الأفراد التى قصدت من الضمير فقط - وهذا القول لجمهور الحنفية وبعض الشافعية . ونقله القرافى عن الشافعى رحمته الله .

القول الثالث : الوقف واختاره الرازى وإمام الحرمين من الشافعية .

مثال ذلك : قوله تعالى : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ مع قوله تعالى : ﴿ وبعولتهن أحق بردهن ﴾ - فإن لفظ المطلقات عام يشمل البوائن والرجعيات - والضمير فى قوله ﴿ وبعولتهن ﴾ خاص بالرجعيات كما هو معلوم من الفقه .

فجمهور الشافعية يقولون : إن المطلقات باق على عمومه فالحكم المتعلق به هو وجوب التربص ثلاثة قروء عام فى جميع المطلقات - وحق الرد خاص بالرجعيات وبذلك يكون حكم التربص بالنسبة للبوائن ثابتاً من الآية .

وجمهور الحنفية يقولون : إن المطلقات خاص بالرجعيات لأنهن مرادات من الضمير إتفاقاً وبذلك تكون الآية دالة على وجوب التربص ثلاثة قروء بالنسبة للرجعيات فقط وأما التربص بالنسبة للبوائن فهو مستفاد من دليل آخر .

\* \* \*

## الأدلة

استدل جمهور الشافعية بدليلين :

الدليل الأول : إعادة الضمير على العام كإعادة العام بلفظه وإعادة لفظ العام مراداً به بعض أفراد العام لا يخصص العام إتفاقاً لإعادة الضمير مراداً به بعض أفراد العام لا يخصص العام كذلك من باب أولى ، لأن الضمير أضعف من الظاهر .

نوقش هذا : بأن الضمير أقوى من الظاهر لأن الظاهر مستقل بنفسه وليس متوقفاً على ما قبله فيجوز أن يكون مراداً به غير الأول ويكون منقطعاً عنه بخلاف الضمير فإنه لا يستقل بنفسه بل يكون تابعاً لما قبله فإذا كان الضمير مراداً به البعض وجب أن يكون مرجعه كذلك .

الدليل الثاني : مقتضى الظاهر أن يكون الضمير متحداً مع مرجعه لأنه كناية عنه فيراد به ما يراد من المرجع - خولف هذا الظاهر في الضمير لوجود الدليل المقتضى لهذه المخالفة - ولم يوجد في المرجع وهو العام ما يقتضى مخالفة هذا الظاهر فبقى العام على عمومته قليلاً لمخالفة الظاهر بقدر الإمكان .

واستدل جمهور الحنفية : بأن الضمير حقيقته ربط معنى متأخر بمعنى متقدم بحيث يكون المتأخر عين المتقدم وبما أن المتأخر وهو الضمير مراد به الخاص فيكون المتقدم مراداً به هذا الخاص كذلك عملاً بحقيقة الضمير وحينئذ يكون الضمير مخصصاً للعام حيث أريد منه ما أريد بالضمير ، وهو المطلوب .

نوقش هذا : بأن الحقيقة يجوز العدول عنها إلى المجاز لقرينة - والقرينة دلت على أن الضمير أريد به بعض أفراد العام ولم تقم القرينة على أن العام مراداً به هذا البعض فوجب إبقاء العام على عمومته بمقتضى الظاهر .

واستدل الواقف : بأن العام باعتبار ظاهره يقتضى أن يكون حكمه ثابتاً لكل أفراد - والضمير العائد إليه يقتضى كذلك باعتبار ظاهره أن يكون مراداً به كل أفراد العام لأنه كناية عنه ولا مرجح لأحدهما على الآخر حتى يعمل به ولا يعمل بالآخر فوجب التوقف دفعاً للتحكم .

نوقش هذا : بأن مراعاة ظاهر العام أرجح من مراعاة ظاهر الضمير لأن ظاهر الضمير قد وجد ما يدل على عدم إرادته فعمل بهذا الدليل وترك العمل بظاهره بخلاف مرجعه وهو العام فإنه لم يوجد ما يدل على مخالفة ظاهره فكان حكمه ثابتاً لكل أفراد عملاً بالظاهر - فلا معنى للتوقف .

\* \* \*

### خاتمة - في المطلق والمقيد

بيننا فيما سبق أن العلماء مختلفون في المطلق ففريق منهم جعله قسماً من النكرة كالأمدي وابن الحاجب - ويعرف حينئذ بأنه ما دل على فرد شائع من أفراد جنسه -

وبذلك يكون المقيد عندهم - هو ما دل على حصة معينة من هذا الجنس مثل رقبة مؤمنة .

وفريق آخر كالبيضاوى يرى أن المطلق يغاير النكرة لأن النكرة عندهم تدل على الفرد الشائع والمطلق عندهم ما دل على الماهية من غير تقييد - وبذلك يكون المقيد عندهم - هو ما دل على الماهية مع قيد زائد .

والمطلق يشبه العام ، والمقيد يشبه الخاص - فكل ما يخصص العام يقيد المطلق ولذلك جعل البيضاوى الكلام على المطلق والمقيد متمماً للكلام على العموم والخصوص .

\* \* \*

## حكم المطلق والمقيد

المطلق مع المقيد لهما أحوال ثلاثة :

الحالة الأولى : أن يكون حكمهما مختلفاً مثل اكس زيداً ثوباً هروباً ، وأعطه درهماً - وفى هذه الحالة لا يحمل المطلق على المقيد بل يعمل بالمطلق على اطلاقه كما يعمل بالمقيد فى المثال السابق لا يقيد الدرهم بكونه هروباً بل بتحقيق الامثال بأى درهم كان .

غير أن بعض الكاتبين كالأمدى جعل الحكم عاماً لا فرق بين أن يكون السبب فيهما واحداً أو مختلفاً - والبعض الآخر كالقرافى جعل هذا الحكم السابق مخصوصاً بما إذا كان السبب مختلفاً أما إن كان السبب واحداً فإن المطلق يحمل على المقيد - ونقل ذلك عن كثير من الشافعية . ومثال لما اتحد سببهما بقوله تعالى فى آية الوضوء : ﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ﴾ ، وقوله تعالى فى التيمم : ﴿ فتيمّموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم ﴾ - فإن اليد فى الوضوء مقيدة بالمرافق وفى التيمم مطلقة والسبب واحد وهو الحدث والحكم فيهما مختلف لأن الحكم فى الوضوء وجوب الغسل ، وفى التيمم وجوب المسح وبذلك تحمل اليد فى التيمم على اليد إلى المرافق حملاً للمطلق على المقيد .

ويستثنى من هذه الحالة : صورة واحدة فإن المطلق فيها يحمل على المقيد وتلك الصورة هى ما إذا كان العمل بالمطلق يتوقف على المقيد فإن المطلق يحمل على المقيد

مثل - أعتق رقبة - لا تملك رقبة كافرة ولا تعتقها - فقد نهى عن عتق الرقبة الكافرة كما نهى عن تملكها - مع أنه أمر قبل ذلك بعتق رقبة فلا يمكن العمل بالمطلق إلا في خصوص الرقبة المؤمنة فيقيد بها تحقيقاً للامثال .

الحالة الثانية : أن يكون حكمهما واحداً وسببهما واحداً - مثل قوله تعالى في كفارة اليمين ﴿ فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ﴾ مع قراءة ابن مسعود ﴿ فصيام ثلاثة أيام متتابعات ﴾ فإن حكم المطلق والمقيد واحد وهو وجوب صيام ثلاثة أيام - والسبب فيهما واحد وهو الحنث في اليمين وهذا الحالة يحمل فيها المطلق على المقيد اتفاقاً إذا كان ذلك في جانب الإثبات كالمثال السابق غير أن الشافعية لم يثبت عندهم التابع في الصيام لأن قراءة ابن مسعود شاذة والقراءة الشاذة ليست حجة عندهم - وقد ثبت التابع عند الحنفية لأنهم يرون أن القراءة الشاذة حجة ويصح أن تقيد المطلق وأما إن اتحد حكمهما وسببهما وكان ذلك في سياق النفي مثل لا تعتق رقبة - لا تعتق رقبة كافرة فقد اختلف العلماء في ذلك فمنهم من قال إن المطلق لا يحمل على المقيد وعلل هذا بأن المطلق في هذه الحالة يكون عاماً لأنه نكرة في سياق النفي - والمقيد يكون فرداً من أفراد العام وقد تقدم أن أفراد فرد من أفراد العام بحكم العام لا يخصصه .

ومنهم من قال : يحمل المطلق على المقيد كحالة الإثبات وعلل ذلك بأن ذلك يكون من قبيل مفهوم الصفة ومفهوم الصفة حجة فيكون المفهوم مقيداً للمنطوق مراداً به ما أريد بالمقيد ففي المثال السابق يكون المراد من الرقبة هي الرقبة الكافرة دون المؤمنة لأنها خرجت بمفهوم الصفة .

وإنما حمل المطلق على المقيد في الحالة الثانية لأن المطلق جزءاً من المقيد والعمل بالكل عمل بالجزء فكان العمل بالمقيد عملاً بالمطلق كذلك بخلاف العمل بالمطلق فإنه ليس عملاً بالمقيد لأن المطلق جزء من المقيد والعمل بالجزء ليس عملاً بالكل وبذلك تكون النتيجة أن حمل المطلق على المقيد فيه عمل بهما معاً والعمل بهما معاً أعمال للدليلين وهو خير من إهمال أحدهما .



## هل حمل المطلق على المقيد بيان أو نسخ ؟

قالت الشافعية : ان حمل المطلق على المقيد يعتبر بياناً لكون المطلق مراداً به المقيد ابتداءً سواء علم التاريخ فكان أحدهما : متقدماً ، والآخر : متأخراً أو كان متقارنين أو لم يعلم التاريخ فلم تعلم مقارنة كما لم يعلم تقدم لأحدهما وتأخر للآخر .

وقالت الحنفية : إن كان متقارنين فحمل المطلق على المقيد يكون بياناً لكون المطلق أريد به ابتداء المقيد وإن علم تقدم المطلق وتأخر المقيد كان ذلك نسخاً للمطلق بمعنى أن المطلق كان مراداً به الإطلاق ثم نسخ ذلك وأريد منه المقيد فقط ولا يكون ذلك بياناً لأن البيان لا يجوز تأخيره عندهم وإن علم تقدم المقيد وتأخر المطلق كان المطلق ناسخاً للمقيد وإن لم يعلم التاريخ فالمختار عندهم أن ذلك يكون من قبيل البيان لا من قبيل النسخ لأن النسخ لا يثبت باحتمال .

الحالة الثالثة : أن يتحد المطلق والمقيد فى الحكم ويختلفا فى السبب كقوله تعالى فى كفارة الظهار : ﴿ والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ﴾ مع قوله تعالى فى كفارة القتل الخطأ : ﴿ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ﴾ فالحكم فيهما واحد وهو وجوب عتق الرقبة والسبب مختلف لأن سبب المطلق الظهار - وسبب المقيد هو القتل الخطأ .

وهذه الحالة قد اختلف العلماء فيها على أقوال ثلاثة :

القول الأول : يحمل المطلق على المقيد ويكون اللفظ دالاً على أن المطلق مراد به المقيد - وهذا القول لبعض الشافعية - ونقل عن الشافعي نفسه .

القول الثانى : وهو لجمهور الحنفية أن المطلق لا يحمل على المقيد لا باللفظ ولا بالقياس لأن حمل المطلق على المقيد فيه رفع لحكم المطلق وذلك نسخ له والنسخ لا يثبت بالقياس - كما لا يثبت بغيره لأنه محتمل لأن يكون المطلق مراداً به الإطلاق والنسخ لا يثبت بالاحتمال .

القول الثالث : وهو المختار للبيضاوى والمعروف من مذهب الشافعي إن وجد بين المطلق والمقيد جامع حمل المطلق على المقيد بالقياس - كالمثال السابق لأن بين المطلق والمقيد جامعاً وهو أن كلا منهما فيه عتق للرقبة التى قصد الشارع حريتها وحث على ذلك وهذا إنما تتحقق فائدته فى الرقبة المؤمنة دون الكافرة فكان المقصود من

المطلق المقيد لهذا السبب ويكون ذلك تخصيصاً والتخصيص بالقياس جائز كما تقدم وإن لم يوجد جامع بين المطلق والمقيد لم يحمل المطلق على المقيد لعدم وجود الدليل الذى يدل على الحمل فيبقى المطلق على إطلاقه عملاً بظاهر اللفظ .

\* \* \*

## فرع ذكره الأسنوى

قلنا فيما سبق أن المطلق والمقيد إذا اتحد حكمهما واختلف سببهما فللعلماء فى ذلك أقوال ثلاثة تقدم ذكرها ونقول هنا إذا وجد مطلق ومقيد بقيدين مختلفين فماذا يكون الحكم ؟

أما من يقول أن المطلق لا يحمل على المقيد فالأمر ظاهر عنده لأن المطلق لا يقيد بواحد منهما وكذلك من يقول أن المطلق يحمل على المقيد إذا وجد بين المطلق والمقيد جامع لأنه إن وجد بين المطلق والمقيد جامع فإن المطلق يحمل على هذا المقيد الذى وجد فيه الجامع وإن لم يوجد جامع بين المطلق والمقيد بأحد القيدين لم يحمل المطلق على واحد منهما .

أما من يقول أن المطلق يحمل على المقيد مطلقاً فالظاهر أنه يقول : لا يحمل على واحد منهما فى هذه المسألة بل يتساقطان ويبقى المطلق على إطلاقه لأن حملة على الاثنين معاً متعذر لتنافيهما وحمله على واحد دون الآخر تحكّم وترجيح بلا مرجح .

ومثل الأسنوى لذلك بقوله عَلَيْهِ السَّلَام ( إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليغسله سبعاً إحداهن بالتراب ) فإن هذا مطلق يتناول الأولى والأخيرة وما بينهما من الثانية إلى السادسة ومقتضى هذا أن أى واحدة من هذه المرات كانت بالتراب تكفى فى طهارة الإناء .

ولكن ورد فى هذا الحديث روايتان أحدهما : قوله عَلَيْهِ السَّلَام ( أولاهن : بالتراب ) ، وثانيتها : قوله عَلَيْهِ السَّلَام ( أخراهن بالتراب ) وهاتان الروايتان متنافيتان لأن مقتضى الأولى أن الأخيرة أو غيرهما كالثانية مثلاً لا تكفى فى التطهير ومقتضى الثانية أن الأخيرة تكفى فى التطهير وما سواها كالأولى والثانية لا تكفى فى التطهير .  
فالقائل بأن المطلق يحمل على المقيد يقول فى هذا الحديث أن الروايتين لا يعمل



بهما لتنافيهما فيتساقطان ويبقى المطلق على إطلاقه لعدم ما يقيد به فأى غسله من الغسلات تحقق فيها الترتيب كانت كافية في تطهير الإناء كانت الأولى أو الأخيرة أو غيرهما كالثانية أو الرابعة .

ولكن الأسنوى بحث في هذا فقال : ينبغي أن يقال في هذا الحديث أن التخيير في قوله عليه السلام ( إحداهن بالتراب ) قاصر على الأولى والأخيرة دون ما سواهما لأن ما عداهما خارج من المطلق - بقوله عليه الصلاة والسلام ( إحداهن بالتراب ) - وقوله ( أولاهن بالتراب ) لأن قوله أخراهن يقضى بأن ما عداها لا يجزىء - وقوله أولاهن يقضى بأن ما عداها لا يجزىء فيبقئ التخيير في قوله إحداهن منصباً على الطرفين الأولى والأخيرة فلو أتى بغير ذلك لا يجزئه في تطهير الإناء ثم نقل عن الشافعي ما يعضد بحثه هذا فقد نقل البويطى عن الشافعي ما نصه ( وإذا ولغ الكلب في الإناء غسل سبعمأ أولاهن أو أخراهن بالتراب ولا يطهره غير ذلك - وكذلك روى عن رسول الله ﷺ ) .

وإلى هنا ينتهى الكلام عن الباب الثالث من الكتاب الأول فى الكتاب والحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا نهتدى لولا أن هدانا الله والصلاة والسلام على سيدنا محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم نلقى الله .

\* \* \*

# الفهرس

الصفحة	الموضوع
٣	المقدمة
٥	الفصل الثانى - فى تقسيم الألفاظ : التقسيم الأول باعتبار الدلالة : الدلالة وأقسامها
٦	الدلالة اللفظية الوضعية - أقسامها
٧	اعتراض وجوابه
٨	الفرق بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ
٨	التقسيم الثانى - من حيث الأفراد والتركيب
٩	تقسيم المفرد - تقسيم الاسم
١٠	تقسيم الكلى
١٠	تقسيم الجزئى - هل الضمائر من قبيل الجزئى - أقوال العلماء
١٢	الأدلة
١٣	التقسيم الثالث - باعتبار تعدد اللفظ واتحاده
١٤	النص والظاهر - المجرى والمؤول
١٥	المحكم والمتشابه
١٥	التقسيم الرابع - باعتبار مدلول اللفظ
١٦	المركب وأقسامه
١٨	الفصل الثالث - فى الاشتقاق - أقسامه - أركانه
١٨	- المسألة الأولى - شرط المشتق - صدق المشتق منه
١٩	الأقوال - الأدلة
٢٠	المسألة الثانية - متى يكون المشتق حقيقة ؟
٢١	الأقوال - الأدلة
٢٤	المسألة الثالثة - لا يشتق وصف لذات والمعنى قائم بغيرها - الخلاف فى ذلك
٢٦	الفصل الرابع - فى الترادف
٢٦	الفرق بين الترادف والتأكيد والتابع
٢٧	أحكام الترادف
٢٧	سبب الترادف
٢٨	الترادف خلاف الأصل
٢٨	هل يصح وضع أحد المترادفين مكان الآخر ؟ أقوال العلماء
٢٩	الأدلة - التأكيد

الصفحة	الموضوع
٣١	الفصل الخامس - فى الاشتراك اللفظى
٣١	اثباته على منكره - أقوال العلماء - الأدلة
٣٤	الاشتراك اللفظى خلاف الاصل
٣٦	مفاهيم المشترك
٣٧	هل يصح استعمال المشترك فى كل مفاهيمه - أقوال العلماء فى ذلك ووجهة كل قول
٤١	هل يصح للسامع أن يحمل المشترك على معانيه ؟
٤١	هل المشترك عند تجرده من القرائن يكون مجملا ؟
٤٣	الفصل السادس - فى الحقيقة والمجاز - تعريف الحقيقة
٤٤	أقسام الحقيقة
٤٤	الخلاف فى وقوع الحقيقة الشرعية وأقوال العلماء فى ذلك وأدلتهم
٤٩	فروع ثلاثة ذكرها البيضاوى - الفرع الأول - النقل خلاف الأصل
٥٠	الفرع الثانى - هل الحقائق الشرعية موجودة فى أنواع الكلمة الثلاثة
٥٠	الفرع الثالث - هل صيغ العقود والفسوخ أخبار أو أنشاء ؟
٥٢	الفرق بين الخبر والأنشاء
٥٢	المجاز - أقسامه
٥٣	هل المجاز واقع فى اللغة ؟ أقوال العلماء فى ذلك
٥٤	الأدلة
٥٥	علاقات المجاز
٦٥	المجاز خلاف الأصل
٥٨	لماذا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز ؟
٥٨	بأى شىء تعرف الحقيقة وما علامات المجاز ؟
٦٠	الفصل السابع - فى تعارض ما يخل بالفهم
٦٤	الفصل الثامن - فى تفسير حروف يحتاج إليها
٦٤	المسألة الأولى فى الواو العاطفة - أقوال العلماء
٦٤	الأدلة
٦٧	المسألة الثانية - فى الفاء
٦٨	المسألة الثالثة فيما تفيد ( فى )
٦٨	المسألة الرابعة فى ( من )
٦٩	المسألة الخامسة فى ( الباء )
٧٠	المسألة السادسة فى ( انما ) - أقوال العلماء - الأدلة
٧٣	الفصل التاسع - فى كيفية الاستدلال بالألفاظ
٧٣	المسألة الأولى - لا يجوز أن يخاطبنا الله بالمهمل - الأقوال - والأدلة

٧٥	المسألة الثانية - هل يجوز ارادة خلاف الظاهر من غير دليل ؟ الأقوال - الأدلة
٧٦	المسألة الثالثة - فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى
٧٦	دلالة المنطوق
٧٩	دلالة المفهوم - أقسام اللزوم
٨٠	مفهوم الموافقة
٨٢	مفهوم المخالفة - وأقسامه
٨٢	المسألة الرابعة فى مفهوم اللقب ومفهوم الصفة - مفهوم اللقب الخلاف فيه
٨٣	الأدلة
٨٥	مفهوم الصفة
٨٦	تحرير محل النزاع - الأدلة
٨٩	المسألة الخامسة - فى مفهوم الشرط - أقوال العلماء فيه
٩٠	تحرير محل النزاع - الأدلة
٩٢	المسألة السادسة - فى مفهوم العدد
٩٢	أقوال العلماء فيه - الأدلة
٩٣	اختيار الرازى
٩٦	المسألة السابعة - فيما يحتاج إليه اللفظ عند عدم استقلاله فى إفادة معناه
٩٩	الباب الثانى - فى الأوامر والنواهي - وفيه فصول
١٠١	الفصل الأول - فى لفظ الأمر - وفيه مسألتان
١٠١	المسألة الأولى - فيما وضع له لفظ « أمر » - أقوال العلماء فى ذلك
١٠١	الأدلة
١٠٣	- تعريف الأمر - شرح التعريف
١٠٤	ما يرد على التعريف - الجواب
١٠٤	هل يكون الأمر حقيقة فى غير القول الطالب للفعّل ؟
١٠٥	أقوال العلماء فى ذلك - الأدلة
١٠٧	المسألة الثانية فى معنى الطلب
١٠٧	هل الطلب عين الإرادة ؟
١٠٧	التعريف الأول
١٠٧	التعريف الثانى
١٠٨	التعريف الثالث
١٠٩	التعريف الرابع
١١٠	الفصل الثانى - فى صيغة الأمر - وفيه مسائل
١١٠	المسألة الأولى فيما تستعمل فيه صيغة الأمر

الصفحة	الموضوع
١١٢	المسألة الثانية فيما تفيده صيغة الأمر حقيقة
١١٣	قول الجمهور - أدلته
١١٩	القول الثاني
١١٩	أدلته - ومناقشتها
١٢١	القول الثالث ، والقول الرابع وأدلتها ، ومناقشتها
١٢١	القول الخامس
١٢٢	والقول السادس وأدلتها - ومناقشتها
١٢٢	القول السابع ، والقول الثامن وأدلتها - ومناقشتها
٣٢٠	القول التاسع ، والقول العاشر وأدلتها - ومناقشة هذه الأدلة
	المسألة الثالثة - فيما يفيد الأمر بعد التحريم وما يفيد النهي بعد الوجوب -
١٢٤	الأقوال في ذلك - وأدلتها ومناقشتها
١٢٦	ما تفيده صيغة النهي بعد الأمر
١٢٦	أقوال العلماء في ذلك ووجهتها
	المسألة الرابعة - فيما يدل عليه الأمر المطلق من المرة أو التكرار - الأقوال في
١٢٧	ذلك
١٢٨	الأدلة
١٣٣	المسألة الخامسة - فيما يفيد الأمر المعلق بشرط أو صفة - الأقوال في ذلك - والأدلة
١٣٤	الأدلة
١٣٦	المسألة السادسة - هل الأمر المطلق يفيد الفور أو التراخي
١٣٦	أقوال العلماء
١٣٧	منشأ الخلاف
١٣٧	الأدلة
	فروع ذكرها الأسنوي - الفرع الأول - هل الأمر بالأمر بشيء أمر بذلك الشيء من الأمر
١٤٢	الأول ؟ - أقوال العلماء - الأدلة
١٤٣	الفرع الثاني - هل الأمر بالماهية المطلقة أمر بجزئياتها - أقوال العلماء - وجهة القولين
١٤٤	الفرع الثالث - هل الأوامر المتعاقبان للتأكيد ؟ الأقوال - الشروط
١٤٥	الأقوال - وجهات الأقوال
١٤٦	ما يترتب على فقد الشروط السابقة
١٤٧	الفصل الثالث - في النهي - وفيه مسائل - تعريف النهي
١٤٧	شرح التعريف
١٤٨	صيغة النهي - وما تستعمل فيه
١٤٨	ما تفيده الصيغة حقيقة من هذه المعاني
١٤٩	أقوال العلماء - الأدلة
١٥١	المسألة الأولى - هل النهي يفيد التكرار الفور ؟

١٥١	المسألة الثانية - هل النهى يدل على الفساد ؟
١٥٢	أقوال العلماء
١٥٢	القول الأول - ودليله
١٥٢	القول الثانى - ودليله
١٥٢	القول الثالث - ودليله
١٥٣	القول الرابع - ودليله ومناقشته
١٥٣	القول الخامس
١٥٤	دليله ومناقشته - القول السادس - دليله
١٥٥	المسألة الثالثة - فى متعلق النهى
١٥٥	الأقوال فى ذلك
١٥٥	الأدلة
١٥٦	تنبيه
١٥٧	المسألة الرابعة - فيما يقتضيه - النهى عن المتعدد
١٥٩	الباب الثالث - فى العموم والخصوص - وفيه فصول
١٦١	الفصل الأول - فى العموم وفيه مسائل
١٦٢	تعريف العام
١٦٢	شرح تعريف البيضاوى
١٦٤	اعتراضات على التعريف
١٦٤	الاعتراض الأول وجوابه
١٦٤	الاعتراض الثانى وجوابه
١٦٥	الاعتراض الثالث وجوابه
١٦٥	الاعتراض الرابع وجوابه
	المسألة الأولى - فى الفرق بين المطلق والنكرة والمعرفة والعام والعدد - أولا - المطلق ،
١٦٦	والنكرة ، وثانيا - النكرة ، والمعرفة
١٦٧	ثالثا - العدد والعام
١٦٨	المسألة الثانية - فى تقسيم العام - القسم الأول - العام لغة
١٦٩	القسم الثانى - العام من جهة العرف
١٧٠	القسم الثالث - العام من جهة العقل - هل صيغ العموم حقيقة فى العموم ؟ الأقوال
١٧١	الأدلة
١٧٦	هل دلالة العام قطعية ؟ - الأقوال
١٧٦	ثمرة الخلاف
١٧٧	المسألة الثالثة - هل الجمع المنكر عام ؟ - أقوال العلماء
١٧٧	الأدلة

- المسألة الرابعة - فى عموم نفي المساواة بين الشئيين ومفعول الفعل المتعدى - نفي المساواة بين الشئيين ١٧٩.....
- أقوال العلماء - الأدلة ١٨٠.....
- عموم الفعل المتعدى فى مفعوله - أقوال العلماء ١٨١.....
- الأدلة ١٨١.....
- فروع ذكرها الأسنوى . الفرع الأول - الخطاب الخاص بالرسول هل يتناول الأمة ؟ الأقوال ١٨٣.....
- الأدلة ١٨٣.....
- الفرع الثانى - جمع المذكر السالم هل يتناول الاناث ؟ - الأدلة ١٨٤.....
- الفرع الثالث - حكاية الراوى للفعل بلفظ كان هل يفيد التكرار ؟ ١٨٥.....
- الفرع الرابع - الفرع الخامس خطاب المشافهة هل يعم غير الموجودين وقت الخطاب ؟ ١٨٥.....
- الأقوال فى ذلك - الأدلة ١٨٦.....
- الفرع السادس - هل المقتضى عام ؟ ١٨٦.....
- الأدلة ١٨٧.....
- الفرع السابع - حكاية الصحابى للحادثة بلفظ عام هل يفيد العموم؟ ١٨٨.....
- الفرع الثامن - ترك الاستفصال فى حكاية الحال مع وجود الاحتمال يفيد العموم ١٨٨.....
- الفرع التاسع - هل يدخل الرسول فى الخطاب العام للأمة ؟ الأقوال فى ذلك ١٨٩.....
- الأدلة ١٩٠.....
- الفرع العاشر - هل المتكلم يدخل فى عموم كلامه ؟ ١٩١.....
- الأقوال فى ذلك ١٩١.....
- الأدلة ١٩١.....
- الفرع الحادى عشر - العام اذا قصد به المدح أو الذم فهل يبقى على عمومه ؟ ١٩٢.....
- الفرع الثانى عشر - الجمع المضاف إلى ضمير الجمع هل يعم فى كل من المضاف والمضاف إليه ؟ ١٩٣.....
- الفصل الثانى - فى الخصوص - رفيه مسائل - المسألة الأولى فى التخصيص والفرق بينه وبين النسخ - تعريف التخصيص ١٩٥.....
- شرح التعريف ١٩٥.....
- ما يرد على التعريف ١٩٦.....
- الفرق بين التخصيص والنسخ ١٩٦.....

الصفحة	الموضوع
١٩٧	المخصص ، والمخصص
١٩٨	المسألة الثانية - فى بيان القابل للتخصيص - أقسام المتعدد
١٩٩	هل التخصيص جائز ؟
٢٠٠	الأقوال - الأدلة
٢٠١	المسألة الثالثة - فى أقل الجمع وما ينتهى إليه التخصيص
٢٠١	أولا - أقل الجمع
٢٠١	أقوال العلماء - تحرير محل النزاع
٢٠٢	الأدلة
٢٠٦	ثانيا - ما ينتهى إليه التخصيص الأقوال فى ذلك
٢٠٧	الأدلة
٢٠٨	المسألة الرابعة - هل العام بعد التخصيص حقيقة ؟
٢٠٨	المذاهب التى لم يذكرها البيضاوى والاستدلال عليها - المذاهب
٢٠٩	أدلة الأقوال الثلاثة
	المسألة الخامسة - هل العام المخصوص حجة فى الباقي ؟ والأقوال التى
٢١١	ذكرها البيضاوى
٢١٢	الأدلة
٢١٤	الأقوال الأربعة الباقية - ووجهة أصحابها
	المسألة السادسة - هل يصح التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص -
٢١٦	الرأى الأول
٢١٧	ما ورد على هذا الرأى
٢١٧	الرأى الثانى
	الفصل الثالث - المخصص - المخصص المتصل - وأنواعه النوع الأول -
٢٢٠	الاستثناء وفيه أربعة مسائل - الأقوال فى الاستثناء المنقطع
٢٢١	الأدلة
٢٢٢	تعريف الاستثناء
٢٢٢	اعتراضات على التعريف
	المسألة الأولى - فى شرط الاستثناء - الشرط الأول - ان يكون المستثنى
٢٢٤	متصلا بالمستثنى منه - الأقوال فيه
٢٢٤	الأدلة
	الشرط الثانى - أن يكون المستثنى غير مستغرق للمستثنى منه - الأقوال فى
٢٢٦	ذلك
٢٢٦	الأدلة
٢٢٧	فائدة - اختلف العلماء فى الدال على الباقي بعد الإخراج



الموضوع	الصفحة
المسألة الثانية - هل الاستثناء من النفي اثبات ؟ - الأقوال في ذلك	٢٢٩
الأدلة	٢٣٠
المسألة الثالثة في حكم الاستثناءات المتعددة	٢٣٢
الحالة الأولى والثانية والثالثة	٢٣٢
المسألة الرابعة - في الاستثناء بعد الجمل - الأقوال	٢٣٣
تحرير محل النزاع	٢٣٤
الأدلة	٢٣٥
ثمره الخلاف	٢٣٦
النوع الثاني - الشرط وفيه مسألتان - تعريف الغزالي تعريف البيضاوى -	
شرح التعريف	٢٣٧
تعريف البيضاوى - شرح التعريف	٢٣٨
اعتراض على تعريف البيضاوى وجوابه - أقسام الشرط	٢٣٨
المسألة الأولى - متى يوجد المشروط ؟	٢٣٩
المسألة الثانية في تعدد الشرط واتحاده - وله أحوال تسعة	٢٣٩
النوع الثالث - الصفة	٢٤١
النوع الرابع - الغاية	٢٤١
أقوال العلماء في الغاية	٢٤١
اعتراض - ودفعه	٢٤٣
المخصص المنفصل - وأنواعه	٢٤٣
المسألة الأولى - في تعارض العام والخاص - آراء العلماء في ذلك	٢٤٤
الأدلة	٢٤٥
المسألة الثانية - في تخصيص العام من الكتاب	٢٤٦
المسألة الثالثة - في تخصيص المقطوع بالمظنون	٢٤٨
التخصيص بخبر الواحد - الأقوال في ذلك	٢٤٨
الأدلة	٢٤٩
التخصيص بالقياس - الأقوال في ذلك مع أدلتها	٢٥٢
المسألة الرابعة - في تخصيص العام بالمفهوم	٢٥٦
المسألة الخامسة - في التخصيص بالعادة	٢٥٧
التخصيص بالتقرير	٢٥٨
متى يكون التقرير معتبرا ؟	٢٥٩
المسألة السادسة - في التخصيص بالسبب - ومذهب الراوى	٢٥٩
التخصيص بالسبب - الأقوال فيه	٢٥٩
الأدلة	٢٦٠

الصفحة	الموضوع
٢٦٢	التخصيص بمذهب الراوى - أقوال العلماء فى ذلك
٢٦٢	الأدلة
٢٦٣	المسألة السابعة - فى أفراد من أفراد العام بحكم العام - أقوال العلماء فى ذلك
٢٦٣	الأدلة
٢٦٤	المسألة الثامنة - فى عطف الخاص على العام - أقوال العلماء فى ذلك مع توضيح المسألة
٢٦٧	المسألة التاسعة - فى عوود ضمن بعض أفراد العام على العام أقوال العلماء فى ذلك
٢٦٧	الأدلة
٢٦٨	خاتمة - فى المطلق والمقيد
٢٦٩	حكم المطلق والمقيد - الحالة الأولى
٢٧١	هل حمل المطلق على المقيد بيان أو نسخ ؟
٢٧٢	فرع ذكره الأسنوى
٢٧٤	الفهرس

جامعة الأزهر  
كلية الشريعة والقانون

# أصول الفقه

تأليف  
العلامة الأستاذ الدكتور

محمد أبو النور زهير

الأستاذ بجامعة الأزهر ، ووكيلها الأسبق

الجزء الثالث

مقوقو طبع محفوظة للناسر

الناشر

المكتبة الأزهرية للتراث

٩ رب الأراك خلف الجامع الأزهر الشريف

٣٩٣٠٨٤٧ ت

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد  
وعلى آله وصحبه أجمعين .  
وبعد : فهذه مذكرة فى مقرر السنة الثالثة من أصول الفقه قصد بها التوضيح  
والبيان فى أسلوب سهل وعبارة واضحة .  
والله أسأل أن يوفقنا إلى الحق ، ويلهمنا الصواب ، إنه على ما يشاء قدير .

# الكتاب الرابع

## فى المجمال والمبين وفيه فصول

### الفصل الأول

#### فى المجمال

المجمال لغةً هو المجموع يقال أجملت الشيء جمعته ، ومنه أجمال الحساب جمعه وفى الاصطلاح عرف بتعريفات كثيرة تقتصر منها على تعريفين :

أحدهما : هو ما لم تتضح دلالاته . أى ما له دلالة غير واضحة .

فما : جنس فى التعريف يشمل اللفظ والفعل ، وقولنا له دلالة قيد أول مخرج للمهمل فإنه لا دلالة له على شيء كقولنا ديز مقلوب زيد فإنه لا يوصف بالإجمال ولا بالبيان وقولنا غير واضحة قيد ثان مخرج للمبين فإن دلالاته واضحة .

وثانيهما : « اللفظ الذى إذا أطلق لم يفهم منه شيء » .

فاللفظ جنس فى التعريف يتناول كل لفظ سواء كان مجملاً أو مبيناً ، وقولنا الذى إذا أطلق إلخ قيد مخرج للمبين فإنه لفظ إذا أطلق فهم منه شيء .

#### الاعتراض على التعريف :

اعتراض على هذا التعريف بأنه غير جامع وغير مانع ، أما إنه غير جامع فلأنه لا يشمل المجمال إذا كان فعلاً مثل قيامه عليه الصلاة والسلام من الركعة الثانية من غير تشهد ، فإنه محتمل لأن يكون قيامه عن سهو فلا يدل على جواز ترك التشهد وأن يكون عن عمد فيدل على جواز تركه .

وكذلك لا يشمل المشترك اللفظى إذا فهم منه جملة معان لا يخرج المراد عنها مثل رأيت عيناً ليست جارية فإنه يفهم منه أن المراد من العين غير الماء ، ومع ذلك فلا يزال اللفظ مجملاً ولكن التعريف لا يشمل لأنه يفهم منه عند الإطلاق شيء .

وأما أنه غير مانع فلأنه يشمل اللفظ المهمل فإنه إذا أطلق لا يفهم منه شيء ومع ذلك فإنه ليس مجملاً ، لأن الإجمال والبيان من صفات اللفظ الموضوع وكذلك

يشمل لفظ مستحيل فإنه إذا أطلق لم يفهم منه شيء ، ضرورة أن المستحيل معدوم والشيء هو الموجود ، ومع ذلك فلفظ مستحيل مبين وليس مجملاً .  
جواب الاعتراض :

أجيب عن كونه غير جامع لكونه لا يشمل الفعل المجمل : بأن كلامنا في تعريف المجمل من الألفاظ ، لا في تعريف المجمل من حيث هو ، فلا يضر خروج الفعل عن التعريف وعن كونه غير جامع لأنه لا يشمل المشترك اللفظي إذا فهم منه جملة معان لا يخرج المراد عنها : بأن المقصود من التعريف أن اللفظ إذا أطلق لا يفهم منه شيء على أنه المراد ، ولا شك أن المشترك المذكور داخل على هذا التأويل لأن ما فهم منه لم يكن مراداً فهو داخل في التعريف .

وأجيب عن كونه غير مانع لأنه يشمل المهمل : بأن هناك وصفاً مقدراً في الكلام وهو ملاحظ في التعريف ، والتقدير « اللفظ الموضوع الذي إذا أطلق لم يفهم منه شيء » وعلى ذلك يكون المهمل خارجاً عن التعريف لأنه ليس موضوعاً .  
وأجيب عن كونه غير مانع لأنه يشمل لفظ مستحيل : بأن المراد بمدلول الشيء المدلول اللغوي لا المدلول الاصطلاحي ولا شك أن « مستحيل » يصدق عليه أنه شيء لغةً ، فهو خارج عن التعريف بهذا .  
موازنة بين التعريفين :

بالموازنة بين التعريفين : نجد أن التعريف الأول لم يرد عليه شيء مما ورد على التعريف الثاني ، وأنه لا تأويل فيه ولا تقدير . بخلاف التعريف الثاني فإنه ورد عليه أنه غير جامع وغير مانع - وإن أجيب عنهما بما أجيب - لكن المعروف أن ما لا يحتاج إلى تأويل أولى مما يحتاج إليه ، وبذلك يكون التعريف الأول أرجح من التعريف الثاني .

\* \* \*

## أقسام المجمل

للمجمل أقسام ثلاثة :

الأول : مجمل بين معانيه الحقيقية التي وضع اللفظ لها مثل : « قروء » من قوله تعالى : ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ . فإن لفظ القراء وضع للحيض بوضع وللطهر بوضع آخر ، ولم تقم قرينة على المراد .

الثانى : مجمل بين أفراد الحقيقة الواحدة لأن المراد فرد معين من هذه الأفراد ولم يقم الدليل على تعيينه مثل بقرة من قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً ﴾ فإن لفظ بقرة موضوع لحقيقة معينة ذات أفراد والمراد فرد معين بدليل أن بنى اسرائيل سألوا فقالوا ما هى وما لونها . فأقرهم الله على أسئلتهم وأجابهم عنها ، ولم يذمهم على ذلك ، فكان هذا مشعراً بالتعيين .

الثالث : مجمل بين مجازاته ، وذلك إذا لم ترد الحقيقة وتكافآت المجازات أى لم يترجح واحد منها على الآخر بمرجح من المرجحات الآتية فيما بعد ، مثل رأيت بحراً فى الحمام فإن لفظ البحر له حقيقة معروفة وتلك الحقيقة غير مرادة بقرينه فى الحمام ، وله مجازات وهى الكريم والعالم ، وتلك المجازات لا رجحان لواحد منها على الآخر ، فكان اللفظ مجملاً بين تلك المجازات ولا يحمل على واحد منها دفعاً للتحكم .

ومثاله أيضاً : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ، ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » على رأى أبى عبد الله البصرى كما سيأتى .

فإن حقيقة هذا اللفظ نفى الفعل عند انتفاء الفاتحة والنية ، وتلك الحقيقة غير مرادة ، لأننا نشاهد الفعل يقع خارجاً بدون الفاتحة وبدون النية ، فلو حمل اللفظ على حقيقته للزم الكذب فى خبر الرسول والكذب فى خبره محال .

ولهذا اللفظ مجازات هى نفى الصحة ونفى الكمال ، وهما متساويان لا رجحان لواحد منهما على الآخر فكان اللفظ مجملاً بين تلك المجازات .

مما سبق يتبين أن القسم الثالث إنما يتأتى فيه الإجمال إذا كانت الحقيقة غير مرادة ، وكانت المجازات متساوية ، لم يترجح واحد منها على الآخر .

فإن انتفى القيد الأول : بأن كانت الحقيقة مرادة ، أو لم يقم دليل على عدم إرادتها كان اللفظ مبيئاً وحمل على المعنى الحقيقى ، مثل : رأيت أسداً ، إلا إذا عارض الحقيقة مجاز راجح وكانت الحقيقة غير مماته بأن كانت تتراد فى بعض الأحيان ، وإلا كان اللفظ مجملاً على خلاف فى ذلك . مثل : شربت من النهر فإن حقيقة الشرب من النهر الكرع ، وهو الانبطاح على البطن والشرب بالفم ، ولكن تلك الحقيقة قل استعمال اللفظ فيها وكثر استعماله فى المعنى المجازى ، وهو الشرب بواسطة اليد أو بواسطة الكوز ، وتلك الحقيقة غير مماته بل تتراد فى بعض

الأحيان ، فإن كثيراً من رعاة الإبل يكرعون .

وقد اختلف العلماء فى مثل اللفظ ، هل يكون مجملاً فلا يحمل على حقيقته ولا مجازه حتى يرد البيان أو يكون مبيئاً ويحمل على الحقيقة أو يكون مبيئاً ويحمل على مجازه أقوال ثلاثة :

أحدهما : أنه مجمل وإلى ذلك ذهب كثير من الشافعية ، منهم البيضاوى ، ووجهتهم فى ذلك أن الحقيقة راجحة من حيث أنها حقيقة وهى الأصل ، ومرجوحة من حيث قلة استعمال اللفظ فيها ، والمجاز راجح من حيث كثرة استعمال اللفظ فيه « ومرجوح من حيث أنه مجاز ، وهو خلاف الأصل . . ففى كل منهما راجحية من جهة ومرجوحية من جهة وبذلك حصل التساوى بينهما فكان اللفظ مجملاً .

وثانيهما : أنه مبين ويحمل على المعنى الحقيقى وإلى ذلك ذهب أبو حنيفة رضي الله عنه ووجهته فى ذلك أن الحقيقة هى الأصل فهى راجحة والمجاز خلاف الأصل فهو مرجوح ، والعبرة بالراجح ، فوجب حمل اللفظ عليه .

وثالثهما : أنه مبين ويحمل اللفظ على المجاز وإلى ذلك ذهب أبو يوسف ووجهته فى ذلك أن المجاز راجح بكثرة استعمال اللفظ فيه ، والحقيقة مرجوحة ، ولا عبرة بالمرجوح مع وجود الراجح .

والظاهر ما ذهب إليه أبو يوسف .

هذا كله إذا انتفى القيد الأول ، أما إذا انتفى القيد الثانى بأن ترجح أحد المجازات على الآخر ، كان اللفظ مبيئاً ، وحمل على المجاز الراجح .

\* \* \*

## أسباب الرجحان

لللرجحان أسباب ثلاثة : الأول أن يكون أحد المجازات أظهر عرفاً من المجاز الآخر ، مثل قوله عليه السلام : « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » ، فإن حقيقة هذا اللفظ رفع ذات الخطأ والنسيان وتلك الحقيقة غير مرادة ، لأن الخطأ والنسيان واقعان وما وقع لا يرتفع فلا يصح حمل اللفظ على حقيقته ، وإلا لزم الكذب فى الخبر وهو باطل .

ولهذا اللفظ مجازان : أحدهما إثم الخطأ . والثانى حكم الخطأ .



والمجاز الأول : أر

يقول لبعده : رفعت ع

المجاز الآخر ، لأن كا

حمل اللفظ على المج

الثاني : أن :

﴿ حَرَمْتُ عَلَيْكَ ﴾

هذا اللفظ تحريم

الحكم والحك

الشم أو اللد

موته ، فو

فوجب ،

عمل

غير

أ.

هذه الصفحة مطبوعة  
ولا يوجد نسخها  
من أهل التصريح  
وشرأ

أحدهما : أنه يحمل وإلى ذلك ذهب أبو عبد الله البصرى ، وأبو الحسين البصرى ، ولا فرق بين أن يكون مدخول النفى شرعياً ، كالمثال الأول ، أو لغوياً له حكمان كالمثال الثانى ، أو له حكم واحد كالمثال الثالث .

ووجهته فى ذلك : أن الحقيقة غير مرادة ، والمجازات متساوية لا رجحان لواحد منها على الآخر ، فكان اللفظ مجملاً ، وإلا إلزم التحكم .

الثانى : أنه إن كان شرعياً مثل لا صلاة إلا بقائحة الكتاب ، أو لغوياً له حكم واحد مثل لا إقرار لمن أقر بالزنا مكرهاً ، كان مبيئاً ، وحمل فى الأول على الحقيقة الشرعية وفى الثانى على المعنى المجازى .

وإن كان لغوياً ذا حكمين كان مجملاً ، وإلى ذلك ذهب جمهور العلماء ووجهتهم فى ذلك ، أن نفى الحقيقة الشرعية ممكن بانتفاء شرطها أو جزئها ، فإذا أخبر الشارع عنه ، حمل اللفظ عليه لأنه ليس هناك ما يمنع منه ، وكذلك اللغوى الذى ليس له إلا حكم واحد ، فإنه يحمل على ذلك الحكم ، لأن عدم الحمل عليه ، والمفروض أن الحقيقة غير مرادة ، بجعل اللفظ مهملاً والإعمال خير من الإهمال .

أما مدخول النفى إذاً لغوياً : وكان له حكمان الصحة والكمال ، مثل لا عمل إلا بالنية : فإنه يكون مجملاً ، لأنه لا سبيل إلى حمله على المعنى الحقيقة ، لقيام الدليل على عدم إرادته ، ولا سبيل إلى حمله على كل مجازاته ، لأن المجاز خلاف الأصل ، وفى حمله على الكل تكثير لما هو خلاف الأصل وهو ممنوع ولا سبيل إلى حمله على واحد منها بخصوصه لأن لا فضل لواحد على الآخر ، نظراً لتساويها ، فلم يبق إلا التوقف حتى يأتى البيان ، ولا معنى للإجمال إلا هذا .

وأجاب الإمام الرازى : عن ذلك بأن نفى الصحة أقرب إلى الحقيقة من المجاز الآخر ، وهو نفى الكمال فيجب حمل اللفظ عليه لرجحانه ، وبذلك يكون اللفظ مبيئاً .

القول الثالث : وقد تفرد به الإمام البيضاوى : أن مدخول النفى إن كان شرعياً يكون مبيئاً ، ويحمل اللفظ على المجاز الراجح ، وكذلك إذا كان لغوياً وله حكمان . وقد سلم له هذا فى مدخول النفى إذا كان لغوياً لأن المعنى الحقيقى لا تتأتى إرادته ، فوجب الحمل على المجاز الراجح ، ولكن لم يسلم له ذلك فى مدخول النفى إذا كان شرعياً ، لأن الحقيقة الشرعية يمكن نفيها بنفى شرطها أو جزئها ، فليس هناك

مانع من إرادتها ، والحقيقة خير من المجاز ، فوجب الحمل عليها عند القول بعدم الإجمال .

\* \* \*

## أسباب الاجمال

للاجمال أسباب :

أحدهما : الاشتراك اللفظي : أى وضع اللفظ لحقائق متعددة بأوضاع مختلفة مع عدم وجود قرينة تعين المراد منها ، مثل : ﴿ وَالْمَطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ ومثل المختار فإنه موضوع لاسم الفاعل مرة ولاسم المفعول مرة أخرى ، إذا بتقدير الكسرة قبل الياء يكون اسم فاعل وبتقدير الفتحة قبلها يكون اسم مفعول ، ومثل ﴿ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ ﴾ فإن الذى بيده العقدة موضوع للزوج والولى فهو مشترك بينهما .

وثانيهما : ارادة فرد معين من أفراد الحقيقة الواحدة ، مع عدم القرينة على التعيين مثل ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً ﴾ .

ثالثهما : تردد اللفظ بين مجازاته المتكافئة ، مع قيام الدليل على عدم إرادة الحقيقة ، مثل : رأيت بحراً فى الحمام ، ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب فى رأى البصرى كما سبق .

رابعاً : تعدد مرجع الضمير مثل ضرب زيد عمراً وأكرمنى : فإن الضمير المستكن فى أكرم ، ويحتمل رجوعه إلى زيد فيكون قد وقع منه الضرب لعمر والإكرام للمتكلم ، ويحتمل رجوعه إلى عمرو ، فيكون الضرب حاصلًا من زيد ، والإكرام حاصلًا من عمرو للمتكلم .

ومثل قوله عليه السلام لا يمنع أحدكم جاره من أن يضع خشبة فى جداره فإن الضمير فى جداره يحتمل أن يرجع إلى أحدكم ، فيكون الأحد منهياً عن أن يمنع الجار من وضع الخشبة على جدار ذلك الأحد ، ويحتمل أن يرجع إلى الجار فيكون الأحد منهياً عن أن يمنع الجار من وضع الخشبة على جدار ذلك الجار .

خامساً : تعدد مرجع الصفة ، نحو زيد طبيب ماهر ، فإن ماهرًا يحتمل رجوعه إلى زيد ، فيكون زيد طبيبًا وماهرًا فى غير الطب ، ويحتمل رجوعه إلى طبيب ، فيكون زيد طبيبًا ، وماهرًا فى الطب .

نُكْمٌ بِهَيْمَةِ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ ﴿٤٠﴾  
، ما أحل من البهيمة غير معلوم ، فكان

إِبرءُوسِكُمْ ﴿٤١﴾ مجمل : اختلف العلماء في  
تنفية إلى أنه غير مجمل ، وذهب قليل من  
الإجماع مختلفون فيما بينهم ، فمنهم من قال  
جميع الرأس كالمالكية ، ومنهم من قال هو مبین  
سقط لما وجب كالشافعية .

وجهتهم في ذلك أن لفظ الرأس في الآية محتمل  
الاحتمالان متساويان لا رجحان لواحد منهما على  
الآخر دون الآخر تحكم ، وترجيح بلا مرجح فوجب  
يكون فعله صلى الله عليه وسلم ، وهو مسحه على ناصيته المقدر يربع

محتمل للكل فمنشؤه أن الرأس حقيقة في الكل والباء زائدة  
عن منشؤه أن تكون الباء للتبعيض ، وهو من معاني الباء  
بذلك الفارسي والقتبي وابن مالك ، محتجين بقول الشاعر

سحب :

سربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نثيج  
إن احتمال التبعيض منشؤه أن الباء باء الآلة ، وقد دخلت في الآية  
ودخولها على المحل مقتضى لاستيعاب الآلة التي هي اليد ، غير أن الآلة  
مساوية للمحل ، فاقضى ذلك مسح بعض المحل ضرورة .

القائلون بأنه مبین في الكل ، فوجهتهم في ذلك : أن الباء إما أن تكون زائدة  
مماق ، ولا يصح جعلها للتبعيض ، لأن التبعيض ليس من معاني الباء  
بما ، كما قال بذلك ابن جنى ، وهو من أئمة اللغة الذين يعتد برأيهم .

فإن كانت زائدة فظاهر أن المراد الكل ، وإن كانت للإلصاق فكذلك لأن المعنى  
يتنذ ، وامسحوا ملصقين المسح بمسمى الرأس ، ومسمى الرأس الكل وحينئذ فلا  
جمال ويتعين الكل .

وأما القائلون بأنه مبين في البعض ، فوجهتهم في ذلك : أن مثل هذا التركيب . امسحوا برءوسكم ، كما ورد استعماله في الكل حقيقة ، كذلك ورد استعماله في البعض ، مثل مسحت يدي برأس اليتيم ، فإن هذا الكلام يصدق عند مسح بعض رأسه ، فإن جعلناه حقيقة في البعض على أنه وضع له بوضع مستقل ، كما هو حقيقة في الكل ، لزم الاشتراك اللفظي ، وهو خلاف الأصل وإن جعلناه حقيقة في الكل ، مجازاً في البعض ، أو بالعكس ، لزم المجاز وهو خلاف الأصل كذلك ، فلم يبق إلا أن يكون حقيقة في القدر المشترك بين الكل والبعض ، وهو مطلق المسح ، فوجب حمل اللفظ عليه دفعاً للاشتراك اللفظي والمجاز ، ولما كان أقل ما يتحقق به هذا المطلق هو مسح البعض ، كان مسح البعض هو المراد فانتمى بذلك الإجمال وإرادة الكل .

مسألة ثانية : هل قوله تعالى ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ مجمل ؟ .

اختلف الأصوليون : في ذلك ، فذهب جمهورهم إلى أنه ليس بمجمل وذهب قليل منهم إلى أنه مجمل ، احتج القائلون بالإجمال : بأن القطع يطلق على الشق تارة ، كما يقال برى القلم فقطع يده وعلى الإبانة والانفصال تارة أخرى ، كما يقال سرق فقطعت يده ، والأصل في الإطلاق الحقيقة ، فكان اللفظ حقيقة في الجميع ولم تقم قرينة على المراد من هذين المعنيين ، فكان لفظ القطع مجملاً ، وكذلك اليد تطلق على اليد كلها من رءوس الأصابع إلى المنكب ، وعلى اليد من رءوس الأصابع إلى المرفق وعليها من رءوس الأصابع إلى الكوع : والأصل في الإطلاق الحقيقية فكان اللفظ حقيقة في الجميع ، ولم تقم قرينة على المراد ، فكان لفظ اليد مجملاً كذلك .

وبهذا ظهر أن الآية مجملة لاشتمالها على المجمل .

وأما القائلون بنفي الإجمال : فوجهتهم في ذلك أن لفظ القطع موضوع حقيقةً

للإبانة ، والإبانة معنى ذو فردين : أحدهما : إبانة بعض أجزاء اللحم عن بعض .  
وثانيهما : إبانة بعض أجزاء الجسم عن الجسم .

وبهذا ظهر أن الشق نوع من الإبانة ، وأن معنى القطع واضح لا إجمال فيه .

وكذلك قالوا : أن اليد وإن ثبت إطلاقها على الكل وعلى البعض إلا أن

إطلاقها على الكل حقيقة ، وإطلاقها على البعض مجاز ، بدليل أنه يصح أن يقال :  
بعض اليد ليس يداً ، ولو كانت اليد حقيقة فى البعض لما صح نفيها عن البعض لأن  
علامة الحقيقة عدم صحة النفى ، وعلامة المجاز صحته .

وما دامت اليد حقيقة فى الكل ، فاللفظ عند الإطلاق ينصرف إلى الحقيقة ،  
ما دام لم توجد قرينة تدل على عدم إرادتها .

وبذلك ظهر أن لفظ اليد مبين لا مجمل ، وظهر أنه لا إجمال فى الآية .

مسألة الثالثة : إذا ورد فى كلام الشارع لفظ ، وأمكن جملة على ما يفيد معنىً  
واحداً ، وعلى ما يفيد معنيين ، ولم يظهر كونه حقيقةً فيهما ، أو فى أحدهما ،  
فهل يكون مجملاً ؟ .

اختلف الأصوليون فى ذلك على قولين :

أحدهما : أن اللفظ مجمل والى ذلك ذهب ابن الحاجب والكمال بن الهمام ،  
ووجهة هذا المذهب أن اللفظ متردد بين المعنى الواحد ، والمعنيين ، ولا قرينة تدل  
على واحد منهما بخصوصه ، فوجب التوقف حتى تقوم القرينة المعينة للمراد .

وثانيهما : أن اللفظ مبين ويحمل على ما يفيد معنيين ، واختار ذلك الأمدى  
ووجهة نظره فى هذا : أن حمل اللفظ على ما يفيد معنيين فيه تكثير للفائدة فى كلام  
الشارع ، بخلاف جملة على ما يفيد معنىً واحداً ، وبذلك يترجح جملة على ما يفيد  
معنيين ، فيحمل اللفظ على الراجح ويتنfy الإجمال .

ونوقش هذا من قبل القائلين بالإجمال : بأن حمل اللفظ على ما يفيد معنىً  
واحداً ، فيه عمل بالكثير الغالب ، فإن الكثير فى الألفاظ إفادتها معنىً واحداً وإفادة  
اللفظ لمعنيين مستقلين فأكثر قليل ، فإن الاشتراك اللفظى نادر .

وبذلك يكون تكثير الفائدة معارضاً بالكثير الغالب ، فيجب التوقف لوجود هذا  
التعارض مثاله لفظ الدابة ، فإنه ورد استعماله فى الحمار فقط ، كما ورد استعماله  
فى الحمار والفرس .

مسألة رابعة :

إذا ورد لفظ فى كلام الشارع له مسمى لغوى ، ومسمى شرعى ، وأمكن  
جملة على كل منهما ولا قرينة تعين المراد ، فهل يكون مجملاً .

## اختلف الأصوليون في ذلك على مذاهب أربعة :

**المذهب الأول :** يكون مجملاً ، وإلى ذلك ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني ووجهته في هذا اللفظ قد تردد بين المعنيين ، ولا قرينة تعين المراد ، فحمله على أحدهما دون الآخر تحكم ، فوجب التوقف في فهم المراد حتى تقوم القرينة ، ولا معنى للإجمال إلا هذا .

**المذهب الثاني :** يكون مبيئاً ويحمل على المعنى الشرعي ، وإلى ذلك ذهب جمهور الشافعية والحنفية ، ووجهتهم في ذلك أن الشرع إنما يقصد بيان المعاني الشرعية التي استحدثها بتلك الألفاظ فوجب حمل اللفظ عند وروده من الشارع على ذلك المعنى لترجحه .

**المذهب الثالث :** للتفضيل وهو : إن ورد اللفظ في طرف الإثبات كان مبيئاً ويحمل على الشرعي ، مثل قوله عليه الصلاة والسلام لعائشة حينما دخل عليها وقال لها : « أعندك شيء ؟ فقالت لا قال إني إذن أصوم » .

وإن ورد في طرف النهي أو النفي ، مثل نهيهِ عليه الصلاة والسلام عن صوم يوم النحر ، كان مجملاً .

**وجهته في هذا :** أن اللفظ عند وروده في طرف الإثبات ، يكون ظاهراً في المعنى الشرعي ، لأن الشارع إنما يقصد بيان الشرعيات لا اللغويات ، ولم يعارض هذا الظاهر معارض ، فوجب حمل اللفظ على المعنى المتبادر .

أما عند وروده في طرف النفي أو النهي ، فإن هذا الظاهر يعارضه معارض وهو أن حمله على المعنى الشرعي في هذه الحالة يؤدي إلى أن المنهى عنه أو المنفى هو المعنى الشرعي ، والنهي عن الشيء فرع تصور وقوعه ، فإنه يستحيل النهي عن الشيء الذي لا يتصور وقوعه ، والمشروع لا يقع إلا صحيحاً ، لذلك كان اللفظ مجملاً ، ويتوقف في فهم المراد منه حتى تقوم القرينة .

**المذهب الرابع :** وهو المختار للآمدى : أن اللفظ مبيئ ، ويحمل في الإثبات على المعنى الشرعي ، ويحمل في النهي على المعنى اللغوي .

**وجهته في ذلك :** أن اللفظ في طرف الإثبات ظاهر في المعنى الشرعي ، ولا معارض لهذا الظاهر ، فوجب الحمل عليه ، وأما في جانب النفي فإن هذا الظاهر

يعارضه ما قاله الغزالي ولكن ذلك لا يقضى بإجماله ، بل يجب حمل اللفظ على  
المعنى اللغوى لأن اللفظ وضع له باعتبار الأصالة ، وقد منع من إرادة المعنى العارض  
مانع ، فوجب الرجوع إلى الأصل لانتفاء المعارض .

مسألة خامسة :

إذا ورد فى كلام الشارع لفظ شرعى محمول على لفظ شرعى آخر وكان بين  
المعنيين تباين فى الواقع ، وجعل الكلام من باب التشبيه البليغ وأمکن فى وجه الشبه  
محملان . أحدهما شرعى ، والآخر لغوى مثل قوله عليه الصلاة والسلام « الطواف  
بالبيت صلاة » وقوله عليه السلام « الاثنان جماعة » فهل يكون الكلام مجملاً ، أو يكون  
مبيناً ويحمل على المحمل الشرعى ؟

اختلف الأصوليون فى ذلك على مذهبين :

المذهب الأول : أنه مجمل وإلى هذا ذهب الغزالي ، ووجهته فى ذلك : أن  
اللفظ متردد بين هذين المحملين من غير أن يترجح واحد منهما على الآخر فوجب  
التوقف دفعاً للتحكم .

المذهب الثانى : أنه يكون مبيناً ويحمل على المعنى الشرعى ، إلى ذلك ذهب  
جمهور الأصوليين ، منهم الأمدى وابن الحاجب ، ووجهتهم فى ذلك أن المعنى  
الشرعى يترجح على المعنى اللغوى ، من جهة أن الشارع إنما يقصد تعريف الأحكام  
الشرعية ، التى لا تعرف إلا من جهته لا تعريف ما هو معروف لأهل اللغة ، فوجب  
حمل اللفظ عليه عند وروده إذا لا عبرة بالمرجوح مع وجود هذا الراجح ، فيكون  
قوله عليه الصلاة والسلام « الطواف بالبيت صلاة » معناه أى كالصلاة فى اشتراط  
الطهارة ، وقوله عليه الصلاة والسلام « الاثنان جماعة » أى كالجماعة فى حصول  
الثواب ، وتقدم الإمام على المأموم .

\* \* \*

## خاتمة

علمنا مما سبق أن المجمل يتوقف فى فهم المراد منه حتى يرد البيان فهل يصح  
أن يبقى المجمل مجملاً بدون بيان ، بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام اختلف  
الأصوليون فى ذلك على مذاهب ثلاثة ، نقلها إمام الحرمين فى كتابه البرهان .



المذهب الأول : الجواز مطلقاً .

المذهب الثاني : عدم الجواز مطلقاً .

المذهب الثالث : التفصيل ، إن كان المجمل يتعلق به حكم تكليفي لم يجز بقاؤه مجملاً وإن لم يتعلق به حكم تكليفي جاز بقاؤه كذلك .

ولعل وجهة المذهب الأول : أنه لا يترتب على فرض بقاء المجمل مجملاً محال عقلاً ، فكان جائزاً ، وإن كان الظاهر أن ذلك لم يقع ، لأن كل مجمل قد بين قبل الوفاة .

ووجهة المذهب الثاني : أن وظيفة الرسول ﷺ البيان لقوله تعالى : ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ بقاء المجمل بدون بيان فيه إخلال بوظيفته ، وتقصير فيها ، وذلك غير جائز .

ووجهة المفصل أن المجمل عندما يتعلق به كم تكليفي ، يكون تأخير بيانه تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة ، وهو غير جائز .

أما إذا لم يتعلق به حكم تكليفي ، فليس هناك ضرورة تدعو إلى بيانه ، فكان تأخير بيانه جائزاً ، وهذا هو المختار للإمام .

\* \* \*

## الفصل الثاني

### في المبين

المبين بفتح الياء نوعان : (١) مبين بنفسه . (٢) مبين بغيره .

المبين بنفسه : هو ما استقل بإفادة معناه من غير أن ينضم إليه قول أو فعل ، مثاله قوله تعالى ﴿ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ ، فإن هذا اللفظ واضح في معناه ، وهو إحاطة علم الله تعالى بكل شيء ، غير محتاج في بيانه إلى قول أو فعل ، وإنما يحتاج إلى وضع اللغة فقط .

ومثاله أيضاً : قوله تعالى : ﴿ وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ ﴾ فإن بيان المراد منه وهو سؤال أهل القرية ، لا يتوقف على قول أو فعل ، وإنما يتوقف على العقل فقط ، ضرورة أن العقل يحكم بأن سؤال البناء غير مراد ، لأنه غير ممكن .

ومن هذا يتبين أن قوله تعالى : ﴿ وَأَسْأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾ من المبين بنفسه ، لا من المبين بغيره ، وقد ذهب بعض الشراح إلى أنه من المبين بغيره ، مستنديين في ذلك إلى أن صاحب المنهاج ذكر القسمين « المبين بنفسه ، والمبين بغيره » ثم ذكر بعدهما المثالين ، وهذا ظاهر في أن لكل قسم من القسمين مثلاً منهما ، وظاهر أن قوله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ مثاله للمبين بنفسه ، فيكون المثال الثاني وهو ﴿ وَأَسْأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾ للمبين بغيره ، ولكن هذا الظاهر غير مراد ، لأن صاحب المنهاج حصر الغير ، وهو المبين بكسر الياء في القول من الله أو الرسول والفعل من الرسول ، فلو كان العقل كذلك من المبين الحصر باطلاً ، وهو ما يتنزه عنه كلام العاقل .

فإن قيل : إن لفظ مبين ظاهر في المبين بغيره ، فكيف صح إطلاقه على المبين بنفسه .

قلنا : إن صحة الإطلاق يعضده المعنى واللغة ، أما المعنى ، فلأن المتكلم لما اختار اللفظ مبيئاً ، ولم يأت به مجملاً ، فكأنه أوقع البيان على اللفظ فصح أن يسمى مبيئاً .

وأما اللغة : فلأن التبيين يأتي بمعنى الوضوح كما يأتي بمعنى الإيضاح والوضوح لوضوح لا أوضح ، تكون مبين بمعنى متبين .

المبين بغيره هو ما افتقر في إفادة معناه إلى غيره من قول أو فعل وذلك الغير يسمى مبيئاً .



## أقسام المبين

ينقسم المبين بكسر الياء ثلاثة أقسام :

- (١) قول من الله ، ومثاله قوله تعالى : ﴿ إِنَّهَا بَقْرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعُ لَوْنُهَا ﴾ ، فإنه مبين للمراد من البقرة في قوله تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً ﴾ .
- (٢) قول من الرسول ، ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام ، « فيما سقت السماء العشر » فإنه مبين لقوله تعالى ﴿ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾ .
- (٣) فعل من الرسول عليه الصلاة والسلام ، مثل صلواته ﷺ ، فإنه مبين لقوله تعالى : ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ وحجه فإنه مبين لقوله تعالى ﴿ وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ

حج البيت ﴿ ، وأما قوله عليه السلام « صلوا كما رأيتموني أصلى » ، وقوله : « خذوا عني مناسككم » ، فهو دليل على أن فعله عليه السلام مبين للآيتين .

علم مما سبق أن الفعل يكون مبيئاً كما يكون القول مبيئاً كذلك :

إلا أن البيان بالقول لا خلاف فيه ، وأما البيان بالفعل ، فقد ذهب بعض الأصوليين إلى منعه مستنداً في ذلك إلى أن الفعل قد يطول فيكون البيان به فيه تأخير للبيان مع إمكان تعجله ، وتأخير البيان مع إمكان تعجيله كتأخير البيان رأساً ، وهو غير جائز .

ورد ذلك : بأن البيان بالقول قد يطول ، فإننا لو ذهبنا نبين ما اشتملت عليه الركعتان مثلاً ، من الأقوال والأفعال ، أخذنا من الزمن أكثر مما لو فعلناهم ، ومع ذلك فالبيان بالقول جائز ، فيكون الفعل كذلك .

وأيضاً فإن البيان بالفعل يرجع إلى الحسن والمشاهدة ، بخلاف البيان بالقول فإنه يرجع إلى الخبر ، فيكون البيان بالفعل أقوى ، فإنهم يقولون في المثل السائر الخبر كالمعاينة .

إذا ورد القول والفعل بعد المجرى فأيهما يكون مبيئاً ؟

مما لا خفاء فيه أن القول عند انفراده يكون هو المبين ، وكذلك الفعل على القول الراجح خلافاً لمن قال أن الفعل لا يكون مبيئاً .

وإنما الخفاء فيما إذا اجتمع القول والفعل بعد المجرى وكان كل منهما صالحاً للبيان فأيهما يكون مبيئاً ؟

إذا اجتمع القول والفعل فلا يخلو ذلك من أمرين :

أحدهما : اتفاقهما في الحكم . وثانيهما : اختلافهما فيه .

فإذا اتفق القول والفعل في الحكم ، فإما أن يعلم أن أحدهما بعينه متقدماً والآخر بعينه متأخراً ، كأن يعلم أن القول متقدم والفعل متأخر أو بالعكس أو يعلم أن أحدهما لا بعينه متقدم والآخر متأخر ، أو لا يعلم شيء من ذلك .

فإن علم أن أحدهما بعينه متقدم ، كان المتقدم المعين هو المبين قولاً أو فعلاً وكان المتأخر المعين مؤكداً للمتقدم .

وكذلك إذا علم أن أحدهما لا بعينه متقدم ، والآخر لا بعينه متأخر يكون المتقدم في الواقع ونفس الأمر هو المبين ، ويكون المتأخر في الواقع ونفس الأمر

مؤكدًا ، و فرق في ذلك بين أن يكون متساويين في الرجحان أو أن يكون أحدهما راجحًا ، والآخر مرجوحًا ، وهذا هو رأى الجمهور .

وقال الأمدى عند اختلافهما في الرجحان : يجعل المرجوح مبيّنًا والراجح

مؤكدًا له دون العكس ، لئلا يلزم تأكيد الراجح بالمرجوح ، وهو غير معقول .

والجمهور لم ينظر إلى ما نظر إليه الأمدى : لأن امتناع تأكيد المرجوح

للراجح ، إنما يكون في المؤكد غير المستقل كالمفردات ، أما المؤكد المستقل فإنه لا يمتنع فيه ذلك ، لأن الجمل تقوى بعضها بعضًا .

وأما إذا لم يعلم تقدم أحدهما وتأخر الآخر ، كان القول هو المبين دون

الفعل ، لأنه القول مستقل ، في إفادته البيان ، بخلاف الفعل ، فإنه لا يعرف كونه مبيّنًا إلا بواحد من أمور ثلاثة :

الأول : قصده ﷺ البيان بالفعل ، ويعلم ذلك القصد بالضرورة .

الثانى : أن يقول بعد الفعل هذا الفعل مبين للمجمل .

الثالث : بالدليل العقلى ، وذلك بأن يذكر عليه السلام المجمل في وقت الحاجة

إلى العمل به ، ثم يفعل فعلاً يصلح أن يكون مبيّنًا لذلك المجمل ، ثم لا يفعل شيئاً

بعد ذلك ، ولا يصدر منه قول يدل على أن هذا الفعل مبين فيعلم من ذلك ، أن هذا

الفعل مبين لذلك المجمل ، إذا لو لم يجعل الفعل مبيّنًا له لتأخر البيان عن وقت

الحاجة ، وتأخر البيان عن وقت الحاجة متفق على منعه كما سيأتى .

هذا إذا اتفق القول والفعل فى الحكم ، أما إذا اختلفا فى الحكم بأن كان ما

يفيده القول يخالف ما يفيده الفعل ، مثل أن يقول الرسول عليه السلام وبعد نزول

قوله تعالى ﴿ وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾ من يقرن الحج إلى

العمرة فليطف لهما طوافاً واحداً وليسع لهما سعيًا واحدًا ثم يقرن الحج إلى العمرة ،

ويطوف طوافين ويسعى سعين .

فالعلماء فى المبين أقوال ثلاثة :

القول الأول : وهو رأى الجمهور ، أن القول هو المبين ، سواء علم تقدمه

وتأخر الفعل ، أو بالعكس ، أو لم يعلم شيء من ذلك .

ووجهتهم فى ذلك أن القول أرجح من الفعل : من جهة أنه لا يؤدي إلى النسخ

بخلاف الفعل فإنه قد يؤدي إليه ، والنسخ مرجوح ، فما يوصل إليه يكون مرجوحاً كذلك .

وبيانه : أننا لو فرضنا أن الفعل متقدم ، والقول متأخر في المثال السابق وجعل الفعل مبيئاً ، للزم من ذلك ، أن القارن يجب عليه طوافان وسعيان فإذا ورد القول بعد ذلك . لزم أن يكون ناسخاً لوجوب أحد الطوافين وأحد السعيين ، فجعل الفعل مبيئاً يلزمه النسخ في هذه الحالة ولو أننا جعلنا القول هو المبين لكان الواجب على القارن طوافاً واحداً وسعيًا واحداً ، ويكون للفعل دليلاً على أن الطواف الثاني مستحب ، والسعي الثاني كذلك ، أو أنه خاص به عليه السلام ، وبذلك يعمل بكل من القول والفعل ولم يلزم النسخ ، فكان جعل القول مبيئاً هو الراجح .

القول الثاني : لأبي الحسين البصرى ، وهو أنه عند علم التقدم والتأخر ، يكون المتقدم هو المبين قولاً أو فعلاً ، وعند عدم العلم ، يجعل القول هو المبين لرحجانه ، من جهة أنه لا يفتقر في إفادته البيان إلى غيره ، بخلاف الفعل فإنه يفتقر إلى واحد من الأمور الثلاثة السابقة .

ويتفرع على مذهب أبي الحسين هذا : أنه إذا كان القول متقدماً وجعل مبيئاً ، يكون الفعل خاصاً بالرسول عليه السلام أو يكون الطواف الثاني مستحباً . وأنه إذا كان الفعل هو المتقدم وجعل مبيئاً ، يكون القول ناسخاً للفعل . ولذلك يكون هذا المذهب مرجوحاً من جهة أنه يؤدي إلى النسخ ، والنسخ مرجوح .

المذهب الثالث : وهو المختار للأمدى : أنه إن علم تقدم القول على الفعل كان القول مبيئاً ، وكان الفعل دالاً على استيجاب الطواف الثاني .

وإن علم تقدم الفعل كان الفعل مبيئاً للمجمل في حق الرسول دون الأمة وكان القول مبيئاً له في حق الأمة ، وبذلك يجب على القارن من الأمة طواف واحد وسعي واحد ، ويجب طوافان وسعيان على النبي عليه الصلاة والسلام ، والذي دعاه إلى ذلك إنما هو العمل بالقول والفعل معاً ، والجمع بين الدليلين عند الإمكان أرجح من العمل بواحد منهما وإهمال الآخر .

وبيان ذلك : أنه لو جعل الفعل عند تقدمه مبيئاً للمجمل في حق الرسول

والأمة ، لكان القول بعد ذلك إما مهملاً ، وإما ناسخاً لوجوب الطواف الثانى والسعى الثانى ، والإهمال والنسخ خلافاً للأصل ، فلم يبق إلا أن يكون الفعل مبيئاً للمجمل فى حق الرسول ، والقول مبيئاً له فى حق الأمة ، عملاً بالدليلين .

أما إذا لم يعلم أحدهما وتأخر الآخر : فالقول هو المبين ، لأنه مستقل بنفسه بخلاف الفعل ، فإنه يحتاج إلى واحد من الأمور الثلاثة المتقدمة .

مسألة فى جواز تأخير البيان :

تأخير البيان إما أن يكون عن وقت الحاجة إلى العمل بما يراد بيانه وإما أن يكون عن وقت الخطاب بما يراد بيانه إلى وقت الحاجة إلى العمل به .

فإن كان الأول : فقد اتفق القائلون بامتناع التكليف بما لا يطاق على عدم جوازها ، لأنه نوع منه ، إذا الإتيان بالملكف به مع جهله تكليف بما لا يطاق .

وأما القائلون بجواز التكليف بما لا يطاق : فلا يسعهم إلا أن يقولوا بجواز هذا التأخير ، لأنه فرد من أفرادها .

وإن كان الثانى ، فللعلماء فى ذلك مذاهب ، أشهرها ثلاثة :

المذهب الأول : يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة مطلقاً ، أى سواء كان ما يراد بيانه ، له ظاهر يعمل به عند الإطلاق ، كالعام والمطلق والنكرة ، أو ليس له ظاهر يعمل به كالمشترك اللفظى ، وهذا هو المختار لجمهور الأصوليين .

المذهب الثانى : لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة إلا فى النسخ ، سواء كان ما يراد بيانه له ظاهر يعمل به ، أو ليس له ظاهر يعمل به ، وهو المختار لجمهور المعتزلة .

المذهب الثالث : يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة ، فيما ليس له ظاهر يعمل به عند الإطلاق ، كالمشترك اللفظى - وأما ما له ظاهر يعمل به ، فلا بد من أحد أمرين : إما البيان الإجمالى ، بأن يقال مثلاً ، هذا العام ليس مراداً به العموم ، وهذا المطلق مراد به المقيد ، وهذه النكرة مراد بها فرد معين ، وإما البيان التفصيلى .

أما تأخير البيان الإجمالى والتفصيلى معاً فغير جائز ، وهذا المذهب هو المختار لأبى الحسين البصرى من المعتزلة ، والقفال وأبى إسحاق المروزى من الشافعية .

\* \* \*

## الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول على مدعاهم بالعقل والنقل :

أما العقل فقالوا فيه ، أن تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة لا يترتب على فرض وقوعه محال ، لأن غاية ما يلزمه ، هو جهل المكلف بما كلف به مدة من الزمن ، وذلك ليس محالاً ، بل واقع فى النسخ فإن المكلف لا يعرف المكلف به قبل نسخه ، هل هو باق إلى الأبد ، أو أنه سيرفع العمل به بعد مدة من الزمن ، ومع ذلك فالنسخ جائز .

وما دام تأخير البيان عن وقت الخطاب لا يترتب على فرض وقوعه محال كما سبق ، فهو جائز عقلاً ، لأن شأن الجائز العقلى ذلك .

وأما النقل : فقد ذكر الإمام البيضاوى ثلاثة أدلة :

الأول منها : يثبت جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب ، فيما له ظاهر وفيما ليس له ظاهر .

والثانى : يثبت جوازه فى النكرة التى أريد بها فرد معين .

والثالث : يثبت الجواز فى العام الذى لم يرد به العموم .

وقد ناقض هذه الأدلة من قبل الخصوم ، ودفع تلك المناقشات وسنين كل ذلك فيما يأتى إن شاء الله :

والدليل الأول : قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾ .

وجه الاستدلال من الآية : أن الله تعالى أمر نبيه عليه السلام باتباع الإنزال ، وهو متأخر عن الإنزال الذى دل عليه قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَهُ ﴾ ثم ذكر البيان بعد الأمر بالاتباع بلفظ « ثم » المفيد للتراخى ، فدل ذلك على أن البيان متأخر عن الإتيان ، المتأخر عن الإنزال ، ووقت الإنزال هو وقت الخطاب ، فدللت الآية على تأخير البيان عن وقت الخطاب .

ولما كان لفظ بيانه مفرداً مضافاً وهو من صيغ العموم ، أفاد ذلك أن البيان بجميع أفراده الإجمالى والتفصيلى متأخر عن وقت الخطاب ، ولما كان الضمير راجعاً إلى القرآن ، والقرآن مشتمل على ما له ظاهر وما ليس له ظاهر ، كان ذلك دالاً على تأخير بيان ما له ظاهر ، وما ليس له ظاهر ، وهو المطلوب .

ونوقش هذا الدليل من قبل الخصم : بأننا لا نسلم أن لفظ بيانه فى الآفة مراد به البيان بالمعنى الذى قصدتموه ، وهو بيان المجمال أو العام أو المطلق أو النكرة ، بل المراد به « البيان بمعنى الإظهار والاشتهار » .

وسندنا فى ذلك أمران : أحدهما ، أن المتبادر من اللفظ عند إطلاقه هو الإظهار .

يقال بأن الكوكب الفلانى ظهر ، وبأن سور المدينة ظهر .

والتبادر علامة الحقيقة ، فوجب حمل اللفظ على المعنى الحقيقى .

وثانيهما: أن جعل البيان بمعنى الإظهار والاشتهار يجعل لفظ ثم مفيداً لمعناه دائماً ، لأن الإظهار والاشتهار متأخران دائماً عن الإنزال بخلاف جعله بالمعنى الذى تقولونه فإنه يقضى ، بأن كل بيان فهو متأخر عن المبين ، وذلك غير لازم ، فقد يكون البيان مقارناً وحينئذ لا تكون ثم فى هذه الحالة مفيدة لمعناها وبذلك ظهر أن الآفة غير مثبتة للمطلوب .

الدليل الثانى : قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً ﴾ .

ووجه الاستدلال من الآفة : أن المراد من البقرة بقرة معينة ، لا أى بقرة ، ويدل على تعيينها ، أن بنى اسرائيل سألوا عن أوصافها ، فلم يخطئهم البارى فى سؤالهم ، بل أجابهم عما سألوا ، ولو كان المراد بها أى بقرة ، لما أجابهم عن تلك الأسئلة ، لأنها باطلة لا تستحق الجواب .

ولا شك أن البيان متأخر عن وقت الخطاب بالذبح ، فدللت الآفة على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب وهو المدعى .

نوقش هذا الدليل من قبل الخصم :

أولاً : بأننا لا نسلم أن البقرة معينة ، بل نقول : اللفظ مطلق وهو يصدق على أى فرد من أفرادها ، ولو عمدوا إلى أى بقرة فذبحوها لأجزأهم ذلك عما وجب ، ولكنهم شددوا ، فشدد الله عليهم ، كما قال حبر الأمة وترجمان القرآن ، عبد الله بن عباس ، وعلى ذلك يكون التعيين قد حصل بعد ذلك عقوبة لهم ، وما يدل على عدم تعيينها ، أنها لو كانت معينة لما ذمهم الله ولا مهمهم على تلك الأسئلة التى قصدوا بها التعيين ، ولكنه ذمهم عليها ، وعنفهم بقوله :



﴿ فَدَبَّحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ﴾ فدل ذلك على أنها غير معينة .

وأجيب عن ذلك : بأن تعيينها في آخر الأمر بعد إيجابها مطلقة ، فيه نسخ للفعل قبل حصوله ، وسيأتى أن ذلك ممتنع عند المعتزلة فلا يصح هذا القول منهم .

وأما القول بأن الله ذمهم على أسئلتهم ووبخهم عليها ، و، ذلك يدل على عدم تعيينها فيجاب عنه بأن الذم ليس متعيناً لذلك ، إذ يحتمل أن يكون الذم قد وجه إليهم ، لأنهم تباطؤوا في تنفيذ الأمور به ، بعد أن بين لهم ، بياناً لا شبهة فيه ، وعلى ذلك فالذم على التقصير بعد البيان ، وليس على الأسئلة التي قصدوا بها البيان .

وثانياً : بأننا نسلم بأنها معينة ، ولكن ذلك يقضى بتأخير البيان عن وقت الحاجة ، لا عن وقت الخطاب فقط ، وبيانه : أن بنى إسرائيل أمروا بذبح بقرة معينة لم يقم لهم دليل على تعيينها ، والأمر يقضى حصول المأمور به ولا سبيل لهم إلى فعله لجهلهم بما أمروا به فجعلها معينة يؤدي إلى تأخير البيان عن وقت الحاجة ، ونحن متفقون على منعه ، فبطل كون البقرة معينة لأنه يؤدي إلى باطل .

وأجيب عن ذلك : بأن التعيين لا يؤدي إلى ما تقولون ، لأن الأمر لا يوجب الفور فأمرهم بالذبح لم يحتم عليهم الذبح على الفور ، فإن المطلوب منه حصول المأمور به ، وعليهم أن يحققوه في أى وقت يشاءون .

ورد هذا : بأن الأمر يوجب الفور عند القرينة الدالة عليه ، والقرينة هنا تدل على الفور ، فإن الأمر بالذبح إنما قصد به الفصل في الخصومة ، التي كانت موجودة بين بنى إسرائيل ، والفصل في الخصومات يجب المسارعة به فكان المؤدى إليه واجباً على الفور ، وعلى ذلك فجعل البقرة معينة ، يؤدي إلى تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممنوع .

وبذلك ظهر أن الدليل الثاني غير مثبت للمطلوب كذلك .

الدليل الثالث :

قوله تعالى : ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ ﴾ .

ووجه الاستدلال من الآية : أن « ما » في قوله : ﴿ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ عامة فيمن يعلم وما لا يعلم ، والعموم ليس مراداً منها ، فإن الملائكة والمسيح وإن عبدا من دون الله فهما غير داخلين في الآية .

والمبين لهذا المراد ، قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ ، أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴾ .

وهذا البيان قد تأخر عن الخطاب ، فدل ذلك على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر يعمل به ، وإذا جاز التأخير فيما له ظاهر يعمل به جاز فيما ليس له ظاهر يعمل به من باب أولى . لأن الأول يفهم منه معنى غير مراد ، ويقر عليه بعض الوقت ، والثاني لا يفهم منه شيء أصلاً ، فكان أولى بالجواز .

ويؤيد كون « ما » في الآية عامة فيمن يعلم وما لا يعلم . أنه لما نزلت هذه الآية قال عبد الله بن الزبيرى وهو من أحبار اليهود ، والله لأخصمن محمداً أليست الملائكة قد عبدت من دون الله ؟ وأليس المسيح قد عبد من دون الله ؟ إذن هما حسب جهنم . فلما سمع النبي ﷺ ذلك منه سكت انتظاراً للوحى فنزل عليه قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ ﴾ ففهم ابن الزبيرى وهو عربى فصيح العموم وإقرار النبي ﷺ له فى ذلك ، دليل على أن « ما » فى الآية عامة .

ونزول البيان بعد ذلك دليل على أن هذا العموم غير مراد .

وبما أن البيان قد تأخر عن الخطاب بالعام ، دل ذلك على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب ، وهو المدعى .

نوقش هذا الدليل من قبل الخصم بوجهين :

الأول : لا نسلم أن « ما » فى قوله ما تعبدون ، عامة فيمن يعلم وما لا يعلم بل نقول : هى عامة فيما لا يعلم فقط وإذن فالملائكة والمسيح غير داخلين أصلاً ، وابن الزبيرى مخطئ فى فهمه العموم ، ولا نسلم أن النبي ﷺ آقره على فهمه هذا ، فقد ورد فى السنة ما يفيد : أن النبي ﷺ خطأه فى هذا الفهم ، وقال له ما أجهلك بلغة قومك « ما » لما لا يعقل وعلى هذا فليس قوله تعالى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ ﴾ الآية مبيناً لعدم إرادة العموم بل هو مؤكد لعدم دخول الملائكة والمسيح مبالغة فى جهل ابن الزبيرى .

وأجيب عن هذا بأن « ما » قد ورد استعمالها فيما لا يعلم . كما ورد استعمالها فيمن يعلم ، مثل قوله تعالى ﴿ وَالسَّمَاءَ وَمَا بَنَاهَا ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴾ .

والأصل فى الاستعمال الحقيقة ، فتكون « ما » حقيقة فيما لا يعلم ومن يعلم .

ورد هذا أولاً : بأن هذا خلاف ما ذهب إليه الجمهور من قولهم أن ( ما ) موضوعة لما لا يعلم فقط .

وثانياً : بأن جعلها حقيقة فيمن يعلم ، يعارضه قوله عليه السلام لابن الزبير ، ما أجهلك بلغة قومك ، ما لما لا يعقل .

فوجب حملها على المجاز إذا استعملت فيمن يعلم ، جمعاً بين الاستعمال وقول الرسول عليه السلام ، لأن الجمع بين الدليلين خير من العمل بأحدهما فقط .

الوجه الثانى : سلمنا أن « ما » عاماً فيمن يعلم وما لا يعلم ، ولكن لا نسلم أن البيان قد تأخر عن وقت الخطاب ، بل نقول البيان مقارن للخطاب ، فإن قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ ﴾ ليس مبيناً لعدم إرادة العموم ، بل المبين لذلك هو العقل ، فإن العقل قاض بأن الشخص لا يعذب بفعل غيره ، إلا إذا كان راضياً عنه وداعياً إليه . ومعلوم بطريق العقل أن كلا من الملائكة والمسيح غير راض عن عبادة الغير له ، وغير داعٍ إليها ، فكان كل منهما خارجاً ، وكان العقل هو المبين لذلك ونزول قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ ﴾ بعد ذلك يعتبر مؤكداً لما فهمه العقل ، ومقرراً له .

وأجيب عن هذا من قبل الجمهور : بأن العقل لا يصلح مبيناً ، لأن عدم رضا الملائكة والمسيح بعبادة الغير لهم ، لا يعرف إلا من الشرع ، فكان قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ ﴾ ، هو المبين لعدم إرادة العموم لأنه هو المفيد لعدم رضا الملائكة والمسيح بعبادة الغير لهم .

ورد ذلك : بأن الأنبياء والملائكة معصومون ، والعصمة ثابتة بالعقل عند المعتزلة ، لا بالشرع ، وعلى ذلك ، فالعقل يدرك أن الملائكة والمسيح غير راضين عن عبادة الغير لهم ، وإن لم يرد شرع بذلك . وورود الشرع به مقرر لما فهمه العقل . وبهذا ظهر أن الدليل الثالث لم يثبت المدعى كذلك ، لأنه لم يسلم من المناقشات .

وقد يقال : ما دامت الأدلة التى ذكرها البيضاوى لم تثبت المدعى لأنها لم

تسلم من الاعتراضات ، فإن دعوى الجمهور تكون باطلة ، لأنه لا دليل على صحتها .

وجوابنا : على ذلك أن بطلان الدليل الخاص ، لا يدل على بطلان المدعى فقد يكون له دليل آخر ، غير هذا الدليل الذى بطل ، وقد وجد هذا الدليل .  
من ذلك قوله تعالى : ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ ﴾ فإن « ما » عامة فى كل ما غنم ، وأنه يخمس ، ولكن هذا العموم غير مراد .

فقد ورد فى الصحيحين : أن النبى ﷺ قال : « من قتل قتيلاً له بينة عليه فله سلبه » وعلى ذلك يكون سلب القتيل خارج عما يخمس .

وقد تأخر هذا البيان عن وقت الخطاب ، لأن الآية نزلت فى غزوة بدر ، وقول الرسول ﷺ « من قتل قتيلاً إلخ » كان فى غزوة حنين ، كما نقل أهل الحديث ، وبينهما من الزمن ما هو معروف .

وكذلك لفظ ذى القربى ، ظاهر فى كل قريب للرسول عليه الصلاة والسلام ، ولكن هذا الظاهر غير مراد ، فإن الرسول عليه السلام بين المراد . بأنهم بنو هاشم وبنو المطلب ، دون بنى أمية وبنى نوفل وقال معللاً لذلك :

أنا وبنو المطلب وبنو هاشم لم نفترق فى جاهلية ولا إسلام ، ولم نزل هكذا ، وشبك بين أصابعه .

ولا شك أن البيان تأخر عن وقت الخطاب ، فكان ذلك دليلاً على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب .

ومن ذلك أيضاً ، قوله تعالى : ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ .  
فإن بيان الصلاة بفعل جبريل لها ، ثم بفعل الرسول متأخر عن وقت الخطاب بها ، وكذلك بيان الزكاة « بمقدار الواجب فى التقدين والماشية ، متأخر عن الخطاب بها ، وذلك دليل على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب .

وبهذا يثبت مدعى الجمهور .

دليل المعتزلة :

استدل المعتزلة على مدعاهم ، بأن تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما ليس له

ظاهر يعمل به كالمجمل . يجعل الخطاب به غير مفيد ، ويكون مثله فى ذلك كمثل الخطاب بلغة لا تفهم ، وذلك بعيد من الشرع ، لأن المقصود بالخطاب هو التفهيم .

وعلى ذلك يمتنع من الشارع أن يخاطب بالمجمل دون أن يقرن به بيانه .

وأما تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر يعمل به ، كالعام الذى لم يرد به ظاهره ، والمطلق الذى أريد به المقيد ، فيه إغواء للمكلف ، وحمل له على أن يفهم ما ليس مراداً ، وذلك إيقاع للمكلف فى الجهل والضلال ، ومثل هذا ينتزه عنه الشارع ، فيمتنع عليه الخطاب بما له ظاهر يعمل به دون أن يصحبه البيان .

وبذلك ظهر أن تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر ، وما ليس له ظاهر

باطل « وهو المدعى » .

وأجيب عن ذلك من قبل الجمهور : بأن جعل الخطاب بالمجمل من غير بيان

غير مفيد كالخطاب بلغة لا تفهم ، غير ظاهر .

فإن الخطاب بلغة لا تفهم غير مفيد أى فائدة فيكون عبثاً والعبث باطل أما

الخطاب بالمجمل من غير بيان له فهو مفيد من حيث إن المكلف يفهم منه أن المراد أحد مدلولاته وإن لم يكن معيناً . فيستعد لذلك حتى إذا تبين له المراد أخذ فى تنفيذ ما كلف به فالفرق واضح .

وأما القول بأن تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر يعمل به يؤدي إلى

الإغواء والتجهيل فمعارض بأنه وقع الخطاب بما له ظاهر غير مراد مثل قوله تعالى :

﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ ﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ﴾ ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾

ومع ذلك لم يقل أحد ببطلان هذا الخطاب لأن فيه إغواء للمكلف ، فليكن الخطاب

بما له ظاهر غير مراد وقد تأخر بيانه غير باطل كذلك .

ورد هذا من قبل المعتزلة بوجود الفارق ، فإن الخطاب بهذه الأشياء المذكورة قد

قارنه الدليل العقلى ، وهو تنزيه الله تعالى عما تتصف به الحوادث .

وهذا يجعل المكلف لا يفهم من الخطاب ظاهره ، بل يحمله على التأويل

بخلاف الخطاب بما له ظاهر يمكن إرادته ، وقد تأخر بيانه ، فإنه ليس فيه ما يمنع

المكلف من إرادة الظاهر فيقع فى الجهل .

وقد يقال جواباً عن هذا إنه قد اشتهر قولهم : ما من عام إلا وخصص ، وكثيراً ما يراد بالمطلق المقيد ، وهذا الاشتهار وتلك الإرادة يجعلان المكلف يتوقف في فهم هذا الخطاب حتى يتكشف له الأمر بورود البيان ، وحينئذ فلا إغواء ولا تجهيل .  
دليل المفصل :

استدل أبو الحسين البصرى : ومن معه بأن تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر يعمل به يؤدي إلى باطل فيكون باطلاً بخلاف تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما ليس له ظاهر يعمل به فإنه لا يؤدي إلى باطل فيكون جائزاً .

وبيان ذلك : أن الخطاب بما له ظاهر يعمل به ، إما أن يقصد به التفهيم أو لا يقصد به ذلك ، فإن لم يقصد به التفهيم كان الخطاب به عبثاً ، والعبث من الشارع محال ، وإن قصد به التفهيم ، فإما أن يقصد به المعنى الظاهر ، أو يقصد به المعنى الباطن ، فإن قصد به تفهيم المعنى الباطن ، والمفروض أنه لا دليل عليه ، كان ذلك تكليفاً بما لا يطاق وهو باطل ، وإن قصد به تفهيم المعنى الظاهر كان ذلك إغواء للمكلف وتجهيلاً له ومثل ذلك ينتزه عنه الشارع ، فبطل الخطاب بما له ظاهر يعمل به دون أن يقترب به البيان ، أما ما ليس له ظاهر يعمل به فلا يترتب عليه شيء من ذلك ، لأن المكلف متوقف عن فهم أى معنى حتى تقوم عليه فلا يقع فى الجهل ولا يكون الخطاب به عبثاً لأنه مفيد فى الجملة .

ويجاب عن ذلك : باختيار أن الخطاب قصد به تفهيم المعنى الباطن ولا يلزمه التكليف بالمحال ، لأنه لم يقصد به الإتيان بالفعل فى هذه الحالة ، لأن المفروض أن وقت الحاجة إلى العمل به لم يأت ، فإذا جاء وقت الحاجة بين له ذلك المراد فيمكنه الإتيان به ، وعلى ذلك فلا محال .

مسألة فى جواز تدرج البيان :

اختلف القائلون بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة فى أنه أهل يجوز تدرج البيان بأن يكون على مرات متعددة أو أنه لا يجوز التدرج فيه ، ويجب أن يكون البيان دفعة واحدة .

فذهب جمهورهم إلى الجواز مستدلين على ذلك بأنه لو لم يجر لم يقع لكنه وقع ، فإن قوله تعالى : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ بين على دفعات وذلك باشرط نصاب السرقة أولاً ثم بنفى الشبهة عن السارق ثانياً .

وكذلك قوله تعالى ﴿ وَكَذَلِكَ قَالَ تَعَالَى ﴾ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجَابُ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴿ قد وقع فيه البيان على التدرج فبينت الاستطاعة أولاً بالزاد والراحلة ثم بأمن الطريق ثانياً .

وذهب القليل منهم إلى عدم الجواز محتجين بأن إخراج البعض من العام مثلاً وإبقاء البعض الآخر من غير إخراج ، مع أنه سيخرج فيما بعد موهم لاستعمال العام فى الباقي بعد الإخراج الأول ، وهو تجهيل وتضليل للمكلف يمتنع صدوره من الشارع فامتنع التدرج فى البيان لذلك .

واجيب عن هذا : من قبل المجوز بأن تأخير البيان عن وقت الخطاب بالعام موهم لاستعمال العام فى الكل ضرورة أن اللفظ قد وضع له ومع ذلك لم يمتنع الخطاب به ، فتدرج البيان يكون أولى بعدم المنع ، لأن إخراج البعض لا دلالة له على أن اللفظ مستعمل فى الباقي حتى يوجد الإبهام ضرورة أن اللفظ لم يوضع لذلك ، وغاية ما يفيد أن هذا البعض قد خرج عن العام ، أما أن غيره سيخرج مثله أو لا يخرج فلا إشعار للفظ به .

مسألة فى جواز إسماع العام بدون إسماع مخصصه :

اختلف القائلون بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة فى أنه إذا ورد العام مبيّناً وقت الخطاب وعلم المخصص له ، فهل يجوز إسماع العام المكلف بدون إسماع المخصص له أو أنه لا يجوز ذلك . ولا بد من إسماع المخصص للعام مع إسماع العام .

فذهب فريق منهم : إلى الجواز مطلقاً ، وقال فريق آخر لا يجوز مطلقاً وفصل فريق ثالث فقال يجوز إذا كان المخصص للعام عقلياً ، ولا يجوز إذا كان المخصص له نقلياً .

وجهة المانع أن عدم إسماع المخصص مع إسماع العام يشبه تأخير البيان عن وقت الخطاب من حيث أن كلا منهما لم يحقق الغرض المقصود من الخطاب وحيث امتنع تأخير البيان عن وقت الخطاب لما قلناه ، امتنع كذلك إسماع العام بدون إسماع المخصص له .

ووجهة المفصل : أن إسماع العام بدون مخصصه إذا كان المخصص عقلياً لا يترتب عليه محذور ، لأن المكلف سيفهم بطريق العقل أن العام غير مراد منه

العموم ، وإن لم يعلم عين المخرج منه بخلاف ما إذا كان المخصص له نقلياً فإنه يترتب عليه ما يترتب على تأخير البيان عن وقت الخطاب .

أما القائل بالجواز فقد استدل عليه بأنه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع فإن فاطمة رضي الله عنها سمعت العام وهو قوله تعالى : ﴿ يُؤصِّبِكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾ الآية ، دون أن تسمع المخصص له وهو قوله عليه السلام : « نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة » وكذلك سمعت الصحابة قوله تعالى : ﴿ اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ دون أن تسمع المخصص له وهو قوله عليه السلام في شأن المجوس « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » .  
فما قاله المانع أو المفصل تشكيك فيما هو واقع بالفعل فلا يعتد به .

مسألة في جواز تأخير تبليغ الأحكام :

اختلف الأصوليون : في جواز تأخير التبليغ للأحكام عن وقت نزولها إلى وقت العمل بها فأجازه الجمهور ومنعه القليل منهم .

استدل الجمهور : على مدعاهم بأنه لا يترتب على فرض وقوعه محال لذاته ولا لغيره فيكون جائزاً لأن شأن الجائز العقلي ذلك .

أما أنه ليس لذاته فلا أنه يتصور وقوعه فإن الشارع لو أمر بتأخير التبليغ لمصلحة يعلنها في ذلك لما كان في ذلك محال .

وأما أنه ليس محالاً لغيره فإن الأصل عدم ذلك الغير .

واستدل المانع : بأن تأخير تبليغ الأحكام يؤدي إلى مخالفة الأمر بالتبليغ في قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ ﴾ ومخالفة الأمر باطلاً فيكون تأخير التبليغ باطلاً كذلك .

وأجيب عن هذا : من قبل الجمهور بأن التأخير لا يوجد مخالفة الأمر لأن الأمر لا يوجب الفور وإنما يوجب حصول المأمور به في أي وقت يشاؤه الرسول ما دام لم يفت وقت العمل به .

فإن قيل : إن الأمر بالتبليغ من حيث هو معروف بالضرورة ، فإن وظيفة الرسول إنما هي التبليغ فالأمر لم يحقق فائدة جديدة ، وذلك مما يتنزه عنه القرآن .

قلنا جواباً عن ذلك : الأمر ليس للفور والفائدة التي حصلها هي معرفة أن النقل مطابق لما فهمه العقل وليس مخالفاً له .



وأجاب بعضهم : بأن الأمر للفور والمأمور بتبليغه فوراً هو القرآن لأنه هو الذى يصدق عليه أنه منزل على الرسول ﷺ .

ويرد هذا الجواب من وجهين :

الوجه الأول : ما دام القرآن قد وجب تبليغه فوراً فالأحكام كذلك إذ لا يظهر فارق بين الأمرين .

الوجه الثانى : أن القرآن قد اشتمل على بعض الأحكام فتكون الأحكام التى اشتمل عليها واجباً تبليغها على الفور ، ومادام قد وجب تبليغ بعض الأحكام على الفور وجب تبليغ البعض الآخر كذلك لأنه لا قائل بالفرق .

\* \* \*

### خاتمة فى المبين بكسر الياء

اختلف الأصوليون : فى المبين من حيث اشتراط مساواته للمبين فى القوة وعدم اشتراط ذلك على أقوال :

أحدها : يجب مساواة المبين فى القوة فلا يجوز البيان بالأدنى وإلى ذلك ذهب الكرخى ووجهته فى ذلك أن البيان بالأدنى فيه عمل بالمرجوح وترك الراجح ، وذلك خلاف ما يقتضيه العقل .

وثانيها : يجب أن يكون المبين أقوى من المبين فلا يجوز بالأدنى ولا بالمساوى وإلى ذلك ذهب ابن الحاجب .

ووجهته فى ذلك : أن البيان بالمساوى فيه ترجيح لأحد المتساويين على الآخر بدون مرجح وهو باطل والبيان بالأدنى فيه عمل بالمرجوح وترك للراجح وهو باطل كذلك فتعين البيان بالأقوى .

وثالثها : يجوز البيان بالأدنى كما يجوز بالأقوى والمساوى ، وإلى ذلك ذهب أبو الحسين البصرى والإمام الرازى .

ولعل وجهتهم : فى ذلك أن المبين أوضح فى الدلالة على المراد من المبين ، فوجب العمل به وإن كان أدنى منه قوة أو مساوياً له .

ورابعها : وهو المختار للأمدى إن كان البيان لمجمل كفى فى تعيين أحد

احتمالاته أدنى ما يفيد الترجيح وإن كان بياناً لعام أى مخصصاً له أو مقيداً لمطلق  
وجب أن يكون كل منهما أقوى من العام أو المطلق .

ووجهته فى ذلك : أن المجمع ليس له ظاهر يعمل به فدلالته غير واضحة  
فالإتيان بما يوضحه معتبر وإن كان أضعف منه من حيث الثبوت لرجحانه بوضوح  
دلالته أمام العام والمطلق فإن لكل منهما ظاهراً يعمل به وهو واضح الدلالة فيه فترك  
هذا الظاهر لا يكون بالمساوى لما فيه من الترجيح بلا مرجح ولا يكون بالأدنى لما فيه  
من العمل بالمرجوح وترك الراجح وكل منهما خلاف ما يقتضيه العقل فتعين البيان  
بالأقوى .

\* \* \*

## الفصل الثامن

### فى المبين له

علمنا مما سبق أن ما ليس له ظاهر يعمل به وهو المشترك اللفظى يكون مجملاً  
ويحتاج فى بيان المراد منه إلى ما يبينه ، وكذلك ما له ظاهر يعمل به ، ولكن هذا  
الظاهر غير مراد كالعام الذى أريد به بعض الأفراد . والمطلق الذى أريد به المقيد  
والنكرة التى أريد بها فرد معين لا بد له من البيان .

ونريد أن نعلم هنا لمن يكون هذا البيان أيا كان لكل فرد من أفراد المكلفين أو  
لمكلف معين ؟

ولا شك أن الخطاب قصد به تفهيم من أراد الله تعالى منه الفهم والذى أراد  
الله تعالى منه الفهم هو من أعطاه القدرة عليه وهو من توفرت فيه شرائط الاجتهاد  
فيكون البيان خاصاً بالمجتهدين ليعملوا فى خاصة أنفسهم حيث كان الحكم بما يتأتى  
حصوله منهم ، وليفتوا به غيرهم إذا كان الحكم لا يتأتى فعله منهم كأحكام الحيض  
والنفاس إذا كان المجتهد رجلاً .

أما غير المجتهدين فلا تعلق للخطاب بهم فلا حاجة إلى البيان لهم .

\* \* \*

## البيان الخامس

### فى الناسخ والمنسوخ وفيه فصول

#### الفصل الأول فى النسخ :

النسخ لغةً يطلق على النقل كما يطلق على الإزالة .

فمن الأول : نسخت الكتاب نقلت ما فيه ، ونسخت النحل نقلته من خلية إلى خلية أخرى ، ومنه المناسخات فى الميراث لانتقال التركة من وارث إلى وارث آخر ومنه تناسخ الأرواح على القول به بمعنى انتقالها من جسد إلى جسد .

ومن الثانى : نسخت الشمس الظل أزالته ، ونسخت الريح آثار القدم أزالتها .

وقد اختلف العلماء فى كونه حقيقة فى كل من المعنيين أو أنه حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر ، فذهب بعضهم إلى أنه حقيقة فى كل منهما على أنه مشترك لفظى بينهما .

ووجهته فى ذلك : أن اللفظ قد استعمل فى كل منهما والأصل فى الاستعمال الحقيقة ، وذهب فريق آخر إلى أنه حقيقة فى النقل مجاز فى الإزالة ، ووجهته فى ذلك أن اللفظ كثر استعماله فى النقل وقل استعماله فى الإزالة فجعل حقيقة فيما كثر استعماله فيه ومجازاً فيما قل استعماله فيه ضرورة أن الحقيقة أكثر من المجاز ولا يصح جعله حقيقة فى القليل كما هو حقيقة فى الكثير لأن ذلك يؤدى إلى الاشتراك اللفظى ، والمجاز خير منه .

وذهب فريق ثالث : إلى أن اللفظ حقيقة فى الإزالة مجاز فى النقل وهو المختار للإمام الرازى ووجهته فى ذلك النقل أخص من الإزالة لأن النقل إعدام صفة وإيجاد صفة أخرى وإزالة مطلق الإعدام وجعل اللفظ حقيقة فى الأعم أولى من جعله حقيقة فى الأخص لأن الأعم فيه تكثير للفائدة والأخص فيه تقليل لها وتكثير الفائدة أولى .

ومهما يكن من شىء فإن المتفق عليه أن اللفظ قد استعمل فى المعنيين وإن كان من الحقيقة والمجاز سائغ فى اللغة ، فهذا الخلاف لا يترتب عليه كبير فائدة .

وأما النسخ فى اصطلاح الأصوليين فقد اختلفوا فى تعريفه وقد ذكر البيضاوى من هذه التعاريف تعريفين أحدهما للأستاذ أبى إسحاق الاسفراينى واختاره ، والثانى للقاضى أبى بكر الباقلانى وقد أبطله بما أورده عليه من الاعتراض الذى ذكره وسيأتى .

### • تعريف الأستاذ وهو المختار للبيضاوى

بيان انتهاء حكم شرعى بطريق شرعى متراخ عنه :

ومعنى بيان الانتهاء أن الحكم المنسوخ مغيا عند الله تعالى بغاية ينتهى إليها فإذا جاءت تلك الغاية انتهى العمل به بذاته والنسخ بين هذا الانتهاء .

« فالبيان » : جنس فى التعريف يشمل كل بيان سواء كان بيان انتهاء أو بيان ابتداء كبيان المجمل أو العام أو المطلق وقوله « انتهاء الحكم » قيد أول مخرج لبيان الابتداء كبيان المجمل وبيان العام وهو المخصص سواء كان المخصص مقارناً أو متراخياً .

وقوله « شرعى » قيد ثان مخرج لبيان انتهاء الحكم العقلى وهو البراءة الأصلية فإن بيان انتهائها بشرعية الأحكام ابتداء لا يسمى نسخاً ، فشرعية صوم رمضان مثلاً بين انتهاء البراءة الأصلية المقتضية لترك الصوم ومثل ذلك لا يعتبر نسخاً وقول الأستاذ بيان انتهاء حكم شرعى صادق بأن يكون الحكم الشرعى الذى بين انتهاؤه ثابتاً بالأوامر أو الأخبار أو بفعل الرسول ﷺ .

وقوله « بطريق شرعى » : قيد ثابت مخرج لبيان الانتهاء بطريق عقلى كبيان الانتهاء بالموت مثلاً أو بالجنون أو العجز كسقوط غسل الرجلين بقطعهما فإن ذلك لا يكون نسخاً ، وإنما عبر بلفظ طريق دون حكم شرعى ليعمم النسخ ببدا بدل ولو قال بحكم شرعى لاقتصر التعريف على النسخ ببدا مع أن النسخ يأتى فى النوعين كما سيأتى وظاهر أن الطريق شامل للقول من الله والرسول والفعل من الرسول أو التقرير وقوله « متراخ عنه » : قيد لبيان الواقع قصد به بيان أن النسخ لا بد أن يكون الناسخ فيه متأخراً عن المنسوخ .

### الاعتراض على التعريف :

اعتراض على هذا التعريف بأشياء ذكرها الأسنوى ترجع إلى أن التعريف غير

جامع وغير مانع .

أما أنه غير جامع فلأنه أولاً لا يشمل النسخ قبل التمكن من الفعل لعدم دخول وقت الفعل وذلك لأن قوله بيان انتهاء الحكم مشعر بأن الحكم الذى بين انتهاء أمده قد دخل وقت العمل به فالفعل الذى لم يدخل وقت العمل به غير داخل فى التعريف .

ومقتضى هذا أن النسخ لا يرد عليه مع أن جمهور الأشاعرة على أن النسخ قبل التمكن من الفعل جائز .

وثانياً : لأنه لا يشمل نسخ الخبر الذى لا يشتمل على حكم شرعى فإن قوله بيان انتهاء حكم شرعى ظاهر فى أن المنسوخ لا يكون إلا حكماً شرعياً فيكون الخبر الذى لا حكم فيه خارجاً عن التعريف ، مع أن النسخ يرد عليه كما سيأتى .

وما أنه غير مانع فلأنه أولاً : يدخل فيه قول الراوى العدل نسخ حكم كذا فإن هذا القول يصدق عليه أنه بيان لانتهاء حكم شرعى بطريق شرعى متراخ عنه مع أن هذا ليس من النسخ فى شىء ، وثانياً يدخل فيه إجماع الأمة على أحد قولين بعد اختلافهم فى المسألة على قولين فإن اختلافهم أولاً يجوز العمل بكل منهما وإجماعهم على أحد القولين يجعل العمل بالقول الآخر غير جائز فمثلاً إذا اختلف الصحابة فى بيع أم الولد فى الدين فوجد قول بجواز بيعها فيه قول آخر بعدم الجواز فلا شك أن المكلف مخير فى العمل بكلا القولين .

فإذا فرض أن التابعين بعد ذلك أجمعوا على أن أم الولد لا تباع فى الدين فلا يجوز للمكلف مخالفة هذا الإجماع وعليه أن يعمل بالقول الذى أجمعوا عليه ويصدق على هذا الإجماع أنه مبین لإنهاء الحكم الشرعى بطريق شرعى متراخ مع أن الإجماع سيأتى أنه لا ينسخ ولا ينسخ به .

جواب الاعتراض :

أجيب عن كون التعريف غير مانع بما يأتى :

أما قول العدل نسخ حكم كذا فهو خارج عن التعريف بقوله بيان انتهاء لأن المراد ببيان الشارع انتهاء الحكم ، وقول العدل المذكور ليس صادراً من الشارع فيكون غير داخل فى التعريف وأما إجماع الأمة على أحد قولين بعد اختلافهم فسيأتى أن هذا غير جائز عند الجمهور فلا يصح إيراده على التعريف .

وأجيب عن كون التعريف غير جامع : بأن نسخ الخبر نادر والتعريف هو للكثير

الغالب .

وأما أن التعريف لا يشمل النسخ قبل التمكن من الفعل فجوابه أن المقصود من قوله بيان انتهاء حكم شرعى أى بيان انتهاء تعلق الحكم وانتهاء التعلق صادق بأن يكون قد دخل وقت العمل بالحكم أو لم يدخل وقت العمل فإن التعريف شاملاً للنوعين .

### تعريف القاضى أبى بكر الباقلانى :

عرف الباقلانى النسخ بأنه رفع الحكم الشرعى بطريق شرعى متراخ عنه ومعنى رفع الحكم أن الحكم باعتبار الظاهر كان العمل به مستمراً لولا ورود هذا النسخ فالنسخ رفع استمرار العمل بهذا الحكم لأن تعلق الخطاب بالحكم الأول قد ارتفع بالخطاب الثانى ، فالنسخ رفع لتعلق الحكم لا لنفس الحكم لأن الحكم قديم .  
وبما أن هذا التعريف لا يختلف عن التعريف الثانى إلا بإتيان لفظ رفع بدل بيان يكون الكلام عليه من حيث المحترزات هو الكلام على التعريف السابق فلا حاجة لإعادته .

### الاعتراض على التعريف :

اعترض الإمام الرازى على هذا التعريف بأمر كثيرة اقتصر البيضاوى منها على أمر واحد وهو أن الحكم السابق الذى جعل منسوخاً ضد الحادث الذى جعل ناسخاً .

ولذلك لا يمكن العمل بهما معاً فهما متساويان ، من حيث الضدية .  
وكما أن الحادث يجوز أن يكون رافعاً للسابق فكذلك يجوز أن يكون السابق دافعاً للحادث ومانعاً له بحيث لا يتقرر حكمه .

فجعل الحكم الحادث رافعاً للسابق دون أن يجعل السابق دافعاً للحادث ومانعاً له تحكّم وترجح وهو باطل .  
أجيب عن ذلك أولاً :

بأن الحادث أقوى من السابق نظراً لحدوثه فلذلك جعل رافعاً للسابق ولم يجعل السابق دافعاً له .

ورد ذلك بأن كلا من الحادث والسابق ممكن والممكن يحتاج فى بقاءه أو حدوثه إلى سبب ، ومع وجود سبب الحدوث أو البقاء يمتنع العدم فكما أن الحادث حال حدوثه يمتنع عدمه ، فكذلك السابق حال بقاءه يمتنع عدمه .

وبذلك يتساوى كل من الحادث والسابق في هذه الناحية فلا رجحان للحادث على السابق .

**وأجيب ثانيًا :** بأن الحادث أولى برفع السابق من أن يدفع السابق الحادث وذلك لأن السابق قد استوفى تأثيره بخلاف الحادث فإنه لو جعل السابق دافعاً له لما أثرت العلة التامة في معلولها وهذا باطل فترجح الحادث على السابق بكونه علة لم تستوف معلولها فلا بد من اعتبارها وإلا أمتنع تأثير العلة التامة في معلولها .

**وأجيب ثالثًا :** بأنه على تسليم أن كلا من الحادث والسابق متساويان من كل ناحية فلا نسلم أن كلام القاضى يدل على أن الراجع للسابق هو الحكم الحادث حتى يلزم ما تقولون فإن غاية ما قاله القاضى هو أن النسخ رفع الحكم وهذا ليس متعيناً فى كون الراجع هو الحكم إذ يجوز أن يكون الراجع غيره وهو إرادة الله تعالى عدم العمل بالحكم السابق ، وبذلك لا يرد عليه ما أوردتموه .

وهذه الأجوبة الثلاثة ذكرها الأسنوى فى شرحه .

### الفرق بين النسخ والتخصيص :

لما كان التخصيص يشارك النسخ من حيث أن كلا منهما فيه قصر للحكم على بعض مشتملاته وإن كان التخصيص قصراً للحكم على بعض الأفراد والنسخ قصراً له على بعض الأزمان كان لا بد من بيان الفرق بينهما .

وقد ذكر الأصوليون فروقاً كثيرةً أهمها ما يأتى :

- ١ - التخصيص يدل على أن المخرج غير مراد بالحكم ابتداءً وإن دل عليه اللفظ وضعاً والنسخ يدل على أن المنسوخ كان مراداً .
- ٢ - التخصيص لا يرد على الأمر بمأمور واحد مثل تصدق على زيد بخلاف النسخ فإنه يجوز وروده عليه .
- ٣ - التخصيص يكون بمقارن وبمتراخ والنسخ لا يكون إلا بمتراخ .
- ٤ - التخصيص يجوز بالعقل وبالتنقل والنسخ لا يجوز إلا بالنقل .
- ٥ - التخصيص لا يخرج العام عن كونه حجة فى الباقي بعد التخصيص والنسخ يجعل المنسوخ غير صالح للاحتجاج به .
- ٦ - التخصيص لا يجوز إرادته على العام بحيث لا يبقى تحته شىء من الأفراد والنسخ يجوز وروده على العام وإن لم يبق تحته شىء .

## إثبات النسخ على منكريه :

أجمع المسلمون على أن النسخ جائز عقلاً وواقع شرعاً إلا ما نقل عن أبى مسلم الأصفهاني في أحد النقلين عنه من أنه غير واقع ويؤول ما يراه الجمهور نسخاً بأنه من باب انتهاء الحكم لانتهاؤ زمنه ومثل هذا لا يعتبر نسخاً .

والصحيح في النقل عنه أنه واقع بين الشرائع بعضها مع بعض ولكنه غير واقع في الشريعة الواحدة . وبذلك يكون أبو مسلم مع الجمهور في أن النسخ واقع ، وإنما قلنا أن النقل الأخير هو الصحيح عنه لأنه هو الذى يتفق مع ما أجمع عليه المسلمون من أن شريعة محمد ﷺ ناسخة لجميع الشرائع السابقة ولا يسع أبو مسلم أن يخالف هذا الإجماع أما اليهود فقد انقسموا إلى فرق ثلاث ، فرقة الشمعونية وهذه الفرقة ترى أن النسخ محال عقلاً وسمعاً . وفرقة العيسوية وترى أن النسخ جائز عقلاً وواقع شرعاً ولكن شريعة محمد عليه الصلاة والسلام ليست ناسخة لشريعة موسى وإنما هى خاصة ببنى إسماعيل ، وفرقة العنانية : وهذه الفرقة تقول أن النسخ جائز عقلاً ولكنه غير واقع سمعاً : وبذلك تكون المذاهب فى النسخ خمسة بيانها كالآتى :

- ١ - جائز عقلاً واقع سمعاً فى الشريعة الواحدة وبين الشرائع المختلفة وهو رأى جميع المسلمين ما عدا أبا مسلم الأصفهاني .
- ٢ - جائز عقلاً واقع سمعاً بين الشرائع المختلفة وغير واقع فى شريعة محمد عليه الصلاة والسلام وهو رأى أبى مسلم الأصفهاني .
- ٣ - محال عقلاً وسمعاً وهو رأى الشمعونية من اليهود .
- ٤ - جائز عقلاً وغير واقع سمعاً وهو رأى العنانية .
- ٥ - جائز عقلاً وواقع سمعاً وشريعة محمد عليه الصلاة والسلام ليست ناسخة لشريعة موسى وهو رأى العيسوية .

\* \* \*

## أدلة المذاهب

استدل الجمهور على الجواز بدليلين :

الدليل الأول :

أن النسخ لا يترتب على فرض وقوعه محال ، وذلك لأن أحكام الله تعالى إما



أن تشرع لمصالح العباد أو لا تشرع لمصالحهم ، فإن قلنا بالأول كما تقول المعتزلة فلا شك أن المصالح تختلف باختلاف الأشخاص كما تختلف باختلاف الأزمان ، فما يكون مصلحة لشخص قد يكون غير مصلحة لآخر كشرب الدواء مثلاً فهو مصلحة للمريض ولكنه غير مصلحة للصحيح في الزمن الواحد ، وما يكون مصلحة في زمن قد يكون غير مصلحة في زمن آخر بالنسبة للشخص الواحد كشرب الدواء بالنسبة لزيد فهو مصلحة له في زمن مرضه غير مصلحة له في زمن صحته ، ومادامت المصالح تختلف باختلاف الأزمان والأشخاص « والأحكام يراعى في شرعيتها مصالح العباد » فلا شك أن ذلك مما يجعل النسخ أمراً لا بد منه لا أنه يكون محالاً .

وإن قلنا بالثاني وهو أن الأحكام لا يراعى في شرعيتها مصالح العباد فظاهر أيضاً أن النسخ لا يترتب عليه محال لأنه لم يخرج عن كونه فعلاً من أفعال الله تعالى والله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد .

فظهر أن النسخ في الحالتين لا يترتب على فرض وقوعه محال فكان جائزاً عقلاً لأن شأن الجائز العقلي ذلك .

نوقش هذا الدليل : من قبل القائل بعدم الجواز ، بأن النسخ يترتب عليه محال فيكون محالاً ، وبذلك لم تتم لكم الصغرى في الدليل .

وبيان ذلك : أن الحكم الناسخ إما أن يكون قد شرع لمصلحة علمها الله بعد أن لم يكن علمها أو يكون قد شرع لا لمصلحة فإن كان الأول فقد تحقق البداء وهو الظهور بعد الحفاء وذلك باطل على الله تعالى لما يلزمه من نسبة الجهل إليه تعالى . وإن كان الثاني كان عبثاً والعبث من الشارع محال .

ويجاب عن ذلك : بأن هناك قسمًا ثالثاً قد تركتموه فلنا أن نختاره وذلك القسم هو أنه تعالى شرع الحكم الثاني لمصلحة علمها أولاً ولم تخف عليه أصلاً ولكن وقتها إنما يجيء عند انتهاء الحكم الأول بما اشتمل عليه من المصلحة وهذا لا يترتب عليه بداء ولا عبث .

### الدليل الثاني :

وهو مسوق في وجه اليهود المحيلين له عقلاً والقائلين بأن شريعة محمد عليه السلام خاصة بالعرب من بنى إسماعيل .

وحاصل هذا الدليل أن نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ثبتت بالدليل القاطع وهو المعجزة الدالة على ذلك فيكون صادقاً فيما يقوله عن ربه تعالى وينقله عنه وقد نقل عنه تعالى قوله : ﴿ مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا ، نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ .  
ومعنى الآية : إن نسخ نأت ومثل ذلك إنما يقال فيما هو جائز عقلاً لا فيما هو محال .

فكانت الآية دالة على أن النسخ جائز وهو المطلوب .  
وقد نوقش : هذا الدليل بأن الآية لا دلالة فيها على الجواز لأنها إنما تفيد صدق التلازم الحاصل بين الشرط والجزاء وصدق هذا التلازم لا يتوقف على وقوع الشرط والجزاء ولا على جواز وقوعهما .

بل أن التلازم يصدق ولو كان الشرط محالاً مثل قوله تعالى : ﴿ قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَكَدُفَانَا أَوْلُ الْعَابِدِينَ ﴾ .  
فالكلام صحيح مع أن الشرط محال وقوعه .

وقد ذكر الأسنوي جواباً عن ذلك يتلخص في أن الآية مع قطع النظر عن سبب نزولها لا دلالة فيها على الجواز كما تقولون ، ولكنه إذا نظرنا إلى سبب النزول وهو أن اليهود عابوا على رسول الله ﷺ تحوله عن بيت المقدس إلى البيت الحرام وقالوا أن محمداً يأمر بالشىء ثم ينهى عنه فأنزل الله تعالى رداً عليهم ﴿ مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ .  
نقول إذا نظرنا إلى ذلك في الآية دليل على الجواز لأنها ردت عليهم في شىء عابوه قد وقع فعلاً .

واستدلوا على الوقوع بأن التوجه إلى بيت المقدس كان واجباً ثم زال ذلك الوجوب بالتوجه إلى البيت الحرام ، وتقديم الصدقة بين يدي الرسول كان واجباً بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ﴾ ثم نسخ بقوله تعالى : ﴿ ءَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ .

إلى غير ذلك مما ورد به القرآن ، وفي هذا رد على أبى مسلم .  
وقد ناقش : أبو مسلم وأجاب الجمهور عن تلك المناقشات وسيأتى ذلك مفصلاً في مسألة خاصة .

وقالوا ثانيًا : إن آدم عليه السلام كان يزوج بناته من بنيه وكان ذلك بأمر من الله تعالى كما ثبت في التوراة ثم نسخ ذلك اتفاقًا .

وكذلك ورد : في التوراة أن الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك بعد النجاة من الطوفان « يا نوح إني قد جعلت كل دابة حية مأكلاً لك ولذريتك وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما عدا الدم فلا تأكلوه ثم حرم على ذريته كثيراً من الدواب في شريعة موسى » وحكى القرآن ذلك فقال :

﴿ وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حُرْمًا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ ﴾ الآية .

ولا شك أن تحريم الشيء بعد إباحته بشرع سابق نسخ لتلك الإباحة .

وبذلك يكون النسخ واقعاً بين الشرائع المختلفة وفي ذلك رد على الشمعونية والعنانية ، فإن قيل أن الحكم الأول يجوز أن يكون العمل به مقيداً بعدم ظهور شريعة أخرى أو معللاً بعله هي قلة النسل فإذا جاءت الشريعة الأخرى زال العمل به لزوال شرطه أو إذا كثرت النسل زال العمل به لزوال العلة ، وزوال الحكم لزوال شرطه أو علته لا يكون نسخاً .

قلنا جواباً عن ذلك : ما دام اللفظ ورد به التشريع الأول ولم يوجد فيه ما يدل على التقييد كان ظاهره العمل به دواماً ، فإذا ورد ما يخالف ذلك كان نسخاً ولا عبرة بما هو في علم الله فإنه لو اعتبر ذلك لما وجد نسخ أصلاً .

دليل أبي مسلم :

يستدل لأبي مسلم على الجواز العقلي بالدليلين السابقين ويستدل له على أن النسخ غير واقع في شريعة محمد عليه السلام بما سيأتي عند الكلام على مسألة نسخ بعض القرآن ببعضه .

دليل الشمعونية : استدلووا على أنه محال عقلاً بأنه يترتب على فرض وقوعه محال وكل ما كان كذلك فهو محال .

دليل الصغرى أولاً : أن النسخ يترتب عليه إما البداء ، وإما العبث .

وثانياً : أن النسخ يترتب عليه أن يكون الفعل الواحد حسناً وقبحاً ، وذلك جمع بين الضدين وهو محال .

بيان ذلك : أن الأمر بالحكم المنسوخ يقتضى حسنه والنهي عنه بنزول الناسخ له

يقتضى قبحه فاجتمع فى الفعل المنسوخ الحسن والقبح وهما ضدان والجمع بين الضدين محال .

ويجاء عن الأول : بأنه لا بداء ، وقد سبق بيان ذلك عند رد الجمهور ما ورد على دليلهم فلا داعى لتكراره .

وكذلك لا عبث فإن لنا أن نقول أن الله شرع الحكم لا لمصلحة ولا يلزم على ذلك عبث لأن هذا إنما يقول به من يقول بالتحسين والتقيح العقليين ونحن لم نقل بهما .

ويجاء عن الثانى : بأن الحسن والقبح لم يجتمعا فى الفعل المنسوخ فى وقت واحد بل الحسن كان فى وقت العمل به وهو الوقت الذى لم يرد فيه النسخ ، والقبح كان فى وقت آخر وهو الوقت الذى ورد فيه النسخ فلا تضاد لأن شيرط التضاد اتحاد الزمن والزمن هنا مختلف .

واستدلوا على أنه غير واقع سمعاً بأن الشرع لا يأتى بما يحيله العقل ، ويجاء عن ذلك بأنه قد ثبت مما تقدم أن النسخ ليس محالاً .  
دليل العنانية :

يستدل للعنانية على الجواز العقلى بما استدل به المجوزون ويستدل لهم على أنه غير واقع سمعاً بأن النسخ لو وقع شرعاً وصح أن تكون شريعة محمد ناسخة لشريعة موسى للزم من ذلك الكذب فى قوله تعالى لموسى : « هذه شريعة مؤيدة ما دامت السموات والأرض » والكذب فى خبره تعالى محال فامتنع النسخ شرعاً لذلك .  
ويجاء عن ذلك : بأن هذا القول لم يثبت عن موسى عليه السلام بل هو متقول عليه ، وأول من أحدثه هو ابن الراوندى ليعارض به شريعة محمد عليه السلام .

ويقوى عدم صحته أن اليهود الذين وجدوا فى زمنه عليه السلام لم يعارضوا الرسول به مع أن فيه حجة لهم ، واليهود أحرص الناس على المعارضة .  
دليل العيسوية :

أما أنه جائز عقلاً وواقع سمعاً فيستدلون عليه بما استدل به القائلون بالجواز والوقوع ، وأما أن شريعة محمد عليه السلام ليست ناسخة لشريعة موسى فيستدلون عليه بما استدل به العنانية ، ويرد عليهم بما تقدم .

ثم يقال لهم مادمتم قد سلمتم بأن النسخ جائز وواقع وسلمتم كذلك بأن محمداً نبى له شريعة فيجب عليكم أن تصدقوا بما جاء فى شريعته ، وقد جاء فيها ما يفيد أن شريعته عامة للعرب ، وغيرهم مثل قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ .

وقوله تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ ﴾ وقوله ﷺ « بعثت إلى الأحمر والأسود » وقوله « بعثت إلى الناس كافة » إلى غير ذلك مما يفيد تعميم رسالته ، ومما تقدم يعلم أن مذهب الجمهور هو الراجح .

### مسألة فى جواز نسخ بعض القرآن ببعضه :

لا خلاف بين العلماء فى أن القرآن جميعه لا يجوز نسخه لأنه من حيث لفظه معجزة مستمرة على التأيد ومن حيث اشتماله على أحكام الشريعة ذاتاً أو استدلالاً كحجية السنة والإجماع والقياس يكون رفعه رفعاً لتلك الشريعة ورفع الشريعة كلها يتنافى مع كونها آخر الشرائع والناس لا يتركون بغير شريعة .

ولكنهم اختلفوا فى نسخ بعضه فأجازه الجمهور ومنه أبو مسلم الأصفهاني استدلل الجمهور على مدعاهم بالوقوع فقالوا .

أولاً : أن عدة المتوفى عنها زوجها كانت سنة كاملة لقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ ﴾ ثم نسخ بتربصها أربعة أشهر وعشرا فقط لقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ وكل من الآيتين قرآن .

ناقش أبو مسلم ذلك فقال : أن النسخ يقتضى عدم العمل بالحكم المنسوخ أصلاً .

وعدة المتوفى عنها زوجها بالسنة يعمل به فيما إذا مكث الحمل سنة فلا يكون منسوخاً وإنما يكون ذلك من قبيل التخصيص .

وأجيب عن هذا : من قبل الجمهور بأن عدة المتوفى عنها زوجها بالسنة غير محمول به أصلاً وما ذكرته إنما هو اعتدال بالحمل لا بالسنة بدليل أنها لو وضعت الحمل قبل السنة حلت للأزواج ولو مكث الحمل أكثر من سنة لا تخرج من عدتها حتى تضع الحمل .

فالمعتبر فى العدة وضع الحمل فقط ولا عبرة بالسنة .

وقالوا ثانياً : أن تقديم الصدقة بين يدى مناجاة الرسول كان واجبا بقوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ﴾ ثم نسخ بقوله تعالى : ﴿ وَأَشْفَقْتُمْ أَنَّ تَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ .

ناقش أبو مسلم ذلك فقال : أن تقديم الصدقة عند المناجاة كان مشروعاً لعله هى تمييز المنافق من غيره فلما تميز المنافقون وعرفوا زالت العلة فزال المعلول وزوال المعلول لزوال علته ليس نسخاً .

وأجاب الجمهور عن ذلك أولاً : لا نسلم أن علة الحكم ما ذكرت من التمييز بين المنافق وغيره ، فإن ذلك يقضى بأن من يتصدق فهو مؤمن ومن لم يتصدق فهو منافق مع أنه ثبت أن الذى تصدق هو على بن أبى طالب فقط فهل ليس مؤمناً إلا على بن أبى طالب .

وأجاب الإمام الرازى : عن ذلك بأنه يجوز أن يكون عدم التصديق من الصحابة غير على ، منشؤه عدم إرادة المناجاة فلا يحكم عليه بالنفاق لأن شرط تقديم الصدقة الذى يحصل به التمييز إرادة المناجاة فإذا لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط .  
وعندى أن ذلك بعيد فإن الصحابة كانوا يحرصون على مناجاة الرسول والاتصال به فلا يصح أن يقال أن عدم التقديم منشؤه عدم إرادة المناجاة .

وأجاب الجمهور ثانياً : بأننا سلمنا أن التمييز هو العلة ولكن لا نسلم أن تلك العلة قد زالت حتى يزول معلولها ، فإن الصحابة رضي الله عنهم مازالوا غير مميزين للمنافق حتى وفاة الرسول عليه السلام ، ولا يصح أن يقال أن التمييز إنما كان الرسول صلى الله عليه وسلم لا للصحابة لأن الرسول عليه السلام كان يعرف المنافقين بأعيانهم ولذلك سماهم لصاحب سره حذيفة بن اليمان كما دلت على ذلك الأحاديث .

وأجاب الجمهور ثالثاً : وهذا الجواب لليضاوى نبع فيه صاحب الحاصل بأن النسخ هو رفع الحكم ومادمت قد سلمت بأن الحكم قد ارتفع فقد سلمت بأنه قد نسخ وكون الرفع لزوال العلة أو لشيء آخر لا يفيد فى عدم النسخ ففى كلامك اعتراف بالنسخ الذى ندعيه .

ورد الأسنوى ذلك بوجهين •

الوجه الأول :

أن هذا لا يتفق مع قولك أن الإجماع لا ينسخ القياس لأن شرط العمل بالقياس عدم وجود المعارض له وعند ظهور الإجماع يكون قد وجد المعارض للقياس فيكون القياس قد زال لعمل به لسزوال شرطه وسزوال الشيء لسزوال شرطه لا يعتبر نسخاً •

فأى فرق بين زوال الشيء لسزوال شرطه وسزواله لسزوال علته حتى يقال أن زوال الشيء لسزوال علته نسخ دون زواله لسزوال شرطه •

الوجه الثاني : أن العلة إذا زالت مع إمكان رجوعها لا يعتبر ذلك من النسخ في شيء لأن النسخ يقتضى عدم العمل بالمنسوخ والعلة متى أمكن عودها فعند عودها بالفعل يعود معها معلولها ويعمل به ، والتمييز بين المناق وغيره ممكن عوده فيعود معه وجوب التصديق ويعمل به فلا يكون ذلك نسخاً •

وبذلك بطل القول بأن زوال الحكم لسزوال علته نسخ •

استدل أبو مسلم على أن القرآن لا ينسخ بعضه بقوله تعالى في شأن القرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد •

وجه الاستدلال : أن النسخ باطل لأن فيه إلغاء للحكم المنسوخ فلو وقع في القرآن لأتاه الباطل وفي ذلك تكذيب لخبر الله تعالى والكذب في خبره محال •

وأجاب الجمهور عن ذلك من وجوه ثلاثة :

الوجه الأول : لا نسلم أن النسخ باطل بل هو إبطال لأن الباطل ضد الحق والنسخ حق وصدق وإن كان حكم المنسوخ غير معمول به ، فالآية لا دلالة فيها على المطلوب •

الوجه الثاني : سلمنا أن النسخ باطل ولكن نقول إن الضمير في الآية راجع إلى القرآن ، فيكون المعنى أن كل القرآن لا يأتيه الباطل أى النسخ ونحن متفقون على أن النسخ لا يرد على كل القرآن ، فما هو محل النزاع لا دلالة للآية عليه ، وما تدل عليه الآية محل اتفاق •

الوجه الثالث : وهو للإمام الرازى •

وفيه تسليم بأن النسخ باطل ولكن معنى الآية أنه لم يتقدم على القرآن من كتب الله وما يبطله ولا يأتي من بعده من كتب الله ما يبطله .  
وهذا لا ينافي أنه يأتي فيه نفسه ما يبطل بعضه بعضا .  
وبذلك فالآية دلالة لها على المدعى .

\* \* \*

مسألة فى جواز النسخ قبل التمكين من الفعل :

تمهيد

الفعل الذى يتعلق به الحكم إما أن يكون مؤقتًا بوقت عينه الشارع له أو غير مؤقت به .  
فإن كان مؤقتًا بوقت فإما أن يدخل وقته ولا يزال باقياً أو ينتهى ذلك الوقت دون أن يفعل المكلف أو لا يدخل الوقت .  
وإن كان غير مؤقت بوقت ، فإما أن يطلب الفعل على الفور أو لا يطلب على الفور .

محل النزاع :

- ١ - نسخ الفعل المؤقت قبل أن يدخل وقته .
- ٢ - نسخه بعد دخول الوقت وقبل أن يمضى من الزمن ما يسع الفعل سواء شرع فى الفعل أو لم يشرع فيه .
- ٣ - نسخ الفعل الذى لم يؤقت بوقت إذا طلب من المكلف على الفور ولم يتمكن من الفعل .

وهذه الصور تدخل تحت قولنا النسخ قبل التمكين من الفعل .

محل الوفاق :

- ١ - نسخ الفعل بعد دخول الوقت وبعد أن يمضى من الزمن ما يسع الفعل ولم يفعل المكلف وهذه محل اتفاق على الجواز .
- ٢ - نسخ الفعل بعد خروج الوقت ولم يفعل المكلف وهذه محل اتفاق ، إلا أن ابن الحاجب قال إن المتفق عليه هو عدم الجواز ، لأنه لا فائدة فى النسخ حينئذ ،



والآمدى قال أن المتفق عليه هو جواز النسخ والفائدة تظهر فى أنه لا يطالب بالقضاء إذا قلنا أن وجوب الأداء يستلزم وجوب القضاء ، أو كان القضاء مصرحاً به عند طلب الأداء .

### والحق ما قاله الآمدى .

فما تقدم أن محل النزاع هو النسخ قبل التمكن من الفعل أما بعد التمكن منه فليس محلاً للنزاع .

ويعلم كذلك أن الخلاف ليس قاصراً على الوجوب بل يجرى فيه وفى غيره من باقى الأحكام خلافاً لظاهر عبارة البيضاوى .

وحاصل المسألة أن جمهور الأشاعرة ذهبوا إلى جواز النسخ قبل التمكن من الفعل وجمهور المعتزلة وبعض الشافعية كالصيرفى وبعض الحنفية كالكرخى، قالوا : إن النسخ قبل التمكن من الفعل غير جائز عقلاً : ولكل وجه فيما يقول .  
دليل الأشاعرة :

استدل الأشاعرة على مدعاهم بأن لو لم يجز لم يقع لكنه وقع .  
دليل الاستثنائية :

أولاً : أن الله تعالى فرض على نبيه محمد عليه السلام وعلى أمته خمسين صلاة فى اليوم والليلة ، ليلة المعراج ولكنه نسخ منها خمساً وأربعين صلاة وأبقى خمسة وكان ذلك فى الليلة نفسها قبل أن يتمكن الرسول والأمة من الفعل لعدم دخول وقت العمل . فدل ذلك على الجواز .  
نوقش هذا : بأن ذلك يوجب النسخ قبل التمكن من العلم والاعتقاد وهو باطل .

لأنه يجعل الخطاب الأول خالياً من الفائدة التى يصح أن تقصد منه وهى العزم على الامتثال بالفعل وذلك عبث والعبث من الشارع محال .  
ويجاب عن ذلك : بأن الرسول عليه السلام فرد من أفراد المكلفين وقد علم بالخطاب الأول قبل أن ينسخ فتمكن من العلم والاعتقاد فالنسخ بعد ذلك ليس نسخاً قبل العلم بل هو نسخ بعده .

ثانياً : بأن الله تعالى أمر إبراهيم بذبح ولده ثم نسخ عنه ذلك قبل أن يتمكن من الذبح فيكون النسخ قبل التمكن حصل فيكون جائزاً .

أما أنه أمر بالذبح فلأمور ثلاثة :

الأول قوله تعالى : حكاية عن الذبح ﴿ يَا أَبَتِ أَفَعَلْ مَا تُمُرُّ ﴾ جواباً لقول أبيه ﴿ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبِحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى ﴾ فإن قول الذبح هذا يدل على أن هناك أمراً بالذبح صدر لإبراهيم والإلما قال إفعال ما تؤمر فإن معناه إفعال ما أمرت به ، فالمضارع قصد به الماضي .

الثاني قوله تعالى : في شأن الذبح ﴿ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِين ﴾ فلو لم يكن الذبح مأموراً به بل كان المأمور به مقدماته من أخذ الولد إلى الصحراء واستصحاب المدينة والحبل لم يكن هناك بلاء فضلاً عن أن يكون البلاء مبيناً فإن المقدمات مما يسهل على النفس فعلها ما دامت العاقبة مأمونة .

الثالث قوله تعالى : ﴿ وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيم ﴾ فإن الفداء هو البذل والذى يصلح أن يكون الفداء بدلاً عنه هو الذبح فكان الذبح مأموراً به .

وأما أنه نسخ قبل أن يتمكن من الذبح فلأنه لو نسخ بعد التمكن من الفعل ولم يفعل لكان ذلك تقصيراً من إبراهيم عليه السلام في تنفيذ ما طلب منه والتقصير ليس من شأن الأنبياء فإن المعروف عنهم المبادرة إلى الفعل ولو كان من أشق ما يكون على النفوس ، بل ولو كان وجوبه موسعاً عليهم .

نوقش هذا الدليل من قبل المعتزلة فقالوا أولاً :

لا نسلم أن إبراهيم عليه السلام أمر بالذبح وإنما رأى في المنام أنه يذبح ولده فظن أنه مأمور بالذبح وانبنى على هذا الظن قول ولده يا أبت إفعال ما تؤمر يعني ما ظننته أمراً وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِين ﴾ وقوله ﴿ وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيم ﴾ .

وأجيب عن ذلك بأن ظن الأنبياء لا يخطيء ولو كان منشؤه الرؤيا لأن رؤيا الأنبياء وحى صادق فمتى ظن أنه أمر بالذبح كان ظنه صحيحاً وكان الأمر بالذبح حقاً لا كذب فيه .

ونوقش الدليل ثانياً من قبل المعتزلة فقالوا :

سلمنا أن إبراهيم أمر بالذبح ولكن لا نسلم أنه لم يذبح بل الواقع أنه ذبح ولكن كان كلما ذبح وصل الله ما ذبحه وحيثئذ يكون قد فعل إبراهيم ما في قدرته

وامتثل ما أمر به من إمرار السكين على العنق وحزها أما إزهاق الروح فليس مقدوراً له يكلف به .

وأجيب عن ذلك من وجهين :

أحدهما : أنه لو حصل هذا لما احتيج إلى الفداء لأن الفداء بدل والبدل إنما يحتاج إليه عند عدم الإتيان بالمبدل منه ، لكن الله تعالى قال في شأن ذلك ﴿ وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ ﴾ .

فعلم من ذلك أن المبدل منه لم يحصل .

وثانيهما : أنه لو حصل ما تقولون من أنه ذبح ولكن كان كلما ذبح وصل ما فعله لنقل هذا بطريق التواتر لأن مثله مما تتوفر الدواعي على نقله ، فلما لم ينقل بهذا الطريق علم أنه لم يقع .

دليل المعتزلة : استدل المعتزلة ومن معهم على أن النسخ قبل التمكن محال .

بأن النسخ قبل التمكن من الفعل يترتب على فرض وقوعه محال ، وكل ما

كان كذلك يكون محالاً ، فالنسخ قبل التمكن محال .

دليل الصغرى أولاً : أن النسخ قبل التمكن من الفعل يجعل الخطاب الأول لا

فائدة فيه ، لأن المقصود منه إنما هو حصول المكلف به فإذا لم يحصله المكلف لكونه نسخ قبل أن يتمكن من الإتيان به . لم تتحقق فائدة الخطاب الأول فيكون عبثاً والعبث من الشارع محال .

وثانياً : بأن النسخ قبل التمكن من الفعل يجعل الفعل الواحد بالنسبة للشخص

الواحد في الزمن الواحد حسناً وقبيحاً وفي ذلك جمع بين الضدين والجمع بين الضدين محال .

وأجيب عن الأول : بأنا لا نسلم حصر الفائدة في الإتيان بالمكلف به بل نقول

الفائدة من الخطاب إما حصول المكلف به إذا لم ينسخ وكان مقدوراً للمكلف ، وإما الابتلاء والاختبار إذا نسخ قبل الفعل أو كان الفعل غير مقدور عليه ليظهر ما عنده من العزم على الامتثال والأخذ في الأسباب ليثاب على ذلك أو العزم على عدم الامتثال فيقع عليه إثم الإصرار .

وأجيب على الثاني :

بأن الحسن والقبح لم يجتمعا في الفعل في وقت واحد بل الوقت الذي حصل

فيه الحسن ، وهو وقت الخطاب الأول غير الوقت الذى حصل فيه القبح وهو وقت الخطاب بالنسخ ، وحيثذ فليس هناك جمع بين الضدين فلا محال .

مسألة فى جواز النسخ بلا بدل :

اختلف الأصوليون فى النسخ بلا بدل فأجازة الجمهور ومنعه قليل وحكى عن الشافعى المنع أخذاً من قوله « وليس ينسخ فرض أبداً إلا إذا أثبت مكانه فرض آخر » وكأن معنى هذه العبارة أنه لا ينسخ حكم إلا إذا أثبت مكانه حكم آخر ويكون ذلك من إطلاق اسم الخاص على العام مجازاً .

دليل الجمهور :

استدل الجمهور على الجواز ، أولاً بأنه لا يترتب على فرض وقوعه محال وكل ما كان كذلك كان جائزاً فالنسخ بلا بدل جائز .

دليل الاستثنائية أن تقديم الصدقة بين يدى المناجاة لرسول الله ﷺ كان واجباً ثم نسخ بقوله تعالى ﴿ ءَأَشْفَقْتُمْ أَنَّ تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَى نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ ﴾ الآية ، من غير أن يكون هنا بدل .

ورد هذا من قبل المانع بأننا لا نسلم أن هذا من قبيل النسخ بلا بدل بل هو من النسخ ببدل غاية الأمر أن البديل لم يثبت بالناسخ وإنما ثبت بدليل آخر وهو الدليل العام الطالب للصدقة ندباً من غير تقييد بزمن ، فإن ذلك شامل للزمن الذى تكون فيه المناجاة فتكون الصدقة فى هذا الوقت مندوبة .

دليل المانع :

استدل المانع بقوله تعالى : ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ .

ووجه الاستدلال من الآية ظاهر فإن الله تعالى قال : ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ ﴾ ، وهذا مشعر بأنه لا يوجد نسخ لحكم إلا إذا أتى ببديل له فلا نسخ بغير بدل . ونوقش هذا من قبل الجمهور بوجهين :

الوجه الأول : أن الآية لا دلالة فيها على المطلوب لأنها نسخ الآية القرآنية ، لأن الآية حقيقة فيها ، والأصل فى الإطلاق الحقيقة فيكون معنى الآية ، لا يوجد منا نسخ لآية من الآيات القرآنية إلا أتينا بآية بدلها وليس كلامنا فى ذلك إنما كلامنا فى نسخ الأحكام والآية لا تفيد ذلك .

ويعبد هذا الجواب أن القرآن لا تفاوت فيه من حيث لفظه بل كله في درجة واحدة ، والآية تشعر بالتفاوت فلا تكون متعلقة بنفس اللفظ .

**الوجه الثاني :** سلمنا أن الآية من نسخ الأحكام ولكن لم لا يجوز أن يكون عدم الإتيان بالبدل خيراً من الإتيان بل لأن فيه تيسيراً على المكلف وتسهيلاً له وعلى ذلك فليس في الآية دليل على ما تقولون .  
**التحقيق في المسألة :**

والمختار أن يقال أن كان المراد من البديل أى بدل كان ولو البراءة الأصلية فالحق أنه نسخ إلا ببديل لأن الله تعالى لم يترك عباده سدى في أى وقت من الأوقات .  
وإن كان المراد بالبديل بدلاً خاصاً هو حكم شرعى دل عليه الدليل الناسخ للحكم الأول فالحق أن هذه دعوى لا موجب لها ولا دليل عليها والواقع يكذبها فإن تقديم الصدقة عند المناجاة قد نسخ وجوبه بقوله تعالى : ﴿ ءَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ ﴾ ولم يشتمل الناسخ على البديل . فالقول بأنه لا نسخ إلا ببديل يدل عليه الناسخ غير صحيح وأن كان المراد بالبديل هو الحكم الشرعى سواء يدل عليه الناسخ غير صحيح وإن كان المراد بالبديل هو الحكم الشرعى سواء دل عليه الناسخ أو دل عليه غيره فالحق إن القول بأنه لا نسخ إلا ببديل بهذا المعنى ليس لازماً فقد يجوز أن يكون البديل هو البراءة الأصلية .

على أن الناظر في أدلة الطرفين يجد أن المانع للنسخ بلا بدل قد استدل بأدلة شرعية والمجوز لذلك قد استدل بالدليل العقلى وهذا يجعلنا نحكم بأن المانع مراده أنه لم يقع شرعاً النسخ بلا بدل ، والمجوز يرى أن ذلك جائز عقلاً وإن كان غير واقع وبذلك فالنفي والإثبات لم يتواردا على محل واحد فارتفع النزاع بين الطرفين في هذه المسألة .

### مسألة في جواز النسخ ببديل أثقل :

لا خلاف بين القائلين بجواز النسخ على أنه يجوز نسخ الحكم إلى أخف منه وإلى ما يمثله فالأول كنسخ تحريم المباشرة في رمضان ليلاً إذا حصل نوم بإباحة ذلك لقوله تعالى : ﴿ أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ ﴾ .  
والثانى كنسخ وجوب التوجه إلى بيت المقدس بوجوب التوجه إلى الكعبة .  
وإنما الخلاف بينهم في نسخ الحكم إلى أثقل منه .

فأجازه الجمهور ومنعه شذوذ من المعتزلة ، ونقل المنع عن الشافعى . استدلال الجمهور بأنه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع .

### دليل الاستثنائية :

١ - نسخ تحريم قتل الكفار بوجوب قتالهم وثبات الواحد أمام الإثنين ولا شك أن ذلك أشق من ترك القتال .

٢ - نسخ التخيير بين الصوم والقدية الثابت بقوله تعالى ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ ﴾ بتعيين الصوم الذى دل عليه قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ .

٣ - نسخ وجوب صوم عاشوراء بصوم رمضان ، والثانى أشق من الأول . استدلال المانع أولاً بقوله تعالى : ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ .

ووجه الاستدلال ظاهر فإن الله جعل البدل محصوراً فى الخبر والمثل لأن الاقتصار فى مقام البيان يفيد الحصر ، والأشق ليس خيراً ولا مثلاً فلا يكون بدلاً فى النسخ ولا يقع النسخ به . ورد ذلك بأن الخيرية قد تكون فى الأثقل لأن فيه زيادة الثواب للمكلف مصداقاً لقوله عليه السلام : أفضل الأعمال إلى الله أحمرها أى أشقها وقوله عليه السلام لعائشة أجرك على قدر نصيبك .

وبذلك فالآية لا دلالة فيها على ما تقولون .

وثانياً بقوله تعالى : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ ، وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا ﴾ .

وجه الدلالة أن النسخ إلى أثقل ليس فيه تخفيف للمكلف فلا يريد الله فلا

يقع النسخ به .

ورد ذلك :

١ - بأن الآية لا عموم فيها بل هى مطلقة وذلك صادق بإرادة التخفيف ولو

فى بعض الأحكام .

٢ - سلمنا العموم ولكنها مخصصة بإرادة التخفيف مآلاً أى فى الآخرة

والمخصص لها ما أثبتناه من النسخ إلى أثقل .

\* \* \*

## مسألة فى نسخ التلاوة فقط أو هما معا

اتفق القائلون بجواز نسخ بعض القرآن على أنه يجوز نسخ بعضه تلاوة فقط أو حكماً فقط أو حكماً وتلاوةً معاً ، ولم يخالف فى ذلك إلا شذوذ من المعتزلة فقالوا لا يجوز نسخ التلاوة بدون الحكم ، ولا نسخ الحكم بدون التلاوة ، أما نسخهما معاً فلا مانع منه .

أستدل الجمهور بدليلين :

الدليل الأول : أن الآية يتعلق بها حكما :

١ - جواز تلاوتها فى الصلاة .

٢ - الحكم الذى تدل عليه من التحريم أو الإباحة أو الوجوب - ولا يلزم من نسخ أحد الحكمين نسخ الحكم الآخر لأنه لا تلازم بينهما فلا يلزم من نسخ التلاوة نسخ الحكم ولا من نسخ الحكم نسخ التلاوة فجاز نسخ أحدهما بدون الآخر وهو المطلوب .

الدليل الثانى : أنه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع :

نسخ التلاوة فقط مثاله الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألته نكالا من الله ورسوله ، فقد كانت هذه آية من القرآن كما ثبت ذلك عن عمر بن الخطاب ولكنها غير موجودة الآن فيما يتلى من القرآن فتكون تلاوتها قد نسخت ولكن الحكم الذى دلت عليه وهو رجم المحصن والمحصنة لا يزال باقياً معمولاً به ونسخ الحكم دون التلاوة كقوله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ .  
وقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنكُم وَيَدْرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾ فإن وجب الوصية للوالدين نسخ أما بآية الموارث على رأى ، وإما بحديث « لا وصية لوارث على رأى آخر » .

وكذلك اعتداد المتوفى عنها زوجها بسنة قد نسخ بقوله : ﴿ وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنكُم وَيَدْرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ مع أن الآيتين لا تزالن مقروءتين ، وأما نسخ الحكم والتلاوة معاً فهو متفق عليه ومثاله ما روى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت « كان فيما أنزل الله من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن »

فنسخن بخمس رضعات معلومات يحرم من . فإن هذه الرواية تفيد أن عشر رضعات الخ كانت قرآناً يتلى تم نسخ تلاوتها وكذلك نسخ حكمها عند الجمهور لأن المعمول به إما خمس رضعات وإما وصول اللبن إلى جوف الرضيع ولو من مصة واحدة .

### دليل المانع :

استدل المانع أولاً : بأن التلاوة مع الحكم بينهما تلازم كالتلازم الحاصل بين العلم والعالمية فكما لا ترفع العالمية ويبقى العلم ولا يرفع العلم وتبقى العالمية فكذلك لا ترفع التلاوة ويبقى الحكم وتبقى التلاوة .

وثانياً : أن بقاء التلاوة مع نسخ الحكم يوهم أن الحكم باق لبقاء ما يدل عليه وهو لفظ الآية وفي ذلك إيقاع للمكلف في الجهل وهو قبيح من الشارع يتنزه عنه الباري سبحانه وتعالى فامتنع نسخ الحكم مع بقاء التلاوة .

ونسخ التلاوة مع بقاء الحكم يضيع فائدة القرآن لأن فائدة إنزاله إفادة الأحكام وما دامت الأحكام تستفاد بدونه فلا فائدة من إنزاله ، فامتنع نسخ التلاوة مع بقاء الحكم .

أجاب الجمهور عن الدليل الأول : بأنه إن كان مرادكم أن التلاوة والحكم متلازمان ابتداءً فمسلم ولا يفيدكم في الدوام في الابتداء .

وإن كان مرادكم أنهما متلازمان ابتداءً ودواماً فلا يسلم لكم ذلك لأنه لا يلزم من الثبوت ابتداءً ، الثبوت دواماً لأن التلاوة مع الحكم كالأمانة مع ما تدل عليه .

وأجابوا عن الدليل الثاني : بأن إبهام بقاء الحكم عند نسخ الحكم دون التلاوة لا محل له مع وجود الدليل الدال على النسخ .

فالمجتهد يعلم عدم بقاء الحكم بواسطة علمه بالدليل الناسخ والمقلد عليه أن يعلم ذلك من المجتهد ، وقولكم إن نسخ التلاوة دون الحكم يضيع فائدة إنزال القرآن غير مسلم فإن الفائدة ليست محصورة في إفادة الأحكام بل الفائدة الإعجاز وزيادة الثواب بالتلاوة ، وقد حصل كل من الفائدتين من الآية قبل نسخ تلاوتها .





## مسألة فى نسخ الخبر

الخبر يتعلق به أمور ثلاثة :

- ١ - تلاوته كتلاوة ﴿ إن الله بكل شىء عليم والله على كل شىء قدير ﴾ وزيد مؤمن .
  - ٢ - التكليف بالإخبار به مثل أن يقال لزيد أخبر محمداً أن الله موجود وأن زيدا آمن .
  - ٣ - النسبة التى اشتمل عليها الخبر التى بمقتضاها يصدق الكلام أو يكذب فالخبر من حيث تلاوته لا خلاف بين العلماء فى جواز نسخه سواء كان مما لا يتغير كالله موجود أو يتغير كزيد مؤمن .
- وأما من حيث التكليف بالإخبار به فإن كان مما يتغير كأخبر زيدا بأن عمراً آمن فلا خلاف كذلك فى جواز نسخه .
- وأما إن كان مما لا يتغير كأخبر محمداً بأن الله موجود .
- فإن كان النسخ من غير أن يكلف بالإخبار بنقيضه كأن يقول لا تخبره بأن الله موجود فلا خلاف كذلك فى جواز نسخه .
- وإن كان نسخه بالتكليف بالإخبار بنقيضه كأن يقول له فى المثال السابق أخبر محمداً بأن الله ليس بموجود .
- فالأشاعرة يجوزون نسخه : والمعتزلة يمنعونه لأنه تكليف بالإخبار بالكذب وهو قبيح من الشارع يستحيل صدوره منه .
- والأشاعرة يجيبون : عن ذلك بأن إدراك القبح فى مثل هذا مبنى على أن العقل يدرك فى الأفعال حسناً وقبحاً ونحن لا نعرف بذلك للأدلة التى أقمناها عليه فلا نسلم لكم ما ابتنى على تلك القاعدة .
- وأما الخبر من حيث النسبة التى اشتمل عليها وهو ما يعرف بمضمون الخبر .
- فلا يخلو إما أن يكون المضمون مما لا يتغير كوجود الله وحدث العالم ، أو مما يتغير كإيمان زيد وكفره .

فإن كان المضمون مما لا يتغير فلا خلاف في عدم جواز نسخه .  
وإن كان مما يتغير ففيه أقوال ثلاثة :

القول الأول : لا يجوز نسخه مطلقاً ماضياً أو مستقبلاً وعداً أو وعيداً أو حكماً  
شرعياً ، وإلى ذلك ذهب الباقلاني والجبائي وأبو هاشم وجماعة من المتكلمين .  
القول الثاني : يجوز نسخه مطلقاً وإلى هذا ذهب أبو الحسين البصرى وأبو  
عبد الله البصرى .

القول الثالث : التفصيل ، إن كان ماضياً لم يجوز نسخه ، وإن كان مستقبلاً  
جاز نسخه وهذا القول هو المختار لليضاوى .

استدل المفصل على مدعاه بأن الماضى قد تحقق مضمونه فرفعه يوجب الكذب  
فيه وهو باطل وأما المستقبل فلا مانع من أن يقول الشارع لأعاقبن الزانى أبداً ثم يقول  
بعد ذلك سنة ، ويكون القول الثانى مخصصاً للأول ببعض الأزمنة ولا محال فى  
ذلك فيكون جائزاً .

أما المانع : فقد استدل على مدعاه بأن نسخ الخبر يوهم الكذب والكذب من  
الشارع محال فما أدى إليه وهو نسخ الخبر محال .

وبيان أن نسخ الخبر يوهم الكذب أن الشارع لو قال لأعاقبن الزانى أبداً فالذى  
يستفاد من العبارة أن العقاب سيقع على الزانى كلما زنى مادام حياً ولو مكث أربعين  
سنة فإذا قال بعد ذلك أردت سنة لم يتحقق مضمون الخبر الأول وذلك كذب .

وأجاب الجمهور عن ذلك : بأن نسخ الأمر يوهم البداء والبداء محال فنسخ  
الأمر محال مع أننا متفقون على جواز نسخ الأمر .

فالدليل تخلف عنه المدلول فيكون منقوضاً : فما هو جوابكم عن هذا النقض  
يكون جواباً لنا عما تقولون .

فإن قلتم إن نسخ الأمر لا يوهم البداء لأن الله تعالى علم أزلاً بالمصلحة التى  
شرع لها الحكم الثانى وعلم أنها تبتدىء بزوال الحكم الأول .

قلنا كذلك إن الله تعالى أراد أزلاً من قوله لأعاقبن الزانى أبداً عقابه سنة واحدة  
فلا كذب .

وإن قلتم إن إيهام البداء إنما هو باعتبار الظاهر لا باعتبار الواقع ونفس الأمر قلنا

وكذلك إيهام الكذب إنما هو باعتبار الظاهر لا باعتبار الواقع ونفس الأمر وإن قلت  
غير هذا فما تقولونه يصح أن نقوله .

وبذلك لم يتم لكم ما أتيتم به من الدليل فلم يثبت مدعاكم .

وأما المجوز مطلقاً فقد استدل على مدعاه بأن نسخ الخبر من حيث مضمونه

لا يترتب على فرض وقوعه محال فيكون جائزاً لأن شأن الجائز ذلك .

ويناقش هذا : من قبل المانع مطلقاً بأنه يترتب عليه محال وهو إيهام الكذب

فيكون محالاً . ويناقش من قبل المفصل بأن نسخ الخبر في الماضي يترتب عليه وهو

الكذب أما في المستقبل فلا يترتب عليه شيء كما سبق بيانه .

ملاحظة : ليس المراد من نسخ الخبر الذى وقع فيه النزاع رفعه بالكلية كما هو

المتبادر من النسخ إنما المراد منه تخصيصه ببعض الأزمنة وهو نوع من التخصيص .

\* \* \*

## الفصل الثانى

### فى الناسخ والمنسوخ

المنسوخ ما وقع عليه النسخ ، والناسخ ما دل عليه .

الحكم المنسوخ قد يكون ثابتاً بالكتاب ، وقد يكون ثابتاً بالسنة وقد يكون ثابتاً

بالقياس .

فنسخ الكتاب بالكتاب ، والسنة المتواترة ، بالسنة المتواترة ، والآحاد بالآحاد

لا خلاف فى جوازه بين القائلين بجواز النسخ ، وإنما الخلاف بينهم فيما يأتى :

١ - نسخ الكتاب بالسنة المتواترة .

٢ - نسخ السنة المتواترة أو الآحاد بالكتاب .

٣ - نسخ المتواتر بالآحاد .

المسألة الأولى فى نسخ الكتاب بالسنة المتواترة :

جمهور العلماء على أنه يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة .

وقال الشافعي رحمته الله : لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة ، ولا ينسخ الكتاب إلا كتاب مثله ، وليس له في هذه المسألة إلا هذا القول .

استدل الجمهور على الجواز بالوقوع :

أولاً : أوجب الله تعالى الوصية للوالدين والأقربين بقوله : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ .

ثم نسخ الوجوب بقوله عليه الصلاة والسلام « لا وصية لوارث » .

وثانياً : أوجب الله تعالى جلد الزاني أو الزانية ، سواء أكان بكرًا أم ثيبًا ؟ مائة جلدة بقوله ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ .

ثم نسخ الجلد عن الثيب والثيبة برجمهما فقط ، فإن النبي عليه السلام رجم ما عزراً والغامدية ولم يجلدتهما . وثبت ذلك بالسنة المتواترة .

ناقش الشافعي رحمته الله ذلك فقال : إن الناسخ لوجوب الوصية ليس هو الحديث المذكور لأنه آحاد ، والآحاد لا ينسخ الكتاب ، وإنما الناسخ لوجوبها آية الموارث ، كما ثبت ذلك عن ابن عباس رحمته الله حيث قال : إن الذي نسخ آية الوصية آية الموارث .

وأما رجم المحصن والمحصنة دون جلدتهما مع أن آية الجلد تشملهما .

فأولاً : لا نسلم أن ذلك من قبيل النسخ بل هو من قبيل التخصيص ويقوى ذلك أمران :

أحدهما : أن جعل ذلك من قبيل النسخ يقضى بأن الجلد شرع للمحصن ابتداءً ، وأوقع عليه بالفعل ، ثم رفع عنه وشرع له الرجم ، وليس هناك من الأدلة ما يثبت ذلك ، فوجب أن يكون تخصيصاً لا نسخاً .

وثانيهما : أن العلماء قد جعلوا هذا المثال بخصوصه مثلاً لتخصيص الكتاب بالسنة ، فكيف يستقيم جعله مثلاً لنسخ الكتاب بالسنة مع أن النسخ غير التخصيص .

وثانياً : سلمنا أن ذلك نسخ لا تخصيص ، ولكن لا نسلم أن الناسخ هو السنة ، فلم لا يجوز أن يكون الناسخ هو القرآن منسوخ التلاوة « الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله ورسوله » .

وعلى ذلك يكون الكتاب قد نسخه كتاب مثله .

واستدل الشافعي على أنه لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة بدليلين :

الدليل الأول : قوله تعالى : ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ .

ووجه الاستدلال من الآية : أن الله تعالى اسند الإتيان بالبدل إليه والذي يأتي به

سبحانه ، هو القرآن فقط ، فكان الناسخ للقرآن هو القرآن لا السنة .

وأيضاً فإن الله جعل البدل خيراً من المنسوخ أو مثلاً له ، والسنة ليست خيراً

من الكتاب ولا مثلاً له ، فلا تكون السنة بدلاً عن الكتاب ولا ناسخة له .

وأيضاً فإن الله ذيل الآية بقوله ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ؟ ﴾

فجعل النسخ ممن له القدرة الكاملة ، وذلك هو الله سبحانه وتعالى . فكان الناسخ

من جهته فقط وهو القرآن لا السنة .

ويجاب عن ذلك من قبل الجمهور : بأن السنة من عند الله كالقرآن ويشهد لهذا

قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ .

غاية الأمر أن القرآن معجز ويتعبد المرء بتلاوته ، والسنة ليست كذلك .

والمراد بالخيرية والمثلية الخيرية والمثلية في الحكم لا في اللفظ ولا شك أن

الحكم الثابت بالسنة قد يكون أنفع للمكلف من الحكم المنسوخ .

فإذا كان الآتي بالسنة هو الله الذي بيده كل شيء ، علم أن الآية ليس فيها

دلالة على أن السنة لا تسخ الكتاب .

الدليل الثاني : قوله تعالى لنبية عليه السلام ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا

نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ ووجه الاستدلال من الآية ، أن المراد من الذكر السنة ، وما نزل للناس ،

هو القرآن .

وقد جعل الله السنة مبينة لكل القرآن لأن « ما » للعموم ، فلو كانت السنة

ناسخة للقرآن لكانت السنة رافعة للقرآن لا مبينة له ، لأن النسخ رفع لا بيان وذلك

خلاف ما تدل عليه الآية :

ويجاب عن ذلك : بأن النسخ نوع من البيان لأنه بيان انتهاء الحكم الشرعي

بطريق شرعي متراخ عنه وما دام النسخ بياناً ، وقد جعلت السنة مبينة للكتاب ، فلا

مانع من أن تكون السنة ناسخة للكتاب كما تفيد الآية .

## المسألة الثانية فى نسخ السنة بالكتاب :

أكثر الأصوليين على جواز نسخ السنة بالكتاب ، ونقل عن الشافعى فى ذلك قولان ، أحدهما الجواز ، وثانيهما عدم الجواز .

\*\*\*

## الأدلة

### استدل الجمهور على الجواز بالوقوع :

أولاً : كان التوجه إلى بيت المقدس واجباً ، وليس فى القرآن ما يدل على الوجوب ، فكان ثابتاً بالسنة ، ثم نسخ بقوله تعالى ﴿ فَوَلَّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ .

وثانياً : كان المباشرة ليلاً بعد النوم حراماً ، وليس فى القرآن ما يفيد حرمتها ، فكانت الحرمة ثابتة بالسنة ، ثم نسخ التحريم بقوله تعالى : ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نَسَائِكُمْ ﴾ ونوقش ذلك من قبل الشافعى .

بأن التوجه إلى بيت المقدس يجوز أن يكون ثابتاً بقرآن نسخت تلاوته ، ويكون ذلك نسخ القرآن بالقرآن ، ويجوز أن يكون ثابتاً بقوله تعالى : ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ فإن العلماء يقولون ، إن البيان مراد من المبين وإلا لم يصح أن يكون بياناً له ، وعلى ذلك يكون التوجه إلى بيت المقدس مراداً من قوله ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ فيكون ثابتاً بالكتاب ، فنسخه بالكتاب بعد ذلك يجعل المسألة من نسخ الكتاب بالكتاب وهو قدر متفق عليه .

ويجاب عن ذلك من قبل الجمهور : بأن تجويز كون التوجه إلى بيت المقدس ثابتاً بقرآن نسخت تلاوته يؤدي إلى عدم تعيين الناسخ والمنسوخ ، ومقتضى هذا أنه لا يثبت ناسخ ولا منسوخ إلا إذا قيل هذا ناسخ ، وذلك منسوخ ، وهو خلاف المعروف عند الأصوليين .

والقول بأن التوجه إلى بيت المقدس ثابت بقوله تعالى : ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ غير ظاهر فإن أقصى ما تدل عليه الآية التزاماً ، هو التوجه إلى أى جهة من الجهات ، أما خصوص التوجه إلى بيت المقدس فلا دلالة لها عليه .

وبذلك لا تكون الآية مثبتة لوجوب التوجه إلى بيت المقدس حتى يقال : إنه إذا نسخ بالكتاب كان الكلام من نسخ الكتاب بالكتاب ، لا من نسخ السنة بالكتاب .

## دليل الشافعي :

استدل الشافعي على عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تعالى ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ .

ووجه الاستدلال : أن الله جعل السنة مبينة للكتاب ، فيكون الكتاب مبيناً بها ، ويكون متوقفاً عليها ، ضرورة أن المبين متوقف على المبين ، فلو جعل الكتاب ناسخاً للسنة لكان الكتاب مبيناً لها ، والسنة مبينة به - لأن النسخ بيان - وذلك يقضى بأن السنة متوقفة على الكتاب ، وقد قلنا إن الكتاب هو المتوقف على السنة ، فجاء الدور لتوقف كل منهما على الآخر والدور باطل : فامتنع أن يكون الكتاب ناسخاً للسنة وهو المدعى .

وأجاب الجمهور عن ذلك من وجهين :

الأول : أن هذا الدليل معارض بقوله تعالى في شأن القرآن تبيناً لكل شيء والسنة شيء من الأشياء ، فكان القرآن مبيناً لها .

وبذلك تكون الآية الأولى دالة على أن السنة مبينة للكتاب ، وهذه الآية دل على أن الكتاب مبين للسنة وهذا تعارض ، وعند التعارض وعدم الجمع يلغى العمل بالدليلين معاً ، وبذلك نرجع إلى ما يدل على جواز نسخ السنة بالكتاب وهو ما قلناه سابقاً .

الثاني : أن الاستدلال بالآية على أن السنة لا تنسخ بالكتاب ، يتوقف على أن النسخ بيان لا رفع ، وقد قلت قبل ذلك إن النسخ رفع لا بيان ، فلا يصح الاستدلال بها هنا .

## المسألة الثالثة في نسخ المتواتر بالآحاد :

الكاتبون في هذه المسألة مختلفون في محل النزاع فيها ، فجمهورهم كالإمام الرازي وصاحب الحاصل وصاحب التحصيل والأمدى ، ذهبوا إلى أن محل النزاع هو الجواز السمعي ، أي الوقوع ، وأما الجواز العقلي مقدر متفق عليه بمعنى أن الكل متفق على أنه يجوز عقلاً نسخ المتواتر بالآحاد . وقليل من الكاتبتين كابن الحاجب والبيضاوي والكمال بن الهمام ذهبوا إلى أن الخلاف جار في الجواز العقلي كما هو جار في الوقوع ، بمعنى أن من العلماء من يقول : إن نسخ المتواتر بالآحاد غير جائز عقلاً ومنهم من يقول بجوازه عقلاً .

والقائلون بالجواز مختلفون فى الوقوع ، فمنهم من قال ، وقع نسخ المتواتر بالآحاد ، ومنهم من قال بعدم الوقوع .

رأى الأسنوى فى التوفيق بين الكاتبين :

قال الأسنوى : إن من جعل الجواز العقلى محل خلاف ليس له ما يعضده ، إلا ما نقله ابن برهان فى الوجيز من قوله « وقال قوم نسخ المتواتر بالآحاد مستحيل من جهة العقل » .

ويبعد أن يكون هؤلاء الكاتبون قد اطلعوا على هذا النقل ، واختاروا مذهب تلك الطائفة من الاستحالة العقلية مذهباً لهم ، لأن المعروف عن هؤلاء الكاتبين ، أمثال البيضاوى وابن الحاجب ، أنهم مع الجمهور ولا يشذون عنهم .

فلم يبق إلا أن تكون عبارتهم مؤولة وليس مراداً بها ظاهرها ، ويكون معنى قولهم : لا ينسخ المتواتر بالآحاد « أننا لا نحكم بالنسخ عند تعارض المتواتر بالآحاد ، بل نعمل بالمتواتر دائماً وإن كان متقدماً نظراً لقوته ، ولا يعمل بالآحاد وإن تأخر نظراً لضعفه » .

وعلى ذلك ترجع عبارتهم إلى أنه لم يقع نسخ المتواتر بالآحاد ، ويكون الجواز العقلى ليس محل خلاف .

والذى حمل الأسنوى على هذا التوفيق ، هو أن الدليل الذى استدلوا به على عدم الجواز ضعيف .

ذلك لأنهم استدلوا على عدم الجواز بأن المتواتر قاطع ، والآحاد ظنى ، والقاطع لا يرفع باظنى وهذا الدليل لا ينهض حجه على المدعى لوجوه ثلاثة :

١ - أن الحكم فى المتواتر مقطوع به من حيث الابتداء لا من حيث الدوام .

٢ - أن التواتر قطعى من جهة الثبوت ، ظنى من جهة الدلالة والآحاد قطعى من جهة الدلالة ، ظنى من جهة الثبوت ففى كل جهة ضعف وجهة قوة ، فهما متعادلان ، والعقل لا يمنع نسخ المتساويين بالآخر مع ترجحه بالتأخير ، وإلا لما جاز نسخ الكتاب بالكتاب ولا السنة بالسنة .

٣ - أن العلماء نصوا على أن العام إذا عمل به ثم أخرج منه بعض أفراده بعد العمل ، يكون ذلك نسخاً لا تخصيصاً ، ومع هذا أجازوا إخراج بعض أفراد العام بالآحاد ، مع أن العام قد يكون قرآناً فيكون متواتراً .



وقالوا فى توجيه ذلك : أن العام ظنى الدلالة قطعى الثبوت ، والخاص قطعى الدلالة ظنى الثبوت ، بينهما تعادل وتكافؤ ، ولا شك أن هذا بعينه يجرى فى نسخ المتواتر بالآحاد ، فلا ينهض الدليل على إثبات المنع .  
 ومما تقدم يعلم أن الجواز العقلى متفق عليه ، وأن الخلاف فى الوقوع .  
 فجمهور الأصوليين : على أنه لم يقع نسخ المتواتر بالآحاد ، وقال داود الظاهرى وجماعة أنه قد وقع .



## الأدلة

استدل الجمهور على عدم الوقوع بأننا قد استقرينا الأدلة الشرعية وتبعناها فما وجدنا فيها متواتراً قد نسخه خبر آحاد ، وهذا يدل على عدم الوقوع .  
 واستدل داود ومن معه على الوقوع بما يأتى :

١ - قوله تعالى : ﴿ قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم بطعمه إلا أن يكون ميتة أو دمًا مسفوحاً أو لحم خنزير ﴾ فقد دلت هذه الآية على أن المحرم من المطعومات محصور فى الميتة والدم ولحم الخنزير ، وأن غيرها من المطعومات باق على الحل والإباحة الأصلية ، ولكن ثبت أن النبى ﷺ « نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير » .

والنهى يفيد التحريم ، فاقضى هذا أن أكل ذى الناب من السباع وذى المخلب من الطير حرام ، وهذا رفع للإباحة السابقة ، ولا معنى للنسخ إلا هذا .  
 والحديث ليس متواتراً وإنما هو خبر آحاد ، وعلى ذلك يكون المتواتر قد نسخ بالآحاد . فثبت ما ندعيه ، ويجب على ذلك من قبل الجمهور بوجهين .

١ - لا نسلم أن الآية فيها حصر للمحرمات بالنسبة للماضى والحال والاستقبال ، بل نقول : أن أقصى ما تدل عليه الآية أن المحرمات إلى وقت نزول هذه الآية ، إنما هى الدم المسفوح والميتة ولحم الخنزير ، وليس فى ذلك ما يمنع من أنه يحرم فى المستقبل أشياء أخرى .

وإنما قلنا أن الآية لا حصر فيها بالنسبة للمستقبل ، لأن الفعل فى قوله « لا أجد » حقيقة فى الحال فيحمل الكلام عليه ، لأن الأصل فى الكلام الحقيقة .

وإذا كان النسخ منعدياً هاهنا لعدم وجود حقيقته ، كان الكلام من قبيل التخصيص ، وتخصيص المتواتر بالأحاد جائز عند الجمهور .  
٢ - سلمنا حصر التحريم في المذكورات في الآية ، ولكن لا نسلم أن ذلك نسخ ، لأن الحديث إنما رفع الإباحة الأصلية التي أكدتها الآية ورفع الإباحة الأصلية ليس نسخاً لأنها ليست حكماً شرعياً والنسخ لا يكون إلا للحكم الشرعي ، وقد تقدم ذلك في تعريف النسخ .

وإذا كان النسخ متعديراً هاهنا لعدم وجود حقيقته ، كان الكلام من قبيل التخصيص ، وتخصيص المتواتر بالأحاد جائز عند الجمهور .  
واستدل أهل الظاهر على الوقوع ثانياً :

بأن التوجه إلى بيت المقدس كان ثابتاً بالسنة المتواترة لأهل قباء وغيرهم لأنهم مكثوا يصلون إلى مدة من الزمن تقرب من ستة عشر شهراً ولكنه نسخ بالنسبة لأهل قباء بخبر الواحد ، فقد روى الطبراني عن تأويلة بنت مسلم قالت : صلينا الظهر والعصر في مسجد بني حارثة واستقبلنا مسجد إيليا ، أي بيت المقدس ، فصلينا ركعتين ثم جاءنا من يحدثنا أن رسول الله ﷺ قد استقبل البيت الحرام ، فتحول النساء مكان الرجال ، والرجال مكان النساء ، فصلينا السجدين الباقيتين ونحن مستقبلون البيت الحرام ، فحدثني رجل من بني حارثة أن رسول الله ﷺ قال : أولئك رجال آمنوا بالغيب » .

فهذا الحديث يفيد أن أهل قباء تحولوا في صلاتهم عن بيت المقدس إلى البيت الحرام ، بناء على قول من أخبرهم بأن القبلة قد تحولت وعلى ذلك يكون خبر الواحد قد نسخ المتواتر ، فثبت ما ندعيه .

وأجاب الجمهور عن ذلك : بأن محل النزاع إنما هو وقوع نسخ المتواتر بخبر الواحد المجرد عن القرائن المفيدة للعلم ، ولا نسلم أن خبر الواحد في هذه الحادثة كان مجرداً عن تلك القرائن ، لجواز أن يكون قد انضم إليه ما يفيد العلم ، كقربهم من مسجد رسول الله ﷺ ، وسماعهم لضبحة الخلق ، وترقبهم تغيير القبلة وتحولها إلى البيت الحرام في أي زمن من الأزمنة .

### المسألة الرابعة في نسخ الإجماع

اختلف الأصوليون في كون الإجماع منسوخاً على مذهبين :

أحدهما : أنه لا يكون منسوخاً وهو لجمهور الأصوليين ومنهم البيضاوى  
وثانيهما : جواز أن يكون منسوخاً ، وهو لطائفة من الأصوليين .

\* \* \*

## الأدلة

استدل الجمهور بأن الإجماع ليس له ما ينسخه ، وكل ما لا ناسخ له لا يكون  
منسوخاً ، فالإجماع لا يكون منسوخاً ، أما الكبرى فهي لا تحتاج إلى دليل .  
وأما الصغرى فدليلها . أن الذى يصلح أن يكون ناسخاً للإجماع إما نص من  
كتاب أو سنة ، وإما إجماع أو قياس .

أما النص : فلا يصلح أن يكون ناسخاً للإجماع ، لأن الناسخ لابد أن يكون  
متأخراً عن المنسوخ ، والنص متقدم على الإجماع ، فلا يصح أن يكون ناسخاً له .  
وإنما كان النص متقدماً على الإجماع لأنه لا ينعقد فى حياته عليه السلام ، لأنه  
إن لم ينضم الرسول إلى المجمعين لم يعتبر إجماعهم ، لعدم وجود اتفاق كل  
المجتهدين ، وإن انضم الرسول اليهم فالعبرة بقوله فقط لأنه هو المستقل بإفادة  
الحجية .

وما دام الإجماع لم ينعقد فى حياته عليه السلام ، وإنما ينعقد بعد وفاته ، فلا  
شك أن النص من الكتاب أو السنة متقدم على الإجماع لأنه بعد الوفاة انقطع نزول  
الوحي .

وبهذا ظهر أن النص متقدم على الإجماع ، فلا يصلح ناسخاً له ضرورة أن  
الناسخ لابد من تأخره عن المنسوخ ، وأما الإجماع ، فلا يصلح كذلك أن يكون  
ناسخاً للإجماع ، لأنه لا ينعقد إجماع مخالف لإجماع آخر ، لأن الإجماع لابد له  
من دليل يستند إليه المجمعون فى إجماعهم ، وحينئذ يقال : إما أن يكون كل من  
الإجماعين عن دليل أو كل منهما لا عن دليل أو يكون الأول عن دليل والثانى عن  
دليل ، أو بالعكس .

فإن كان كل من الإجماعين لا دليل له يستند إليه المجمعون كان كل منهما  
باطلاً ، فلا يكون كل منهما حجة ، وإن كان كل من الإجماعين له دليل استند إليه  
المجمعون فى إجماعهم ، فلا يخلو : إما أن يكون المجمعون الأولون قد اطلعوا على  
دليل الإجماع الثانى ، أو لم يطلعوا عليه .

فإن لم يطلع المجمعون الأولون على دليل الإجماع الثاني ، كان الإجماع الأول باطلاً لوجود النص الذي يخالفه ، فلم يبق صحيحاً إلا الإجماع الثاني .

وإذا اطلع المجمعون الأولون عليه ، وأجمعوا على خلافه ، دل ذلك على أن النص مرجوح : وأن النص الذي أجمعوا عليه راجح ، وحيث لا يصح الاستناد إليه في الإجماع الثاني ، فيكون الإجماع الثاني باطلاً فلم يبق صحيحاً إلا الإجماع الأول .

وإن كان الإجماع الأول عن دليل ، والثاني لا عن دليل كان الأول صحيحاً والثاني باطلاً ، وإن كان الإجماع الثاني عن دليل والأول لا عن دليل كان الثاني صحيحاً والأول باطلاً ، وبذلك ظهر أنه يوجد إجماعان متخالفان ، فلا يكون الإجماع ناسخاً لإجماع آخر . . .

وأما القياس : فلا يكون كذلك ناسخاً للإجماع لأن من شرط القياس ألا يخالف نصاً أو إجماعاً ، فعند مخالفة الإجماع للقياس يكون القياس باطلاً ، فلا يكون حجة ، فلا يصح أن يكون ناسخاً للإجماع .

ومما تقدم يعلم أنه لا ناسخ للإجماع فلا يكون منسوخاً ، وهو ما ندعيه .

وأما الفريق المخالف فقد استدل على مدعاه ، بأن الأمة إذا أجمعت على قولين في المسألة فإن المكلف مخير في العمل بكل من القولين ، فإذا أجمعت الأمة بعد ذلك على أحد القولين لم يجز العمل بالقول الآخر ، وحيث يكون الإجماع الثاني ناسخاً لما دل عليه الإجماع الأول من جواز العمل بكل من القولين ، وبذلك يكون الإجماع الثاني ناسخاً للإجماع الأول فصح أن يكون الإجماع منسوخاً .

ويجاب عن ذلك من قبل الجمهور : بأنه إذا أجمعت الأمة على قولين ، فلا يجوز الإجماع على أحدهما ، وحيث فالإجماع الثاني غير صحيح : وسيأتي عند الكلام على الإجماع إن شاء الله تعالى .

#### المسألة الخامسة في النسخ بالإجماع :

اختلف الأصوليون في كون الإجماع ناسخاً على مذهبين .

المذهب الأول : وهو مذهب الجمهور ، ومنهم البيضاوي : أن الإجماع

لا يكون ناسخاً لغيره .

والمذهب الثاني : أنه يكون ناسخاً لغيره وهو مذهب بعض المعتزلة وعيسى بن

أبان .



## الأدلة

استدل الجمهور على مدعاهم : بأن المنسوخ بالإجماع إما أن يكون نصاً من كتاب أو سنة ، وإما أن يكون قياساً ، وكل منها لا يكون منسوخاً به ، فلا يكون الإجماع ناسخاً لغيره .

أما أن الإجماع لا يكون ناسخاً للنص ، فلأن الإجماع لا ينعقد على خلاف النص ، وذلك لأن الإجماع لا بد له من مستند .

فإن كان المجمعون لم يطلعوا على هذا النص كان إجماعهم باطلاً لوجود ما يخالفه .

وإن اطلعوا عليه وأجمعوا على خلافه ، دل على أن هذا النص مرجوح وأن ما استندوا إليه في إجماعهم راجح ، وبذلك يكون الناسخ للنص هو النص الذى استندوا إليه ، ويكون ذلك من نسخ النص بالنص لا من نسخ النص بالإجماع .  
وأما أن الإجماع لا يكون ناسخاً لاجماع آخر فلأن الإجماع لا ينعقد على خلاف اجماع آخر ، لما قلناه فى المسألة السابقة .

وأما أن الإجماع لا يكون ناسخاً للقياس ، فلأن شرط العمل بالقياس ألا يوجد ما يخالفه ، فإذا وجد الإجماع المخالف للقياس يزول العمل بالقياس لزوال شرطه .  
وزوال الشيء لزوال شرطه ليس نسخاً وبذلك لا يتحقق نسخ الإجماع للقياس فإن قيل أن شرط العمل بالنص المفسد للحكم ألا يوجد ناسخ له ، فإذا وجد الناسخ زال العمل بالنص لزوال شرطه ، وزوال الشيء لزوال شرطه لا يكون نسخاً وبذلك لا يكون النص منسوخاً أصلاً ولو بنص آخر ، مع أنكم جوزتم نسخ النص بالنص فيكون الدليل الذى ذكرتموه على أن القياس لا ينسخ بالإجماع منقوضاً .

قلنا جواباً عن ذلك : أن ظهور المخالف للقياس يجعل القياس فاسداً ابتداءً ، بخلاف ظهور الناسخ للنص فإنه يجعل النص غير معمول به دواماً وإن كان معمولاً به ابتداءً . فالفرق واضح بين القياس والنص .



## دليل المخالف

استدل عيسى بن أبان ومن معه على أن الإجماع يكون ناسخًا بدليلين :

الدليل الأول : أن ابن عباس رضي الله عنه قال لعثمان بن عفان ( ما بال الأم تحجب من الثلث إلى السدس بالأخوين والله تعالى يقول : ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ﴾ فقال له عثمان رضي الله عنه ( حجبها قومك يا غلام ) .

فقول عثمان هذا ظاهر في أن إجماع الصحابة على أن الأم تحجب من الثلث إلى السدس بالأخوين ، قد نسخ ما تفيده الآية من الحجب بالإخوة .  
وبذلك يكون الإجماع ناسخًا للآية ، وهو ما ندعيه .

ويجاب عن ذلك من قبل الجمهور : بأن نسخ الآية يتوقف على أنها تفيد أن الأم لا تحجب بالأخوين ، وعلى أن الأخوين ليسا إخوة وكل منهما في محل المنع .  
فإن الآية إنما تدل على أن الأم تحجب بالإخوة ، أما أنها لا تحجب بالأخوين فذلك مسكوت عنه ، ولو سلم دلالة الآية على أن الأم لا تحجب بالأخوين فذلك بالمفهوم المخالف وليس متفقًا على حجتيه .

وأما أن الأخوين ليست أخوة ، فإن كان ذلك على سبيل الحقيقة فمسلم ، ولكن المجاز لا حرج فيه ، وعلى ذلك يكون المراد من الإخوة في الآية الأخوين مجازًا ، ويكون معنى قول عثمان لابن عباس ( حجبها قومك ) أى بلغتهم حيث قالوا : أن لفظ الأخوة مراد به الأخوين .  
وبهذا ظهر أنه لا نسخ في الآية :

الدليل الثانى : أن الإجماع دليل من الأدلة الأربعة التى يجوز التخصيص بها والنسخ بيان كالتخصيص « فصح أن يكون الإجماع ناسخًا كما صح أن يكون مخصصًا » .

ويجاب عن ذلك بجوابين :

١ - أن هذا الدليل منقوض بالدليل العقلى ، فإن يجوز التخصيص به ، ولا يجوز النسخ به .

٢ - أن هذا قياس مع الفارق : لأن النسخ رفع للحكم بالكلية بخلاف التخصيص ، فإنه قصر للحكم على بعض الأفراد ، والتخصيص لم يوجد فيه مانع

من كون الإجماع مخصصاً ، بخلاف النسخ فقد وجد فيه ما يمنع من كون الإجماع ناسخاً ، وقد سبق بيان هذا المانع عند استدلال الجمهور .

### المسألة السادسة فى نسخ القياس والنسخ به :

قال الإمام الرازى فى كتابه المحصول ( يجوز نسخ القياس فى زمن الرسول عليه السلام بسائر الأدلة من النص والإجماع والقياس الأقوى وأما بعد وفاته فهو وإن ارتفع فى المعنى فليس بنسخ ) .

هذه العبارة بظاهرها تفيد أن القياس فى حياة الرسول ينسخ بالإجماع وهو غير صحيح ، لأن الإمام قد صرح بأن الإجماع لا ينعقد فى حياة الرسول عليه السلام ، كما صرح فى موضع آخر : بأن القياس لا ينسخ بالإجماع ، وإذا علم أن من شرط القياس ألا يوجد ما يخالفه من نص أو إجماع ، علم أنه لا ينسخ القياس كذلك ، لأنه عند ظهور النص المخالف للقياس يزول العمل بالقياس لزوال شرطه ، وزوال الشيء لزوال شرطه لا يعتبر نسخاً .

وحينئذ فلم يبق ما تدل عليه عبارة الإمام السابقة إلا للقياس الأقوى ، فيكون القياس منسوخاً بالقياس الأقوى فقط .

وهذا هو المختار للبيضاوى حيث قال « وإنما ينسخ بقياس أجلى منه » .

فهذه العبارة حاصرة تشتمل على نفى وإثبات وتحل إلى ما يأتى :

ينسخ القياس بقياس أجلى منه ، لا ينسخ القياس بغير القياس الأجل ، كالنص والإجماع والقياس الأخرى والمساوى ، أما أن القياس لا ينسخ بالنص ولا بالإجماع . فلأن شرط العمل ألا يوجد ما يخالفه من نص أو إجماع فإذا وجد ما يخالفه من ذلك فقد بطل العمل به .

وأما أنه لا ينسخ بالقياس المساوى ، فلأن ذلك يؤدى إلى ترجيح أحد المتساويين على الآخر بدون مرجح وهو باطل .

أما أنه لا ينسخ بالقياس الأخرى . فلأن ذلك يؤدى إلى العمل بالمرجوح وترك الراجح وهو باطل .

وإذا بطل أن يكون غير القياس الأقوى ناسخاً للقياس ، تعين أن يكون الناسخ له هو القياس الأقوى .

وبذلك يكون القياس منسوخاً ويكون ناسخاً ، غاية الأمر أن القياس المنسوخ هو القياس الأخرى ، والقياس الناسخ هو القياس الأقوى .

\* \* \*

## الرأى المختار للآمدى

حكى الآمدى فى كون القياس منسوخاً قولين ثم اختار غيرهما .

١ - لا يكون منسوخاً مطلقاً ، لا فى حياته عليه السلام ولا بعد وفاته ، كانت علته منصوصة أو مستنبطة .

٢ - يكون منسوخاً فى حياته عليه السلام ، ولا يكون منسوخاً بعد وفاته ، ولا فرق فى ذلك بين أن تكون علته منصوصة أو مستنبطة .

ومختاره أن القياس إن كانت علته منصوصة كان فى معنى النص ، وصح أن ينسخه نص أو قياس فى معنى النص ، إن كانت علته مستنبطة فإن حكم القياس لا يبقى معمولاً به فى الفرع لوجود المعارض ، بل يلغى ، ولكن لا يسمى ذلك نسخاً ، لأن الحكم الثابت بالقياس المستنبط العلة ليس ثابتاً بخطاب الشارع ، والنسخ هو رفع الحكم الثابت بالخطاب .

وحكى الآمدى كذلك فى كون القياس ناسخاً أقوالاً ثلاثة ، ثم اختار غيرها :

١ - لا يكون القياس ناسخاً لغيره مطلقاً ، كان القياس جلياً أو خفياً .

٢ - يكون ناسخاً مطلقاً ، جلياً كان أو خفياً .

٣ - إن كان خفياً لا يكون ناسخاً ، وإن كان جلياً كان ناسخاً .

مختار الآمدى أنه إن كانت العلة منصوصة كان القياس فى معنى النص ، وصح أن يكون ناسخاً للنص أو لقياس آخر .

وإن كانت العلة مستنبطة لم يكن القياس ناسخاً لغيره ، سواء كان قطعياً أو ظنياً ، لأن الحكم الثابت بالقياس المستنبط العلة ، ليس ثابتاً بخطاب شرعى والناسخ لا بد أن يكون طريقاً شرعياً ، وعلى كل حال فالقياس لا يعمل به عند وجود المعارض له ، وإن كان ذلك لا يسمى نسخاً لما تقدم .

مثال القياس القطعى : قياس الأمة على العبد بجامع الرق فى كل ، ليثبت

تقويم الأمة على من أعتق نصيبه منها كما ثبت فى العبد .



ومثال القياس الظنى : قياس السفرجل على البر بجامع الطعم لتثبت في السفرجل حرمة التفاضل فيه كما تثبت في البر .

ومثال نسخ القياس بالقياس : قياس السفرجل مثلاً على البر بجامع الطعم لتثبت حرمة التفاضل فيه ، كما تثبت الحرمة في البر .

ثم ينص الشارع بعد ذلك على إباحة التفاضل في المور لعله هي التفكه به مثلاً ، وهذه العلة توجد في السفرجل - ويكون وجودها فيه أظهر من وجودها في الموز - فقياس السفرجل على الموز بجامع التفكه في كل ، لتثبت إباحة التفاضل في السفرجل ، كما تثبت في الموز ، وبذلك يكون القياس الثاني مثبتاً لإباحة التفاضل في السفرجل ، والقياس الأول مثبتاً لحرمة ، ويكون القياس الثاني ناسخاً للقياس الأول .

### المسألة السابعة في نسخ المنطوق والمفهوم الموافق

اللفظ إما أن يدل على الحكم بمنطوقه - وتعرف هذه الدلالة بدلالة المنطوق وإما أن يدل عليه بمفهومه - وتعرف بدلالة المفهوم .

المفهوم : إما أن يكون حكمه موافقاً لحكم المنطوق - ويعرف بمفهوم الموافقة ، أو فحوى الخطاب ، أو تنبيه الخطاب .

وإما أن يكون حكمه مخالفاً لحكم المنطوق - ويعرف بمفهوم المخالفة ، أو دليل الخطاب ، أو لحن الخطاب .

ومن المسلم به أن دلالة المنطوق مغايرة لدلالة المفهوم ، وإن كان بينهما تلازم ، لأن اللازم غير الملزوم .

وقد اتفق الأصوليون : على جواز نسخ حكم المنطوق ، والمفهوم الموافق دفعة واحدة ، ولكن اختلفوا في نسخ أحدهما مع بقاء الآخر ، على أقوال أربعة :

١ - لا يجوز نسخ أحدهما بدون نسخ الآخر ، فلا ينسخ المنطوق ويبقى المفهوم ، ولا المفهوم ويبقى المنطوق بل نسخ أحدهما يستلزم نسخ الآخر ، وهذا القول هو المختار للبيضاوي .

٢ - يجوز نسخ أحدهما بدون نسخ الآخر ، فينسخ المنطوق ويبقى المفهوم وينسخ المفهوم ويبقى المنطوق ، فنسخ أحدهما لا يستلزم نسخ الآخر وهذا القول لبعض الأصوليين .

٣ - نسخ المفهوم يستلزم نسخ المنطوق ، وأما نسخ المنطوق فلا يستلزم نسخ المفهوم ، وهذا القول هو المختار لابن الحاجب .

٤ - وهو المختار للآمدي : إن جعل مفهوم الموافقة من باب القياس . كان نسخ أصله نسخاً له ولا يلزم من نسخه نسخ أصله .

وإن جعل من باب الدلالة اللفظية ، فلا يلزم من نسخ أحدهما نسخ الآخر بل يجوز نسخ المنطوق مع بقاء المفهوم ، ونسخ المفهوم مع بقاء المنطوق .

المثال قوله تعالى : ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾ .

فإن اللفظ يدل بمنطوقه على تحريم التأنيف ، ويدل بمفهومه الموافق على تحريم

الضرب .

فهل إذا نسخت حرمة التأنيف تنسخ حرمة الضرب أو لا يلزم ذلك ؟

هل إذا نسخت حرمة الضرب تنسخ حرمة التأنيف ، أو لا يلزم ذلك ؟ فيه

الأقوال الأربعة السابقة .

\* \* \*

## الأدلة

استدل أصحاب القول الأول على مدعاهم فقالوا :

أما أن نسخ المنطوق يستلزم نسخ المفهوم ، فلأن المفهوم تابع والمنطوق متبوع ،

ورفع المتبوع رفع للتابع .

وأما نسخ المفهوم يستلزم نسخ المنطوق : فلأن المفهوم لازم والمنطوق ملزوم :

ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم لأن اللازم إما مساوٍ أو أعم .

فإن كان مساوياً فرفع أحد المتساويين رفع للآخر ، وإن كان أعم فرفع الأعم

يستلزم رفع الأخص .

ونوقش هذا من قبل ابن الحاجب : بأن حكم المفهوم ليس تابعاً لحكم

المنطوق ، بل دلالة المفهوم على الحكم هي التابعة لدلالة المنطوق على حكمه

ودلالة المنطوق باقية بعد نسخ الحكم ، فالمتبوع لم يرتفع حتى يلزم رفع تابعه .

واستدل أصحاب القول الثاني : بأن الداليتين على الحكمين متغايرتين ،

والأمران المتغايران لا يلزم من رفع أحدهما رفع الآخر .

ويجاء عن ذلك : بأن الداليتين وإن كانتا متغايرتين إلا أن بينهما تلازما ،  
ورفع اللزوم يوجب رفع الملزوم لما تقدم .

واستدل ابن الحاجب على مدعاه فقال :

أما أن نسخ المفهوم يستلزم نسخ المنطوق : فلأن المفهوم لازم ورفع اللزوم يستلزم  
رفع الملزوم .

وأما أن نسخ المنطوق لا يستلزم نسخ المفهوم : فلأن المنطوق ملزوم والمفهوم  
لازم ، ورفع الملزوم لا يستلزم رفع اللزوم ، لجواز أن يكون الملزوم أخص واللازم  
أعم - ومعلوم أن رفع الأخص لا يستلزم رفع الأعم .

وقد يقال دفعاً لكلام ابن الحاجب ، أن الملزوم « وهو المنطوق » مساوٍ للزوم ،  
وهو المفهوم ، فرفعه رفع للزوم .

واستدل الأمدى على مدعاه فقال :

إذا جعل المفهوم الموافق من باب القياس كان فرعاً ، والمنطوق أصلاً ، والفرع  
إنما ثبت حكمه لاعتبار علة الأصل ، فإذا نسخ حكم الأصل فقد زال اعتبار العلة ،  
فيرتفع حكم الفرع تبعاً لذلك . بخلاف ما إذا نسخ حكم الفرع لوجود ما ينسخه ،  
فإن حكم الأصل لا يزال باقياً لوجود الدليل عليه مع عدم المعارض له - وقد تقرر أن  
رفع التابع لا يوجب رفع المتبوع .

أما إذا جعل المفهوم الموافق من قبيل الدلالة اللفظية فظاهر أن الداليتين  
متغايرتان ، فرفع حكم إحداهما لا يستلزم رفع حكم الأخرى .

ملاحظة :

علم مما تقدم أن المفهوم الموافق يكون منسوخاً ، فهل يكون ناسخاً ؟ إن جعل  
مفهوم الموافقة من قبيل القياس ، وهو المختار عند البيضاوي كان ناسخاً عنده : لأن  
القياس يكون ناسخاً كما يكون منسوخاً لكن إذا كان ناسخاً فلا ينسخ إلا قياساً  
أخفى .

أما إذا جعل من باب الدلالة اللفظية ، كما هو المختار لجمهور الأصوليين  
فكذلك يكون ناسخاً : لأن اللفظ متفق على النسخ به عند القائلين بالنسخ .

وبذلك يكون مفهوم الموافقة ناسخاً ومنسوخاً .

المسألة الثامنة فى نسخ حكم الفرع تبعاً لنسخ حكم الأصل :  
جمهور الأصوليين : على أنه إذا نسخ حكم الأصل فى القياس فإن حكم  
الفرع ينسخ تبعاً له .

وقال بعض الحنفية : لا يلزم من نسخ حكم الأصل نسخ حكم الفرع ، بل  
يجوز بقاء حكم الفرع مع نسخ حكم أصله .  
وجهة الطرفين :

وجهة الجمهور : أن حكم الفرع إنما ثبت بالعلة التى اعتبرت لحكم الأصل .  
فإذا نسخ حكم الأصل للدليل الناسخ له فقد زال اعتبار أى علة لهذا الحكم ، ومتى  
زال اعتبار العلة فقد زال اعتبار الحكم الذى ثبت بها .

وبذلك يكون رفع حكم الأصل مستلزماً رفع حكم الفرع ، وهو المدعى فمثلاً  
ثبت من حديث الأعرابى المشهور ، وهو قوله لرسول الله ﷺ « واقعت أهلى فى  
نهار رمضان » ، وقول النبى له « أعتق رقبة » ، أن الجماع فى نهار رمضان يوجب  
الكفارة ، وثبت عند المجتهد أن العلة هى انتهاء حرمة الشهر فألحق الأكل عمداً فى  
نهار رمضان بالجماع لوجود العلة فيه - فالكفارة فى الأكل ثابتة بالقياس بناء على  
العلة التى استنبطها المجتهد ، فإذا فرضنا أن الشارع نسخ وجوب الكفارة فى  
الجماع ، فإن وجوب الكفارة فى الأكل يرتفع تبعاً لذلك لأن العلة وهى الانتهاك قد  
زال اعتبارها بواسطة رفع الحكم الذى استنبطت منه .

ووجهة المخالف : أن الدليل المثبت لحكم الفرع مغاير للدليل المثبت لحكم  
الأصل ، والحكمان كذلك متغايران ، ونسخ أحد الحكمين المتغايرين لا يوجب نسخ  
الحكم الآخر .

ويجاب عن ذلك : بأن الدليلين وإن كانا متغايرين إلا أن دليل حكم الفرع تابع  
لحكم الأصل وحكم الأصل متبوع ، ورفع المتبوع يوجب رفع التابع .  
المسألة التاسعة فى حكم الزيادة على نص :

الزيادة على النص : إما أن تكون لعبادة مستقلة ليست من جنس المزيد عليه ،  
أو تكون زيادة لعبادة من جنس المزيد عليه ، أو تكون زيادة لعبادة غير مستقلة ،  
كزيادة شرط أو جزء أو صفة .

فزيادة عبادة مستقلة ليست من جنس المزيد عليه ، كزيادة صوم يوم الخميس

وجوباً من كل أسبوع مثلاً على ما شرعه الله من العبادات ، من صلاة وزكاة وحج  
وصوم رمضان ، ليست نسخاً اتفاقاً : لأنها لا تتحقق فيها حقيقة النسخ ، ضرورة أنها  
لم ترفع حكماً شرعياً .

وأما زيادة عبادة مستقلة من جنس المزيد عليه ، كزيادة صلاة على الصلوات  
الخمسة .

فجمهور الشافعية والحنابلة والحنفية على أنها ليست نسخاً كذلك .  
وقال بعض العراقيين من الحنفية إنها نسخ .

ووجهة الجمهور \* أنه لم ترتفع بتلك الزيادة حكم شرعي ، فلا تكون نسخاً  
لانتفاء حقيقته .

ووجهة المخالف : أن زيادة صلاة على الصلوات الخمس بغير الصلاة  
الوسطى ، فيرتفع وجوبها المستفاد من قوله تعالى ﴿ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ  
وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى ﴾ .

وعلى ذلك يتحقق النسخ بتلك الزيادة .

وأجاب الجمهور عن ذلك : بأن الزيادة إنما وقعت كون الوسطى وسطى ،  
وكونها وسطى ليس حكماً شرعياً ، وإنما هو أمر حقيقي يرجع إلى الواقع ونفس  
الأمر ، وأما وجوب ما تصدق عليه الوسطى من كونها عصراً فلم يرتفع ، بل لا يزال  
باقياً لبقاء دليله وهو « حافظوا على الصلوات » .

وبذلك لم يوجد حكم شرعي مرفوع فلا نسخ .

وأما زيادة عبادة غير مستقلة كالشرط مثل اشتراط الطهارة في الطواف واشتراط  
الإيمان في عتق الرقبة في كفارة الظهار ، أو زيادة جزء مثل زيادة ركعة على ركعتي  
الفجر ، أو زيادة التغريب على الجلد في حد الزنا ، أو زيادة صفة مثل إيجاب الزكاة  
في المعلوفة بعد إيجابها في السائمة ، فقد اختلف فيها الأصوليون على أقوال أشهرها  
ما يأتي :

أولاً : ليست نسخاً مطلقاً ، وهو مذهب الشافعية والحنابلة وبعض المعتزلة  
كالجبائي وأبي هاشم . ثانياً : هي نسخ مطلقاً ، وهو مذهب الحنفية .

ثالثاً : إن رفعت حكماً شرعياً كانت نسخاً ، وإن رفعت البراءة الأصلية لم تكن

نسخاً ، وهو مذهب الباقلاني وأبي الحسين البصري ، واختاره الأمدى وابن الحاجب والإمام الرازي .

رابعاً : إن خير الشارع بين خصال ثلاثة بعد تخييره بين اثنتين أو كانت الزيادة تجعل المزيد عليه غير معتد به لو فعل بدونها وتجب إعادته كان نسخاً : مثل زيادة ركعة أو سجدة .

وإن كانت الزيادة لا تجعل الفعل المزيد عليه لغواً ، بل إذا أضيفت الزيادة إليه كان معتبراً ، لم تكن نسخاً : كزيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرين جلدة على الثمانين في القذف ، وهو مذهب القاضي عبد الجبار .



## وجهة المذاهب

**وجهة المذهب الأول :** أن زيادة الشرط أو الجزء أو الصفة لم ترفع حكماً شرعياً ، فلا تكون نسخاً : لأن النسخ هو رفع الحكم الشرعي .  
نوقش هذا : بأن زيادة الصفة قد ترفع حكماً شرعياً ، مثل قوله عليه السلام « في سائمة الغنم زكاة » .

فإن اللفظ يدل بمفهومه المخالفة على المعلوفة لا تجب فيها الزكاة ، فإذا وجبت الزكاة فيها بعد ذلك ، كان ذلك رفعاً للحكم السابق المدلول عليه بمفهوم الخطاب ، والمفهوم حجة عندكم ، وكذلك زيادة الشرط قد ترفع حكماً شرعياً ، كزيادة اشتراط الطهارة في الطواف ، والإيمان في الرقبة ، فإن تلك الزيادة قد رفعت إباحة الطواف بدون الطهارة المستفادة من اطلاق قوله تعالى ﴿ وَيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴾ ، رفعت أجزاء عتق الرقبة الكافرة في كفارة الظهار المستفاد من قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ وكل من الإباحة والإجزاء حكم شرعي .

وكذلك زيادة الجزء قد ترفع حكماً شرعياً ، كزيادة التغريب في حد الزنا ، فإنها رفعت حرمة المدلول عليها بقوله عليه السلام « لا ضرر ولا ضرار » ولا شك أن الحرمة حكم شرعي .

**ووجهة المذهب الثاني :** أن زيادة الشرط أو الجزء أو الصفة فيها رفع للحكم الشرعي - والنسخ هو رفع الحكم الشرعي - فالزيادة المذكورة نسخ .

وأما الكبرى : فهي مسلمة لا تحتاج إلى بيان ، وأما الصغرى فدليلها : أن اشتراط الطهارة فى الطواف والإيمان فى الرقبة ، وقد رفع إباحتها بدون هذين الشرطين ، والإباحة حكم شرعى .

وزيادة التغريب فى الحد - وهو جزء من الحد - رفع حرمة فيه والحرمة كذلك حكم شرعى .

ووجهة المذهب الثالث : أن حقيقة النسخ لا توجد إلا عند رفع الحكم الشرعى ، فإذا كان المرفوع البراءة الأصلية فلا نسخ .

وبناءً على هذا فلا بد عند التطبيق من مراعاة ذلك .

فمثلاً زيادة التغريب فى الحد فيها رفع البراءة الأصلية ، لأن الأصل عدم العقوبة فلا تكون نسخاً .

وكذلك زيادة عشرين جلدة على حد القذف ليس نسخاً ، لأن الأصل عدم الجلد ، فزيادة هذا العدد رفع للبراءة الأصلية ، وهى ليست حكماً شرعياً .

أما زيادة ركعة مثلاً على ركعتى الصبح فإنها رافعة لحكم شرعى ، وهو وجوب التشهد بعد الركعتين فتكون تلك الزيادة نسخاً .

ووجهة المذهب الرابع : أن تخيير الشارع بين الخصال الثلاثة بعد تخييره بين اثنتين ، فيه رفع لحرمة تركهما معاً المدلول عليها بالخطاب الأول ، فكان نسخاً .

وكذلك الزيادة التى تجعل الفعل الأولى غير معتد به ، قد نسخت أجزاء الفعل بدون تلك الزيادة فكانت نسخاً .

أما الزيادة التى لم تلغ اعتبار الفعل الأول ، فلم ترفع حكماً شرعياً ، فلم تكن نسخاً .



### ثمرة الخلاف

قد يقال ما فائدة كون زيادة الشرط أو الجزء أو الصفة نسخاً به ، كخبر الواحد مثلاً أو القياس .

فمن يرى أن تلك الزيادة نسخ لا يثبتها بخبر الواحد ولا بالقياس ، لأن كلا منهما لا ينسخ المتواتر ، ولذلك لم تثبت الحنفية اشتراط الطهارة فى الطواف لثبوته بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام : « الطواف بالبيت صلاة » .

وكذلك لم تثبت اشتراط الإيمان في عتق الرقبة في كفارة الظهار ، لأن الميثب لذلك إنما هو القياس على كفارة القتل .

وكل من خبر الأحاد والقياس لا يقوى على نسخ المتواتر وهو قوله تعالى في شأن الطواف . ﴿ وَلَيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴾ ، وقوله في كفارة الظهار ، ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ .

أما من يقول : إن تلك الزيادة ليست نسخًا كالشافعية ، فإنهم يشبتونها بخبر الواحد والقياس وغيرهما من كل ما يفيد الظن .

\* \* \*

### المسألة العاشرة

#### في نقص جزء العبادة أو إلغاء شرطها

اتفق الأصوليون : على أن الشارع إذا نقص جزءاً من العبادة أو ألغى شرطاً من شروطها ، كما إذا نقص ركعة من الرباعية مثلاً ، أو ألغى اشتراط الطهارة في الصلاة : يكون ذلك نسخاً لوجوب ذلك الجزء أو الشرط .

واختلفوا بعد ذلك : هل يكون ذلك نسخاً للعبادة التي نقص منها الجزء أو ألغى منها الشرط أو لا يكون نسخاً لها ؟

فذهب جمهورهم إلى أن ذلك لا يكون نسخاً لها مطلقاً ، لا فرق بين الجزء والشرط .

• وذهب الغزالي وجماعة من المتكلمين إلى أنه نسخ لها مطلقاً .

وقال القاضي عبد الجبار وجماعة : إن نقص الجزء نسخ للعبادة التي نقص منها ، أما إلغاء الشرط فليس نسخاً لها .

\* \* \*

### الأدلة

استدل الجمهور : بأن نقص الجزء أو إلغاء الشرط لم يرفع حكم تلك العبادة من الوجوب أو الندب أو غيرهما ، فلا يكون نسخاً لها - ضرورة أن النسخ هو رفع الحكم الشرعي .



والدليل على أن حكم تلك العبادة لم يرفع بنقص الجزء أو إلغاء الشرط أنه لو رفع لكان الحكم الثابت لها بعد ذلك مفترقاً إلى دليل يدل عليه - والإجماع قائم على أنه لا دليل يدل على الحكم غير الدليل الذى أثبت الحكم الأول .

واستدل الغزالي ومن معه : بأن نقص الجزء أو إلغاء الشرط من العبادة يرفع حرمة فعلها بدون الجزء أو الشرط ، ويبيح الفعل بدونهما - والحرمة حكم شرعى - فرفعها بهذا الطريق الشرعى محقق للنسخ فاعتبر ذلك نسخاً .

ورد ذلك : بأن وجوب العبادة بعد نقص الجزء أو إلغاء الشرط هو عين وجوبها قبل النقص أو الإلغاء - فالحكم الثابت للعبادة حال النسخ هو الوجوب ، وذلك لم يرفع - وأما حرمة الفعل بدون الجزء أو الشرط فليس ثابتاً لها فى الحال ، وإنما هو مضاف إلى المستقبل - والنسخ هو رفع الحكم الثابت للفعل فى الحال لا فى الاستقبال - وبذلك ظهر أن رفع الحرمة ليس نسخاً .

واستدل المفصل : بأن نقص الجزء فيه رفع للحكم الذى هو وجوب الكل لأن وجوب الكل يرفع برفع أحد الأجزاء ، كما يرفع برفع جميع الأجزاء .

وبذلك يكون نقص : الجزء رافعاً لحكم شرعى بطريق شرعى ، فكان نسخاً بخلاف إلغاء الشرط فإنه لم يرفع حكماً آخر غير حكمه هو ، فلا يكون نسخاً لغير حكمه .

وأجيب عن ذلك : بتسليم أن نسخ الجزء موجب لرفع وجوب الكل ولكن نقص الجزء فى الواقع ونفس الأمر إنما قصد به رفع وجوبه هو . أما رفع وجوب الكل فهو أمر تابع غير منظور إليه .

وفى هذا الجواب تسلم برفع الحكم ، وهو مما يجعل الخلاف بين القاضى عبد الجبار وغيره لفظياً .



## المسألة الحادية عشرة

### فى نسخ الحكم المقيد بالتأييد

اختلف الأصوليون فى نسخ الحكم المقيد بالتأييد : كما إذا قال الشارع :

« يجب عليكم أبداً صوم رمضان » .

فذهب جمهورهم إلى جواز نسخه .  
وقالت طائفة من الحنفية كفخر الإسلام ، والجصاص ، وأبي منصور الماتريدي  
إنه لا يجوز نسخه .



## الأدلة

استدل الجمهور : بأن نسخ الحكم المقيد بالتأييد لا يترتب على فرض وقوعه  
محال ، وكل ما لا يترتب على فرض وقوعه محال فهو جائز فنسخ الحكم المذكور  
جائز .

أما المقدمة الكبرى فهي مسلمة ، فلا تفتقر في إثباتها إلى دليل .  
وأما الصغرى فدليلها : أن الشارع لو قال «يجب عليكم أبدأ صوم رمضان» ،  
ثم بعد سبع سنوات مثلاً نسخ هذا الحكم ، لم يترتب عليه محال لذاته ولا لغيره لأن  
غاية ما في هذا أن الأبدية قد بين المراد منها بأنها هذه المدة المعينة من الزمن ، بعد أن  
كان الظاهر منها الدوام والاستمرار ، فالظاهر غير مراد ، وإرادة خلاف الظاهر لدليل  
ليس محالاً - بل ذلك واقع في التخصيص فإن العام ظاهره جميع الأفراد ،  
والمخصص بين أن هذا الظاهر غير مراد ، وإن المراد بعض الأفراد ، ومع ذلك  
فالتخصيص جائز باتفاق .

واستدل المانع : بأن نسخ الحكم المقيد بالتأييد يترتب عليه محال فيكون  
محالاً .

دليل الصغرى أولاً : أن رفع الحكم المذكور يجعل لفظ التأييد لا فائدة له لأن  
اللفظ بدونه محتمل للنسخ ، فإذا جاز النسخ مع الإتيان به أيضاً كان الإتيان به  
لغو ، واللغو من الشارع محال .

وثانياً : أن رفع الحكم المقيد بالتأييد يرفع الثقة بكلام الشارع ، فإذا أخبر عن  
حكم بأنه لا ينسخ لم يوثق بهذا الإخبار ، لجواز أن يرد عليه النسخ أيضاً ولا شك  
أن رفع الثقة بكلام الشارع غير جائز عقلاً ، فكان الموجب له وهو نسخ الحكم المؤيد  
محالاً .

ويجاب عن الأول : بأن فائدة التأييد قبل النسخ تأكيد الاستمرار فإذا ورد النسخ  
ظهر أن الفائدة هي المبالغة في الاستمرار ، لا تأييد الاستمرار .

ويجاب عن الثانى : بأن رفع الثقة بنسخ الحكم المؤيد يتوقف على أن لفظ التأييد مفيد للعلم وأنه لا طريق لإفادة العلم غيره - وكل منهما ممنوع .  
 فإن لفظ التأييد كثيراً ما يقصد به المبالغة فإنك تقول : أدام الله ملك الأمير أبداً ، وزيد يكرم الضعيف أبداً ، وأنت تريد من ذلك المبالغة لا الدوام والاستمرار .  
 والعلم قد يستفا بغير التأييد كخلق الله العلم الضرورى عند الخبر المتواتر أو عند اللفظ المقترن بقرائن مفيدة لليقين .



### المسألة الثانية عشرة

فى نسخ ما لا يقبل حسنه أو قبحه السقوط

اختلف الأصوليون فى نسخ ما لا يقبل حسنه السقوط ، كوجوب الإيمان بالله تعالى ، وما لا يقبل قبحه السقوط كتحریم الكفر ، والظلم .  
 فقال جمهور الأشاعرة : يجوز نسخه .  
 وقالت الحنفية والمعتزلة : إن نسخه محال .  
 واتفق الجميع على عدم الوقوع .  
 والخلاف فى هذه المسألة مبنى على الخلاف فى التحسين والتقييح العقلين فالأشاعرة نظراً لأنهم لا يثبتون التحسين والتقييح بالعقل ، وإنما يثبتونهما بالشرع : جوزوا النسخ ، لأن العقل لا مدخل له فى ذلك .  
 والحنفية والمعتزلة أحالوا ذلك : لأنهم قالوا بالتحسين والتقييح العقلين وما دام العقل لم يرتفع ، فيستحيل النسخ لوجود المثبت لهما .



### المسألة الثالثة عشرة

فى نسخ جميع التكاليف

جمهور الأشاعرة على أنه : يجوز نسخ جميع التكاليف بما فى ذلك التكاليف الاعتقادية والعملية : لأنه لا يترتب على فرض وقوعه محال .

جمهور المعتزلة والحنفية وبعض الأشاعرة كالغزالي : على أن ذلك غير جائز وأنه محال ، مستندين في ذلك : إلى أن من جملة التكليف معرفة الناسخ للأحكام ، وهو الله تعالى ، وهذا النوع من التكليف لا يتأتى نسخه لما فيه من التناقض ، فإن مقتضى نسخ جميع التكليف سقوط معرفته تعالى ، ومقتضى معرفة الناسخ عند حصول النسخ وجوب معرفته تعالى ، فيتحقق في المعرفة في وقت واحد ، الوجوب وعدم الوجوب ، وهو تناقض ، والجمع بين النقيضين محال عقلاً .

وأجيب عن ذلك من قبل الأشاعرة : بأنه لا تناقض لجواز أن يكلف ابتداءً بمعرفة الله تعالى ، وأنه هو الناسخ للأحكام ، وليس هناك ناسخ لها غيره ثم ينسخ عنه بعد ذلك جميع التكليف ، ولا يكلف عندئذ بمعرفة الناسخ لأنه عرفه قبل ذلك . فالتاب للمعرفة قبل النسخ الوجوب ، وبعد النسخ عدم الوجود ، فلا تناقض .

\* \* \*

### المسألة الرابعة عشرة في ثبوت حكم الناسخ

اتفق الأصوليون على أن حكم الناسخ لا يثبت في حق المكلفين قبل أن يبلغه جبريل للنبي ﷺ لأن ثبوته الحكم فرع العلم به ولو لواحد منهم ، ولم يتحقق ذلك .

واختلفوا في ثبونه لهم بعد تبليغ جبريل له وقبل أن يبلغه الرسول عليه السلام للأمة .

فذهب الحنفية والحنابلة إلى أنه لا يثبت حكمه قبل التبليغ ، واختار هذا المذهب الأمدى وابن الحاجب .

وذهب بعض الشافعية إلى ثبوته قبل التبليغ .

\* \* \*

### الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول بأن النسخ يلزمه ما يأتي :

١ - ارتفاع الحكم السابق ، وعدم الخروج به عن العهدة .

٢ - لزوم الإتيان بالفعل الذي تعلق به الحكم اللاحق ، وحصول الثواب إما فعله المكلف ، والعقاب إذا تركه .

وهذه اللوازم كلها منتفية ، ونفى اللازم يدل على نفي الملزوم .  
أما أن الحكم الأول لم يرتفع ، فلأن المكلف يخرج به عن عهدة التكليف ويثاب بفعله ، ويأثم بتركه مادام لم يبلغه الناسخ ، وذلك أمر مجمع عليه .  
وأما أن الإتيان بالفعل الثاني غير لازم فدليله :

أولاً : قوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكُ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَّهَاتِ رَسُولًا ﴾ فإن الله تعالى نفى التعذيب لعدم وجود الرسول المرشد لهم ، وهذا متحقق فيما معنا ، لأن الأمة لم تبلغ الناسخ .

وثانياً : أنه لو أتى بالفعل الثاني على وجهه الصحيح قبل أن يبلغ إليه الناسخ كان أثماً ، ولم يخرج به عن العهدة ، ولو كان مخاطباً به لما أثم ولخرج عن العهدة به .

واستدل أصحاب المذهب الثاني أولاً : بأن الناسخ حكم متجدد تعلق بفعل المكلفين فلا يتوقف العمل به على علم واحد منهم . كما إذا بلغ لواحد منهم ولم يعلمه الباقي ، فإن الحكم يثبت في حق الجميع اتفاقاً .

ورد ذلك : بوجود الفارق : فإنه عند تبليغ أحد المكلفين قد وجد التمكّن من العلم بواسطة تبليغه لهذا الواحد ، أما عند عدم التبليغ فلم يوجد التمكّن المذكور .

وثانياً : بأن الحكم المنسوخ يرفع اتفاقاً بعد علم المكلف بالنسخ : فرفعه إما أن يكون بعلم المكلف ، وذلك باطل اتفاقاً : لأن العلم لا دخل له في ثبوت النسخ ، وإما أن يكون بالنسخ وهو الظاهر ، ولا شك أن النسخ متحقق قبل علم المكلف ، فيكون الحكم المنسوخ مرتفعاً عنه ، ويثبت الناسخ في حقه وهو المدعى .

ورد ذلك : بأن الرفع بالنسخ مشروط بعلم المكلف به ، والمشروط لا يتحقق بدون شروطه .



## خاتمة فيما يعرف به الناسخ والمنسوخ

يعرف الناسخ والمنسوخ بأمر بعضها متفق عليه ، والبعض الآخر مختلف فيه ، فمن المتفق عليه :

١ - التنصيص من الشارع على أن أحد الأمرين المتعارضين بخصوصه ناسخ للآخر .

٢ - إجماع الأمة على أن هذا النص من الكتاب أو السنة ناسخ لحكم كذا .

٣ - معرفة أن أحد الأمرين المتعارضين بعينه متأخر عن الأمر الآخر فيكون المتأخر هو الناسخ للمتقدم .

ومعرفة المتقدم والمتأخر إما بالتصريح به في نفس الحديث كقوله ﷺ « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزورها » فإن الحديث يفيد أن النهي عن الزيارة متقدم على الأمر بها فيكون الأمر بها ناسخاً .

وإما بقول الراوى : الحديث الفلانى متقدم على الحديث الفلانى ، أو قوله كان الحديث الفلانى أو الآية الفلانية فى غزوة أحد ، والحديث الآخر أو الآية الأخرى فى غزوة بدر ، أو قوله : « كان آخر الأمرين عن رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مسته النار » فيعلم أن المتأخر ناسخ للمتقدم .  
ومن المختلف فيه :

١ - قول الراوى « كان الحكم كذا ثم نسخ » فإنه لا يثبت به النسخ عند الشافعية ، لجواز أن يكون قوله عن اجتهاد منه لا عن توقيف من الرسول ﷺ - والمجتهد لا يكلف بالعمل بقول مجتهد آخر .

أما الحنفية فإنهم يثبتون النسخ بذلك : لأن إطلاق الراوى العدل للنسخ من غير أن يعين الناسخ مشعر بأنه عن توقيف من الرسول ﷺ فقبل قول الراوى فيه .

٢ - كون أحد النصين المتعارضين مثبتاً فى المصحف بعد النص الآخر .

فإن البعض يرى أن المتأخر فى الإثبات ناسخ للمتقدم .

والجمهور لا يرى ذلك : لأن ترتيب الآيات فى المصحف ليس على ترتيب النزول ، بل قد يكون المتقدم فى الترتيب متأخراً فى النزول ، كما فى آتى عدة المتوفى عنها زوجها ، فإن الآية الناسخة متقدمة فى المصحف على الآية المنسوخة .  
٣ - كون الراوى لأحد الحديثين المتعارضين أصغر سنًا من الراوى الآخر ، أو متأخر فى الإسلام عنه .

فإن البعض يرى : أن الحديث الذى رواه الأصغر أو المتأخر بالإسلام يكون ناسخًا للحديث الآخر ، لأن الظاهر أنه متأخر فى الزمن عن الحديث الآخر .  
والجمهور لا يرى ذلك : لجواز أن يكون الأصغر سنًا قد روى عن من هو أكبر منه : وأن يكون المتأخر إسلامه قد روى عن تقدمه فى الإسلام .

٤ - كون أحد النصين المتعارضين موافقًا للبراءة الأصلية والآخر مخالفًا لها فإن البعض يرى : أن النص الموافق للبراءة الأصلية متأخرة عن النص المخالف لها ليكون مفيدًا فائدة جديدة ، وهى رجوع الفعل إلى البراءة الأصلية بعد نسخ الحكم الذى شرع بعدها ، ولو جعل متقدمًا على النص الآخر لم يكن مفيدًا فائدة جديدة ، لأن البراءة الأصلية مستفادة قبله .

ومتى جعل الموافق متأخرًا كان ناسخًا للنص المتقدم .

والجمهور لم يقل بذلك : لأن جعل أحد النصين بعينه متقدمًا ، والآخر بعينه متأخرًا ، ليس أولى من العكس ، لعدم وجود المرجح .

والقول بأن الموافق للبراءة الأصلية ترجح على الآخر يجعله مفيدًا فائدة جديدة كذلك ، وهى أن الشرع جاء موافقًا للعقل وغير مخالف له - وتلك فائدة جليلة :



## الكتاب الثاني

### فى السنة

السنة فى اللغة : الطريقة والعادة ، ومنه قوله تعالى : ﴿ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴾ أى طرق وعادات .  
وعند الأصوليين : تطلق السنة ويراد منها : ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ، وهى بهذا الإطلاق ترادف المندوب ، وتقابل الواجب والمحرم والمكروه والمباح .  
وتطلق ويراد منها : ما صدر عن النبى ﷺ ، من قول لم يقصد به الاعجاز أو فعل أو تقرير : فالسنة ثلاثة أنواع :

(١) قول . (٢) فعل . (٣) تقرير .

والمقصود بالبحث هنا إنما هو السنة الفعلية فقط ، وأما السنة القولية فإن الكلام على القرآن من حيث ما يعرض له من المباحث اللغوية ، كالاتراك والترادف والعموم والخصوص والحقيقة والمجاز والإطلاق والتقييد والإجمال والبيان إلخ .  
كلام عليها من حيث أن كلا منهما لفظ عربى ، وقد تقدمت تلك المباحث فى الكتاب .  
والكلام على السنة الفعلية يقع فى باين - الباب الأول فى الأفعال والباب الثانى فى الأخبار المثبتة لتلك الأفعال .

\* \* \*

## الباب الأول

### فى الأفعال

يشتمل الباب الأول : على خمس مسائل ، الأولى فى عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، والثانية فيما يدل عليه فعله عليه السلام المجرى عن القرينة من الندب أو الإباحة أو الوجوب ، والثانية فيما تعرف به جهة الفعل من كونه واجباً أو مندوباً أو مباحاً ، والرابعة فى تعارض القول والفعل وما يدفع به هذا التعارض ، والخامسة فى تعبدته عليه السلام قبل البعثة وبعدها .



## السؤال الأول

### فى عصمة الأنبياء

الكلام عن عصمة الأنبياء مما يبحث عنه علم الكلام لأنه هو العلم الذى يبحث فيه عن ذات الله تعالى وذات الرسل من حيث ما يجب لهم وما يستحيل عليهم وما يجوز .

والعصمة من الصفات التى تجب للرسل : لأنهم خلفاء الله فى أرضه يبلغون عنه الرسالة ، ويؤدون الأمانة ، فيجب أن يكونوا معصومين عن الكذب فى التبليغ ، وما يخل بأداء هذه الرسالة حتى تقوم الحجة لله على الناس ومصداقاً لقوله تعالى : ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ .

والأصوليون : إنما تكلموا عن العصمة على سبيل الاستطراد لمناسبة استدعاها كلامهم عن السنة .

ذلك لأنهم تكلموا على السنة من حيث أنها دليل شرعى يستنبط منه الأحكام ، ويجب على المجتهد العمل بما استنبطه منها ، ومعلوم أن وجوب العمل بالسنة متفرع على وجوب طاعة من صدرت عنه تلك السنة ووجوب طاعته يتوقف على صدقه وعصمته عن الكذب فيما يبلغه عن ربه فتكلموا عن عصمة الأنبياء لذلك .

وخلاصة ما قاله الأصوليون : فيها أن الأنبياء قبل النبوة لا تجب لهم العصمة بل يجوز عليهم صدور الذنب صغيراً كان أو كبيراً : لأن المثبت للعصمة الشرع كما هو رأى الأشاعرة ، وقبل النبوة لا شرع - فلا عصمة لعدم الدليل وهذا هو المختار للقاضى الباقلانى وأكثر الأشاعرة .

أما بعد النبوة فالعلماء الذين يعتد برأيهم متفقون على أمرين :

أحدهما : عصمتهم عن تعمد الكذب فى الأحكام والتبليغ ، لأن المعجزة الدالة على نبوتهم دلت على ذلك لتضمنها قول الله تعالى : ﴿صَدَقَ عَبْدِي فِيمَا يَلْبَغُهُ عَنِّي﴾ ومع هذا القول يستحيل تعمد الكذب منهم وإلا كان خبر الله تعالى كاذباً وهو محال .

وثانيهما : عصمتهم عن تعمد الكبائر ، وتعمد الصغائر الخسيصة كسرقة لقمة  
مثلاً ، أو التطفيف فى الميزان بحبة ، لأن صدور ذلك من خاصة الناس مستقبح ،  
فصدوره من الأنبياء يكون أشد قبحاً وأعظم جرماً .

وما عدا هذين الأمرين فمختلف فيه كصدور الخطأ أو النسيان منهم فى  
التبليغ ، أو صدور الكبائر عنهم سهواً أو الصغائر غير الخسيصة عمداً أو سهواً .  
والمختار عند البيضاوى : أن الأنبياء يمتنع عليهم صدور الكبائر مطلقاً عمداً أو  
سهواً ، كما يمتنع عليهم صدور الصغائر عمداً ، أما صدورها سهواً أو خطأ فهو جائز  
عليهم .



## المسألة الثانية

### فيما يدل عليه فعله المجرد

لا خلاف بين العلماء فى أن أفعاله عليه السلام : إذا كانت مما تقتضيه الجبلة  
والطبيعة البشرية كالقيام والقعود والأكل والشرب ، لا تدل إلا على الإباحة بالنسبة له  
ولأتمته .

ولا خلاف بينهم أيضاً فى أن ما ثبت من الأفعال خاصاً به عليه السلام ، لا  
يتعداه إلى أمته كتزوجه بأكثر من أربع نسوة ودخوله مكة حلالاً ، ووجوب التهجد  
والمشاورة .

ولا نزاع بينهم أيضاً فى أن فعله الممين للمجمل الذى علمت صفته من الوجوب  
أو الندب يكون حكمه حكم ذلك المجمل الذى بينه الفعل فإن كان واجباً كان الفعل  
واجباً وإن كان مندوباً كان الفعل كذلك مندوباً ، لأن الممين يأخذ حكم الممين .

وإنما الخلاف بينهم فى أفعاله عليه السلام التى لم يقم دليل على اختصاصها  
به ، وليست من الأفعال التى تقتضيها الطبيعة البشرية ، ولم تكن بياناً لمجمل معلوم  
الصفة .

وجملة ما قالوه فى ذلك أن الفعل إذا لم تعلم صفته من الوجوب أو غيره أما  
أن يظهر فيه قصد القرية أو لا يظهر فيه ذلك .

فإن ظهر فيه قصد القربة ففيه أقوال ثلاثة :

أحدهما : أنه يفيد الندب ، وهو المختار للإمام الرازى والبيضاوى وابن

الحاجب .

ثانيهما : أنه يفيد الوجوب ، وهذا القول نقله القرافى عن مالك رضي الله عنه .

ثالثها : التوقف بمعنى أنه لا يدرى هل هو يفيد الندب أو يفيد الوجوب .

وإن لم يظهر فى الفعل قصد القربة : ففيه أقوال أربعة القول الأول يدل على

الإباحة - وإليه ذهب الإمام مالك وابن الحاجب وجماعة .

ووجهتهم فى ذلك : أن الفعل باعتبار صدوره عن النبى صلوات الله عليه لا يخلو حكمه

عن واحد من أمور ثلاثة : الوجوب أو الندب أو الإباحة ، ولا يكون فعله محرماً

لأنه كبيرة - والرسول معصومون من الكبائر ولا يكون مكروهاً كذلك . لأن صدور

المكروه من عدول المسلمين نادر فكيف بمن هو أشرف الخلق أجمعين ، ولا شك أن

كلا من الوجوب والندب جانب الفعل فيه أرجح ، وجانب الترك مرجوح - والأصل

استواء الفعل والترك من غير رجحان لأحدهما على الآخر - فلا يكون الفعل واجباً

ولا مندوباً ، لأن ذلك خلاف الأصل وهو لا يثبت إلا بدليل والمفروض أنه لا دليل

لواحد منهما ، فلم يبق إلا الإباحة .

نوقش هذا : بأن الغالب فى أفعاله عليه السلام التى علمت صفتها الوجوب أو

الندب - والإباحة قليلة بالنسبة إليهما - فإذا وجد فعل لم تعلم صفته وجب أن يلحق

بالكثير الغالب ، وهو الوجوب أو الندب ولا يلحق بالقليل وهو الإباحة ، لأن الحمل

على القليل فيه عمل بالمرجوح وترك للراجح ، وهو مخالف لما تقتضيه العقول

السليمة ، وبذلك تنتفى الإباحة ، ويثبت إما الوجوب أو الندب .

القول الثانى : يدل على الندب - وإليه ذهب الشافعى - واستدل عليه بقوله

تعالى : ﴿ لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة ﴾ ووجه الدلالة من الآية . أن

الله تعالى قال « لكم » ولم يقل « عليكم » وهذا مشعر بأن الاقتداء به عليه السلام

فى الفعل الذى لم يقم دليل على وجوبه . ليس واجباً ، لانتهاء ما يدل على

الوجوب ، وهو « عليكم » ووصف الأسوة بأنها حسنة وذلك يوجب رجحان الاقتداء

به عليه السلام على ترك الاقتداء به ، فتنفى الإباحة لانتهاء استواء الطرفين « الاقتداء

وعدم الاقتداء » كما ينتفى كل من التحريم والكراهة . لأن جانب الترك فيها راجح ،

والثابت من الآية ترجح جانب الفعل ، فلم يبق بعد ذلك من الأحكام إلا الندب وهو المطلوب .

نوقش ذلك بأن التأسى : والافتداء ، والمتابعة ، ألفاظ مترادفة معناها : الإتيان بمثل الفعل الذى فعل على الوجه الذى فعل عليه من الوجوب أو الندب الإباحة .  
فهذه الأمور الثلاثة لا تكون إلا فى الفعل المعلوم الجهة .

وبما أننا نتكلم فى الفعل الذى لم تعلم جهته ، تكون الآية فى غير محل النزاع .

القول الثالث : يدل على الوجوب - وإليه ذهب بعض الشافعية كابن سريج ، وابن خيران ، وأبى سعيد الاصطخرى .

واستدلوا على ذلك بالكتاب والاجماع :

أما الكتاب فقوله تعالى ﴿ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيُّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبَعُوهُ ﴾ .

ووجه الاستدلال أن « اتبعوه » فى الآية أمر والأمر يدل على الوجوب - لأنه لا قرينة تصرفه عنه إلى غيره ، فكانت متابعة الرسول واجبة ، من غير فرق بين ما علمت صفته وما جهلت ، وبذلك يكون الفعل غير معلوم الصفة واجباً .

ويجاء عن هذا : بأن الآية فى غير محل النزاع لأن المتابعة كما تقدم لا تتحقق إلا فى الفعل الذى علمت جهته ، وموضوع الخلاف الفعل مجهول الجهة .

وأما الإجماع : فإن الصحابة رضوان الله عليهم اتفقوا على وجوب الغسل من التقاء الختانين بدون إنزال بعد أن كانوا مختلفين فيه ومستندهم فى الإتفاق قول عائشة رضي الله عنها لمن سألها عن ذلك « فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا » فلو كان فعله عليه السلام غير مفيد للوجوب ما أجمع الصحابة على وجوب الغسل مما ذكر لمجرد فعله عليه السلام ذلك ، ولوجد منهم من يقول بالندب أو الإباحة لأن الفعل من حيث هو محتمل وأجيب عن هذا . بأن الصحابة لم يجمعوا على ذلك لمجرد الفعل . بل لأن فعل الرسول هذا يعتبر من باب المناسك ، وهم مأمورون بأخذ المناسك عنه لقوله عليه السلام « خذوا عنى مناسكك » فيكون فعله عليه السلام مبيئاً لواجب فيكون واجباً تبعاً لما بينه .

وبذلك يكون الدليل فى غير محل النزاع كذلك - لأن الفعل المين لما هو معلوم  
الصفة ليس من محل النزاع .

القول الرابع : وهو المختار لليضاوى والصيرفى وجماعة - الوقف بمعنى أنه لا  
يحكم لا بالوجوب ولا بالندب ولا بالإباحة ، حتى يدل الدليل الخاص على واحد من  
هذه الأمور .

ووجهتهم فى ذلك : أن فعله عليه السلام محتمل للوجوب والندب والإباحة  
وأنه ليس خاصاً به بل الأمة مثله فى ذلك ، ومحتمل لأن يكون خاصاً به فلا تكون  
الأمة تابعة له فيه ، وليس هناك ما يعين واحداً من هذه الأمور السابقة فوجب التوقف  
وعدم الحكم بشىء بخصوصه حتى يقوم الدليل عليه دفعاً للتحكم .

ويمكن لأصحاب المذاهب السابقة أن تناقش هذا الدليل فتمنع احتمال  
الخصوصية - بأن الأصل عدمها - ثم يعين كل واحد منهم ما اختاره من الندب أو  
الإباحة أو الوجوب بالدليل الذى ساقه عليه ، فلا يتم للواقف مدعاه .

وللواقف أن يرد هذه المناقشات : بأن الأدلة السابقة لم تسلم من المناقشات فلم  
تثبت مدلولاتها فلا عبرة بها . وبذلك يسلم دليل الواقف مما ورد عليه ويترجح مذهبه  
لترجيح دليله .



### المسألة الثالثة فيما يعرف به جهة الفعل

لما أمر الله تعالى بمتابعة الرسول ﷺ فقال : ﴿ وَأَتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾  
وكانت المتابعة هى الإتيان بمثل ما فعله عليه السلام على الوجه الذى فعله عليه وذلك  
يقضى بمعرفة جهة الفعل من كونه واجباً أو مندوباً أو مباحاً . كان لابد من معرفة  
تلك الجهة حتى يمكن امثال المتابعة .

ولذلك ذكر الأصوليون : لمعرفة جهة الفعل أموراً بعضها خاص بالوجوب أو  
الندب أو الإباحة ، والبعض الآخر عام فى الأحكام الثلاثة .  
أما الأمور العامة فثلاثة :

١ - التنصيص على الجهة : مثل أن يقول عليه السلام هذا الفعل واجب أو  
مندوب أو مباح .

٢ - تسوية الفعل بفعل آخر معلوم الجهة كأن يقول عليه السلام « هذا العمل مساو للفعل الفلاني » - وقد علمت جهة الفعل الفلاني - فيعلم بهذا جهة الفعل .

٣ - وقوع الفعل امتثالاً أو بياناً لخطاب علم أنه للوجوب أو الندب أو الإباحة ، فيعلم بذلك أن الفعل واجب أو مندوب أو مباح .

وأما الأمور الخاصة بالوجوب فأربعة :

١ - اقتران الفعل بالأمارات الدالة على الوجوب كالصلاة بأذان وإقامة فإن الاستقراء دل على أن الأذان إنما يكون للصلاة الواجبة ، ولا يكون لغيرها كالعيدين والكسوف والاستسقاء .

٢ - كون الفعل موافقاً لنذر تقدم مثل أن يقول عليه السلام « إن هزم الله العدم فعلى صوم غد » ثم يصوم غداً بعد هزيمة العدو ، فيعلم بذلك أن هذا الصوم واجب . لأن الوفاء بالنذر واجب .

٣ - الإقدام على الفعل مع كونه ممنوعاً ، إذ لو لم يكن واجباً لما صح الإقدام عليه من الرسول عليه السلام ، وذلك كالختان والحد ، وهذا الأمر الثالث أغلبي لأنه يتخلف في بعض المواضع كسجود السهو وسجود التلاوة في الصلاة - فإن كلا منهما ليس واجباً مع أن الفعل يمتنع الإقدام عليه لولا هذا السبب .

٤ - كون الفعل قضاءً لواجب - لأن القضاء تابع للأداء

وأما الأمور الخاصة بالندب بثلاثة كذلك :

١ - أن يكون الفعل قضاءً لمندوب - لأن القضاء تابع للأداء .

٢ - أن يعلم أن الرسول قصد بالفعل القربة مع أنه لم يوجد ما يدل على الوجوب - لأن قصد القربة يجعل جانب الفعل راجحاً ، فتنتفى الإباحة لانتفاء استواء طرفي الفعل والترك ، ومتى انتفى الوجوب والإباحة فقد ثبت الندب ، لأن فعله عليه السلام لا يكون محرماً ولا مكروهاً كما تقدم .

٣ - مداومته عليه السلام على الفعل ثم تركه له من غير أن ينسخ لأن المداومة ترجح جانب الفعل على جانب الترك ، فتنتفى الإباحة ، وتركه عليه السلام للفعل من غير نسخ يجعل الفعل غير واجب - لأن الواجب لا يجوز تركه - فتعين أن يكون الفعل مندوباً .

وأما الإباحة فتعلم بأمر واحد وهو أن يفعل الرسول فعلاً لم يظهر فيه قصد القربة ، ولم يقم دليل وجوبه . لأن الوجوب ينتفى لعدم الدليل الدال عليه ، والندب ينتفى لعدم ظهور قصد القربة من الفعل . والرسول لا يفعل المحرم ولا المكروه فتعين الإباحة .

\* \* \*

## المسألة الرابعة

في تعارض القول مع الفعل وما يدفع به هذا التعارض

التعارض بين أمرين : معناه تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى الآخر ، فمثلاً قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾ . يقتضى أن المرأة المتوفى عنها زوجها تمكث حولا كاملاً بعد وفاة زوجها الأول ، فلا يحل لها أن تتزوج قبل ذلك وقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ يقتضى أنها تمكث أربعة أشهر وعشرا فقط . ثم تحل بعد ذلك للأزواج فمقتضى الآية الثانية يمنع مقتضى الآية الأولى فيقال بين الآتين تعارض - ثم يدفع هذا التعارض بجعل الآية الثانية ناسخة للأولى - لأنها متأخرة عنها في النزول - والمتأخر ينسخ المتقدم .

والتعارض بهذا المعنى لا يتصور بين فعلين ، لأن أحكامهما إن كانت غير متناقضة فنفي التعارض بينهما ظاهر - لأن التعارض فرع التنافي في الأحكام . وإن كانت أحكامهما متناقضة فلا تعارض بينهما كذلك . لأن الفعل لا عموم له باعتبار ذاته ، فيجوز أن يكون واجباً في زمن ، وغير واجب في زمن آخر - والتعارض يقتضى بقاء الحكم الأول في الزمن الذى يوجد فيه الحكم الثانى باعتبار الظاهر .

\* \* \*

## الحالة الأولى

وإنما يتصور التعارض بين القولين كما مثلنا له ، والمخلص من التعارض بينهما واحد من أمور ثلاثة :

١ - الجمع بينهما إذا أمكن : بأن يحمل أحدهما على صورة ويحمل الآخر على صورة أخرى .

٢ - جعل أحدهما ناسخاً للآخر إذا لم يمكن الجمع بينهما وعلم تقدم أحدهما على الآخر .

٣ - ترك العمل بهما معا إذا لم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم تقدم أحدهما على الآخر .

وكذلك يتصور التعارض بين القول والفعل ، والمخلص من التعارض بينهما يكون على الوجه الآتي :

### القول مع الفعل له أحوال ثلاثة :

الحالة الأولى : أن يتقدم القول ويتأخر الفعل ، وفي هذه الحالة إما أن يقول الدليل على أن الأمة تابعة للرسول عليه السلام في ذلك الفعل أو لم يقدّم دليل على ذلك .

فإن قام الدليل على التبعية كان الفعل المتأخر ناسخاً للقول المتقدم مطلقاً سواء كان القول عاماً أو خاصاً بالأمة أو خاصاً بالرسول . فمثلاً إذا قال الرسول ﷺ صوم يوم عاشوراء واجب علينا ، أو واجب على فقط أو واجب عليكم فقط . ثم عند مجيء يوم عاشوراء أفطر فيه ولم يصم وقام الدليل على أن الأمة تابعة له في الفطر ، فإن فعله هذا يكون ناسخاً للقول المتقدم بجميع صورته ، لوجود المعارضة بين الفعل والقول في أحواله الثلاثة وبيان ذلك أن عموم القول يقضى بأن الأمة يجب عليها صوم يوم عاشوراء ، والدليل الذي دل على أن الأمة تابعة للرسول في فطر يوم عاشوراء يقضى بأن صومه ليس واجباً عليهم ، فوجد التعارض بالنسبة للأمة ، كما وجد التعارض بالنسبة للرسول .

وكذلك التعارض ظاهر بالنسبة للرسول عندما يكون القول المتقدم خاصاً به عليه السلام ، وعندما يكون القول المتقدم خاصاً بالأمة يكون الدليل الدال على المتابعة متعارضاً معه كذلك . لأنه يوجب الفطر على الأمة بعد أن كان القول السابق موجبا للصوم . وعندئذ يتخلص من هذا التعارض بجعل الفعل المتأخر ناسخاً للقول المتقدم - وإن لم يقدّم دليل على متابعة الأمة للرسول عليه السلام في الفعل .

فإن كان القول المتقدم خاصاً به عليه السلام فلا معارضة بين الفعل والقول



بالنسبة للأمة - والتعارض حاصل بالنسبة للرسول فقط - وبدفع هذا التعارض يجعل الفعل المتأخر ناسخاً للقول المتقدم .

وإن كان الفعل السابق خاصاً بالأمة معارضة أصلاً لأن القول خاص بهم والفعل خاص بالرسول . فالجهة منفكة .

وإن كان القول السابق عاماً بالنسبة للأمة والرسول ، فإن لم يعمل بمقتضى هذا القول بمعنى أن الرسول عليه السلام لم يصم يوم عاشوراء كان فطره ليوم عاشوراء مخصصاً للقول المتقدم ، ومميئاً لكون هذا العام إنما أريد به خصوص الأمة .

أما إن عمل بمقتضى القول السابق بأن صام الرسول يوم عاشوراء بعد قوله . صوم يوم عاشوراء واجب علينا . كان الفعل المتأخر وهو فطره عليه السلام ليوم عاشوراء ناسخاً لهذا القول بالنسبة له عليه الصلاة والسلام .



### الحالة الثانية

أن يقدم الفعل ويتأخر القول مثل أن يصوم النبي عليه السلام يوم عاشوراء ثم يقول بعد ذلك : صوم يوم عاشوراء غير واجب علينا ، أو غير واجب على ، أو غير واجب عليكم ، وفي هذه الحالة إما أن يقوم الدليل على أن الأمة تابعة للرسول في الفعل ، أو لم يقدّم دليل على ذلك .

فإن قام الدليل على المتابعة : فإما أن يدل الدليل على تكرار الفعل أو لا يدل الدليل على ذلك .

فإن لم يوجد دليل على تكرار الفعل فلا معارضة بين القول والفعل لأن الفعل يعمل به في الحاضر والقول يعمل به في المستقبل .

وإن وجد دليل يدل على التكرار : فإن كان القول المتأخر عاماً . كأن يقول صوم يوم عاشوراء غير واجب علينا ، كان القول المتأخر ناسخاً للفعل المتقدم ، وكان الحكم عدم وجوب صوم يوم عاشوراء في حقه عليه السلام وحق أمته .

وإن كان القول المتأخر خاصاً به عليه السلام مثل أن يقول « صوم يوم عاشوراء غير واجب على ، فلا معارضة بين القول والفعل بالنسبة للأمة ، وتكون المعارضة بالنسبة للرسول فقط ، ويدفع التعارض بجعل القول المتأخر ناسخاً للفعل المتقدم .

وإن كان القول المتأخر خاصاً بالأمة مثل أن يقول صوم يوم عاشوراء غير واجب

عليكم ، فلا معارضة بين القول والفعل بالنسبة له عليه السلام لخصوص القول  
بالأمة ، والتعارض ثابت بينهما بالنسبة للأمة ويدفع التعارض بجعل القول المتأخر  
ناسخاً للفعل المتقدم .

أما إن لم يقم دليل على متابعة الأمة للرسول في الفعل :

فإن كان القول المتأخر خاصاً بالرسول مثل صوم يوم عاشوراء غير واجب  
على ، أو كان عاماً بالنسبة للأمة والرسول ، كأن يقول صوم يوم عاشوراء غير  
واجب علينا ، كان القول المتأخر ناسخاً للفعل المتقدم بالنسبة للرسول فقط ، لوجود  
التعارض بالنسبة إليه .

وأما الأمة فلا تعارض بين القول والفعل بالنسبة لها ، لأن المفروض أنه لا دليل  
على وجوب المتابعة في الفعل .

\* \* \*

### الحالة الثالثة

أن يجهل تقدم أحدهما بخصوصه على الآخر ، وفي هذه الحالة إن أمكن  
الجمع بينهما ، بحمل القول على صورة تخالف الصورة التي ورد الفعل بها جمع  
بينهما وإن لم يمكن الجمع بينهما فللعلماء في ذلك مذاهب أربعة :

١ - يعمل بالقول دون الفعل : لأن القول مستقل بالدلالة ، والفعل محتاج  
في دلالته على معناه إلى غيره - وما لا يحتاج أولى مما يحتاج .

٢ - يعمل بالفعل دون القول : لأن الفعل أوضح في الدلالة من القول  
ولذلك يوضح القول به ، فكان أولى بالعمل من القول .

٣ - يتوقف فلا يعمل بواحد منهما : لأن كلا منهما دليل يحتج به وقد تعارضا  
ولا مرجح لأحدهما على الآخر ، فالعمل بأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح ،  
وهو باطل .

٤ - وهو المختار لليضاوى وابن الحاجب ، الوقف بالنسبة للرسول ﷺ فلا  
يحكم بواحد منهما بالنسبة إليه لعدم الفائدة ، والعمل بالقول بالنسبة للأمة لاستقلاله  
بالإفادة .

\* \* \*

## المسألة الخامسة

### فى تعبده عليه السلام قبل البعثة وبعدها

اختلف الأصوليين : فى تعبده عليه الصلاة والسلام قبل البعثة بشرع من قبله .  
فذهب المالكية : وجماعة من المتكلمين : إلى أنه لم يكن متعبداً قبل البعثة

بشئىء .

واستدلوا لذلك : بأنه لو كان متعبداً بشرع من قبله لقصت العادة بمخالطة أهل هذه الشرائع . ولوجب عليه المخالطة لتعرف الشريعة منهم . لأنه لا طريق إلى معرفتها سوى ذلك ، ولكن الثابت عنه عليه السلام ، والمعروف بالنسبة إليه لم يخالط ، بل كان فى عزلة وانقطاع .

ورد ذلك : بأن تعبده عليه السلام بشريعة من الشرائع لا يثبت إلا حيث وصلته تلك الشريعة من طريق تظمن إليه النفس ، ويكون ذلك بتواتر تلك الشريعة وشهرتها . ومع التواتر لا يلزم مخالطة أهل تلك الشريعة ولا معاشرتهم لأن الأحكام لا تؤخذ منهم ، إذا أقوالهم لا تفيد إلا ظناً ضعيفاً ، لما ثبت عنهم من التحريف والتبديل - والظن الضعيف لا يكفى فى وجوب التعبد - فلا فائدة من مخالطتهم .

وذهب جماعة من الحنفية والشافعية : ومنهم البيضاوى - إلى أنه عليه السلام كان متعبداً بشرع من قبله .

وهؤلاء اختلفوا فى الشريعة التى كان متعبداً بها فمنهم من قال هى شريعة آدم لتقدمها ، ومنهم من قال هى شريعة نوح لأنه أول رسول بعث بشريعة ، ومنهم من قال شريعة إبراهيم لأنه صاحب الملة الكبرى ، ومنهم من قال شريعة عيسى لأنها أقرب شريعة إليه ، ولم تنسخ إلى الوقت الذى بعث فيه ، ومنهم من قال بل هو متعبد بما ثبت عنده أنه شريعة من الشرائع السماوية من غير تعيين لشريعة خاصة ، لأنه لا دليل على التعيين وهذا وهو المختار .

واستدل أصحاب هذا المذهب : بأن الله تعالى لم يترك عباده سدى . بل أرسل إليهم فى العصور المختلفة رسلاً مبشرين ومنذرين يعلمونهم أحكامه ويبلغونهم رسالاته ، فكل من كان من أهلاً للتكليف ، وبلغه شريعة من هذه الشرائع

السماوية . من طريق يطمئن إليه ، وجب عليه أن يعمل بها - والرسول ﷺ لم يخرج عن كونه فرداً من أفراد المكلفين - فمتى وصله شريعة من هذه الشرائع من طريق يعتد به كان عليه أن يعمل بهذه الشريعة .

وقد ورد أنه ﷺ كان قبل البعثة يحج ويعتمر ويطوف بالبيت ويعظمه ويأكل الحيوان المذكى ، ويتجنب الميتة ، ومثل ذلك لا يعرف بالعقل ، فكان هذا دليلاً على أن تلك الأشياء وصلته عن طريق معتبر على أنها أحكام سماوية فعمل بها لذلك .

وذهب جماعة منهم الغزالي والآمدى والقاضى عبد الجبار ، إلى جواز التعبد عقلاً ، وأما وقوع التعبد بشريعة خاصة فقد توقفوا فيه أما الجواز العقلى ، فلأنه لا يترتب على فرض وقوعه محال ، وذلك شأن الجائز .

وأما التوقف فى الوقوع ، فلأن الأدلة متعارضة ، بعضها يثبت التعبد والبعض الآخر ينفيه ، وعند التعارض وعدم الترجيح يجب التوقف دفعاً للتحكم .

ويجاب عن ذلك : بأن أدلة المثبتين أرجح من أدلة النافين ، لكثرتها وقوتها . فكان العمل بها هو المتعين ، وعندئذ ينتفى القول بالوقف ، ويثبت القول بالتعبد . هذا كله فى التعبد قبل البعثة ، وأما بعد البعثة ، فللعلماء فى ذلك رأيان .

أحدهما : أنه عليه السلام متعبد بما ثبت عنده أنه شرع لمن قبله حيث لم يتعارض مع شريعته - وحكم أمته فى ذلك حكمه عليه السلام .

وطريق الثبوت :

(١) أن ينص الله عليه فى القرآن من غير أن يتعرض له بالإنكار .

(٢) أن يثبت بطريق التواتر .

(٣) أن يخبر به عليه السلام ويأمر باتباعه وهذا رأى اختاره كثير من المالكية

والحنفية والشافعية .

وثانيهما : أنه عليه السلام لم يتعبد إلا بشريعته فقط ، وهو رأى المعتزلة

وجمهور الأشاعرة ، وهو المختار للبيضاوى .

استدل أصحاب رأى الأول بأدلة أهمها ما يأتى :

١ - أن التكليف لم ينقطع منذ خلق الله آدم عليه السلام إلى أن يرث الله

الأرض ومن عليها : وذلك لوجود الشرائع المتتابعة ، والرسول المتعاقبة فكل من

وصلته شريعة من طريق يطمئن إليه ، فعليه أن يعمل بتلك الشريعة ما لم يقم عنده دليل على من طريق يطمئن إليه ، فعليه أن يعمل بتلك الشريعة ما لم يقم عنده دليل على عدم العمل بها لنسخها مثلاً ، والنبى ﷺ ينطبق عليه ذلك ، فمتى وصلته شريعة من الشرائع بطريق من طرق الإثبات كان عليه أن يعمل بها ، ويجب على الأمة متابعتها فى ذلك : لأن إرسال الشريعة الخاصة إليه ليس معناه عدم العمل بغيرها ، بل معناه وجوب العمل وذلك لا يمنع من العمل بغيرها ، حيث لم تتعارض مع شريعته .

٢ - انعقد الإجماع على صحة الاستدلال بقوله تعالى ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ ﴾ الآية على وجوب القصاص فى شريعتنا . ومعلوم أن ذلك مكتوب فى التوراة ، وأنه شريعة لليهود ، فلو لم تكن متعبدين بشرع من قبلنا لما صح الاستدلال بذلك على وجوب القصاص فى شرعنا .

٣ - استدل رسول الله ﷺ بقوله تعالى ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴾ على وجوب قضاء الصلاة على من نام عنها أو نسيها فى الوقت الذى تذكرها فيه ، ومعلوم أن ذلك خطاب لموسى عليه السلام فلو لم يكن متعبدًا بما تعبد به موسى لما صح الاستدلال بذلك . لاختصاص الخطاب بموسى عليه السلام .  
واستدل أصحاب الرأى الثانى بأدلة نذكر منها ما يأتى :

أولاً : أن النبى ﷺ لما بعث معاذ إلى اليمن وقال له بم تقضى قال بكتاب الله ، قال : فإن لم تجد . قال : بسنة رسول الله . قال ، فإن لم تجد قال : اجتهد رأى « - فصوبه النبى ﷺ فى ذلك ، مع أنه لم يذكر الشرائع السابقة فى جملة ما يقضى به . فلو كان متعبدًا بالشرائع السابقة لما صح هذا التصويب ، بل كان عليه أن ينبهه إلى ما تركه من مراجع الأحكام .

ويجاب عن ذلك : بأن معاذًا لما ذكر الرجوع إلى كتاب الله فقد ذكر ضمناً الرجوع إلى تلك الشرائع ، لأن كتاب الله أمر بالرجوع إليها . فقال تعالى : ﴿ فَبِهَدَاهُمْ أَقْتَدِهِ ﴾ ، مخاطبًا بذلك الرسول عليه السلام - وهدى الأنبياء السابقين - معناه شرائعهم - أصولها وفروعها ، وتخصيصه بالأصول دون الفروع . تخصيص من غير دليل .

وثانيًا : أن الرسول عليه السلام كان ينتظر الوحي فى كثير من الأحكام التى نص الله عليها فى الشرائع السابقة - ولم يرجع إليها - فلو كان متعبدًا بها لرجع إلى تلك الشرائع ولما انتظر الوحي .

ورد ذلك : بأن العمل بالشرائع السابقة شرطه أن تصل الشرائع من طريق يوجب الاطمئنان ، وذلك الشرط لم يتحقق عند الرسول : لأن من وجد في عصره من اليهود لا يصح أخذ الأحكام عنهم : لما عرف عنهم من التحريف والتبديل ، والكيد له عليه السلام . فانتظاره الوحي : لأنه هو الطريق الموجب للعلم واليقين .

وثالثاً : بأن شريعة محمد عليه السلام ناسخة لغيرها من الشرائع - والمنسوخ لا يعمل به - فلا يكون الرسول متعبداً بغير شريعته لعدم العمل بذلك الغير .

ويرد ذلك : بأن الشريعة الإسلامية إنما تنسخ من الشرائع السابقة بما يخالفها فقط ، وأما ما يوافقها فلا تنسخه - والكلام إنما هو في العمل بما لا يخالف الشريعة الإسلامية ولا يعارضها - وبذلك لم يتم الدليل .

كما تقدم يعلم أن أدلة المثبتين للتعبد أقوى من غيرها ، ولذلك يكون القول بالتعبد راجحاً .

\* \* \*

## الباب الثاني

### في الأخبار - وفيه فصول

الأخبار جمع خبر ، وهو قول يحتمل الصدق والكذب لذاته فالقول : جنس في التعريف ، يشمل الخبر والإنشاء ، ويحتمل الصدق والكذب : قيد أول يخرج الإنشاء لأنه لا يحتملها . لأن منشأ احتمال الصدق والكذب النسبة الكلامية ، من حيث مطابقتها للنسبة الخارجية أو عدم مطابقتها لها والإنشاء ليس له نسبة خارجية قل النطق به حتى يقال إن النسبة الكلامية مطابقة لها أو غير مطابقة .

وقولنا لذاته : قيد ثان قصد به إدخال الخبر الذي لا يحتمل إلا الصدق كخبر الله تعالى ، والذي لا يحتمل إلا الكذب كخبر مسيلمة الكذاب ، فإن عدم احتمال الأول للكذب ، والثاني للصدق ليس لذات الخبر من حيث أنه نسبة شيء إلى شيء آخر . بل منشأ ذلك : النظر إلى نفس المتكلم بالخبر - واعتبار القرائن المعينة لأحد الاحتمالين لا يخرج الخبر عن كونه محتملاً للصدق والكذب باعتبار ذاته .

\* \* \*

## تقسيم الخبر

ينقسم الخبر باعتبار أمور خارجة عنه إلى ثلاثة أقسام :

- ١ - خبر علم صدقه .
- ٢ - خبر علم كذبه .
- ٣ - خبر لم يعلم صدقه ولا كذبه .

\* \* \*

## الفصل الأول

### في الخبر الذي علم صدقه

الخبر الذي علم صدقه نوعان - متفق عليه ، ومختلف فيه -  
فالمتفق عليه سبعة :

- ١ - خبر تحقق مضمونه بالضرورة : مثل الواحد نصف الاثنين ، والكل أعظم من الجزء ، أو بالاستدلال : نحو العالم حادث .
- ٢ - خبر الله تعالى لأنه لو كذب ولو في بعض الحالات لكان البشر في حال صدقهم أكمل منه سبحانه في حال كذبه . لاتصافهم بصفة الصدق - وهي صفة كمال - واتصافه بصفة الكذب - وهي صفة نقص وذلك محال .
- ٣ - خبر الرسول عليه السلام عن الله تعالى - لأن ظهور المعجزة على يديه بعد التحدى في قوة قوله تعالى ﴿ صَدَقَ عَبْدِي فِيمَا يُبَلِّغُهُ عَنِّي ﴾ .
- ٤ - خبر كل الأمة - لأن الرسول عليه السلام أخبر بأن الأمة لا تجتمع على ضلالة - وذلك يوجب كون خبرها صادقا قطعاً .
- ٥ - خبر جمع عظيم يستحيل تواطؤهم على الكذب عن شيء من أحوالهم كأن يخبروا بأنهم ميالون لركوب الخيل ، وينفرون من ركوب البحر أو أنهم يحبون لبس الثياب البيض ويكرهون لبس الثياب السوداء ، أو أنهم يرغبون في اللبن ولا يميلون إلى العسل . . فإن العادة تقضى بأن بعضهم من غير تعيين صادق ، وتحيل الكذب عليهم جميعاً .

- ٦ - خبر احتفت به قرائن لا تدع مجالاً للكذب كأن يخبر عظيم عن موت عزيز لديه وليس في بيته مريض سواه ، ويخرج في جنازته مع خروج النساء على هيئة منكورة ، وجعل بعضهم هذا من المختلف فيه .
- ٧ - الخبر المتواتر وسيأتي الكلام عليه .
- وأما الخبر المختلف فيه فمنه :

١ - خبر من أخبر بحضرة الرسول عليه السلام عن أمر من غير أن ينكر الرسول عليه .

فقيل عدم الإنكان دليل على صدق الخبر مطلقاً ، لأن الرسول لا يقر باطلاً .  
وقيل : إن كان المخبر به أمراً دينياً لم يتقدم بيانه من الرسول ، أو تقدم بيانه ولكن يجوز نسخه ، أو كان خبراً عن أمر دنيوي وادعى المخبر أن الرسول علم به - كان عدم الإنكار دليلاً على الصدق ، وإلا فلا .

٢ - خبر من أخبر بحضرة جميع بحيث لو كان الخبر كاذباً لا يسكتون عن تكذيبه ومع ذلك لم يكذبوه .

فقيل أنه صادق ظناً - لجواز عدم علمهم بما أخبر به .  
وقيل صادق قطعاً - لأن العادة تمنع جهلهم - ومع العلم فإن العادة تحيل عدم تكذيبهم له رذا كان فيما أخبر به .

٣ - الخبر الذي يبقى نقله مع توافر الدواعي على إبطاله .  
قال بعض الزيدية : بقاءه دليل على صدقه قطعاً .

وجمهور العلماء يقول : أن نقله مع توفر الدواعي على إبطاله ليس دليلاً على صدقه قطعاً - لجواز أن يكون بقاء النقل لظن أن الخبر صادق - وإلا لما نقل إلا الخبر المقطوع بصدقه ، ولا قائل بذلك .

وبنى الزيدية على مذهبهم هذا أن علياً رضي الله عنه هو أولى بالخلافة من أبي بكر وعمر لقوله عليه السلام في شأن علي رضي الله عنه « أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي » .

الكلام على الخبر المتواتر :

التواتر معناه لغةً : تتابع الأشياء واحد بعد واحد بينهما مهلة ، ومنه قوله تعالى : ﴿ ثم أرسلنا رسلنا تترى ﴾ أي واحداً بعد واحد مع وجود مهلة .



وفي الاصطلاح : تتابع الخبر عن جماعة يفيد العلم بمخبره ، فالخبر المتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بمخبره .

فقولنا خبر : جنس في التعريف يشمل كل خبر سواء أكان متواتراً أو آحاداً ، وبإضافته إلى جماعة يخرج خبر الواحد .

وقولنا يفيد العلم : مخرج لخبر الجماعة الذي لا يفيد العلم فلا يكون متواتراً .  
وقولنا بنفسه : يخرج خبر الجماعة الذي يفيد العلم بواسطة العقل أو بواسطة إخبار الصادق الأمين بصدقهم . فلا يكون متواتراً .

وقولنا بمخبره : يخرج خبر الجماعة الذي يفيد العلم بخبرهم لا بما تضمنه الخبر . فلا يكون متواتراً ، وقد ذكر الأصوليون للخبر المتواتر أحوالاً تتعلق به في مسائل متعددة نذكرها فيما يأتي :

\* \* \*

## المسألة الأولى

### فيما يفيد الخبر المتواتر

جمهور الأصوليين على أن الخبر المتواتر يفيد العلم بمضمونه مطلقاً سواء كان موجوداً في الماضي أو في الحال .

وقالت السمنية<sup>(١)</sup> والبراهمة لا يفيد الحكم بمضمونه مطلقاً .

وفصل جماعة فقالوا : إن كان مضمونه ماضياً فلا يفيد العلم به ، وإن كان موجوداً في الحال أفاده .

استدل الجمهور : بأننا نعلم بالضرورة إن مكة والمدينة مدينتان موجودتان ، وأن أبا حنيفة ومالكاً وغيرهما من الأئمة السابقين كانوا موجودين ، وليس لنا طريق لهذا العلم إلا النقل المتواتر - فكان المتواتر مفيداً للعلم .

واستدل السمنية والبراهمة : بأن المتواتر لو كان مفيداً للعلم لما وجد تفاوت بين ما علم به وما علم بغيره لأن العلوم الضرورية لا تتفاوت ولكن التفاوت نحسه من أنفسنا ، فإننا نقطع بأن علمنا بأنه لا واسطة بين النفي والإثبات وأن الجمع بين

(١) بضم السين وفتح الميم وكسر النون وتشديد الياء بالفتح .

الضدين محال يخالف علمنا بغيرهما مما ثبت بطريق التواتر - والتفاوت موجب لاحتمال النقيضين واحتمال النقيضين ينافى العلم .

ويجاب عن ذلك : بأن التفاوت بين المعلومات مشؤه أن بعض القضايا يكثر تردده واستعماله ، فتستأنس النفس به ، وتطمئن إليه ، حتى إذا سمعته مالت إليه ، والبعض الآخر لم يكثر تردده ولا استعماله فيكون بعيداً عن النفس ، فتحتاج عند سماعه إلى مهلة ، ثم تجزم به بعد ذلك جزماً لا يحتمل النقيض - والكل معلوم - .  
أما المفصل فلا وجهة له فيكون قوله باطلاً .

والحق ما ذهب إليه الجمهور - ومنهم البيضاوى - لرجحان دليله .

\* \* \*

## المسألة الثانية

### فى أن العلم ضرورى أو نظرى

جمهور العلماء ومنهم البيضاوى : وعلى أن العلم الحاصل بالخبر المتواتر

ضرورى لا يحتاج إلى نظر واستدلال .

ووجهتهم فى ذلك : أنه لو كان نظرياً لما حصل لمن ليس من أهل النظر

والاستدلال كالبه والصبيان ، لكنه حصل لهم فهو ضرورى ، وقال إمام الحرمين

والكعبى وأبو الحسين البصرى : أنه نظرى .

ووجهتهم فى ذلك : أن العلم الحاصل به يتوقف على أن المخبرين قد أخبروا

عن أمر محسوس لا لبس فيه ، وأنه لا داعى لهم إلى الكذب - من جلب منفعة أو

دفع مفسدة ، وهذه أمور لا تعرف إلا بالنظر والكسب ، وما توقف على النظرى

يكون نظرياً . فالعلم الحاصل عن المتواتر نظرى .

وأجيب عن ذلك : بأن هذه الأمور ليست نظرية ، بل هى حاصلة عند المخبرين

بقوة قريبة من الفعل ، وذلك مما يجعلها ملحقة بالأمور الضرورية من حيث أنها

لا تحتاج إلى كبير بحث وتعقل .

وذهب الأمدى والمرتضى من الشيعة : إلى القول بالوقف لعدم ما يوجب الجزم

عندهم بأحد الرأيين لتعارض الأدلة .

\* \* \*

## المسألة الثالثة

### فى شروط المتواتر

للخبر المتواتر شروط بعضها متفق عليه ، والبعض الآخر مختلف فيه .

فالمتفق عليه من هذه الشروط أربعة : اثنان يرجعان إلى المخبرين والاثنان

الآخران يرجعان إلى السامعين .

فأما ما يرجع إلى المخبرين : فأولاً : أن يكونوا مستندين فيما أخبروا به إلى

الحس دون العقل ، لأن المحسوس يمتنع فيه اللبس ، بخلاف المعقول فإن اللبس فيه

غير ممتنع .

وثانياً : أن يبلغ عدد المخبرين مبلغاً تحيل العادة معه تواطؤهم على الكذب ،

وهذا يختلف باختلاف المخبرين والوقائع والقرائن .

فلا عبرة بمن حده بأربعة ، أو باثنى عشر أو بعشرين ، أو بأربعين أو بسبعين ،

أو بثلاثمائة وبضعة عشر ، لأن كلا من القائلين بما ذكر نظر لواقعة معينة ،

فالمضابط : أن تحيل العادة تواطؤ المخبرين على الكذب وخصوص العدد لا عبرة به .

وأما ما يرجع إلى السامعين للخبر المتواتر فأولاً : أن لا يكون السامع للخبر قد

علم مدلوله بالضرورة ، لأن ذلك يجعل الخبر غير مفيد للعلم عنده ، لما فيه من

تحصيل الحاصل .

وثانياً : أن لا يكون السامع معتقداً خلاف مدلوله ، إما لشبهة دليل إن كان

مجتهداً ، وإما لتقليد إن كان من العوام ، لأن اعتقاد خلاف مدلول الخبر يمنع من

قبول غيره ، وإباصغاء إليه ، ولذلك يقول النبى عليه السلام « حبك الشئ يعمى

ويصم » .

\* \* \*

### وأما الشروط المختلف فيها فكثيرة

### نذكر منها ما يأتى

١ - أن يكون عدد المخبرين لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد ، والحق أنه لا

يشترط ذلك ، لأن العلم قد يحصل بخبر من هم دون ذلك ، كأهل بلدة واحدة أو جماعة المصلين في المسجد إذا أخبروا عن حادثة وقعت لهم .

٢ - اختلاف أنسابهم وأوطانهم وأديانهم ، والحق خلاف هذا فإن العلم قد يحصل بواسطة جماعة تحدث أنسابهم وأديانهم .

٣ - أن يكون المخبرون مسلمين عدولاً : لأن الكفر عرضة للكذب والتحريف ، والحق عدم الاشتراط ، فإننا قد نستفيد العلم بأخبار العدد الكثير وإن كانوا كفاراً كما لو أخبر الكفار بقتل ملكهم ، لأن العادة تحيل تواطؤ العدد الكثير على الكذب .

٤ - وجود المعصوم في خبر التواتر ، وهذا الشرط للشيعة ، والحق عدم الاشتراط ، فإن العلم قد يحصل بخبر الكفار كما تقدم .

#### تقسيم التواتر :

ينقسم التواتر إلى متواتر لفظي ، وإلى متواتر معنوي .

فالتواتر اللفظي : هو خبر جماعة يفيد العلم بنفسه بمخبره مع اتحاد المخبر به في اللفظ ، مثل أن ينقل جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب قوله عليه السلام « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى » .

والتواتر المعنوي : هو نقل العدد التي تحيل العادة تواطؤه على الكذب وقائع مختلفة مشتملة على قدر مشترك بين الجميع ، مثل أن يخبر واحد أن حائماً أعطى ديناراً ، والآخر يخبر بأنه أعطى جملاً ، والثالث يخبر بأنه أعطى شاةً ، وهلم جرأً حتى بلغ عدد المخبرين حد التواتر ، فيقطع بثبوت القدر المشترك لوجوده في كل خبر من هذه الأخبار والقدر المشترك هو الإعطاء .



### الفصل الثاني

#### في الخبر الذي علم كذبه

الخبر الذي علم كذبه أربعة أنواع :

١ - ما علم خلاف مضمونه بالضرورة ، مثل الجزء أعظم من الكل والنار باردة أو بالاستدلال مثل العالم قديم .

٢ - ما نقل بطريق الأحاد مع توافر الدواعى على نقله متواتراً ، إما لكونه مستنداً إلى أصل من أصول الدين ، أو لكونه غريباً ، فالأول مثل نقل الشيعة النص الدال على إمامة على كرم الله وجهه ، والثانى مثل نقل بعض المصلين فى المسجد : أن الإمام سقط من فوق المنبر وقت الخطبة ، ولم ينقل ذلك البعض الآخر .

وخالفت الشيعة فى ذلك فقالت : إن عدم التواتر لا يدل على كذب الخبر فإن الإقامة والتسمية ، وآحاد المعجزات مثل حنين الجذع وتسييح الحصى لم تنقل بطريق التواتر مع توفر الدواعى على نقلها ، لكونها مستندة إلى أصل دينى ، ومع ذلك لم يكن هذا دليلاً على كذب الأخبار الدالة عليها .

وأجاب الجمهور عن ذلك : بأن الإقامة والتسمية فى الصلاة لم تتوفر الدواعى على نقلها لكونها من الأحكام الفرعية ، والمخطيء فيها ليس بكافر ولا مبتدع ، بخلاف الإمامة ، فإنها من أصول الدين ، والمخالفة فيها فتنة وبدعة .  
وأما آحاد المعجزات فإنها لم تنقل بطريق التواتر لقلّة المشاهدين لها .

وللشيعة أن يقولوا : وكذلك عدم نقل النص الدال على الإمامة بطريق التواتر منشؤه قلة سامعيه ، وذلك لا يدل على كذبه .  
وما تقدم يعلم أن الأمر الثانى مختلف فيه ، وليس متفقاً عليه .

٣ - ما نقل عن النبى ﷺ بعد استقرار الأخبار وتدوينها ثم بحث عنه فلم يوجد فى بطون الكتب ولا فى صدور الرواة .

٤ - بعض ما ينسب إلى النبى ﷺ من الأخبار والدليل على علم الكذب فيه أمران .

أحدهما : أن النبى ﷺ روى أنه قال « سيكذب على » فإن كان هذا الحديث صحيحاً فلا بد من تحقق الكذب عليه ليصدق هذا الحديث ، وإلا لزم الكذب فى خبره عليه السلام ، وإن كان الحديث غير صحيح فقد تحقق الكذب فى بعض ما نسب إليه عليه السلام .

وثانيهما : أن بعض ما نسب إليه عليه الصلاة والسلام من الأخبار يتعارض مع العقل بحيث لا يقبل التأويل . وذلك مشعر بامتناع صدوره عن النبى عليه السلام ، لأن الشرع لم يأت بما يخالف العقل باعتبار الواقع ونفس الأمر .

وأَسباب الكذب على الرسول كثيرة منها :

- ١ - نسيان الراوى - لطول العهد بالسمع - فيزيد فى الخبر أو ينقص فيه أو ينسبه إلى الرسول ، مع أنه ليس من كلامه عليه السلام .
- ٢ - غلط الراوى ، وذلك بأن يقصد لفظًا فيسبق لسانه إلى النطق بغيره ولم يشعر بذلك .
- ٣ - إبدال لفظ مكان آخر ظنًا منه أن بين اللفظين موافقة فى المعنى وهو ممن يجوز نقل الخبر بالمعنى .
- ٤ - تعمد الكذب على الرسول لأغراض تتعلق بذلك ، ككذب اليهود على النبى عليه الصلاة والسلام لينفروا الناس منه .

\* \* \*

## الفصل الثامن

فيما لم يعلم صدقه ولا كذبه

الخبر الذى لم يعلم صدقه ولا كذبه ثلاثة أقسام :

- ١ - ما ترجح فيه جانب الصدق على جانب الكذب ، وهو خبر معلوم العدالة .
  - ٢ - ما ترجح فيه جانب الكذب على جانب الصدق ، وهو خبر معلوم الفسق .
  - ٣ - ما استوى فيه الطرفان ، وهو خبر مجهول الحال .
- والمقصود بالبحث هنا : هو النوع الأول ، لأنه هو الذى يعتبر حجة فى إثبات الأحكام ، وأما النوعان الآخران فلا يحتج بهما ، ولذلك ترك البيضاوى الكلام عليهما .
- والكلام على خبر الواحد العدل ينحصر فى مبحثين - المبحث الأول فى وجوب العمل به والمبحث الثانى فى شرائط العمل به .

\* \* \*

## المبحث الأول

### فى وجوب العمل بخبر الواحد

خبر الواحد : هو خبر من لم تحل العادة كذبه سواء كان أكثر من ثلاثة وهو ما يعرف بالمستفيض ، أو ثلاثة فأقل . وهو ما يعرف بخبر المستفيض .

وقد اتفق الأصوليون : على جواز العمل بخبر الواحد فى الأمور الدنيوية كالحروب وغيرها ، وفى الفتوى والشهادة ، لأن هذه الأمور يكتفى فيها بالظن وخبر الواحد العدل مفيد له .

واختلفوا فى الاحتجاج به فى الرواية من حيث ثبوت الأحكام به ووجوب العمل بمقتضاه على مذاهب أهمها ما يأتى :

١ - التعبد بخبر الواحد محال عقلاً ، وهو مذهب الجبائى وجماعة من المتكلمين .

٢ - التعبد به جائز عقلاً ولكنه لا يجب العمل به شرعاً لقيام الدليل على عدم الوجوب .

٣ - التعبد به جائز عقلاً ولكنه لا يجب العمل به شرعاً لأنه لا دليل على الوجوب .

٤ - التعبد به جائز عقلاً وواجب شرعاً فقط - وهو مذهب الجمهور ومنهم البيضاوى .

٥ - التعبد به جائز عقلاً، ويجب العمل به للدليل العقلى والشرعى معاً . وهو مذهب أحمد بن حنبل « وابن سريج » والقفال الشاشى ، وأبى الحسين البصرى .

\* \* \*

### الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول : بأن التعبد بخبر الواحد يترتب على فرض

وقوعه محال ، وكل ما كان كذلك كان محالاً . فالتعبد بخبر الواحد محال .

أما الكبرى : فهى مسلمة فلا تحتاج إلى دليل ، وأما الصغرى فدليلها :

أولاً : أن التعبد بخبر الواحد يوجب تصديق مدعى النبوة من غير المعجزة لأن قوله بدونها يرجح صدقه على كذبه ، فيجب قبوله باعتبار أنه خبر واحد ، وتصديق مدعى النبوة المعجزة باطل ، وإلا لوجب تصديق مسيئمة وغيره من كل مدعى النبوة وبذلك امتنع التعبد بخبر الواحد .

وثانياً : أن الاستقراء والتتبع لأحكام الشرع أثبت أنها شرعت لمصالح العباد ، إما تفضلاً كما يقول الأشاعرة ، أو وجوباً كما تقول المعتزلة ، وخبر الواحد إنما يفيد الظن والظن لا يجعل ما هو مفسدة مصلحة ، ولا ما هو مصلحة مفسدة لأنه محتمل للخطأ ، ومثل ذلك لا يعول عليه عقلاً ، فكان خبر الواحد غير معتبر عقلاً لذلك .

ويجاب عن الأول : بأن الخطأ في النبوة موجب للكفر ، فكان لا بد في التصديق بها من الدليل المثبت للعلم وهو المعجزة ، بخلاف الخطأ في الأحكام الفرعية فإنه لا يوجب ، وذلك اكتفى بالظن ، وخبر الواحد يحقق هذا الظن فكان حجة .

ويجاب عن الثاني : بأنه منقوض بقبول خبر الواحد في الفتوى والأمور الدنيوية ، مع أن خبره فيها لا يجعل المفسدة مصلحة ، ولا المصلحة مفسدة ومع ذلك فخير الواحد مقبول فيها اتفاقاً .

#### واستدل أصحاب المذهب الثاني فقالوا :

أما التعبد بخبر الواحد جائز عقلاً فذلك لأنه لا يترتب على فرض وقوعه محال فإن الشارع لو قال : يجب عليكم العمل بخبر الواحد متى ترجح عندكم صدقه لم يترتب على ذلك محال لذاته ولا لغيره ، إذ غاية ما يلزم ذلك هو العمل بقول من يحتمل قوله الخطأ أو الكذب وليس ذلك محالاً بل هو جائز ووقع العمل به في الفتوى والشهادة .

وأما أنه لم يقع وجوب العمل به شرعاً : فذلك لأنه لم يوجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله في غيرهما من باقى الأدلة المعتمدة ما يثبت وجوب العمل به شرعاً ، وكل ما يظن أنه دليل مثبت فهو غير مثبت له وسيتبين ذلك عند مناقشة أدلة المثبتين لوجوب العمل بخبر الواحد .

يناقش هذا الدليل من قبل القائلين بالإحالة : بأنه يترتب على فرض وقوعه محال ، وقد سبق بيانه في أدلتهم ، ثم ترد تلك المناقشة بما ردت به تلك الأدلة .



ويناقش من قبل المثبتين لوجوب العمل به : بأن الأدلة المثبتة لوجوب العمل كثيرة ، وما ورد عليها من المناقشات فهو مدفوع ، فيكون وجوب العمل بها ثابتاً لسلامة أدلته من الاعتراضات المبطله لها .

وأما أصحاب المذهب الثالث : فيستدلون على الجواز العقلي بما استدل به أصحاب المذهب الثاني عليه .

ويستدلون على أن العمل به غير واجب لقيام الدليل على عدم الوجوب بما يأتي :

١ - قوله تعالى : ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم ﴾ وقوله تعالى ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مَنِ الْحَقَّ شَيْئًا ﴾ ووجه الدلالة من الآيتين ظاهر ، فإن الله نهى في الآية الأولى عن أن يتبع الإنسان ما ليس مفيداً للعلم ، وأخبر في الآية الثانية بأن الظن لا يغني من الحق شيئاً ، وبذلك يكون خبر الواحد منهياً عن العمل به ، لكونه مما يفيد الظن ، لا أنه يجب العمل به .

٢ - ثبت أن النبي ﷺ لما سلم بعد ركعتين من الرباعية قال له ذو اليمين : « أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله » فلم يأخذ النبي عليه السلام بقوله حتى أخبره أبو بكر وعمر ومن كان في الصف الأول فأتهم صلاته وسجد للسهو ، وفي هذا ما يثبت عدم العمل بخبر الواحد ، وإلا لعمل الرسول بقول ذي اليمين وحده .

٣ - الأصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات وتحمل المشاق وذلك مقطوع به ، فلا تجوز مخالفته بخبر الواحد مع كونه مفيداً للظن ، لما في ذلك من العمل بالظنون ، وترك العمل بالمقطوع به .

ويجاب عن الأول : بأن الآيات إنما تفيد عدم العمل بالظن فيما لا يكتفى فيه بالظن كالاتقادات ، ونحن متفقون على أن الاعتقادات لا تثبت بخبر الواحد ، والذي حملنا على ذلك وجود الأدلة المثبتة لوجوب العمل بخبر الواحد والجمع ممكن بين هذه الأدلة المتعارضة مما قلناه ، فيجب المصير إليه دفعاً للتعارض .

ويجاب عن الثاني : بأن النبي عليه السلام إنما توقف في خبر ذي اليمين لفهمه أنه قد غلط في هذا القول . لأن تفرد به دون غيره مع كثرتهم ، فلما زال هذا الاحتمال بانضمام غير ذي اليمين إليه عمل بقوله :

على أننا نقول : أن الحديث فيه دليل على العمل بخبر الواحد من جهة أن

المخبرين لم يبلغوا حد التواتر ، والرسول عمل بقولهم - وخير الواحد هو ما ليس بمتواتر - فكان الدليل حجة لنا لا حجة علينا .

ويجاب عن الثالث : بأن براءة الذمة كان مقطوعاً بها قبل حصول مبدأ التكليف ، أما بعد أن وجد التكليف فعلاً فقد أصبح شغل الذمة هو الراجح وأن يظهر سبب الشغل ، وبذلك يكون رفع البراءة بخبر الواحد من قبيل رفع المظنون بالمظنون ، لا من المقطوع بالمظنون .

وأما أصحاب المذهب الرابع : وهم الجمهور فيستدلون على الجواز العقلي بما استدل به أصحاب المذهب الثاني عليه ويستدلون على الوجوب الشرعي بما يأتي :  
أولاً : قوله تعالى : ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ ووجه الاستدلال من الآية يظهر مما يأتي :

١ - الفرقة : هي الثلاثة من رأى نوع ، والطائفة : هي الواحد أو الاثنان والمراد بهما في الآية معناهما المذكور .

٢ - الإنذار في الآية : مراد منه الخبر المخوف مطلقاً ، سواء كان فتوى أو رواية لأنه عام ولا مخصص له .

٣ - لعل لفظ معناه الترجى : والترجى هو توقع حصول الشيء مع عدم العلم به ، وعدم القدرة على إيجاده ، وهذا المعنى يستحيل على الله تعالى لأنه عالم بكل شيء وقادر على كل شيء .

وبذلك يكون اللفظ مراداً منه حقيقته، بل المراد به لازم الترجى وهو الطلب .  
والمراد من الطلب : الطلب على سبيل الحتم والوجوب ، لأن الحذر في الآية معناه خوف العقاب « وخوف العقاب إنما يتحقق عند وجود المقتضى للعقاب ، والمقتضى للعقاب في الآية هو الواجب وهو الإنذار » .

٤ - الضميران في قوله « ليتفقها » « ولينذروا » راجعان إلى الطائفة المتفقه والمنذرة .

ومما تقدم يتبين أن الله تعالى أوجب الحذر وعدم الإقدام على ما يوجب العقاب بقول الطائفة المتفقهة - والطائفة واحد أو اثنان - فكان خبر الواحد واجب لقبول ، وهو المدعى .

نوقش هذا الدليل من قبل المخالف بما يأتي :

١ - لا نسلم أن الفرقة والطائفة معناها ما ذكرتم ، بل الفرقة : الجماعة من الناس كما قال الجوهري : والطائفة أقلها ثلاثة كما قال الشافعي - وكلاهما قوله حجة في اللغة - وما دام أقل الطائفة ثلاثة فيجوز أن يكون المتفقه والمنذر أكثر من ذلك فيفيد خبرهم العلم ، ويكون من قبل المتواتر المتفق على حجيته لا من قبيل الآحاد .

٢ - سلمنا : أن الفرقة والطائفة معناها ما تقولون ، ولكن لا نسلم أن الإنذار معناه الخبر المخوف مطلقاً ، بل نقول المراد به الفتوى ، وذلك لأن الإنذار متوق على التفقه إذ الأمر إنما هو لأجل التفقه والموقوف على التفقه هو الفتوى لا الخبر - وما دام الأمر كذلك فالآية إنما تفيد وجوب العمل بخبر الواحد في الفتوى فقط ، وليس ذلك من محل النزاع .

ويجاب عن هذا : بأن تخصيص الإنذار بالفتوى يوجب تخصيص القوم في قوله تعالى : ﴿ قَوْمُهُمْ ﴾ بالمقلدين لأن المجتهدين لا يقلد بعضهم بعضاً في فتواهم وذلك يجعل الآية مخصصة في موضعين « الإنذار - والقوم » ، والتخصيص خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا للدليل ، ولا دليل .

أما جعل الإنذار غير مخصص بالفتوى فإنه لا يوجب تخصيص القوم بالمقلدين ، بل يجعله عاماً في المقلدين والمجتهدين ، ولا شك أن المجتهد يستفيد من الرواية باستنباط الأحكام منها ، والمقلد يستفيد منها كذلك الانزجار وحصول الثواب وبذلك يكون عدم التخصيص أرجح فيجب المصير إليه .

٣ - سلمنا أن الفرقة والطائفة ما تقولون ، وأن الإنذار مراد منه الخبر المخوف مطلقاً ، ولكن لا نسلم أن لفظ ، « لعل » ليس المراد منه حقيقته وهو الترجي ، بل نقول هو باق على حقيقته . والترجي ليس راجعاً لله ، وإنما راجع إلى الطائفة المنذرة ، ويكون المعنى : أن تلك الطائفة تنذر قومها إنذار من يرجو الخوف والحذر ، وبذلك لا تكون الآية مفيدة لوجوب الحذر والعمل بقول الطائفة . فلا تثبت المدعى .

٤ - سلمنا أن « لعل » تفيد الوجوب ، ولكن لا نسلم أن الضميرين في ليتفقها ولينذروا راجعان إلى الطائفة . بل نقول : أن الطائفة ، في الآية هي النافرة للجهاد ، وباقي الفرقة هو الذي مكث ليتفق في الدين ، ولينذر تلك الطائفة النافرة

إذا عادت من الجهاد ، وبذلك لا تكون الآية مثبتة لوجوب العمل بخبر الواحد ،  
ضرورة أن المخبرين كثيرون يبلغ عددهم حد التواتر المفيد للعلم .

ويقوى هذا الاحتمال الذي قلناه أن الله تعالى لما توعد المتخلفين عن الجهاد في  
غزوة تبوك كان المؤمنون بعدها يتسارعون إلى الغزو حتى لا يبقى مع رسول الله من  
يسمع ويتعلم الدين ، فأمرهم الله بأن ينفر إلى الجهاد من كل فرقة طائفة ، ويقعد  
الباقى مع الرسول ليتفقه في الدين ولينذر المجاهدين إذا رجعوا من جهادهم .

الدليل الثاني : قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾  
ووجه الدلالة يمكن تقريره من وجهين :

الوجه الأول : أن الله تعالى أمر بالتثبت في الخبر بشرط أن يكون المخبر به  
فاسقاً ، وهذا اللفظ يفيد بمقتضى مفهوم الشرط أن التثبيت في الخبر غير واجب عند  
انتفاء الشرط ، وبذلك يكون خبر الواحد العدل واجب القبول والعمل به ، وهو  
المطلوب .

الوجه الثاني : أن الله جعل العلة في عدم قبول خبر الفاسق هي فسقه ،  
لا كونه خبر واحد - لأن تعليق الحكم بالمشتق يغلب على الظن أن مبدأ الاشتقاق هو  
العلة - وهذا يقضى بأنه إذا لم توجد العلة في الخبر لا يوجد العلول ، بمعنى أنه إذا  
لم يوجد الفسق لا يوجد عدم القبول ، وحيث لم يوجد عدم القبول تعين أن يكون  
الموجود هو قبول الخبر ، لأن لا واسطة بينهما ، وبذلك وجب قبول خبر الواحد  
العدل « وهو المطلوب » .

الدليل الثالث : إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد ، وهذا مشعر بأن  
العمل به واجب ، فقد عمل أبو بكر رضي الله عنه بخبر المغيرة في إعطاء الجدة السدس في  
الميراث ، وعمل عمر رضي الله عنه بخبر عبد الرحمن بن عوف في أخذ الجزية من المجوس  
عندما سمع منه قوله عليه السلام : سنوا بهم سنة أهل الكتاب ، وعمل عثمان بخبر  
فريعة بنت مالك في اعتداد المتوفى عنها زوجها في بيت الزوج ، وكذلك عمل به ابن  
عباس وعلي وغيرهما في الوقائع المختلفة من غير نكير من الباقي . فكان ذلك  
إجماعاً من الصحابة على وجوب العمل بخبر الواحد .

وأما أصحاب المذهب الخامس : فيستدلون على الجواز العقلي والوجوب  
الشرعي بما استدل به أصحاب المذهب الرابع .

ويستدل على الوجوب العقلي بما يأتي :

١ - عدم العمل بخبر الواحد يوجب خلو الواقعة عن الحكم لأن المجتهد قد لا يجد ما يثبت الحكم فيها إلا خبر الواحد ، فإن لم يعمل به خلت هذه الواقعة وأمثالها عن الحكم الشرعي ، وخلو الوقائع عن الحكم الشرعي باطل عقلاً . لأن الله أعطى لكل حادثة حكماً ، ولم يترك الناس سدى .  
ويجاء عن ذلك : بأن عدم العمل بالخبر لكونه ليس دليلاً مثبتاً للحكم المعين لا يوجب خلو الواقعة من مطلق الحكم ، بل يكون حكمها هو البراءة الأصلية ، ويكون ذلك ثابتاً بالشرع من جهة أن نفي الدليل الشرعي يوجب في المدلول ويثبت الحكم الأصلي .

٢ - ثبت أن مخالفة أمر الرسول توجب العقاب لقوله تعالى ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ﴾ فإذا أخبر العدل عن حكم بأنه عن الرسول ترجح عندنا صدقه ، وصار كذبه مرجوحاً ، فالصدق يقضى بأن الحكم هو ما قاله الراوى عن الرسول ، والكذب يقضى بأن غير هذا الحكم هو الثابت ، وحيثذ فيما أن نعمل بالحكمين معاً وهو باطل . لأنه جمع بين النقيضين ، أو ترك العمل بهما معاً ، وهو باطل كذلك لأن ارتفاع للنقيضين ، أو نعمل بالمرجوح ونترك الراجح ، وهو باطل لمخالفته لقانون العقل ، فلم يبق إلا أن نعمل بالراجح ، وهو المطلوب .

ويجاء عن ذلك : بأن مخالفة أمر الرسول إنما توجب العقاب فيما علم أنه أمر الرسول ، أما ما لم يعلم أنه أمره فلا عقاب في مخالفته وكلامنا في الثاني لا في الأول .

وما ذكر من الاحتمالات السابقة فلنا أن نختار منه ترك العمل بالاحتمالين معاً ، ولا يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين ، كما يلزم ذلك قبل ورود خبر الواحد العدل .

\* \* \*

## المبحث الثاني

### في شروط العمل بخبر الواحد

شروط العمل بخبر الواحد ثلاثة انواع :

١ - شروط ترجع إلى الراوى .

٢ - شروط ترجح إلى مدلول الخبر .

٣ - شروط ترجع إلى لفظ الخبر .



## النوع الأول - ما يرجع إلى الراوى

وهو ستة شروط :

١ - التكليف : والمقصود به هنا البلوغ والعقل فلا نقبل رواية الصبى غير المميز

ولا المجنون اتفاقاً ، لتمكن الخلل فى روايتهما .

أما رواية الصبى المميز فمختلف فى قبولها . فالجمهور يرى أن روايته غير مقبولة ، لأنه لا يمنعه من الكذب خوف من الله تعالى ، لعلمه بأنه غير معاقب فهو أجراً على الكذب من الفاسق ، فكان أولى منه برد روايته .

وقال بعض الأصوليين روايته مقبولة : لأن قوله قبل فى الطهارة ولذلك صح

الاعتداء به فى الصلاة ، فكان قوله فى غيرها مقبولاً كذلك لعدم الفارق .

وأجاب الجمهور عن ذلك : صحة الاعتداء به إنما هو لأن المأموم لم يظن عدم

طهارة إمامه ، وذلك كاف فى صحة الاعتداء - وأن الإمام غير متطهر فى الواقع

ونفس الأمر - بخلاف الرواية فإن شرطها صحة السماع ، ولم يوجد هذا الشرط من

الصبى .

هذا كله إذا أدى الصبى ما تحمله وهو صبى . أما إن تحمل الرواية فى وقت

الصبى ، وأدى عند البلوغ فروايته مقبولة اتفاقاً متى توفرت فيه باقى الشروط ويدل

على قبول روايته ما يأتى :

١ - قبول الصحابة رضي الله عنهم رواية ابن عباس والنعمان بن بشير وغيرهما من صغار

الصحابة من غير فرق بين ما تحملوه فى وقت الصغر ، وما تحملوه فى وقت الكبر .

٢ - شهادة الصبى بما تحمله قبل البلوغ مقبولة بعد البلوغ اتفاقاً والرواية مثلها

بجامع أن كلا منهما خبر . فتكون الرواية مقبولة كذلك .

٣ - كان الصحابة يحضرون الصبيان مجالس الحديث : فلو كانت روايتهم بعد

البلوغ لما تحملوه قبله غير مقبولة ، لما كان لحضورهم مجالس الحديث فائدة .

الشرط الثانى : أن يكون من أهل القبلة المحمدية ، فإن كان من غير أهلها بأن

كان يهودياً أو نصرانياً لم تقبل روايته اتفاقاً ، لحسته ودنائه ، ومنصب الرواية منصب شريف يمان عن الحسة والدناءة .

وإن كان من أهلها ولكنه كفر لسبب يوجب الكفر كالقول بأن الله جسم كما تقول المجسمة ، ففي قبول روايته خلاف .

فابن الحاجب والغزالي والباقلاني : وكثير غيرهم ، يقولون روايته غير مقبولة لأنه كالكافر الأصلي والفاسق بجامع الكفر والفسق .

والإمام الرازي وأبو الحسين البصرى والبيضاوى يقولون : إن كان ممن يعتقد حرمة الكذب قبلت روايته ، وإلا لم تقبل روايته .

ووجهتهم في ذلك : أن اعتقاده حرمة الكذب يمنعه من الإقدام عليه - فيترجح صدقه على كذبه - وترجح الصدق على الكذب هو المقتضى لقبول الرواية في غيره ، ومادام المقتضى قد وجد ، والمانع منتفٍ لأن الأصل عدمه ، وجب قبول روايته عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض .

أما من لم يعتقد حرمة الكذب فجانب الكذب فيه أرجح من جانب الصدق ، فلا يقبل قوله لعدم وجود المقتضى .

وأجابوا عن دليل : المخالف بأنه قياس مع الفارق ، لأن الفاسق عالم بفسق نفسه فلا يبالي بالكذب ، والمعتقد حرمة الكذب لم يعلم فسق نفسه ، فهو متجنب لتدينه وخشيته .

والكافر الأصلي خارج عن الملة الإسلامية فليس أهلاً لمنصب الرواية وأما من هو من أهل الملة فلم يخرج عنها ، فهو أهل لهذا المنصب .

والشرط الثالث : الأمن من الخطأ في الرواية ويتحقق ذلك بأمرين :

١ - الضبط والحفظ . فالرواي الذي لا يقدر على الحفظ ، أو يقدر عليه ولكن يعرض له السهو كثيراً ، لا تقبل روايته ، لأن إقدامه على الرواية إنما هو لظن الحفظ وعدم السهو ، والواقع يخالفه فيهما .

٢ - عدم التساهل في الرواية : فإن كان متساهلاً بحيث يروى وهو غير واثق مما يروى لم تقبل روايته .

وقال الإمام الرازي والبيضاوى : إن كان متساهلاً في غير الحديث وليس متساهلاً فيه ، قبلت روايته .

الشرط الرابع : تعدد الراوى : فلا يقبل فى الزنا إلا خبر الأربعة ، ولا يقبل فى غيره إلا خبر اثنين ولا يقبل خبر الواحد إلا إذا عضده ظاهر من كتاب أو سنة . أو اجتهاد مجتهد ، أو عمل بعض الصحابة أو كان الخبر منتشرًا ، وهذا الشرط لأبى على الجبائى ، وقال الجمهور لا يشترط التعدد .

وجهة الجبائى : أن الصحابة طلبوا التعدد فى وقائع كثيرة ، ولم يقبلوا خبر الواحد فيها . فأبو بكر رضي الله عنه لم يقبل قول المغيرة فى توريث الجدة السدس حتى انضم إليه محمد بن مسلمة ، وعمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يقبل خبر أبى موسى الأشعري فى الاستئذان وهو قوله « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثًا فلم يؤذن له فليصرف حتى » رواه أبو سعيد الخدرى معه وغير ذلك كثير . وهذا ظاهر فى أن خبر الواحد غير مقبول ولا يقبل إلا خبر المتعدد .

ووجهة : الجمهور أن الصحابة قبلوا خبر الواحد من غير إنكار فكان هذا إجماعًا منهم على قبوله . فاشتراط التعدد مخالف لهذا الإجماع فالصحابه رضوان الله عليهم قبلوا خبر عائشة فى وجوب الغسل من التقاء الختانين من غير إنزال وخبر أبى بكر رضي الله عنه فى قوله « الأئمة من قريش » ، ونحن معاشر الأنبياء لا نورث وخبر عبد الرحمن بن عوف فى المجوس وهو قوله عليه السلام « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » إلى غير ذلك من الوقائع المختلفة .

وأجاب : الجمهور عما قاله الجبائى . بأن الصحابة إنما طلبوا العدد عند التهمة والشك فى صحة الرواية ، لنسيان مثلاً أو لسبب آخر ، والذي حملنا على ذلك هو الجمع بين الأدلة المتعارضة - فإن الجمع مع الإمكان خير من إبطال العمل بالدليلين معًا . أو إبطال أحدهما والعمل بالآخر .

الشرط الخامس : أن يكون الراوى فقيهاً إذا كان الحديث مخالفاً للقياس وهذا الشرط شرطه أبو حنيفة - فهو لا يعمل بالحديث عند مخالفته للقياس إلا إذا كان الراوى للحديث فقيهاً .

والجمهور لم يشترط ذلك .

وجهة أبى حنيفة : أن العمل بخبر الواحد جاء على خلاف الدليل ، وإنما عملنا به إذا كان الراوى فقيهاً لحصول الثقة بقوله ، فيبقى خبر غيره على الأصل فلا يقبل .



ووجهة الجمهور : أن عداله الراوى وإن لم يكن فقيهاً ترجح صدقه على كذبه والعمل بالظن واجب .

### الشرط السادس : العدالة

العدالة لغةً : التوسط فى الأمر من غير إفراط ولا تفريط وفى الاصطلاح ملكة فى النفس ، أى هيئة راسخة فيها تمنعها من ارتكاب الكبائر ، والرذائل المباحة : وهى شرط فى قبول رواية الراوى ، فلا تقبل رواية من أقدم على الفسق عالمًا به اتفاقًا ، كمن شرب الخمر وهو يعلم أنها خمر ، أو أقدم على وطء الأجنبية وهو يعلم أنها ليست زوجة له .

وأما من أقدم على الفسق وهو جاهل بأنه فسق ، ويتصور ذلك فى الخوارج ونفاة الصفات ، ففى قول روايتهم مذهبان .

١ - القبول وهو المختار للراوى والبيضاوى .

٢ - عدم القبول وهو المختار للآمدى والباقلانى .

استدل أصحاب المذهب الأول : بأن جهله بما يفسق لا يرجح كذبه على صدقه ، بل لا يزال صدقه راجحًا ، والمانع من القبول هو ترجيح الكذب على الصدق ، ومادام المقتضى موجودًا والمانع منتفياً ، قبل قوله للمقتضى السالم عن المعارض .

واستدل أصحاب المذهب الثانى : بأن الفاسق غير مقبول الشهادة اتفاقًا والمانع من قبول شهادته فسقه ، وهذا المانع متحقق فى محل النزاع ويزاد عليه شىء آخر هو الجهل بما يفسق ، وتلك صفة قبيحة غير صفة الفسق فالمانع من القبول أقوى منه فى الفاسق ، فكان أولى برد قوله من الفاسق .

ورد ذلك : بأن الإقدام على الفسق مع العلم به دليل على الجرأة وعدم المبالاة ، وذلك مما يرجح جانب الكذب فى قوله على جانب الصدق فلذلك لم يقبل قول الفاسق ، أما جهل الفسق فلا دلالة فيه على الجرأة وعدم المبالاة فلا يزال جانب الصدق راجحًا ، ولذلك قبلت روايته لوجود المقتضى وانتفاء المانع .

وعلى الجملة فإن معلوم العدالة يقبل قوله اتفاقًا . ومن علم فسقه مع كونه عالمًا بالفسق لا يقبل قوله اتفاقًا .

وأما من لم تعلم عدالته ولا فسقه كمجهول الحال فقد اختلف فى روايته .

فالجمهور من الشافعية - ومنهم البيضاوي - على أنه لا تقبل روايته وهو المعروف عن الشافعي وأحمد بن حنبل .  
وقال أبو حنيفة : تقبل روايته .

استدل الأولون : بأن الفسق مانع من القبول اتفاقاً ، فلا بد من الظن بعدم وجوده في الراوي ، قياساً على الكفر والصبأ ، بجامع دفع المفسدة في كل ، وما دام الظن بعدم الفسق في مجهول الحال ، لتساوي احتمال الصدق والكذب فالمانع غير منتف ، فلا تقبل روايته لعدم انتفاء المانع .

واستدل أبو حنيفة بأدلة كثيرة نذكر منها ما يأتي :

١ - قوله عليه السلام « إنما أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر » ووجه الاستدلال من الحديث ظاهر . فإن النبي ﷺ اعتبر الظاهر ، ووكّل الباطن إلى ربه سبحانه وتعالى ، والظاهر من مجهول الحال إنما هو الصدق لإسلامه فوجب قبول قوله عملاً بالظاهر .

نوقش هذا : بأن الحديث لا دلالة فيه على المدعى ، لأن الرسول أسند الحكم بالظاهر إليه فقط دون الأمة ، ولا يصح أن تقاس الأمة عليه في ذلك ، لأن الرسول يعرف من أحوال المخبر ما لا يعرفه غيره من الأمة نظراً لصفاء نفسه .

٢ - إجماع الصحابة على قبول أقوال العبيد والنساء والأعراب المجهولين اكتفاء بظهور إسلامهم ، وسلامتهم من الفسق باعتبار الظاهر وذلك يقضى بأن مدار قبول الخبر عندهم هو الظاهر من حال الراوي ، ومجهول الحال ظاهره الصدق لإسلامه ، توجب قبول خبره لذلك .

نوقش هذا : بمنع قبول الصحابة خبر المجهول إذا كان حديثاً عن رسول الله ﷺ فإن الصحابة قد ثبت عنهم أنهم ردوا خبر من جهلوا عدالته .

فقد رد عمر رضي الله عنه حديث فاطمة بنت قيس وهو أن النبي عليه السلام لم يجعل لها السكنى بقوله « لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت » .

ورد على كرم الله وجهه حديث أبي سنان الأشجعي في المفوضة وغير ذلك كثير ، وهذا مما يجعل خبر من لم يعلم صدقه غير مقبول .



## بأى شىء تعرف العدالة

تعرف عدالة الراوى بأمرين : أحدهما الاختبار ، وذلك بمخالطة الراوى وتتبع أحواله أو الوقوف عليها حتى يعلم أمره وأنه لا يعمل الكبيرة ، ولا ما يخل بالمروءة ، فثبت عدالته بذلك .

وثانيهما التزكية : وتحصل بواحد من أمور أربعة .

١ - أن يحكم الحاكم الذى لا يرى قبول خبر الفاسق بشهادته .

٢ - الثناء عليه ممن يعرفه مع كونه عدلاً مثل أن يقول ، هو عدل أو مقبول الشهادة أو مقبول الرواية .

٣ - أن يروى عنه من لا يروى إلا عن العدل . وهذا هو المختار للآمدى وابن الحاجب ، والبيضاوى ، وقيل أن الرواية عنه تعديل له مطلقاً كان ممن يروى عن العدل ، أو ممن يروى عن العدل ، أو ممن يروى عنه وعن غيره ، وقيل ليس تعديلاً مطلقاً .

٤ - أن يعمل المزكى ، بخبر الراوى ، ويعرف أن عمله لذلك لا دليل آخر ، أو للاحتياط .



## أمور تتعلق بالتزكية

الأمر الأول : هل يشترط فى المزكى التعدد ؟ اختلف الأصوليون فى ذلك على

أقوال .

١ - لا يشترط التعدد مطلقاً . كانت التزكية للرواى أو للشاهد . وهو لأبى بكر الباقلانى ووجهته فى ذلك : أن التزكية لم تخرج عن كونها خبراً ، والخبر يقبل من الواحد .

٢ - يشترط التعدد مطلقاً ، ووجهة ، ووجهة هذا القول : أن التزكية شهادة بالعدالة والشهادة لا بد فيها من التعدد ، ولأن العمل بالمتعدد فيه عمل بالأحوط فوجب التعدد لذلك .

٣ - المختار للإمام الرازي وأتباعه ومنهم البيضاوي : أن العدد شرط تركية الشاهد ، وليس شرطاً في تركية الراوي ووجهتهم في ذلك أن الشهادة لا يقبل فيها قول الواحد ، فما كان شرطاً فيها وهو التركية يأخذ حكمها فلا يقبل فيه قول الواحد كذلك . أما الرواية فخير الواحد فيها مقبول ، فما كان متعلقاً بها يأخذ حكمها ، فيقبل فيه قوله . فمراعاة الأصل في كل واجبة .

وهذا الخلاف بعينه يجرى في المجرح . ففيه الأقوال السابقة .

الأمر الثاني : هل يجب في التعديل أو التجريح ذكر السبب ؟

اختلف الأصوليون في ذلك على خمسة أقوال :

١ - لا يجب ذكر السبب في التعديل ولا في التجريح ، وهو مختار الأمدى ووجهته في ذلك : أن المزكى إما أن يكون عالماً بأمر التعديل والتجريح أو غير عالم بها ، فإن كان الأول فلا وجه لسؤاله عن السبب « لأنه لا يعدل إلا من هو عدل ، ولا يجرح إلا من يستحق التجريح ، وإن كان الثاني فقله غير مقبول وإن ذكر السبب فلا فائدة من ذكره .

٢ - يجب ذكر السبب فيهما معاً . ووجهة هذا القول : أن التجريح يحصل ولو بخصلة واحدة فذكر سببه مما يسهل على المجرح . والعدالة يكثر التصنع فيها . فيتسارع الناس إلى الثناء بحسب ما ظهر لهم . فكان لابد من ذكر السبب ليعرف هل هو مما يوجب العدالة أو لا ؟

٣ - يجب ذكر السبب في التجريح دون التعديل - وهو للشافعي رحمته الله . ووجهته في ذلك : أن التجريح مما يسهل ذكر السبب فيه لحصوله ولو بخصلة واحدة ، بخلاف التعديل ، فإن ذكر السبب فيه مما يعسر على المعدل ، لأنه يكون بأشياء كثيرة ، وأيضاً فلأن المجرح قد يظن ما ليس جارحاً جارحاً فكان لابد من ذكر السبب في التجريح لتكون لى بيينة .

٤ - يجب ذكر السبب في التعديل دون التجريح . ووجهة هذا القول : أن العدالة يكثر فيها التصنع ، فيتسارع الناس إلى التعديل والثناء بحسب ما ظهر لهم ، فكان لابد من ذكر السبب في التعديل ، ليعلم أن ما عدل به الراوي هل هو مما يوجب العدالة ، أو مما لا يوجبها بخلاف الجرح فإن المرء حريص على عدم إظهار عيبه لغيره فإذا جرحه الغير كان ذلك لما ثبت عنده مما يعتبر جرحاً ، ولذلك لم يطلب منه سبب التجريح .

٥ - إن كان المزكى عالمًا بأسباب الجرح والتعديل اكتفى منه بالإطلاق وعدم ذكر السبب ، وإن كان غير عالم بها فلا بد من ذكر السبب فيهما - واختار هذا المذهب الغزالي والرازي وإمام الحرمين - وأما البيضاوي فليس له اختيار في هذه المسألة .

وجهة هذا المذهب : أنه عند علم أسباب الجرح والتعديل يكون التجريح أو التعديل مبنياً على قواعد صحيحة معروفة ، فلا يعدل غير العدل ، ولا يجرح من هو عدل : وبذلك لا يسأل عن السبب .

أما في حالة عدم العلم بالأسباب فربما يجرح من ليس مستحقاً للتجريح ، أو يعدل غير مستحق التعديل ، فكان لابد من ذكر السبب لنكون على بينة مما صنع .  
الأمر الثالث : إذا عدل الراوي جماعة ، وجرحه آخرون ، فبأى الرأيين نأخذ ؟

اختلف الأصوليون في ذلك على أقوال ثلاثة :

- ١ - يقدم قول المجرحين . لأنهم اطلعوا على شيء في الراوي لم يطلع عليه المعدلون ، وحفظوا شيئاً لم يحفظه غيرهم - ومن حفظ حجة على من لم يحفظ .
- ٢ - لا يعمل بقول واحد من الطائفتين ، لأن القولين متعارضان ولا مرجح لواحد منهما على الآخر ، فوجب ترك العمل بهما معاً دفعاً للتحكم .
- ٣ - يعمل بقول المعدلين إن زاد عددهم على عدد المجرحين لترجحه بهذه الزيادة وإلا ألغى العمل بهما معاً لتعارض القولين المتساويين ، وعدم المرجح لأحدهما .

\* \* \*

## النوع الثاني ما يرجع إلى مدلول الخبر

يشترط في مدلول الخبر أن لا يخالفه دليل قاطع لا يقبل التأويل من كتاب أو سنة متواترة ، أو إجماع أو قياس قطعي .  
فإن خالفه دليل قاطع مما ذكر ، فإما أن يكون مدلول الخبر مما يقبل التأويل أو مما لا يقبله ، فإن كان مما يقبل التأويل أول بما يتفق مع القاطع وعمل بهما معاً جمعاً بين الدليلين ، وإن كان مما لا يقبل التأويل ترك العمل بمدلول الخبر وعمل بالدليل القاطع ، لأن الإجماع منعقد على تقديم القاطع على المظنون .

أما إن خالف مدلول الخبر دليلاً ظنياً كالقياس الظني ، أو عمل الراوى نفسه ،  
أو عمل الأكثر : فالحكم فى ذلك ما يأتى :  
إذا خالف القياس الظنى مدلول الخبر : فإن أمكن تخصيص الخبر بالقياس ، أو  
تخصيص القياس بالخبر ، خص أحدهما بالآخر وعمل بهما معاً جمعاً بين الأدلة  
المتعارضة .

وإن لم يمكن تخصيص أحدهما بالآخر فللعلماء فى ذلك أقوال ثلاثة :

- ١ - يقدم خبر الواحد على القياس - وهو لجمهور العلماء منه الشافعى وأبو حنيفة ومالك والبيضاوى .
- ٢ - يقدم القياس على خبر الواحد - ونسب هذا القول لمالك رضي الله عنه .
- ٣ - الوقف بمعنى أنه لا يعمل بواحد منهما حتى يقوم الدليل على ترجحه - وهو لأبى بكر الباقلانى .

\* \* \*

## الأدلة

أولاً : خبر الواحد يقل الخطأ فيه عن القياس ، وكلما كان الخطأ قليلاً كان  
جانب الصواب أرجح ، فيكون خبر الواحد راجحاً على القياس بذلك فيقدم عليه .  
وإنما كان الخطأ فى خبر الواحد أقل من الخطأ فى القياس لأن خبر الواحد  
يجتهد فيه فى ثلاثة أمور : عدالة الراوى . ودلالته على الحكم ، ووجوب العمل به .  
أما القياس فيجتهد فيه فى ستة أمور : ثبوت حكم الأصل ، وكونه معللاً وكون  
العلة هى خصوص الوصف المعين . وكون تلك العلة موجودة فى الفرع وانتفاء المانع  
من ثبوت حكم الأصل فى الفرع ، ووجوب العمل بالقياس .  
فمقدمات الخبر أقل من مقدمات القياس ، وكلما قلت المقدمات قل الخطأ  
فيها ، وكلما كثرت كثرت الخطأ .

وثانياً : تصويب النبى صلوات الله عليه وآله وسلم لمعاذ حين بعثه إلى اليمن وقال له بم تحكم ؟ قال  
بكتاب الله ، قال فإن لم تجد قال فبسنة رسول الله قال فإن لم تجد قال اجتهد رأيى  
ولا ألو .

فتصويبه عليه السلام لمعاذ مع كونه قدم العمل بالسنة مطلقاً متواتراً أو آحاداً  
على القياس مشعر بأن خبر الواحد مقدم عليه .

واستدل أصحاب الرأى الثانى : بأن الصحابة تركوا خبر الواحد فى وقائع كثيرة وعملوا فيها بالقياس ، وهذا يشعر بأن القياس أرجح منه لأن الإجماع قائم على ترك العمل بالمرجوح مع وجود الراجح ، وبذلك يكون القياس مقدما على خبر الواحد ، فقد ترك ابن عباس خبر أبى هريرة وهو قوله عليه السلام : « توضحوا مما مسته النار » وقال يا أبا هريرة أنتوضأ من الدهن ، أنتوضأ من الحميم ؟ وترك ابن عباس وعائشة حديث أبى هريرة أيضاً وهو قوله عليه السلام « إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها فى الإناء فإن أحدكم لا يدرى أين باتت يده » وقال له كيف نصنع بالمهراس ، والمهراس حجر كبير مجوف الوسط لا يقدر أحد على تحريكه ولم ينكر أحد من الصحابة على ابن عباس وعائشة ذلك فكان إجماعاً منهم على أن القياس مقدم على خبر الواحد عند تعارضه معه .

نوقش هذا الدليل من وجهتين :

الأول : ليس ذلك من محل النزاع ، لأنه لا قياس يقضى بعدم وجوب غسل اليدين عند القيام من النوم ، وعدم الوضوء مما مسته النار ، حتى يقال أن خبر الواحد عارض القياس ، والقياس قدم عليه .

الوجه الثانى : سلمنا وجود القياس فيما ذكر ، وأن خبر الواحد ترك العمل به للقياس المذكور ، ولكن ذلك معارض بأن الصحابة كذلك تركوا القياس فى وقائع كثيرة وعملوا بخبر الواحد .

فقد ترك عمر اجتهاده فى تفاوت الأصابع فى الدية لتفاوت منفعتها وعمل بحديث عمرو بن حزم وهو قوله صلى الله عليه وسلم « فى كل أصبع عشر من الإبل » وقد كان عمر يقول « فى الخنصر ست من الإبل ، وفى البنصر تسع منها ، وفى الإبهام خمس ، وفى كل من الوسطى والسبابة عشر من الإبل ، وكان ذلك بمحض من الصحابة ولم ينكروا عليه ، وهذا يشعر بأن خبر الواحد يقدم على القياس عند تعارضه معه .

واستدل أصحاب الرأى الثالث : بأن الدليلين متساويان فى الظنية ولا مرجح لأحدهما على الآخر فالعمل بأحدهما وترك العمل بالآخر ترجيح لأحد المتساويين بدون مرجح وهو باطل .

ويمكن لأصحاب القول الأول أن يقولوا أن الخبر أرجح من القياس لما قالوه

فيعمل به .

كما يمكن لأصحاب القول الثاني أن يقولوا : إن القياس أرجح من الخبر لما قالوه ، فلذلك عمل به .

مخالفة مدلول الخبر لعمل الأكثر :

إذا خالف عمل الأكثر مدلول الخبر فإنه لا يترك خبر الواحد بذلك بل يعمل به ، لأن عمل الأكثر حجة ظنية ، وخبر الواحد وإن كان ظنيًا كذلك إلا أنه ترجح بكونه قولاً لرسول الله ﷺ وقوله حجة فيعمل به لذلك .

مخالفة عمل الرازي :

إذا كان عمل الراوي مخالفاً للحديث الذي رواه فللعلماء في ذلك رأيان .

الرأي الأول : يعمل بالخبر ولا يكون عمل الراوي بخلافه قادحاً فيه وهو المختار للرازي والبيضاوي .

الرأي الثاني : لا يعمل به ، لأن عمل الراوي على خلافه قادح في صحته وهو قول أكثر العلماء كما قال الرازي في كتابه .

\* \* \*

## الأدلة

استدل أصحاب الرأي الأول : بأن عمل الراوي ليس حجة وإنما الحجة في عمل الرسول أو قوله ، فوجب اعتبار الخبر لأنه قول الرسول .

استدل أصحاب الرأي الثاني : بأن عمل الراوي على خلاف ما روى مشعر بأنه قد اطلع على دليل أرجح منه ، لأنه يبعد أن يترك العمل به لا للدليل أو للدليل مرجوح ، وحيث ثبت ذلك لم يعمل بالخبر لكونه مرجوحاً .

وأجيب عن ذلك : بأن ترك الراوي لما رواه يجوز أن يكون لشيء ظنه دليلاً مع أنه في الواقع ونفس الأمر ليس دليلاً فلا يصح أن يترك خبره لذلك الأمر المرجوح .

المثال : روى أبو هريرة عن النبي ﷺ قوله « إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً إحداهن بالتراب » ولكن أبا هريرة كان يغسل الإناء ثلاثاً فقط .

\* \* \*



## تتمة

ذكر الأسنوى فى هذا المقام فروعاً فوجب علينا التنبيه عليها تميماً للفائدة .



### الفروع

١ - لا يتوقف الأخذ بالحديث على انتفاء الغرابة ، بل يعمل به ولو كان غريباً متى لم يعارضه دليل قاطع ، ولا يشترط فى الراوى أن يكون غريباً أو ذكراً أو بصيراً ، أو يعلم العربية ، أو يكون معروف النسب ، فمجهول النسب ومن لا يعرف العربية والأنثى والأعمى وغير العربى . كل هؤلاء تقبل رواياتهم ، متى توفرت فيهم الشروط السابقة فى الراوى .

٢ - إذا أكثر الراوى من الرواية مع قلة مخالطته لأهل الحديث قبلت روايته إذا كان ما رواه يمكن تحصيله فى الزمن الذى عاش فيه وإلا لم تقبل روايته .

٣ - إذا كان الراوى غير معروف النسب وكان له اسمان واشتهر بأحدهما فقط جازت الرواية عنه ، فإن لم يشتهر بواحد منهما : بأن كان متردداً بينهما ، وكان مجروحاً بأحدهما ومعدلاً بالآخر لم تجز الرواية عنه .

٤ - إذا رد الحديث الأصل وهو من روى عنه الحديث ، فالأكثر الحنفية على أنه لا يحتج به مطلقاً .

والمختار التفصيل ، وهو أن الفرع إن كان جازماً بما روى والأصل غير جازم به عمل بقول الفرع ، وإن كان الأصل جازماً والفرع غير جازم ، أو كانا متساويين لم يعمل برواية الراوى .

٥ - اختلف العلماء فى العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى بحيث لا يختص الخبر بواحد دون واحد : كحديث نقض الوضوء من مس الذكر وحديث وجوب الغسل من التقاء الحتاتين بدون إنزال .

فذهب جمهورهم إلى أنه مقبول كغيره من الأخبار .

وقال جمهور الحنفية - ومنهم الكرخى - أنه غير مقبول :

## استدل الأولون بما يأتي :

١ - قبول خبر عائشة حينما سألوها عن وجوب الغسل من التقاء الختانين من غير إنزال فقالت « فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا » وهو خبر فيما تعم به البلوى ، فلو كان خبر الواحد فيما تعم به البلوى غير مقبول ، لما قبل الصحابة خبر عائشة المذكور .

٢ - خبر الواحد فيما تعم به البلوى خبر عدل ثقة - وهذا يرجح صدقه على كذبه - فوجب قبوله كغيره من الأخبار .

## واستدل الكرخي ومن معه بما يأتي :

١ - ما تعم به البلوى من شأنه أن يتكرر في الأوقات المختلفة كنفذ الوضوء من مس الذكر ، ووجوب الغسل من التقاء الختانين . وهذا مما يدعو إلى إلقائه من النبي ﷺ على عدد التواتر مبالغة في إشاعته حتى لا تفسد على الناس عباداتهم من حيث لا يشعرون ، فحيث لم ينقله إلا واحد دل ذلك على عدم صحته ، فلا يعمل به لعدم ترجح الصدق في روايته .

٢ - ما تعم به البلوى مما تتوفر الدواعي على نقله ، فرواية الواحد له دليل على كذبه كما لو نقل واحد فقط أن عظيمًا من العظماء قتل مع أن الذين شاهدوا القتل كثيرون وخبر الكاذب غير مقبول ، فخير الواحد فيما تعم به البلوى غير مقبول كذلك .

وأجيب عن الدليل الأول : بأن النبي ﷺ ليس مكلفًا بإشاعة الخبر على عدد التواتر ، وإنما هو مكلف بالتبليغ فقط ، والتبليغ يتحقق بالتبليغ لواحد ولأكثر ، من غير فرق بين ما تعم به البلوى وما لا تعم به والقول بأن عدم إشاعة الخبر يوجب فساد العبادة على الناس من حيث لا يشعرون غير مسلم ، فإن الأحكام إنما تثبت بالعلم بها ، فمن لم يعلم بالحكم لا يؤخذ بتركه ، ومن علم به من أي طريق وجب عليه العمل به .

وأجيب عن الدليل الثاني : بأن الداعي إنما تتوفر على نقل ما تعم به البلوى إذا كان لا طريق لثبوته إلا التواتر ، ولكن ما تعم به البلوى يثبت بالقياس اتفاقًا - وخبر الواحد ظني كالقياس - فوجب قبوله فيه .

ثم يقال للحنفية : أنكم أوجبتم الوضوء من الرعاف والقيء والقهقهة في الصلاة بأخبار الآحاد أنها مما تعم البلوى فلا عبرة بما تقولونه بعد ذلك .

٦ - ليس من شرط العمل بخبر الواحد عرضه على كتاب الله تعالى وقال عيسى بن أبان يجب عرضه على كتاب الله قبل العمل به ، فإن وافقه قبلناه ، وإن خالفه تركنا العمل به لقوله عليه السلام « إذا روى عنى حديث فأعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فاقبلوه وأن خالفه فردوه » .

والحق عدم الاشتراط ، ويجاب عما قاله عيسى بن أبان : بأنه منقوض بالخبر المتواتر ، فإنه يعمل به اتفاقاً من غير عرض .

والظاهر أن الحديث مراد منه : أنه عند تعارض الحديث مع الكتاب وعدم إمكان التأويل ، ويعمل بالكتاب ويترك العمل بالحديث ، لأن الكتاب هو الأصل .

٧ - نقل ابن الحاجب عن أكثر العلماء أن الأصل في الصحابة العدالة ما لم أحدهم في كبيرة ، كالزنا من ماعز ، والسرقه من سارق رداء صفوان .

ويدل لذلك قوله صلى الله عليه وسلم « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » وقوله صلى الله عليه وسلم « لا تسبوا أصحابي فوالذى نفسى بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه » .

\* \* \*

## النوع الثالث

### ما يرجع إلى لفظ الخبر وفيه مسائل

المسألة الأولى في ألفاظ الرواية ومراتبها من الصحابي :

الصحابي : هو من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مسلماً ومات على إسلامه وألفاظه في الرواية تقع على سبع مراتب .

١ - حدثني رسول الله صلى الله عليه وسلم : وما فى معناه كشافهنى أو أخبرنى ، أو سمعته يقول .

٢ - قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : وهذه أقل من الأولى لاحتمال أن يكون بين الراوى والرسول واسطة ، وعلى كل حال فالرواية بذلك مقبولة ، لأن الوسطة صحابي - والصحابة عدول - كما تقدم .

٣ - أمر الرسول بكذا ، أو نهى عن كذا ، وهذه الرتبة أقل من الثانية لأنها تشاركها في احتمال الوساطة ، وتزيد عليها احتمال أن الصحابي اعتقد ما ليس بأمر أمراً ، وما ليس بنهى نهياً ، واحتمال أن يكون الأمر للبعض وأن يكون للكل .

ومن هنا قال صاحب التحصيل : أنه لا يحتج بهذه الرواية .

وجمهور العلماء على أنها حجة - لأن الصحابي لا يطلق الأمر والنهى من غير تقييد إلا إذا كان متيقناً من المراد بهما .

وقال الإمام الرازي لا بد في وجوب العمل بهذه المرتبة من أن ينضم إليها قول النبي ﷺ : « حكى على الواحد حكى على الجماعة » .

٤ - أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا - بيناء الصيغة للمجهول - وهذه الرتبة أقل من الثالثة لأنها تشاركها في الاحتمالات السابقة ، وتزيد عليها احتمال أن يكون الأمر غير الرسول كالخليفة أو الوالى .

وجمهور العلماء : ومنهم الشافعى والامدى - على أن الرواية بهذه الألفاظ حجة يجب العمل بها لأن غرض الصحابي بهذه الرواية بيان الشرع ، فيجب حمل قوله على من يصدر عنه الشرع ، وبما أن أمر الله تعالى ظاهر لا يتوقف على أخبار الصحابي لا يجوز حمله عليه - وكذلك لا يجوز أن يكون مصدر الأمر أو النهى - هو الإجماع - لأن الصحابي أحد المجمعين فهو يخبر عن نفسه فلم يبق إلا أن يكون المصدر هو الرسول ، والرسول تجب طاعته .

٥ - من السنة كذا . وهذه أقل من الرابعة : لأن السنة تطلق كثيراً على العادة والطريق لأى شخص كان - وإنما حملنا هذا القول من الصحابي على سنة الرسول ، لأن غرضه بيان الشرع ، ومصدر الشرع الذى يصح حمل هذا القول عليه هو خصوص الرسول كما تقدم :

٦ - عن النبي ﷺ - وهذه أقل من الخامسة : لأن هذا اللفظ كثيراً ما يستعمل في التوسط ، فإن التابعى ومن بعده يقول : « عن النبي » وبينه وبين الرسول واسطة ، ومن هنا اختلف العلماء .

فمنهم من حملها على السماع من غير واسطة - وهم الذى مال إليه البيضاوى واختاره ابن الصلاح وغيره من المحدثين .

ومنهم من حملها على السماع بواسطة \*

والكل متفق على أنها حجة - لأن الوساطة صحابي - وهم عدول كما تقدم .  
٧ - كنا نفعل كذا ، أو كنا نفعل في عهد الرسول كذا ، وهذه الرتبة حجة عند جمهور العلماء - منهم الإمام الرازي والآمدى والبيضاوي - إلا أن اللفظ الثاني منشأ الحجية فيه تقرير النبي عليه السلام للفاعلين من غير إنكار .  
واختلف في منشأ الحجية في اللفظ الأول : فمنهم من قال هو تقرير النبي عليه السلام للفاعلين ومنهم من قال منشأ الحجية فيه هو الإجماع ، لأن هذا القول ظاهر في عمل كل الأمة .

المسألة الثانية في رواية غير الصحابي ومستنده في الرواية \*

يستند غير الصحابي في روايته على واحد من الأمور الآتية :

١ - أن يسمع الحديث وحده أو مع غيره من لفظ الشيخ ، وفي هذه الحالة يصح أن يروى بلفظ حدثي فلان أو أخبرني ، أو حدثنا أو أخبرنا إن كان الشيخ قد قصد اسماعه ، فإن لم يقصد الشيخ إسماعه فليس له أن يقول ذلك ، وإنما يقول : قال فلان أو أخبر أو حدث ، أو سمعته يقول أو يخبر أو يحدث .

٢ - أن يقرأ الحديث على الشيخ ثم يقول له هل سمعته ؟ فيقول الشيخ - نعم - أو الأمر كما قرئ على - وهذه المرتبة أقل من سابقتها ، لاحتمال أن يكون الشيخ ذهل عن الحديث أو غفل عنه ، وله أن يروى في هذه الحالة بلفظ حدث أو أخبر أو سمع .

٣ - أن يقرأ على الشيخ ثم يقول له هل سمعت ؟ فيشير إليه بما يدل على السماع ، إما بأصبعه أو برأسه ، وفي هذه الحالة لا يصح للراوي أن يروى بلفظ حدث أو أخبر أو سمع ، وإنما بقول قال فلان كذا .

٤ - أن يقرأ على الشيخ ويقول له : سمعت ؟ فيسكت الشيخ ويغلب على ظن الراوي أن السكوت إجابة له - وهذه الحالة لم يخالف في وجوب العمل بها إلا الظاهرية .

ويجوز للراوي في هذه الحالة أن يروى بلفظ حدثي ، أو أخبرني قراءة عليه ، وأما الرواية بلفظ سمعت أو حدثني ، أو أخبرني من غير تقييد بالقراءة فمختلف فيها .

فالمتكلمون لا يجوزون الرواية بذلك ، والجمهور من المحدثين والفقهاء كالأئمة الأربعة يجوزون ذلك .

٥ - أن يكتب الشيخ له الحديث ، وهذه الرتبة يجوز الرواية بها ويجب العمل بمقتضاها ، إلا أن الراوى لا يروى بلفظ حدث ، ولا بلفظ سمع وإنما يروى بلفظ أنبأنى أو أخبرنى .

وقال الأمدى : لا يجوز الرواية بالكتاب إلا إذا أجازها الشيخ بأن يقول له : أرو هذا عنى ، أو أجزت لك روايته .

٦ - أن يشير الشيخ إلى كتاب معين ويقول : سمعت ما فى هذا الكتاب من فلان أو قرأته عليه ، أو هذا كتاب مسموع من فلان - وفى هذه الحالة يجوز لكل من سمع الشيخ يقول هذا القول أن يروى عنه هذا الكتاب سواء ناوله الكتاب أو لم يناوله ، أجازها أم لم يجزه ، ويعرف هذا الطريق بالمناولة . وللراوى أن يروى بلفظ ناولنى ، أو حدثنى ، أو أخبرنى مناولةً .

أما إذا أطلق فقال ، حدثنى ، أو أخبرنى ولم يأت بلفظ المناولة ففى ذلك مذهبان : أحدهما الجواز ، وثانيهما المنع ، وليس للراوى أن يروى من غير هذه النسخ المعينة إلا إذا أمن الاختلاف .

٧ - أن يجيز الشيخ الراوى فيقول له : أجزت لك أن تروى عنى ما صح من مسموعاتى ، أو مؤلفاتى ، أو كذا كالموطأ مثلاً ، ويعرف هذا الطريق بالإجازة . وقد اختلف العلماء فى الرواية بها ، فمنعها أبو حنيفة وأبو يوسف . وأجازها أصحاب الشافعى وأكثر المحدثين - وللشافعى قولان فى ذلك - الجواز ، والمنع .

وللراوى على القول بجواز الرواية بها أن يروى بلفظ أجازنى فلان كذا ، أو حدثنى ، أو أخبرنى فلان إجازة . أما إذا قال حدثنى ، أو أخبرنى من غير أن يأتى بلفظ إجازة ، ففى ذلك مذهبان ، أشهرهما المنع ، وهو الذى صححه ابن الصلاح .

٨ - أن يعثر الراوى على كتاب الشيخ يروى فيه أحاديث عن غيره فيجوز للراوى أن يعمل بتلك الأحاديث متى حصلت عنده ثقة بقول ذلك الشيخ وإن لم تكن له عنده رواية ، ويعرف هذا الطريق بالوجدادة .

قال ابن الصلاح : ليس للراوى أن يروى بهذا المستند بلفظ حدث أو أخبر مطلقاً أو مقيداً ، وإنما بلفظ وجدت ، أو قرأت بخط فلان : حدثنا فلان عن فلان ، ثم ذكر المتن بعد ذكره السند .

\*\*\*

## المسألة الثالثة فى المراسيل

المراسيل : جمع مرسل ، وهو لغةً : المطلق عن التقييد .

وفى اصطلاح المحدثين : ما سقط منه الصحابى مثل أن يقول التابعى ، قال رسول الله ﷺ ، وهو بهذا الإطلاق يغاير المنقطع والمعضل ، لأن المنقطع : ما سقط منه قبل الصحابى روا أو أكثر فى موضع واحد ، والمعضل : ما سقط منه اثنان فصاعداً فى موضع واحد .

أما المرسل عند الأصوليين : فهو قول العدل الثقة قال رسول الله ﷺ وهو بهذا الإطلاق يشمل المرسل والمنقطع والمعضل وغيرها عند المحدثين .  
وإنما سمي المرسل مرسلًا : لأن الراوى أطلق الحديث ولم يذكر من سمعه منه .

وقد اختلف الأصوليون فى قبول المرسل على أقوال أربعة :

القول الأول : لا يقبل المرسل مطلقاً سواء كان من أئمة النقل أو من غيرهم إلا إذا تأكد بما يرجح صدق الراوى ، وذلك واحد من أمور ستة :

- ١ - أن يكون من مراسيل الصحابة .
- ٢ - أن يسنده راو آخر غير الذى أرسله .
- ٣ - أن يرسله راو آخر يروى عن شيوخ الراوى الأول .
- ٤ - أن يعضده قول أكثر الأئمة .
- ٥ - أن يعضده قول صحابى .
- ٦ - أن يكون المرسل ممن عرف عنه أنه لا يرسل إلا عمن يقبل قوله كسعید بن المسيب ، وهذا القول للشافعى وهو المختار للراوى والبيضاوى ونقله ابن الصلاح عن جمهور المحدثين .

القول الثاني : لا يقبل المرسل مطلقاً . وهو رأى الأئمة الثلاثة وجمهور المعتزلة وهو المختار للآمدى .

القول الثالث : يقبل من أئمة النقل ، ولا يقبل من غيرهم - وهو مختار ابن الحاجب .

القول الرابع : يقبل مرسل العصور الثلاثة - عصر الصحابة والتابعين وتابع التابعين ، ولا يقبل في غيرها من العصور إلا من أئمة النقل - وهو قول عيسى ابن أبان .

\* \* \*

## الأدلة

استدل أصحاب القول الأول فقالوا : أن عدالة الراوى شرط فى قبول خبره - ومن أرسل عنه غير معروف العدالة ، لأن معرفتها تتوقف على معرفة اسمه وفرض المسألة أن اسمه لم يذكر .

وإنما قبلنا المرسل عند انضمام واحد من الأمور السابقة إليه لأنها تجعل جانب الصدق راجحاً على جانب الكذب ، فيتحقق المقتضى للقبول .  
نوقش هذا الدليل من وجهتين :

١ - لا نسلم أن عدالة المرسل عنه غير متحققة بل نقول : أن رواية الراوى عنه تعديل له ، ضرورة أنه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله كان غاشياً ، وتسقط بذلك عدالته - وحيث كانت الرواية عنه تعديلاً له وجب قبول خبره ، لوجود المقتضى للقبول وهو العدالة .

٢ - إسناد الحديث إلى النبى عليه السلام يقتضى صدق المرسل لأن إسناد الكذب إلى الرسول يناهى عداله الراوى - ومتى ترجح جانب الصدق على جانب الكذب وجب قبول الخبر لوجود المقتضى .

وأجيب عن المناقضة الأولى : بأن الرواية عن الغير إنما تكون تعديلاً له إذا كان الراوى قد عرف عنه بأنه لا يروى إلا عن العدل ، وليس ذلك مطرداً فى كل مرسل . فقد يكون المرسل ممن يروى عن غير العدل ، فلا يكون ذلك تعديلاً لمن روى عنه كما تقدم عند الكلام على التزكية .



يضاف إلى ذلك أن العدالة مما يكثر فيها التصنع فربما ظن الراوى أن من أرسل عنه عدل ، وهو فى الواقع ونفس الأمر ليس عدلاً - فكان لا بد فى القبول من التصريح بمن روى عنه لنقف بأنفسنا على أحواله .

وأجيب عن المناقشة الثانية : بأننا لا نسلم أن الإسناد يقتضى الصدق ، لأن غاية ما يدل عليه هو أن الراوى سمع هذا الحديث يرويه غيره عن الرسول وهذا الغير لم نعلم حاله لعدم معرفة اسمه ، فلا بد فى قبول خبره من التحرى عنه .

واستدل أصحاب القول الثانى بما يأتى :

١ - ثبت من أحوال الصحابة والتابعين أنهم كانوا يرسلون الأحاديث ويعملون بها من غير توقف فى قبولها . وهذا مشعر بأن الحديث المرسل مقبول عندهم وإلا لتوقفوا فى العمل به .

فأرسل من الصحابة ابن عباس وأبو هريرة وغيرهما . فروى ابن عباس حديث «إنما الربا من النسيئة» فلما سئل عنه قال : رويته عن أسامة بن زيد وروى أبو هريرة حديث «من أصبح جنباً فلا صوم له» فلما سئل عنه قال : رويته عن الفضل بن عباس : وقال البراء بن عازب ماكل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله ولكن سمعنا بعضه .

وأرسل من التابعين إبراهيم النخعى فقد قال الأعمش له إذا حدثتني فأسند فقال له : إذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله يعنى ابن مسعود فهو الذى حدثني ، وإذا قلت لك حدثني عن عبد الله فقد حدثني جماعة عنه .

واشتهر عن ابن المسيب والشعبي الإرسال .

٢ - العدل الثقة متى قال : قال رسول الله فقد جزم بنسبة الخبر إليه عليه الصلاة والسلام ، وجزمه بالنسبة يقتضى باعتبار الظاهر كونه عالماً أو ظاناً بأن النبى ﷺ قد قاله ، لأنه يبعد أن يعلم أو يظن عدم صدره من الرسول وينسبه إليه لأن ذلك كذب مسقط لعدالته .

ومتى ثبت أن جزمه بالنسبة يقتضى قول الرسول لهذا الخبر دل ذلك على عدالة من روى عنه وحيثئذ يجب قبول خبره لوجوب المقتضى وعدم المعارض .

نوقش الدليل الأول : بأن مرسل الصحابة ليس من محل النزاع وكذلك مرسل

التابعين كما قال عيسى بن أبان . ولغيره أن يقول : إنما قبل التابعون المرسل لظنهم الصدق فيمن أرسل الحديث ، وليس ذلك مطرداً في كل مرسل .

**ونوقش الدليل الثاني :** بأن جزم الراوى بنسبة الخبر إلى الرسول مرجعه إلى سماعه من الغير الذى ظن عدالته باعتبار ما ظهر له وقد يكون الغير متصنعاً فى عدالته ، ولو ذكر اسمه لظهر أمره بالبحث عن حاله ، فلا تزال عدالة من أرسل الراوى عنه غير معلومة ، فلا يقبل الخبر لذلك .

**واستدل أصحاب القول الثالث :** بأن أئمة النقل قد توفرت فيهم الثقة ، وعرفت عنهم العدالة ، واشتهروا بالبحث والتنقيب ، إذا أرسلوا عنه ، فيترجح بنقلهم جانب الصدق على جانب الكذب ، وهو المقتضى للقبول ، أما غيرهم فلم تتوفر فيهم الثقة لعدم شهرتهم بالبحث والتنقيب فلم يوجد ما يقتضى قبول خبرهم .  
**ونوقش هذا :** بأن عدالة الراوى ترجح جانب الصدق على جانب الكذب وإن لم يكن من أئمة النقل . فلا وجه للتفرقة .

واستدل عيسى بن أبان بأن أصحاب القرون الثلاثة قد شهد لهم الرسول بالعدالة حيث قال « خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم » وذلك مما يوجب صدقهم ، فقبل خبرهم لذلك .

وأما أئمة النقل فقد عرفوا بالبحث والاطلاع ومعرف أحوال الرواة فإذا أرسلوا فذلك لمعرفة من أرسلوا عنه معرفة توجب اطمئنان النفس إلى صدقه اختصاراً فى القول وعدم التطويل فى السند .

أما غيرهم فلم يتحقق ما يوجب الثقة واطمئنان النفس ، ولذلك لا يقبل منهم إلا خبر من عينوا اسمه حتى نستطيع أن نبحت عنه بأنفسنا - وهذا هو وجه التفرقة .

**ولصاحب القول الأول أن يقول :** إن الحديث المذكور عند انضمامه إلى مرسل التابعين يقوى جانبه فيكون مقبولاً لتأكده بغيره .

وأما التفرقة بين النقل وغيرهم فلا تفيد بعد تحقق العدالة فى الجميع .

\*\*\*

## تنبيه

إذا أرسل الراوى الحديث مرة وأسنده مرة أخرى أو وقف الحديث مرة ورفع مرة أخرى فلا يقدح ذلك فى قبول روايته عند جمهور العلماء .  
أما إذا كان الراوى من شأنه الإرسال ولكنه أسند فى بعض الأحوال حديثاً خلاف ما أرسله فهل يقبل قوله فيما أسنده أو لا يقبل .  
اختلف العلماء فى ذلك على قولين :

أحدهما : يقبل قوله فيما أسنده لأن شرط القبول وهو الإسناد مع العدالة قد تحقق . غاية الأمر أنه لا يقبل منه إلا اللفظ الذى لا إيهام فيه مثل حدثنى أو سمعت .

وثانياً : لا يقبل قوله لا فيما أسنده ولا فيما أرسله لأن إهماله لمن روى عنهم دليل على علمه بضعفهم فإنه لو علم عدالتهم لصرح بأسمائهم . ولا شك أن ترك الراوى مع علمه بالضعف غش وخيانة ، والخائن لا تقبل روايته لفسقه أرسل أو أسند .

وأجاب الأولون : عن هذا بأنه يجوز أن يكون الترتيب لسيان اسمه أو للاختصار ، وكل منهما لا يعتبر خيانة ولا غشاً فلا نسقط عدالته بذلك .



## المسألة الرابعة فى نقل الخبر بالمعنى

اختلف العلماء فى نقل حديث الرسول عليه السلام بلفظ آخر غير الذى صدر منه على أقوال ثلاثة :

القول الأول : يجوز ذلك بمعنى أنه لا حرمة فيه ، ولكن الأفضل نقل الحديث باللفظ الذى سمع من الرسول عليه السلام . وهذا القول لجمهور العلماء - وهو المختار للبيضاوى - وشرطوا لذلك شروطاً :

- ١ - أن يكون الناقل عالماً بمدلولات الألفاظ .
- ٢ - أن يكون اللفظ الثانى مفيداً لما يفيد الأول من غير زيادة ولا نقصان .
- ٣ - أن يكون مساوياً للأول فى الجلاء والخفاء . فإن فقد شرط من ذلك لم يجز النقل إلا باللفظ الأول .

القول الثاني : لا يجوز النقل بالمعنى مطلقاً بل يحرم وهو قول ابن سيرين وأبي بكر الرازي من الحنفية المعروف بالخصاص .

القول الثالث التفصيل : إن كان اللفظ مراداً للأول جاز وإلا فلا .

\* \* \*

## الأدلة

استدل أصحاب الرأي الأول بما يأتي :

١ - كان الصحابة ينقلون الحديث الذي قيل في الواقعة الواحدة بألفاظ مختلفة مع أن الذي صدر من الرسول فيها لفظ واحد ، فلو لم يكن ذلك جائزاً ما أقدموا عليه لأن الصحابة لا يفعلون المحرم مع علمهم بأنه محرم .

٢ - كان الصحابه يسمعون الأحاديث من الرسول عليه السلام ولا يكتبونها لأن أكثرهم لا يعرف الكتابة ، وكانوا يروونها بعد أزمان طويلة من سماعها على حسب ما تقتضيه الحاجة . وذلك موجب لنسيان اللفظ الذي سمعوه « فلو كان النقل بالمعنى غير جائز لتعين عليهم كتابتها حتى يتسنى لهم الرجوع إليها بألفاظها ، وحيث لم تثبت الكتابة عنهم جاز النقل بالمعنى » .

- نقل الحديث من العربية إلى غيرها من اللغات كالفارسية والهندية لمن لا يعرف العربية جائز اتفاقاً لتعلم الأحكام والتفقه في الدين ، مع أن تلك اللغات تخالف العربية لفظاً ومعنى ، فجواز نقله إلى العربية أولى : لأنها أقرب لفظاً وأوفى مقصوداً من باقى اللغات .

ورد هذا الدليل : بأن النقل فيما ذكر جائز للضرورة - وهى عدم معرفة العربية- ولا يلزم من جواز النقل للضرورة الجواز لغيرها ، لأن الضرورة تقدم بقدرها .

واستدل أصحاب الرأي الثاني بما يأتي :

١ - قوله عليه الصلاة والسلام : « نض الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها . فرب حامل فقه إلى غير فقيهه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه » .

ووجه الاستدلال : من الحديث أن النبي ﷺ دعا لمن سمع حديثه فأداه كما سمع ، والتشبيه لا يتم إلا إذا أداه بلفظه ومعناه ، وفى هذا إشعار بأن من نقل

الحديث بالمعنى لا يستحق هذا الثناء ، لأنه ارتكب أمراً لا يستحق عليه المدح ،  
وبذلك يكون الحديث دالاً على عدم جواز النقل بالمعنى .

٢ - نقل الحديث بالمعنى يؤدي إلى محو معناه واندراسه لأن أقصى ما يجتهد  
فيه الناقل هو تخير الألفاظ التي توافق ألفاظ الحديث ، وذلك متعذر عليه لأن العلماء  
مختلفون في معاني الألفاظ وفهم دقائقها ، فالراوى عند نقل الحديث بلفظ آخر قد  
تفوته تلك الدقائق التي اشتمل عليها اللفظ الأول ، ويقال ذلك فى الطبقة الثانية  
والثالثة وما بعدها حتى تأتى الطبقة الأخيرة فيصبح فاحشاً بحيث لا يبقى تناسب بين  
اللفظ الأول والأخير فالنقل ممتنع لذلك .

يناقش الدليل الأول : بأن من أدى الحديث أداءً حافظ فيه على المعنى الذى  
تضمنه لفظ الرسول عليه السلام من غير زيادة ولا نقصان يكون مؤدياً لما سمع كما  
سمع لأنه لم يزد فيه ولم ينقص ، فالحديث لا دلالة فيه على منع النقل بالمعنى .

ويناقش الدليل الثانى : بأن النقل بالمعنى مع وجود الشروط السابقة فى كل  
طبقة لا يؤدي إلى طمس المعنى واندراسه ، ولا يوجب التفاوت الفاحش كما تقولون .

واستدل المفصل : بأن النقل باللفظ المرادف لا يغير المعنى - ضرورة أن اللفظين  
بمعنى واحد فلا يترتب على النقل ضرر فكان جائزاً . أما النقل بلفظ غير مرادف فإنه  
يوجب التفاوت الفاحش بين الأصل والفرع ، وذلك ممنوع .

ورد ذلك : بأنه لا معنى لهذا التفصيل بعد اشتراط ما سبق من الشروط .



## المسألة الخامسة : فى انفراد الثقة بالزيادة

إذا روى الحديث اثنان فأكثر وانفرد أحدهم بزيادة لم يروها الآخرون وكان  
المنفرد بالزيادة عدلاً ثقة فلا يخلو : إما أن تكون تلك الزيادة مخالفة للمزيد عليه  
بحيث لا يمكن الجمع بينهما أو ليست مخالفة له .

فإن كانت الزيادة مخالفة للمزيد عليه ولا يمكن الجمع بينهما كانا متعارضين  
وأخذاً حكم الدليلين المتعارضين .

وإن كانت الزيادة غير مخالفة للمزيد عليه فلا يخلو : إما أن يعلم تعدد  
المجالس . أو يعلم عدم تعددها ، أو لا يعلم واحد منهما .

فإن علم تعدد المجالس : قبلت تلك الزيادة اتفاقاً - لأن الراوى عدل ثقة -  
وذلك هو المقتضى لقبول روايته ، وترك الغير لتلك الزيادة لا يقدح فى قبولها -  
لجواز أن تكون الزيادة وقعت فى مجلس لم يحضره من تركها . ومتى وجد المقتضى  
للقبول وانتفى المانع ، عمل بالمقتضى لسلامته عن المعارض فتقبل تلك الزيادة .  
أما إن علم عدم تعدد المجالس بأن كان المجلس واحد فإما أن يكون تاركوا  
الزيادة ممن لا يجوز عليهم الغفلة عنها بأن كانوا عدد التواتر ، أو ممن يجوز عليهم  
ذلك .

فإن كانوا ممن لا تجوز عليهم الغفلة عن تلك الزيادة لم تقبل ، لأن تطرق الخطأ  
إلى راوى الزيادة أولى من تطرق الخطأ إليهم .

وإن كانوا ممن يجوز عليهم الذهول والغفلة عنها : فجمهور الفقهاء والمتكلمين  
يقولون : تقبل تلك الزيادة ، لأن الراوى عدل ثقة ، وعدم رواية الغير لها يجوز أن  
يكون لأنه دخل المجلس بعد أن قيلت تلك الزيادة فيكون قد سمع بعض الحديث ولم  
يسمع البعض الآخر ، ويجوز أن يكون لخروجه من المجلس قبل أن يسمع تلك  
الزيادة ، أو أن يكون قد ذهل عن سماعها ، وهذه كلها احتمالات لا تقدح فى راوى  
الزيادة لأنها لا تنفى سماعه لها . وبذلك يكون المقتضى قد سلم عن المعارض  
فوجب العمل به .

وقال بعض العلماء لا تقبل تلك الزيادة مطلقاً :

وفصل البعض بين أن يكون الساكت عن الزيادة واحداً فتقبل تلك الزيادة وأن  
يكون الساكت جماعة فلا تقبل منه .

أما إن جهل الحال فلم يعلم تعدد المجالس ولا اتحادها ، فقال الأمدى يكون  
الحكم فى هذه الحالة كالحكم عند اتحاد المجلس ، بل يكون قبول الزيادة هنا أولى ،  
لا احتمال اختلاف المجالس .

المثال : قوله عليه السلام « زكاة الفطر واجبة على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى  
من المسلمين » فإن التقييد بالمسلمين زيادة تفرد بها مالك رضي الله عنه عن باقى الرواة .  
هذا كله إذا كانت الزيادة من واحد وعدمها من واحد آخر . أما إذا زاد الراوى  
فى الحديث مرة ، وحذف تلك الزيادة مرة أخرى ، وكان المجلس الذى سمع فيه

- الحديث واحداً . فإن كانت مرات الزيادة مساوية للمرات الأخرى ، أو كانت أكثر .
- قبلت تلك الزيادة ، لأن السهو في نسيان ما سمع أكثر من إثبات ما لم يسمع .



### المسألة السادسة : في حذف بعض الخبر

- إذا سمع الراوى حديثاً ثم أراد أن ينقل بعضه ويترك نقل البعض الآخر فلا يخلو ، إما أن يكون ما يراد تركه مستقلاً عما يراد نقله ، أو غير مستقل عنه .
- فإن كان ما يراد تركه مستقلاً جاز ذلك مثل قوله عليه السلام « المؤمنون تكافأ دماؤهم ، ويسعى بذمتهم أدناهم ، وهم يد على من سواهم » لأن ذلك بمثابة أخبار متعددة ، والأخبار المتعددة يجوز لمن سمعها رواية البعض ، وترك رواية البعض الآخر .

- أما إن كان ما يراد تركه غير مستقل بأن كان غاية مثل نهيه عليه السلام عن بيع الثمار حتى تزهى ، أو شرطاً مثل قوله عليه السلام « من قاء أو رعف أو أمذى فليتوضأ وضوءه للصلاة » أو استثناء مثل قوله عليه السلام : « لا تبسعوا البر بالبر » الحديث إلى قوله « إلا سواء بسواء مثلاً بمثل » لم يجوز نقل البعض دون البعض الآخر ، لأن ذلك يفسد المعنى ، ويبدل الشرع ، وذلك لا يجوز .



### المسألة السابعة : في حكم القراءة الشاذة

- القراءة الشاذة : هي التي لم تنقل بطريق التواتر كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين ﴿ فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات ﴾ وقراءته في آية السرقة ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيماهما ﴾ .
- وقد اختلف العلماء في الاحتجاج بها : فذهب الحنفية إلى أنها حجة .
- وقال الأمدى وابن الحاجب : انها ليست بحجة - وهو الظاهر من مذهب الشافعى .
- استدلل الحنفية : بأن القراءة الشاذة لم تخرج عن كونها خبراً لعدل ثقة - وخبر العدل الثقة مقبول - فكانت القراءة الشاذة مقبولة ويجب العمل بمقتضاها .

واستدل الشافعية : بأن الراوى نقل هذه القراءة على أنها قرآن ، ولم ينقلها على أنها خبر عن الرسول عليه السلام ، فالخبرية منتفية عنها ابتداءً ، والقراءة منتفية لأنها لا تثبت بخبر الواحد ، فلا يقبل هذا القول ولا يكون حجة .  
ويرد ذلك : بأن نفي القراءة لا ينفي الخبرية ، لأن القراءة أخص من الخبرية - ونفى الأخص لا يستلزم نفي الأعم - وحيث أن الخبر لم ينف كان حجة ويجب العمل به .

وبذلك يترجح مذهب الحنفية .

\* \* \*



# الكتاب الثامن

## فى الإجماع

الإجماع لغةً - يطلق بإطلاقين :

أحدهما : العزم على الشئ والتصميم عليه ومنه قوله تعالى : ﴿ فأجمعوا أمركم ﴾ أى اعزموا عليه . وقوله عليه الصلاة والسلام « لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل » أى يعزم .

وثانيهما : الاتفاق - يقال أجمع القوم على كذا - إذا اتفقوا عليه .

وقد اختلف العلماء : فى كون اللفظ حقيقة فى كل من المتعنين أو فى أحدهما فقط - فذهب بعضهم إلى أنه مشترك لفظى بينهما - لأن اللفظ استعمال فى الأصل وفى الاستعمال الحقيقة .

وذهب البعض الآخر : إلى أنه حقيقة فى العزم مجاز فى الاتفاق - لأن اللفظ غلب استعماله فى العزم وقل استعماله فى الاتفاق - وما غلب استعماله أرجح - فىكون اللفظ حقيقة فيه لأن الحقيقة راجحة .

أما الإجماع عند الأصوليين : فهو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد عليه السلام فى عصر من العصور على أمر من الأمور .

فالإجماع : معناه - الاشتراك فى الاعتقاد أو القول أو الفعل أو السكوت وهو جنس فى التعريف يشمل كل اتفاق ، سواء أكان من الكل أم من البعض وسواء أكان من المجتهدين وحدهم أم منهم ومن المقلدين أو من المقلدين فقط وسواء أكان المتفقون فى عصر واحد ، أو فى عصور مختلفة .

والمراد من أهل الحل والعقد : المجتهدون لأنهم هم أهل الإباحة والتحريم وليس المراد بعض المجتهدين بل المراد كلهم .

وهو قيد أول فى التعريف يخرج به اتفاق غير المجتهدين كالمقلدين واتفاق بعض المجتهدين دون البعض الآخر ، فإن كلا من هذين الاتفاقيين لا يعتبر إجماعاً ولا يكون حجة ، وقولنا من أمة محمد ، قيد ثان مخرج لاتفاق المجتهدين من غيرها

كاتفاق اليهود أو النصرارى فلا يكون حجة بعد نسخ شريعتهم اتفأقاً ولا قبل نسخها خلافاً لأبى إسحاق الإسفراينى وجماعة .

وقولنا : « فى عصر من العصور » قيد ثالث قصد به بيان المراد من أهل الحل والعقد - بأنهم هم المجتهدون فى العصر الواحد . وليس المراد بهم المجتهدين فى جميع العصور حتى تقوم الساعة ، لأن ذلك يقضى بعدم تحقق الإجماع قبل انتهاء الحياة الدنيا ، وقولنا : « على أمر من الأمور » قيد رابع قصد به شمول الاتفاق : للاتفاق فى الشرعيات اللغويات والعقليات والدنيويات .

فالأول كحل البيع وحرمة الربا ، والثانى ككون الفاء للتعقيب ، وثم للتراخى ، والثالث كحدوث العالم ، والرابع كالحروب وتدبير أمر الرعية .

فإن الإجماع فى كل ذلك حجة من غير خلاف فى الشرعيات واللغويات وعلى الراجع فى غيرهما .

وإنما زيد « من الأمور » بعد قولنا « على أمر » مبالغة فى الشمول - لأن الأمر عند الاقتصار عليه صالح لأن يكون المراد منه خصوص القول الطالب للفعل وأن يكون المراد به ما يشمل القول والفعل ، ولكن بعد بيانه بقولنا من الأمور أصبح متعيناً فيما يشمل القول والفعل معاً ، ضرورة أن الأمر الخاص بالقول لا يجمع على أمور وإنما يجمع على أوامر .



## الاعتراض على التعريف

اعترض على هذا التعريف بكونه غير جامع ، وغير مانع .

أما أنه غير جامع فلأنه لا يشمل قول المجتهد الواحد إذا لم يوجد فى العصر الواحد غيره ، فإن قوله فى هذه الحالة يكون حجة كما صرح بذلك الرازى وأتباعه ، ومع ذلك فالتعريف لا يشملها لأن الاتفاق كما تقدم معناه المشاركة وهى مفاعلة من الجانبين فلا بد فيها من التعدد .

وأما أنه غير مانع : فلأنه يشمل اتفاق المجتهدين فى حياة النبى ﷺ لأنه اتفاق لأهل الحل والعقد من أمة محمد عليه السلام فى عصر من العصور على أمر من الأمور ، مع أن الإجماع لا ينعقد فى حياة النبى ﷺ ولا يكون حجة وإنما الحجة فى قوله فقط .

## دفع الاعتراضات

يدفع الاعتراض الأول : بأنه لا يلزم من كون المجتهد الواحد حجة لأن الاجتهاد منحصر فيه - أن يكون إجماعاً بل نقول هو حجة وليس بإجماع لأن الحجة أعم فلا يضرنا خروجه عن التعريف .

ويدفع الاعتراض الثانى : بأن الصحابة فى حياة الرسول ﷺ لا يصدق عليهم أنهم أهل الحل والعقد أى الإباحة والتحریم ، لأن الذى بيده التحريم والتحليل فى ذلك الوقت هو الرسول فقط ولذلك كان قوله هو الحجة .

\* \* \*

## مشمات الكتاب الثالث

يشتمل الكتاب الثالث فى الإجماع على ثلاثة أبواب :

الباب الأول فى حجيته - الباب الثانى فى أنواعه - الباب الثالث فى شرائطه .

\* \* \*

## الباب الأول

فى حجية الإجماع - وفيه مسائل

المسألة الأولى : فى إثباته على منكريه

ذهب جمهور من العلماء ومنهم البيضاوى إلى أن الإجماع باعتبار ذاته ممكن ونقله إلى غير المجمعين متيسر وليس متعذراً .

وذهب بعض الشيعة وأصحاب النظام إلى أن الإجماع باعتبار ذاته محال .

وذهب فريق إلى إمكانه باعتبار ذاته وتعذره باعتبار نقله .

\* \* \*

## الأدلة

استدل الجمهور بأن الإجماع : لا يترتب على فرض وقوعه محال فى العادة

وكل ما كان كذلك ممكناً ، فالإجماع ممكن فى العادة .

واستدل أصحاب القول الثاني : بأن المجمعين إما أن يجمعوا عن دليل قاطع أو عن دليل ظني ، فإن كان الأول : كانت العادة قاضية بنقله إلينا لتوفر الدواعي على نقله ، وبنقله يستغنى به عن الإجماع ، وإن كان الثاني لم يتحقق الاتفاق . لأن العادة تحيل إتفاقهم عن دليل ظني ، ضرورة اختلاف قرائحهم وقوة تفكيرهم وموارد استنباطهم كما تحيل اتفاقهم على مأكول واحد كالدهن مثلاً أو مشروب واحد كعصير القصب أو ملبوس واحد كالصوف .

ومادام اتفاقهم عن دليل قاطع أو ظني غير ممكن ، لم يتحقق اتفاق لهم أصلاً ، لأن الاتفاق لا يكون إلا عن مستند ، والمستند لا يخرج عن واحد من هذين الأمرين ، وأجيب عن ذلك من قبل الجمهور بجوابين :

الجواب الأول : نختار أن منشأ الاتفاق هو الدليل القاطع وتمنع توفر الدواعي على نقله لجواز الاكتفاء بنقل الإجماع لكونه أقوى منه .

الجواب الثاني : نختار أن منشأ الاتفاق هو الدليل الظني وتمنع كون العادة قاضية بعدم الاتفاق عليه كعدم الاتفاق في المأكول الواحد والمشروب الواحد ، لأن علم الاتفاق في المقيس عليه منشؤه اختلاف الأمزجة والطبائع والشهوات وليس ذلك موجوداً في استنباط الأحكام لأن الأحكام تؤخذ من الأدلة ، ويجوز أن يكون الدليل الذي دل على الحكم ظاهراً فيه ، فيرتفع الاختلاف لهذا الظهور .

واستدل أصحاب القول الثاني : فقالوا إما أنه ممكن في العادة فإما قاله الجمهور وإما أنه يتعذر نقله إلى غير المجمعين فذلك لأن النقل يتوقف على أمور ثلاثة :

- ١ - معرفة المجمعين بأشخاصهم وأعيانهم .
  - ٢ - معرفة الأمر الذي غلب على ظنهم .
  - ٣ - معرفة أنهم اتفقوا عليه في وقت واحد .
- وكل هذه الأمور يتعذر معرفتها والوقوف عليها .

أما الأول : فلانتشار المجتهدين في مشارق الأرض ومغاربها وذلك مما يجوز اختفاء أحدهم لحبسه أو أسره ، أو انقطاعه للعبادة أو كونه خامل الذكر لا يختلط بالناس فلا يعرف كونه من المجتهدين .

وأما الثاني : فلاحتمال أن يفتى بعض المجتهدين على خلاف ما غلب على ظنه

خوفاً من حاكم ظالم أو من مجتهد ذى منصب فى الدولة ، رأيه على خلاف ما ظنه ذلك المجتهد .

وأما الثالث : فلجواز أن يرجع أحدهم عن رأيه قبل أن يفتى فيه الباكون فلا يتحقق الاتفاق من الجميع فى وقت واحد .

ومن أجل هذا كله استبعد الإمام أحمد نقل الإجماع فقال : « من ادعى الإجماع فهو كاذب » .

وأجاب الجمهور : عن ذلك بأن هذا غير مطرد فى كل إجماع فإن إجماع الصحابة مثلاً لا يتعذر نقله ، لمعرفة بأعيانهم نظراً لقلتهم ، ووجودهم فى مكان واحد ، وليس فيهم من هو خامل ، وخصوصاً المجتهد منهم وكان لهم من قوة الدين ما يمنعهم من الفتوى على خلاف ما يعتقدون ، لأنهم لا يخشون فى الحق لومة لائم ، ولا صولة صائل ، ولم ينقل عن أحدهم أنه رجع عن فتواه قبل فتوى الآخر ، وإلا لاشتهر ذلك عنهم .

ومتى ثبت عدم تعذر النقل فى بعض الجزئيات بطل مدعاهم لأن السالبة الكلية تنتقض بالموجبة الجزئية .

\*\*\*

## المسألة الثانية

فى كون الإجماع حجة يجب العمل به

- اختلف العلماء فى حجة الإجماع ووجوب العمل به على مذهبين .
- أحدهما : وهو مذهب الجمهور أنه حجة ويجب العمل بمقتضاه .
- وثانيهما : وهو مذهب النظام والخوارج والشيعة ليس بحجة .

\*\*\*

## الأدلة

استدل الجمهور بما يأتى :

أولاً : قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴾ .

ووجه الاستدلال من الآية : أن مشاققة الرسول ﷺ معناها منازعته ومخالفته فيما جاء به عن ربه ، وسبيل المؤمنين معناه ما اختاره المؤمنون لأنفسهم من قول ، أو اعتقاد ، أو عمل .

وقد جعل الله كلا من المشاققة واتباع غير سبيل المؤمنين موجباً للعقاب بدخول جهنم وبئس المصير - لأنه عطفهما على بعض بالواو المفيدة للتشريك في الحكم والإعراب - وما دام اتباع غير سبيل المؤمنين موجباً للعقاب فيكون محرماً ، ويكون اتباع سبيل المؤمنين واجباً ، لأنه لا واسطة بينهما فإن اتباع أحدهما يقضى بعدم اتباع الآخر . وبذلك يكون سبيل المؤمنين حجة يجب العمل بمقتضاه وهو المدعى .

نوقش هذا الدليل من وجوه ثمانية :

الوجه الأول : لا نسلم أن كلا من المشاققة واتباع غير سبيل المؤمنين يوجب العقاب وحده ، بل نقول مجموعهما هو الموجب للعقاب كما يقتضيه ظاهر الآية ، فإن الله جمعهما ثم أردف الحكم بعد ذلك - ولا يلزم من كون المجموع موجباً للعقاب أن يكون كل منهما موجباً له ، فإن الجمع بين الأختين محرم وكل منهما على انفراد لا تحريم فيه .

ويجاب عن ذلك : بأن مشاققة الرسول وحدها توجب العقاب اتفاقاً ، فلو كان اتباع سبيل غير المؤمنين لا يوجب العقاب وحده ، لم يكن في جمعه مع المشاققة فائدة ، ويكون ذلك عبثاً ، وهو مما يتنزه عنه القرآن .

الوجه الثاني : سلمنا أن كلا منهما محرم يوجب العقاب وحده ولكن تحريم المشاققة مشروطاً بتبين الهدى اتفاقاً فيكون تحريم اتباع غير المؤمنين مشروطاً به أيضاً لأنه معطوف على المشاققة والعطف يقتضى المشاركة ولا شك أن لفظ الهدى عام لاشتماله على آل الاستغراقية فيكون الشرط تبين كل أنواع الهدى ، ومن جملة أنواع الهدى الدليل الذى استند إليه المجمعون فى إجماعهم فإن ظهر له هذا الدليل لم يكن للإجماع فائدة ، وإن لم يظهر له لم تحرم المخالفة لانعدام المشروط بانعدام شرطه .

ويجاب عن ذلك من وجهين :

- ١ - لا نسلم اقتضاء العطف المشاركة فى كل شيء ، بل نقول العطف يقتضى المشاركة فى الإعراب والحكم لا غير .
- ٢ - سلمنا أنه يقتضى المشاركة فى كل شيء ، ولكن نقول تبين الهدى

المشروط فى مشاققة الرسول معناه قيام الدليل على وحدانيته تعالى وصدق نبوته عليه السلام ، فتكون حرمة اتباع سبيل غير المؤمنين مشروطة بذلك ، وهو ليس محل خلاف .

**الوجه الثالث :** سلمنا أن اتباع غير سبيل المؤمنين حراماً ولكن لم لا يجوز أن يكون الغير هو الكفر ، وسبيل المؤمنين هو الإيمان ، وبذلك يكون الكفر حراماً والإيمان واجباً ، وهو قدر متفق عليه .

**ويقوى ذلك أمران - أحدهما :** أن الآية نزلت فى شأن المرتد - وثانيهما أن لفظ « غير » لا عموم فيه لأن إضافته إلى المعرفة لا تفيد تعريفاً لتوغله فى الابهام كما يقول النحاة ، فهو مطلق والمطلق يتحقق فى رأى فرد من الأفراد فليكن ذلك الفرد هو الكفر لأن حرمة محل اتفاق .

**ويجاب عن ذلك :** بأن العموم استفيد من دليل آخر هو صحة الاستثناء فى الآية فإنه يصح أن يقال ومن يتبع غير سبيل المؤمنين إلا كتاب الله نصله الخ . « والاستثناء معيار العموم ، كما يقول الأصوليون » وسبب النزول لا يصلح أن يكون مخصصاً لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب عند الجمهور .

**الوجه الرابع :** سلمنا العموم ولكن لا نسلم أن سبيل المؤمنين هو الإجماع بل نقول سبيلهم هو الدليل الذى استندوا إليه فى إجماعهم ، وسندنا فى ذلك أن السبيل فى اللغة هو الطريق الذى يمشى عليه : وهذا المعنى يتعذر إرادته هاهنا فيكون المراد أقرب مجاز إليه وأقرب مجاز إلى المعنى الحقيقى هو الدليل الذى أجمعوا عليه ، لمشاركته له فى أن كلا منهما يوصل إلى المقصود من غير واسطة .

أما حمل السبيل على الإجماع فهو حمل له على المجاز المرجوح لأن الإجماع يوصل إلى المقصود بواسطة الدليل الذى استندوا إليه .

**ويجاب عن ذلك** بأن السبيل فى اللغة كذلك على ما يختاره الإنسان لنفسه من قول أو عمل ، ومنه قوله تعالى لنبىه عليه السلام « قل هذه سبيلى أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعنى » وحينئذ فلا مانع لغةً من حمله على الإجماع بل حمله على الإجماع أولى من حمله على الدليل ، لأن الإجماع يعمل به المجتهد والمقلد ، والدليل يعمل به المجتهد فقط والحمل على الأعم أولى تكثيراً للفائدة .

**الوجه الخامس :** سلمنا أن سبيل المؤمنين هو ما يختارونه لأنفسهم من قول أو

فعل ، ولكن لا نسلم وجوب اتباعهم فى كل سبيل ، إنما يجب اتباعهم فى السبيل الذى كانوا به مؤمنين ، فإن الآية باعتبار ظاهرها إنما تفيد ذلك ، فإن من قال لغيره لا تتبع غير سبيل الصالحين إنما يفهم من قوله هذا المنع من ترك الأسباب التى صاروا بها صالحين دون غيرها من الأسباب كالأكل والشرب ، ولا شك أن السبيل الذى كانوا به مؤمنين هو امثالهم للأوامر واجتنابهم للنواهي فتكون طاعتهم واجبة فى ذلك وهذا ليس محل خلاف .

**ويجاب عن ذلك :** بأن جعل سبيل المؤمنين ما ذكر يقتضى بأن تكون مخالفة سبيلهم هى عين مشاقة رسول الله لأن المشاقة معناها ترك العمل بما جاء من الايمان بالله تعالى والشريعة المعلومة ، وبذلك يوجد التكرار فى الآية وذلك بعيد .

**الوجه السادس :** سلمنا أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام ، ولكن لا نسلم أن ذلك يقضى بوجوب اتباع سبيلهم ، وقولكم أنه لا واسطة بينهما ممنوع فإن ترك العمل بهما معاً لا يعتبر اتباعاً لسبيل المؤمنين كما لا يعتبر اتباعاً لسبيل غيرهم ، لأن الاتباع معناه الإتيان بمثل ما فعل الغير على الوجه الذى فعله ، ومن ترك العمل بهما معاً لا يقال أنه متبع لواحد منهما ، فيكون الترك لهما معاً واسطة .

**ويجاب عن ذلك :** بأن أهل العرف لا يفهمون من قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين إلا الأمر باتباع سبيلهم ، ولذلك ينكرون عليه قوله بعد ذلك ولا تتبع سبيلهم ، والآية من هذا القبيل فتكون منزلة على ما يفهمه أهل العرف الصحيح ، وبذلك تكون مفيدة لوجوب اتباع سبيل المؤمنين .

**الوجه السابع :** سلمنا أن اتباع سبيلهم واجب ولكن لا نسلم وجوب اتباعهم فى كل شىء وذلك لأمرين :

أحدهما : أنه لا يجب اتباعهم فى المباح وإلا لكان واجباً وهو باطل .  
وثانيهما : أن الحكم الذى أجمعوا عليه إنما ثبت عندهم بالدليل الذى استندوا إليه لا بالإجماع لأن الإجماع حجة لغيرهم وليس حجة لهم .  
وحيث أن وجبت طاعتهم فى كل ما فعلوا كان علينا أن نثبت الحكم بالدليل بالإجماع فلا يكون الإجماع حجة مستقلة وهو خلاف المعروف ، وإن وجب علينا إثباته بالإجماع لا بالدليل كان ذلك اتباعاً لغير سبيلهم .



**ويجاب عن الأول :** بأن اتباعهم فى المباح واجب بمعنى أنه يجب اعتقاد إباحتة وفعله على أنه مباح لا على أنه مندوب أو واجب ، كما وجب علينا اتباع الرسول فيما يفعله مع أن ما يفعله قد يكون مباحاً .

**ويجاب عن الثانى :** بأن عدم اتباعه فى الدليل الذى أثبتوا به الحكم خارج عن الدليل المقتضى لوجوب اتباعهم المخرج له وهو الانفاق على أن الإجماع لا يبحث عن سنده فيبقى ما عداه على الوجوب لعدم المخصص .

**الوجه الثامن :** سلمنا وجوب الاتباع فى كل شىء إلا ما خصه الدليل ، ولكن نقول الآية لا دلالة فيها على وجوب اتباع مجتهدى عصر من العصور بل إنما توجب اتباع كل المؤمنين لأن المؤمنين فى الآية لفظ عام ، وكل المؤمنين هم الموجودون إلى أن تقوم الساعة .

**ويجاب عن ذلك :** بأن الله تعالى لما جعل مخالفة المؤمنين موجبة للعقاب إنما قصد بذلك الترغيب فى الأخذ بعملهم والزجر عن مخالفتهم ، والترغيب فى العمل إنما يكون فى دار الدنيا لأنها هى دار العمل والتكليف .

وما دام الأمر كذلك كان المراد بالمؤمنين بعضهم وهم مجتهدوا كل عصر من العصور المختلفة وتكون الآية مفيدة لحجية الاجماع وهو المطلوب .

**الدليل الثانى** قوله تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾ ووجه الاستدلال من الآية أن الله تعالى عدل الأمة حيث جعلها وسطاً - والوسط العدل - وعلل سبحانه وتعالى ذلك بكونهم شهداء على الأمم السابقة فى تبليغ أنبيائهم الرسالة وأداء الأمانة .

وتعديل الله تعالى للأمة يجعلها معصومة من الخطأ فى القول أو الفعل معصومة عن الذنب فلا يصدر منها كبيرة ولا صغيرة لأنه تعالى يعلم سرهم ونجواهم فلا يعدل من ليس عدلاً فى الواقع ونفس الأمر ، والعصمة من الخطأ توجب قبول قول المعصوم أو فعله - فكان الإجماع حجة والعمل به واجباً - وهو المطلوب .

**نوقش هذا من وجهين :** أحدهما أن العدالة : فعل العبد ، لأنها أداء الواجبات واجتناب المنهيات ، وجعل الأمة وسطاً فعل الله تعالى - وتعديل الغير للشخص لا يجعله عدلاً باعتبار الواقع ونفس الأمر ، لأن غايته إخبار عن عدالته وقد يكون الإخبار مطابقاً للواقع وقد يكون غير مطابق له - فلا تزال عدالة الأمة غير ثابتة .

وثانيهما : بأن التعديل من الله للأمة معلل بقبول شهادتها يوم القيامة على الأمم السابقة - والعدالة ، إنما تعتبر وقت أداء الشهادة - فتكون الآية مفيدة لعدالة الأمة يوم القيامة فقط - ولا يلزم من ذلك ثبوت عدالتها في الدنيا حتى يحتج بقولها .

وأجيب عن الأول : بأن تعديل الله للأمة يجعلها عدولاً باعتبار الواقع ونفس الأمر لأنه إخبار بالعدالة ممن لا يحتمل قوله إلا الصدق لأنه يعلم سرهم ونجواهم وهو خالق لأفعالهم ، بيده ملكوت كل شيء وهو على كل شيء قدير .

وأجيب عن الثاني : بأن سياق الآية مشعر بأن الأمة الإسلامية قد امتازت غير غيرها من الأمم بهذه الميزة المذكورة فيها ، فلو جعلت عدالتها خاصة بيوم القيامة لما امتازت بتلك الميزة المذكورة لأن الأمم جميعها يوم القيامة عدول .

ويقوى ما قلناه أن الله عبر بلفظ الماضي فقال « جعلناكم » ولم يعبر بالمضارع فيقول سنجعلكم وهذا مما يفيد تحقق العدالة في الدنيا لأن الأصل في الكلام الحقيقة ولا يعدل عنها إلا للدليل ولا دليل .

الدليل الثالث : ثبت من طريق التواتر المعنوي عن النبي ﷺ ما يفيد عصمة الأمة عن الخطأ وأنها لا تجتمع على ضلالة وهذا موجب لصدقها قطعاً فيكون قولها حجة .

من ذلك : قوله عليه السلام ، لا تجتمع أمتي على خطأ - لا تجتمع أمتي على ضلالة - سألت الله تعالى أن لا تجتمع أمتي على الضلالة فأعطانيها - يد الله مع الجماعة - من شد شذ إلى النار ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن - وغير ذلك كثير . فهذه الأحاديث وإن لم تكن متواترة باعتبار أحادها - إلا أن القدر المشترك بينها وهو عصمة الأمة عن الخطأ متواتر والمتواتر المعنوي كالتواتر اللفظي في إفادة العلم لما يدل عليه - وقد تقدم ذلك في السنة المتواترة .

واستدل النظام ومن معه بما يأتي :

أولاً قوله تعالى : ﴿ فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ﴾ ووجه الدلالة من الآية ظاهر فإن الله تعالى أمر برد المتنازع فيه إلى الله ورسوله ولم يأمره برده إلى الأمة فكان ذلك دليلاً على أن قولها غير معتبر ، فلا يكون حجة .

يجاب على ذلك : بأن الآية حجة عليكم وليست حجة لكم لأن حجة الإجماع من المتنازع فيها فيجب ردها إلى الله ورسوله ، وبالرد إليهما يتبين أن الإجماع حجة ، فنحن قد عملنا بالآية وأنتم لم تعملوا بها .

ثانياً : تصويب النبي ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن مع أنه لم يذكر الإجماع من المراجع التي يرجع إليها في الحكم وذلك مما يدل على أن الإجماع ليس حجة وإلا لقال الرسول عليه السلام لمعاذ « لقد تركت الإجماع ، فعليك الرجوع إليه » .

يجاب عن ذلك : بأن النبي عليه السلام إنما صوبه لأنه أتى بالأدلة التي يمكن العمل بها في ذلك الوقت والتي تعتبر حجة في زمنه عليه السلام والإجماع لا ينعقد في حياته فلا يكون حجة ، لأن الحجية وصف له والوصف لا يتحقق بدون الموصوف .

وثالثاً : بأن الأمة الإسلامية أمة كغيرها من الأمم وقول غيرها لا يعتبر حجة فقولها لا يكون حجة كذلك لعدم الفارق .

ويجاب عن ذلك : بإبداء الفارق وهو أن الأمم السابقة لم يوجد من الأدلة ما يوجب صدقها ، بخلاف الأمة المحمدية فإن الدليل على صدقها وعصمتها من الخطأ موجود - وقد سبق بيانه .

ورابعاً : وهو خاص بالشيعة ، وحاصله أن الله تعالى يجب عليه أن يبعث في كل زمان إماماً يأمر الناس بالطاعة وينهاهم عن العصية ويكون هذا لإمام معصوماً عن الخطأ والكذب ، فإذا أجمعت الأمة على شيء وجب قبول قولهم لوجود هذا الإمام المعصوم فيهم .

ويجاب عن ذلك أولاً : بأن هذا مبنى على وجوب رعاية المصالح على الله تعالى ، وهو مذهب فاسد لا يعترف به الأشاعرة .

وثانياً : بأن الشيعة جوزوا الكذب على هذا الإمام خوفاً أو تقيّةً كما جوزوا أن يكون حامل الذكر خفياً غير ظاهر للناس ومع هذا التجويز لا يتأتى عصمته عن الكذب كما لا يتحقق المقصود من بعثه وهو الأمر بالطاعة والنهي عن العصية ، وما دام الأمر كذلك فلا موجب لقبول خبره .

\* \* \*

## المسألة الثالثة : فى إجماع أهل المدينة

ليس إجماع أهل المدينة إجماعاً بالمعنى الذى سبق تعريفه به ، لأنهم بعض المجتهدين والإجماع اتفاق كل المجتهدين الموجودين فى عصر واحد .

ومن هنا قال جمهور العلماء أن إجماعاً أهل المدينة ليس حجة على غيرهم إذا خالفهم لأن الأدلة إنما أثبتت عصمة الكل عن الخطأ ولم تثبت عصمة البعض عنه - فكان قول الكل هو الحجة .

وقال مالك رضي الله عنه أن إجماعهم حجة إذا كانوا من الصحابة أو التابعين واستدل على ذلك بما يأتى :

أولاً : قوله عليه السلام « أن المدينة طيبة تنفى خبثها كما ينفى الكبر خبث الحديد » .

ووجه الدلالة : من الحديث أن النبي صلوات الله عليه وسلم أخبر عن المدينة بأنها طيبة وأنها تنفى الخبث والمراد نفى الخبث عن أهلها فلا يقع الخبث منهم والخطأ نوع من الخبث فلا يقع من أهل المدينة خطأ ، فيجب قبول قولهم لعصمتهم وهو المدعى .

وثانياً : بيان الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين أعرف الناس بأحوال الرسول عليه السلام وخصوص من وجد منهم بالمدينة لأنهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل ، فإذا أجمعوا على أمر أحالت العادة أن يكون ذلك الإجماع عن دليل مرجوح ، وقضت بأن يكون عن دليل راجح فيقبل قولهم لذلك ويكون حجة على غيرهم .

### يناقش الدليل الأول من وجهين :

١ - لا نسلم أن الخطأ ، نوع من الخبث بل هو مباين له ، لأن الخطأ معفو عنه والخبث منهى عنه - يدل لذلك قوله عليه السلام رفع عن أمتى الخطأ وقوله الكلب خبيث وثمرته خبيث ، ومهر البغى خبيث .

٢ - سلمنا أن الخطأ نوع من الخبث ، ولكن نقول أن الإخبار عن المدينة بأنها طيبة تنفى الخبث لا ينافى أن غيرها كذلك ، وتخصيصها بالذكر لإظهار شرفها وخطورها ، فيكون خبر غيرهم مقبولاً كخبرهم متى تحققت فيهم العصمة .

ويناقش الدليل الثانى : بأن ما قيل فى أهل المدينة من الصحابة والتابعين يتحقق فى الصحابة والتابعين من غير أهلها كأهل البصرة والكوفة ، وكان مقتضى هذا أن يكون إجماعهم حجة ، مع أن مالكا لم يقل بذلك .  
 وإذا علم أم مدار الاجتهاد فى الأحكام على النظر والبحث والاستدلال وذلك لا يختلف بالقرب والبعد ولا باختلاف الأماكن ، علم أن تخصيص إجماع أهل المدينة بالحجة لا وجه له .



### المسألة الرابعة : فى إجماع العترة

العترة هم على وفاطمة والحسن والحسين ، لأنهم أهل البيت المقصودون بقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ ﴾ ويدل ذلك أنه لما نزلت هذه الآية جمع النبى عليه السلام هؤلاء الأربعة ولف عليهم كساء ثم قال هؤلاء أهل بيتى .

وقد اختلف العلماء : فى اجماع العترة ، فالجمهور على أن اجماعهم ليس حجة على غيرهم عند المخالفة - لما سبق بيانه فى اجماع أهل المدينة .  
 وقال الشيعة الزيدية والإمامية : أن إجماعهم مع وجود المخالف لهم حجة .  
 واستدلوا على ذلك بما يأتى :

أولا قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ﴾ ووجه الدلالة من الآية أن العترة هم أهل البيت - كما تقدم والله تعالى أخبر بنفى الرجس عنهم - والخطأ رجس - فيكون منفيًا عنهم وحيث انتفى عنهم الخطأ كان إجماعهم حجة - وهو المدعى .

وثانيا : قوله عليه الصلاة والسلام : « إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله ، وعترتى » ووجه الاستدلال من الحديث ظاهر فإن النبى عليه السلام جعل التمسك بالعترة رافعا للضلال كالتمسك بالكتاب والكتاب حجة من غير خلاف فإجماع العترة يكون حجة كذلك .

يناقش الدليل الأول بأن المراد من أهل البيت فى الآية زوجات النبى عليه السلام ، لسابق الآية وهو قوله تعالى : ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ

الأولى ﴿ ولاحقها وهو قوله تعالى : ﴿ واذكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ ﴾ والمراد بنفى الرجس عنهن دفع التهمة وامتداد الأعين بالنظر إليهن .

وقول النبي عليه السلام في علي ومن معه ، هؤلاء أهل بيتي لا ينافي أن أهل بيت له كذلك ، فالآية لا دلالة فيها على أن قول العترة بخصوصهم حجة .

ويناقش الدليل الثاني : أولاً بأن الحديث خبر آحاد وهو لا يحتج به عند

الشيعة .

وثانياً : بأن الحديث على فرض الاحتجاج به محمول على قبول روايتهم

للحديث عن رسول الله ﷺ جمعاً بين هذه الرواية والرواية الأخرى : « كتاب الله وسنتي » لأن الجمع بين الحديثين أولى من ترك العمل بأحدهما .

\* \* \*

## المسألة الخامسة

### في إجماع الخلفاء الراشدين الأربعة

الخلفاء الأربعة : هم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي : لقوله عليه السلام الخلافة

بعدي ثلاثون سنة ثم ملكاً عضواً ، وكانت مدة هؤلاء الأربعة ثلاثين سنة .

وقد اختلف العلماء في إجماعهم ، فالجمهور على أن إجماعهم على شيء مع

وجود المخالف لا يكون حجة على غيرهم - لما سبق بيانه غير مرة .

وقال الإمام أحمد والقاضي أبو حازم من الحنفية أنه حجة وإن وجد المخالف .

واستدلا على ذلك بقوله عليه السلام : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين

من بعدي عضواً عليها بالنواجذ » فقد أمر النبي باتباع سنتهم كما أمر باتباع سنته -

واتباع سنته واجب ، فاتباع سنتهم كذلك فيكون إجماعهم حجة .

وأجاب الجمهور عن ذلك : بأن المراد من الحديث أن الخلفاء الأربعة أهل

لاقتداء الغير بهم - إذا كان من أهل التقليد ، وليس المراد به جعل إجماعهم حجة

بحيث يجب على المجتهد اتباع قولهم وإن خالف ما غلب على ظنه - لأن المجتهد لا

يقلد مجتهداً آخر ، وإنما يعمل بما غلب على ظنه فقط .

\* \* \*

## المسألة السادسة

فيما يكون الإجماع حجة فيه ، وما لا يكون

يكون الإجماع حجة ويجب العمل به في الأمور الآتية :

- ١ - الشرعيات مثل وجوب الصلاة ، والزكاة والصوم ، والحج .
  - ٢ - اللغويات ككون الفاء للتعقيب ، وثم للتراخي ، والواو لمطلق الجمع .
  - ٣ - الأمور الدنيوية مثل تدبير الجيوش ، وترتيب أمور الرعية خلافاً للقاضي عبد الجبار في أحد قوليهِ ، محتجاً بأن قول الرسول لم يعتبر حجة في الأمور الدنيوية لقوله عليه السلام « أنتم أعلم بأمور دنياكم وأنا أعلم بأمور دينكم » فالإجماع لا يكون أعظم شأنًا من قوله عليه السلام .
  - ٤ - الأمور العقلية الدينية التي لا تتوقف حجة الإجماع عليها مثل رؤية الله تعالى في غير جهة ، ونفى الشريك عنه سبحانه ، وحدث العالم ، خلافاً لإمام الحرمين حيث قال : لا أثر للإجماع في العقليات لأن المعبر فيها الأدلة القاطعة فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ، ولم يعضدها وفاق .
- وإنما كان الإجماع حجة في الأمور السابقة لأن الدليل المثبت لحجتيه لم يخصصها بشيء معين فتخصيص الإحتجاج به ببعض دون البعض تخصيص بلا مخصص .

ولا يكون الإجماع حجة ، ولا يصلح الاستدلال به في الأمور العقلية الدينية التي يتوقف عليها حجتيه ، مثل وجود الله تعالى ونبوة محمد عليه السلام لأن ذلك يوجب الدور الباطل .

وبيان ذلك أن الإجماع إنما ثبتت حجتيه بالأدلة الدالة على ذلك من الكتاب والسنة فتكون صحة الإحتجاج به متوقفة على الكتاب والسنة ، وصحة الاستدلال بهما متوقفة على وجود الله تعالى ونبوة رسوله عليه السلام ، وبذلك تكون صحة الإحتجاج به متوقفة على وجود الله ورسالة الرسول ، فلو جعل الإجماع حجة في هذين الأمرين لكانا متوقفين في إثباتهما عليه - لأن المدلول يتوقف على دليله - وقد عرفنا قبل ذلك أن حجة الإجماع متوقفة عليهما - وبذلك يكون كل منهما قد توقف على الآخر وهذا هو الدور بعينه ، والدور باطل .

\* \* \*

## المسألة الأولى

### فى إحداء قول ثالث - بعد قولين فى المسألة

إذا تكلم المجتهدون فى عصر من العصور فى مسألة من المسائل ولم يقولوا فيها الا قولين فهل يجوز لمجتهدين آخرين فى عصر آخر أن يحدثوا فيها قولاً ثالثاً ؟

اختلف الأصوليون : فى ذلك على أقوال ثلاثة - القول الأول لا يجوز إحداء قول ثالث فى المسألة مطلقاً سواء كان القول الثالث رافعاً لما اتفق عليه المجتهدون الأولون أم غير رافع له - وإلى ذلك ذهب جمهور العلماء - القول الثانى يجوز مطلقاً وإلى ذلك ذهب الظاهرية وبعض الحنفية - القول الثالث - التفصيل بين ما يرفع متفقاً عليه فلا يجوز وما لا يرفعه فيجوز ، وهو المختار للرازى والبيضاوى والآمدى وابن الحاجب .

الأمثلة :

- ١ - اشترى شخص جارية بكرة ثم وجد بها عيباً بعد أن وطئها - قيل لا يردها على بائعها - وقيل يردها عليه مع أرش البكاره - فالقول بردها مجاناً قول ثالث .
- ٢ - الجد مع الإخوة فى الميراث - قيل الجد يرث المال كله - وقيل يقاسم الإخوة فالقول بأنه لا يرث أصلاً قول ثالث .
- ٣ - مذبوح تركت التسمية عليه - قيل لا يؤكل مطلقاً - وقيل يؤكل مطلقاً ، فالقول بأنه يؤكد إذا تركت سهواً ولا يؤكل إذا تركت عمداً قول ثالث .
- ٤ - زوج مع أبوين - أو زوجة مع أبوين - قيل للأم ثلث المال كله فيهما قيل لها ثلث الباقي فيهما - فالقول بأن لها ثلث المال فى زوج وأبوين وثلث الباقي فى زوجة وأبوين قول ثالث .

\* \* \*

## الأدلة

استدل المجوزون مطلقاً بما يأتى :

أولاً : اختلاف المجتهدين الأولين فى المسألة على قولين مشعر بأنها مسألة اجتهادية ، والمسألة الاجتهادية لا يكلف فيها المجتهد إلا بما وصل إليه اجتهاده فإذا



جاء أهل العصر الثانی وأداهم اجتهداهم فى المسألة إلى قول ثالث ، كانوا مكلفين بالعمل به لأنه لا مانع يمنع من العمل به إلا إجماع السابقين على عدم العمل به ، ولم يوجد ذلك الإجماع منهم .

وما دام المقتضى موجوداً والمانع منتفياً وجب العمل بما وصل إليه اجتهداهم .  
ردهذا : بأن السابقين قد أجمعوا على عدم جواز العمل بالقول الثالث لأن كلا من الفريقين يدعى أن ما ذهب إليه هو الحق وأن غيره لا يجوز العمل به ، ولا شك أن القول الثالث غير القولين ، فيكون العمل به ممنوعاً من الفريقين اتفاقاً ، وعلى ذلك فالمقتضى للعمل وهو تسويغ الاجتهاد قد منع منه مانع وهو الاتفاق على عدم العمل بغير القولين .

وثانيهما : لو لم يجز إحداث قول ثالث فى المسألة بعد وجود قولين فيها لما وقع ذلك من التابعين ، لأنهم أحرص الناس على ترك الممنوع شرعاً لكنه قد وقع ذلك منهم ، فإن الحسن بن سيرين وغيره معه قالوا إن الأم تأخذ ثلث الباقي فى زوجة وأبوين ، وتأخذ ثلث الكل فى زوج وأبوين مع أن الصحابة ليس لهم إلا قولان فى المسألتين - ثلث الكل - أو ثلث الباقي .

نوقش هذا من قبل المفصل : بأن التفصيل المذكور لم يرفع مجعماً عليه ، فإن الأم وارثة على كل حال ، فجواز مثل ذلك لا يضرنا لأننا نقول به .

ونوقش من قبل المانعين : بأن آحاد التابعين ليس معصوماً وإنما المعصوم كلهم ولم ينقل عن الكل أنهم فعلوا ذلك أو أقروا من فعله - ففعله من البعض لا يعتبر دليلاً على الجواز .

واستدل المانعون مطلقاً بما يأتى :

أولاً : إحداث القول الثالث إما أن يكون لغير دليل ، أو لدليل لم يطلع عليه الأولون ، أو لدليل اطلعوا عليه ولكنهم تركوا العمل به ، فالأول باطل باتفاق ، والثانى باطل كذلك ، لأن العادة تحيل عدم إطلاعهم عليه مع كثرة بحثهم ، ولأن ذلك يقضى بخطأ الأولين فيما ذهبوا إليه ، والأمة تصان عن الخطأ .

وإن كان الثالث فهو باطل كذلك ، لأن إطلاعهم على الدليل وتركهم إياه دليل على أنه مرجوح فلا يصح الاعتماد عليه والأخذ به ، لأن العمل بالمرجوح مع وجود الراجح غير جائز .

وثانيًا : بأن أهل العصر الواحد حينما يختلفوا فى المسألة على قولين فقط يكون ذلك اتفاقًا منهم على أنه لا يجوز إحداث قول ثالث فيها ، لأن كلا من الفريقين يمنع العمل بغير ما ذهب إليه ، والقول الثالث مغاير لما قال به كل منهما فكان متفقًا على عدم الأخذ به فإحداثه فيه مخالفة لهذا الإجماع - ومخالفة الإجماع غير جائزة .

نوقش هذا : بأن اتفاقهم على عدم العمل بغير ما ذهبوا إليه مشروط بشرط هو عدم وجود ذلك الغير ، فإذا وجد القول الثالث فقد زال شرط العمل به فيذهب المشروط وهو عدم العمل ويثبت جواز العمل بذلك الغير .

وأجيب عن هذه المناقشة : بأن ذلك منقوض باتفاق أهل العصر الواحد على قول واحد فى المسألة ، فإن مثل هذا الاتفاق تحرم مخالفته مع أنه يمكن أن يقال أن عدم العمل بغير هذا القول مشروط بعدم وجود ذلك الغير - فإذا زال المشروط لزوال شرطه .

ورد ذلك بأنه كان من الممكن أن يقال ذلك فى الإجماع على قول واحد ولكن منع من القول به الدليل الذى دل على المنع ، بخلاف غيره فإنه لم يمنع منه الدليل فبقى على أصله من الاشتراط .

واستدل المفصلون : بأن القول الثالث إذا كان رافعًا لما اتفق عليه الأولون يكون إحداثه مخالفًا للإجماع ، ومخالفة الإجماع غير جائزة لهذا منع من إحداثه أما إذا لم يكن رافعًا لما اتفق عليه لم يكن فيه مخالفة للإجماع ، وليس هناك مانع خلافه - فيكون المقتضى وهو كون المسألة اجتهادية موجودًا ، والمانع منتفياً ، فيجوز إحداث القول الثالث ، عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض .

فمثلاً القول بأن الجد لا يرث مع الإخوة فيه رفع لما اتفق عليه وهو توريثه شيئاً من التركة قطعاً ، والقول بأن المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملاً ، تعتد بالأشهر فقط . فيه رفع لما اتفق عليه وهو مراعاة الحمل فى الاعتداد ، فإن الذى قيل فى هذه المسألة قولان - أحدهما - أنها تعتد بالحمل فقط ، وثانيهما أنها تعتد بأبعد الأجلين منهما . فإحداث قول ثالث فى ذلك غير جائز لمخالفة الإجماع .

أما القول : بأن متروك التسمية يؤكل إذا تركت سهوًا ولا يؤكل إذا تركت عمدًا فليس فيه رفع لمجمع عليه بل فيه موافقة من الفريقين من وجه دون وجه فإحداث قول ثالث فى مثل ذلك جائز لعدم المانع .

فإن قيل أن التفصيل بين الترك عمداً والترك سهواً فيه رفع لما أجمعوا عليه وهو عدم التفصيل ، فكان مقتضى ذلك منعه لمخالفته الإجماع .

قلنا جواباً عن ذلك : أن سكوتهم عن التفصيل قد يكون لعدم خطوره ببالهم فلا يكون قولاً منهم بعدم التفصيل وإنما يكون عدم التفصيل قولاً لهم إذا صرحوا به - والمفروض أنهم لم يصرحوا بذلك .

\* \* \*

## المسألة الثانية

فى إحداث فرق بين المسألتين - بعد

عدم الفرق بينهما

إذا أفتى بعض المجتهدين فى عصر بحكم واحد فى مسألتين فقال مثلاً لا تجب الزكاة فى مال الصبى ولا فى الحلئ المباح ، وأفتى البعض الآخر فى العصر نفسه بحكم يخالف هذا ، تجب الزكاة فى مال الصبى والحلئ المباح ، ولم يوجد من أهل العصر الواحد من يفرق بين المسألتين فى الحكم - فهل يجوز لمن بعدهم أن يفرق بينهما فيه ، بأن يقول مثلاً تجب الزكاة فى مال الصبى ، ولا تجب فى الحلئ المباح .

اختلف الأصوليون فى ذلك : على أقوال ثلاثة :

- ١ - يجوز مطلقاً « اتحد الجامع بين المسألتين أو اختلف » .
- ٢ - لا يجوز مطلقاً .
- ٣ - وهو المختار للبيضاوى ، تجوز التفرقة عند اختلاف الجامع ولا تجوز عند اتحاده .

ومحل النزاع إذا لم ينصوا على عدم الفرق بينهما ، فإن نصوا على ذلك فلا خلاف فى عدم جواز التفرقة بين المسألتين فى الحكم .

\* \* \*

## الأدلة

استدل المجوزون مطلقاً : بأنه لو لم تجز التفرقة المذكورة لما وقعت لكنها وقعت ، فكانت جائزة .

دليل الصغرى : أن السلف وجد منهم فى الجماع والأكل نسياناً قولان فقط :

أحدهما : يوجبان الفطر لأن فيهما تناولاً لما يضاد الصوم .

وثانيهما : لا يوجبانه للنسيان ، فالعلة متحدة فى المسألتين ومع ذلك فإن

الثورى فرق بينهما ، فحكم بالفطر فى الجماع ولم يحكم به فى الأكل .

ويجاء على ذلك : بأن مذهب الثورى ليس حجة فلا يصح الاستدلال به

لجواز أن يكون من الذين يرون إحداث التفرقة بين المسألتين فيكون من المخالفين ،

وقول أحد الخصمين لا يكون حجة على الخصم الآخر .

واستدل الماتعون مطلقاً : بأن فتوى البعض فيها بحكم والبعض الآخر بحكم

يخالفه من غير أن يفرقوا جميعاً بين المسألتين إجماع منهم بأن حكمهما متحد .

فالقول بالتفرقة فيه مخالفة لهذا الإجماع ، ومخالفة الإجماع لا تجوز .

ويرد ذلك : بأن عدم التفرقة من أهل العصر الواحد ، لسكوتهم عنها وعدم

خطورها على بالهم ، ليس قولاً منهم بعدم التفرقة ، فإن عدم التفرقة إنما تكون قولاً

لهم إذا صرحوا بها - وفرض المسألة أنهم لم يصرحوا بشيء من ذلك .

واستدل المفصل : بأن اتحاد الجامع بين المسألتين يعتبر كالنص من أهل العصر

الواحد على عدم التفرقة بينهما فى الحكم ، فالتفرقة حينئذٍ فيها مخالفة لما أجمعوا

عليه ، ومخالفة الإجماع غير جائزة .

أما عند اختلاف الجامع بينهما فلم يوجد منهم النص على عدم التفرقة فكانت

جائزة ، لوجود المقتضى ، وانتفاء المانع .

فمثلاً العممة والخالة الجامع بينهما فى الإرث وعدمه متحد فإن من ورثهما معاً

قال لإنهما من ذوى الأرحام - وذووا الأرحام ترث - ومن لم يورثهما معاً قال

لأنهما من ذوى الأرحام - وذووا الأرحام لا ترث - فلا يجوز التفرقة بينهما فى

الحكم بأن تورث أحدهما دون الأخرى .

\* \* \*

## المسألة الثالثة

### فى الاتفاق على حكم بعد الاختلاف فى من أهل العصر الواحد

إذا اختلف المجتهدون فى العصر الواحد فى حكم المسألة على قولين فهل يجوز الاتفاق منهم بعد ذلك على أحد القولين :  
اختلف الأصوليون فى ذلك ، فمنهم من جوز الاتفاق بعد الاختلاف ومنهم من منعه .

وهذا الخلاف مبنى على خلاف آخر وهو هل موت المجمعين شرط فى اعتبار إجماعهم أو ليس شرطاً فيه ، فمن قال أن موت المجمعين شرط فى اعتبار إجماعهم جوز الاتفاق منهم بعد الاختلاف ، لأن إجماعهم الأول لم يعتبر لفقدان شرطه ومن قال أن موتهم ليس شرطاً فى ذلك ، بل جعل الإجماع حجة بمجرد الاتفاق وإن لم يموتوا - اختلف فى جواز الاتفاق المذكور بعد الاختلاف ، على أقوال ثلاثة .

القول الأول : يجوز مطلقاً وهو مختار ابن الحاجب والرازى والبيضاوى .

القول الثانى : لا يجوز مطلقاً - استقر الخلاف - بأن علمت الأقوال أو لم يستقر وهو للصيرفى والباقلانى .

القول الثالث : يجوز إن لم يستقر الخلاف ولا يجوز عند استقراره وهو لإمام الحرمين والآمدى .

\*\*\*

## الأدلة

استدل المجوزون مطلقاً : بأنه لو لم يجز الاتفاق بعد الاختلاف من أهل العصر الواحد لما وقع - لكنه وقع ، فإن الصحابة أجمعوا على خلافة أبى بكر بعد اختلافهم فيها ، وعلى قتال مانعى الزكاة بعد الاختلاف فى ذلك وحيث وقع كان جائزاً .  
ورد ذلك من قبل المفصل : بأننا لا نسلم أن هذا اتفاق منهم بعد استقرار الخلاف - لجواز أن يكون ذلك قبل استقراره ونحن لا نمنعه .

واستدل المانعون مطلقاً : بأن اختلاف أهل العصر الواحد على قولين إجماع

منهم على جواز الأخذ بكل منهما ، واتفقهم بعد ذلك على أحد القولين إجماع  
منهم على عدم الأخذ بالقول الآخر ، فيكون الإجماع الثانى معارضاً للإجماع الأول  
وناسخاً ، وقد سبق أن الإجماع لا ينسخ إجماعاً آخر ولا يعارضه فكان الاتفاق بعد  
الاختلاف باطلاً لذلك .

وأجيب عن ذلك : بأن إجماعهم على جواز الأخذ بكل من القولين مشروط  
بعدم الاتفاق على أحدهما ، فإذا اتفقوا على أحد القولين فقد قال الإجماع لزوال  
شرطه ، وليس ذلك من النسخ فى شىء .

ولقائل أن يقول : ما دام قد سلم أن الحاصل منهم أولاً إجماع على جواز  
الأخذ بكل من القولين فلا يأتى القول بد ذلك بحصول الاتفاق على أحد القولين ،  
لأن ذلك يوجب أن يكون أحد الإجماعين باطلاً ، لأن الثانى إن كان من غير دليل  
كان باطلاً لأن الإجماع لا بد له من مستند وإن كان عن دليل لم يطلعوا عليه كان  
الإجماع الأول باطلاً ، وإن كان لدليل اطلعوا عليه ولم يعملوا به كان ذلك الدليل  
مرجوحاً فلا يصح الاستناد إليه ثانياً بعد تركهم له أولاً .

واستدل المفصل : بأن الاتفاق بعد استقرار الخلاف . فيه رفع لما اتفقوا عليه ،  
فيكون فيه مخالفة للإجماع لا تجوز .

أما قبل استقرار الخلاف فليس فيه مخالفة له ، ولا يتصور مانع من الجواز غير  
تلك المخالفة ، فكان الاتفاق جائزاً لذلك .

ورد ذلك من قبل المانع بأن مخالفة ما اتفقوا عليه متحققة فى الحالتين بالتفصيل  
بينهما تحكم .

\*\*\*

## المسألة الرابعة

فى جواز اتفاق العصر اللاحق على أحد

قولين للعصر السابق

إذا اختلف المجتهدون فى عصر واحد على قولين فى المسألة فهل يجوز  
للمجتهدين بعدهم أن يتفقوا على قول واحد من هذين القولين ويكون العمل بالقول  
الثانى ممتنعاً .

اختلف العلماء فى ذلك فمنهم من منعه كالأمدى والصيرفى وإمام الحرمين وأحمد بن حنبل ، ومنهم من أجازة وجعله حجة إذا وقع كالمعتزلة والإمام الرازى والبيضاوى .

المثال : ١ - اتفاق التابعين على تحريم بيع أم الولد ، بعد اختلاف الصحابة فى ذلك .

٢ - تحريم التابعين لنكاح المتعة بعد القول بجوازه من ابن عباس .

\* \* \*

## الأدلة

استدل القائلون بالحجية : بأن الأدلة المثبتة لحجية الإجماع كقوله تعالى : ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى ﴾ الآية . وقوله : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾ . - لم تفرق بين إجماع وإجماع العصر واللاحق على أحد القولين فرد من أفراد الإجماع ، فكان حجة ويجب العمل بمقتضاه .

واستدل المانعون بما يأتى : أولاً قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ ووجه الدلالة من الآية : أن الله تعالى أوجب رد الأمر المتنازع فيه إلى قوله وقول رسوله ولم يوجب رده إلى قول المجمعين . ، والمسألة المختلف فيها على قولين متنازع فيها ، فيجب ردها إلى الله ورسوله دون غيرهما فلا يكون الإجماع على أحد القولين فيها حجة ولا يجب العمل به .

وثانياً قوله ﷺ : « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم »

ووجه الدلالة من الحديث : أن النبى عليه السلام جعل الاقتداء بقول كل واحد من الصحابة موجباً للهداية ، ولم يشترط فى الاقتداء به عدم اتفاق العصر الثانى على خلاف قوله ، فلو وجب باتفاق أهل العصر الثانى على أحد القولين لكان العمل بقول الصحابى مشروطاً بعدم وجود هذا الاتفاق والحديث لا تقييد فيه ، فوجب العمل بإطلاقه ، فلا يكون الاتفاق المذكور حجة .

وثالثاً : بأن اختلاف المجتهدين فى عصر واحد على قولين ، إجماع منهم على جواز الأخذ بكل منهما ، واتفاق المجتهدين فى عصر آخر على أحد القولين إجماع

منهم على أنه لا يجوز العمل بالقول الثاني فلو اعتبر الإجماع الثاني إجماعاً يجب العمل به لتعارض الإجماعان ، والإجماعان لا يتعارضان :

\* \* \*

### مناقشة الأدلة

يناقش الدليل الأول : بأن الآية لا دلالة فيها على المدعى ، لأن الرد إلى الإجماع رد إلى الله ورسوله باعتبار أن الميث لحجته هو كتاب الله وسنة رسوله .

ويناقش الدليل الثاني : بأن الحديث مخصوص بالأدلة على حجية الإجماع ووجوب العمل به ، فيكون العمل بقول الصحابي واجباً عند عدم معارضة الإجماع له ، وإلا وجب العمل بالإجماع ، لأنه أقوى من قول الصحابي .

ويناقش الدليل الثالث من وجهتين :

أحدهما لا نسلم أن الإجماع على قولين إجماع بجواز العمل بكل منهما ، فإن كلا من الطائفتين تدعى أنها على حق فيما تقوله ، وأن العمل بغير قولها باطل ، ومع هذا الاعتقاد لا يتصور إجماع من الطائفتين على جواز العمل بكل من القولين :  
وثانيهما : سلمنا أن ذلك إجماع على جواز العمل بكل من القولين ، ولكن هذا الإجماع مشروط بعدم وجود اتفاق على أحدهما ، فإذا وجد الاتفاق من غيرهم على أحد القولين فقد زال العمل بالإجماع الأول . وحيثُ فلا معارضة بين الإجماعين ، لأن الإجماع الثاني هو المعمول به .

\* \* \*

### ملاحظة

إذا ماتت إحدى الطائفتين المختلفتين في العصر الواحد وجب العمل بقول الطائفة الأخرى عند جمهور العلماء ومنهم الإمام الرازي والبيضاوي ، لأن قولها صار قول كل الأمة في عصر واحد ، وقولها حجة .

وخالف في ذلك بعض العلماء منهم الأمدى فقال لا يجب العمل بقول الطائفة الباقية ، لأن القول لا يموت بموت صاحبه ، فلا يزال الميث مخالفاً فقول الباقي لا يعتبر إجماعاً لوجود تلك المخالفة .



## المسألة الخامسة فى الإجماع السكوتى

الإجماع السكوتى : هو قول بعض المجتهدين فى العصر الواحد وسكوت من الباقين بعد إطلاعهم على هذا القول وعلمهم به من غير إنكار وقد اختلف الأصوليون فى اعتبار القول مع السكوت على مذاهب خمسة :

المذهب الأول : لا يعتبر ذلك إجماعاً ، ولا يكون حجة - وهو منقول عن داود الظاهرى ، ومختار الإمام الرازى والبيضاوى .

المذهب الثانى : يعتبر ذلك إجماعاً ويكون حجة مطلقاً - مات المجمعون أو لم يموتوا - وهو مذهب الإمام أحمد وأكثر الحنفية .

المذهب الثالث : يعتبر إجماعاً ويكون حجة بعد موتهم لا فى حياتهم وهو لأبى الجبائى .

المذهب الرابع : يعتبر حجة ولا يكون إجماعاً - وهو لأبى هاشم الجبائى .

المذهب الخامس : إن كان القول على سبيل الفتوى وسكت الباقون عن إنكاره ، كان ذلك إجماعاً وحجةً ، وإن كان حكماً وسكت الباقون عن إنكاره لم يكن إجماعاً ولا حجةً ، وهو لأبى على بن أبى هريرة من أصحاب الشافعى .

\* \* \*

### الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول : بأن الإجماع هو اتفاق كل المجتهدين فى العصر الواحد على أمر من الأمور - وسكوت البعض مع القول من البعض الآخر ليس اتفاقاً من كل المجتهدين ، لأن سكوت الساكت ليس متعيناً فى الرضا والقبول ، لجواز أن يكون خوفاً من القائل لكونه ذا هيبة وسلطان أو لأنه لم يكون له رأياً فيما بلغه ، أو لأنه لا يرى الإنكار على القائل لأنه مجتهد مصيب ، ومع هذه الاحتمالات لم يكن السكوت رضاً بالقول فلم يوجد الاتفاق من الجميع على ذلك الأمر فينتفى الإجماع ، وبانتفائه تنتفى حجيته ، لأن الوصف يزول بزوال موصوفه .

ويجاب عن ذلك : بأن سكوت الساكت ظاهر فى الرضا وما ذكر من الاحتمالات خلاف الظاهر فلا يؤثر فى كونه إجماعاً ، ويكون حجة ظنية كخبر الواحد والقياس .

واستدل أصحاب المذهب الثانى بما يأتى :

أولاً : قضت العادة فى كل عصر أنه عند وجود الأكابر من المجتهدين مع الأصغر منهم أن يفتى الأكابر ويسكت الأصغر تسليماً لهم فلو لم يعتبر السكوت رضاً ممن سكت لوجب على كل مجتهد أن يعبر عن رأيه بالقول حتى تعلم موافقته ، أو مخالفته ، وذلك خلاف ما جرت عليه العادة من المجادلة والمناظرة عند الخلاف ، والسكوت عند الوفاق والاتفاق وكون السكوت لخوف أو لغيره من باقى الاحتمالات المذكورة بعيد فلا يؤثر ذلك فى اعتبار الإجماع ، وإلا لوجب نفي الاحتمالات البعيدة عن كل دليل يحتج به - ولا قائل بذلك .

وثانياً : قول البعض وسكوت البعض الآخر إجماع فى الأمور الاعتقادية لكونه اتفاقاً من الجميع ، فيكون إجماعاً فى غيرها من الأحكام الفرعية كذلك لعدم الفارق ، بل اعتباره فى الأحكام الفرعية أولى ، لأن السكوت فيها سكوت غير مكفر ، وفى الاعتقادية سكوت عن شىء عدم إنكاره قد يكون مكفراً .

واستدل أصحاب المذهب الثالث :

بأن سكوت الساكت فى المدة التى عاش فيها من غير إنكار مع علمه بالقول ، يبعد أن يكون سكوته لخوف أو لعدم أبداء رأى فى المسألة أو لغيرهما من الاحتمالات ، ويرجح أن يكون السكوت لرضاه بما علم ، وبذلك يتحقق الاتفاق من الجميع ، فيتحقق الإجماع وتثبت الحجية أما قبل موتهم فلا تزال الاحتمالات المذكورة قائمة ، فلا يتحقق الإجماع لعدم وجود الاتفاق من الجميع ولا تثبت الحجية لانتفاء الصفة بانتفاء موصوفها .

ويجاب عن ذلك : بأن مضى المدة التى تكفى للتأمل والروية مع عدم الإنكار ، كافية فى نفي الاحتمالات المذكورة وإن لم يحصل موت من الجميع فاشترط موتهم لا وجه له .

واستدل أصحاب المذهب الرابع :

بأن الإجماع هو اتفاق كل المجتهدين ، ولم يتحقق الاتفاق من الكل ، لأن

السكوت ليس رضا من الساكت لوجود الاحتمالات السابقة فيه ، ولهذا قال الشافعي رحمته لا ينسب لساكت قول فينتفى الإجماع ، ولكن نفى الإجماع لا ينفي الحجية لأن الإجماع خاص ، والحجية عام .

ونفى الخاص لا يوجب نفى العام : فيكون قولهم حجة من حيث أنه رأى مشتهر لم يوجد من ينكره والعلماء كثيراً ما يحتجون بمثله فإنهم يحتجون بقول الصحابة إذا لم يعرف به مخالف ، وليس هذا أقل شأنًا من خبر الواحد أو القياس .

يناقش ذلك من قبل القائلين بأنه إجماع : بعدم تسليم وجود الاتفاق من الكل لأن السكوت رضا من الساكت لبعده الاحتمالات المذكورة فيه .

ويناقش من قبل القائلين بنفى الحجة : بمنع الاحتجاج بقول الصحابة إذا لم يعرف له مخالف ، لأن ذلك من محل النزاع ، واحتجاج البعض به لا يكون دليلاً ، لجواز أن يكون ممن يرى الاحتجاج بالإجماع السكوتي وقول المخالف لا يكون حجة على مخالفه .

والقول بأنه مثل خبر الواحد أو القياس ممنوع ، لوجود الفارق فإن كلا منهما وجد الدليل الدال على حجيته فكان حجة ، أما المتنازع فيه ، فلا دليل على اعتباره ، فلا يكون حجة .

واستدل أصحاب المذهب الخامس : بأن العادة قضت بأن الحاكم لا يخالف إما لأن حكمه يرفع الخلاف ويسقط الاعتراض ، وإما لأن في المخالفة إفتياتا عليه ، فسكوت الساكت حينئذ لا يعتبر رضا بقول الغير فينتفى الاتفاق من الجميع فلا يوجد الإجماع ولا توجد الحجية .

أما الفتوى فإن العادة قاضية فيها بالإنكار عند المخالفة ، لأن قول المفتى ليس ملزماً لمن صدرت له الفتوى ، وليس من إجهاد غيره ، والقول بغير قوله فسكوت الساكت عن الإنكار حينئذ يعتبر رضا بقول الغير فيوجد الاتفاق من الكل ، فيتحقق الإجماع ويكون حجة .

ويرد ذلك بأن العادة إنما تقضى بعدم الإنكار على الحاكم عند استقرار المذاهب ومعرفتها ، لأن عدم الإنكار في هذه الحالة منشؤه أن ما حكم به الحاكم مذهب له فلا يصح الإنكار عليه لأن الحاكم لا يقضى بغير مذهبه .

أما قبل استقرارها فالعادة قاضية بالإنكار عند المخالفة - فالدليل أخص من المدعى .

\* \* \*

تنبيه

يلحق بالمسألة السابقة قول بعض المجتهدين فى العصر الواحد بقول فيما تعم به البلوى مع كونه لم يسمع فيه من الآخرين شئ .

\* \* \*

## الباب الثامن

فيما يعتبر شرطاً فى الإجماع ، وما لا يعتبر شرطاً فيه ، وفيه مسائل .

### المسألة الأولى فى الشرط الأول

يشترط فى الإجماع أن يكون المجمعون هم كل المجتهدين فى هذا الفن التى تعتبر المسألة من مسائله . فمثلاً إذا كانت المسألة لغوية كالفاء للتعقيب فلا بد . أن يكون المجمعون على ذلك هم كل علماء اللغة فى ذلك العصر ، وإذا كانت من علم الكلام وجب أن يكون المجمعون هم كل علماء الكلام ، وإذا كانت فقهية وجب أن يكون المجمعون هم كل علماء الفقه فى ذلك العصر وعلم جراً .

وينبى على هذا الشرط أمران :

أحدهما : أن مخالفة من ليس من علماء هذا الفن لا تقدر فى إجماع علمائه؟ سواء كان المخالف عامياً لا يعلم شيئاً فى أى فن ، أو كان غير عامى بأن كان يعلم غيره من الفنون ، وإنما لم تقدم هذه المخالفة لأن من لم يعلم شيئاً فى الفن الذى اعتبرت المسألة منه يكون قوله فيه قولاً بلا دليل ، والقول بغير دليل خطأ ، والخطأ لا عبرة به .

وثانيهما : أن مخالفة بعض علماء الفن ، ولو كان المخالف واحداً تكون قادمة  
فى إجماع الباقيين فلا يعتبر قولهم إجماعاً ، ولا يكون حجةً ، وهو المختار للإمام  
الرازى ، والبيضاوى ، والآمدى .

وقال ابن جرير الطبرى ، وأبو الحسين الخياط من المعتزلة والجصاص من الحنفية  
· إن كان المخالف أقل من ثلاثة بأن كان واحداً ، أو اثنين كان قول الباقيين إجماعاً ،  
فيكون حجة ، وإن كان المخالف ثلاثة فأكثر لم يكن إجماعاً .

\* \* \*

## الأدلة

استدل الإمام الرازى ومن معه : بأن الأدلة المثبتة لحجية الإجماع كقوله تعالى :  
﴿ ويتبع غير سبيل المؤمنين ﴾ وقوله عليه السلام « لا تجتمع أمتى على الضلالة » إنما  
اعتبرت قول الكل ، وعند مخالفة الواحد لا يكون الباقي كلاً فلا يكون قوله حجة ،  
لكونه ليس إجماعاً .

واستدل الخياط ومن معه بما يأتى :

أولاً : لفظ المؤمنين ، والأمة فى قوله تعالى ﴿ سَبِيلَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ وقوله عليه  
السلام : « لا تجمع أمتى على الضلالة » يصدق على أكثر المؤمنين كما يصدق على  
كلهم ، فإن قول القائل : بنو تميم يكرمون الضيف ، وهذه بقرة سوداء ، يصدق ولو  
كان المكرمون أكثر بنى تميم ، أو كانت البقرة فيها بعض شعرات بسوداء ، وحيث  
صدق كل من اللفظين على أكثر المؤمنين . كان قول الأكثر إجماعاً كقول الكل .

نوقش هذا : بأن استعمال اللفظ فى الأكثر مجاز ، واستعماله فى الكل  
حقيقة ، والحقيقة أرجح من المجاز ، فلا يعدل عنها إلا لدليل ، ولا دليل .

وثانياً : قوله عليه السلام « عليكم بالسواد الأعظم » ووجه الدلالة من الحديث  
أن النبى عليه السلام أمر باتباع السواد الأعظم ، والسواد الأعظم هم أكثر الأمة ،  
فكان قول الأكثر واجب الاتباع ، فيكون حجة لكونه إجماعاً .

يناقش ذلك : بأن السواد الأعظم فى الحديث مراد به كل الأمة لأن من عدا  
الكل فهو قليل والكل أعظم منه ، ولو كان المراد به الأكثر كما تقولون لكان قول من  
عدا الثلاثة حجة ، لأنه قول الأكثر ، مع أنكم متفقون على أن المخالف إذا كان ثلاثة  
فأكثر ، يكون قول غيرهم ليس حجة ولا إجماعاً .

## المسألة الثانية - فى الشرط الثانى

يشترط فى الإجماع أن يكون عن مستند يستند إليه المجمعون فى إجماعهم من كتاب أو سنة أو قياس ، فالإجماع عن غير مستند بأن يكون عن عاطفة ، أو إلهام وتوفيق من الله تعالى لهم بوجه الصواب ، غير جائز عند جمهور العلماء وخالف فى ذلك شذوذ فجوزوا الإجماع عن غير مستند .

\* \* \*

### الأدلة

استدل الجمهور بأن القول فى الدين بلا دليل خطأ وضلالة ، والأمة معصومة عنهما ، فكان قولها عن دليل دائماً - وهو المدعى .

واستدل المخالف بما يأتى :

أولاً : اشتراط المستند فى الإجماع يجعل الإجماع لا فائدة له لأن السند حينئذ هو الدليل ، وكون الإجماع لا فائدة له باطل اتفاقاً فبطل اشتراط السند لذلك .

وثانياً : لو كان السند شرطاً فى الإجماع ، ما تحقق الإجماع بدونه لانعدام المشروط بانعدام شرطه - لكن الإجماع تحقق بدونه فإن العلماء مازالوا يحتاجون بالإجماع على وجو أجره الحمام ، والحلاق ، وأخذ الخراج مع أنه لا مستند لهذا الإجماع .

يناقش الدليل الأول من وجهين :

١ - لا نسلم عدم الفائدة : لأن انضمام السند إلى الإجماع يكون من قبيل اجتماع دليلين على مدلول واحد ، وفى ذلك من التأكيد ما لا يخفى .  
وأيضاً فإن عدم البحث عن الدليل بعد العلم بالإجماع ، وحرمة المخالفة بعد الرجوع وقد كانت جائزة قبله - فائدتان عظيمتان .

٢ - سلمنا عدم الفائدة ولكن قولكم هذا يقضى بأن الإجماع يجب أن يكون لا مستند له حتى تتحقق فائدته ، وليس هذا مذهباً لأحد .

ويناقش الدليل الثانى : بأن عدم علمنا بمستند الإجماع فيما ذكر ، لا يدل على

عدم وجوده ، فإن عدم العلم ليس دليلاً على عدم الوجود وعدم نقله إلينا لا يدل على عدم وجوده كذلك ، لجواز أن يكون قد اكتفى بنقل الإجماع عن نقله .

ومن هنا يتبين رجحان القول بالاشتراط .

غير أن القائلين بذلك اختلفوا في أمرين :

أحدهما : جواز أن يكون المستند قياساً .

وثانيهما : جعل الحديث الموافق للإجماع سنداً له .

أما الأول : فقد اختلف فيه العلماء على مذاهب أربعة :

١ - محال عقلاً أن يكون القياس سنداً للإجماع . وهو رأى الشيعة وجماعة .

٢ - جائز عقلاً ، ولكنه غير واقع وهو لبعض العلماء .

٣ - جائز عقلاً وواقع - وهو لجمهور الأصوليين - منهم البيضاوى .

٤ - يجوز إن كان القياس جلياً ، ولا يجوز إن كان القياس خفياً .

\* \* \*

## الأدلة

استدل الشيعة بما يأتي :

أولاً : القياس تجوز مخالفته اتفاقاً ، والإجماع لا تجوز مخالفته اتفاقاً ، فلو جعل القياس سنداً للإجماع لجازت مخالفة الإجماع الذى جعل القياس سنداً له - لأن مخالفة الأصل تجوز مخالفة الفرع - فيتحقق فى هذا الإجماع جواز المخالفة باعتبار سنده ، وعدم جوازها باعتبار أنه فرد من أفراد الإجماع ، ولا شك أن هذا جمع بين النقيضين وهو محال .

يناقش هذا : بأن القياس إنما تجوز مخالفته قبل الإجماع عليه ، وأما بعد الإجماع عليه فلا تجوز مخالفته لأنه تقوى به . وبذلك لا يتم قولكم المخالفة فى الأصل تجوز المخالفة فى الفرع ، لأن الأصل حينئذٍ غير جائز المخالفة .

وثانياً : القياس مختلف فيه بين العلماء فمنهم من يحتج به ، ومنهم من لا يراه حجة ، ومثل هذا يستحيل الإجماع عليه كما يستحيل الإجماع على مأكول واحد ، أو مشروب واحد ، وبذلك يستحيل أن يكون القياس سنداً للإجماع .

يناقش هذا : بأن القياس قد يكون ظاهراً ظهوراً يمنع الاختلاف فيه فيصح الاستناد عليه كما يصح الاستناد إلى خبر الواحد ، أو العام ، مع أن كلا منهما مختلف فيه بين العلماء .

ولا يصح القياس على المأكول الواحد لأن المانع من الاتفاق عليه اختلاف الأمزجة والشهوات ، وليس ذلك متحققاً في الأحكام الشرعية .

واستدل أصحاب المذهب الثاني على الجواز العقلي : بأنه لا يترتب على فرض وقوعه محال فيكون جائزاً عقلاً ، لأن شأن الجائز العقلي ذلك .

واستدلوا على عدم الوقوع : بأنه بالاستقراء ، والتتبع لم يوجد من الإجماع ما مستنده القياس ، فدل على عدم وقوعه .

يناقش هذا : بأنه استقراء ناقص . فقد أجمع الصحابة على خلافة أبي بكر بالقياس على إمامته ، وعلى إيجاب حد القذف في شرب الخمر بالقياس على القذف ، وحصل الإجماع منهم كذلك على إراقة الزيت الذي ماتت فيه الفأرة بالقياس على السمن الذي ماتت الفأرة فيه .

واستدل أصحاب المذهب الثالث : على الجواز العقلي بأنه لا يترتب عليه محال لذاته ولا لغيره فكان جائزاً .

واستدلوا على الوقوع بأشياء كثيرة : منها إجماع الصحابة على خلافة أبي بكر قياساً على إمامته في الصلاة ، فإن قول بعضهم رضينا بك إماماً لدينا ، أفلا نرضى بك إماماً لدينا مشعر بالقياس ، وإجماعهم على وجوب حد القذف في شرب الخمر بالقياس على القذف ، فإن قول على كرم الله وجهه وأرى أنه إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإن هذى افترى ، فعليه حد المفترى ، وقول عبد الرحمن بن عوف : هذا حد وأقل الحد ثمانون ، مشعر بأن مستند الصحابة في الإجماع هو القياس ، وكذلك أجمع الصحابة على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه : فهذا وأمثاله دليل على أن القياس يجوز أن يكون مستنداً للإجماع .

واستدل أصحاب المذهب الرابع : بأن القياس الجلي يفيد الحكم قطعاً فلا يترتب على جعله مستند الإجماع محذور ولا يمنع العقل من الاتفاق عليه بخلاف القياس الخفي ، فإنه موجب للشبهة والظن ، وهى تنافى الاتفاق .



يرد ذلك بخبر الواحد فإنه موجب للشبهة مع أنه يجوز الاستناد إليه في الإجماع .

هذا ما يتعلق بأحد الأمرين المختلف فيهما .

وأما الأمر الثاني : وهو جعل الحديث الموافق للإجماع سنداً له . فقد قال الجمهور : إنه لا يتعين أن يكون هذا الحديث سنداً للمجمعين فيما أجمعوا عليه بل يجوز أن يكون السند ، كما يجوز أن يكون غيره هو السند ، فإنه لا مانع من إجتماع أكثر من دليل واحد على حكم واحد .

وقال أبو عبد الله البصرى : يتعين أن يكون السند هو هذا الحديث ، لأن الإجماع لا بد له من سند ، وقد تيقنا صلاحية هذا الحديث له ، والأصل عدم غيره ، فوجب جعله هو المستند ، وإلا خلا الإجماع عن مستند .

\* \* \*

### المسألة الثالثة

#### في انقراض المجمعين

انقراض المجمعين : معناه موتهم من غير أن يوجد منهم مخالفة .

وقد ذهب أكثر الأصوليين إلى أن موت المجمعين ليس شرطاً في صحة الإجماع ، بل يكون الإجماع صحيحاً وحجّةً ، فيحرم على أحدهم المخالفة بعد الإجماع كما يحرم على غيرهم ذلك .

وقال أبو بكر بن فورك وأحمد بن حنبل : إن إنقراضهم شرط في صحة إجماعهم فيجوز لكل منهم الرجوع مادام حياً متى ظهر له خلاف ما جمعوا عليه فإذا ماتوا جميعاً ولم توجد مخالفة كان الإجماع منعقدًا وصار حجة على من بعدهم .

وقال إمام الحرمين : إن قطع المجمعون بالحكم لم يكن موتهم شرطاً ، وإن لم يقطعوا به وأسندوه إلى ظنهم ، فلا بد من تناول الزمن - ماتوا أو لم يموتوا .

وفصل الأمدى فقال : إن كان الإجماع قولاً أو فعلاً من الجميع لم يكن موتهم شرطاً وانعقد الإجماع بمجرد الفعل أو القول من الجميع وليس لواحد منهم الرجوع والمخالفة ، وإن كان الإجماع قولاً من البعض وسكوتاً من الباقي كان موتهم شرطاً ، وصح لمن سكت أن يخالف .

## الأدلة

استدل الجمهور : بأن الأدلة المثبتة لحجية الإجماع لا تقييد فيها فاشترط موتهم في الحجية ، إما تقييد للمطلق من غير دليل أو تخصيص للعام من غير مخصص وكل منهما باطل .

واستدل الإمام أحمد بوقوع المخالفة من بعض الصحابة في أمهات الأولاد حيث قال بجواز بيعها بعد اتفاقهم على عدم الجواز . فقد ثبت أن علياً كرم الله وجهه قال : كان رأيي ورأى عمر في أمهات الأولاد أن لا يبيعن ، وقد رأيت الآن أن يبيعن ، فقال له عبيدة السلماني : رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك .

فإن قول عبيدة دليل على وجود إجماع سابق في ذلك من الصحابة ، وقول علي كرم الله وجهه يدل على المخالفة ، فلو كان الإجماع منعقدًا بمجرد اتفاق المجمعين ولم يكن موتهم شرطاً في صحته . ما جاز لعلي رضي الله عنه المخالفة لأن مخالفة الإجماع حرام ، والصحابة أحرص الناس على ترك الحرمات -- فدل ذلك على أن موت المجمعين شرط في الإجماع وهو المطلوب .

يناقش ذلك : بمنع الاتفاق من الصحابة على حرمة بيع أمهات الأولاد . فقد ثبت أن جابر بن عبد الله وابن عباس وابن مسعود وعبد الله بن الزبير كانوا يقولون بجواز بيعهن .

وقول عبيدة السلماني يجب تأويله ويكون معناه رأيك في زمن الجماعة أحب إلينا من رأيك الآن حتى يتفق مع هذه المخالفة التي بينها من الصحابة المذكورين .

واستدل الأمدى : بأن القول من البعض والسكوت من الباقيين ليس اتفاقاً منهم قطعاً ، لجواز أن يكون سكوت الساكت لعدم تكوين رأي له في المسألة فإذا تكلم بعد ذلك فيها وجب سماع قوله لكونه أحد المجتهدين الذين يعتد برأيهم ولا تحرم منه المخالفة لأنه عمل بمقتضى اجتهاده .

وبذلك يكون إنقراضهم شرطاً في مثل هذا الإجماع .

أما إذا كان الإجماع قولاً أو فعلاً من الجميع ، فقد أبدى كل واحد رأيه بعد البحث والفحص وتقليب المسألة على جميع وجوهها ، فكان قولهم أو فعلهم حجة

بمجرد الاتفاق ، وحرم على منهم الرجوع والمخالفة ، وبذلك يكون موتهم ليس شرطاً في مثل هذا الإجماع .

ويناقش ذلك : بأن الإجماع السكوتي كغيره من القولي أو العقلي لأن كلا منهما اتفاق من الجميع ، فالتفرقة بينهما غير ظاهرة ، وقد سبق أن السكوت ظاهر في الرضا ، والظهور كاف في الاتفاق ، ويكون حجة ظنية .  
وأما إمام الحرمين فوجهته قرينة من وجهة الأمدى . ويرد عليها ما ورد على دليل الأمدى .

\* \* \*

### المسألة الرابعة

#### في نقل الإجماع بغير التواتر

جمهور العلماء على أنه لا يشترط في حجية الإجماع لغير المجمعين نقله إليهم بطريق التواتر ، بل يكون الإجماع حجة ولو نقل إليهم بطريق الأحاد لأن الإجماع دليل يجب العمل به كالسنة ، والسنة حجة ولو نقلت بطريق الأحاد ، فالإجماع كذلك .

وقال كثير من العلماء إن الإجماع لا يكون حجة إلا إذا نقل بطريق التواتر لأن الإجماع حجة قطعية تحرم مخالفتها ، والمنفرد للقطع إنما هو الخبر المتواتر أما الأحاد فلا يفيد إلا الظن ، والظن تجوز مخالفته ، فنقل الإجماع به يجعله جائز المخالفة : وذلك غير جائز .

ويجاب عن ذلك : بأن الإجماع يكون قطعياً إذا نقل بطريق التواتر وحينئذ تحرم مخالفته . وأما عند نقله بطريق الأحاد ، يكون ظنياً ، والظن تجوز مخالفته ، وحينئذ فلا مانع من نقل الإجماع بطريق الأحاد .

\* \* \*

### المسألة الخامسة

#### في تعارض الإجماع مع النص

الدليلان القاطعان لا يتعارضان ، لا باعتبار الظاهر ، ولا باعتبار الواقع لأن ذلك يوجب التناقض في كلام الشارع وذلك محال .

وكذلك لا يتعارض القاطع مع الدليل الظني ، باعتبار الواقع ، عند تعارضهما ظاهراً يقدم القاطع على الظني لترجحه عليه وأما الدليلان الظنيان فيجوز التعارض بينهما باعتبار الظاهر ، والمخلص من هذا التعارض ، هو الجمع بينهما إذا أمكن ، بتأويل أحدهما بما يتفق مع الآخر ، لأن العمل بالدليلين معاً أولى من تركهما ، أو ترك أحدهما ، فإن لم يمكن التأويل ترك العمل بالآخر ، ترجيح لأحد المتساويين على الآخر بدون مرجح ، وهو باطل .

ومن هنا يعلم أنه لا يتأتى معارضة الإجماع القطعي مع دليل قطعي من كتاب أو سنة . وعند تعارضه مع الدليل الظني ، يقدم الإجماع عليه .  
أما الإجماع الظني فتجوز معارضته لدليل ظني من الكتاب أو السنة وحينئذ يأخذ الحكم السابق في دفع التعارض بين الدليلين الظنيين .

\* \* \*

## خاتمة

### في أمور ذكرها الأسنوي فروعاً

الأول : إذا استدل أهل العصر الواحد على الحكم بدليل معين من الكتاب أو السنة . أو أولوا في الحديث تأويلاً . فهل يجوز لمن بعدهم من العصور الأخرى ، أن يستدلوا عليه بدليل آخر أو أن يؤولوا في الحديث تأويلاً خاصاً غير التأويل السابق .

اختلف العلماء في ذلك : فمنهم من أجازهم وهم الجمهور ، ومنهم من منعه ، وهم قليلون .

ومحل النزاع إذا لم ينص أهل العصر السابق على إبطال الدليل ، أو التأويل الذي أحدثه أهل العصر اللاحق ، أو ينصوا على صحة كل منهما ، فإن نصوا على الإبطال لم يجز إتفاقاً ، لأن ذلك يكون فيه تخطئة لهم ، وتخطئتهم غير جائزة ، وإن نصوا على الصحة جاز اتفاقاً . أما إن سكتوا عنه ولم يقدح أهل العصر اللاحق في دليلهم ، أو تأويلهم ، فذلك هو محل النزاع .

\* \* \*

## الأدلة

استدل الجمهور على الجواز : بأن إحداه الدليل أو التأويل مع عدم القدر فيما قاله أهل العصر السابق ، لا يترتب عليه نسبة خطأ إلى السابقين ، ولا يتصور مانع من عدم الجواز إلا ذلك وحيث انتفى المانع ثبت الجواز ، لسلامة المقتضى عن المعارض ، وليس بعد الوقوع دليل على الجواز ، فإن الناس فى كل عصر لا يزالون يستدلون على الأحكام بأدلة غير أدلة السابقين ويؤولون تأويلات لم تعلم عن العصور السابقة ، ولم يوجد من ينكر ذلك ممن هو أهل للإنكار - فكان ذلك جائزاً .

واستدل المانعون : بأن الاستدلال بغير دليلهم ، أو تأويل الحديث بغير تأويلهم سبيل غير سبيلهم ، واتباع غير سبيلهم منهى عنه ، لقوله تعالى : ﴿ ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ﴾ الآية : فكان كل منهما غير جائز لذلك .

ويرد هذا : بأن اتباع غير سبيلهم إنما يكون بترك سبيلهم ، وذلك يكون بالقدح فى دليلهم أو تأويلهم ، وليس ذلك من محل النزاع ، لأنه ممنوع اتفاقاً وأما العمل بما سكتوا عنه ، ولم ينصوا على إبطاله مع كونه لا يوجب خطأهم لا يكون اتباعاً لغير سبيلهم ، فلا يكون فى الآية دليل على منعه .

الأمر الثانى : إذا وجد فى عصر الصحابة مجتهد أو أكثر من التابعين فهل ينعقد الإجماع من الصحابة مع مخالفة التابعى المجتهد .

اختلف الأصوليون فى ذلك : فالقائلون بأن إنقراض المجمعين شرط فى إنعقاد الإجماع قالوا لا ينعقد الإجماع مع مخالفته ، سواء بلغ رتبة الاجتهاد قبل الإجماع أو بعده .

وأما القائلون بعدم الاشتراط فقط اختلفوا ، فمنهم من قال لا عبرة بمخالفة التابعى وينعقد إجماع الصحابة بدونه ، سواء بلغ رتبة الاجتهاد قبل الإجماع أو بلغها بعده ، ومنهم من فصل ، فقال إن بلغ رتبة الاجتهاد قبل الإجماع لم ينعقد الإجماع بدونه ، وإن بلغها بعده انعقد إجماعهم بدونه .

والمختار عند الأمدى هو التفصيل .

\* \* \*

## الأدلة

استدل القائلون بانعقاد الإجماع مع مخالفة التابعى بأن الصحابة لهم مزية الصحبة ، وشهادة التنزيل ، وسماع التأويل ، وهم مرضى عنهم بشهادة الله تعالى لهم حيث يقول ﴿ لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ ﴾ وهذا يدل على أن الحق معهم ، لا مع مخالفهم . فكان قولهم معتبراً بدونه .

ويرد ذلك : بأن اختصاص الصحابة بما ذكر ، لا يدل على اعتبار قولهم دون غيرهم وإلا لكان قول العشرة المبشرين بالجنة معتبراً بدون قول غيرهم من باقى الصحابة ولكان قول زوجات الرسول معتبراً بدون قول غيرهن ، وهكذا ، مع أنه لا قائل بذلك .

واستدل القائلون : بعدم انعقاد الإجماع بدون التابعى مطلقاً بما استدلوا به على اشتراط انقراض المجمعين فى صحة الإجماع ، وقد تقدم ذلك وتقدمت مناقشته .

واستدل المفصل : بأن بلوغ التابعى رتبة الاجتهاد قبل الإجماع يجعله من المجتهدين الذين يعتد بقولهم . فإجماع الصحابة بدونه لا يصدق عليه أنه اتفاق من كل المجتهدين - والإجماع هو اتفاق كل المجتهدين - فالإجماع بدونه لم توجد حقيقته فلا يكون منعقداً ، ولا يكون حجة ، لأن الحجة فى اتفاق الكل كما سبق ، وأما بلوغه رتبة الاجتهاد بعد الإجماع من الصحابة فلا يضر فى انعقاد إجماعهم ، لوجود الاتفاق من الكل وقت الاتفاق . فكان قوله غير معتبر لأن إنقراض المجمعين غير معتبر فى حجية الإجماع بل الإجماع حجة بمجرد الاتفاق من الجميع .

الأمر الثالث : إذا وجد فى عصر من العصور مجتهد مبتدع ، فهل ينعقد إجماع أهل العصر بدونه .

المبتدع إما أن يكفر ببدعته ، أو لا يكفر بها . فإن كفر ببدعته فلا خلاف فى عدم اعتبار قوله ، وانعقاد الإجماع بدونه ، لأن قول الكافر لا دخل له فى الإجماع لأنه ليس من الأمة .

وإن لم يكفر ببدعته ففى اعتبار قوله مذاهب ثلاثة :

١ - لا يعتبر قوله : وينعقد الإجماع بدونه ، ويكون حجة عليه وعلى غيره .

٢ - لا ينعقد بدونه ولا يكون حجة عليه ، ولا على غيره .

٣ - ينعقد الإجماع بدونه ويكون حجة على غيره ، ولا يكون حجة عليه بل تجوز له المخالفة .

\* \* \*

## الأدلة

استدل أصحاب القول الأول بأن المبتدع فاسق ببدعته - وقول الفاسق مردود اتفاقاً ، فيكون قوله غير معتبر فينعقد الإجماع بدونه ويكون حجة عليه وعلى غيره : وهو المدعى .

ويرد ذلك : بأن قول الفاسق إنما يرد إذا كان عالماً بفسقه ، أما من لم يعلم بفسق نفسه بأن كان يعتقد عدم الفسق بما ذهب إليه - فلا يرد قوله - وقد سبق ذلك عند الكلام في السنة .

واستدل أصحاب القول الثاني : بأن فسقه ببدعته لم يخرج عن كونه مؤمناً . والمجتهد المؤمن لا بد من اعتبار قوله لأنه من الأمة فلا يتم الإجماع بدونه ، ولا يكون حجة ، لأن الإجماع كما سبق اتفاق كل الأمة في عصر من العصور والحجة في اتفاق الجميع .

واستدل أصحاب القول الثالث : بأن المبتدع مجتهد ، والمجتهد لا يقلد غيره من المجتهدين ، فلو جعل قول غيره حجة عليه لكان في ذلك تقليد منه لذلك الغير ، وهو باطل .

ويجاب عن ذلك : بأن تخصيصه بجواز المخالفة ، وجعل الإجماع حجة في حق غيره ، ولا وجه له ، فإن اختصاص الحجية ببعض دون البعض ، غير معهود في الشرع . فلا يكون حجة في حق غيره ، كما لم يجعل حجة عليه .

الأمر الرابع : اختلف العلماء في جواز الردة من كل الأمة في عصر واحد فذهب بعضهم إلى أن ذلك محال عقلاً ، وذهب البعض إلى جوازه عقلاً وامتناعه سمعاً ، وهو مختار الأمدى .

ووجهته في ذلك : أنه لا يترتب عن فرض وقوعه محال ، فكان جائزاً عقلاً لأن شأن الجائز العقلي ذلك .

غير أن الأدلة السمعية دلت على امتناعه فإنها أثبتت أن الأمة معصومة عن الخطأ والضلالة ، فلو ارتدت الأمة لوقعت في الخطأ والضلالة ، لأن الردة خطأ وضلالة ، وفي ذلك إبطال لما دلت عليه تلك الأدلة .

### الأمر الخامس - في إنكار المجمع عليه :

الحكم الثابت بالإجماع إما أن يكون مطلقاً أو مقطوعاً ، فإن كان مطلقاً فلا خلاف في أن إنكاره لا يوجب الكفر ، أما إن كان مقطوعاً ، فقد اختلف فيه على مذهبين :

أحدهما : إنكاره مطلقاً كفر - وهو مذهب الحنفية وجماعة .

وثانيهما : إن كان مما عرف من الدين بالضرورة بحيث يعرفه العامة والخاصة ، كان إنكاره كفراً ، وإن كان غير ذلك كحل البيع ، وصحة الإجارة ، والوقف لم يكن إنكاره كفراً .

وجهة القول الأول : أن إنكار القطعي المجمع عليه إنكار للدليل الذي أجمعوا عليه من الكتاب أو السنة ، وفي ذلك تكذيب لله أو لرسوله ، والتكذيب لهما أو لأحدهما كفر .

وجهة المفصل : أن ما علم من الدين بالضرورة كوجوب الصلاة والزكاة ، والحج ، والصوم ، من أركان الإسلام الذي لا يتحقق الإسلام بدونها ، فإنكارها يرفع إسلام المنكر ، فيكون كافراً ، لأنه لا واسطة بين الإسلام والكفر .  
أما ما لم يعلم من الدين بالضرورة فحقيقة الإسلام توجد بدونه ، فمنكره لم يخرج عن كونه مسلماً ، فلا يكون كافراً .

الأمر السادس : اختلف العلماء في جواز انقسام أهل العصر الواحد من المجتهدين قسمين بحيث يكون أحد القسمين مخطئاً في مسألة والقسم الآخر مخطئاً في مسألة أخرى .

فذهب الجمهور : إلى أنه لا يجوز ذلك ، لأنه يؤدي إلى نسبة الخطأ إلى الجميع وإن كان الخطأ موزعاً . والأدلة قائمة على أن الجميع معصومون من الخطأ من غير تفصيل .

وقال فريق من العلماء بجواز ذلك : لأن خطأ أحد القسمين في مسألة ليس خطأ من الجميع فيها ، والعصمة عن الخطأ من الجميع إنما يعتبر في المسألة الواحدة .



ويرد ذلك بأن هذا تقييد لا دليل عليه ، فلا يعتبر ، ويجب العمل بالأدلة على إطلاقها .

الأمر السابع : اختلف العلماء فى جواز اشتراك المجتهدين فى عصر واحد فى عدم العلم بدليل ، أو خبر ليس له معارض .

فذهب الجمهور إلى جواز ذلك : لأنه لا محذور فيه ، ولا يترتب على فرض وقوعه محال .

وقال جماعة من العلماء : لا يجوز ذلك : لأن عدم العلم بالدليل أو الخبر يكون سبباً للمؤمنين تحرم مخالفته ، وبذلك يكون العلم بالدليل أو الخبر من غيرهم حراماً ، ولا قائل بذلك ، لأن العلم من حيث هو صفة كمال ، فلا يتعلق به حرمة .

وأجاب الجمهور عن ذلك : بأن عدم العلم بما ذكر لا يصدق عليه أنه سبب للمؤمنين ، لأن سبيلهم ، هو ما يقصدونه من فعل أو قول ، وعدم علمهم بالدليل والخبر ليس مقصوداً لهم ، فلا يكون سبباً لهم ، وبذلك لا تحرم مخالفته من غيرهم .

\* \* \*

بعون الله تم الجزء الثالث ويليهِ إن شاء الله الجزء الرابع .

والحمد لله على توفيقه ، والشكر له على نعمائه ، إنه نعم المولى ، ونعم النصير . وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

المؤلف  
عبد أبو النور زهير

# الفهرس

## الباب الرابع

### فى المجلل والميين وفيه فصول

الموضوع	الصفحة
الفصل الأول - فى المجلل	٣
التعريف الأول - التعريف الثانى ، الاعتراض على التعريف الثانى	٤
جواب الاعتراض	٤
موازنة بين التعريفين	٤

### أقسام المجلل

اختلاف العلماء فى اللفظ الذى كثر استعماله فى المعنى المجازى	٤
مع كون الحقيقة غير ممامته	٤
أسباب الرجحان	٦
أقوال العلماء ، فى مثل لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب	٧
أسباب الإجمال	٩
مسألة فى أقوال العلماء فى وامسحوا برؤسكم ، وأدلتهم	١٠
مسألة ثانية فى أقوال العلماء فى قوله تعالى السارق والسارقة	١١
مسألة ثالثة فى أقوال العلماء فى اللفظ الذى يمكن حمله على ما	
يفيد معنى واحداً وعلى ما يفيد معنيين	١٢
مسألة رابعة ، فى اللفظ الذى له مسمى لغوى ومسمى شرعى	
ويمكن حمله على كل منهما ولا قرينة	١٢
مسألة خامسة : فى اللفظ الشرعى إذا حمل على لفظ آخر	١٤
خاتمة - فى أنه هل يجوز بقاء المجلل بدون بيان بعد وفاة الرسول	١٤

## الفصل الثاني

- ١٥ ..... فى المبين : تعريفه - وأنواعه
- ١٦ ..... أقسام المبين بكسر الياء
- ١٧ ..... ورود القول والفعل بعد المجمل وأيهما يكون مبيئاً
- ٢٠ ..... مسألة - فى جواز تأخير البيان وأقوال العلماء فى ذلك وأدلتهم
- ٢٨ ..... مسألة - فى تدرج البيان
- ٢٩ ..... جواز إسماع العام بدون إسماع مخصصه
- ٣٠ ..... مسألة فى جواز تأخير تبليغ الأحكام
- ٣١ ..... خاتمة فى المبين - بكسر الياء

## الباب الخامس

فى الناسخ والمنسوخ - وفيه فصول

## الفصل الأول - فى النسخ

- ٣٣ ..... تعريف النسخ لغةً
- ٣٤ ..... تعريفه عند الأستاذ - وهو المختار للبيضاوى
- ٣٤ ..... الاعتراض على التعريف
- ٣٥ ..... جواب الاعتراض
- ٣٦ ..... تعريف الباقلانى - الاعتراض على التعريف - الجواب عن الاعتراض
- ٣٧ ..... الفرق بين النسخ والتخصيص
- ٣٨ ..... أقوال العلماء فى النسخ
- ٣٨ ..... أدلتهم
- ٤٣ ..... مسألة فى جواز نسخ بعض القرآن ببعضه
- ٤٦ ..... محل النزاع - مسألة فى جواز النسخ قبل التمكن من الفعل
- ٤٦ ..... محل الوفاق - دليل الأشاعرة

الصفحة	الموضوع
٤٨	دليل المعتزلة . . . . .
٥٠	مسألة فى جواز النسخ بلا بدل - دليل الجمهور . . . . .
٥٠	دليل المانع - التحقيق فى المسألة . . . . .
٥١	مسألة - فى جواز النسخ ببذل أثقل . . . . .
٥٣	مسألة - فى نسخ التلاوة مع الحكم أو نسخ أحدهما فقط . . . . .
٥٥	مسألة - فى نسخ الخبر . . . . .
٥٧	الفصل الثانى - فى النسخ والمنسوخ . . . . .
٥٧	المسألة الأولى - فى نسخ الكتاب بالسنة المتواترة . . . . .
٦٠	المسألة الثانية - فى نسخ السنة بالكتاب . . . . .
٦١	المسألة الثالثة - فى نسخ المتواتر بالأحاد . . . . .
٦٢	رأى الأسنوى فى التوفيق بين الكاتبين . . . . .
٦٣	الأدلة . . . . .
٧٤	المسألة الرابعة - فى نسخ الإجماع . . . . .
٦٦	المسألة الخامسة - فى النسخ بالإجماع - دليل الجمهور . . . . .
٦٨	دليل المخالف . . . . .
٦٩	المسألة السادسة - فى نسخ القياس والنسخ به . . . . .
٧٠	الرأى المختار للآمدى . . . . .
٧١	المسألة السابعة - فى نسخ المنطوق والمفهوم الموافق . . . . .
٧٢	الأدلة . . . . .
٧٣	ملاحظة : مفهوم الموافقة يكون ناسخاً . . . . .
٧٣	المسألة الثامنة - فى نسخ حكم الفرع إذا نسخ حكم أصله . . . . .
٧٤	المسألة التاسعة - فى حكم الزيادة على النص . . . . .
٧٦	وجهة المذاهب . . . . .

- ثمرة الخلاف ..... ٧٧
- المسألة العاشرة - فى نقص جزء العبادة أو إلغاء شرطها ..... ٧٨
- المسألة الحادية عشرة - فى نسخ حكم المقيد بالتأييد ..... ٧٩
- المسألة الثانية عشرة - فى نسخ ما لا يقبل حسنه أو قبجه السقوط ..... ٨١
- المسألة الثالثة عشرة - فى نسخ جميع التكاليف ..... ٨١
- المسألة الرابعة عشرة - فى ثبوت حكم الناسخ - الأدلة ..... ٨٢
- خاتمة : فيما يعرف به الناسخ والمنسوخ ..... ٨٤
- الكتاب الثانى : فى السنة - الباب الأول فى الأفعال**
- المسألة الأولى - فى عصمة الأنبياء ..... ٨٦
- المسألة الثانية - فيما يدل عليه فعله المجرد ..... ٨٨
- المسألة الثالثة - فيما يعرف به جهة الفعل ..... ٩١
- المسألة الرابعة - فى تعارض القول مع الفعل ..... ٩٣
- الحالة الأولى ..... ٩٣
- الحالة الثانية ..... ٩٥
- الحالة الثالثة ..... ٩٦
- المسألة الخامسة - فى تعبه عليه السلام قبل البعثة وبعدها ..... ٩٧
- الباب الثانى - فى الأخبار وفيه فصول ..... ١٠٠
- الفصل الأول - فى الخبر الذى علم صدقه ..... ١٠١
- الكلام على الخبر المتواتر ..... ١٠٢
- المسألة الأولى - فيما يفيد الخبر المتواتر ..... ١٠٣
- المسألة الثانية - فى أن العلم المستفاد من المتواتر ضرورى أو نظرى ..... ١٠٤
- المسألة الثالثة - فى شروط المتواتر ..... ١٠٥
- الشروط المتفق عليها والشروط المختلف فيها ..... ١٠٥

الصفحة	الموضوع
١٠٥	تقسيم المتواتر
١٠٦	الفصل الثاني - فى الخبر الذى علم كذبه
١٠٨	الفصل الثالث - فيما لم يعلم صدقه ولا كذبه - أقسامه ثلاثة
١٠٩	المبحث الأول - فى وجوب العمل بخبر الواحد - مذاهب العلماء
١٠٩	الأدلة
١١٥	المبحث الثانى - فى شروط العمل بخبر الواحد
١١٥	الشروط ثلاثة أنواع - النوع الأول - ما يرجع إلى الراوى وهو ستة
١١٥	تعريف العدالة - أقوال العلماء فى رواية الفاسق الجاهل بنفسه
١١٩	روايه مجهول الحال
١٢١	بأى شىء تعرف العدالة؟
١٢١	أمور تتعلق بالتركية
١٢٣	النوع الثانى - ما يرجع إلى مدلول الخبر
١٢٤	مخالفة القياس لمدلول الخبر - أقوال العلماء فيه
١٢٤	الأدلة : مخالفة مدلول الخبر لعمل الأكثر - مخالفة عمل الراوى لما رواه
١٢٤	أقوال العلماء فيه - الأدلة تنمى فى ذكر فروع ذكرها الأسنوى
١٢٧	الفرع الأول : لا يتوقف الأخذ بالحديث على انتفاء الغرابة فيه
١٢٧	الفرع الثانى : إكثار الراوى من الرواية مع قلة المخالطة
١٢٧	الفرع الثالث : كون الراوى غير معروف النسب وله اسمان
١٢٧	الفرع الرابع : رد الحديث الأصل
١٢٧	الفرع الخامس : خبر الواحد فيما تعم به البلوى أقوال العلماء فيه

- النوع الثالث ما يرجع إلى لفظ الخبر - وفيه مسائل المسألة الأولى
- في ألفاظ الرواية ومراتبها من الصحابي ..... ١٢٩
- الأدلة - الفرع السادس : ليس من شروط العمل بخبر الواحد ..... ١٣٠
- عرضه على كتاب الله ..... ١٣٠
- الفرع السابع : الأصل في الصحابة العدالة ..... ١٣١
- المسألة الثانية - في رواية غير الصحابي ومستنده في الرواية ..... ١٣١
- المسألة الثالثة - في المراسيل تعريف المرسل عند المحدثين ..... ١٣٣
- تعريفه عند الأصوليين أقوال العلماء فيه - الأدلة ..... ١٣٣
- تنبيه - في إرسال الراوي مرة وإسناده مرة أخرى ..... ١٣٧
- المسألة الرابعة - في نقل الخبر بالمعنى ..... ١٣٧
- أقوال العلماء وأدلتهم ..... ١٣٨
- المسألة الخامسة - في إنفراد الثقة بالزيادة ..... ١٣٩
- المسألة السادسة - في حذف بعض الخبر ..... ١٤١
- المسألة السابعة - في حكم القراءة الشاذة ..... ١٤١
- الكتاب الثالث : في الإجماع**
- تعريف الإجماع لغةً تعريفه اصطلاحاً ..... ١٤٣
- الاعتراض على التعريف دفع الاعتراضات ..... ١٤٤
- مشمولات الكتاب الثالث - الباب الأول في حجية الإجماع وفيه
- مسائل - المسألة الأولى - في إثباته على منكره ..... ١٤٥
- أقوال العلماء وأدلتهم ..... ١٤٥
- المسألة الثانية في كون الإجماع حجة أقوال العلماء ..... ١٤٧
- الأدلة : الدليل الأول للجمهور مناقشته من وجوه ثمانية ..... ١٤٧
- مناقشة الدليل - جواب المناقشة ..... ١٤٨

- الدليل الثالث للجمهور - دليل النظام ومن معه ..... ١٥٢
- المسألة الثالثة - فى إجماع أهل المدينة مناقشة الأدلة ..... ١٥٤
- المسألة الرابعة - فى إجماع العترة الأدلة ..... ١٥٥
- المسألة الخامسة - فى إجماع الخلفاء الراشدين ..... ١٥٦
- المسألة السادسة - فيما يكون الإجماع حجة فيه وما لا يكون ..... ١٥٧
- الباب الثانى : فى أنواع الإجماع - وفيه مسائل**
- المسألة الأولى - فى إحداث قول ثالث بعد قولين فى المسألة -
- الأمثلة أقوال العلماء - الأدلة ..... ١٥٨
- المسألة الثانية فى إحداث فرق بين المسألتين بعد عدم الفرق بينهما
- أقوال العلماء ..... ١٦١
- الأدلة ..... ١٦١
- المسألة الثالثة - فى الاتفاق على حكم من أهل العصر الواحد بعد
- اختلافهم فيه - مبنى الخلاف - أقوال العلماء - الأدلة ..... ١٦٣
- المسألة الرابعة فى جواز اتفاق العصر اللاحق على أحد قولين للعصر
- السابق ..... ١٦٤
- أقوال العلماء - الأدلة ..... ١٦٥
- مناقشة الأدلة - ملاحظة - موت إحدى الطائفتين قول الطائفة
- الأخرى حجة ..... ١٦٦
- المسألة الخامسة : فى الإجماع السكوتى مذاهب العلماء فيه ..... ١٦٧
- الأدلة ..... ١٦٧
- تنبيه يلحق بالإجماع السكوتى قول بعض المجتهدين فيما تعم به
- البلوى مع عدم السماع من غيره ..... ١٧٠



## الباب الثالث

فيما يعتبر شرطاً في الإجماع وما لا يعتبر شرطاً فيه وفيه مسائل

- المسألة الأولى في الشرط الأول وينبنى عليه أمران ..... ١٧٠
- الأدلة ..... ١٧١
- المسألة الثانية - في الشرط الثاني ..... ١٧٢
- أقوال العلماء فيه وأدلتهم - هل يكون القياس سنداً للإجماع ..... ١٧٢
- أقوال العلماء في ذلك وأدلتهم - هل يتعين أن يكون الحديث  
الموافق للإجماع سنداً لهذا الإجماع - أقوال العلماء في ذلك ..... ١٧٣
- المسألة الثالثة : في إنقراض المجمعين - أقوال العلماء - وأدلتهم ..... ١٧٥
- المسألة الرابعة : في نقل الإجماع بين التواتر ..... ١٧٧
- المسألة الخامسة : في تعارض الإجماع مع النص ..... ١٧٧
- خاتمة - في أمور ذكرها الأسنوى - الأمر الأول في استدلال  
العصر الأول بدليل معين أو تأويله للحديث تأويلاً خاصاً  
وجواز الاستدلال بغيره لأهل العصر الثاني ..... ١٧٨
- الأمر الثاني في انعقاد إجماع الصحابة بدون التابعي الموجود في  
زمنهم ..... ١٧٩
- الأمر الثالث - اعتبار قول المبتدع في الإجماع أقوال العلماء  
وأدلتهم ..... ١٨٠
- الأمر الرابع - في جواز الردة من كل الأمة - أقوال العلماء -  
أدلتهم ..... ١٨١
- الأمر الخامس - في إنكار المجمع عليه ..... ١٨٢
- الأمر السادس - جواز انقسام أهل العصر الواحد قسمين كل  
منهما مخطيء في مسألة ..... ١٨٢
- الأمر السابع - جواز اشتراك المجتهدين في عدم العلم بالدليل ..... ١٨٣
- فهرس ..... ١٨٤



رقم الإيداع: ٥٤٤٦/١٩٩١

جامعة الأزهر  
كلية الشريعة والقانون

# أصول الفقه

تأليف  
العلامة الأستاذ الدكتور

محمد أبو النور زهير

الأستاذ بجامعة الأزهر ، ووكيلها الأسبق

الجزء الرابع

حقوق الطبع محفوظة للناس

التاسعة

المكتبة الأزهرية للتراث

٩ درب الآلات خلف الجامع الأزهر

٣٩٣٠٨٤٧ ت

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد  
وعلى آله وصحبه أجمعين .  
وبعد ، فإنى لما رأيت الكثير من إخوانى المدرسين فى الكلية وأبنائى الطلبة ،  
قد انشرح صدرهم إلى ما كتبت فى مقرر السنة الثالثة من أصول الفقه لغير الحنفية ،  
شجعنى ذلك على أن اكتب فى مقرر السنة الرابعة ، فكتبت واستعنت بالله واعتمدت  
عليه فإنه نعم المولى ونعم النصير ؟ .

## الكتاب الرابع فى القياس

القياس فى اللغة التقدير . يقال قست الثوب بالذراع إذا قدرته به ، وقست الأرض بالقصبة ، قدرتها بها ، والتقدير نسبة بين شيئين تقتضى المساواة بينهما فالمساواة لازمة للتقدير .

وكثيراً ما يستعمل لفظ القياس فى المساواة فيقال : فلان لا يقاس بفلان ، أى لا يساوى به ، ومن هنا نشأ اختلاف العلماء فى كون لفظ القياس حقيقة فى المعنيين معاً أو فى أحدهما مجازاً فى الآخر .

فذهب بعضهم إلى أنه مشترك لفظى بين التقدير والمساواة ووجهته فى ذلك أن اللفظ قد استعمل فيهما معاً ، والأصل فى الاستعمال الحقيقة .

وذهب البعض الآخر إلى أنه حقيقة فى التقدير مجاز فى المساواة ووجهته فى ذلك أن المساواة لازمة للتقدير والتقدير ملزوم ، واستعمال اللفظ فى لازم المعنى مجاز لا حقيقة .

وذهب فريق ثالث إلى أنه مشترك معنوى بين الأمرين ، ووجهته فى ذلك أن كلا من الاشتراك اللفظى والمجاز خلاف الأصل ، لأن الاشتراك اللفظى يحتاج إلى تعدد فى الوضع وتعدد فى القرينة لأن كلا من المعانى يحتاج إلى قرينة عند إرادته ، والأصل عدم التعدد فيهما .

والمجاز يحتاج إلى قرينة عند استعمال اللفظ فى المعنى المجازى والأصل فى الكلام الحقيقة وعدم الاحتياج إلى القرائن .

وإذا اتنفى الاشتراك اللفظى والمجاز تعين الاشتراك المعنوى ، وهو أولى منهما لأنه لا يحتاج إلى تعدد فى الوضع ولا إلى قرينة .

ولفظ القياس إذا استعمل بمعنى المساواة أو التقدير تعدى بالباء كما فى الأمثلة السابقة ، أما إذا استعمل بمعنى البناء والحمل كما هو معروف عند الفقهاء فإنه يتعدى بعلى فيقال النييد مقاس على الخمر أى محمول عليه فى الحكم .

أما القياس عند الأصوليين فقد اختلفوا فى تعريفه تبعاً لاختلافهم فى أنه هل

هو دليل شرعى كالكتاب والسنة نظر المجتهد أو لم ينظر ، أو هو عمل من أعمال المجتهد فلا يتحقق إلا بوجوده ؟

فمن ذهب إلى الأول كالأمدي وابن الحاجب عرفه بأنه مساواة فرع لأصل فى علة حكمه أو ما يقرب من ذلك .

ومن ذهب إلى الثانى كالباقلانى والإمام الرازى والبيضاوى وغيرهم عرفه بما يفيد أنه عمل من أعمال المجتهد مثل تشبيه فرع بأصل لوجود العلة فيه ، أو حمل معلوم على معلوم آخر لاشتراكهما فى العلة أو بذل الجهد فى استخراج الحكم .

والمختار عند البيضاوى تعريفه بما يأتى :

إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لاشتراكهما فى علة الحكم عند المثبت .  
فالإثبات - معناه إدراك النسبة على جهة الإيجاب ، والمراد به هنا مطلق إدراك النسبة سواء كان على جهة الإيجاب أم على جهة النفى وسواء كان على سبيل الجزم أم على سبيل الظن والرجحان فهو بهذا الإطلاق شامل للعلم والظن والاعتقاد .  
وإنما كان المراد من الإثبات هذا المعنى لأن القياس يجرى فى المثبتات والمنفيات كما أن القياس يكون مظنوناً ومعلومًا .

ومثاله فى النفى قولنا الخمر نجس فلا يصلى به كالتنزيير . ومثاله فى العلم الضرب كالتأفيف بجامع الإيذاء فيكون حرامًا .

والإثبات جنس فى التعريف يشمل كل إثبات سواء كان إثباتاً لمثل حكم الأصل وهو ما يعرف بقياس المساواة أو إثباتاً لنقيض حكم الأصل فى الفرع لنقيض العلة وفيه وهو ما يعرف بقياس العكس .

وإضافة الإثبات إلى لفظ مثل قيد أول مخرج لقياس العكس ، فلا يسمى قياساً حقيقة وتسميته قياساً مجاز .

وقد اختلف العلماء فى تصور المثل فذهب فريق منهم إلى أن تصوره نظرى بمعنى أنه يحتاج إلى نظر وفكر ولهذا عرفه بأنه ما اتحد مع غيره فى جنسه أو فى نوعه .

مثال الأول : الولاية على الصغيرة فى النكاح مع الولاية عليها فى المال فإن كلا منهما نوع يندرج تحت مطلق الولاية .

ومثال الثاني : وجوب القصاص بالمثل مع وجوبه بالمحدد فإن كلا منهما فرد  
لنوع واحد هو الوجوب .

وذهب فريق آخر إلى أن تصور المثل بديهى ، ووجهته فى ذلك أنه لو كان  
تصوره نظرياً لخلا بعض العقلاء عن تصوره ، لأن النظرى لا يدرك إلا لأهل النظر  
والبحث ، ولا يتوفر ذلك فى كل العقلاء ولو خلا بعض العقلاء عن تصوره لخلا  
ذلك البعض عن التصديق به ضرورة أن التصديق تابع للتصور ، فإذا لم يوجد المتبوع  
وهو التصور لم يوجد التابع وهو التصديق لكن خلو بعض العقلاء عن التصديق  
بالمثل باطل لأن كل عاقل يصدق بأن الحار مثل للحار ، ومخالف للبارد اتفاقاً ، فكان  
كل عاقل متصوراً للمثل وإلا وجد التصديق بدون التصور وهو باطل ، فكان تصور  
المثل بديهياً وإنما زاد البيضاوى فى التعريف لفظ مثل لأمرين :

أحدهما : أن الحكم الثابت فى الفرع ليس عين الحكم الثابت فى الأصل بل  
مثلاً له لأن الحكم مشخص معين بمحلله والم مشخص المعين لا يقوم بمحلين .  
وثانيهما : لإخراج قياس العكس لأن الحكم الثابت به فى الفرع نقيض لحكم  
الأصل لا مثل له .

وقوله « حكم معلوم » يقرأ لفظ حكم غير منون ويضاف إلى معلوم لأمرين :  
أحدهما : الدلالة على أحد أركان القياس وهو المقيس عليه لأن إضافة حكم  
إلى معلوم تشعر بأن معلوماً صفة لموصوف محذوف تقديره شىء وذلك الشىء المعلوم  
هو المقيس عليه .

ولو قرئ منوناً لضاع هذا المعنى ، إذ يكون معلوم صفة لحكم فلا يكون فى  
التعريف ما يدل على المقيس عليه .

وثانيهما : تصحيح التثنية فى قوله بعد ذلك « لاشتراكهما » ضرورة أن  
الاشتراك فى العلة إنما يكون بين المعلوم الأول والمعلوم الثانى لا بين حكم الأصل  
والفرع .

ولو قرئ منوناً لما صحت التثنية لأنه لم يوجد إلا معلوم واحد وهو الفرع  
فقط .

والمراد من الحكم النسبة التامة سواء كانت شرعية أم لغوية أم عقلية وليس المراد

به خصوص الحكم الشرعى المعروف بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير لأن القياس عند صاحب التعريف وهو البيضاوى لا يختص بالشرعيات بل يجرى فيها وفي اللغويات والعقليات فيجب أن يكون التعريف شاملاً لكل ذلك .

والمراد من المعلوم المتصور سواء كان طرفاً لنسبة معلومة أو معتقدة أو مظنونة وليس المراد به ما تعلق به العلم ، وهو الإدراك الجازم المطابق للواقع عن دليل لأن القياس إنما يفيد الظن وإفادته للعلم قليلة ، فوجب أن يراد بالمعلوم ما يشمل الجميع . وقوله « فى معلوم آخر » المراد بالمعلوم الآخر المقيس وهو المعروف بالفرع وهو ما ثبت فيه الحكم ثانياً ، وفى ذلك إشارة إلى الركن الثالث من أركان القياس .

وإنما عبر البيضاوى عن الأصل والفرع بقوله « حكم معلوم فى معلوم آخر » ، ولم يقل « حكم شىء فى شىء آخر » « أو حكم أصل فى فرع » ليكون التعريف شاملاً للقياس فى الموجودات والمعدومات وليكون بعيداً عن إيهام الدور .

وبيان ذلك أن الشىء عند الأشاعرة هو الموجود سواء كان واجباً أو ممكناً فلا يصدق على المعدوم أصلاً عندهم .

أما المعتزلة : فيقولون الشىء هو الممكن مطلقاً موجوداً أو معدوماً ، فالواجب والمستحيل لا يسمى كل منهما شيئاً عندهم .

فلو عبر البيضاوى بالشىء لخرج المعدوم عند الأشاعرة سواء أكان ممكناً أم مستحيلاً فلا يكون القياس شاملاً له ، ولخرج المستحيل والواجب عند المعتزلة فلا يجرى فيهما القياس وبذلك يكون التعريف غير جامع . ولو عبر بالأصل والفرع لتوهم أن الأصل معناه المقيس عليه وللفرع معناه المقيس ، وحينئذ يقال له : إن المقيس عليه والمقيس مشتقان من القياس ومعرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه فيكون الأصل بعنوان كونه مقتبساً عليه ، والفرع بعنوان كونه مقيساً متوقفين على القياس لكونه هو المشتق منه .

ومقتضى أخذ الأصل والفرع فى تعريف القياس أن يكون القياس متوقفاً فى تصوره عليهما لأن المعروف تتوقف معرفته على معرفة أجزاء التعريف ، وبذلك يكون القياس متوقفاً عليهما وهما متوقفان على القياس ، وهذا هو الدور بعينه .



وإنما قلنا : إن التعبير بالأصل والفرع يوهم الدور ولا يوجبه ، لأن الأصل قد يراد به ما يبنى عليه غيره ، والفرع قد يراد به ما بنى على غيره ، وأخذهما في التعريف بهذا المعنى لا يحقق الدور ، لأن القياس يتوقف عليهما وهما لا يتوقفان عليه لعدم الاشتقاق منه ، وبذلك يكون التوقف من جانب واحد ، وليس في هذا دور .

ومن هنا عرف ابن الحاجب والآمدى القياس ، بأنه مساواة فرع لأصل في علة حكمه ، ولم يوجب تعريفهما هذا ، دوراً لما قلناه .  
غاية الأمر أن أخذهما في التعريف يوهم الدور ، ولذلك تجنب البيضاوي هذا الإيهام .

وقوله ( اشتراكهما في علة ) قيد ثان ، مخرج لإثبات الحكم في المحل الآخر بواسطة النص أو بواسطة الإجماع ، فلا يكون ذلك قياساً ، مثال النص ثبوت الحرمة في النبيذ بقوله عليه السلام : كل مسكر حرام ، ومثال الإجماع ثبوت الإرث للخال ، كما ثبت للخال ، لأن الإجماع قائم على أن الخالة تعطي ما يعطاه الخال ، وقد ثبت الإرث للخال بقوله عليه السلام الخال وارث من لا وارث له .

وقوله « عند مثبت » المراد من مثبت القائس ، سواء أكان مجتهداً مطلقاً كالأئمة الأربعة ، أم كان مجتهداً في المذهب مثل أبي يوسف ، ومحمد بن الحسن ، من أصحاب أبي حنيفة ، وابن القاسم ، وأشهب ، من أصحاب مالك ، والمزني ، والبويطي ( من أصحاب الشافعي ) .

وليس المراد به ما يشمل المقلد ، لأن المقلد يأخذ الحكم من المجتهد مسلماً فلا تعلق له بالقياس .

وفائدة : الإتيان به في التعريف ، شمول التعريف للقياس الصحيح ، وهو ثبوت حكم الأصل في الفرع لاشتراكه في العلة مع الأصل ، باعتبار الواقع ونفس الأمر ، أي عند الله تعالى ، وللقياس الفاسد ، وهو ثبوت الحكم في الفرع لاشتراكه مع الأصل في العلة باعتبار ما ظهر للمجتهد فقط .

( ووجه الشمول ) أن الاشتراك في العلة عند الإطلاق ، ينصرف إلى الاشتراك باعتبار الواقع ونفس الأمر فقط ، لأن الحقيقة إنما يتبادر منها عند الإطلاق الفرد الكامل وهو الصحيح دون الفاسد ، فلو لم يقيد الاشتراك بالاشتراك عند

المثبت ، لفهم أن المدار فى القياس على الاشتراك باعتبار الواقع ونفس الأمر ، لا باعتبار ما ظهر للمجتهد ، وبذلك يكون التعريف قاصراً على القياس الصحيح ، فيكون غير جامع لكل أفراد الحقيقة .

فلما قيد الاشتراك بقوله عند المثبت ، فهم من هذا أن المدار على الاشتراك باعتبار ما ظهر للمجتهد ، فإن وافق ذلك ما عند الله فهو القياس الصحيح ، وإن لم يوافقفه فهو القياس الفاسد وبذلك يكون التعريف شاملاً للنوعين وهذا عند المخطئة الذين يرون أن الحق واحد ، وأن المصيب واحد وما عداه مخطىء ، وإن كان الكل مثاباً لقوله عليه السلام : « من اجتهد وأصاب فله أجران ، ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد » .

ومن هنا يعلم أن المصوبة وهم الذين يرون أن كل مجتهد مصيب لأن الحق متعدد إذا عرفوا القياس بمثل هذا التعريف ، فلا بد لهم من زيادة هذا القيد ، وهو « عند المثبت » لأن تركه يقضى بأن القياس لا يتحقق فى أى فرد من أفراد ضرورة أن الاشتراك فى العلة باعتبار الواقع ونفس الأمر ، لا عبرة به عندهم ، وإنما المعول عليه الاشتراك باعتبار ما ظهر للمجتهد فقط .



## الاعتراضات الواردة على التعريف

اعترض على التعريف السابق باعتراضات ثلاثة :

### الاعتراض الأول :

أن فيه حشواً وزيادة فى الألفاظ لا معنى لها ، وذلك لأن لفظ « مثل » فى قوله إثبات مثل لا حاجة إليه لأن الحكم الثابت فى الفرع هو عين الحكم الثابت فى الأصل لا مثله ، والقول بأن : المعنى الشخصى لا يقوم بمحلين ، إنما يتأتى فى الأعراض لا فى الصفات والحكم صفة من صفات الله تعالى الحقيقة وصفاته سبحانه لا توصف بالأعراض فالحكم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى ، ولها متعلقات متعددة ، وإضافته إلى الفرع كإضافته إلى الأصل سواء بسواء .

ويقوى هذا أن المعرف لم يأت بلفظ مثل فى جانب العلة ، مع أنه لو كان ما

قاله فى جانب الحكم صحيحاً لوجب أن يأتى به فى جانب العلة كذلك ، لأن العلة الثابتة فى الفرع ليست عين العلة الثابتة فى الأصل ، بل مثلها .

ولا يقال إن فائدة الإتيان به الاحتراز عن قياس العكس ، لأننا نقول : قياس العكس يخرج بقوله إثبات حكم معلوم كما يخرج بقوله مثل حكم معلوم لأن حكم الفرع فيه نقيض حكم الأصل ، لا عينه ، ولا مثله ، فيكون لفظ المثل لغواً لا فائدة فيه .

### الاعتراض الثانى :

أن هذا التعريف ( يوجب الدور ) ، والدور باطل .

وبيان ذلك : أن القياس قد عرف بالإثبات والتعريف حد فاقضى أن الإثبات جزء من أجزائه ، والشئ يتوقف من حيث تصويره ووجوده على جزئه تصوراً ووجوداً ، وحينئذ يكون القياس متوقفاً على الإثبات لأنه جزؤه مع أن الإثبات متوقف على القياس من جهة أنه ثمرة للقياس لا نفس القياس لأن القياس هو المساواة فى العلة لا إثبات حكم الأصل للفرع . ومعلوم أن ثمرة الشئ لا توجد إلا بعد وجوده فكان الإثبات متوقفاً على القياس ، وبذلك يكون كل منهما متوقفاً على الآخر وهذا هو الدور بعينه .

### ويجاب عن ذلك بجوابين :

الجواب الأول : لا نسلم أن الإثبات ثمرة القياس ، بل القياس هو نفس الإثبات ، لأن القياس عمل من أعمال المجتهد ، وعمل المجتهد هو الإثبات لا المساواة وبذلك ينفك الدور ، لأن القياس يكون متوقفاً على الإثبات من حيث إنه جزؤه والإثبات ليس متوقفاً على القياس .

الجواب الثانى : « سلمنا أن الإثبات ثمرة القياس » ولكن لا نسلم لزوم الدور ، لأن التعريف ليس حداً حتى يكون الإثبات جزءاً من القياس ، فيتوقف القياس عليه بل التعريف من قبيل الرسم ، فيكون الإثبات خاصة من خواص القياس والتعريف بالخاصة لا يوجب الدور ضرورة أن المعرف يتوقف عليها من حيث تصويره لا من حيث وجوده ، والخاصة تتوقف عليه من حيث الوجود لا من حيث التصور : فالجهة منفكة ، وعند اختلاف الجهة لا يوجد الدور .

## الاعتراض الثالث :

« أن هذا التعريف غير جامع لكل أفراد المعرف لأن من أفراد القياس قياس العكس ، والتعريف لا يشمل ، لأنه أخذ فيه لفظ مثل حكم ، وذلك يقضى بأن كل فرد من أفراد القياس لابد أن يكون حكم الفرع فيه مثل حكم الأصل ، مع أن قياس العكس حكم الفرع فيه نقيض حكم الأصل لا مثله ، فكان التعريف غير شامل له مع أن قياس العكس فرد من أفراد القياس .

### قياس العكس :

هو إثبات نقيض حكم معلوم في معلوم آخر لنقيض علته فيه .

مثاله : قول الحنفى مستدلاً على أن الصوم شرط في صحة الاعتكاف إذا لم ينذر الصوم مع الاعتكاف خلافاً للشافعية والحنابلة .

لو لم يكن الصوم شرطاً في صحة الاعتكاف بدون نذر لم يكن شرطاً له بالنذر كالصلاة ، فإنها لم تكن شرطاً في صحة الاعتكاف حالة النذر لم تكن شرطاً عند الإطلاق .

فالأصل في هذا القياس الصلاة ، والفرع فيه الصوم ، وعلة الأصل هي عدم الوجوب بالنذر ، وعلة الفرع هي الوجوب بالنذر وحكم الأصل عدم وجوب الصلاة عند الإطلاق ، أى عند عدم النذر ، وحكم الفرع وجوب الصوم عند عدم النذر .

فحكم الفرع وهو الوجوب عند عدم النذر ، نقيض لحكم الأصل وهو عدم الوجوب عند الإطلاق ، كما أن العلة في الفرع ، وهي الوجوب بالنذر تناقض العلة في الأصل ، وهي عدم الوجوب بالنذر ، فالتناقض ثابت بين الحكمين كما هو ثابت بين العلتين ، وبذلك ظهر أن قياس العكس لا يشمل التعريف السابق فكان التعريف غير جامع .

### ويجاب عن هذا الاعتراض بجوابين :

أحدهما : لا نسلم أن التعريف غير جامع لكل أفراد المعرف بل نقول إنه جامع لها لأننا لا نعرف القياس من حيث هو بل نعرف قسمًا من أقسامه وهو قياس المساواة ، ولا شك أن كل فرد من أفراد المساواة يدخل تحت هذا التعريف لأن حكم الفرع فيه يماثل حكم الأصل ، ولا يناقضه .

أما قياس العكس فلا يضرنا خروجه عن التعريف لأنه ليس داخلاً في المعرف وهو قياس المساواة ، بل نقول إن خروجه عن التعريف أمر لا بد منه وإلا لزم أن يكون التعريف غير مانع .

وثانيهما : لا نسلم أن هناك قياساً يقال له قياس العكس يشمل المعرف والتعريف لا يشمل ، وما زعمتموه قياس عكس ، هو في الواقع قياس مركب من قياسين ، أحدهما قياس منطقي استثنائي ويعبر عنه بالتلازم ، وثانيهما قياس فقهي .

أما القياس الاستثنائي فقد أتى به للاستدلال على المتنازع فيه ، وهو وجوب الصوم في الاعتكاف عند عدم النذر ، وأما القياس الفقهي فقد أتى به للاستدلال على الملازمة في القياس الاستثنائي .

وبيان ذلك : أن الحنفي يدعى أن الصوم شرط في الاعتكاف عند عدم النذر ، والشافعي يخالفه في ذلك ، ويقول : الصوم ليس شرطاً في صحة الاعتكاف بل يصح بدونه .

فالحنفي يستدل على دعواه بقياس منطقي استثنائي فيقول : لو لم يكن الصوم شرطاً في صحة الاعتكاف عند عدم النذر لم يكن شرطاً له عند النذر لكن الصوم شرط في الاعتكاف عند النذر ، فيكون شرطاً له كذلك عند عدم النذر ، غير أن هذا القياس الذي أتى به الحنفي مركب من ملازمة ، واستثنائية وكل منهما لا بد لها من دليل .

ولما كانت الاستثنائية مسلمة عند الخصم وهو الشافعي ضرورة أنه قائل باشتراط الصوم في صحة الاعتكاف عند النذر لم يشتغل الحنفي بالاستدلال عليها واضطر إلى الاستدلال على الملازمة لخفائها لأن إدعاءه التلازم بين عدم اشتراط الصوم عند النذر ، وعدم اشتراطه عند عدم النذر غير ظاهر لجواز أن يكون النذر له تأثير في الاشتراط ، فاستدل الحنفي على هذا التلازم بالقياس الفقهي الذي أتى به مع القياس الاستثنائي ، فقال : الصوم كالصلاة بجامع أن كلا منهما ليس شرطاً عند الإطلاق ، والصلاة لا تجب بالنذر لأنها لم تجب عند الإطلاق ، فالصوم كذلك لا يجب بالنذر ما دام لم يجب عند الإطلاق ، فالأصل في هذا القياس الصلاة ، والفرع فيه الصوم ، والعلة الجامعة بينهما هي عدم اشتراط كل منهما في صحة الاعتكاف عند الإطلاق والحكم الثابت في الأصل ، والفرع ، هو عدم الوجوب بالنذر .

فالقياس الفقهي أنتج أن الصوم لا يجب بالنذر لكونه لا يجب عند الإطلاق ،  
وهذه هي عين الملازمة التي ادعاها الحنفى .

وبهذا ظهر أن الحنفى قد أتى بالقياس الاستثنائي للاستدلال به على أصل  
المدعى وبالقياس الفقهي ليستدل به على الملازمة ، وظهر أن ما زعمه المعارض من  
قياس العكس لم يخرج عن كونه قياساً مركباً من قياس منطقي ، وقياس فقهي ،  
وبذلك يمكن أن يقال للمعارض :

إن كان قصدك من الاعتراض على التعريف بقياس العكس القياس الاستثنائي  
فاعترضك ساقط لا وجه له لأننا نعرف القياس الأصولي ، والأصوليون لا يسمون  
القياس المنطقي سواء أكان استثنائياً أم اقترانياً قياساً فهو غير داخل في المعرف فلا  
يصح دخوله في التعريف وإلا كان التعريف غير مانع .

وإن كان قصدك من الاعتراض القياس الفقهي الذي أتى به لبيان الملازمة فما  
وجه الاعتراض به مع أن حكم الفرع فيه يماثل حكم الأصل إذ القياس أنتج أن  
الصوم لا يجب بالنذر كما أن الصلاة لا تجب بالنذر كذلك .

فإن قيل وجه الاعتراض به : أن حكم الفرع وهو الصوم في الواقع ونفس الأمر  
إنما هو الوجوب بالنذر لا عدم الوجوب ، وحكم الأصل وهو الصلاة عدم الوجوب  
بالنذر في الواقع كما هو ثابت بالقياس .

فحكم الفرع لا يزال غير مماثل لحكم الأصل لأنهما متخالفان ، ومثل هذا  
لا يكون داخلاً في التعريف .

قلنا جواباً عن ذلك : إن القياس أنتج أن حكم الفرع وهو الصوم عدم الوجوب  
بالنذر على تقدير أنه لا يجب عند الإطلاق كما يقول الشافعى ، وبذلك يكون حكم  
الفرع مماثلاً لحكم الأصل على سبيل الفرض والتقدير ، وهذه المماثلة كافية في  
القياس لأن المماثلة المأخوذة في التعريف أعم من المماثلة التحقيقية والتقديرية فأيتهما  
وجدت تكفى لصحة القياس واعتباره وحينئذ فلا وجه للاعتراض على التعريف بمثل  
هذا القياس الذي تحققت فيه المماثلة التقديرية ، وبهذا ظهر أن التعريف جامع لكل  
أفراد المعرف مانع من دخول الغير فيه .



## مشمات الكتاب الرابع

يشتمل الكتاب الرابع فى القياس على باين :  
الباب الأول : فى حجة القياس - الباب الثانى : فى أركانه .

### (الباب الأول)

فى بيان أنه حجة - وفيه مسائل

المسألة الأول - فى إثباته على منكره

اتفق الأصوليون على أن القياس حجة فى الأمور الدينوية ، لأنه يفيد الظن بالحكم ، والظن كاف فيها ، واختلفوا فى كونه حجة فى الأمور الشرعية .

فذهب الجمهور إلى أن التعبد به جائز عقلاً ، ويجب العمل به شرعاً فقط .

وقال القفال الشاشى من الشافعية ، وأبو الحسين البصرى من المعتزلة : إن العمل

به واجب شرعاً وعقلاً ، ولا فرق فى المذهبين بين أن يكون القياس منصوص العلة أو غير منصوصها ولا بين أن يكون جلياً أو خفياً .

وذهب القاشانى ، والنهراوانى وداود بن على الأصفهانى إلى أن التعبد

بالقياس واجب شرعاً فى صورتين ، وفيما عداهما يحرم العمل به ، ولا دخل للعقل فى الإيجاب ولا فى التحريم .

الصورة الأولى : أن يكون حكم الأصل منصوص العلة إما بصريح اللفظ أو

بإيمائه ، مثل أن يقول الشارع الخمر حرام للإسكار ، فيقاس النبيذ عليها .

الصورة الثانية : أن يكون الفرع بالحكم أولى من الأصل ، مثل قياس الضرب

على التأفيف بجامع الإيذاء ليثبت له التحريم ، فإن الضرب أولى بالتحريم من التأفيف لشدة الإيذاء فيه .

وقال ابن حزم الظاهرى وأتباعه : إن التعبد بالقياس جائز عقلاً ، ولكن الشرع

لم يوجد فيه ما يدل على وجوب العمل به .

وقال الشيعة الإمامية ، والنظام في أحد النقلين عنه : إن التعبد بالقياس محال عقلاً .



## الأدلة

استدل الجمهور على الجواز العقلي : بأن التعبد بالقياس لا يترتب على فرض وقوعه محال لذاته ولا لغيره ، وكل ما كان كذلك كان جائزاً عقلاً ، فالتعبد بالقياس جائز عقلاً .

دليل الصغرى : أن الشارع لو قال : الخمر حرام لكونها مسكرة ، وإذا وجدتم الإسكار في غيرها ، فألحقوه بها ، لم يترتب على ذلك شيء .  
أما الكبرى : فهي مسلمة ، لأن شأن الجائز العقلي أنه لا يترتب على فرض وقوعه محال لذاته أو لغيره .

واستدلوا على الوجوب بما يأتي :

أولاً قوله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾ ، ووجه الاستدلال من الآية مما يأتي :

١ - القياس مجاوزة بالحكم من الأصل إلى الفرع ، والمجاوزة اعتبار لأن الاعتبار معناه العبور والانتقال من مكان إلى مكان آخر ، والعبور هو المجاوزة ، لذلك يقال جزت على فلان ، أى عبرت عليه ، فتكون النتيجة أن القياس اعتبار .

٢ - القياس اعتبار ، وهذه قضية مسلمة لا تحتاج إلى دليل لأنها نتيجة قياس برهن على مقدماته ، والاعتبار مأمور به لقوله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾ ، فتكون النتيجة القياس مأمور به .

٣ - القياس مأمور به ، وهذه قضية مسلمة ، والأمر للوجوب ، لأنه لا قرينة تصرفه عن الوجوب إلى غيره ، فتكون النتيجة ، القياس يجب العمل به وهو المدعى .

نوقش هذا الدليل من وجوه :

الوجه الأول : لا نسلم أن الاعتبار المأمور به في الآية ، هو الاعتبار بمعنى



القياس حتى يتم مطلوبكم ، بل نقول : أن الاعتبار المأمور به هو الاعتبار بمعنى الاتعاظ ، لأن هذا هو الذى يتفق مع صدر الآية ، وهو قوله تعالى : ﴿ يُخْرَبُونَ بِيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدَى الْمُؤْمِنِينَ ﴾ إذ يكون المعنى حينئذ اتعظوا يا أولى العقول السليمة : بفعل هؤلاء حتى لا ينزل بكم مثل ما نزل بهم ، ولو كان الاعتبار فى الآية بمعنى القياس ، لما كان هناك ارتباط بين صدر الآية وعجزها ، ولكان المعنى يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين ، فقيسوا الذرة على البر ، أو النيذ على الخمر ، وذلك فى غاية الركة ، لا يناس جلال القرآن وروعته .

وأجيب عن ذلك : بأن الذى لا يناسب صدر الآية هو الاعتبار بمعنى القياس فقط ، ونحن لم نقل أنه هو المأمور به بل نقول : أن المأمور به هو الاعتبار بمعنى المجاوزة ، وهو القدر المشترك بين الاتعاظ والقياس ، ولا شك أنه مناسب لصدر الآية وبه يثبت المطلوب لشموله للمنازع فيه ، وهو القياس الذى يعتبر فرداً من أفرادهِ .

وإنما كانت المجاوزة قدراً مشتركاً بين الاتعاظ والقياس لأن الاتعاظ فيه مجاوزة من حال الغير إلى حال النفس ، والقياس فيه المجاوزة بالحكم من الأصل إلى الفرع فكل منهما فيه مجاوزة .

ويكون معنى الآية « يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فجاوزوا يا أولى الأبصار وانقلوا هذه الحالة إلى أنفسكم » ، وهو معنى لا غبار عليه .

الوجه الثانى : سلمنا أن المأمور به فى الآية هو الاعتبار بمعنى المجاوزة ، وأن المجاوزة أمر كلى يشمل القياس والاتعاظ ، ولكن لا نسلم أن الآية مع هذا تثبت المطلوب . لأن الأمر الكلى من حيث هو كلى لا دلالة فيه على الجزئى بخصوصه ، فالمجاوزة من حيث أنها مجاوزة لا دلالة لها على خصوص القياس ، وحينئذٍ فلا يلزم من الأمر بالمجاوزة الأمر بالقياس فلا يثبت المدعى .

وأجيب عن هذا أولاً : بأن الكلى لا دلالة له على الجزئى بخصوصه ما لم تقم قرينة على إرادة العموم فإن وجدت القرينة على ذلك كان الكلى دالاً على كل جزئى من جزئياته لأن دلالة العام كلية أى مقصود بها الحكم على كل فرد .

والآية فيها قرينة على العموم وهى أولاً : جواز الاستثناء إذ يصح أن يقال فى الآية ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولَى الْأَبْصَارِ ﴾ فى كل شئ إلا فى الشئ الفلانى .

وقد قال الأصوليون : الاستثناء معيار العموم ، وبذلك يكون القياس مأموراً به قصداً ، والعمل به واجباً .

وثانياً : أن الله تعالى لما أمر بالاعتبار علم أن العلة في ذلك هي كونه اعتباراً ، لأن تعليق الحكم بالمشق يفيد أن مبدأ الاشتقاق هو العلة ، وبذلك يكون الاعتبار بجميع أفراده مأموراً به ، وبما أن القياس فرد من أفراد الاعتبار يكون مأموراً به ويثبت المطلوب .

وثالثاً : أن الأمر بالماهية المطلقة لا يدل على وجوب الجزئيات ، ولكنه يقتضى التخيير بينها وتحقق الماهية في أى جزئى من جزئياتها عند عدم القرينة ، وحينئذ تكون الآية مقتضية تحقيق المجاوزة في أى جزئى من جزئياتها سواء كان ذلك الجزئى هو الاعتراض أو القياس .

وهذا التخيير يقتضى تحقيق المجاوزة في القياس وجواز العمل به ، ولا شك أن جواز العمل بالقياس يستلزم وجوب العمل به ، لأن كل من قال بالجواز للشرعى قال بالوجوب ، وبذلك تكون الآية دالة على وجوب العمل بالقياس من هذا الوجه ويتم المطلوب .

وهذا الجواب للأسنوى والجواب الأول لليضاوى وكلاهما معترض عليه .

أما الأول : فقد رد بأن الاستثناء إنما يكون دليلاً على العموم إذا حصل الاستثناء بالفعل مثل : قام القوم إلا زيداً ، فإن الاستثناء في هذه الحالة أفاد أن القوم عام ، وأنه شامل لزيد وغيره لولا إخراج زيد منه .

وأما جواز الاستثناء دون حصوله بالفعل مع كون اللفظ ليس من صيغ العموم ، فلا يصلح دليلاً على العموم وإلا لكان كل كلى عاماً ولا قائل بذلك فقد ورد على جواب الأسنوى أن القرينة قامت على تحقيق الاعتبار في الاعتراض .

وأما الثانى : فقد رد بأن فيه إثباتاً للقياس بالقياس وهو دور ، وبيان ذلك أن الآية إنما دلت على وجوب القياس من جهة أن تعليق الحكم بالمشق يفيد أن مبدأ الاشتقاق هو العلة ، فيكون ثبوت القياس متوقفاً على ذلك .

والقول بأن تعليق الحكم بالمشق يفيد أن مبدأ الاشتقاق هو العلة لا يثبت إلا إذا كان القياس مأموراً به ، لأنه لا فائدة للعلة إلا تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع

وهو عين القياس ، وبذلك يكون هذا متوقفاً على ثبوت القياس ، ويكون كل منهما متوقفاً على الآخر وهو دور .

الوجه الثالث : سلمنا أن الآية تفيد الأمر بالقياس سواء كان ذلك من جهة العموم أو من جهة تعليق الحكم بالمشتق ، ولكن لا يجوز التمسك بها لأن دلالتها على الوجوب ظنية ، والظن لا يكتفى به في المسائل الأصلية لشدة اهتمام الشارع بها، وإنما يكتفى به في الفروع فقط ، وحجية القياس مسألة أصلية لا فرعية .

ويجاء عن ذلك : بأن المقصود من كون القياس حجة هو وجوب العمل به لا مجرد اعتقاد وجوبه وأحقيقته ، فهي مسألة وسيلة إلى العمل ، وما كان وسيلة إلى العمل يأخذ حكم المسائل العملية ، فيكتفى فيه بالظن . وعلى ذلك فالظن في هذه المسألة ، وفي غيرها من كل ما كان وسيلة إلى العمل .

واستدل الجمهور ثانياً : بقصة معاذ وأبي موسى الأشعري حينما بعثهما النبي ﷺ إلى اليمن ، وقال لهما بم تحكما ؟

قالا : بكتاب الله فإن لم نجد الحكم في كتاب الله ، حكمنا بسنة رسول الله ، فإن لم نجد الحكم في الكتاب والسنة نقتبس الأمر بالأمر فما كان أقرب إلى الحق نعمل به ، فصوبهما النبي ﷺ في ذلك .

ووجه الدلالة أن تصويب النبي ﷺ لهما في العمل بالقياس دليل على أن القياس كالكتاب والسنة ، وأنه يجب العمل به كما يجب العمل بهما .

نوقش هذا بأن : تصويب النبي عليه السلام لمعاذ وأبي موسى في العمل بالقياس كان قبل نزول قوله تعالى : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ، وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾ . لأنه قبل نزول هذه الآية لم تكن النصوص وافية بجميع الأحكام ، فكان القياس لا بد منه لمعرفة بعض الأحكام ، فكان حجة في ذلك الزمان ، أما بعد كمال الدين والتصيير على جميع الأحكام فلا يكون القياس حجة لعدم الحاجة إليه .

ويجاء عن ذلك : بأن الآية إنما تدل على إكمال الدين من حيث أصوله فقط لا من حيث فروعه ، لأن الواقع أن النصوص لم تتناول الفروع كلها لعدم تنهايتها ، وبذلك تكون الحاجة ماسة إلى القياس لإثبات أحكام بعض الفروع التي لم ينص على حكمها مع وجود ما يقتضى تعدية الحكم إليها .

وتصويب النبي عليه السلام لمعاذ وأبي موسى ، مشعر بأن القياس حجة مطلقاً  
من غير فرق بين زمن وزمن ، فتخصيص الحجية ببعض الأزمنة تحكم ، وتخصيص  
بلا مخصص .

واستدل الجمهور ثالثاً : بأن الصحابة قد تكرر منهم القول بالقياس والعمل به  
من غير إنكار ذلك إجماعاً منهم على أن القياس حجة يجب العمل به .

فقد سئل أبو بكر رضي الله عنه عن الكلالة ؟ فقال أقول فيها برأى فإن يكن صواباً  
فمن الله ، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان - الكلالة ما عدا الوالد والولد -  
والرأى هو القياس .

وكتب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري حينما ولاه على البصرة يقول  
له : إعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور برأىك .

وقال على كرم الله وجهه : اجتمع رأى ، ورأى عمر فى أمهات الأولاد أن  
لا يبعن ، وقد رأيت الآن يبعن .

وقاس ابن عباس الجد على ابن الابن فى حجب الأخوة ، وقال : « ألا يتقى  
الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ، ولا يجعل أب الأب أباً » فهذه الوقائع وغيرها  
من كبار الصحابة مع عدم الإنكار من غيرهم مشعرة بأن القياس حجة والعمل به  
واجب .

نوقش هذا : بأن كثيراً من الصحابة قد ذم القياس ، وأنكر العمل به ، وذلك  
يقضى بأنه لم يوجد إجماع منهم على كون القياس حجة فلا يتم ما تقولون .

فقد نقل عن عمر رضي الله عنه أنه قال : أياكم وأصحاب الرأى ، فإنهم أعداء السنن ،  
أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا ، وقال أيضا : إياكم  
والمكايلة ، قيل وما المكايلة ؟ قال المقايسة .

وثبت عن على كرم الله وجهه أنه قال : لو كان الدين يؤخذ قياساً لكان باطن  
الخف أولى بالمسح من ظاهره .

وقال ابن عباس : يذهب قراؤكم ، وصلحائكم ، ويتخذ الناس رؤساء جهالاً  
يقيسون الأمور .

فهذه الوقائع وغيرها تدل على أن القياس لا يجوز العمل به فلا يكون حجة .

ويجاب عن ذلك : بأن الذين نقل عنهم ذم القياس هم الذين نقل عنهم العمل به ، والقول باستحسانه ، وعندئذ فالتعارض بين النقلين ثابت ولا بد من دفعه ، وذلك ممكن بحمل المدح والثناء على العمل بالقياس الصحيح ، والذم والتقييح على العمل بالقياس الفاسد .

واستدل الجمهور رابعاً : بأن المجتهد إذا غلب على ظنه أن حكم الأصل معطل بعلّة معينة ، ثم وجد هذه العلة بعينها في محل آخر حصل عنده ظن بأن حكم الأصل متعدد إلى ذلك المحل الذي وجدت العلة فيه .

واحتمل عنده احتمالاً مرجوحاً عدم تعديته إليه ، وحينئذ فإما أن يعمل بما ظنه وما توهمه ، وفي ذلك جمع بين النقيضين ، وهو محال ، وإما أن يترك العمل بهما معاً ، وفي ذلك رفع النقيضين ، وهو محال أيضاً ، وإما أن يعمل بما توهمه ، ويترك العمل بما ظنه ، وفي ذلك عمل بالمرجوح ، وترك للراجح ، وهو خلاف ما يقتضيه العقل ، فلم يبق إلا أن يعمل بما ظنه ، وهذا هو العمل بالقياس فكان العمل بالقياس واجباً ، وهو المطلوب .

نوقش هذا : باختيار الشق الثاني ، وهو ترك العمل بهما معاً ، ولا يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين ، كما لم يلزم ارتفاعهما قبل ظنه الحكم في الفرع .

ويجاب عن ذلك : بأن المجتهد متى ظن أن حكم الأصل ثابت في الفرع لوجود العلة فيه فقد أدرك أن الله حكماً فيه ، ويتعين عليه العمل بما ظنه أو بخلافه فيأتي المحذور السابق .

أما قبل أن يظن شيئاً ، فلم يدرك في المحل حكماً لله تعالى فيكون على البراءة الأصلية فلا يلزم المحذور السابق ، فالفرق بين الحالتين ظاهر .

### دليل المذهب الثاني :

لأصحاب المذهب الثاني أن يستدلوا على وجوب القياس شرعاً بما استدل به الجمهور من الأدلة السابقة ، ثم يستدلون على الوجوب العقلي بما يأتي :

أولاً : النصوص لم تحط بكل الجزئيات لعدم حصرها ، وكل جزئى من تلك الجزئيات لا بد له من حكم يتعلق به فاقتضى العقل وجوب التعبد بالقياس ليثبت به الجزئيات التي لم تتناولها النصوص ، وإلا لخلت عن الأحكام وهو باطل ، لأنه يفضى إلى نقص الشريعة ، وعدم رعايتها مصالح العباد .

وثانياً : إذا غلب على الظن أن المصلحة في إثبات الحكم بالقياس وأن ذلك يدفع الضرر عن العباد أوجب العقل إتباع المصلحة ، ودفع الضرر ، كما يوجب القيام من تحت الحائط الذى ظن سقوطه لميله ، مع أن السلامة قد تكون في القعود والهلاك قد يكون في النهوض .

ويجاب عن الأول : بأن الجزئيات وإن كانت غير محصورة بنفسها لكنها محصورة بواسطة الأمر الكلى الذى يجمعها ، فالنص على حكم الكلى كاف في معرفة أحكامها لدخولها تحته ، وتحقيق الحكم في الجزئى بخصوصه ليس متوقفاً على القياس حتى يوجب العقل التعبد به لإمكان تحقيقه بنوع آخر من أنواع الاجتهاد غير القياس .

ويجاب عن الثانى : بأن رعاية المصالح ، ودفع المفساد مبنى على أن العقل يدرك فى الأفعال حسناً وقبحاً ، وأنه يجب العمل بمقتضى ما أدركه العقل من ذلك ، وهذا كله غير مسلم عند الأشاعرة ولا يقولون به .

#### دليل المذهب الثالث :

استدل أصحاب المذهب الثالث : بأن النص على علة الحكم لا فائدة له إلا تعدية الحكم من المحل الذى نص فيه على العلة إلى المحل الآخر الذى وجدت العلة فيه ، وهذا يوجب على المجتهد تعدية الحكم إلى المحل الآخر ، وإلا كان التنصيص على العلة من الشارع لغواً لا فائدة فيه .

كذلك إذا كان الفرع أولى بالحكم من الأصل كان ثبوت الحكم فى الفرع واجباً ، وإلا كان المرجوح أحسن حالاً من الراجح ، وهو باطل لأن العمل بالراجح متعين .

ولذا قلنا أن القياس فى هاتين الصورتين واجب .

أما ما عدا هاتين الصورتين فإن الدليل قائم على أن القياس لا يعمل به فمن ذلك :

أولاً : قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾ .

فالأية الأولى : نهت عن العمل بغير كتاب الله وسنة رسوله ، والعمل بالقياس عمل بغيرهما ، فكان منهيًا عنه .

والآية الثانية : نهت عن أن يتبع الإنسان ما ليس مفيدًا للعلم ، والقياس إنما يفيد الظن ، فكان المجتهد منهيًا عن اتباعه والعمل به .

والآية الثالثة : أفادت أن الظن لا يغنى عن الحق ، ولا يفيد فيه ، والقياس مفيد للظن فلا يفيد في إثبات الحكم .

والآية الرابعة : أفادت أن كتاب الله قد اشتمل على كل شيء ، وأحاط بكل شيء .

وهذا ظاهر في أنه قد اشتمل على حكم الفرع لأنه شيء من الأشياء ، وحيث أن فالقياس لا حاجة إليه لمعرفة حكم الفرع من غيره فلا يكون حجة ، ولا يجب العمل به .

يجاب عن هذا الدليل :

بأن الآية الأولى لا تمنع من العمل بالقياس بل ربما أوجبت العمل به لأنها نهت عن العمل بغير كتاب الله وسنة رسوله ، والعمل بالقياس عمل بكتاب الله وسنة رسوله لأنهما أوجبا العمل به كما تقدم في أدلة الجمهور .

وأما الآية الثانية والثالثة : فلا دلالة فيهما على المنع لأن الحكم الناشئ عن القياس ليس مظنونًا ، بل هو مقطوع به عند المجتهد ، والظن إنما هو في الطريق الموصل إليه .

وبيان ذلك : أن المجتهد بعد أن يثبت الحكم في الفرع بالقياس ، يقول : هذا الحكم مظنون لى ، وكل مظنون لى يجب على العمل بمقتضاه ، فهذا الحكم يجب على العمل بمقتضاه .

وهذه النتيجة قطعية لأنها نتجت عن مقدمتين قطعيتين ، أما الصغرى فقطعية لأن دليلها الحس والوجدان ، ضرورة أن المجتهد يحس بظن الحكم كما يحس بجوعه وعطشه ، وكل من الحس والوجدان مفيد للقطع .

وأما الكبرى : فقطعية لأن دليلها الإجماع المنقول بطريق التواتر ، على أن المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه ، ويحرم عليه مخالفة ذلك ، والإجماع المنقول بطريق التواتر ، مفيد للقطع على الراجح .

وأما الآية الرابعة ، فالجواب عنها من وجهين :

أحدهما : لا نسلم أن الكتاب فى الآية مراد به القرآن ، لجواز أن يكون المراد به اللوح المحفوظ لأنه هو الذى دون فيه كل شىء .

وثانيهما : تسليم أن يكون المراد به القرآن ، ومنع أن يكون القرآن مشتملاً على جميع الأحكام الشرعية بدون واسطة . لأن الواقع يكذب هذا . بل المراد أن القرآن قد اشتمل على جميع الأحكام ، سواء كان بواسطة أو بغير واسطة ، ولا شك أن دلالة القرآن على وجوب العمل بالقياس أخذاً من قوله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾ أشتمال له على الأحكام التى تثبت بالقياس .  
وبذلك تكون الآية موجبة للعمل بالقياس ، وليست مفيدة لعدم العمل به كما تقولون .

واستدلوا ثانيًا : بقوله عليه الصلاة والسلام تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب ، وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس ، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا .

ووجه الدلالة من الحديث : أن النبى عليه السلام ، جعل العمل بالقياس موجباً للضلال والبعد عن وجه الصواب ، حيث قال : فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا . واسم الإشارة كالضمير يعود على أقرب مذكور إليه ، وأقرب مذكور هو العمل بالقياس فكان العمل به حراماً .

وأجيب عن ذلك : بأن الحديث معارض بالأحاديث التى تفيد وجوب العمل بالقياس ، مثل حديث معاذ وأبى موسى ، وتصويب النبى عليه السلام لهما ، ودفع التعارض ممكن بحمل هذا الحديث على العمل بالقياس الفاسد ، وحديث معاذ على العمل بالقياس الصحيح ، ويعمل بالحديثين معاً جمعاً بين الأدلة ، وبذلك يكون القياس المنهى عنه ، هو القياس الفاسد ، ونحن نقول بذلك .

واستدلوا ثالثاً : بأن الصحابة رضي الله عنهم قد ذموا القياس وأنكروا العمل به ، وقد تقدم ما يفيد ذلك عن عمر وغيرهما ، وهذا يدل على أن العمل بالقياس منهى عنه - وهو ما ندعيه .

ويجاب عن ذلك : بأن الصحابة الذين ثبت عنهم ذم القياس قد ثبت عنهم أيضاً مدحهم له ، وعملهم به . وهذا تعارض ظاهر فى النقل عنهم ، ودفع التعارض



يمكن بحمل الدم على القياس الفاسد ، والمدح على القياس الصحيح جمعاً بين  
التقلين .

واستدلوا رابعاً : بأن الشيعة الإمامية قد نقلت عن العترة إنكار العمل بالقياس  
- وإجماع العترة حجة - فإنكارهم دليل على أن القياس يحرم العمل به .  
ويجاب عن ذلك من وجهين :

أحدهما : أن نقل الإمامية الإنكار عن العترة معارض بنقل الشيعة الزيدية عنهم  
وجوب العمل بالقياس ، وحينئذ فيما أن يلغى النقلان أو يجمع بينهما ، بأن الإنكار  
متعلق بالقياس الفاسد ، وعدم الإنكار متعلق بالقياس الصحيح .

وثانيهما : بأن إجماع العترة ليس حجة ، وقد تقدم ذلك في مبحث الإجماع .  
واستدلوا خامساً : بأن القياس يؤدي إلى الخلاف والمنازعة بين المجتهدين لأن  
مقدماته ظنية ، والظن سبيل الخلاف لا سبيل الوفاق ، والخلاف والمنازعة منهي  
عنهما ، لقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ﴾ ، وبذلك يكون  
القياس منهيّاً عنه ، ويحرم العمل به .

ويرد ذلك من وجهين :

الوجه الأول : أن هذا الدليل بعينه يجرى في كل دليل يوجب الظن كخبر  
الواحد والدليل العقلي ، فمقتضاه أن يكون العمل بكل من خبر الواحد والدليل  
العقلي منهيّاً عنه ، وليس ذلك مذهباً لكم .

الوجه الثاني : أن الخلاف والمنازعة إنما ينهي عنها في الآراء الدنيوية والحروب  
لأنها توجب الفشل ، وتسبب الهزيمة أمام الأعداء ، أما الخلاف والمنازعة في الأحكام  
الشرعية ، بمعنى أن بعض المجتهدين يرى ما لا يراه الآخر لدليل ثبت عنده فليس  
منهيّاً عنها ، بل الرسول عليه السلام جعلها رحمة بالأمة حيث قال : « اختلاف أمتي  
رحمة » .

دليل المذهب الرابع :

واستدل أصحاب المذهب الرابع على الجواز العقلي ، بأن لا يترتب على فرض  
وقوعه محال لذاته ولا لغيره فكان جائزاً عقلاً .

واستدلوا على عدم وجوب التعبد بالقياس شرعاً : بأننا نظرنا في كتاب الله

تعالى وسنة رسوله ، فما وجدنا فيهما دليلاً يدل على أن المجتهد مكلف بالعمل بالقياس - وكل ما يظن أنه موجب للعمل به منهما فهو عند التحقيق لا يوجهه - وبذلك يكون القياس غير متعبد به شرعاً ولا يجب العمل به .

ويرد ذلك : بأن أدلة الجمهور السابقة من الكتاب والسنة والإجماع وكلها أدلة شرعية ، قد أثبتت وجوب التعبد به ، فالقول بخلاف ذلك مكابرة .

### دليل المذهب الخامس :

استدل النظام ومن معه على الاستحالة العقلية بما يأتي :

أولاً : أن العقل يوجب إعطاء التماثلات حكماً واحداً ، والمتخالفات أحكاماً متفرقة ، والشارع قد فرق بين التماثلات في الأحكام ، وجمع بين المتخالفات ، وشرع أحكاماً لا محال لعقل فيها ، وذلك يدل على أن القياس غير وارد على مقتضى النقل فلا يكون العقل مجوزاً له .

أما أن الشارع قد فرق بين التماثلات فلأنه رخص في قصر الصلاة الرباعية دون الثنائية أو الثلاثية ، وفضل ليلة القدر على غيرها من الأزمنة ، وجعل مكة والمدينة أفضل من غيرهما من باقى الأمكنة ، مع أن الصلوات والأزمنة والأمكنة متماثلة ، وأوجب قضاء الصوم على الحائض ، ولم يوجب عليها قضاء الصلاة مع أن كلاهما عبادة .

وأما أنه جمع بين المتخالفات في الأحكام ، فلأنه جعل التيمم بالتراب موجباً للطهارة كالماء ، مع أن التراب يشوه الأعضاء ، والماء ينظفها ، وجعل قتل الصيد خطأ موجباً للضمان كقتله عمدًا ، مع أن العمد فيه قصد ، والخطأ لا قصد فيه ، وجعل الظهار موجباً للكفارة ، كقتل النفس خطأ مع وجود الفرق الشاسع بينهما .

وأما أنه شرع أحكاماً لا مجال للعقل فيها فلأنه أباح النظر إلى الأمة الحسناء وحرمه بالنسبة للحرمة الشوهاء مع ميل النفس إلى الأولى ، ونفرتها من الثانية ، وأوجب قطع اليد في سرقة القليل ولم يوجهه في غضب الكثير وأوجب الحد على من قذف غيره بالزنا ، ولم يوجهه على من قذفه بالكفر مع أن الكفر أشد وأعظم ، وشرط في شهادة الزنا أربعة عدول مع أنه شرط في القتل اثنين فقط إلى غير ذلك مما هو معروف في الفقه .

ويرد ذلك : بأن القياس إنما يجب العمل به عند وجود الجامع بين الأصل والفرع وعدم المعارض لثبوت الحكم في الفرع ، ولا شك أنه عند وجود الجامع بين الأمرين يصير الأصل والفرع متماثلين من هذه الناحية ويعطى لهما حكم واحد .

والقياس دائماً شأنه ذلك ، فلا يفرق بين التماثلات بل يجمع بينها ، أما عند عدم الجامع بين الأصل والفرع أو وجود المعارض فإن الأصل والفرع يكونان متخالفين من هذه الجهة ، ويعطى لكل منهما حكم يناسبه ، ولو كانا متماثلين باعتبار الظاهر ، وبالجملة فإن القياس يجمع بين التماثلات باعتبار الواقع وإن كانت متخالفة باعتبار الظاهر ، ويفرق بين المختلفات باعتبار الواقع وإن كانت متماثلة باعتبار الظاهر .

والشارع اعتبر ذلك في كل ما شرع ، وما شذ فهو نادر ، والنادر لا يحكم به على الكثير الغالب .

وثانياً : بأن التعبد بالقياس يوجب الجمع بين النقيضين أو التحكم ، وكل منهما محال عقلاً ، فالتعبد بالقياس محال عقلاً .

دليل الصغرى : أن التعبد بالقياس يوجب العمل به على المجتهد ، فإذا اختلفت الأقيسة في حكم الفرع بالنسبة للمجتهدين فإما أن يقال أن كل مجتهد مصيب ، فيلزم أن يكون الشيء ونقيضه حقاً ، وهو محال ، وإما أن يقال المصيب واحد فقط ، وهو تحكم لاستوائهما في الظن فجعل أحدهما مصيباً دون الآخر ترجيح بلا مرجح وهو باطل .

وأما الكبرى فهي مسلمة فلا تحتاج إلى دليل .

ويجاب عن ذلك : باختيار أن كل مجتهد مصيب ، ولا مانع من أن يكون الشيء ونقيضه حقاً بالنسبة لشخصين مختلفين ، بل ذلك واقع في الشريعة ، فإن الصلاة حق بالنسبة للمرأة الطاهر وغير حق بالنسبة للحائض ، وركوب البحر جائز لمن ظن السلامة ، وغير جائز لمن ظن الهلاك - وغير ذلك كثير ، وإنما الممنوع أن يكون الشيء ونقيضه حقاً بالنسبة للشخص الواحد في الوقت الواحد ، وليس ذلك مما نحن فيه لأن القياس مختلف بالنسبة للمجتهدين لا بالنسبة للمجتهد الواحد .



## المسألة الثانية فى التنصيص على العلة

التنصيص على العلة - معناه ذكر الشارع الوصف الصالح للعلة بعبارة تدل على التعليل سواء كانت تلك العبارة من قبيل النص أم من قبيل الظاهر ، مثال الأول : أن يقول الشارع حرمت الخمر لعلة الإسكار ، ومثال الثانى أن يقول حرمت الخمر لكونها مسكرة .

وقد اختلف الأصوليون فى التنصيص على العلة هل يكون أمراً بالقياس بمعنى أن الشارع إذا نص على علة الحكم فى محل ، ثم وجد المجتهد تلك العلة فى محل آخر يجب عليه أن يعدى الحكم إلى ذلك المحل الآخر الذى وجدت العلة فيه أو لا يكون أمراً بالقياس بمعنى أن المجتهد لا يكلف بتعدية الحكم إلى غير المحل الذى نص فيه على العلة إلا إذا ورد له أمر يفيد التعبد بالقياس .

اختلف العلماء فى ذلك على مذاهب ثلاثة :

المذهب الأول : التنصيص على العلة أمر بالقياس مطلقاً سواء كان التنصيص على العلة فى جانب الفعل بأن يكون الحكم إيجاباً أو نداءً أو فى جانب الترك بأن يكون الحكم تحريمياً ، وإلى ذلك ذهب النظام ، وأبو الحسين البصرى ، وبعض الفقهاء كالإمام أحمد وأبى بكر الرازى المعروف بالجصاص والكرخى من الحنفية .

المذهب الثانى : التنصيص على العلة ليس أمراً بالقياس مطلقاً ، والمراد من الإطلاق ما سبق بيانه ، وإلى ذلك ذهب جمهور الأصوليين منهم الإمام الرازى والآمدى والبيضاوى .

المذهب الثالث : التنصيص على العلة فى جانب الترك أمر بالقياس ، وفى جانب الفعل ليس أمراً به ، وإلى ذلك ذهب أبو عبد الله البصرى .

\* \* \*

### تحرير محل النزاع

اختلف الكاتبون فى هذه المسألة فى محل النزاع ، فذهب فريق منهم كالآمدى

وبعض شراح المحصول إلى أن محل النزاع التنصيب على العلة وحده أى من غير أن ينضم إليه دليل يدل على التعبد بالقياس فإن انضم إلى التنصيب دليل يدل على التعبد كان أمراً بالقياس اتفاقاً .

وذهب فريق آخر منهم البيضاوى إلى أن محل النزاع هو التنصيب على العلة وحده - أى من غير أن ينضم إليه واحد من أمور ثلاثة - دليل يدل على التعبد - كون الوصف مناسباً للحكم - كون الكثير والغالب فى العلة أن تكون متعددة - فإن انضم إلى التنصيب واحد من هذه الأمور الثلاثة كان التنصيب على العلة أمراً بالقياس اتفاقاً .



### مقارنة بين الأمرين

من جعل محل النزاع التنصيب على العلة إذا لم ينضم إليه دليل يدل على التعبد فقط تكون الصور المتنازع فيها عنده ثلاثة :

- ١ - التنصيب على العلة دون أن ينضم إليه شىء أصلاً .
  - ٢ - التنصيب على العلة مع انضمام مناسبة الوصف إليه .
  - ٣ - التنصيب على العلة مع انضمام كون الغالب والكثير فى العلة تعديتها .
- وتكون صورة الوفاق واحدة فقط ، وهى التنصيب على العلة إذا انضم إليه دليل التعبد بالقياس .

ومن جعل محل النزاع التنصيب على العلة من غير أن ينضم إليه شىء مطلقاً تكون صورة النزاع عنده واحدة فقط ، وصورة الوفاق عنده ثلاثة هى :

- ١ - التنصيب على العلة إذا انضم إليه دليل التعبد .
- ٢ - التنصيب على العلة إذا انضم إليه كون الوصف مناسباً .
- ٣ - التنصيب على العلة إذا انضم إليه كون الكثير والغالب فى العلة أن تكون متعددة .

أما صورة النزاع فهى التنصيب على العلة إذا لم ينضم إليه واحد من هذا الأمور الثلاثة المتقدمة .

ملاحظة : نقل البيضاوى فى هذه المسألة عن النظام أن التنصيص على العلة يكون أمراً بالقياس عنده ، ومقتضى هذا النقل أن النظام لا يقول باستحالة التعبد بالقياس مطلقاً ، بل ذلك عند عدم التنصيص على العلة .

ونقل عنه فى المسألة الأولى فى حجية القياس أن يحيل التعبد بالقياس من غير تقييد فبين النقلين تعارض .

وقد أجاب الأسنوى عن هذا التناقى بأن المشهور عن النظام أنه لا يحيل القياس منصوص العلة ، وعلى ذلك يكون النقل عنه صحيحاً فى هذه المسألة غير صحيح على إطلاقه فى المسألة الأولى بل يجب تقيده بغير منصوص العلة .

وقال الغزالي : أن النقل الأول هو الصحيح عن النظام لأنه يرى أن التنصيص على العلة مقتضى لثبوت الحكم فى جميع الصور بالنص لعموم اللفظ ، وليس مقتضياً لثبوته فى البعض بالنص وفى البعض الآخر بالقياس والظاهر ما قاله الأسنوى .



### الأدلة

استدل النظام ومن معه : بأن تنصيص الشارع على علة الحكم لا تعقل له فائدة إلا تعدية الحكم من المحل الذى نص فيه على العلة إلى المحل الآخر الذى لم ينص فيه عليها ، فلو لم يكن التنصيص على العلة مقتضياً لتعدية الحكم لخلا عن الفائدة ، فيكون عبثاً من الشارع ، والعبث من الشارع محال .

ويمكن نظم الدليل هكذا :

لو لم يكن التنصيص على العلة أمراً بالقياس لخلا عن الفائدة لكن خلوه عن الفائدة باطل ، فالتنصيص على العلة أمر بالقياس .

دليل الملازمة : أن التنصيص على العلة لا تعقل له فائدة سوى تعدية الحكم إلى المحل الآخر الذى لم ينص فيه على العلة .

دليل الاستثنائية : أن خلو التنصيص على العلة عن الفائدة يجعله عبثاً والعبث من الشارع محال .

نوقش هذا الدليل : بأن حصر الفائدة فى تعدية الحكم إلى المحل الآخر ممنوع

لجواز أن تكون هي بيان علة الحكم المكلف ليكون ذلك حافظاً له على الامتثال وأقرب إلى قبول الأحكام ، وبذلك تكون الملازمة ممنوعة .

واستدل الجمهور بأن التخصيص على العلة يحتمل أن تكون العلة فيه هي الوصف المطلق أى الذى لم يقيد بالمحل ومقتضى هذا الاحتمال أن يعدى الحكم إلى غير المحل المنصوص على علته ، فيتحقق بذلك القياس ، ويحتمل أن تكون العلة هي الوصف المقيد بالمحل بمعنى أن المحل جزء من العلة لخصوصية فيه ، ومقتضى هذا الاحتمال عدم تعدية الحكم إلى غير المنصوص على علته نظراً لقصور العلة ، وعدم وجودها فى المحل الآخر ، وهذان الاحتمالان متساويان لا رحجان لواحد منهما على الآخر فلا يكون التنصيص على العلة أمراً بالقياس وإلا لزم من ذلك ترجيح احتمال الإطلاق على احتمال التقييد من غير مرجح وهو باطل .

فمثلاً : إذا قال الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة احتمل ذلك أن تكون علة الحرمة هي الإسكار بقطع النظر عن كونه من خمر أو من غيرها ، وحينئذ فمتى وجد الإسكار فى غير الخمر تعدت الحرمة إليه ، واحتمل أن تكون العلة هي إسكار الخمر لكون إسكارها يوجب مفسدة لا توجد فى غيرها من النبيذ ، وبذلك لا تتعدى الحرمة إلى غير الخمر لعدم تعدية العلة إليه .

وهذان الاحتمالان إن لم يكن احتمال التقييد فيهما أرجح من احتمال الإطلاق لوجود ما يرجحه وهو الإضافة إلى المحل حيث قال لكونها مسكرة فلا أقل من أن يكونا متساويين ، مع تساوى الاحتمالين فلا يمكن القول بأن التنصيص على العلة بالقياس ، وإلا لترجح احتمال الإطلاق على احتمال التقييد من غير مرجح وهو باطل .

ويقال ذلك فى كل تنصيص على العلة فى جانب الترك لأنه لا فرق بين تنصيص وتنصيص آخر فيكون كل تنصيص على العلة فى جانب الترك ليس أمر بالقياس ، وإذا ثبت أن التنصيص على العلة فى جانب الترك ليس أمراً بالقياس لما ذكر ثبت أن التنصيص على العلة فى جانب الفعل ليس أمراً بالقياس من باب أولى .

وذلك لأن علة الترك هي المفسدة ، ولا تزول المفسدة إلا بترك ما يوجبها فى جميع المحال : وعلة الفعل هي المصلحة وهي : تتحقق بحصول الفعل ولو فى محل واحد .

فإذا كان التنصيص في جانب الترك لم يقتض تعدية الحكم إلى كل ما فيه مفسدة مع أن المفسدة يجب اجتنابها في كل المحال لم يكن التنصيص على العلة في جانب الفعل مقتضياً للتعدية من باب أولى لأن المصلحة لا يجب تحصيلها في كل المحال .

ويمكن نظم الدليل هكذا :

التنصيص على العلة يحتمل الإطلاق والتقييد على السواء ، وكل تنصيص على العلة يحتمل الإطلاق والتقييد على السواء لا يكون أمراً بالقياس ، فالتنصيص على العلة لا يكون أمراً بالقياس .

دليل الصغرى : ما سبق من أن الشارع إذا قال : حرمت الخمر لكونها مسكرة احتمال الإطلاق والتقييد ومثله كل تنصيص في جانب الترك وإذا ثبت ذلك في جانب الترك ثبت في جانب الفعل من باب أولى .

دليل الكبرى : أن التنصيص على العلة لو جعل أمراً بالقياس مع تساوى الاحتمالين للزم ترجيح احتمال الإطلاق على احتمال التقييد بدون مرجح وهو باطل .  
نوقش هذا الدليل من وجوه ثلاثة :

الوجه الأول : لا نسلم تساوى الاحتمالين ، بل نقول احتمال الإطلاق أرجح من احتمال التقييد لواحد من أمرين :

١ - الوصف المطلق الذي لم يقيد بالمحل كمطلق الإسكار مثلاً وصف مناسب للحكم من حيث أنه يترتب على شرع الحكم عنده مصلحة هي حفظ العقول ، ومناسبة الوصف للحكم طريق من الطرق المثبتة للعلة ، وذلك مما يرجح احتمال الإطلاق على احتمال التقييد .

٢ - أن الكثير والغالب في العلل العرفية أن تكون مطلقة فإن الطبيب إذا قال للمريض : لا تأكل سمكاً لكونه مؤذياً فهم منه ترك كل مؤذ لا خصوص ترك السمك ، والقائل لشخص تصدق على زيد لأنه فقير يفهم منه أن العلة في التصدق هي الفقر لا فقر زيد بخصوصه .

وإذا كان الكثير والغالب في العلل العرفية كونها مطلقة لا مقيدة بالمحل فالعلل الشرعية تكون كذلك لأن كلام الشارع ينزل على ما يفهمه أهل العرف الصحيح ،



وبذلك يكون الراجع فى التنصيص على العلة من الشارع أن تكون العلة مطلقة لا مقيدة بالمحل فيتعدى الحكم إلى كل محل وجدت فيه تلك العلة .

ويجاب عن هذا الوجه : بأنه فيه خروجاً عن محل النزاع لأنه قد انضم إلى التنصيص على العلة كون الوصف مناسباً ، أو أن الكثير فى العلة أن تكون مطلقة ، ونحن متفقون على أن التنصيص على العلة حينما ينضم إليه غيره يكون أمراً بالقياس .

الوجه الثانى : سلمنا أن التنصيص على العلة فى مثل قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة محتمل للإطلاق والتقييد على السواء ، وأن التنصيص فى مثل هذا لا يكون أمراً بالقياس ولكن لا نسلم لكم أن كل تنصيص على العلة يوجد فيه هذان الاحتمالان المتساويان حتى لا يكون أمراً بالقياس فيتم لكم ما تدعون ، بل نقول : أن من أفراد التنصيص على العلة ما لا يحتمل إلا الإطلاق فقط ، فيكون مثل هذا التنصيص أمراً بالقياس ، وبذلك يبطل مدعاكم لأن دعوكم سالبة كلية وهى تنتقض بالموجبة الجزئية .

فإذا قال الشارع مثلاً حرمت الخمر وعلة الحرمة الإسكار لم يحتمل التنصيص على العلة فى مثل هذا إلا أن تكون العلة هى الوصف المطلق لعدم ما يدل على احتمال التقييد ، وبذلك يتعدى الحكم إلى المحل الآخر الذى لم ينص فيه على العلة ، ويكون مثل هذا التنصيص أمراً بالقياس .

وأجاب البيضاوى عن ذلك : بأن هذا خروج عن محل النزاع أيضاً لأن كلامنا فى تنصيص على العلة يكون مقتضاه ثبوت الحكم فى بعض المحال بالنص وثبوته فى البعض الآخر بالقياس ، وما أتيتم به من التنصيص ليس من هذا القبيل بل هو من قبيل التنصيص على العلة المقتضى بثبوت الحكم فى جميع المحال بالنص ، لأن المجتهد إذا علم أن الإسكار من حيث هو إسكار موجب للتحريم علم أن التحريم ثابت فى كل مسكر دفعة واحدة من غير أن يكون علمه بثبوت الحكم فى بعض المحال متأخراً عن علمه بثبوته فى البعض الآخر حتى يوجد أصل وفرع .

وقد اعترض الأسنوى على هذا الجواب وقارن بينه وبين جواب الإمام الرازى وينلخص ما قاله الأسنوى فيما يأتى :

أولاً : الإمام الرازى قال فى هذا الاعتراض السابق على دليل الجمهور وهو

الاعتراض المذكور فى الوجه الثانى لو قال الشارع حرمت الخمر وعلّة حرمة الخمر الإسكار لا تدفع احتمال التقييد لعدم ما يدل عليه ، وبذلك يكون من أفراد التنصيص على العلة ما لا يحتمل إلا الإطلاق فيكون مثل هذا التنصيص أمراً بالقياس .

ثانياً : الإمام الرازى أجاب عن هذا الاعتراض بأن هذا التنصيص يقتضى الحكم فى جميع المحال بالنص لأن المجتهد متى علم أن الإسكار من حيث هو إسكار موجب للتحريم علم أن التحريم ثابت فى كل مسكر فى وقت واحد من غير أن يكون علمه بالحكم فى بعض المحال متقدماً على علمه بثبوته البعض الآخر حتى يتحقق أصل وفرع ، وبذلك يكون مثل هذا التنصيص خارجاً عن محل النزاع .

لكن البيضاوى خالف الإمام الرازى فى تقرير الاعتراض فغير فى العبارة حيث قال : لو قال الشارع حرمت الخمر وعلّة الحرمة الإسكار لا تدفع الاحتمال .

فاعترض الأسنوى على البيضاوى فى تغييره العبارة التى قالها الإمام فى تقرير الاعتراض لأن الإمام حافظ على عبارة المعارض ، ولم يأت بشيء لم يقل حتى لا يكون فى ذلك حجر عليه وإلزام له بما لم يلتزمه .

وتغيير العبارة كما نقلها البيضاوى فيه حجر على المعارض وإلزام له بما لم يلتزمه وليس ذلك من آداب المناظرة .

كما اعترض الأسنوى على جواب الإمام الرازى عن الاعتراض مع بقاء كلام المعارض من غير تغيير بأن عبارة المعارض ليس فيها ما يدل على العموم ، فكيف يكون التنصيص فيها دالاً على ثبوت الحكم فى كل المحال بالنص فالجواب غير صحيح .

ثم قال الأسنوى : وهذا هو السر فى أن البيضاوى غير فى عبارة المعارض وجعلها مفيدة للعموم حتى يكون الجواب صحيحاً ، ولكن فات البيضاوى أن فى هذا التغيير حجراً على المعارض وإلزاماً له بما لم يقله .

ثم انتقد الأسنوى عبارة البيضاوى من جهة أن فيها حصراً لعلّة التحريم فى الإسكار مع أن علة التحريم قد يكون الإسكار كما فى الخمر ، وقد تكون للطعم كما فى الربا ، وقد تكون اختلاط الأنساب كما فى الزنا .

وجملة ما قاله الأسنوى فى المقارنة بين عبارة البيضاوى وعبارة الإمام الرازى

ما يأتى :

١ - عبارة الإمام فى الاعتراض لا عموم فيها فيرد عليها الإشكال وهو كيف

تفيد هذه العبارة ثبوت الحكم فى كل المحال بالنص ، أما عبارة البيضاوى فى تقرير الاعتراض ففيها عموم فلا يرد عليها إشكال فى الجواب .

٢ - عبارة الإمام الرازى ليس فيها حصر لعلّة التحريم فى الإسكار ، ولكن عبارة البيضاوى فيها حصر لعلّة التحريم فى الإسكار حيث قال : وعلّة التحريم الإسكار .

٣ - عبارة الإمام الرازى فيها محافظة على ما قاله المعترض فلا حصر فيها ، أما عبارة البيضاوى ففيها حصر على المعترض وإلزام له بما لم يقله .

هذا هو رأى الأسنوى فى العبارتين .

ونحن نخالفه فى ذلك فنقول : أن عبارة البيضاوى بعد قليل من التأمل تساوى عبارة الإمام الرازى لأن « أل » فى قول البيضاوى « وعلّة التحريم » ليست للاستغراق بل هى للعهد الذكرى والمذكور هو تحريم الخمر فكأنه قال : حرمت الخمر وعلّة حرمة الخمر الإسكار .

ومن هنا يتبين أنه لا دلالة للعبارة على حصر علّة التحريم فى الإسكار بل غاية ما تفيد أنه أن علّة تحريم الخمر هى الإسكار .

وإذا كانت عبارة البيضاوى مساوية لعبارة الإمام الرازى ورد عليها ما ورد على عبارة الإمام من أن العبارة لا عموم فيها فكيف تفيد ثبوت الحكم فى كل الصور بالنص .

ويمكن أن يجاب عن هذا الإشكال الوارد على العبارتين بأن : العموم قد استفيد من المعنى لا من جهة اللفظ ، والعموم كما يكون بواسطة الصيغة قد يكون بواسطة المعنى كما سبق فى تقسيم العام .

الوجه الثالث : أن هذا الدليل منقوض لأنه يجرى فى محل الوفاق ، وهو وجود الدليل الدال على التعبد بالقياس ، فمقتضاه أن التنصيص على العلة إذا انضم إليه دليل يدل على التعبد بالقياس لا يكون أمراً بالقياس ، لاحتمال الإطلاق والتقييد على السواء ، مع أن التنصيص على العلة فى هذه الحالة أمر بالقياس .

ويجاب عن ذلك : بأن التنصيص على العلة إذا انضم إليه دليل يدل على التعبد ترجح فيه احتمال الإطلاق على احتمال التقييد ، فلا يوجد فيه تساوى الاحتمالين ، فيكون أمراً بالقياس اتفاقاً لوجود المقتضى وانتفاء المانع .

واستدل أبو عبد الله البصرى : بأن أهل العرف الصحيح يفرقون بين قول القائل كل هذه التفاحة لأنها حلوة ، وقوله : لا تأكل هذه الرمانة لأنها حامضة ، يفهمون من القول الأول الأمر بأكل هذه التفاحة بخصوصها ، ولا يفهمون منه بأكل كل حلو ، بخلاف القول الثانى ، فإنهم يفهمون منه النهى عن أكل كل حامض ، ولا يفهمون منه النهى عن أكل خصوص هذه الرمانة الحامضة ، ولا شك أن كلام الشارع ينزل على ما يفهمه أهل العرف الصحيح ، وبذلك يكون تنصيب الشارع على العلة فى جانب الترك أمراً بالقياس ، وفى جانب الفعل ليس أمراً به وهو المدعى ، وأجيب عن ذلك :

أولاً : بأن أهل العرف لا يفرقون بين الأمرين ، بل يفهمون من القول الأول الأمر بأكل هذه التفاحة بخصوصها ، كما يفهمون من الثانى كذلك النهى عن أكل الرمانة الحامضة بخصوصها ، دون النهى عن أكل كل حامض وبذلك يكون التنصيب فى الحالتين غير مقتضى للتعدية ، فلا يكون أمراً بالقياس .

وثانياً : سلمنا أن أهل العرف يفهمون من النهى عن أكل الرمانة الحامضة ، النهى عن أكل كل حامض لكن ليس ذلك من مجرد التنصيب بل لأن وصف الحموضة وصف مناسب للنهى ، وبذلك يكون التنصيب على العلة قد انضم إليه كون الوصف مناسباً ، ونحن متفقون على أن التنصيب على العلة إذا انضم إليه غيره يكون أمراً بالقياس .

\* \* \*

## هل لهذا الخلاف ثمرة

الحق أن هذا الخلاف لا ثمرة له ، لأن الدليل قائم على أن القياس متعبد به ، وبذلك لا يوجد تنصيب على العلة لم ينضم إليه دليل يدل على التعبد ، فهذه مسألة فرضية ، قصد الأصوليون منها الجدل والمناظرة فقط .

\* \* \*

## المسألة الثالثة فى تقسيمات القياس

ينقسم القياس أولاً إلى : قياس قطعى ، وقياس ظنى .  
فالقياس القطعى : ما قطع فيه بعلة الحكم فى الأصل ووجودها فى الفرع مثل قياس الضرب على التأفيف بجامع الإيذاء فإننا نقطع بأن علة التحريم فى التأفيف هى الإيذاء ، ونقع بأن الإيذاء موجود فى الضرب .

والقياس الظنى : هو ما لم يقطع فيه بالأمرين معاً ، بأن قطع فيه بأحدهما دون الآخر ، أو كان كل منهما مظنوناً مثل قياس السفرجل على البر بجامع الطعم فى كل ليثبت فيه حرمة التفاضل كما ثبتت فى البر ، فالعلة فى البر لم يقطع بأنها الطعم ، بل هى الكيل ، وقيل هى الاقتيات ، ومع هذا الاختلاف لا يمكن القطع بالعلة ، فكانت مظنونة فى الأصل ، وهى كذلك مظنونة فى الفرع .

ومما تقدم يعلم أن منشأ القطعية والظنية فى القياس ليس هو حكم الأصل ، بل منشأ ذلك فى الأصل والفرع من حيث القطع بها فيهما ، أو عدم القطع بذلك وهذا هو رأى الأسنوى وهو المختار .

وذهب بعض شراح المنهاج إلى أن منشأ القطعية ، والظنية هو القطع بحكم الأصل أو الظن به وهو خطأ لأمرين .

أحدهما : أن القياس هو المساواة ، والمساواة ترجع إلى العلة ويتبعها المساواة فى الحكم ، فالمنظور إليه إبتداء فى القياس هو العلة ، ولا تلازم بين القطع بالتسوية والقطع بالحكم ، فإننا نقطع بأن الحالة مساوية للخال فى الإرث ، ومع ذلك فالإرث مظنون لأن دليله ظنى وهو قوله عليه السلام : « الخال وارث من لا وارث له » .

وثانيهما : أن الإمام الرازى فى كتابه المحصول مثل للقياس القطعى بقياس الضرب على التأفيف بجامع الإيذاء مع أن الحكم وهو تحريم التأفيف ليس قطعياً بل ظنياً عند الإمام لأن دلالة الألفاظ عنده ظنية ، وهذا يقضى بأن منشأ القطعية عنده العلة لا الحكم فوجب أن يكون البيضاوى موافقاً لأصله فى ذلك .

وينقسم القياس ثانياً إلى : قياس أولى ، وقياس أدنى ، وقياس مساوى .

**فالقياص الأولى :** هو ما كان الفرع فيه أولى بالحكم من الأصل لقوة العلة فيه مثل قياس الضرب على التأفيف بجامع الإيذاء فإن الضرب أولى بالتحريم من التأفيف لشدة الإيذاء فيه .

**والقياس المساوى :** هو ما كان الفرع فيه مساوياً للأصل فى الحكم من غير ترجيح عليه مثل قياس الأمة على العبد فى الرق ليثبت لها ما ثبت للعبد من تقويم نصيب أحد الشريكين على الشريك الآخر إذا أعتق أحدهما نصيبه ولم يرض الآخر بعتق نصيبه .

ومثل قياس إحراق مال اليتيم على أكله بجامع التلف فى كل ليثبت التحريم فى الإحراق كما ثبت فى الأكل .

**والقياس الأدنى :** هو ما كان الفرع فيه أقل ارتباطاً بالحكم من الأصل مثل قياس التفاح على البر بجامع الطعم فى كل منهما ليثبت فيه حرمة التفاضل كما ثبت فى البر .

ووجه الأدونية أن التحريم ثابت فى البر سواء قلنا أن العلة فى التحريم هى الطعم أو الكيل أو الاقتيات والإدخار لوجود هذه الأوصاف كلها فيه بخلاف الفرع وهو التفاح ، فإن الحرمة إنما تثبت فيه بالقياس على البر إذا كانت العلة هى الطعم لوجود هذا الوصف فيه ، ولا تثبت إذا كانت العلة هى الكيل أو الاقتيات لعدم وجود هذين الوصفين فيه ، فالحكم فى الأصل متمكن منه لوجود علته على كل الاحتمالات بخلاف الحكم فى الفرع فإنه ليس متمكناً منه لوجود العلة على بعض الاحتمالات دون البعض الآخر ، فكان القياس أدون لهذا الاعتبار .

وينقسم القياس ثالثاً إلى قياس جلى أو فى معنى الأصل ، وإلى قياس خفى .  
**فالقياص الجلى :** هو ما قطع فيه بنفى تأثير الفارق بين الأصل والفرع مثل قياس الأمة على العبد فإن الفارق بينهما هو الذكورة والأنوثة ونحن نقطع بأن الشارع لم يفرق فى أحكام العتق بين الذكر والأنثى .

ومثل قياس الضرب على التأفيف .

فالقياص الجلى يشمل القياص المساوى ، والقياس الأولى .

**والقياس الخفى :** هو ما لم يقطع فيه بنفى تأثير الفارق بين الأصل والفرع مثل

قياس القتل بالمثل على القتل بالمحدد بجامع القتل العمد العدوان ليثبت وجوب القصاص في المثل ، كما وجب في المحدد فإن الفارق بينهما وهو كون أحدهما مثقلاً والآخر محدداً لم يقطع بإلغاء تأثيره من الشارع بل يجوز أن يكون الفارق مؤثراً ولذلك قال أبو حنيفة رضي الله عنه : « لا يجب القصاص في القتل بالمثل » .

والقياس الخفي لا يهمل إلا نوعاً واحداً هو قياس الأدنى .  
وينقسم القياس رابعاً إلى قياس علة ، وقياس دلالة .

فقياس العلة : هو ما جمع فيه بين الأصل والفرع بنفس العلة مثل قياس النيذ على الخمر بجامع الإسكار ، وقياس الأمة على العبد بجامع الرق وقياس القتل بالمثل على القتل بالمحدد بجامع العمد العدوان .

وقياس الدلالة : هو ما جمع فيه بين الأصل والفرع بلازم العلة كقياس النيذ على الخمر بواسطة الرائحة المشتدة ، ومثل قياس الشافعي المسروع على المغصوب بجامع أن كلا منهما يرد إذا كان قائماً ، ولم يهلك ليثبت في المسروق الضمان عند الهلاك وإن قطعت فيه اليد ، كما ثبت الضمان في المغصوب عند هلاكه .

فالرد عند عدم الهلاك ليس هو العلة في الضمان ، وإنما العلة التعدي على مال الغير ، ولكن الرد لازم من لوازم التعدي ، فالجمع بهذا اللازم بين المسروق والمغصوب يعتبر من قبيل الدلالة .

\* \* \*

## أقوال العلماء فيما ثبت به تحريم ضرب الوالدين

اتفق العلماء على أن ضرب الوالدين حرام ، كما أن التأفيف لهما حرام كذلك ، واتفقوا أيضاً على أن حرمة التأفيف ثابتة بدلالة المنطوق أخذاً من قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍ ﴾ .

واختلفوا فيما ثبتت به حرمة الضرب على مذاهب ثلاثة :

المذهب الأول : وهو مذهب جمهور الشافعية وهو المختار للبيضاوي أن حرمة الضرب ( ثابتة بالقياس الأولى ) .

المذهب الثاني : وهو المعروف عن الحنفية أن حرمة ثابتة بمفهوم الموافقة ويسمى بدلالة النص عندهم .

المذهب الثالث : أن حرمة الضرب ثابتة بالمنطوق لا بالمفهوم الموافق ولا بالقياس ، وهذا المذهب لبعض الأصوليين .

\* \* \*

### الأدلة

استدل جمهور الشافعية : بأن الآية إنما دلت بمنطوقها على تحريم التأفيف والتأفيف مغاير للضرب ، فتحريم الضرب لم يثبت بمنطوق الآية ، وشرط مفهوم الموافقة أن يكون لازماً للمنطوق - والضرب ليس لازماً للتأفيف فلا يكون تحريم الضرب ثابتاً بالمفهوم الموافق .

فتعين أن يكون تحريم الضرب ثابتاً بالقياس لوجود علة التحريم في الضرب وهى الإيذاء .

واستدل أصحاب المذهب الثانى : بأن الآية باعتبار منطوقها إنما دلت على تحريم التأفيف والتأفيف مغاير للضرب ، فتحريم الضرب لم يستفد من منطوق الآية . ولا يصح أن يقال أن تحريم الضرب ثابت بالقياس على التأفيف لأن شرط العلة فى القياس أن لا تفهم بمجرد وضع اللغة ، وهذا الشرط غير متحقق فى قياس الضرب على التأفيف بعلة الإيذاء ، لأن كل من علم ما وضع له لفظ الإيذاء يفهم أنه شامل للضرب .

وإذا ثبت أن تحريم الضرب لم يثبت من الآية منطوقاً ولم يثبت بطريق القياس ثبت أن تحريمه ثابت بطريق المفهوم الموافق أو بدلالة النص ، وهو ما ندعيه .

واستدل أصحاب المذهب الثالث بما يأتى :

أولاً : أهل العرف يفهمون من قول القائل « لا تقل لفلان أف » النهى عن كل ما يؤذيه ، ولذلك يلومونه إذا ضربه أو شتمه ، وهذا مشعر بأن اللفظ متناول لكل ذلك ، وإلا لما صح لومهم له على الضرب أو الشتم لأنه لم يخالف ما نهى عنه وهو التأفيف .

فدل ذلك على أن النهى عن التأفيف متناول النهى عن الضرب فتكون حرمة الضرب ثابتة بالمنطوق وهو المطلوب .

أجاب البيضاوى عن ذلك : بأن أهل العرف لو كانوا يفهمون من النهى عن



التأيف النهى عن كل أنواع الإيذاء لكان قول القائل « اقتل فلاناً » ولا تستخف به غير مقبول عندهم لما فيه من التناقض ، لأن مقتضى النهى عن الاستخفاف به النهى عن قتله باعتبار أنه نوع من أنواعه ، ومقتضى الأمر بقتله أنه ليس منهياً عن القتل فكانه قال « اقتله ، ولا تقتله » وهذا تناقض .

ولكن أهل العرف يقبلون هذا القول من قائله ولا يرون فيه تناقضاً ، فدل ذلك على أنهم لا يفهمون من النهى عن الاستخفاف إلا خصوص هذا النوع من الإيذاء دون بقية الأنواع ، وبالتالي فهم لا يفهمون من النهى عن التأيف إلا خصوص التأيف فقط دون الضرب وغيره من أنواع الإيذاء .

ورد الأسنوى هذا الجواب من وجهين :

الوجه الأول : أن الخصم إنما قال أن أهل العرف يفهمون من قول القائل « لا تقل لفلان أف » النهى عن كل ما يؤذيه ولم يقل أنهم يفهمون من هذا اللفظ وما مائله العموم .

فالخصم قد ادعى النقل فى لفظ خاص فلا يصح أن يعترض عليه بلفظ آخر لأنه لا يلزم من ثبوت النقل فى لفظ ثبوته فى لفظ آخر ، فكان الأوفق فى الجواب أن يقال للخصم : لو كان أهل العرف يفهمون من قول القائل لا تقل لفلان أف النهى عن كل ما يؤذيه لكان قول القائل اقتل فلاناً ولا تقل له أف متناقضاً فى العرف مع أنه لا تناقض فيه .

الوجه الثانى : لو سلمنا أن الخصم قد ادعى النقل فى لا تقل لفلان أف وما مائله مثل لا تستخف بفلان ، فلا يرد عليه ما ورد من التناقض فى قول القائل اقتل فلاناً ولا تستخف به .

لأن النهى عن التأيف أو الاستخفاف لا يدل على النهى عن كل أنواع الأذى بطريق النص بل يدل عليه بطريق الظهور ولا شك أن مخالفة الظاهر لقرينة جائزة لا شىء فيها ، فإذا قال القائل : اقتل فلاناً ولا تستخف به أو اقتل فلاناً ولا تقل له أف دل ذلك على أن الظاهر غير مراد وأن القتل غير منهى عنه بقرينة الأمر به ولذلك لم يفهم أهل العرف التناقض لوجود هذه القرينة .

ونظراً لضعف جواب البيضاوى أجاب الأسنوى عن دليل الخصم بجواب لا بأس به فقال : لا نسلم أن أهل العرف يفهمون من النهى عن التأيف النهى عن كل

مؤذ ، بل يفهمون منه خصوص النهى عن التأفيف والنهى عن الضرب أو غيره من أنواع الإيذاء ، إنما استفيد بطريق آخر كالقياس أو مفهوم الموافقة .

وثانياً : لو ثبت تحريم الضرب بالقياس لما قال به من أنكر القياس لأنه لا طريق لثبوته إلا القياس وهو لم يقل به ، لكن العلماء جميعاً حتى من أنكر القياس منهم متفقون على تحريم الضرب ، فدل ذلك على أن تحريمه ليس ثابتاً بالقياس .

والغرض من هذا الدليل إبطال دعوى الخصم لا إثبات المدعى لأنه أخص منه ، إذ لا يلزم من نفي القياس ثبوته بالمنطوق لجواز أن يثبت التحريم بمفهوم الموافقة كما يقول الفريق الثالث .

وأجاب البيضاوى عن هذا الدليل : بأنه لا يلزم من ثبوت تحريم الضرب بالقياس أن لا يقول به من أنكر القياس لأن تحريم الضرب قد ثبت بالقياس الجلى والقياس الجلى لم ينكره أحد من العلماء .

وثالثاً : نفى الأدنى يدل على نفى الأعلى ، لأن من قال : ليس عندى حبة يفهم منه أنه ليس عنده دينار ولا درهم ، ومن قال : ليس عندى نقير<sup>(١)</sup> ولا قطمير<sup>(٢)</sup> يفهم منه أنه ليس عنده شيء .

والنهي يأخذ حكم النفي ، لأن فى كل منهما تركاً للفعل ، فيكون النهى عن الأدنى نهياً عن الأعلى .

ولا شك أن التأفيف أدنى وأقل إيذاء من الضرب فيكون النهى عن التأفيف نهياً عن الضرب ، وبذلك يكون النهى عن الضرب ثابتاً بالمنطوق ، وهو ما ندعيه .

وأجاب البيضاوى عن ذلك : بأن نفى الأدنى إنما يدل على نفى الأعلى إذا كان الأدنى جزءاً من الأعلى ، لأن نفى الجزء يستلزم نفى الكل ، فإن لم يكن الأدنى جزءاً من الأعلى فلا يكون نفيه نفيّاً للأعلى .

ولهذا فإن قول القائل « ليس عندى حبة » إنما يدل على نفى الدرهم والدينار إذا قصد من الحبة جزء الدرهم ، أما إذا قصد بها الحبة من الشعير أو القمح مثلاً فنفيها لا يدل على نفى الدرهم أو الدينار أو غيرها .

(١) النقير : النقرة التى على ظهر نواة البلح .

(٢) القطمير : القشرة الرقيقة المحيطة بالنواة .

وما ثبت للنفي يثبت للنهي فلا يكون النهي عن الأدنى دالاً على النهي عن الأعلى إلا حيث كان الأدنى جزءاً من الأعلى .

وظاهر أن ذلك لا يثبت في الضرب مع التأفيف ، لأن التأفيف ليس جزءاً من الضرب بل كل منهما له حقيقة تغاير حقيقة الآخر ، فلا يكون النهي عن التأفيف نهياً عن الضرب .

وأما قول القائل « فلان لا يملك النقيير ولا القطمير » ، فدلالته على نفي الملك لشيء مطلقاً أمر دعت إليه الضرورة .

لأن النقيير والقطمير كل منهما تافه لا تتوجه النفوس إليه ولا يقصد بالملك فاللفظ قد عدل به عما وضع به إلى غيره للضرورة والضرورة تقدر بقدرها ، فلا يصح أن يلحق بذلك لا تقل لفلان أف ، لأن التأفيف بخصوصه مما يصح قصده ، وتتوجه النفوس إليه فلا يعدل باللفظ عن ظاهره لعدم القرينة الصارفة عن ذلك .



## المسألة الرابعة

فيما يجرى فيه القياس

وما لا يجرى فيه

جمهور الأصوليين على أن القياس يجرى في الحدود والكفارات والرخص والمقدرات كما يجرى في غيرها من الأحكام الشرعية ، واشتهر عن الحنفية الخلاف في ذلك ، فقالوا : إن الحدود والكفارات والرخص والمقدرات لا تثبت بالقياس ، ولا يكون القياس حجة فيها .

مثال القياس في المحدود : قياس النباش على السارق بجامع أخذ المال خفية في كل فيقطع النباش كما يقطع السارق ، وقياس اللائط على الزاني بجامع الإيلاج في فرج محرم مشتهى فيحد اللائط كما يحد الزاني .

ومثال القياس في الكفارات : قياس الأكل في نهار رمضان عمداً على الجماع بجامع انتهاك حرمة الشهر في كل ، فثبتت الكفارة في الأكل كما تثبت في الجماع ،

وقياس القتل العمد على القتل الخطأ بجامع إزهاق الروح فى كل لثبت الكفارة فى القتل العمد ، كما ثبت فى القتل الخطأ .

\* \* \*

## الأدلة

استدل الجمهور : بأن الأدلة المثبتة لحجية القياس من الكتاب والسنة مثل قوله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾ ، وقصة معاذ وأبى موسى وغيرهما من الأدلة المتقدمة لا تقييد فيها بحكم دون حكم بل هى مطلقة ، والإطلاق يجوز العمل بالقياس فى كل محل وجد بينه وبين المحل الآخر جامع معتبر سواء كان حداً أو كفارة أو غيرهما .

فالقول بأنه حجة فى غيرهما وليس حجة فيهما إما تقييد للمطلق بلا دليل أو تخصيص للعام بلا مخصص وكل منهما غير مقبول .

واستدل الحنفية : بأن القياس إنما يفيد الظن والظن سبيل الخطأ فهو شبهة فلا يصح أن يثبت به الحد ، لأن الحدود ترفع بالشبهات لقوله عليه السلام : « ادروا الحدود بالشبهات » ، وما يرفع بالشبهة فلا يعقل أن يثبت بها . والكفارات فيها معنى العقوبة فهى تشبه الحد من هذه الجهة فلا تثبت بالقياس كذلك لوجود الشبهة فيه .

وأجيب عن ذلك من وجهين :

الوجه الأول : أن القياس قد يكون قطعياً فلا يكون شبهة وفى هذه الحالة لا يوجد ما يمنع من ثبوت الحد به .

هذه الحالة لا يوجد ما يمنع من ثبوت الحد به .

الوجه الثانى : أن الدليل منقوض بخبر الواحد فإنه مفيد للظن والظن شبهة كما تقولون ، ومقتضى هذا أن الحدود لا تثبت بخبر الواحد وليس هذا مذهباً لكم .

\* \* \*

## القياس فى العقلية

جمهور المتكلمين على أن القياس يجرى فى العقلية ، ويكون فيها متى تحقق فيه جامع عقلى ، ويعرف عندهم بإلحاق الغائب بالشاهد ، واختار البيضاوى ذلك ،

لأن الأدلة المثبتة للحجية لم تفرق بين العقليات والشرعيات ، فكان القياس حجة في الجميع عملاً بعموم الأدلة أو بإطلاقاتها .  
والجامع في القياس عند إجرائه في العقليات لا يخرج عن واحد من أمور أربعة:

- ١ - العلة مثل أن يقال العالمية في المخلوقات علتها العلم ، فهي في الغائب كذلك ومقتضى هذا القياس ثبوت العلم لله تعالى لاتصافه بالعالمية .
- ٢ - الحد مثل أن يقال العالم الشاهد : هو من ثبت له العلم ، فالعالم الغائب هو من ثبت له العلم كذلك .  
ومقتضى هذا القياس كالأول وهو ثبوت العلم لله تعالى .
- ٣ - الدليل مثل أن يقال : إتقان الشيء والتخصيص فيه يدلان في الشاهد على العلم والإرادة فهما في الغائب يدلان عليهما كذلك .  
ومقتضى هذا القياس ثبوت صفة العلم والإرادة لله تعالى .
- ٤ - الشرط مثل أن يقال العلم والإرادة في الحاضر شرطهما الحياة فهما في الغائب كذلك .  
ومقتضى هذا القياس ثبوت صفة الحياة لله جل شأنه .

\* \* \*

## القياس في اللغة

قال ابن جنى : « جمهور أهل الأدب على أن القياس يجرى في اللغات »  
ووافق أهل الأدب في ذلك بعض الأصوليين كالإمام الرازي والبيضاوي وخالف في ذلك جمهور الشافعية والحنفية منهم الآمدي وابن الحاجب فقالوا لا تثبت اللغة بالقياس ولا يكون حجة فيها .

\* \* \*

## تحرير محل النزاع

المستفاد من اللغة إما أن يكون حكماً ، وإما أن يكون لفظاً .  
فإن كان المستفاد منها حكماً مثل رفع الفاعل ، ونصب المفعول فلا خلاف في أن القياس لا يجرى في مثل ذلك ، لأن رفع الفاعل أو نصب المفعول ثبت من اللغة

بالاستقراء والتتبع لكلام العرب ، فكان ذلك شبيهاً بالقاعدة الكلية والقاعدة الكلية لا تختص بفرد دون فرد آخر .

وإن كان المستفاد منها لفظاً فلا يخلو إما أن يكون علماً أو صفة ، أو اسم جنس .

فإن كان اللفظ علماً أو صفة فلا خلاف كذلك في أن القياس لا يجري فيهما ، أما العلم فلأنه وضع للذات ، ولم يوضع للمعنى حتى يمكن انتقال هذا المعنى من محل إلى محل آخر ، فامتنع القياس فيه لعدم الجامع .

وأما الصفة مثل العالم والجاهل والكريم فلأنها واجبة الاطراد بمقتضى الوضع في كل من وجد فيه المعنى كالعلم والجهل والكرم ، وحيث كان الاطراد ثابتاً وضعاً فالقياس فيها لا حاجة إليه .

أما إن كان اللفظ المستفاد من اللغة اسم جنس فلا يخلو إما أن يكون له معنى يمكن ملاحظته فغير جنسه أو لا يكون له ذلك .

فإن كان الثانى فلا يمكن جريان القياس فيه لعدم الجامع ، ولأن الواضع وضعه لكل من تحقق فيه المعنى مثل الذكورة والبلوغ فى الرجل والقياس لا حاجة إليه لوجود الاطراد وضعاً .

وإن كان الأول أى له معنى يمكن ملاحظته فى غير جنسه فهو محل النزاع مثل لفظ الخمر مثلاً فإنها وضعت للمتخذ من عصير العنب إذا غلا ، وقذف بالزبد لمعنى فيه هو المخامرة ، وهذا المعنى يدور مع التسمية وجوداً وعدمًا ، فعصير العنب عند المخامرة يسمى خمرًا ، وعند عدمها لا يسمى بذلك .

فإذا وجد هذا المعنى وهو المخامرة فى غير الخمر كالبيذ مثلاً ، فهل يجوز إطلاق اسم الخمر عليه أو لا يجوز . فى ذلك الخلاف المتقدم .

\* \* \*

## الأدلة

استدل القائلون بالجواز بما يأتى :

أولاً : الأدلة المثبتة لحجية القياس مطلقة لا تقييد فيها ، فكان القياس حجة فى اللغة متى وجدت شروطه وانتفت موانعه عملاً بإطلاق الأدلة .

وثانياً : التسمية دائرة مع المعنى وجوداً وعدمًا ، والدوران طريق من الطرق المثبتة للعلية كما سيأتى فكان المعنى هو العلة فى التسمية ، ووجود العلة يقتضى وجود المعلول فلو لم توجد التسمية عند وجود المعنى لتخلف المعلول عن العلة وهو باطل .  
فمثلاً اسم الخمر يدور مع المخامرة وجوداً وعدمًا ، فعصير العنب إذا أسكر سمي خمرًا ، وإن لم يسكر لم يسم بذلك .

وهذا يقتضى بأن العلة فى التسمية بهذا الاسم هى المخامرة ، فإذا وجد هذا المعنى فى النيذ وجب أن يسمى بهذا الاسم وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة .

### نوقش هذا الدليل الأول :

بأن الأدلة المثبتة للقياس شرعية ، والشارع إنما يقصد إلى الشرعيات لا إلى اللغويات ، فالقياس إنما يحتج به فيما هو مقصود الشارع ، وهو الشرعيات دون اللغويات ، فلا يكون القياس حجة فيها لعدم تناول الأدلة لها .

### ونوقش الدليل الثانى :

بأن علة التسمية إنما توجب التسمية إذا صدرت ممن له ولاية الوجوب ، وهو الله سبحانه وتعالى ، واللغة ليست من وضع الله سبحانه وتعالى بل هى من وضع البشر ، فعلة التسمية منهم لا توجب التسمية لأنه لا حجة فى قولهم ، وإنما الحجة فى قوله تعالى أو قول رسوله .

وأجيب عن الأول : بأنه منقوض باعتبار القياس حجة فى العقلية مع أن الشارع إنما يقصد إلى الأمور الشرعية دون الأمور العقلية .

وأجيب عن الثانى : باختيار أن اللغة من وضع الله تعالى ، فتكون علة التسمية موجبة للتسمية لصدورها ممن له الولاية .

واستدل المانعون : بأن اللغة لو ثبتت بالقياس فيما هو متنازع فيه لوجب تسمية الحياض والآبار والأنهار بالقارورة ، لأن الزجاجاة إنما سميت بذلك لاستقرار الماء فيها ، وهذه العلة موجودة فى الحياض والأنهار ، مع أننا متفقون على أن الذى يسمى بهذا الاسم هو الزجاجاة فقط .

وإذا امتنع إثبات بعض المتنازع فيه بالقياس امتنع ثبوت البعض الآخر به كذلك لأنه لا وجه للترفة .

ويرد ذلك : بأن عدم إجراء القياس في بعض الألفاظ المتنازع فيها المنع لا يستلزم عدم إجرائه في البعض الآخر عند انتفاء المانع ، وإلا لزم أن يكون القياس ليس حجة في الشرعيات لجريانه في البعض ، وعدم جريانه في البعض الآخر ، ولا قائل بذلك .

\* \* \*

## ثمرة الخلاف في إثبات اللغة بالقياس

تظهر ثمرة الخلاف في صحة الاستدلال بالأدلة الواردة في المسميات الأصلية في المسميات الفرعية ، وعدم صحة الاستدلال بذلك .

فمن قال : إن اللغة تثبت بالقياس يجوز الاستدلال بتلك الأدلة فيما ثبت بالقياس ، ويكون حكم المسميات الفرعية معلوماً من تلك الأدلة نصاً لا قياساً .

من قال إنها لا تثبت بالقياس لا يجوز الاستدلال بذلك فلا يكون حكم المسميات الفرعية مأخوذاً من الأدلة الواردة في المسميات الأصلية ، بل يكون الحكم مستفاداً من غيرها كالقياس أو غيره من باقى الأدلة .

فمثلاً : إذا قلنا إن النبيذ يسمى خمراً لوجود المخامرة فيه قياساً على الخمر كان تحريم النبيذ ثابتاً بما ثبت به تحريم الخمر مثل قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ ﴾ .

وإذا قلنا إن النباش يسمى سارقاً لأخذه المال خفية قياساً على السارق كان القطع في النباش ثابتاً بما ثبت به قطع السارق مثل قوله تعالى : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ .

وإذا قلنا إن اللائط يسمى زانياً للإيلاج المحرم في فرج مشتهى قياساً على الزانى كان حكم اللائط ثابتاً بما ثبت به حكم الزانى مثل قوله تعالى : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ وقوله تعالى فيما نسخت تلاوته ، وبقي حكمه الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله .

وأما إذا لم نقل إن اللغة تثبت بالقياس تكون أحكام هذه الأشياء ثابتة بغير تلك الأدلة كالقياس مثلاً .

\* \* \*



## القياس فى الأسباب والشروط

أكثر الشافعية على أن القياس يجرى فى الأسباب والشروط « ويكون حجة فيها وأكثر الحنفية والمالكية ، على أن القياس لا يكون حجة فيها وهو المختار للآمدى وابن الحاجب والبيضاوى .

مثال القياس فى الأسباب : قياس القتل بالمثل على القتل بالمحدد بجامع القتل العمد العدوان ، والمحدد سبب لوجوب القصاص ، فالمثل يكون سبباً كذلك .

وقياس اللواط : على الزنا بجامع الإيلاج المحرم فى فرج مشتهى ، والزنا سبب لإيجاب الحد ، فاللواط كذلك تكون سبباً له .

ومثال القياس فى الشروط : قياس الوضوء على التيمم بجامع الطهارة ، والنية شرط فى التيمم فتكون شرطاً فى الوضوء كذلك .

\* \* \*

## الأدلة

استدل القائلون بالجواز : بأن الأدلة المثبتة لحجية القياس لا تقيد فيها ، فوجب العمل بإطلاقها ، وبذلك يكون القياس حجة فى الجميع .

واستدل المانعون : بأن القياس لابد فيه من الجامع بين الأصل والفرع ، فإن لم يوجد الجامع فى الأسباب والشروط ، فظاهر أنه لا قياس فيها لفقدان ركن من أركان القياس وهو العلة .

وإن وجد الجامع بينها لا فائدة فى القياس ، لأن هذا الجامع يعتبر هو السبب أو الشرط ، ويكون كل من الأصل والفرع فرداً من أفراد هذا السبب .

وبذلك يكون الاشتغال بالقياس فى الأسباب والشروط ضرباً من العبث ، والعبث مما يتنزه عنه العقلاء .

فمثلاً قياس القتل بالمثل على القتل بالمحدد بعله القتل العمد العدوان يجعل القتل العمد العدوان ، هو السبب فى وجوب القصاص ، ويكون كل من المثل والمحدد فرداً من أفرادها .

وقياس اللوطة على الزنا بعله الإيلاج المحرم يجعل الإيلاج هو السبب في الحد، ويكون كل من اللوطة والزنا فرداً من أفراد هذا السبب .

\* \* \*

## لا يجرى القياس في العادات

لا نعلم خلافاً بين العلماء في أن القياس لا يجرى في الأمور العادية ، ولا يكون حجة فيها ، مثل أقل الحيض وأكثره ، وأقل الحمل وأكثره .  
وذلك لأن هذه الأمور تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان ، فليس لها ضابط يمكن تحققه في غيرها ، والقياس مبنى على وجود الجامع بين المقيس والمقيس عليه ، فامتنع القياس فيها لذلك .

\* \* \*

## الباب الثاني في أركان القياس

الأركان جمع ركن ، وهو جزء الشيء الذي لا يتحقق بدونه ، وأركان القياس أربعة :

١ - الأصل . ٢ - الفرع .

٣ - الوصف الجامع بين الأصل والفرع - وهو العلة . ٤ - حكم الأصل .

فإذا قلنا النبيذ كالخمر في الإسكار ، فيحرم كما تحرم الخمر تحقق في هذا القياس الأركان الأربعة .

فالخمر هي الأصل ، والنبيذ هو الفرع والإسكار هو العلة ، وتحريم الخمر - هو حكم الأصل .

وأما تحريم النبيذ ، وهو المعروف بحكم الفرع فهو ثمرة القياس ، وليس ركناً فيه ، وهذا هو المختار عند الأمدى ، وقال الأسنوى : إن حكم الفرع في القياس ركن من أركان القياس ، وليس ثمرة له ، لأن ثمرة القياس هي العلم بحكم الفرع لا نفس حكم الفرع .

غاية الأمر أن حكم الفرع لم يجعل ركناً مستقلاً في القياس لكونه عين حكم الأصل ، فاكفى بحكم الأصل عنه ، وجعلت الأركان أربعة لذلك .

وقد اختلف الأصوليين فيما يسمى أصلاً في القياس ، فذهب الفقهاء إلى أن الذى يسمى بذلك هو الصورة التى ثبت فيها الحكم أولاً ، وهى الخمر فى المثال السابق ، وقال المتكلمون : الأصل هو دليل الحكم فى الصورة الأولى ، فهو عندهم الدليل الذى أثبت التحريم فى الخمر فى المثال السابق وهو قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ ﴾ الآية .

وقال الإمام الرازى : كل قياس مشتمل على أصليين وفرعين ، فالأصل الأول : هو حكم الصورة الأولى ، وفرعه : هو العلة المأخوذة منه ، والأصل الثانى : العلة فى الصورة الثانية ، وفرعه : هو الحكم الثابت فى هذه الصورة .

\* \* \*

### وجهة الأقوال

وجهة الفقهاء أن الأصل فى اللغة هو المحتاج إليه ، والمحل الأول أحق بهذه التسمية لأن الحكم يفتقر إليه فى تعلقه به ، والمحل لا يفتقر إلى الحكم .

ووجهة المتكلمين : أن الحكم الثابت فى المحل الأول مفتقر إلى الدليل المثبت له ، فكان هذا الدليل هو الأصل لأنه مفتقر إليه ، ولا يصح أن يكون المحل الأول أصلاً ، لأنه محتاج إلى غيره ، وهو الدليل الذى أثبت الحكم فيه .

ووجهة الإمام الرازى : أن الحكم فى المحل الأول محتاج إليه من حيث استنباط العلة منه ، فصح أن يكون أصلاً لتلك العلة ضرورة أن الأصل هو المحتاج إليه .

والعلة فى الصورة الثانية محتاج إليها من حيث ثبوت الحكم بها فى هذه الصورة ، فصح أن تكون أصلاً لذلك الحكم لأن الأصل هو المحتاج إليه .

وإذا نظرنا فيما قاله الإمام الرازى وجدنا أنه لا يتمشى إلا فى القياس المستنبطة علة ، لأن العلة فى هذه الحالة تكون مفتقرة إلى الحكم الذى ثبت فى المحل الأول من حيث استنباطها منه ، فصح أن تسمى فرعاً .

أما القياس منصوص العلة فلا يتأتى فيه ذلك لأن العلة حينئذٍ مفتقرة إلى الدليل

المثبت لها ، وليست مفتقرة للحكم ، فلا تكون فرعاً عنه ، ومن هنا يكون رأى الإمام ضعيفاً لعدم شموله كل الأقيسة .



## الفرع عند المتكلمين

علمنا مما سبق أن الفرع عند الفقهاء هو الصورة التى ثبت الحكم فيها ثانياً كالنبذ فى المثال السابق ، وأن الأصل عند المتكلمين هو دليل حكم الصورة الأولى ، فما هو الفرع عندهم ؟

اختلف العلماء فى تحقيقه ، فجعله بعضهم هو حكم الصورة الأولى ، لأنه هو الذى ينشأ عن الدليل مباشرة ويفتقر إليه ، فكان فرعاً عنه ، وهذا هو الظاهر .

وقال بعض العلماء : الفرع عندهم هو حكم الصورة الثانية كتحریم النبذ فى المثال السابق ، وعلل ذلك بأن الحكم فى الصورة الثانية متفرع عن العلة ، والعلة متفرعة من حكم الصورة الأولى ، وفرع الفرع فرع لذلك الأصل ، فصح أن يكون حكم الصورة الثانية فرعاً بهذا الاعتبار .

وهذا القول مقبول أيضاً إلا أن فيه تكلفاً ، لأن الفرع عند الإطلاق ينصرف إلى الفرع المباشر لا إلى ما كان فرعاً بواسطة .

وقد نقل عن صاحب هذا القول بعد أن بين الفرع عند المتكلمين بما ذكر أن اصطلاح المتكلمين يتفق مع اصطلاح الفقهاء فى الفرع بهذا الذى قاله .

ويرد عليه : بأن الاصطلاحين لا يزالان متغايرين فى الفرع حتى بعد جعل الفرع عند المتكلمين هو حكم الصورة الثانية ، لأن الفرع عند الفقهاء هو الصورة الثانية كالنبذ فى المثال السابق لا حكم الصورة الثانية كما يقول المتكلمون .

والظاهر : ما ذهب إليه الفقهاء فيما يسمى أصلاً لأن الحكم مفتقر إلى الدليل الذى يثبتته ، كما يفترق إلى المحل الذى يتعلق به ، فلا يصح أن يسمى كل من الحكم أو دليله أصلاً لافتقاره إلى المحل بهذا الاعتبار بخلاف المحل ، فإنه لا يحتاج إلى الحكم ولا إلى الدليل الذى يثبت الحكم فيه ، فكان متمكناً فى الأصالة منهما ، فاستحق أن يسمى أصلاً .



## مشماتات الباب الثاني

يشتمل الباب الثاني على فصلين : الفصل الأول فى العلة ، والفصل الثاني فى شرائط الأصل والفرع .

### الفصل الأول فى العلة

يحتوى الفصل الأول على أربعة مباحث : الأول فى تعريف العلة ، الثانى فى الطرق المثبتة لها ، الثالث فى مبطلاتها ، الرابع فى أقسامها .

### المبحث الأول فى تعريف العلة

اختلف الأصوليون فى تعريف العلة فعرفها الغزالى بقوله :

الوصف المؤثر فى الحكم لا بذاته بل بجعل الشارع ، فالوصف هو المعنى القائم بالغير ، وهو جنس فى التعريف يشمل كل وصف سواء كان مؤثراً أو معرفاً ، والمؤثر معناه الموجد ، لأن التأثير معناه الإيجاد ، وهو قيد فى التعريف يخرج العلة ، لأنه لا تأثير فيها فلا تسمى علة .

والمراد : من الحكم النسبة التامة ليكون التعريف شاملاً لجميع العلل سواء كانت شرعية أو لغوية أو عقلية .

وقوله بجعل الشارع لا بذاته : معناه أن تأثير الوصف فى الحكم ليس بنفسه كما تقول المعتزلة ، بل معناه أن الشارع ربط بين العلة وبين معلولها ربطاً عادياً بحيث أن وجودها يستلزم وجود معلولها عندها ، كما ربط بين حز الرقبة وإزهاق الروح ، وبين مماسة النار والإحراق ، وليس معنى جعل الله عند الغزالى أن التأثير يكون بواسطة قدرة خلقها الله فى الوصف ، لأن ذلك لا تقول به الأشاعرة ، والغزالى واحد منهم ، والذى يقول بذلك المعتزلة فقط .

فوجب أن يراد به ما قلنا دون ظاهره لتتحقق المغايرة بين مذهب الغزالى والمعتزلة ، وفائدة الإتيان بقوله « لا بذاته بل بجعل الشارع » بيان مذهبه وتحقيق المراد ، وليس المقصود به الاحتراز عن شىء ، فالقيد لبيان الواقع .



## الاعتراض على التعريف

اعتراض على هذا التعريف من وجهين :

أحدهما : أن الوصف فعل من أفعال المكلفين وأفعال المكلفين حادثة ، والحكم قد يكون قديماً إذا كان شرعياً ، ومن المسلم به أن الحادث لا يؤثر في القديم لتأخره عنه ، فكيف صح أن يكون الوصف علة للحكم في هذه الحالة .

وثانيهما : أن تأثير الوصف في الحكم مبني على اشتماله على مصلحة أو مفسدة ، وأن العقل يدرك تلك المصلحة أو المفسدة ، مع أن الغزالي من الأشاعرة ، وهم لا يقولون بذلك ، فالتعريف لا يتفق ومذهب الأشاعرة .

وأجيب عن الأول : بأن تأثير الوصف ليس في ذات الحكم بل في تعلقه بالفعل ، وتعلق الحكم بفعل المكلف حادث ، وبذلك يكون الحادث قد أثر في الحادث لا في القديم ، ولا مانع من ذلك .

وأجيب عن الثاني : بأن الغزالي يخالف الأشاعرة في الحسن والقبح العقليين فهو يرى أن العقل يدرك في الأفعال حسناً وقبحاً ، ولكن لا تأثير لما أدركه العقل في الفعل منهما ، فلا يرد عليه الاعتراض الثاني ما دام التعريف له .

\* \* \*

## تعريف المعتزلة

قالت المعتزلة في تعريف العلة : هي الوصف المؤثر في الحكم بذاته ، أي بعد أن يخلق الله فيه التأثير - وهذا مبني على ما ذهبوا إليه من أن العقل يدرك في الأفعال حسناً وقبحاً ، وأن الأحكام تكون تابعة لما أدركه العقل من ذلك في الفعل .  
فإن أدرك فيه حسناً كان واجباً أو مندوباً : وإن أدرك فيه قبحاً كان محرماً أو مكروهاً ، وإلا كان مباحاً .

وهذا التعريف لا يرد عليه ما ورد على الغزالي ، لأن الحكم عند المعتزلة حادث ، والحادث لا يمتنع تأثيره في الحادث ، ولأنهم قائلون بالتحسين ، والتقبيح العقليين .

\* \* \*

## تعريف الآمدى

عرف الآمدى العلة : بأنها الوصف الباعث على الحكم ، وفسر الباعث على الحكم باشتمال الوصف على حكمة تصلح أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم ، مثل جلب المصلحة ، أو دفع المفسدة وتفسير للباعث بهذا المعنى يجعل التعريف مقبولاً لا اعتراض عليه .

ولو ترك تفسيره لاحتمل أن يكون المراد منه الحامل للشارع على شرع الحكم ، وهو المعروف بالغرض ، فيكون التعريف باطلاً ، لأن الله تعالى لا يحمله على شرع الحكم سوى إرادته له ، يخلق ما يشاء ويختار .



## تعريف الإمام الرازى

عرف الإمام الرازى وأتباعه كالليضاوى العلة « بأنها الوصف المعروف للحكم » وهذا التعريف أولى من التعاريف السابقة لخلوه من التأثير ، وبعده عما يوجب اللبس .

فالوصف : هو المعنى القائم بالغير كما سبق بيانه ، والمعرف للحكم معناه الذى جعل علامة عليه من غير تأثير فيه ، ولا أن يكون باعثاً عليه ، و « أل » فى الحكم المتبادر منها الاستغراق لأنه لم يتقدم ذكر لحكم معهود حتى تكون للعهد ، وبذلك يكون الحكم شاملاً لحكم الأصل كما هى معرفة لحكم الفرع ، من غير فرق بين أن تكون العلة مستنبطة أو منصوصة ضرورة أن التعريف للعلة من حيث هى ، ولا شك أن العلة من حيث هى تصدق على النوعين .



## الاعتراض على التعريف

اعترض على التعريف بأن فيه دوراً فيكون باطلاً ، وبيان الدور أن التعريف للعلة من حيث هى ، فيكون شاملاً للعلة المنصوصة والعلة المستنبطة والمتبادر من الحكم الحكم العام الشامل لحكم الأصل وحكم الفرع .

وحيثئذ يكون مقتضى التعريف أن العلة سواء كانت منصوصة أو مستنبطة معرفة

للحكم سواء كان حكم الأصل أو حكم الفرع ، وبذلك يكون حكم الأصل من حيث معرفته متوقفاً على العلة ضرورة أن المعرف متوقف على المعرف .  
ولكن من المسلم به أن العلة المستنبطة متوقفة على حكم الأصل لأنها عرفت به وأخذت منه . . . وبذلك تكون العلة المستنبطة متوقفة على حكم الأصل ، وحكم الأصل متوقفاً عليها ، وهذا هو الدور بعينه . . .

ويجاب عن ذلك : بأن « أل » فى الحكم ليست للاستغراق حتى يكون الحكم شاملاً لحكم الأصل ، وحكم الفرع ، بل هى للعهد الذهنى ، والمعهود فى الذهن حكم الفرع لأنه هو الثمرة المقصودة من القياس .

وبذلك يكون مقتضى التعريف أن العلة سواء كانت منصوطة أو مستنبطة معرفة لحكم الفرع ، فيكون حكم الفرع متوقفاً فى معرفته على العلة ، وهذا صحيح دائماً .

أما العلة فليست متوقفة على حكم الفرع بل إن كانت مستنبطة توقفت على حكم الأصل ، وإن كانت منصوطة توقفت على دليلها ، فالتوقف من جانب الحكم فقط ، وذلك لا يحقق الدور .



## المبحث الثانى - فى الطرق المثبتة للعلية

الطرق المثبتة لعلية الوصف أى كونه علة تسعة - النص - الإيماء - الإجماع - المناسبة - الشبه - الدوران - السبر والتقسيم - تنقيح المناط .

### الطريق الأول - النص

يطلق النص ويراد به ما قابل الإجماع ، والقياس - ويعرف حينئذ بأنه دليل من كتاب أو سنة ، ويطلق ويراد منه ما قابل الظاهر ، ويعرف حينئذ بأنه ما دل على معناه من غير احتمال .

والظاهر : ما دل على معناه مع احتمال غير احتمالاً مرجوحاً .  
والنص بالإطلاق الأول أعم منه بالإطلاق الثانى لأنه يشمل الظاهر والقاطع .  
والمراد هنا هو النص بالإطلاق الأول ، لأنه مقسم إلى قاطع وظاهر ، فالتقسيم

قرينة على المراد .



فالنص القاطع : ما دل على العلية مع عدم احتمال غيرها ، وله ألفاظ كثيرة منها :

كى - مثل قوله تعالى : ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ ، وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ ، وَأَبْنِ السَّبِيلِ كَى لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾ فإن كى موضوعة للتعليل ولم تستعمل فى غيره ، ولذلك لم تحتمل غير التعليل .

ومعنى الآية خمس الفىء لثلا يقتصر على الأغنياء منكم وليكون متداولاً بينكم ، وفى تناول أيديكم .

لأجل - مثل قوله ﷺ : « إنما نهيتكم عن إدخار لحوم الأضاحى لأجل الدافة » ، والدافة هى الطائفة القادمة من السفر .

ومعنى الحديث أن النهى عن إدخار لحوم الأضاحى كان لأجل التوسعة على القادمين من السفر فى أيام التشريق .

من أجل - مثل قوله ﷺ : « إنما جعل الاستئذان من أجل البصر » إذن - إذا وقعت جزاء للشرط - مثل قوله ﷺ : فلا إذن جواباً لمن سأله عن بيع الرطب بالتمر ، وقول النبى ﷺ : « أينقص الرطب إذا جف ، فقال : نعم » والمعنى فلا تبيعوا الرطب بالتمر إذا كان الرطب يجف باليس لما فى ذلك من التفاضل بينهما .

لعلة كذا ، ولسبب كذا ، ولمؤثر ، ولموجب ، والأمثلة لذلك ظاهرة .

أما النص الظاهر : فهو ما دل على العلية مع احتمال غيرها احتمالاً مرجوحاً وله ألفاظ كثيرة ذكر البيضاوى منها ثلاثة :

الأول اللام : مثل قوله تعالى : ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِلدُّلُوكِ الشَّمْسِ ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴾ ، فاللام وضعت للتعليل كما قال أهل اللغة ، ولكن ورد استعمالها فى غيره مثل الملك والاختصاص ، والعاقبة ، فالملك نحو قوله ﷺ : « أنت ومالك لأبيك » ، والاختصاص نحو اللجام للفرس ، والعاقبة ، مثل قوله تعالى : ﴿ فَالْتَقِطْهُ أَلْ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ﴾ وقول الشاعر :

لدوا للموت ، واينو للخراب فكلكمو يصير إلى تباب

ونظراً لاستعمال اللام فى المعانى السابقة جعلت من قبيل الظاهر لاحتمالها غير التعليل .

الثانى : إن المشددة مكسورة الهمزة مثل قوله ﷺ : فىمن وقصته ناقته ، وهو محرم بالحج ( لا تقربوه طيباً فإنه يبعث يوم القيامة مليئاً ) ، وقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام : ﴿ رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا ، إِنَّكَ إِن تَذَرْنَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاَجِرًا كَفَّارًا ﴾ .

فإن فى الآية والحديث مفيدة للتعليل ولكن استعمالها كثير فى تأكيد مضمون الجملة جعلها من قبيل الظاهر لاحتمالها غير التعليل .

الثالث : الباء مثل قوله تعالى : ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ ﴾ فالباء فى الآية مفيدة للتعليل ، ولكنها كثيراً ما تستعمل فى الإلصاق مثل مررت بزيد ، وفى الاستعانة مثل برئت القلم بالسكين ، ولهذا جعلت من قبيل الظاهر لاحتمالها غير التعليل ، بل قال بعض الأصوليين إن الباء لا تفيد التعليل مطلقاً لا نصاً ، ولا ظاهراً .

وزاد ابن الحاجب من ألفاظ الظاهر على الألفاظ التى ذكرها البيضاوى شيئين : أحدهما : أن مفتوحة الهمزة ساكنة النون مثل قوله تعالى : ﴿ مَنَاعٌ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٌ عَتَلٌ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٌ أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ ﴾ .  
وثانيهما : ترتيب الحكم على الوصف بالفاء مثل قوله تعالى : ﴿ وَالسَّارِقُ ، وَالسَّارِقَةُ ، فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ وسيأتى أن ذلك من قبيل الإيماء عند البيضاوى .

\* \* \*

## الطريق الثانى - الإيماء

الإيماء فى اللغة مصدر أو ما إلى الشئ إذا أشار إليه .  
وعند الأصوليين اختلفوا فى تعريفه : فعرفه ابن الحاجب بأنه ( اقتران وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان القرآن بعيداً ) .

فالاقتران : معناه الجمع بين الشئين ، وهو جنس فى التعريف يشمل كل اقتران سواء كان بين ذاتين كاقتران الزوج بزوجه ، أو بين ذات ومعنى ، مثل زيد قائم ، أو بين معنى وحكم ، مثل شرب الخمر حرام للإسكار .

وإضافة الاقتران إلى الوصف مقيداً بالحكم قيد أول يخرج ما عدا ذلك مثل  
اقتران الذاتين ، أو اقتران الذات بالحكم .

والوصف : معناه المعنى القائم بالغير ، والحكم مراد منه النسبة التامة سواء  
كانت شرعية أو لغوية أو عقلية ، لأن الإيماء طريق مثبت لعلية الوصف مطلقاً سواء  
كانت العلة شرعية أو لغوية أو عقلية ، فوجب التعميم في الحكم ليكون التعريف  
شاملاً للجميع .

وقوله لو لم يكن هو : الضمير يعود على الوصف ، وأبرزه مع أن مقتضى  
الظاهر أن يكون مستترا ليعطف عليه قوله بعد ذلك أو نظيره ، لأنه لا يجوز العطف  
على الضمير المتصل المرفوع ، إلا إذا فصل بالضمير المنفصل أو بفواصل آخر غيره ،  
والفصل بالضمير أولى .

وقوله أو نظيره الضمير يعود على الوصف أيضاً ، ونظير الوصف مثيله ، وقد  
تقدم في تعريف القياس معنى المثل .

وقوله للتعليل : أل في التعليل عوض عن المضاف إليه والمضاف إليه هو الوصف  
أو نظير الوصف ، والمعنى لو لم يكن الوصف علة للحكم ، أو لم يكن نظير  
الوصف علة لنظير الحكم .

وقوله لكان بعيداً : الضمير المستكن في كان يعود على الاقتران السابق وهو  
اقتران الوصف بالحكم ، والمعنى لو لم يكن الغرض من اقتران الوصف بالحكم هو  
أن يكون الوصف علة للحكم أو نظير الوصف علة لنظير الحكم لكان اقتران الوصف  
بالحكم بعيداً .

وبعد القران : معناه خلوه عن الفائدة بحيث يكون الكلام المشتمل عليه غير  
مناسب لمقتضى الحال .

وقوله لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان القرآن بعيداً قيد ثان مخرج لما عدا  
الإيماء من باقى طرق العلية ، لأن المفيد في غير الإيماء ليس بعد القرآن بل شيء آخر  
كالنص أو المناسبة أو السبر أو الدوران .

مثال : اقتران الوصف بالحكم للدلالة على أن الوصف علة للحكم قوله ﷺ  
في شأن الهرة : « إنها من الطوافين عليكم والطوافات » ، فالوصف وهو الطواف قد

اقترن بالحكم ، وهو الطهارة المسئول عنها ، فلو لم يكن الطواف علة للطهارة لكان قرنه بها بعيداً لأنه يجعل السؤال خالياً عن الجواب ، وهو بعيد من الرسول .

ومثال : اقتران الوصف بالحكم للدلالة على أن نظير الوصف علة لنظير الحكم - ما ورد في البخارى ومسلم : « من أن امرأة قالت : يا رسول الله ، إن أمى ماتت وعليها صوم نذر أفصوم عنها ؟ فقال : أرأيت لو كان على أمك دين فقضىته أكان ذلك يؤدى عنها ؟ قالت : نعم - قال : فصومى عن أمك فدين الله أحق بالأداء » .

فالرسول ﷺ قرن بين دين العباد ووجوب قضائه وهو اقتران وصف بحكم وفائدة الاقتران هو الدلالة على أن نظير الوصف علة لنظير الحكم ، وبذلك يمكن معرفة حكم المسئول عنه بقياسه على ما علم حكمه من الجواب .

فلو لم يكن هذا الاقتران مفيداً للعلية لخلا السؤال عن الجواب ، وللزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل .



## تعريف غير ابن الحاجب

عرف غير ابن الحاجب الإيماء بأنه ما دل على علية وصف لحكم بواسطة قرينة من القرائن .

( ما ) يعنى لفظاً بقرينة قوله بعد ذلك دل لأن الدلالة من عوارض الألفاظ وهو جنس فى التعريف يشمل جميع الألفاظ سواء كانت مستعملة أو مهملة ، وسواء دلت على العلية أو دلت على غيرها .

وقوله دل - قيد أول مخرج المهمل - والدلالة هى فهم أمر من أمر بعد العلم بالوضع - وهذا بناء على أنها من صفات الفاهم .

أو هى كون اللفظ بحالة بحيث إذا أطلق فهم منه معناه - بناء على أنها من صفات الألفاظ .

وقوله على علية وصف لحكم - العلية معناها كون الشيء علة فعلية الوصف للحكم - معناها كون الوصف علة للحكم - وقد سبق بيان الوصف والحكم فلا حاجة لإعادته ، وهو قيد ثان فى التعريف مخرج لما دل على غير العلية مثل : زيد قائم - فلا يكون إيماء .

وقوله بقرينة القرائن يعم القرينة اللفظية - كالفاء في قوله تعالى : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا ﴾ - والقرينة المعنوية مثل بعد القران وهو قيد ثالث يخرج به النص فإن دلالته على العلية بالوضع لا بالقرينة .



### مقارنة بين التعريفين

بالتأمل في التعريفين السابقين نجد أن تعريف ابن الحاجب يجعل المفيد للعلية في الإيماء هو بعد القران فقط ، وهذه قرينة معنوية وبذلك يكون اللفظ الدال على العلية بواسطة القرينة اللفظية كالفاء في قوله تعالى : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ ليس من الإيماء .

ولهذا جعل ابن الحاجب دلالة الفاء على العلية من قبيل الظاهر لا من قبيل الإيماء .

أما التعريف الثاني فقد جعل المفيد للعلية في الإيماء هو مطلق قرينة ، وذلك شامل للقرينة اللفظية ، والقرينة المعنوية .

وبذلك تكون دلالة اللفظ على العلية بواسطة إيماء على التعريف الثاني - دون التعريف الأول .

ومن هنا يعلم أن المناسب لما اختاره البيضاوى من جعل الفاء من قبيل الإيماء لا من قبيل الظاهر هو التعريف الثاني - لا تعريف ابن الحاجب .



### أقسام الإيماء

ينقسم الإيماء إلى خمسة أقسام :

القسم الأول : ترتيب الحكم على الوصف بالفاء - والمقصود من ترتيب الحكم على الوصف بالفاء ذكر الوصف مع الحكم ، ودخول الفاء على الثاني منهما سواء كان الثاني هو الوصف أو الحكم ، وبهذا التفسير يشمل هذا الترتيب أنواعاً أربعة :

١ - تقدم الوصف وتأخر الحكم في كلام الشارع مثل قوله تعالى : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ وقوله تعالى : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ .

٢ - تقدم الوصف وتأخر الحكم فى كلام الراوى - مثل زنى ماعز فرجم ،  
وسها رسول الله ﷺ فسجد .

٣ - تقدم الحكم وتأخر الوصف فى كلام الشارع مثل قوله ﷺ : « لا تقربوه  
طيباً فإنه يبعث يوم القيامة ملياً » .

٤ - تقدم الحكم وتأخر الوصف فى كلام الراوى وليس له مثال واقعى ، لأن  
شأن الراوى أن يحكى ما يقع فى الخارج ، والذى يقع فى الخارج تقدم الوصف  
وتأخر الحكم ، لا تقدم الحكم وتأخر الوصف .

ويمكن أن يمثل له بمثال تقديرى مثل أن يقول الراوى سجد رسول الله فسها ،  
ورجم ماعز فزنى ، وإنما كان ترتيب الحكم على الوصف بالفاء مفيداً للتعليل ، لأن  
الفاء وضعت للترتيب مع التعقيب ، والتعقيب معناه حصول الثانى بعد الأول من غير  
مهلة - وهذا يستلزم أن يكون الأول علة فى الثانى لأن وجود العلة يستلزم وجود  
المعلول من غير تراخ فى الزمن .

فالتعليل لازم للتعقيب - وبذلك كانت الفاء مفيدة للتعليل بطريق اللزوم .

ونظراً لأن الفاء لم توضع للتعليل وإنما استفيد منها التعليل بطريق اللزوم كانت  
من قبيل الإيماء ولم تكن من قبيل الظاهر .



## التفاوت بين الأنواع الأربعة

علمنا أن ترتيب الحكم على الوصف بالفاء يشمل أنواعاً أربعة ونقول هنا أن  
هذه الأنواع الأربعة تتفاوت فى إفادة العلية :

فأقواها فى الدلالة ترتيب الحكم على الوصف بالفاء فى كلام الشارع سواء تقدم  
الوصف على الحكم أو تأخر عنه لأن الشارع لا يجوز عليه الخطأ ولا النسيان فى  
الأحكام .

ويلى ذلك فى القوة ترتيب الحكم على الوصف بالفاء فى كلام الراوى لجواز  
الخطأ والنسيان عليه .

ثم إن تقدم الوصف على الحكم ودخول الفاء على الحكم سواء كان ذلك فى

كلام الشارع أو كلام الراوى أقوى فى إفادة العلية من العكس ، وهو تقدم الحكم وتأخر الوصف ودخول الفاء على الوصف .

وعلى الإمام الرازى ذلك : بأن الوصف ملزوم للحكم والحكم لازم له ووجود الملزوم يقضى بوجود اللازم دائماً ، لأن الملزوم إما أن يكون مساوياً للزوم أو أخص منه .

فإن كان مساوياً له فوجود أحد المتساويين يقتضى وجود الآخر ، وإن كان أخص منه فوجود الأخص يقضى بوجود الأعم .

بخلاف وجود اللازم فإنه لا يستلزم دائماً وجود الملزوم فإن اللازم قد يكون أعم من الملزوم ووجود الأعم لا يقضى بوجود الأخص .

ومن هنا يتبين أن تقديم الوصف وتأخير الحكم تقديم للملزوم وتأخير للزوم - بخلاف تقديم الحكم ، وتأخير الوصف فإنه تقديم للزوم وتأخير الملزوم - ولذا كان تقديم الوصف وتأخير الحكم أقوى فى إفادة العلية من عكسه .

وبالتأمل نجد أن كلام الرازى غير وجيه لأن الوصف إنما يكون ملزوماً للحكم إذا أخذ بعنوان كونه علة إذ وجود العلة دائماً يقضى بوجود المعلول فيكون وجود الوصف فى هذه الحالة مقتضياً لوجود الحكم .

ولكن إذا أخذ الوصف مجرداً عن كونه علة فلا يكون ملزوماً للحكم ، ولا يكون وجوده مستلزماً لوجود الحكم ، ومن هنا يعلم أن كون الوصف ملزماً يتوقف على كونه علة وفرض المسألة أننا لم نعرف علية الوصف قبل ترتيب الحكم على الوصف بالفاء ونريد معرفة علية الوصف بالترتيب المذكور .

فكيف يصح أن يعلى إفادة تقدم الوصف على الحكم للتعليل بكون الوصف ملزوماً ، أليس ذلك اعترافاً بأن علية الوصف مستفادة قبل ذلك من غير الترتيب ؟ وهو خلاف المفروض .

\* \* \*

## هل ترتيب الحكم على الوصف بدون

### الفاء يفيد العلية ؟

علمنا مما سبق أن ترتيب الحكم على الوصف بالفاء مفيد للعية اتفاقاً ، وإن

كان بعضهم يرى ذلك من قبيل الإيماء والبعض الآخر يقول : إن ذلك من قبيل النص  
الظاهر .

أما ترتب الحكم على الوصف بدون الفاء فقد اختلف الأصوليون فيه فذهب  
جمهورهم إلى أنه يفيد العلية مطلقاً سواء كان الوصف مناسباً أو غير مناسب ،  
واختار هذا المذهب البيضاوي .

وذهب الأمدى وابن الحاجب وجماعة آخرون إلى أنه لا يفيد العلية إلا إذا كان  
الوصف مناسباً .



## الأدلة

استدل الجمهور : بأن أهل العرف يستقبحون قول القائل ، أكرم الجاهل وأهن  
العالم وينكرونه عليه ، وليس هناك ما يوجب استقباحه واستنكاره إلا تبادل الذهن  
إلى أن المتكلم بذلك ، قد جعل علة في الإكرام والعلم علة في الإهانة لأن إكرام  
الجاهل لغير جهله كعلو نسبه أو شجاعته وإقدامه ليس بمستفبح في العادة ، كما أن  
أهانة العالم لغير علمه كبخله أو فسقه غير مستفبح كذلك .

وإذا تبادل إلى الذهن فهم التعليل من ترتب الحكم على الوصف بدون الفاء في  
هذا المثال مع أنه لا مناسبة. فيه بين الوصف ، والحكم كان ترتيب الحكم على  
الوصف بدون الفاء مفيداً للعية عند عدم المناسبة ، كما يفيدها عند المناسبة وهو ما  
ندعيه .

ويمكن نظم الدليل هكذا ، لو لم يكن ترتيب الحكم على الوصف بدون الفاء  
مفيداً للعية عند عدم المناسبة لما قبح قول القائل : أكرم الجاهل وأهن العالم لكنه  
قبح ، فترتيب الحكم على الوصف بدون الفاء عند عدم المناسبة للعية وهو المطلوب .  
ويستدل على الملازمة في هذا الدليل : بأنه لا موجب لقبح هذا القول من قائله  
إلا سبق الذهن إلى التعليل لأن إكرام الجاهل لغير الجهل ، وإهانة العالم لغير العلم  
كل منهما غير مستفبح في العادة .

ويستدل على الاستثنائية بوقوع الاستقباح والاستنكار من أهل العرف الذين يعتد  
برأيهم .



نوقش هذا الدليل من قبل الخصم : بأنه أخص من المدعى - لأن المدعى هو كل ترتب للحكم على الوصف بدون الفاء مفيداً للعلية مطلقاً مناسباً أو غير مناسب ، والدليل خاص لأنه إنما يثبت كون الترتيب مفيداً للعلية في قول القائل أكرم الجاهل وأهن العالم وهو جزئى من جزئيات المدعى والجزئى لا يثبت الكلى - لجواز أن تكون الجزئيات مختلفة في الأحكام .

وأجاب البيضاوى عن ذلك : بأن دلالة الترتيب على العلية في هذه الجزئيات تستلزم دلالة عليها في باقى الجزئيات لأنه لو لم يدل الترتيب على العلية في غير هذه الجزئية للزم أن يكون مشتركاً لفظياً بين العلية ، وعدم العلية - لكونه قد دل على العلية في هذه الجزئية ، وعلى عدم العلية في غيرها - والاشتراك اللفظى خلاف الأصل - وإذا بطل الاشتراك اللفظى ثبت أن الترتيب دل على العلية في هذه الجزئية وفي غيرها من الجزئيات وثبت ما ندعيه .

ورد هذا الجواب : بأنه لا يلزم من كون الترتيب غير دال على العلية في غير الجزئية المذكورة أن يكون مشتركاً لفظياً لجواز أن يكون في غير هذه الجزئية غير دال على شىء أصلاً لا على العلية ولا على عدم العلية والاشتراك اللفظى فرع الوضع والدلالة .

ولا شك أن عدم الدلالة على العلية في غير الجزئية المذكورة صادق على أمرين - أحدهما : أن يكون دالاً على قدم العلية ، وثانيهما : أن يكون غير دال على شىء أصلاً بأن يكون مهملاً ، فهو كلى والكلى من حيث هو لا دلالة له على الجزئى بخصوصه ، فحمل عدم الدلالة على العلية - على الدلالة على عدم العلية بخصوصه ليتحقق الاشتراك اللفظى تحكم وترجيح بلا مرجح .

وأجيب عن ذلك : بأن ترتب الحكم على الوصف بدون الفاء إنما يكون بتركيب عربى - والمركبات العربية ليست مهملة بل هى مستعملة فى معانيها التى وضعت لها ، وهذا يوجب حتماً أن يكون الترتيب فى غير الجزئية المذكورة فى الدليل ، دالاً على معنى هو عدم العلية ، فيلزم الاشتراك اللفظى - أو العلية ، فيتم ما ندعيه وهو كون الترتيب مفيداً للعلية فى جميع الجزئيات .

ورد الأسنوى هذا الجواب : بأنه لا يلزم من كون الترتيب مفيداً لعدم العلية فى غير الجزئية المذكورة فى الدليل - الاشتراك اللفظى - لأن المركبات عند البيضاوى

ليست موضوعة - والاشترك اللفظي - فرع وضع اللفظ لمعنيين فأكثر كما عرف في موضعه .

ويجاب عن هذا : بأن معنى قول البيضاوي « أن المركبات غير موضوعة » أنها ليست موضوعة بوضع مستقل ، بل اكتفى بوضع المفردات التي تركبت منها عند وضعها بوضع يخصها .

وبما أن الاشتراك اللفظي مداره على وضع اللفظ لمعنيين فأكثر ، سواء كان الوضع استقلالاً أو تابعاً لغيره ، والمركبات قد وضعت بوضع مفرداتها يكون الاشتراك اللفظي مما يمكن تحقيقه في المركبات ، وبذلك يتم جواب البيضاوي السابق .  
واستدل الأمدى ومن معه بما يأتي :

أولاً : تصرفات الشارع في الغالب تكون على وفق تصرفات العقلاء من أهل العرف والعقلاء من أهل العرف لا يفهمون التعليل من ترتيب الحكم على الوصف عند عدم المناسبة ، فإنهم إذا سمعوا قائلاً يقول لغيره : أكرم الجاهل ، وأهن العالم ، لا يفهمون منه أن الجهل علة الإكرام ، والعلم علة الإهانة ، بل يفهمون أن إكرام الجاهل لوصف يناسب ذلك ، وأن إهانة العالم لوصف يناسب الإهانة - وبذلك لا يكون الترتيب عند عدم المناسبة مفيداً للعلية وهو المطلوب .

ثانياً : من المتفق عليه أن أحكام الله قد لا تخلو عن الحكم والمصالح ، إما تفضلاً منه سبحانه وتعالى كما تقول الأشاعرة أو وجوباً عليه كما تقول المعتزلة - والوصف الذي لا مناسبة بينه وبين الحكم لا يترتب على شرع الحكم عنده مصلحة ، فلا يصح أن يكون علة ، وإلا لزم أن يخلو الحكم الذي يشرع عنده عن المصلحة وهو باطل .

وأجيب عن الأول : بأن أهل العرف لو فهموا من القول المذكور أن العلة في إكرام الجاهل وصف مناسب غير الجهل ، وأن العلة في إهانة العالم كذلك وصف مناسب غير العلم لما كان هناك ما يوجب استقباح هذا القول من قائله ، لكن الثابت أن أهل العرف يستقبحون هذا القول من القائل ، فكان ذلك دليلاً على أنهم فهموا أن الوصف الذي رتب عليه الحكم هو العلة ، وبذلك يكون الترتيب بدون الفاء مفيداً للعلية عند عدم المناسبة ويطل ما تقولون .

وأجيب عن الثاني : بأن أحكام الله لا تخلو عن الحكم والمصالح ، باعتبار

الواقع ونفس الأمر ، ولكن قد تخفى علينا المصلحة ، وبذلك تكون المناسبة بين الحكم والوصف موجودة في الواقع ، ولكنها غير ظاهرة لنا - فإن كان مرادكم أن المناسبة لا بد من وجودها في الوصف وإن لم تظهر لنا لم يضرنا ذلك .

\* \* \*

## تنبيهان

الأول : عبر البيضاوى عن ترتيب الحكم على الوصف بدون الفاء والخلاف فيه - بقوله - فرع - ولما كان الفرع هو ما بنى على غيره اقتضى كلامه أن إفادة الترتيب بدون الفاء للعلية مطلقاً أو عند المناسبة مبنى على غيره .  
وقد اختلف الشراح فيما بنى عليه هذا الفرع - فذهب الأسنوى إلى أن المبنى عليه هو ترتب الحكم على الوصف بالفاء .

وقال في توجيه ذلك : أن البيضاوى لما ذكر أن الترتيب بواسطة الفاء مفيد للعلية استشعر سائلاً يقول له : الترتيب بدون الفاء يفيد العلية كذلك ، فلا يكون للتقييد بالفاء فائدة ، أو الترتيب بدونها لا يفيد العلية فيكون ذكر الفاء له فائدة هي اختصاصها بإفادة العلية . . ؟

فأجاب عن ذلك : بقوله - فرع ترتب الحكم على الوصف بدون الفاء يفيد العلية مطلقاً ، وقيل إذا كان مناسباً .

فيكون الفرع مبنياً على الكلام السابق باعتبار مفهومه لا باعتبار منطوقه .  
وذهب غير الأسنوى إلى أن المبنى عليه محذوف تقديره ترتب الحكم على الوصف بدون الفاء مفيد للعلية ، لأن هذا هو الذى يبنى عليه كون الترتيب مفيداً للعلية أو بشرط المناسبة ، إذ لو كان أصل الترتيب بدون الفاء غير مفيد للعلية لا يصح أن يقال أنه يفيدها مطلقاً أو يفيدها عند المناسبة .  
اعتراض على هذا بأنه فى كلام البيضاوى ما يشعر بهذا الأصل ، فكيف يصح جعله مبنياً عليه .

وأجيب عن هذا : بأن الفرع نفسه يدل على هذا الأصل المحذوف لأنه يلزم من كون ترتب الحكم على الوصف بدون الفاء مفيداً للعلية مطلقاً أو عند المناسبة أن يكون نفس الترتيب بدون الفاء موضوعاً للتعليل ، فذكر الفرع قرينة على هذا الأصل والحذف لقرينة جائز .

نوقش هذا الجواب : بأنه يلزم أن يكون الفرع أصلاً والأصل فرعاً ، وهو باطل لما فيه من قلب الحقائق .

وبيان ذلك أن المحذوف قد اعتبر أصلاً للفرع المذكور ومقتضى هذا أن يكون المذكور متوقفاً على المحذوف ضرورة أن الفرع متوقف على أصله .

فإذا جعل المذكور وهو الفرع دالاً على المحذوف اقتضى ذلك أن يكون المحذوف متوقفاً في معرفته على المذكور ، فكان المذكور أصلاً والمحذوف فرعاً ضرورة أن الأصل ما توقف غيره عليه .

وبذلك يكون الأصل فرعاً والفرع أصلاً وهو باطل .

ويجاب عن ذلك : بأن اختلاف الجهة يجوز أن يكون الأصل فرعاً والفرع أصلاً ، وهذا متحقق فيما معنا ، فإن المحذوف إنما جعل أصلاً للمذكور من جهة التحقق والوجود الخارجى بمعنى أنه لا يتحقق كون الترتيب بدون الفاء مفيداً للعلية مطلقاً أو عند المناسبة إلا إذا تحقق أن أصل الترتيب بدون الفاء مفيد للتعليل .

والمذكور إنما جعل أصلاً للمحذوف من جهة العلم والمعرفة بمعنى أن من عرف أن الترتيب بدون الفاء مفيد للعلية مطلقاً أو عند المناسبة عرف أن أصل الترتيب بدون الفاء مفيد للعلية .

فالجهة التى جعل بها الأصل فرعاً تغيير الجهة التى جعل بها أصلاً ، كما أن الجهة التى جعل بها الفرع أصلاً تغيير الجهة التى جعل بها فرعاً ، وحيث فلا بطلان .

الثانى : اتفق الأصوليون على أن اقتران الوصف بالحكم عند ذكرهما معاً يكون إيماءً ، واختلفوا فيما إذا ذكر أحدهما وحذف الآخر .

فقال بعضهم : لا يعتبر ذلك إيماءً سواء كان المذكور الوصف أو الحكم ووجهته فى ذلك أن الإيماء اقتران الوصف بالحكم والاقتران حقيقة فى الجمع بين الأمرين ، فانفراد أحدهما بالذكر لا يحقق الإيماء ، وقال بعض آخر : أنه يكون إيماءً مطلقاً ، ووجهته فى ذلك أن الاقتران كما يستعمل فى الجمع بين الشيئين المذكورين يستعمل فى الجمع بين الشيئين إذا ذكر أحدهما ولم يذكر الآخر .

وفصل فريق ثالث كالأمدى فقال : إذا ذكر الوصف واستنبط منه الحكم كان إيماءً ، وإن ذكر الحكم واستنبط منه الوصف لم يكن ذلك من الإيماء فى شيء .

ووجهته في ذلك : أن الوصف مستلزم للحكم والحكم غير مستلزم للوصف ،  
فالحكم عند ذكر الوصف يعتبر كأنه موجود لأن وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم  
بخلاف الوصف عند ذكر الحكم فإنه لا يعتبر موجوداً لأنه لا يلزم من وجود اللازم  
وجود الملزوم .

مثال : ذكر الوصف واستنباط الحكم منه قوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾  
فالحل وصف ، وصحة البيع حكم ، والحل يدل على الصحة لأن الحرام فاسد .  
ومثال : ذكر الحكم واستنباط الوصف منه تحريم الخمر ، فالتحريم حكم  
والإسكار المستنبط منه وصف ، والتحريم ليس دالاً على الإسكار .

القسم الثاني من الإيماء : أن يحكم الشارع بحكم عقب علمه بصفة المحكوم  
عليه - مثل قوله ﷺ للأعرابي : « أعتق رقبة » جواباً له عن قوله « واقعت أهلي  
في نهار رمضان يا رسول الله » فحكمه ﷺ بالعتق بعد علمه بحال الأعرابي ،  
وأنه واقع أهله مشعر بأن الوقاع علة في وجوب الكفارة ، وذلك لأن كلام الأعرابي  
إنما قصد به سؤال الرسول ﷺ عن حكم هذه الحادثة ، وقول النبي ﷺ له أعتق  
رقبة ، صالح لأن يكون جواباً عن هذا السؤال فيقدر جواباً له ، لأن الكلام الصالح  
للجواب إذا ذكر عقب السؤال يغلب على الظن أن يكون جواباً له لكيلا يخلو السؤال  
عن الجواب ، ولثلاً يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممنوع .

وإذا ثبت أن كلام الرسول ﷺ يعتبر جواباً عن سؤال الأعرابي كان السؤال  
مقدراً مع الجواب فيكون المعنى - واقعت أهلك في نهار رمضان فأعتق رقبة ، وبذلك  
يكون الكلام من قبيل ترتيب الحكم على الوصف بالفاء - وهو مفيد للعلية كما سبق  
في النوع الأول ، والفرق بين هذا النوع والنوع الأول أن الفاء مقدره هنا ولكنها  
مذكورة في النوع الأول .

القسم الثالث من الإيماء : أن يذكر الشارع الحكم ويذكر وصفاً بحيث لو لم  
يكن هذا الوصف علة لذلك الحكم لكان ذكره عبثاً ، وهذا القسم تحته أنواع أربعة :

١ - أن يذكر الوصف ابتداءً من غير أن يسبقه سؤال - مثل حديث ابن مسعود  
ليلة الجن - فقد أحضر للنبي ﷺ ماء قد نبذ فيه تمر لكي يمتص ما فيه من الملوحة  
فتوضأ منه ﷺ ثم قال : « ثمرة طيبة وماء طهور » فذكره ﷺ الوصف في هذا  
المقام مشعر بجواز الوضوء من هذا الماء لبقاء طهوريته وإلا كان ذكره عبثاً وهو بعيد .

٢ - أن يذكر الوصف بعد سؤال أورده من توهم الاشتراك بين صورتين ليكون ذكر الوصف دافعاً لهذا الإبهام مثل قوله عليه السلام في شأن الهرة ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات .

فالنبي عليه السلام إنما قال ذلك حينما امتنع عن دخول البيت الذي وجد فيه الكلب مع أنه دخل البيت الذي فيه الهرة ، فلو لم يكن قوله لمن سأله عن ذلك إنها من الطوافين عليكم والطوافات بياناً لطهارة الهرة وعدم طهارة الكلب لكان ذكر الوصف عبثاً لأن كثرة طواف الهرة أمر معروف .

٣ - أن يذكر الوصف في محل السؤال بمعنى أن الشارع يسأل عن الوصف فإذا أجابه المستؤل عن هذا الوصف أقره عليه ، ثم أجابه عن الحكم مثل قوله عليه السلام لمن سأله عن بيع الرطب بالتمر متساوياً - أينقص الرطب إذا جف - فقال السائل : نعم - فقال عليه السلام مبيئاً الحكم - فلا إذن .

فقوله عليه السلام هذا ، مشعر بأن العلة في منع البيع - هي نقصان الرطب بالجفاف - لأن ذلك يوجب التفاضل بين العوضين اللذين هما من جنس واحد - وهو ربا وإلا لكان السؤال عن النقصان مجرداً عن الفائدة .

فإن قيل سبق أن هذا الحديث قد جعل مثلاً لما دل على العلية بالنص - فكيف يصح جعله دلاً عليها بالإيماء .

قلنا جواباً عن ذلك : إن دلالاته على العلية بالنص إنما يكون بملاحظة إذن ، ودلالته على العلية بالإيماء ، بملاحظة ذكر الوصف في محل السؤال ولا مانع من أن يكون الحديث الواحد مثلاً لنوعين من جهتين مختلفتين .

٤ - أن يسأل الرسول عليه السلام عن وصف فلا يجيب عنه ، وإنما يجيب عن نظيره ليبين للسائل أن المستؤل عنه نظير لذلك الوصف ، وأن حكمهما واحد لاشتراكهما في العلة ، مثل قول المرأة الخثعمية : يا رسول الله - إن أمي ماتت وعليها صوم نذر - أفأصوم عنها ؟ فقال لها عليه السلام : « أ رأيت لو كان على أمك دين فقضيته عنها - أكان ذلك يكفي عنها » فقالت : نعم ، فقال عليه السلام : صومي عن أمك فدين الله أحق بالأداء - فالمرأة سألته عن دين الله ، فلم يجيبها عنه وأجابه عن نظيره ، وهو دين العباد ليبين لها أنهما مشتركان في العلة ، وأن حكم المسؤل عنه هو حكم نظيره ، فلو لم يجعل ذلك مفيداً لكون النظير علة لنظير الحكم لكان السؤال خالياً عن الجواب ، وهو بعيد لما فيه من تأخير البيان عن وقت الحاجة .

القسم الرابع من الإيماء : أن يفرق الشارع بين أمرين في الحكم بذكر وصف لأحدهما ليعلم بذلك أن علة التفرقة هي الوصف المذكور وإلا لكان تخصيصه بالذكر مجردا عن الفائدة .

وهذا القسم تحته نوعان :

أحدهما : أن يكون حكم أحد الأمرين مذكورا مع الوصف دون حكم الآخر - مثل قوله ﷺ : « لا يرث القاتل » ، فالوصف وهو القتل قد ذكر معه أحد الحكمين وهو عدم الإرث ، ولم يذكر الحكم الآخر وهو ميراث من لم يقتل ، وذكر الوصف مشعر بأن القتل علة لعدم الإرث .

وثانيهما : أن يكون حكم كل من الأمرين مذكورا مع الوصف ، وهذا يشمل خمسة أنواع :

١ - أن تكون التفرقة بين الأمرين بواسطة الشرط - مثل قوله ﷺ : « لا تبيعوا البر بالبر ، ولا الشعير بالشعير » الحديث إلى قوله « فإذا اختلف الأجناس فبيعوا كيف شئتم يدا بيد » .

فالأمران هما الجنسان المتحدان ، والجنسان المختلفان ، والحكمان هما جواز البيع في المختلفين عند التقابض وعدم جوازه في الجنسين المتحدين - وذكر الاختلاف مشعر بأنه علة التفرقة بين الحكمين .

٢ - أن تكون التفرقة بذكر الغاية مثل قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ﴾ .

فالأمران هما الحيض والطهر ، والحكمان هما جواز القربان في حالة الطهر وعدم جوازه في حالة الحيض ، والتفرقة بينهما بواسطة حتى ، وهي للغية .

٣ - أن تكون التفرقة بذكر الاستثناء مثل قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ ﴾ .

فالحكمان هما تصيف الصداق ، وعدم تنصيفه بل سقوطه عن الزوج والتفرقة بينهما حصلت بأداة الاستثناء وهي إلا .

٤ - أن تكون التفرقة بواسطة الاستدراك مثل لکن في قوله تعالى : ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ ﴾ .

فالأمران هما اليمين اللغو واليمين المنعقدة ، والحكمان هما المؤاخذة وعدم المؤاخذة .

والتفرقة بين الأمرين فى الحكم حيث وجبت الكفارة فى اليمين المنعقدة ولم تجب فى يمين اللغو قد حصلت بحرف الاستدراك وهو لكن .

٥ - أن تكون التفرقة باستثناف ذكرهما كقوله ﷺ : « للراجل سهم ولل فارس سهمان » .

فالأمران هما الراجل والفارس والحكمان هما إعطاء السهمين للفارس وإعطاء الراجل سهمًا واحدًا .

القسم الخامس من الإيماء : أن يذكر الشارع كلامًا يكون القصد منه بيان حكم من الأحكام ، ثم يذكر فى أثناء ذلك كلامًا آخر - فيعلم من هذا أن الكلام الثانى له تعلق بالحكم الذى قصد بيانه ، وإلا لكان ذكره فى هذا المقام عبثًا ، والعبث من الشارع محال .

مثال ذلك : قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾ الآيات .

فالمقصود من الآيات بيان الأحكام المتعلقة بالجمعة ، وليس المقصود بها حكم البيع ، فذكر النهى عن البيع فى هذا المقام مشعر بأن له ارتباطًا بأحكام الجمعة من حيث إنه مفوت للسعى الواجب لها ، وبذلك يعلم أن علة النهى عن البيع وقت نداء الجمعة هى تفويته السعى الواجب لها ، وذلك بطريق الإيماء .

\*\*\*

## الطريق الثالث - الإجماع

الإجماع هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ فى عصر من العصور على أمر من الأمور .

فالإجماع على عليه الوصف - معناه اتفاق مجتهدى العصر على أن الوصف المعين علة للحكم المعين ، مثل إجماعهم على أن العلة فى تقديم الأخ الشقيق على الأخ للأب فى الميراث - هى امتزاج النسبين أى نسب الأم والأب بمعنى اختلاطهما - فتثبت العلية بذلك .



ويمكن قياس الأخ الشقيق في ولاية النكاح على الأخ الشقيق في الميراث ليثبت له التقديم عليه في ولاية النكاح كما ثبت تقديمه عليه في الميراث .

\* \* \*

## الطريق الرابع - المناسبة

المناسبة في اللغة - الملاءمة - يقال الثوب الأبيض مناسب للصيف أى ملائم له ، فمناسبة الوصف للحكم في اللغة ملاءمته له .

أما المناسبة عند الأصوليين فمعرفتها متوقفة على تعريف المناسب عندهم ضرورة أن المناسب بالمعنى المصطلح عليه عندهم جزء من تعريفها ومعرفة الكل متوقفة على معرفة أجزائه .

فإن قيل إن المناسب مشتق من المناسبة ومعرفة المشتق تتوقف على معرفة المشتق منه ، وبهذا يظهر أن معرفة المناسب هي التي تتوقف على معرفة المناسبة لا أن معرفة المناسبة تتوقف على معرفة المناسب .

قلنا جواباً عن ذلك : هذا مسلم من حيث الاشتقاق اللغوي ، وليس كلامنا فيه ، وإنما نتكلم في المناسبة والمناسب من حيث المعنى المصطلح عليه عند الأصوليين لكل منهما ، وقد جعل الأصوليون المناسب جزءاً من تعريف المناسبة كما سيأتي توضيحه ، وبذلك تكون المناسبة متوقفة على المناسب كما قلنا سابقاً .

واختلف الأصوليون في تعريف المناسب فعرفه ابن الحاجب بقوله : وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من جلب منفعة أو دفع مضرة .

فالوصف : هو المعنى القائم بالغير وهو جنس في التعريف يدخل فيه الظاهر والخفى والمنضبط والمضطرب ، وما يترتب على شرع الحكم عنده منفعة أو دفع مضرة وما لا يترتب عليه ذلك .

والظاهر : معناه الواضح الذى لا خفاء فيه ، وهو قيد أول يخرج به الوصف الخفى مثل الرضا مع البيع فلا يعتبر مناسباً ، ولذلك جعل الشارع المناسب فيه هو الإيجاب والقبول لاشتمالهما على الرضا .

والمنضبط : معناه الذى لا يختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأمكنة ،

وهو قيد ثان يخرج به الوصف المضطرب مثل المشقة فلا تعتبر مناسبة لقصر الصلاة في السفر لاختلافها بأعتبار الأشخاص والأزمنة والأمكنة .

فإن الملك المرفه لا يناله من المشقة ما ينال غيره من السوقة ، وهي في زمن الصيف أشد منها في زمن الشتاء ، وفي السهول والوديان أقل منها في الجبال ، ولهذا لم ينظ الشارع قصر الصلاة بالمشقة ، وإنما أناطه بالسفر مدة معينة لانضباطه .  
وقوله يحصل عقلاً قيد ثالث يخرج به الوصف الطردى فإن العقل لا يقضى بوجود مصلحة أو دفع مفسدة في شرع الحكم عنده .

وقوله من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً إلخ قيد رابع يخرج به الوصف الشبهى ، فإن دفع المفسدة في الوصف الشبهى لم يكن من ترتيب الحكم على الوصف بل من ترتيب الحكم على لازم الوصف .

(و من ) في قوله من جانب مصلحة بيان لما في قوله ما يصلح ، ومراده بذلك أن الذى يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء من شرع الحكم إما جلب المصلحة أو دفع المفسدة .

(و أو ) في التعريف مانعة خلو فتجوز الجمع بين الأمرين معاً ، فإن الحكم قد يترتب عليه منفعة ودفع مضرة في وقت واحد .

وجلب المصلحة معناه سوقهما وحصولها له ، والمصلحة اللذة وما يتبعها ، والمضرة الألم وما يستتبعه .

مثال المناسب الذى ينطبق عليه هذا التعريف الإسكار فإنه وصف لا خفاء فيه ، منضبط لا اضطراب فيه ، يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه الذى هو التحريم مصلحة هي حفظ العقول ، وإن شئت قلت دفع مفسدة هي زوال العقل .

والزنا كذلك وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من شرع الحكم عنده وهو تحريم الزنا مصلحة هي حفظ الأنساب وعدم ضياعها أو دفع مفسدة هي اختلاط الأنساب وعدم التمييز بين الأولاد مما يوجب فساد تربيتهم وعدم الاعتناء بشأنهم .

وإذا كان المناسب عند ابن الحاجب هو ما سبق بيانه كانت المناسبة عنده هي كون الوصف ظاهراً منضبطاً يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من جلب مصلحة أو دفع مضرة .

## الاعتراض على التعريف

اعتراض على تعريف ابن الحاجب للمناسب بأنه غير جامع لكل أفراد المناسب ، وذلك لأن الأصوليين قسموا المناسب إلى ظاهر ، وخفى ، وإلى منضبط وغير منضبط ، ومقتضى هذا التقسيم أن تكون تلك الأقسام داخلة تحت المناسب والمناسب يشملها مع أن التعريف المذكور لا يدخل فيه الوصف الخفى ولا غير المنضبط فيكون التعريف غير جامع ، لخروج هذين القسمين عنه .

ويجاب عن ذلك بجوابين :

أحدهما : لا نسلم تقسيم المناسب إلى ظاهر ، وخفى ، وإلى منضبط ، وغير منضبط ، فإن الأصوليين إنما ذكروا هذه الأقسام أقساماً للوصف من حيث هو لا أقساماً للوصف المناسب وبذلك يكون المناسب ليس شاملاً للخفى وغير المنضبط فيجب خروجهما عن التعريف وإلا كان التعريف غير مانع .

وثانيهما : نسلم أن المناسب منقسم إلى هذه الأقسام المذكورة ولكن نقول إن التعريف ليس للمناسب من حيث هو حتى يكون غير جامع بل هو تعريف لنوع خاص من أنواع المناسب وهو المناسب الذى يصح أن يكون علة بنفسه وهو خاص بالوصف الظاهر المنضبط .

أما الوصف الخفى أو المضطرب فلا يكون علة بنفسه وإنما يكون علة بواسطة ما يشتمل عليه - فالرضا فى البيع يكون علة بواسطة ما يدل عليه وهو الإيجاب والقبول ، والمشقة إنما تكون علة لقصر الصلاة بواسطة ما يشتمل عليها وهو السفر ، وبذلك يكون التعريف جامعاً .

\*\*\*

## تعريف المناسب عند الرازى

عرف أبو بكر الرازى المناسب عند من يرى أن أحكام الله لا تعلل بالمصالح والحكم بأنه هو الملائم لأفعال العقلاء فى العادات ومعنى ذلك أن الوصف لو عرض على العقول تلقته بالقبول والتسليم مثل الإسكار مثلاً فإنه لو عرض على العقلاء فقبل لهم إن شرع التحريم عنده يحقق مصلحة هى حفظ العقول لم ينكروا ذلك .

وعرفه عند من يرى أن أحكام الله تعالى تعلق بذلك بأنه هو الوصف المفضى إلى ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً .

فالوصف سبق بيانه غير مرة وهو المعنى القائم بغيره - والمفضى - المؤدى - و« ما » فى قوله ما يجلب يصح أن تكون مصدرية ويكون المعنى الوصف المفضى إلى المنفعة أو دفع المضرة ويصح أن تكون فكرة موصوفة واقعة على حكم ويكون المعنى : المناسب وصف يفضى إلى حكم يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً مثل السرقة فإنها وصف يفضى إلى جلب منفعة هى حفظ المال أو دفع مضرة هى أخذه بغير حق لكن لا بذاته بل بواسطة شرع قطع اليدين عنده .  
كما يقال إن السرقة وصف يفضى إلى حكم هو قطع اليدين وهذا الحكم يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً .

\* \* \*

## الاعتراض على التعريفين السابقين

اعترض الأسنوى على التعريف الأول من تعريفى الإمام بأنه مباين للمعرف فيكون باطلاً - وبيان ذلك أن الأصوليين نصوا على أن كلا من القتل العمد العدوان والإسكار والزنا والسرقة وصف مناسب مع أن هذه الأوصاف لا تلائم أفعال العقلاء بل إن العقلاء ينكرونها وبذلك لا يكون التعريف منطبقاً عليها ولا على غيرها مما شابهها ويكون التعريف مبايناً للمعرف .

ويجاب عن ذلك : بأن المقصود مع ملاءمة الوصف لأفعال العقلاء ملاءمته بواسطة شرع الحكم عنده لا باعتبار ذاته - والأوصاف المذكورة ملائمة لأفعال العقلاء بهذا المعنى ، فيكون التعريف منطبقاً عليها ويكون مساوياً للمعرف .

واعترض الأسنوى على التعريف الثانى من التعريفين . بأنه غير جامع لأفراد المعرف لأنه لا يشمل القتل العمد العدوان باعتبار أنه مفسدة والمفسدة لا تجلب مصلحة ، ولا تدفع مضرة ، ولا يشمل كلا من السرقة والزنا لكونه مفسدة كذلك .  
وظاهر أن الاعتراض إنما يوجه إلى التعريف إذا قصد من ( ما ) فى قوله ما يجلب - المصدرية . أما إذا جعلت نكرة موصوفة مراداً منها الحكم فلا يوجه إلى التعريف ، ذلك لأن الأوصاف المذكورة تقضى إلى أحكام - وهذه الأحكام تجلب المنافع وتدفع المفاسد .

ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض عند توجيهه على التعريف بالاعتبار الذى أوضحنه بجوابين :

**الجواب الأول :** لا نسلم أن ( ما ) مصدرية ، بل هى نكرة موصوفة ، فإن الكلام محتمل لذلك ، وقد عرف أن الأوصاف المذكورة تفضى إلى أحكام تجلب المنافع وتدفع المفساد فتكون داخلة فى التعريف كما هى داخلة فى المعرف ويكون التعريف جامعاً .

**الجواب الثانى :** نسلم أن ( ما ) مصدرية - ونقول إن المقصود من جلب المنفعة أو دفع المفسدة الجلب بواسطة شرعية الأحكام عند الأوصاف لا الجلب الذاتى ، ولا شك أن الأوصاف المذكورة تجلب للإنسان المنافع أو تدفع عنه المفساد بواسطة شرع الأحكام عندها فتكون داخلة فى التعريف كما هى داخلة فى المعرف ويكون التعريف جامعاً .

وإذا عرف المناسب عند كل ممن يرى تعليل الأحكام بالمصالح ومن لا يرى تعليلها بذلك عرفت المناسبة عند كل كذلك : فالمناسبة عند الأولين هى كون الوصف مناسباً لأفعال العقلاء فى العادات .  
وعند الآخرين هى كون الوصف مفضياً إلى ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً .



## تعريف المناسب عند البيضاوى

**عرف البيضاوى المناسب بقوله :** ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً .  
فقوله : ( ما ) جنس فى التعريف والمراد بها الوصف لا الحكم ، لأن المناسب من قبيل الأوصاف والعلل ، لا من قبيل الأحكام . وقوله يجلب معناه يسوق لكن لا بذاته ، بل بواسطة شرع الحكم عنده والنفع - هو اللذة ومقدماتها - والدفع معناه المنع - والضرر - معناه الألم وما يوصل إليه وقوله : يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً قيد فى التعريف يخرج به الوصف الطردى والوصف الشبهى فإن كلا منهما لا يجلب شيئاً من ذلك . .

مثال المناسب الذى ينطبق عليه هذا التعريف : القتل العمد العدوان والإسكار ، والزنا ، والسرقه ، والكفر ، والردة ؛ فالأول وصف يجلب نفعاً هو

حفظ النفوس بشرع القصاص عنده ، والثانى يجلب نفعاً كذلك هو حفظ العقول  
بتحريم المسكر ، والثالث يجلب نفعاً هو حفظ الأنساب بشرع الحد على الزنا ،  
والرابع يجلب نفعاً هو حفظ المال بشرع الضمان وقطع اليد ، والخامس يجلب نفعاً  
هو حفظ الدين بشرعية قتال الكفار والمرتدين .

فإن قيل إن البيضاوى مثل للمناسب بحفظ الدين والنفس والمال والعقل  
والنسب - وهذه نفس المنافع والحكم التى شرعت من أجلها الأحكام وهذه المنافع  
مجلوبة وليست جالبة - فتمثيله لا يطابق تعريفه للمناسب .

قلنا جواباً عن ذلك : إن كلام البيضاوى على تقدير مضاف وأصل الكلام  
كجالب حفظ النفس والدين والعقل والمال والنسب ، ولا شك أن الذى يجلب هذه  
الأمر هي الأوصاف التى بينها قبل ذلك وهي القتل العمد العدوان وما معه بواسطة  
شرع أحكامها عندها وبذلك يكون التمثيل مطابقاً للتعريف .

\* \* \*

## الاعتراض على التعريف

اعتراض الأسنوى على تعريف البيضاوى بأنه مباين للمعرف - وذلك لأنه جعل  
المناسب هو الجالب للنفع أو الدافع للضرر - فاقترضى كلامه أن المناسب هي الأحكام  
لأنها هي التى تجلب المنافع وتدفع المفسد باعتبار مشروعيتها دون الأوصاف - مع أن  
المناسب من قبيل الأوصاف والعلل باتفاق الأصوليين لا من قبيل الأحكام .

ويجاب عن ذلك : بأن « ما » ، فى التعريف مراد منها الوصف كما سبق  
وليس مراداً منها الحكم كما فهم المعترض وقد قلنا فيما سبق أن الأوصاف تجلب  
المنافع وتدفع المفسد بواسطة شرعية الأحكام عندها لا بواسطة ذاتها وأن الجلب  
بالواسطة هو المراد للبيضاوى فى التعريف وبذلك يندفع الاعتراض .

\* \* \*

## متى تكون المناسبة مفيدة للعلية ؟

تكون المناسبة مفيدة للعلية إذا اعتبرها الشارع ، واعتبار الشارع لها يكون  
باعتباره الوصف المناسب . واعتبار الشارع للوصف المناسب يكون بواحدٍ من أمور  
أربعة :

١ - اعتبار نوع الوصف فى نوع الحكم مثل اعتبار الإسكار فى الحرمة فإن الشارع لما شرع التحريم عند الإسكار علم أن الإسكار معتبر عنده فكان علة : فالإسكار نوع من الوصف لأن المدرج تحته أفراد هى إسكار خمر ، وإسكار نبيذ ، والتحريم نوع من الحكم لأن الذى يدخل تحته تحريم خمر وتحريم نبيذ وتحريم زنا إلخ ، وتلك أفراد التحريم وليست أنواعاً له ضرورة أن التحريم فى الجميع واحد والاختلاف إنما هو باعتبار المتعلقات .

٢ - اعتبار نوع الوصف فى جنس الحكم : مثل امتزاج النسبين مع التقديم فإن امتزاج النسبين نوع من الوصف لآى الذى يندرج تحته - امتزاج نسب زيد ، وعمر ، وخالد ، وتلك أفراد لا أنواع ، ومطلق التقديم جنس لأنه يشمل التقديم فى الإرث والتقديم فى النكاح والتقديم فى تحمل الدية ، وكل من هذه الأمور نوع لأنه يدخل تحته أفراد هى تقديم زيد الشقيق وبكر ومحمد الشقيقين .

وقد اعتبر الشارع امتزاج النسبين فى مطلق التقديم لأنه شرع التقديم فى الإرث عند امتزاج النسبين حيث قدم الأخ الشقيق فى الميراث على الأخ للأب - ولا شك أن التقديم فى الإرث يحقق مطلق التقديم لأنه خاص والخاص فيه العام وزيادة ، وبذلك صح أن يقال أن الشارع قد اعتبر نوع الوصف فى جنس الحكم .

٣ - اعتبار جنس الوصف فى نوع الحكم : مثل اعتبار المشقة فى سقوط الصلاة ، فإن المشقة جنس لأن تحته نوعين هما مشقة السفر ، ومشقة الحيض باعتبار أن المدرج تحت كل من هذين النوعين أفراد . فمشقة سفر زيد ، وبكر وخالد أفراد لمشقة السفر ، ومشقة زينب ، وفاطمة وسعاد . أفراد لمشقة الحيض .

وسقوط الصلاة نوع يندرج تحته سقوط الصلاة عن زيد وهند وخالد وثرىا ، وهى أفراد لا أنواع ، والشارع قد اعتبر مطلق المشقة فى سقوط الصلاة لأنه شرع سقوط بعض الصلاة عند مشقة السفر ، ومشقة نوع من مطلق مشقة ، والنوع محقق للجنس لأنه خاص والجنس عام والخاص فيه العام وزيادة فالشارع باعتباره مشقة السفر يكون قد اعتبر مطلق المشقة وبذلك يكون جنس الوصف قد اعتبر فى نوع الحكم .

٤ - اعتبار جنس الوصف فى جنس الحكم : مثل مطلق مظنة مع مطلق حكم - فإن المظنة من حيث هى تشمل مظنة الوطء كالخلوة بالأجنبية ومظنة القذف كشرب الخمر فإن من شرب سكر ومن سكر هذى ومن هذى افترى فكان الشرب مظنة الكذب والافتراء .

والشارع قد اعتبر مطلق المظنة في مطلق الحكم ، لأنه شرع التحريم عند مظنة الوطاء ، حيث حرم الخلوة بالأجنبية ، ولا شك أن مظنة الوطاء تحقق مطلق مظنة ، لأن الخاص يحقق العام كما أن تحريم الخلوة يحقق مطلق الحكم ، لأنه خاص ومطلق الحكم عام .

وبذلك يكون الشارع عندما اعتبر التحريم عند الخلوة ، كأنه اعتبر مطلق الحكم عند مطلق المظنة ، ولهذا اعتبر ذلك من النوع الرابع ، وهو اعتبار الجنس في الجنس .

\* \* \*

## لم كانت المناسبة مفيدة للعلية عند اعتبار الشارع لها ؟

وإنما كانت المناسبة مفيدة للعلية عند اعتبار الشارع لها ، لأنه ثبت بالاستقراء والتتبع لأحكام الشارع أن كل حكم لا يخلو عن مصلحة ترجع إلى العبد . أو مفسدة تدفع عنه ، إما تفضلاً منه سبحانه ، كما هو مذهب الأشاعرة ، وأما وجوباً عليه كما تقول المعتزلة .

فالوصف عند مناسبته للحكم وعدم وجود ما يصلح للعلية غيره ، يغلب على ظن المجتهد . أن يكون علة ، وإلا لزم أن يخلو الحكم عن العلة . فيخلو عن الحكمة والمصلحة ، وذلك خلاف ما دل عليه الاستقراء .

وإذا حصل الظن بأن الوصف المناسب علة للحكم كانت المناسبة مفيدة للعلية ظناً « ولهذا اعتبرت طريقاً من الطرق المثبتة للعلية » . . . . .

\* \* \*

## تقسيمات للمناسبات

ينقسم المناسب من حيث الإلغاء والاعتبار إلى ثلاثة أقسام :

- ١ - ما علم اعتبار الشارع له ، مثل الإسكار ، الزنا ، والقتل العمد العدوان ، والسرقه ، وهذا القسم متفق على صحة التعليل به .
- ٢ - ما علم إلغاء الشارع له ، وهذا القسم متفق على عدم جواز التعليل به .



مثل القدرة على عتق الرقبة في كفارة الصوم وعدم التضرر بذلك فإنه لا يصح أن يكون علة لإيجاب صوم الشهرين المتتابعين بخصوصه على من لم يتضرر بالعتق لأن الشارع لما أوجب عتق الرقبة ابتداء على الأعرابي الذي جامع في نهار رمضان من غير أن ينظر إلى كونه قادراً على العتق ولا يتضرر به أو يتضرر بذلك فكأنه ألغى عدم التضرر من العتق .

ومن هنا أنكر العلماء على يحيى بن يحيى تلميذ الإمام مالك فتواه بعض ملوك المغاربة وقد جامع في نهار رمضان بأنه عليه صوم شهرين متتابعين بخصوصه ولا يجوز في الكفارة سواه لأنه رأى أن المقصود من الكفارة الردع والزجر ، والمالك لا ينزجر بغير الصوم .

٣ - ما لم يعلم إلغاؤه ولا اعتبار ويسمى بالمناسب المرسل لإرساله وإطلاقه عن الإلغاء والاعتبار ، وهذا القسم مختلف في جواز التعليل به ، فمالك رحمه الله والغزالي يقولان بجواز التعليل به ، والجمهور لا يجوزون التعليل به وسيأتي الكلام عليه مفصلاً في الكتاب الخامس في الأدلة المختلف فيها .

مما تقدم يعلم أن المناسب المرسل ، هو ما لم يعلم عن الشارع اعتباره كما لم يعلم عنه إلغاؤه ، وهذا هو المختار في تعريفه لأنه يتفق ومذهب الإمام مالك فيه . لكن ابن الحاجب عرف المناسب المرسل بأنه ما لم يعلم عن الشارع اعتباره فقط سواء علم عنه إلغاؤه أو لم يعلم عنه إلغاء ولا اعتبار . .

وهذا التعريف غير صحيح لأنه يقضى بأن مالكا رحمته الله يجوز التعليل بما علم عن الشارع إلغاؤه مع أن هذا متفق على عدم صحة التعليل به .

\* \* \*

## تقسيم المناسب الذي علم اعتباره

ينقسم المناسب الذي علم اعتبار الشارع له تقسيمات متعددة :

فينقسم أولاً من حيث زوال المناسبة وعدم زوالها إلى حقيقي وإقناعي . فالمناسب الحقيقي هو ما لا تزول مناسبته بعد التأمل فيه مثل الإسكار ، والقتل العمد العدوان ، فالإسكار مناسب للتحريم من حيث أنه يترتب على تحريم المسكر حفظ العقول ولا تزول مناسبته لذلك بعد البحث والتأمل . وكذلك القتل العميد

العدوان مناسب لوجوب القصاص لأنه يترتب على وجوب القصاص عنده حفظ النفوس ، ولا تزول مناسبته مهما بذلنا من جهد وتفكير .

والمناسب الإقناعى هو ما تزول مناسبته بعد البحث والتأمل فيه مثل تعليل الشافعى رضي الله عنه تحريم بيع الخمر والميتة بنجاستهما ؛ فالنجاسة وصف يناسب التحريم ، باعتبار الظاهر من حيث أن النجاسة الشيء إذلاله وتحقيره ، وبعد النفوس عنه ، وتحريم بيع النجس يحقق هذا المعنى لأنه يجعل النجس غير متداول بين الناس ، وفى ذلك تحقير له . لكن بعد التأمل تزول تلك المناسبة لأن الشارع اعتبر النجاسة فى عدم صحة الصلاة بالنجس لا فى عدم صحة بيع النجس .

وبذلك تكون النجاسة مناسباً إقناعياً فيصح للمجتهد الاستناد إليه فى الحكم ، وليس مناسباً حقيقياً فلا يكون حجة على الغير .

\* \* \*

## تقسيم المناسب الحقيقى

ينقسم المناسب الحقيقى باعتبار المصلحة المترتبة عليه إلى دنيوى وأخرى .  
فالحقيقى الدنيوى - هو ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً بحيث يكون كل منهما متعلقاً بالدنيا . مثل السرقة والزنا فإن المنفعة المترتبة على شرع الحكم عندهما وهى حفظ النفس وحفظ المال متعلقة بالحياة الدنيا .

والحقيقى الأخرى : هو ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً بحيث يكون كل منهما متعلقاً بالآخرة: مثل تزكية النفس وطهارتها فإنه مناسب لشرع العبادات من صوم وحج وصلاة . والعبادات منافعها أخروية وهى الثواب ومنع العقاب .

\* \* \*

## تقسيم المناسب الدنيوى

ينقسم المناسب الحقيقى الدنيوى من حيث المنفعة إلى ثلاثة أقسام :

١ - مناسب دنيوى ضرورى - وهو ما كان منفعة الدنيوية ضرورية بحيث يترتب عليه حفظ ضرورة من الضرورات الخمس - والضرورات هى حفظ النفس ، وحفظ المال ، وحفظ العقل ، وحفظ الدين وحفظ النسب .

فالقتل العمد العدوان مناسب دنيوى ضرورى لأنه يحفظ النفس بشرعية القصاص عنده ، والكفر والردة مناسب دنيوى ضرورى كذلك لأنه يحفظ الدين شرعية قتال الكفار المرتدين ، وأخذ المال ظلماً مناسب دنيوى ضرورى لأنه يحفظ المال بشرعية الضمان عنده ، وكذلك الإسكار مناسب دنيوى ضرورى لأنه يحفظ العقل بتحريم المسكر ، والزنا مناسب دنيوى ضرورى كذلك لأنه يحفظ الأنساب بشرعية الحد على الزانى .

٢ - مناسب دنيوى مصلحى - وهو ما كان منفعته الدنيوية دافعة للحاجة من غير أن نصل إلى حد الضرورة . مثل الصغر - فإنه مناسب لوجوب الولاية على نكاح الصغيرة من حيث أنه يترتب على شرع الحكم عنده منفعه هي الحاجة إلى الكفاء - ولكن تلك المنفعة ليست ضرورية لأنه لا يندفع بها واحد من الأمور الخمسة السابقة ، والحاجة تدعو إلى تزويج الصغيرة من الكفاء خوفاً من أن يذهب فلا يعوض عند البلوغ ، فلذلك كان الصغر مناسباً مصلحياً .

٣ - مناسب دنيوى تحسينى - وهو ما كانت المنفعة المترتبة عليه فى الدنيا غير ضرورية ولا تدعو إليها الحاجة ولكن يقصد بها المحافظة على مكارم الأخلاق - مثل القذارة فإنها وصف مناسب لتحريم القاذورات لنفرة النفوس منها: وعدم قبولها إياها - ولكن المنفعة المترتبة على ذلك وهى حث الناس على مكارم الأخلاق ومحاسن الصفات ليست ضرورية ولا تدعو إليها الحاجة، فلذلك كانت القذارة مناسباً تحسينياً .

وينقسم المناسب المعتبر ثانياً إلى مؤثر وغريب ، وملائم .

فالمؤثر عند الأمدى وابن الحاجب : ما اعتبر نوعه فى نوع الحكم بنص أو

إجماع .

وعند البيضاوى : ما اعتبر جنسه فى نوع الحكم من غير أن ينضم إلى ذلك

اعتبار النوع فى الجنس أو الجنس فى الجنس . مثل اعتبار المشقة فى سقوط الصلاة .

أما الإمام الرازى : فقد عرف المؤثر فى كتابه المحصول بأنه ما اعتبر نوعه فى

جنس الحكم مثل امتزاج النسبين فى التقديم .

ولذلك قال الأسنوى أن البيضاوى قد التبس عليه الأمر فى تعريفه للمؤثر لأنه

يخالف أصله الذى أخذ عنه .

أما الملائم فقد عرفه الأمدى والبيضاوى : بأنه ما اعتبر فيه جنس الوصف مع جنس الحكم وانضم إلى ذلك اعتبار نوع الوصف فى نوع الحكم ، مثل القتل العمد العدوان ، فإن جنسه وهو الجناية قد اعتبره الشارع فى جنس الحكم الذى هو العقوبة حيث شرع العقوبة عند الجناية كما أن الشارع قد اعتبر القتل العمد العدوان بخصوصه فى نوع الحكم لأنه شرع وجوب القصاص عنده ، فكل من الجنس والنوع والحكم والوصف معتبر ولهذا كان القتل العمد العدوان وصفاً ملائماً .

أما ابن الحاجب : فقد عرف الملائم بأنه ما اعتبر نوعه فى نوع الحكم من غير نص ولا إجماع مع انضمام واحد من أمور ثلاثة إليه - وهى اعتبار الجنس فى الجنس ، أو الجنس فى النوع أو النوع فى الجنس .

وأما الغريب فهو ما اعتبر نوعه فى نوع الحكم فقط من غير أن ينضم إليه شىء - وسمى غريباً لتفرده وعدم وجود ما يشهد له بالاعتبار مثل الطعم فإنه وصف مناسب لتحريم الربا وقد اعتبره الشارع لأنه حرم التفاضل فى المطاعم ولكن لم ينضم إليه اعتبار جنس فى نوع ولا نوع فى جنس فلذلك كان غريباً .



## هل تبطل مناسبة الوصف بالمفسدة الراجعة

اتفق الأصوليون على أن الوصف المناسب للحكم إذا كان شرع الحكم عنده يوجب مفسدة مرجوحة لا تبطل مناسبته بذلك ويصح التعليل به لأنه لا عبرة بالمرجوح مع وجود الراجع .

واختلفوا إذا كانت المفسدة مساوية للمصلحة أو كانت المفسدة راجحة عليها .  
فقال ابن الحاجب تبطل المناسبة بذلك ، ولا يقال للوصف حينئذ إنه مناسب .  
ووجهته فى ذلك : أن ترجح المفسدة على المصلحة يجعل المصلحة لا قيمة لها فكأنها غير موجودة لأن المرجوح لا اعتبار له مع وجود الراجع وبذلك لا يكون الوصف مناسباً لعدم اشتماله على المصلحة .

كما أن المفسدة إذا كانت مساوية للمصلحة لا يصح أن يكون الوصف مناسباً وإلا لزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر بدون مرجح وهو باطل .

وقال الإمام الرازى وجماعة منهم البيضاوى : إن المفسدة لا تبطل المناسبة سواء

كانت مساوية أو راجحة ، والوصف يسمى مناسباً ، ولكن الحكم لا يشرع عند الوصف المذكور .

ووجهتهم في ذلك : أن النفع وإن كان قليلاً يسمى نفعاً لوجود الحقيقة فيه . فالمفسدة وإن كانت راجحة لا تجعل النفع صرراً لأن قلب الحقائق لا يكون بالاعتبار وإنما يكون بذهاب الحقيقة بذهاب أجزائها كلها - وما دام النفع باقياً - فالحقيقة لا تزال موجودة ، وعلى ذلك فالوصف المشتمل على المناسبة وإن كانت مرجوحة يسمى مناسباً ولا تبطل المناسبة بذلك .

وهذا الخلاف لا ثمرة له ما دام الكل متفقاً على أن الحكم لا يشرع عند وجود المفسدة الراجحة أو المساوية فهو خلاف في اللفظ والتسمية فقط .

\* \* \*

## الطريق الخامس - الشبه

الشبه عند الأصوليين يطلق بإطلاقين :

أحدهما : الطريق المثبت لكون الوصف علة .

وثانيهما : الوصف الذي ثبتت عليه بهذا الطريق . وقد اختلف الأصوليون في

تعريف الشبه بالإطلاق الثاني ، ونشأ عن ذلك اختلافهم في الشبه بالإطلاق الأول .

فعرفه بعضهم بأنه - الوصف الذي لم تظهر مناسبته بعد البحث التام ولكن

عهد من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام - مثل الطهارة بالنسبة لتعین الماء في

إزالة النجاسة . فإنها وصف لم تظهر مناسبته لتعین الماء ولكن عهد عن الشارع اعتبار

الطهارة بالماء في الوضوء ، ومس المصحف والطواف والصلاة .

ولذلك قاس الشافعي إزالة النجاسة على طهارة الحدث بجامع الطهارة في كل

منهما وأثبت تعين الماء في إزالة النجاسة كتعيينه في طهارة الحدث .

ووجه تسمية الوصف بالشبه على هذا التعريف : أن له شبيهاً تظهر بالوصف

المناسب من حيث التفات الشارع إليه في بعض الأحكام وشبيهاً بالوصف الطردى من

حيث إن مناسبته للحكم لم تظهر بعد البحث والتأمل .

وبناء على هذا التعريف يكون الشبه بمعنى الطريق هو كون الوصف لم تظهر

مناسبته للحكم بعد البحث والتأمل ولكن عهد من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام .

وقال القاضي أبو بكر : الوصف الشبهى هو الوصف المقارن للحكم الذى لا مناسبة فيه باعتبار ذاته ولكن بواسطة ما اشتمل عليه مثل الطهارة بالنسبة لاشتراط النية فى التيمم - فإن الطهارة لا مناسبة بينها وبين اشتراط النية باعتبار ذاتها وإلا لوجبت النية فى كل طهارة ، مع أنها لم تجب فى إزالة النجاسة ، ولكن الطهارة باعتبار اشتغالها على العبادة تكون مناسبة للنية لأنها هى التى تميز بعض العبادات عن بعض .

ونظراً لاعتبار الطهارة أمكان قياس الوضوء على التيمم بجامع الطهارة ليثبت فى الوضوء وجوب النية كما ثبت وجوبها فى التيمم .

وبناء على تعريف الوصف الشبهى بالتعريف المذكور ، يكون الشبه بمعنى الطريق عند الباقلانى - هو كون الوصف مقارناً للحكم ولا مناسبة له باعتبار ذاته بل باعتبار ما اشتمل عليه .

ويكون الوصف الطردى عنده هو : الوصف المقارن للحكم الذى لا مناسبة له باعتبار ذاته ، ولا باعتبار ما اشتمل عليه ، مثل تليل المالكية طهارة الماء المستعمل بكونه مائعا تبني على جنسه القنطرة فيكون طاهراً كالماء المطلق . فإن كونه مائعا تبني على جنسه القنطرة ، لا مناسبة بينه وبين الطهارة لا بالذات ولا بالتبع فهو طردى لذلك .

وقال فريق ثالث : الوصف الشبهى - هو الوصف الذى اعتبر الشارع جنسه القريب فى جنس الحكم القريب مع كونه لم تظهر مناسبته للحكم ، مثل : إيجاب المهر للزوجة بالخلوة ، فإن الخلوة لا مناسبة بينها وبين إيجاب المهر ، إذ المهر جعل فى مقابلة الوطء ولكن الشارع اعتبر جنس الوصف وهو المظنة فى جنس الإيجاب وهو مطلق الحكم ، فإنه حرم الخلوة بالأجنبية لكونها مظنة الوطء .

ومظنة الوطء تحقق مطلق مظنة ، كما أن التحريم يحقق مطلق الحكم ، لأن كلا منهما خاص ، والخاص يحقق العام .

وبناء على هذا التعريف ، يكون الشبه بمعنى الطريق ، كون الوصف قد اعتبر جنسه القريب فى جنس الحكم القريب ، مع أن الوصف لا مناسبة فيه للحكم .

ويكون الوصف الطردى - هو الوصف الذى لم يعلم اعتبار جنسه القريب فى  
جنس الحكم القريب .

وقد اختلف الأصوليون فى إثبات العلية بطريق الشبه ، فذهب جماعة منهم  
إلى أن العلية تثبت به من انضمام شىء آخر إليه وهو المختار لليضاوى .  
وقال أبو بكر الباقلانى لا تثبت العلية بطريق الشبه وحده . بل لابد من أن  
ينضم إليه نص أو إجماع أو مناسبة .

\* \* \*

## الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول ، بأنه الشبه يفيد ظن العلية ، وكل ما كان  
مفيداً لظن العلية كان مثبتاً للعلية ، فالشبه مثبت للعلية الوصف وهو المدعى .

دليل الصغرى : أن الشبه بالتعريف الأول ، قد اعتبره الشارع فى بعض  
الأحكام ، وهذا يوجب عند المجتهد ظناً بكونه علة ، لأن فرض المسألة أنه لم يوجد  
ما يصلح للعلية سواه ، فلو لم يكن علة لخلا الحكم عن العلة فيخلو عن المصلحة ،  
وذلك خلاف ما دل عليه الاستقراء .

وكذلك الشبه على تعريف الباقلانى ، يفيد العلية عند المجتهد باعتبار ما  
اشتمل عليه ، وهو كذلك مفيد لظن العلية على التعريف الأخير من حيث إن الشارع  
لما اعتبر جنسه القريب فى جنس الحكم القريب ، كان إسناد الحكم إلى هذا الوصف  
الذى اعتبر جنسه أقوى من إسناده إلى غيره مما لم يعتبر أصلاً .

دليل الكبرى : أن العمل بالظن واجب بالإجماع .

واستدل أبو بكر الباقلانى : بأن الوصف الشبهى ليس بمناسب وما ليس بمناسب  
لا يعلل به اتفاقاً - فالوصف الشبهى لا يكون علة . وما دام الوصف الشبهى لا  
يكون علة ، فالشبه لا يكون مثبتاً للعلية - وهو المطلوب .

نوقش هذا الدليل بأنه : إن كان مرادك أن الوصف الشبهى لا مناسبة فيه باعتبار  
ذاته ، فصغرى الدليل مسلمة ، والكبرى ممنوعة ، لأن الذى لا يعلل به اتفاقاً هو  
الوصف الذى لا مناسبة فيه أصلاً لا باعتبار ذاته ولا باعتبار ما اشتمل عليه والوصف  
الشبهى فيه مناسبة بالتبع فليس داخلاً فى الكبرى .

وإن كان مرادك . أن الوصف الشبهى لا مناسبة فيه أصلاً لا بالذات ولا بالتبع  
فالصغرى ممنوعة ، والكبرى مسلمة ، وبالجمله فالدليل غير صحيح لأن إحدى  
المقدمتين فيه غير مسلمة فلا يثبت به المدعى .

\* \* \*

## قياس الأشباه

قد يتبادر إلى الذهن من ظاهر العبارة أن قياس الأشباه هو القياس الذى جمع  
فيه بين الأصل والفرع بعله ثبتت بطريق الشبه المتقدم . ولكن مراد الأصوليين غير ما  
يتبادر من ظاهر العبارة ، لأنهم عرفوا قياس الأشباه بأنه قياس تردد فيه الفرع بين  
أصلين لوجود عليهما فيه . ولم يشترطوا فى العلتين أن تكون كل منهما ثابتة بطريق  
الشبه .

وإنما تكلم الأصوليون على قياس الأشباه عند الكلام على طريق الشبه لوجود  
مناسبة بين الأمرين وهى التسمية والاتفاق فى اللفظ .

مثال قياس الشبه : قتل العبد خطأ فإن العبد يشبه الحر فى الإنسانية ، ويشبه  
الفرس فى المالية فهو متردد بين أصلين هما الإنسانية والحيوانية وقد وجد فيه علة كل  
من هذين الأصلين ، فإذا ألحق بالفرس فى المالية وجب فيه القيمة بالغة ما بلغت ولو  
زادت عن الدية .

وقد اختلف الأصوليون فيما إذا تردد الفرع بين أصلين وكان يشبه أحدهما فى  
الصورة ، ويشبه الآخر فى الحكم كالمثال السابق ، فهل يلحق بالأصل الذى يشبهه فى  
الصورة أو بالأصل الذى يشبهه فى الحكم فقال بعضهم يلحق بما يشبهه فى الصورة  
ومن هؤلاء أبو حنيفة وأحمد بن حنبل - ولهذا قال الإمام أحمد يجب التشهد الأول  
إلحاقاً له بالتشهد الثانى من حيث الصورة وقال أبو حنيفة لا يجب التشهد الثانى إلحاقاً  
بالتشهد الأول فى الصورة .

وقال فريق آخر يلحق بالأصل الذى يشبهه فى الحكم ومن هؤلاء الإمام  
الشافعى ، ولهذا قال فى العبد المقتول خطأ تجب فيه القيمة وإن زادت عن الدية إلحاقاً  
له بالفرس من حيث المالية .

وذهب فريق ثالث منهم أبو بكر الرازى إلى أن العبرة بما يظن كونه علة للحكم  
فيلحق الفرع بالأصل الذى ظنت فيه تلك العلة متى وجدت العلة فى ذلك الفرع



سواء كانت العلة هي الصورة أو كانت هي الحكم أو كانت غيرهما لأن ظن العلية هو المثبت لها ، ومتى ثبتت العلة كان المجتهد متعيناً عليه العمل بها فإن ثبتت العلية في الصورة والحكم ووجد كل منهما في الفرع كان المجتهد مخيراً في إلحاقه بأى واحد منهما لعدم المرجح .



## الطريق السادس الدوران ، ويسمى الطرد ، والعكس

اختلف الأصوليون في تعريف الدوران ، فعرفه الغزالي . بأنه وجود الحكم بوجود الوصف وانعدام الحكم بعدم الوصف - وأراد من الباء في الموضعين باء السببية لأنه صرح بأن المؤثر من الدوران هو الثبوت بالثبوت والعدم بالعدم لا الثبوت مع الثبوت والعدم مع العدم لأن الدوران بالمعنى الأخير لا يفيد العلية .

فالدوران عند الغزالي هو : وجود الحكم بسبب وجود الوصف وانعدام الحكم بسبب عدم الوصف - وهذا يقضى بأن العلية مستفادة من غير الدوران لأن وجود الحكم بسبب وجود الوصف وانعدامه بسبب عدم الوصف لا يكون إلا إذا كان الوصف علة ، فلا يصح أن يكون الدوران طريقاً مثبتاً للعلية لاستفادتها من غيره ، وإلا لزم تحصيل الحاصل ولهذا قال الغزالي إن مجرد الدوران لا يفيد العلية ، بل لا بد في ثبوت العلية من طريق آخر كالمناسبة ، أو النص ، أو السبر والتقسيم .

وقال بعض الأصوليين : الدوران هو وجود الحكم مع وجود الوصف وانعدام الحكم مع عدم الوصف - وهو تعريف صحيح لأن ظاهره أن وجود الحكم مع وجود الوصف وانعدام الحكم مع انعدام الوصف هو الدوران الذي بمجرد تثبت العلية وهو المتنازع فيه .

وقال البيضاوى : الدوران هو حدوث الحكم بحدوث الوصف وانعدامه بعدم الوصف - والباء في الموضعين للمعية والمصاحبة وليست للسببية لأن البيضاوى من الذين يرون أن العلية مستفادة من نفس الدوران لا من شيء آخر قبله ، ولأنه تابع للإمام ، والإمام عرف الدوران بأنه الثبوت عند الثبوت والانعدام عند العدم ، فإذا جعلت الباء للسببية لزم أن تكون العلية مستفادة قبل الدوران ولا يكون الدوران مثبتاً لها كما يقول الغزالي ، وهذا خلاف المعروف عن البيضاوى .

## الاعتراض على التعريفين

اعترض على تعريف البيضاوى والتعريف الذى قبله بأنه يشمل المتضايين كالأبوة والبنوة ، والتقدم والتأخر ، لأن كلا منهما يوجد مع الآخر وينعدم مع عدمه ، ومقتضى التعريفين أن الدوران المفيد للعلية هو الدوران المذكور مع أن المتضايين ليس أحدهما علة للآخر اتفاقاً ، ضرورة أن العلة متقدمة فى التعقل على المعلول ، والمتضايان يتعقلان فى وقت واحد وبذلك يكون كل من التعريفين غير مانع .

وأجيب عن ذلك : بأن عدم إفادة الدوران للعلية فى المتضايين لمانع التضاييف ، لا يؤثر فى كون الدوران مفيداً للعلية عند عدم المانع ، لأن تخلف المدلول عن الدليل لمانع لا يقدر فى كونه دليلاً عند عدم المانع ، وقد اختلف الأصوليون فى كون الدوران مفيداً للعلية على مذاهب ثلاثة :

المذهب الأول : لا يفيد العلية مطلقاً لا قطعاً ولا ظناً - وهو مذهب الحنفية وبعض الشافعية كالغزالي والآمدى وابن الحاجب .

المذهب الثانى : يفيد العلية قطعاً وهو لبعض المعتزلة .

المذهب الثالث : يفيد العلية ظناً وهو مذهب جمهور الشافعية ، ومن هؤلاء الإمام الرازى والبيضاوى .

\* \* \*

## الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول بأن الدوران مركب من الطرد والعكس وكل منهما لا يفيد العلية فالركب منهما وهو الدوران لا يفيد العلية كذلك .

دليل الصغرى : أن الدوران - وجود الحكم عند وجود الوصف ، وانعدامه عند عدم الوصف - فوجود الحكم عند وجود الوصف هو الطرد ، وانعدام الحكم عند عدم الوصف هو العكس .

دليل الكبرى : أن الطرد معناه أن الوصف قد سلم من النقص بمعنى أن الحكم

لم يتخلف عنه ، وسلامة الوصف عن النقض لا يوجب عليته ، لأن النقض مانع واحد من موانع العلة ، والسلامة من المانع الواحد لا توجب السلامة من كل الموانع ، لجواز وجود مانع آخر غير النقض - وبذلك ثبت أن الطرد غير مفيد للعلية .

والعكس كذلك غير مفيد للعلية لأن معناه انعدام الحكم عند عدم الوصف بمعنى أن الحكم لا يوجد عند عدم الوصف وهذا ليس شرطاً في العلل الشرعية ، لأن الراجع أن الحكم الشرعى يجوز تعليقه بعلة متعددة وبذلك يكون وجود الحكم عند عدم الوصف لوجود علة أخرى لا يؤثر في كون الوصف الأول علة ، ألا ترى أن الحدث يعلل بالمدى والودى والبول والمس فإذا وجد الحدث عند البول وانعدم غيره مع المس والمدى والودى لم يمنع ذلك من أن يكون كل من هذه الأمور علة له إذا وجد .

وأجيب عن ذلك : بأنه لا يلزم من كون كل من الطرد والعكس وحده غير مفيد للعلية أن يكون المركب منهما غير مفيد لها كذلك : فإن الهيئة الاجتماعية قد يكون لها من التأثير ما لا يوجد في كل واحد منفرداً - ألا ترى أن العلة المركبة من أجزاء متعددة كل جزء منها لا يفيد العلية وحده ولكن إذا اجتمعت الأجزاء كلها أفادت العلية - فلم لا يجوز أن يكون الدوران من هذا القبيل ، فمثلاً القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص وهي مركبة من أجزاء ، هي القتل والعمد والعدوان وكل جزء على إنفراد لا يوصف بالعلية لكن مجموع الأجزاء يحكم عليه بأنه علة .

واستدل أصحاب المذهب الثانى : بأن الدوران لو لم يكن مفيداً للعلية قطعاً لما فهم منه التعليل من ليس أهلاً للفهم - لكن من لا أهلية فيهم للنظر مثل الصبيان قد فهموا منه التعليل - فإن الشخص إذا دعى باسم فغضب منه ثم ترك نداؤه به فلم يغضب وتكرر ذلك منه ، يعلم بالضرورة أن منشأ الغضب هو نداؤه بهذا الاسم - والصبيان لفهمهم هذا المعنى تراهم يقصدون إغضابه فيتبعونه في الشوارع والأزقة منادين له بهذا الاسم - وبذلك يكون الدوران مفيداً للعلية قطعاً وهو المطلوب .

وأجيب عن ذلك : بأن الدوران فى المثال المذكور لم يفد العلية وحده وإنما إفادها بواسطة التكرار ، وليس ذلك من محل النزاع ، لأن محل النزاع الدوران وحده دون أن ينضم إليه شىء .

## واستدل أصحاب المذهب الثالث بما يأتي :

أولاً : الحكم باعتبار تعلقه بفعل المكلف حادث لأنه وجد بعد أن لم يكن موجوداً فوجوده مسبق بالعدم وهذا شأن الحادث ، والحادث لا بد له من محدث يرجح وجوده على عدمه ، فالحكم باعتبار تعلقه لا بد له من علة .

وعلة الحكم إما أن تكون هي الوصف الذي وجد الحكم بوجوده وانعدم عند عدمه ، أو تكون غيره ، لا جائز أن تكون العلة غير الوصف المذكور - لأن ذلك الغير إما أن يكون موجوداً قبل أن يوجد الحكم ، وإما أن يكون معدوماً - فإن كان موجوداً قبل الحكم لم يصلح أن يكون علة له لتخلف الحكم عنه ، وذلك نقض للعلة ، والنقض قادح في العلية كما سيأتي .

وإن كان معدوماً لم يصلح أن يكون علة كذلك لأن الأصل بقاءه على عدمه ، والمعدوم لا يصلح أن يكون علة للحكم الوجودي كما سيأتي .

فتعين أن يكون الوصف الذي وجد الحكم عند وجوده وانعدم عند عدمه هو العلة - وبما أنه ليس هناك ما يثبت عليته إلا الدوران يكون الدوران مفيداً للعلية .

ولا سبيل إلى القول بأن العلية مستفادة من الدوران قطعاً لأن انتفاء علية غير الوصف المذكور لم تثبت بدليل قطعي وإنما ثبت بالنقض إذا كان ذلك الغير موجوداً قبل الحكم أو بالاستصحاب إذا كان ذلك الغير معدوماً وكل من هذين الأمرين ليس متفقاً عليه ، فيكون الدوران مفيداً للعلية ظناً لا قطعاً ، وهو المطلوب .

وثانياً : علية بعض الأوصاف المدارة مع التخلف في بعض الصور لا تجتمع مع عدم علية البعض الآخر لا لأنهما متناقضان فإن التناقض غير متحقق لعدم اتحاد المحل بل لأن اجتماعهما يؤدي إلى باطل وهو التحكم وذلك لأن ماهية الدوران إما أن تكون مفيدة للعلية أو غير مفيدة لها .

فإن كانت ماهية الدوران مفيدة للعلية ، وجب أن يكون الدوران مفيداً لها في كل وصف تحقق فيه الماهية وامتنع أن يكون مفيداً لها في بعض أفرادها دون البعض الآخر لما في ذلك من التحكم الباطل ، وإن كانت ماهية الدوران غير مفيدة للعلية وجب أن يكون الدوران غير مفيد لها في كل أفرادها وامتنع أن يكون غير مفيد لها في البعض ومفيداً لها في البعض الآخر لأن ذلك تحكم وترجيح بلا مرجح .

ولكن ثبت بالاتفاق أن السقمونيا علة للإسهال وأن الثبت للعلية فيها هو

الدوران أى وجود الإسهال عند شربها وانعدامه عند عدم الشرب مع أن الحكم قد يتخلف عن الوصف فيوجد الشرب ولا يوجد الإسهال كما فى بعض الأشخاص ، وفى هذا إشعار بأن عليّة بعض الأوصاف المدارة قد ثبت مع وجود المانع وهو تخلف الحكم عن الوصف ، فوجب أن يكون الدوران مفيداً للعليّة فى جميع الصور ، وخصوصاً الصور التى لم يتخلف الحكم فيها عن الوصف ضرورة وجود المقتضى للعليّة ، وهو كون ماهية الدوران مفيداً للعليّة وانتفاء المانع - وهو تخلف الحكم عن الوصف ، وإلا لزم التحكم - وبذلك يكون الدوران مفيداً للعليّة فى الجميع - وهو المطلوب .

نوقش هذا الدليل بأنه معارض بالمثل فيقال عليّة بعض الأوصاف المدارة مع التخلف فى شىء من الصور لا تجتمع مع عدم عليّة البعض الآخر لأن ماهية الدوران إما أن تكون مفيدة للعليّة أو غير مفيدة لها فإن كانت ماهية الدوران مفيدة للعليّة وجب أن يكون الدوران مفيداً لها فى كل الصور التى توجد فيها الماهية وامتنع أن يكون مفيداً للعليّة فى البعض دون البعض الآخر لما فى ذلك من التحكم .

وإن كانت ماهية الدوران غير مفيدة للعليّة وجب أن يكون الدوران غير مفيد لها فى كل الصور ، وامتنع أن يكون غير مفيد لها فى البعض ومفيداً لها فى البعض الآخر - لكن ثبت بالاتفاق أن المتضايين ليس أحدهما علة للآخر مع تحقق ماهية الدوران فيهما ، وبذلك تكون ماهية الدوران غير مفيدة للعليّة فى المتضايين ، فوجب أن يكون الدوران غير مفيد للعليّة بنفسه فى الجميع وإلا لزم التحكم ، ويكون الدوران غير مفيد للعليّة بنفس الدليل الذى أثبت به العليّة فيكون دليلكم باطلاً .

وأجيب عن ذلك : بأن الذى يلزم على دعوانا ، وهى أن الدوران مفيد للعليّة فى جميع الصور - تخلف العليّة عن الدوران فى بعض الصور لمانع كما فى المتضايين - وهذا لا شىء فيه لأن تخلف المدلول عن الدليل لمانع جائز ، ولا يقدر فى صحة الاستدلال بالدليل فى غير محل التخلف .

ولكن دعواكم أن الدوران غير مفيد للعليّة يلزمها وجود العليّة فى بعض الصور كما فى السقمونيا مع عدم وجود الدليل المثبت لها ، وهو كون الدوران مفيداً للعليّة وهو باطل ، لأن وجود العليّة بدون الدليل وجود للمدلول بدون الدليل ، وذلك غير معقول ، وبهذا ظهر صحة جوابنا عن المعارضة وعدم صحة جوابكم عنها . فكان دليلنا ملزماً لكم .

## ملاحظات :

سبق أن الدوران : وجود الحكم مع وجود الوصف ، وانعدامه مع عدم الوصف ، ونقول هنا أن الوجود مع الوجود ، والانعدام مع العدم قد يكون فى محل واحد . وقد يكون الوجود مع الوجود فى محل ، ويكون انعدام الحكم مع عدم الوصف فى محلٍ آخر . وكل منهما فرد من أفراد الدوران المتنازع فيه .

مثال الأول : تحريم الخمر مع الإسكار ، فإن التحريم يوجد فى عصير العنب إذا سكر ، وينعدم إذا زال الإسكار عنه بأن تحجر أو تخلل .

ومثال الثانى : تحريم التفاضل فى الربويات مع الطعم ، فإن التحريم يوجد عند وجود الطعم فى الأطعمة ، وينعدم عند انعدام الطعم فى غيرها ، كالحديد والجبس ، فلا يحرم فىهما التفاضل .



## الطريق السابع - السبر والتقسيم

السبر : معناه البحث والاختبار ، والتقسيم ، معناه جمع الأوصاف التى يظن كونها علة فى الأصل والترديد بينها . مثل أن يقال علة الربا فى البر إما الطعم وإما الكيل ، وإما الاقتيات .

فالسبر والتقسيم : هو جمع الأوصاف التى يظن كونها علة فى الأصل ثم اختبارها بإبطال ما لا يصلح منها للعلية ، فيتعين الباقى للتعليل .

وكان مقتضى الظاهر أن يقال التقسيم والسبر ليكون الترتيب فى اللفظ موافقاً للترتيب باعتبار الواقع ، وذلك لأن جمع الأوصاف الصالحة للعلية وهو المسمى بالتقسيم يوجد فى الخارج أولاً ، ثم يوجد بعده اختبار هذه الأوصاف وإلغاء ما لا يصلح منها للعلية .

ولعل النكتة فى مخالفة الظاهر هو أن المثبت للعلية فى السبر والتقسيم هو اختبار الأوصاف بإلغاء ما لا يصلح منها للتعليل ، فكان هو الأهم ، فقدم فى اللفظ اعتناءً بشأنه .

مثال السبر والتقسيم : أن يقول الشافعى ولاية الإجماع فى النكاح إما أن تكون معللة أو غير معللة وإذا كانت معللة فإما أن تكون العلة البكارة أو الصغر أو

غيرهما ، لا جائز أن تكون غير معللة ولا أن تكون معللة بغير البكارة والصغر ، لأن الإجماع قائم على أنها معللة ، وأن العلة منحصرة في هذين الوصفين .

ولا يصح أن يكون الصغر هو العلة وإلا لزم أن تكون الصغيرة مجبرة ولو كانت ثيباً ، مع أن الحديث يدل على أن الثيب لا تجبر في النكاح ، بل هي أحق بنفسها من وليها ، والثيب لفظ يتناول الصغيرة والكبيرة ، فتعين أن تكون العلة في الإجماع البكارة .

أو يقول الشافعي علة الربا في البر إما أن تكون الطعم أو الكيل أو القوت وكل من القوت والكيل لا يصح أن يكون علة لعدم المناسبة أو للتخلف ، فتعين أن تكون العلة الطعم .



## هل السبر والتقسيم يفيد العلية قطعاً أو يفيدها ظناً ؟

يكون السبر والتقسيم مفيداً للعية قطعاً إذا كان حصر الأوصاف التي يظن كونها علة قطعياً بأن ردد فيه بين النفي والإثبات وكان الدليل الذي دل على إلغاء ما عدا الباقي قطعياً كذلك - ومثل هذا النوع من السبر والتقسيم يكون حجة في العقلية والشرعية من غير خلاف .

وفيما عدا ذلك يكون مفيداً للعية ظناً كما إذا كان من حصر الأوصاف والدليل مثبت للإلغاء ظنياً أو كان أحدهما ظنياً ، والآخر قطعياً ومثل هذا النوع من السبر مختلف فيه :

فأكثر الشافعية يقولون يكون حجة على المتناظرين : المستدل والمعترض لأنه يفيد الظن بالعية ، والعمل بالظن واجب على الجميع .

وقليل منهم يقول هو حجة على المستدل وليس حجة على المعترض لأن ظن العلية إنما يدركه المستدل فقط ، فظنه لا يكون حجة على خصمه ما دام يوجد عنده الظن بالعية .

وذهب فريق ثالث إلى أنه لا يكون حجة على واحد منهما ، لأن الوصف

الباقى بعد الإلغاء يجوز أن يبطل كما يبطل غيره من الأوصاف لأن علياً الباقي ثبتت بالظن والظن قابل للخطأ .

وفصل إمام الحرمين فقال أن أجمع على أن حكم الأصل معلل كان الوصف الثابت بالسبر والتقسيم الظنى علة ، وكان حجة على الجميع لأن عدم العمل به يؤدي إلى إبطال الإجماع ، والإجماع لا يجوز إبطاله ، وإن لم يوجد إجماع على تعليل حكم الأصل لم يكن حجة عليهما ، لجواز إبطال الوصف الباقي كما يبطل غيره دون أن يوجد مانع من ذلك .

#### ملاحظة :

عبر البيضاوى عن السبر والتقسيم - بالتقسيم الحاصر ، والتقسيم غير الحاصر - فالتقسيم الحاصر . هو جمع الأوصاف التى يظن كونها علة مع التردد بينها بالنفى والإثبات ، مثل ولاية الإجماع فى النكاح ، إما أن تكون معللة أو غير معللة ، وإذا كانت معللة ، فالعلة إما الصغر وإما البكارة وإما غيرهما إلى آخر ما قلناه فى هذا المثال .

والتقسيم غير الحاصر هو جمع الأوصاف التى يظن كونها علة مع عدم التردد بينها والإثبات ، مثل علة حرمة التفاضل فى البر إما الطعم أو الكيل أو القوت ، والوصفان الأخيران لا يصلحان إما لعدم المناسبة أو للتخلف فى بعض الصور ، فتعين الطعم أن يكون علة .

ونظراً لأن التقسيم الحاصر قد ردد فيه بين الأوصاف بالنفى والإثبات وذلك يمنع من تجويز وصف آخر غير ما ذكر فى التقسيم ، لا يصح أن يعترض عليه بتجويز وصف آخر غير ما ذكر .

لما كان التقسيم غير الحاصر لم يردد فيه بين الأوصاف بالنفى والإثبات وذلك يجوز معه عقلاً وجود وصف آخر غير المذكور فى التقسيم ، صح أن يعترض عليه بأن التقسيم غير حاصر لكل الأوصاف فيجوز أن تكون علة الحكم وصفاً آخر كما يصح أن يعترض عليه بأن الحكم يجوز أن يكون غير معلل .

فالتقسيم غير الحاصر يصح أن يوجه إليه اعتراضان :

الأول : لا نسلم أن الحكم معلل بل يجوز أن يكون غير معلل فلا يتم قولكم

العلة إما كذا أو كذا .



الثانى : سلمنا أن الحكم معلل ولكن لا نسلم حصر العلة فيما ذكرتم لجواز أن تكون العلة وصفاً آخر غير الأوصاف التى ذكرت فى التقسيم .

ويجاب عن الأول : بأن الكثير والغالب فى الأحكام الشرعية أن تكون معللة كما دل ذلك الاستقراء والتتبع لأحكام الشرع . فهذا الحكم يلحق بالكثير فيكون معللاً .

ويجاب عن الثانى : بأننا بحثنا فلم نجد غير ما ذكر فى التقسيم ، وهذا مما يغلب على الظن عدم وجود ذلك الغير ، والظن كاف فى إثبات العلية .

تنبيه : التقسيم غير الحاصر لا يفيد إلا الظن . وهذا لا يكون حجة فى العقلية . اتفاقاً أما فى الشرعيات فيجرى فيه الخلاف السابق فى السبر والتقسيم الظنى .

أما التقسيم الحاصر فقد يفيد القطع إذا كان دليل إلغاء أما الباقي قطعياً ، وحينئذ يكون حجة اتفاقاً فى العقلية والشرعية .

وقد يكون مفيداً للظن إذا كان دليل الإلغاء ظنياً ، وفى هذه الحالة لا يكون حجة فى العقلية . أما فى الشرعيات فيأتى فيه الخلاف السابق .

\* \* \*

## الطريق الثامن - الطرد

الطرد : مصدر بمعنى الإطراد ، ومعناه وجود الحكم مع وجود الوصف الذى لا مناسبة بينه وبين الحكم لا بالذات ولا بالتبع فى جميع الصور ما عدا الصورة المتنازع فيها .

والوصف الثابت بهذا الطريق يسمى بالوصف الطردى ، ويعرف بأنه وصف مقارن للحكم ولا مناسبة بينه وبين الحكم لا بالذات ولا بالتبع .

مثاله قول الشافعى : الخل مائع لا ينبى على جنسه القنطرة فلا تزال به النجاسة كالدهن .

فيكون الدهن مائعاً لا ينبى على جنسه القنطرة ، لا مناسبة بينه وبين عدم إزالة النجاسة به وإنما هو وصف طردى وجب عدم إزالة النجاسة به عنده .

وقد اختلف الأصوليون في كون الطرد مفيداً للعلية - فذهب أكثرهم ومنهم  
الآمدى وابن الحاجب إلى أنه لا يفيدها ولا يكون حجة .

ووجهتهم في ذلك أن الطرد معناه : وجود الحكم مع وجود الوصف - وهذا  
معناه سلامة الوصف عن النقض ، وسلامة الوصف عن النقض وحده لا يوجب  
كونه علة ، لأن السلامة من مانع واحد لا تستلزم السلامة من كل الموانع لجواز أن  
يوجد مانع آخر .

وذهب جماعة منهم الرازي والبيضاوي إلى أنه مفيد للعلية ويحتج به فيها .  
ووجهتهم في ذلك أن وجود الحكم في الوصف في جميع الصور ما عدا صورة  
النزاع مما يغلب على الظن أن يكون الوصف علة ، لأن فرض المسألة أنه لم يوجد  
للحكم علة غيره ، فلو لم يجعل هذا الوصف علة للحكم لخلا الحكم عن العلة ،  
فيخلو عن المصلحة وهذا خلاف ما ثبت بالاستقراء من أن كل حكم لا يخلو عن  
مصلحة .

وحيث ثبتت عليته في غير المتنازع فيه ثبتت العلية في المتنازع فيه كذلك إلحاقاً  
بالكثر الغالب - فيكون الظن مفيداً للعلية . وهو المدعى .

وذهب فريق ثالث : إلى أو وجود الحكم مع الوصف ولو في صورة واحدة غير  
الصورة المتنازع فيها يفيد العلية ويكون حجة يجب العمل بمقتضاه .

ووجهته في ذلك أن وجود الحكم مع الوصف في تلك الصورة مما يغلب على  
الظن أن يكون الوصف علة ، لأن لا علة للحكم سواه ، فلو لم يجعل هذا الوصف  
علة لخلا الحكم عن المصلحة وهو باطل .

ويرد ذلك : بأن ظن العلية لا يحصل من وجود الوصف مع الحكم في صورة  
واحدة وإنما يحصل بواسطة التكرار ، وذلك إنما يكون بحصوله في صور متعددة غير  
الصورة المتنازع فيها - وعند انتفاء الظن بالعلية تنفى العلية ، ولا يكون الطرد مفيد  
للعلية فيما ذكر .

\* \* \*

## الطريق التاسع - تنقيح المناط

تنقيح المناط قبل أن يجعل علماً في الطريق المثبت للعلية كان مركباً إضافياً من مضاف هو تنقيح ، ومضاف إليه هو المناط .

أما التنقيح فمعناه : في اللغة التهذيب والتخليص يقال نقح الشاعر القصيدة إذا هذبها وخلصها من الأبيات التي لا دخل لها في الموضوع .

وأما المناط فهو في الأصل مصدر ميمي بمعنى اسم المكان ، ومعناه الإناطة والتعليق - وتسمى العلة مناطاً ، لأن الشارع علق الحكم وربطه بها .

وأما بعد جعله علماً على الطريق المذكور فقد اختلف في تعريفه فعرفه بعضهم : بأنه بذل الجهد في تعيين العلة من بين الأوصاف التي أناط الشارع الحكم بها إذا ثبت ذلك بنص أو إجماع وذلك بحذف ما لا دخل له في التأثير مثل حديث الأعرابي الذي قال فيه واقعت أهلى في نهار رمضان - فقال له النبي عليه السلام ، أعتق رقبة ، فإن تقدير الكلام واقعت أهلك في نهار رمضان فأعتق رقبة .

فالرسول عليه السلام أناط عتق الرقبة وهو الحكم . بوقاع الأعرابي أهله نهار رمضان وهذه الأوصاف لا تأثير لبعضها في الحكم ، مثل كون الذى واقع أعرابياً ، لأن الأحكام تشريعها عام لا يختص بها فرد دون فرد مادام لم يقيم دليل على الخصوصية ، كمجعل شهادة خزيمة قائمة مقام شهادة الإثنين . ومثل كون الموطوءة أهلاً وزوجة للمواطىء - لأن غير الأهل أولى بالكفارة من الأهل من حيث أن الزوجة يحل وطؤها في الجملة وذلك في ليل رمضان ، وغير الزوجة لا يحل وطؤها لا ليلاً ولا نهاراً وبذلك يكون كل من وصف الأعرابية ، والأهل ملغى لا تأثير له في وجوب الكفارة ويكون المؤثر في وجوبها هو الجماع في نهار رمضان . فيكون هو العلة .

ويزيد الحنفية والمالكية على هذا الذى سبق . أن الجماع كذلك ملغى لا تأثير له ، والمؤثر هو انتهاك حرمة الشهر بتناول المفطر ، فيكون هو العلة وبذلك تجب الكفارة في الأكل أو الشرب عمداً ، كما تجب بالجماع .

ومن عرف تنقيح المناط بالتعريف السابق . ابن السبكي وجعله مغايراً لإلغاء الفارق .

أما البيضاوى فقد عرفه بأنه : بيان المستدل إلغاء الفارق بين الأصل والفرع  
ليتعين المشترك بينهما للعلية وبذلك يكون تنقيح المناط عنده مساوياً لإلغاء الفارق ،  
وليس مغايراً له كما قال ابن السبكي .

وقد ذكر البيضاوى لبيان إلغاء الفارق طرفاً ثلاثة :

الأول : يفيد العلية ويعتبر من تنقيح المناط .

والثاني : يفيد العلية ولكنه من السبر والتقسيم وليس من تنقيح المناط .

والثالث : لا يفيد العلية أصلاً .

مثال الأول : أن يستدل الشافعى على وجوب القصاص بالمثل فيقول لا فارق

بين القتل بالمثل ، والقتل بالمدد ، الا كونه محددًا ، وكونه محددًا لا تأثير له .  
لأن المقصود من وجوب القصاص حفظ النفوس وعدم الاعتداء عليها ، فلو جعلت  
العلة فيه هي القتل بالمدد ، لعمد الناس إلى القتل بالمثل فراراً من القصاص ،  
فيضيع مقصود الشارع من الحكم .

وإذا كان المحدد لا تأثير له في الحكم ، كان المؤثر هو القتل العمد العدوان  
مطلقاً ، فيكون هو العلة ، وبذلك يجب القصاص بالمثل كما يجب بالمحدد لتحقيق  
العلة فيه .

فهذا الطريق قد صرح فيه بنفى إلغاء الفارق فكان من تنقيح المناط .

مثال الثاني أن يقول الشافعى فى الاستدلال على الحكم السابق ، العلة فى  
وجوب القصاص ، إما القتل العمد العدوان مع كونه بالمحدد ، وإما القتل العمد  
العدوان مطلقاً ، والأول باطل ، لأن المقصود من وجوب القصاص حفظ النفوس ،  
ولا يتحقق ذلك بشرعية القصاص عند المحدد فقط ، وإلا لقتل الناس بالمثل فراراً من  
وجوب القصاص ، فتعين أن يكون الثانى هو العلة ، وبذلك يجب القصاص فى كل  
من المثل والمحدد لتحقيق العلة فيه .

فهذا الطريق أفاد أن مطلق القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص ولكن لم

يصرح فيه ببيان إلغاء الفارق ، فخرج عن تنقيح المناط إلى السبر والتقسيم .

ومثال الطريق الثالث أن يقال فى المثال المذكور : وجوب القصاص لابد له من

محل ، لأنه حكم ، والحكم لابد له من محل يتعلق به ، فمحلله إما القتل العمد

العدوان مطلقاً ، وإما القتل العمد العدوان بالمحدد ، والثانى باطل فتعين الأول أن

يكون هو محل الحكم فيثبت وجوب القصاص فى كل المحال .

وهذا الطريق لا يفيد العلية ، لأن غاية ما يفيده أن المحل عام ، وله أفراد متعددة . ولا يلزم من عموم المحل ، وتعلق الحكم بكل محل لجواز أن يكون بعض أفراد المحل لا حكم له .



## الفرق بين تنقيح المناط ، وتحقيق المناط ، وتخريج المناط

العلة فى القياس يتعلق بها أمور ثلاثة : تنقيح المناط ، أو تحقيقه أو تخريجه .  
فتنقيح المناط سبق بيانه وما تقدم يعلم أنه خاص بالعلل المنصوصة . فلا يوجد فى العلل المستنبطة .

وأما تحقيق المناط ، فهو قيام الدليل على أن علة الأصل المتفق عليها بين المعترض والمستدل موجودة فى الفرع سواء كانت العلة فى الأصل منصوصة أو مستنبطة ، فقيام الدليل على أن تلك العلة موجودة فى الفرع كما هى موجودة فى الأصل يعتبر تحقيقاً للمناط .

ومن هنا يتبين أن تحقيق المناط يجرى فى العلل المنصوصة والعلل المستنبطة ، مثاله أن يتفق المتناظران على أن العلة فى تحريم التفاضل فى البر هى الاقتيات ، وأن هذه العلة موجودة فيه ، ويختلفا فى التين هل هو مقتات أو غير مقتات ، فإقامة الدليل على أن التين مقتات كالبر يعتبر تحقيقاً للمناط .

وأما تخريج المناط فهو استنباط علة معينة للحكم بأى طريق من طرق استنباطها . كالمناسبة مثلاً ، أو الدوران ، أو السبر والتقسيم فتخريج المناط خاص بالعلل المستنبطة .

وما تقدم يعلم أن تنقيح المناط خاص بالعلل المنصوصة ، وتخريج المناط خاص بالعلل المستنبطة ، وأما تحقيق المناط فهو عام فى النوع .

تنبية :

ذكر الأصوليون طريقين فاسدين لا يصح الاستناد إليهما فى إثبات العلية . .  
الطريق الأول : الاستدلال على العلية بعدم وجود دليل على عدم العلية . مثل

أن يقال : هذا الوصف علة ، لأنه لا دليل يدل على عدم عليته ، فتنتفى عدم العلية لنفى دليلها ، لأن نفي الدليل يستلزم نفي المدلول ، ومتى انتفى عدم العلية ، ثبتت العلية . لأنهما نقيضان ، والنقيضان لا يرتفعان .

وإنما كان هذا الطريق غير مفيد للعلية ، لأنه يمكن معارضته بمثله ، فيقال : هذا الوصف ليس بعلة ، لأنه لا دليل يدل على العلية ، فتنتفى العلية ، لأنهما نقيضان ، والنقيضان لا يرتفعان .

**الطريق الثاني :** الاستدلال على علية الوصف بكونه محققاً للقياس المأمور به - مثل أن يقال علية هذا الوصف تؤدي إلى القياس المأمور به ، وكل ما أدى إلى القياس المأمور به يكون أولى من غيره - فعلية هذا الوصف أولى من عدم عليته .

**دليل الصغرى :** أن الوصف إذا جعل علة يكون المحل الذي وجد فيه أصلاً يمكن إلحاق الغير به متى وجدت تلك العلة فيه وهذا هو القياس ، أما إذا لم يجعل هذا الوصف علة فلا يتأتى القياس ، لعدم وجود الركن المهم وهو العلة .

**دليل الكبرى :** أن الوسيلة إلى المأمور به تكون مطلوبة لأن ما لا يتم المطلوب إلا به يكون مطلوباً .

وإنما كان هذا الطريق فاسداً ، لأنه يوجب الدور ، وبيان ذلك أن علية الوصف بمقتضى الطريق المذكور متوقفة على القياس ، إذ لو لم يكن القياس مأموراً به لم تثبت العلية ، ولكن القياس متوقف على علية الوصف فما لم تتحقق العلة فيه لا يتحقق قياس مأمور به ، وبذلك تكون علية الوصف متوقفة على القياس المأمور به والقياس المأمور به متوقف على علية الوصف ، فوجد الدور لتوقف كل منهما على الآخر .

\* \* \*

### المبحث الثالث

#### في قواعد العلة أي مبطلاتها

مبطلات العلة ستة : النقض - وعدم التأثير - والكسر - والقلب - والقول

بالموجب - والفرق .

\* \* \*

## الأول النقض

النقض فى اللغة الحل والإبطال ، وعند الأصوليين : هو وجود الوصف المدعى كونه علة فى محل من تخلف الحكم عنه فى ذلك المحل مثل أن يقول الشافعى فىمن ترك النية فى الصوم ليلاً - تعرى أول صومه عن النية فلا يصح . فىجعل العلة فى عدم صحة الصوم عراء أول الصوم عن النية وخلوه عنها .

فىقول الحنفى له : هذه العلة منقوضة بصوم التطوع ، فإنه صحيح إذا أحدث النية فيه نهاراً . وبذلك تكون العلة ، وهى عراء أول الصوم عن النية قد وجدت فى صوم التطوع ، وتخلف الحكم وهو عدم صحة الصوم عنه ، لأن الصوم فى هذه الحالة صحيح .

وقد اتفق الأصوليون على أن النقض إذا كان وارداً على سبيل الاستثناء لا يقدر فى كون الوصف علة فى غير الصورة المستثناة ولا يبطل عليه .

ومعنى ورود النقض على سبيل الاستثناء أو تخلف الحكم عن الوصف فى الصورة المستثناة وارد على كل وصف يدعى كونه علة فى الأصل ، وعلى أى مذهب من المذاهب .

مثاله ، جواز بيع العرايا - وهى بيع الرطب على رءوس الأشجار بالتمر فإنه ناقض لعله تحريم الربا سواء جعلت علة التحريم الطعم أو الكيل أو القوت أو المال ، لأن كلا من هذه الأوصاف موجود فى العرايا والتحريم تخلف فيها ، حيث جاز بيعها مع وجود التفاضل .

وإنما كان النقض الوارد على سبيل الاستثناء غير قاذح فى العلية لأن النقض فى الصورة المذكورة ، وإن أفاد أن الوصف ليس بعلة لتخلف الحكم عنه ، وشأن العلة أن يوجد المعلول بوجودها ، إلا أن علية الوصف فى غير الصورة المستثناة قد ثبتت بالإجماع ، لأن العلماء متفقون على أن علة الربا فى غير التقدين لا تخرج عن كونها : الكيل أو الطعم أو الاقتيات والادخار ، أو المالية ، ودلالة الاجماع على علية الوصف أقوى من دلالة الدليل على تخلف الحكم المستلزم لعدم العلية ، فقدم الإجماع عليه لترجيحه وكانت العلية ثابتة فى غير محل التخلف .

فإن كان النقض ليس وارداً على سبيل الاستثناء ، فقد اختلف الأصوليون في كونه قادحاً أو غير قادح على مذاهب كثيرة . أشهرها ما يأتي :

**المذهب الأول :** لا يقدر النقض في العلية مطلقاً ، سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة ، وسواء كان التخلف مانع أو لغير مانع ، وهذا المذهب هو المعروف عن الحنفية ، ويسمونه تخصيص العلة .

**المذهب الثاني :** يقدر النقض مطلقاً ، وهو مذهب الشافعي ، ومختار الإمام الرازي .

**المذهب الثالث :** يقدر النقض في العلة المستنبطة ، ولا يقدر في العلة المنصوصة ، وهو المختار عند أكثر الشافعية ، ولا فرق في الموضوعين بين أن يكون التخلف مانع أو لغير مانع .

**المذهب الرابع :** وهو المختار عند البيضاوي ، يقدر النقض إذا كان التخلف لغير مانع . ولا يقدر إذا كان التخلف مانع ، ولا فرق في ذلك بين العلة المنصوصة ، والعلة المستنبطة .

\* \* \*

## الأدلة

**استدل أصحاب المذهب الأول :** بأن تخلف الحكم عن الوصف في بعض الصور ، إما أن يكون للدليل . أو لغير دليل . فإن كان التخلف لغير دليل لم يعتبر ذلك التخلف ، والمعتبر ، هو الدليل الذي دل على العلية . وبذلك لا يكون النقض قادحاً .

وإن كان التخلف للدليل عليه لم يقدر كذلك ، لأن هذا الدليل يكون مخصصاً للدليل الذي دل على العلية ، والتخصيص جائز لا حجر فيه ، لأنه يرد على العام مطلقاً ، سواء كان العموم مستفاداً من اللفظ أو من المعنى وبهذا ظهر أن النقض غير قادح في العلية مطلقاً وهو المطلوب .

**واستدل أصحاب المذهب الثاني :** بأن العلة . هي الوصف المستلزم للحكم والوصف عند تخلف الحكم عنه لمانع لا يكون مستلزماً للحكم ، ضرورة تخلف الحكم عنه للدليل الذي دل على التخلف ، فلا يكون الوصف علة عند وجود المانع .



وإذا انتفى كونه علة مع المانع ، مع أن العقل يسند تخلف الحكم فى هذه الحالة إلى وجود المانع . ولا يسنده إلى عدم المقتضى ، ضرورة أن المقتضى موجود ، انتفى أن يكون علة عند تخلف الحكم عنه لغير مانع من باب أولى ، لأن العقل يسند التخلف فى هذه الحالة إلى عدم المقتضى ولا يسنده إلى المانع ، لأن المفروض أنه لا مانع وبذلك يكون النقص قادحاً فى العلية مطلقاً وهو ما ندعيه .

وأجيب عن ذلك : بأن العلة هى الوصف المعرف للحكم ، وليست هى الوصف المستلزم للحكم ، لأننا نتكلم فى العلل الشرعية ، لا فى العلل العقلية والعلل الشرعية معرفات كما سبق لا مؤثرات ، والوصف عند تخلف الحكم عنه لمانع يصدق عليه أنه معرف للحكم إذا قطع النظر عن المانع وجوداً وعدمًا فيصدق عليه أنه علة أما عند تخلف الحكم عنه لغير مانع فلا يكون معرفاً له فلا يكون علة . وبذلك يكون النقص مبطلاً للعية عند عدم المانع ، وليس مبطلاً لها عند المانع ، ونحن نقول بذلك ، وهذا الجواب من قبل البيضاوى .

واستدل أصحاب المذهب الثالث : بأن العلل المنصوصة إنما تثبت بنص الشارع عليها ، فتخلف الحكم عنها فى بعض الصور للدليل يثبت التخلف لم يخرج عن كونه تخصيصاً للدليل المثبت للعية بغير محل التخلف ، وغاية الأمر أن المخصص قد تأخر عن هذا الدليل إلى وقت الحاجة إليه ، وتأخر البيان إلى وقت الحاجة لا شىء فيه .

أما العلل المستنبطة ، فإثبات عليتها يرجع إلى المجتهد ، فلو جعل تخلف الحكم عنها فى بعض الصور غير قادح فى عليتها لم يصح إبطال العلة المستنبطة أصلاً لأن للمجتهد أن يقول : أردت من قولى إنها علة عليتها ، فى غير الموضع الذى يعترض على به ، وفى ذلك سد لباب الإبطال ، وليس ذلك مذهباً لأحد . ولهذا الفارق الذى قلناه . كان النقص غير قادح فى العلل المنصوصة وقادحاً فى العلل المستنبطة وهو ما ندعيه .

ويجاب عن ذلك من قبل البيضاوى ، بأن ما قلموه فى العلل المنصوصة لا يضرنا ، لأن التخلف حيثئذ يكون لمانع وهو دليل التخلف والتخلف لمانع لا يقدر عندنا .

أما ما قلموه فى العلل المستنبطة ، فلا يتم إلا إذا كان التخلف مطلقاً لا يقدر سواء كان لمانع أو لغير مانع ، وليس ذلك مذهباً لنا فالمجتهد عند عدم المانع من

التخلف لا يسمع قوله لأنه قول بلا دليل ، أما عند المانع فإن قوله يكون مقبولاً ، لاستناده إلى الدليل المثبت للتخلف .

واستدل البيضاوى بما يأتي :

أولاً : نقض العلة ، كتخصيص العام ، بجامع أن كلا منهما قد تخلف فيه مقتضى الدليل عن الدليل ، فإن مقتضى العام حكمه في جميع أفرادها ، وقد تخلف هذا المقتضى في الفرد الذى دل عليه المخصص ، ومقتضى الدليل المثبت للعلة وجود العلة في جميع المحال ، مع وجود الحكم معها ، وقد تخلف هذا المقتضى في الصورة التى حصل فيها النقض . وتخصيص العام للدليل جائز ولا يبطل الاستدلال بالعام في غير محل التخصيص ، فكذلك نقض العلة للدليل يدل على تخلف الحكم عن الوصف لا يبطل العلية ، في غير محل التخلف ، وبذلك يكون النقض لمانع غير قادح في العلية ، سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة . وهو ما ندعيه .

وثانياً : ظن العلية عند وجود المانع لا يزال باقياً ، لأن العقل يسند التخلف إلى المانع ، ولا يسنده إلى عدم المقتضى ضرورة أن المقتضى للحكم في غير محل التخلف هو الوصف الذى وجد وتخلف الحكم عنه ومادام الظن باقياً عند وجود المانع وجب العمل به . لأن العمل بالظن واجب فيكون الوصف مع المانع علة للحكم ، ولا يكون التخلف لمانع قادحاً في عليته .

أما عند عدم المانع ، فإن ظن العلية يزول : لأن العقل يسند تخلف الحكم في هذه الحالة إلى عدم المقتضى ولا يسنده إلى المانع ، لأن المفروض أنه لا مانع ، وإذا زال ظن العلية ، فقد زالت العلية ، وبذلك يكون الوصف عند عدم المانع غير علة ، فيكون النقض عند عدم المانع قادحاً وهو المطلوب .

ملاحظة :

القائلون بأن النقض غير قادح في العلية متفقون على أن المثبت للعلية لا يكلف بالاحتراز عنه لأنه لا اعتبار له عندهم .

أما القائلون بأن النقض قادح فيها فقد اختلفوا في وجوب الاحتراز وعدم وجوبه على مذاهب ثلاثة :

المذهب الأول : لا يجب الاحتراز عنه ، وعند وروده يدفع بما يدفع به النقض ، وسيأتى ذلك .

المذهب الثاني : يجب الاحتراز عنه حتى لا يوجه إليه .

المذهب الثالث : إن كان النقض وارداً على سبيل الاستثناء يجب عليه الاحتراز عنه لكونه مشهوراً ، وإن كان وارداً على خلاف ذلك لم يجب عليه لعدم شهرته .  
والمختار عند ابن الحاجب المذهب الأول ، وتوقف الإمام الرازي فحكى المذاهب السابقة من غير ترجيح . أما البيضاوي فلم يتعرض لشيء من ذلك .

\* \* \*

## جواب النقض

سبق أن النقض هو : وجود الوصف المدعى كونه علة في محل مع تخلف الحكم عنه في ذلك المحل ، وسبق اختلاف الأصوليين فيه من حيث كونه قادحاً أو ليس قادحاً ، وأن المختار عند البيضاوي أنه يقدر عند عدم المانع ، ولا يقدر مع المانع .

ونقول هنا : إن النقض يعتبر اعتراضاً موجهاً إلى الدليل الذي أثبت به المستدل كون الوصف علة فإذا وجه هذا الاعتراض إلى دليل المستدل وكان المستدل ممن يرى أن النقض لا يقدر عند المانع أمكن للمستدل أن يجيب عنه بواحد من أجوبة ثلاثة .

\* \* \*

## الجواب الأول

أن يمنع المستدل وجود العلة في محل التخلف لعدم تحقيق جزء من أجزائها .  
مثل : أن يقول الشافعي فيمن لم ينو الصوم ليلاً : تعرى أول صومه عن النية فلا يصح فيقول له الحنفى : هذه العلة منقوضة بصوم التطوع ، فإنه لو خلا عن النية ليلاً بأن أحدث النية نهاراً فإن الصوم يكون صحيحاً ، فالعلة قد وجدت الحكم عنها .

فيقول الشافعي : منع وجود العلة في صوم التطوع ، لأن العلة في عدم الصحة هي عراء أول الصوم الواجب عن النية . فالوجوب جزء من العلة ، ولم يتحقق ذلك الجزء في صوم التطوع ، فلم تتحقق العلة لعدم تحقق أحد أجزائها .

هل للمعتز أن يستدل على وجود العلة في محل التخلف ؟

إذا منع المستدل وجود العلة في محل التخلف لعدم وجود جزء من أجزائها ،  
كما في المثال السابق . فهل للمعترض أن يقيم الدليل على أنها موجودة فيه ؟  
اختلف الأصوليون في ذلك على أقوال ثلاثة :

١ - ليس ذلك . لأنه يعتبر انتقالاً في المناظرة ، فالمعترض يصير مستدلاً ،  
والمستدل يصير معترضاً ، وهذا غضب ، والغضب ممنوع .

٢ - له ذلك ، لأن هذا يعتبر تمييزاً لما ادعاه ، فإن دعوى النقص تتضمن  
شيئين - أحدهما أن العلة موجودة في محل التخلف ، وثانيهما أن الحكم قد تخلف  
عنها ، فاستدل المعترض على وجود العلة في محل التخلف يعتبر إثباتاً لدعواه ،  
وليس انتقالاً .

٣ - إن كان المعترض لا طريق له لرد كلام المستدل إلا الاستدلال على وجود  
العلة في محل التخلف قبل منه ذلك ، تحقيقاً لفائدة المناظرة - وهى انقطاع أحد  
الخصمين - وإن كان له طريق آخر غير هذا لم يقبل منه ذلك ، لأنه اشتغال بشيء  
غيره أنفع منه .

وهذه الأقوال الثلاثة تجرى أيضاً فيما إذا استدل المستدل على العلية بدليل يمكن  
جريانه في محل للتخلف مثل أن يقول الحنفى : من أحدث النية قبل الزوال في نهار  
رمضان فصومه صحيح ، قياساً على من أتى بالنية ليلاً بجامع أن كلا منهما قد أتى  
بمسمى الصوم ، فالحنفى قد جعل العلة في صحة الصوم هى الإتيان بمسمى الصوم  
في صورتين . ثم يستدل على هذه العلة بأن مسمى الصوم هو الإمساك مع النية -  
وهذا متحقق فيمن نوى ليلاً ومن نوى نهاراً قبل الزوال .

فيقول الشافعى له : هذه العلة منقوضة بمن أحدث النية نهاراً بعد الزوال فإنه قد  
أتى بمسمى الصوم مع أن صومه باطل اتفاقاً . فيقول له الحنفى لا نسلم أن العلة  
موجودة فيمن أحدث النية بعد الزوال . فهل للشافعى في هذه الحالة أن يقول له :  
إن الدليل الذى أقمته على العلية في غير محل التخلف يوجد كذلك في محل  
التخلف ؟ . فإما أن يكون الدليل باطلاً أو تكون العلة منقوضة .

في ذلك الأقوال الثلاثة المتقدمة - قال بعض الأصوليين ، ليس له ذلك لأنه  
يعتبر انتقالاً من نقض العلة إلى نقض الدليل . فلا يمكن من ذلك تقليلاً للجدل  
ومنعاً من انتشاره .

وقال البعض الآخر له ذلك ما دام قد منع من الاستدلال على وجود العلة في محل التخلف ، لأن ذلك لا يعتبر غصبًا ، وغاية الأمر أنه انتقل من اعتراض إلى اعتراض مع كونه لا يزال معترضًا ، وهذا لا شيء فيه .

وقال فريق ثالث : إن كان له طريق آخر لرد كلام المستدل لم يمكن من ذلك لأنه اشتغال بشيء غيره أنفع منه ، وإن لم يكن له طريق لذلك إلا هذا الطريق ، قبل منه ذلك تحقيقًا لفائدة المناظرة .

\* \* \*

## الجواب الثاني

أن يمنع المستدل تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض ويدعى أنه موجود فيه ، إما تحقيقًا ، وإما تقديرًا ، ثم إن كان وجود الحكم في محل التخلف تحقيقًا مذهبًا للمستدل ، اندفع النقض وضح الجواب اتفاقًا ، سواء كان مذهبًا للمعترض كذلك أو ليس مذهبًا له ، أما إن كان وجود الحكم في محل التخلف تقديرًا ، فمن العلماء من جزم بدفع النقض كوجود الحكم تحقيقًا ، ومنهم من توقف في ذلك .

مثال : وجود الحكم تحقيقًا ، أن يقول الشافعي : السلم عقد معاوضة ، فلا يشترط فيه التأجيل كالبيع - فيقول الحنفى هذه العلة منقوضة بالإجارة فإنها عقد معاوضة ، ومع ذلك فالتأجيل شرط فيها ، فالحكم قد تخلف عن العلة .

فيقول الشافعي : لا نسلم تخلف الحكم في الإجارة ، فإن الإجارة لا يشترط في صحتها التأجيل فهي كالبيع في ذلك ، واشتراط التأجيل فيها لاستيفاء العقود عليه وهو المنفعة ، باعتبار أنها ليست موجودة عند العقد . ولا يلزم من اشتراط التأجيل لاستقرار المنفعة ، أن يكون التأجيل شرطًا في الصحة حتى يقال أن الحكم قد تخلف عن العلة .

ومثال الحكم التقديرى : أن يقول المستدل ، ولد الأمة رقيق ولو كان أبوه حرًا ، والعلة في رق أمه . فيقول المعترض هذه العلة منقوضة بولد المغرور ، فإن الأمة إذا غرت الحر فادعت أنها حرة فتزوجها ثم تبين له بعد ذلك أنها أمة ، فإن ولدها يكون حرًا وبذلك تكون العلة وهي رق الأم موجودة ، والحكم وهو رق الولد قد تخلف عنها .

فيقول المستدل : لا نسلم عدم وجود الحكم . لأن الولد موجود تقديراً ،  
ولذلك يجب في الولد القيمة ، ولو كان حراً ما وجبت قيمته .

\* \* \*

## هل للمعترض أن يستدل على عدم وجود الحكم ؟

إذا منع المستدل تخلف الحكم في محل النقض ، فهل للمعترض أن يقيم  
الدليل على عدم وجوده فيه ، في ذلك أقوال ثلاثة هي بعينها الأقوال السابقة في منع  
وجود العلة .

\* \* \*

## الجواب الثالث

أن يقول المستدل إن الحكم قد تخلف عن العلة لمانع ، والتخلف لمانع لا يبطل  
العلية ، مثل قول الشافعي : علة وجوب القصاص في القتل بالمحدد القتل العمد  
العدوان ، وهي موجودة في المثلث فيجب فيه القصاص كما وجب في المحدد ،  
فيقول الحنفى : هذه العلة منقوضة بقتل الوالد ولده فإن الوالد لا يجب عليه  
القصاص في قتل ولده عمداً عدواناً : فيقول الشافعي : إن تخلف الحكم عن العلة  
في هذه الصورة لمانع ، وهو الأبوة ، فإن الوالد سبب في حياة ولده فلا ينبغي أن  
يكون الولد سبباً في موت أبيه .

\* \* \*

## تنبيه

عند الاعتراض بالنقض والجواب عنه ، يراعى ما يأتي :

أولاً : إذا ادعى المستدل أن العلة موجودة في جميع الصور ، فلا يناقض هذه  
الدعوى عدم وجودها في كل الصور ، لأن السالبة الكلية لا تناقض الموجبة الكلية .  
لأنه لا تناقض بين الكليتين ، والذي يناقض دعوى المستدل المتقدمة ، عدم وجود  
العلة في صورة مبهمة ، أو عدم وجودها في صورة معينة لأن ذلك يكون من قبيل  
السالبة الجزئية والسالبة الجزئية تناقض الموجبة الكلية .

ثانياً : إذا ادعى المستدل أن الحكم موجود في صورة مبهمة أو في صورة

معينة ، فلا يناقض هذه الدعوى عدم وجوده فى بعض الصور لأن السالبة الجزئية لا تناقض الموجبة الجزئية . والذى يعتبر نقيضاً لها هو عدم وجود الحكم فى كل الصور ، لأن السالبة الكلية تناقض الموجبة الجزئية . وكذلك تنتقض الدعوى السابقة بعدم وجود الحكم فى الصورة المعينة التى ادعى ثبوت الحكم فيها لأن النفى والإثبات قد اجتماعاً على محل واحد فى وقت واحد ، وهذا تناقض والنقيضان لا يجتمعان .

ثالثاً : إذا ادعى أحد الخصمين نفي الحكم فى جميع الصور ، انتقضت تلك الدعوى بثبوت الحكم فى صورة معينة أو فى صورة مبهمة ، لأن الموجبة الجزئية نقيض للسالبة الكلية ولا تنتقض بثبوت الحكم فى جميع الصور ، لأنه لا تناقض بين الكليتين .

رابعاً : دعوى نفي الحكم فى صورة مبهمة أو فى معينة يناقضها ثبوت الحكم فى نفس الصورة لأن الموجبة الكلية نقيض للسالبة الجزئية ، كما يناقضها ثبوت الحكم فى نفس الصورة المعينة التى ادعى نفي الحكم فيها ، لأن النفى والإثبات يكونان قد اجتماعاً على محل واحد فى وقت واحد ، وهما نقيضان ، والنقيضان لا يجتمعان .

ولا يناقض الدعوى السابقة ثبوت الحكم فى بعض الصور ، لأن الموجبة الجزئية لا تناقض السالبة الجزئية .



## الثانى من قواعد العلة عدم التأثير وعدم العكس

تأثير العلة فى الحكم معناه : انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف فى نفس المحل الذى ثبت عليه الوصف فيه . فعدم التأثير معناه وجود الحكم بدون الوصف فى المحل الذى ثبتت عليه فيه .

مثاله : أن يقول الشافعى مستدلاً على عدم صحة بيع الغائب - الغائب مبيع غير مرئى فلا يصح بيعه كالطير فى الهواء - فيجعل العلة فى عدم صحة بيع الطير فى الهواء . كونه غير مرئى ليلحق الغائب به فى هذه العلة . فيقول المعارض له . هذه العلة لا تأثير لها فى الأصل ، لأن عدم الصحة يوجد فى الطير ولو كان مرئياً ، فإن الطير فى الهواء لا يصح بيعه مطلقاً مرئياً أو غير مرئى لعدم القدرة على تسليمه ، فالوصف غير مؤثر فى الحكم لوجود الحكم بدونيه .

وعكس للعلة: معناه انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف المدعى كونه علة في موضع آخر غير الموضع الذى ثبتت العلية فيه - فعدم العكس معناه ، وجود الحكم بدون الوصف فى موضع غير الموضع الذى ثبتت فيه العلية .

مثاله : أن يقول الحنفى مستدلاً على أن آذان الصبح لا يقدم على وقتها ، صلاة الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم آذانها على وقتها كصلاة المغرب - فيجعل العلة فى منع تقديم الآذان على وقت المغرب كونها صلاة لا تقصر ، ثم يقيس الصبح عليها بهذه العلة ليثبت لها عدم تقديم الآذان على وقتها كما ثبت ذلك للمغرب - فيقول المعارض له هذا الوصف غير منعكس . لأن عدم تقديم الآذان على الوقت موجود فى الظهر والعصر ، مع أن كلا منهما صلاة يجوز فيها القصر ، وكل منهما غير المغرب ، فالحكم وهو عدم تقديم الآذان قد وجد فى غير المغرب مع تخلف الوصف عنه وهو عدم القصر .

\* \* \*

## اختلاف العلماء فيه

اختلف الأصوليون فى عدم التأثير وعدم العكس من حيث كونه قادحاً فى العلية أو غير قادح فيها على مذاهب ثلاثة :

- الأول : يقدر مطلقاً سواء كانت العلة مستنبطة أو منصوصة .
- الثانى : لا يقدر مطلقاً لا فى العلة المنصوصة ولا فى العلة المستنبطة .
- الثالث : لا يقدر فى العلة المنصوصة ويقدر فى العلة المستنبطة .

\* \* \*

## مبنى الخلاف

وهذا الخلاف مبنى على خلاف آخر هو جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين فأكثر وعدم جواز ذلك .

فالقائلون يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين فأكثر قالوا : إن عدم التأثير وعدم العكس لا يقدر فى علية الوصف لأن غاية ما يترتب عليه أن يوجد الحكم عند عدم الوصف لوجود وصف آخر يصلح أن يكون علة لذلك الحكم ولا شىء فى ذلك لأن الحكم الواحد يصح أن يعلل بعلة متعددة .



والقائلون بعدم جواز تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة واحدة يقولون : إن عدم التأثير وعدم العكس يقدر في كون الوصف علة - لأن وجود الحكم بدون الوصف المدعى كونه يقضى بعدم عليته لذلك الحكم لأن المعلول لا يوجد بدون علته .

ومن قال يجوز تعليل الحكم الواحد بعلة متعددة إذا كانت منصوبة ولا يجوز تعليله بعلة مستنبطة قال : إن عدم التأثير وعدم العكس يقدر في المستنبطة ولا يقدر في المنصوبة .

وإذ علم أن الخلاف في عدم التأثير وعدم العكس مبني على الخلاف في جواز تعدد العلة للحكم الواحد وعدم جوازه كان علينا أن نذكر هذا الخلاف ووجهة المتخالفين لتكون على بينة مما نحن فيه .

اختلف الأصوليون في تعليل الحكم الواحد سواء كان واحداً بالشخص أو كان واحداً بالنوع بأكثر من علة واحدة على أقوال ثلاثة :

١ - لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين أو أكثر سواء كانت العلة منصوبة أم مستنبطة .

٢ - يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين فأكثر لا فرق في ذلك بين العلة المنصوبة والمستنبطة .

٣ - يجوز تعليله بذلك في العلة المنصوبة ولا يجوز في المستنبطة وهو المختار للبيضاوي .

\* \* \*

## الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول : بأن تعليل الحكم الواحد بعلتين فأكثر يوجب اجتماع مؤثرين أو أكثر على أثر واحد وهو باطل لما فيه من التناقض والتناقض . .

وبيان ذلك : أن تعليل الحكم بالعلة الأولى يقتضى أن الحكم مفتقر إلى هذه العلة وليس مفتقراً إلى غيرها ، ومقتضى هذا أن العلة الثانية توصف بأنها غير مفتقرة إليها وتوصف العلة الأولى بأنها مفتقر إليها فإذا علل الحكم بعلة ثانية اقتضى ذلك أن الحكم مفتقر إليها وليس مفتقراً إلى غيرها ومقتضى هذا أن العلة الثانية

توصف بأنها مفتقر إليها ، والعلة الأولى توصف بأنها غير مفتقر إليها ، وقل مثل ذلك فى العلة الثالثة والرابعة وهلم جرا وبذلك يلزم أن تكون كل علة مفتقرًا إليها وغير مفتقر إليها فى وقت واحد وهذا تناقض .

وأجيب عن ذلك بأن العلل الشرعية معارف وليست مؤثرات واجتماع معرفين على معرف واحد لا شىء فيه ، ألا ترى أن العالم بجميع أنواعه معرف للصانع .  
فإن قيل إن اجتماع معارف على معرف واحد يوجب التناقض كذلك لأن كل معرف يوصف بأنه مفتقر إليه وليس مفتقرًا إليه فى وقت واحد وهو باطل . .

قلنا جوابًا عن ذلك إن المعارف لا تقتضى الإيجاد كما هو شأن المؤثرات ، والتعريف جهاته مختلفة ، فيصح أن يكون كل معرف معرفًا لجهة لا يعرفها الآخر ، فيكون كل معرف موصوفًا بأنه مفتقر إليه فى تعريفه للجهة التى اختص بها ولا يوصف بأنه غير مفتقر إليه من هذه الجهة ، وبذلك لا تناقض لاختلاف الجهة . .

ولا يقال إن المؤثرات كذلك لأن الإيجاد واحد لا يختلف ، فعند حصول الإيجاد بمؤثر واحد يكون ما عداه من العلل غير مفتقر إليه . فلو جعل علة للزم أن يكون مفتقرًا إليه فيلزم التناقض لاتحاد الجهة . .

واستدل أصحاب المذهب الثانى : بأن تعليل الحكم الواحد بعلمتين شرعيتين فأكثر لا يترتب عليه محال فإن غايته أن يجتمع معارفان فأكثر على معرف واحد وذلك لا شىء فيه عقلاً فيكون جائزاً .

واستدل أصحاب المذهب الثالث : على التعليل بالعلل المنصوصة : بأن الشارع علل حرمة وطء الزوجة بالظهار منها والملاعنة ، وعلل إراقة دم القاتل بالردة والقتل العمد العدوان ، وهذه علل منصوصة متعددة لحكم واحد فكان تعليل الحكم الواحد بعلمتين منصوصتين فأكثر جائز لأنه ليس أدل على الجواز العقلى من الوقوع .

واستدلوا على عدم الجواز فى العلل المستنبطة : بأن العلل المستنبطة إنما يسند الحكم إليها بناء على ظن المجتهد ، وظن العلية من المجتهد لا يوجد إلا فى وصف واحد فقط فكان هو العلة وامتنع إسناد الحكم إلى غيره - بيان ذلك أن المجتهد إذا رأى شخصاً يتصدق على فقيه فقير فظن أن الفقر هو العلة فلا شك أنه يترجح عنده أن علة التصديق هو الفقر فيسند الحكم إلى هذا الوصف ويكون علة له ، فإذا ظن أن الفقه هو العلة ترجح عنده أن علة التصديق هو هذا الوصف فيزول ظنه الأول الذى

جعل الفقر علة بواسطته فتذهب عليه الفقر ولا يبقى علة إلا الفقه ، وبذلك لم يجتمع في الحكم علتان بل الموجودة علة واحدة هي الفقه فقط ، فلهذا لم يجز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين فأكثر .

وما تقدم يعلم أن مذهب البيضاوي جواز تعدد العلل المنصوصة للحكم الواحد : وعدم الجواز في المستنبطة ، وبذلك يكون المختار عنده أن عدم التأثير وعدم العكس يقدر في العلل المستنبطة ، ولا يقدر في العلل المنصوصة .

\* \* \*

### تنبیه

القائلون بجواز تعدد العلل للحكم الواحد ، متفقون على أن العلل عند ترتيبها في الوجود يسند الحكم إلى الأول لسبقه ، فإذا بال الشخص ثم مس ذكره ، ثم لمس المرأة ، أسند نقض الوضوء إلى البول لسبقه في الوجود وتحقق النقض به ، ويكون ما عداه مؤكداً للنقض ، لا موجباً للنقض ابتداء لما في ذلك من تحصيل الحاصل .

ولكنهم مختلفون فيما إذا وجدت العلل في زمن واحد من غير ترتيب بينها في الوجود ، أيها يسند الحكم إليه ؟

فذهب جماعة منهم إلى أن الحكم يسند إلى الجميع ، ويكون كل واحد منها جزء علة . .

وقال جماعة آخرون : يصح إسناد الحكم إلى كل واحد من هذه الأوصاف ، ويكون كل واحد علة مستقلة .

وقال فريق ثالث : إن الحكم يسند إلى واحد منها لا بعينه ويكون الواحد لا بعينه هو العلة . .

\* \* \*

### وجهة الأقوال

وجهة القول الأول : أن الحكم لا بد له من فعلته أما أن تكون كل واحد من الأوصاف ، أو تكون واحداً منها لا بعينه . أو يكون مجموعها هو العلة بمعنى أن كل واحد من هذه الأوصاف جزء علة .

لا جائز أن تكون العلة هي كل واحد من هذه الأوصاف لما في ذلك من اجتماع مؤثرات على أثر واحد وهو باطل ، ولا جائز أن تكون العلة واحداً لا بعينه ، لأنه لا وجود له في الخارج إذ الموجود في الخارج معين دائماً فتعين أن تكون العلة هي مجموع الأوصاف ، وكل واحد منها جزء علة وهو المطلوب .

ورد ذلك : بأن جعل كل واحد من هذه الأوصاف جزء علة ، وتقضى بأنه لا يجوز إسناد الحكم إليه وحده عند انفراده ، لعدم تحقق العلية فيه وهو خلاف المتفق عليه ، لأن فرض المسألة أن كل واحد على انفراده علة ويصح إسناد الحكم إليه .

والقول بأن إسناد الحكم إلى كل واحد من هذه الأوصاف يوجب اجتماع مؤثرات على أثر واحد باطل ، لأن العلل الشرعية معرفات لا مؤثرات واجتماع معرفين أو أكثر على معرف واحد لا شيء فيه كما تقدم .

**وجهة القول الثاني :** أن إسناد الحكم إلى المجموع ، وجعل كل واحد من هذه الأوصاف جزء علة باطل لكونه موجباً لعدم اسناد الحكم إلى كل عند انفراده واستقلاله ، فبطل أن يكون الجوع علة ، كما أن أسناد الحكم إلى واحد لا بعينه ليكون الواحد لا بعينه علة ، باطل لعدم وجوده في الخارج ، ضرورة أن الموجود في الخارج معين ، فبطل أن يكون الواحد لا بعينه علة ، وحيث بطل الأمران السابقان تعين أن يكون كل واحد من هذه الأوصاف علة ، ويجوز إسناد الحكم إليه وهو ما ندعيه .

**وجهة القول الثالث :** أن إسناد الحكم إلى كل واحد فيه اجتماع مؤثرات على أثر واحد وهو باطل ، فلا يصح أن يكون كل واحد من هذه الأوصاف علة ، وإسناده إلى واحد بخصوصه يعتبر تحكماً لعدم المرجح وإسناده إلى المجموع من حيث هو مجموع على أن يكون كل واحد جزء علة باطل كذلك ، لأنه يتنافى إسناد الحكم إلى كل عند انفراده ، فلم يبق إلا أن تكون العلة واحدة لا بعينه ، وهو المطلوب . .

ويرد ذلك باختيار الشق الأول وهو إسناد الحكم إلى كل واحد ومنع بطلان ذلك لأن غاية ما فيه اجتماع معرفات على معرف واحد وهو جائز .

\* \* \*

## الثالث من القوادح - الكسر

اختلف الأصوليون فى تعريف الكسر ، فعرفه الإمام الرازى والبيضاوى بأنه عدم تأثير أحد جزأى العلة ونقض الجزء الآخر - ومعنى هذا أن العلة تكون مركبة من جزأين :

أحدهما : لا تأثير له ، أى يوجد الحكم بدونه .

ثانيهما : منقوض أى يوجد ويتخلف الحكم عنه .

فالكسر بهذا التعريف مركب من قادحين : هما عدم التأثير ، والنقض ، وقد سبق الكلام على هذين القادحين ، وعرف أن النقص عند البيضاوى لا يقدر إلا عند عدم المانع ، لا فرق بين العلة المنصوطة والعلل المستنبطة كما علم أن عدم التأثير عنده إنما يقدر فى العلل المستنبطة دون العلل المنصوطة وبذلك يكون الكسر عند البيضاوى قادحاً مع مراعاة هذين القادحين عنده .

مثال الكسر : قول الشافعى مستدلاً على أن صلاة الخوف تؤدي حال الخوف - صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها كصلاة الأمن ، فيجعل العلة فى أداء صلاة الأمن كونها صلاة يجب قضاؤها ليلحق بها صلاة الخوف فى ذلك ويثبت لها وجوب الأداء .

فيقول المعترض : الجزء الأول - وهو صلاة - لا تأثير له ، لأن وجوب الأداء يوجد عند عدمه كما فى الحج فالحج واجب الأداء ، مع أنه ليس صلاة - فيقول الشافعى : صلاة الخوف عبادة يجب فيها القضاء فيجب فيها الأداء كصلاة الأمن فيقول المعترض :

الجزء الثانى : وهو وجوب القضاء منقوض بصوم الحائض فإنه يجب فيه القضاء - مع أن الأداء فيه غير واجب . فالوصف قد وجد والحكم قد تخلف عنه ، وهذا هو النقص .

أما الكسر عند الأمدى وابن الحاجب : فهو تخلف الحكم عن الحكمة التى قصدت منه ، مثل قول الحنفى مستدلاً على أن العاصى بسفره يقصر الصلاة : العاصى بسفره مسافر فيترخص له كالمطيع فى سفره ، ثم يبين الحكمة من جعل السفر

علة فى الترخيص بأنه فيه مشقة ، والشارع يريد دفع المشقة فيقول المعترض له : هذه الحكمة قد وجدت فى الحضر وتخلو الحكم عنها كما فى أرباب الصنائع الشاقة ، كعمال المناجم والحدادين مثلاً .

وأما ما جعله البيضاوى كسراً ، فقد سماه كل من الأمدى وابن الحاجب نقضاً مكسوراً ، واختار كل منهما أن النقض المكسور قاذح فى العلية ، أما الكسر عندهما فليس قاذحاً لأنه لم يرد على العلة التى أناط الشارع الحكم بها ، وإنما ورد على الحكمة ، وذلك لا يقدر فى كون الوصف المشتمل عليها علة ، ما دام الحكم لم يتخلف عنه .

\* \* \*

### موازنة بين التعريفين

تعريف البيضاوى للكسر يجعل الكسر خاصاً بالعلل المركبة فلا يجرى فى العلل البسيطة أما تعريف الأمدى وابن الحاجب له ، فإنه يجعله غير مختص بالعلل المركبة بل يجرى فيها وفى العلل البسيطة .

\* \* \*

### الرابع من القوادح - القلب

القلب هو ربط المعترض حكماً مخالفاً لحكم المستدل ، بعلة المستدل وأصل المستدل فمثلاً إذا قال الحنفى مستدلاً على أن الصوم شرط فى الاعتكاف : الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرد قرينة كالوقوف بعرفة ، فقال الشافعى معارضاً له : الاعتكاف لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة .

فالحنفى يعتبر مستدلاً ، والشافعى يعتبر معترضاً ، والقياس الذى أتى به الحنفى يعتبر دليلاً مثبتاً لدعواه التى ادعاها وهى اشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف ، العلة فى هذا القياس ، كون الاعتكاف لبثاً مخصوصاً ، والأصل فيه الوقوف بعرفة ، وبالنظر فى القياس الذى أتى به الشافعى نجد أن العلة والأصل فيه هما علة الحنفى وأصل الحنفى ، وقد انتج هذا القياس حكماً مخالفاً لقياس الحنفى ، وهو عدم اشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف ، فيسمى هذا قلباً لانطباق التعريف السابق عليه .

\* \* \*

## أقسام القلب

ينقسم القلب إلى ثلاثة أقسام :

**الأول :** قلب يكون الغرض منه إبطال مذهب المستدل صراحةً ، مثل قول الحنفى فى الاستدلال على وجوب مسح ربع الرأس : مسح الرأس ركن فى الوضوء ، فلا يكفى فيه أقل ما يطلق عليه الاسم كالوجه . فيقول له الشافعى : مسح الرأس ركن فى الوضوء فلا يكفى فيه الربع كالوجه . فقياس الشافعى انتج أن مسح الرأس لا يكفى فيه الربع ، وهذا خلاف مذهب الحنفى ، فكان هذا القياس مبطلاً للمذهب الحنفى صراحةً مع كونه لم يثبت مذهب الشافعى لوجود مذهب ثالث . وهو مسح الجميع كما يقول مالك رضي الله عنه .

**والثانى :** قلب يكون الغرض منه إبطال مذهب المستدل ضمناً أى بطريق اللزوم ، وذلك بأن ينفى ملازماً مساوياً للمذهب المستدل ، فيتفى هذا المذهب لأن نفى اللازم المساوى يستلزم نفى اللازم .

مثاله قول الحنفى فى استدلاله على صحة بيع الغائب : بيع الغائب عقد معاوضة ، فيصح عند عدم رؤية المعقود عليه كالنكاح : فيقول الشافعى له . بيع الغائب عقد معاوضة ، فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح .

فقياس الحنفى انتج صحة بيع الغائب عند عدم الرؤية قياساً على النكاح فإن العقد فيه صحيح اتفاقاً وإن لم ير الزوج فيه الزوجة ولكن الحنفى يشترط لصحة بيع الغائب الخيار عند الرؤية فالخيار عنده لازم من لوازم صحة بيع الغائب . وبالنظر فى القياس الذى أتى به الشافعى نجد أنه انتج أن الخيار لا يثبت فى بيع الغائب بالقياس على النكاح فإنه لا خيار فيه للزوج اتفاقاً ، وبذلك يكون هذا القياس قد نفى لازماً من لوازم مذهب الحنفى فينتفى ذلك المذهب ، لأن نفى اللازم المساوى يستلزم نفى اللازم .

**ومن القسم الثانى :** قلب المساواة ، وهو قياس يكون الأصل فيه مشتملاً على حكمين ، أحدهما منفى عن الفرع اتفاقاً ، وثانيهما مختلف بين الخصمين على ثبوته له . فالمستدل يريد أن يثبت هذا الحكم للفرع بالقياس على الأصل ، فيقول له المعارض ، يجب التسوية بين الحكمين فى الفرع كما سوى بينهما فى الأصل ، ولكن

التسوية بين الحكمين فى الفرع يلزمها عدم ثبوت الحكم الثانى فيه ، ضرورة أنهما متفقان على نفي الحكم الأول عنه وبذلك يبطل مذهب المعترض ضمناً .

مثاله أن يقول الحنفى فى الاستدلال على أن طلاق المكره يقع عليه : المكره مكلف مالك للعصمة فيقع عليه الطلاق كالمختار . فيقول له الشافعى : المكره مكلف مالك للعصمة فيسوى بين إيقاع الطلاق منه وإقراره به .

فكل من الحنفى والشافعى يقول أن المكره لا يؤخذ بإقراره بالطلاق لسلب الاختيار عنه ، ولكنهما مختلفان فى إيقاع الطلاق منه . فالحنفى يرى إيقاعه عليه والشافعى لا يرى ذلك بل يقول بعدم إيقاعه عليه والحنفى يستدل على صحة دعواه بقياس المكره على المختار بجامع أن كلا منهما مكلف مالك للعصمة ، والشافعى يخالفه فى ذلك ويقول يجب أن يسوى بين إيقاع الطلاق من المكره وإقراره به كما سوى بينهما فى المختار ، وبما أن إقرار المكره بالطلاق لا يعتبر فيكون إيقاع الطلاق منه غير معتبر كذلك ، وبذلك لا يتم للحنفى ما ادعاه . .

الثالث قلب : يكون الغرض منه إثبات مذهب المعترض صراحة مثل أن يقول الحنفى مستدلاً على أن الصوم شرط فى صحة الاعتكاف ( الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرد قرينة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعى : الاعتكاف لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة : فقياس الشافعى انتج مذهبه صراحة وهو أن الصوم لا يشترط فى صحة الاعتكاف .

مثال آخر أن يقول الشافعى فى استدلاله على تعين الماء فى إزالة النجاسة : طهارة تراد لأجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث فيقول له الحنفى طهارة تراد لأجل الصلاة فتصح بغير الماء كطهارة الحدث .  
فالقياص الذى أتى به الحنفى أثبت مذهبه وهو صحة إزالة النجاسة بغير الماء صراحةً .

\* \* \*

## اختلاف الأصوليين فى القلب

ذهب كثير من الأصوليين ومنهم البيضاوى إلى أن القلب يكون قادحاً فى العلية ويقبل من المعترض ، ووجهتهم فى ذلك أن القلب يضعف دليل المستدل لأنه ينتج خلاف ما أثبتته دليhle - والدليل الواحد لا يدل على الشيء وخلافه .



وذهب قليل منهم إلى أنه غير مقبول . ووجهتهم في ذلك أن المعارض إن تعرض في دليله إلى نقيض حكم المستدل تعذر عليه القياس على أصل المستدل لاستحالة اجتماع حكمين متقابلين في صورة واحدة ، وإن لم يتعرض في دليله إلى النقيض لم يكن ذلك اعتراضاً على دليل المستدل فلا يكون مقبولاً منه .

وأجيب عن ذلك باختيار الشق الأول ، فإن القلب حقيقته إثبات خلاف مدعى المستدل بعلّة المستدل وأصله فالمعارض بالقلب معترض لدليل المستدل ، ومثبت لخلاف حكمه ، وأجتماع حكمين متقابلين في الصورة الواحدة واقع وليس ممنوعاً ، ألا ترى أن مسح الرأس قد اجتمع فيه عدم أجزاء مسح البعض ، وعدم الاكتفاء بالربع ، مع أنهما متخالفان . وأن النكاح قد اجتمع فيه عدم ثبوت الخيار فيه ، والصحة عنده عدم الرؤية مع تنافيهما عند أبي حنيفة في بيع الغائب وأن الوقوف بعرفة قد ثبت فيه عدم اشتراط الصوم ، وكونه ليس بمجرد قرينة ، مع تنافيهما عند أبي حنيفة في الاعتكاف .

وأما عدم اجتماع الحكمين في الفرع في القلب فليس لكونهما متنافيين باعتبار ذاتهما ، بل لأن الخصمين متفقان على أن الثابت في الفرع من هذين الحكمين هو أحدهما فقط ، فثبوت أحدهما يقضى بعدم ثبوت الآخر فيه .



## الفرق بين القلب والمعارضة

سبق أن القلب هو إثبات المعارض خلاف حكم المستدل بأصل المستدل وعلته ، فدليل المعارض لا بد فيه من وجود أصل المستدل وعلته أما المعارضة فهي إتيان الخصم بدليل يثبت خلاف ما أثبتته دليل المستدل ، فكل من القلب والمعارضة فيه إثبات لخلاف ما أثبتته دليل المستدل ، غير أن القلب لا بد فيه من أن يكون دليل المعارض مشتقاً على أصل المستدل وعلته والمعارضة لا يشترط فيها ذلك ، بل ربما كان الشرط فيها أن يكون كل من الأصل والعلّة مخالفاً لأصل المستدل وعلته ، وهذا هو الفرق الأول .

الفرق الثاني بينهما : أن المستدل في القلب لا يصح له أن يعترض على القالب بأى نوع من أنواع الاعتراضات لأن ذلك يكون طعنًا منه على أصله وعلته . أما

المعارضة للمستدل أن يعترض على دليل المعارض بأى وجه من وجوه الاعتراضات ،  
كالمنع أو القلب أو المعارضة ولا يطعن ذلك فى دليله لكونه مخالفاً لدليل المعارض .

\* \* \*

## الخامس من القوادح - القول بالموجب

القول بالموجب بفتح الجيم . هو تسليم المعارض بمقتضى دليل المستدل مع بقاء  
الخلاف بينهما فى الحكم المتنازع فيه ، فالمستدل يخيل إليه أن الدليل الذى أتى به من  
نص أو قياس يستلزم حكم المسألة المتنازع فيها ، ولكنه فى الواقع لا يستلزمه ،  
ولذلك فإن المعارض يسلم له ما اتجه دليله ولكن النزاع بينهما لا ينقطع . لأن  
الحكم المتنازع فيه لم يثبت الدليل .

\* \* \*

### أقسامه

ينقسم القول بالموجب إلى قسمين :

أحدهما : أن يكون فى جانب النفى ، ثانيهما : أن يكون فى جانب الإثبات .

ومثال الأول : قول الشافعى فى وجوب القصاص فى المثل : القتل بالمثقل  
لا تفاوت بينه وبين القتل بالمحدد إلا فى آلة القتل ، والآلة وسيلة للقتل . والتفاوت  
فى الوسيلة لا يمنع من وجوب القصاص . كالتفاوت فى محل المتوسل إليه ، مثل  
كون المقتول صغيراً أو كبيراً أو غنياً أو فقيراً . فيقول الحنفى نعم التفاوت فى الوسيلة  
لا يمنع من وجوب القصاص ، ولكن لا يلزم من هذا وجوب القصاص فى المثل .  
لأن انتفاء التفاوت فى الوسيلة انتفاء مانع واحد ، ونفى المانع الواحد لا يوجب نفي  
كل مانع ، والقصاص لا يجب إلا عند انتفاء جميع الموانع ، مع وجود المقتضى  
لذلك ، ودليلك لم يعترض لهذا فلا يثبت مدعاك .

فإذا قال المستدل وهو الشافعى للحنفى وهو المعارض . إن المقتضى لوجوب  
القصاص موجود وهو القتل العمد العدوان ، والموانع كلها منتفية لأنه لا يتصور مانع  
من وجوب القصاص فى المثل إلا التفاوت فى الوسيلة وأنت مسلم بأنه لا يعتبر  
مانعاً ، فالأرجح أنه لا يسمع من الشافعى هذا القول ويكون مفتحاً ، لأنه قد ظهر  
أن الذى استدل به أولاً ليس دليلاً تاماً ، بل هو بعض الدليل .

وقال بعض الأصوليين يسمع منه ذلك ، لأنه لا يزال مستدلاً ولم ينتقل بهذا القول إلى كونه معترضاً حتى يكون ذلك غضباً ، غاية الأمر أنه انتقل من دليل إلى دليل آخر ، وهذا لا شيء فيه .

وإذا قال المعارض للمستدل ، ما توهمته مأخذاً لمذهبي أو لمذهب إمامي ليس مأخذاً ، فهل يقبل من المعارض ذلك على إجماله من غير أن يبين مأخذه أو مأخذ إمامه أو لا يقبل منه ذلك حتى يبين المأخذ . اختلف الأصوليون في ذلك . فقال بعضهم : لا يقبل منه ذلك حتى يبين المأخذ لجواز أن يكون معانداً .

وقال فريق آخر : يقبل منه ذلك مجرداً عن بيان المأخذ ، وهو الراجح لأن المعارض عدل ، وعدالته تمنع من كذبه ، لأنه لو كلف بيان المأخذ لانقلب مستدلاً بعد أن كان معترضاً ، وفي ذلك انتشار للمناظرة والجدل .

ومثال الثاني : قول الحنفي مستدلاً على أن الخيل تجب فيها زكاة العين - الخيل حيوان يسابق عليه فتجب فيها الزكاة كالابل - فيقول الشافعي : مسلم ولا يفيدك لأن مقتضى دليلك أن الزكاة من حيث هي تجب في الخيل ونحن نقول بذلك فتوجب فيها الزكاة إذا كانت من عروض التجارة ، فدليلك مطلق ، والمطلق يتحقق ولو في صورة واحدة ، لأنه لا عموم له ، وقد عملنا به في زكاة التجارة . فدليلك لم يثبت ما تدعيه .



## السادس من القوادح - الفرق

الفرق نوعان : أحدهما اعتبار ما في الأصل من الخصوصية جزءاً من العلة وثانيهما جعل خصوص الفرع مانعاً من ثبوت الحكم فيه .

مثال الأول : أن يستدل الحنفي على نقض الخارج من غير السيلين للوضوء إذا كان نجساً بقوله : خارج نجس فيكون ناقضاً ، كالخارج من السيلين ، والجامع بينهما خروج النجاسة . فيقول الشافعي ، قياس مع الفارق ، لأن نقض الوضوء في الخارج من السيلين علته خروج النجس من السيلين . فخصوصية الخروج من السيلين معتبرة ، وليست تلك الخصوصية موجودة في الخارج من غيرها .

ومثال الثاني : أن يستدل الحنفي على قتل المسلم بالذمي بقوله : قاتل فيقتص

منه قياساً على من قتل ذمياً ، والجامع بينهما القتل العمد العدوان . فيقول الشافعي :  
قياس مع الفارق ، لأن خصوصية الفرع وهى أن تقاتل مسلماً تعتبر مانعاً من وجوب  
القصاص عليه إذا كان المقتول ذمياً لعدم التكافؤ بينهما ، فإن الذمى حقير ، والمسلم  
شريف .

**فالنوع الأول :** يعتبر قادحاً فى العلية على رأى من لم يجوز تعليل الحكم  
الواحد بعلتين ، ولا يعتبر قادحاً على رأى من جوز ذلك ، وقد سبق الكلام على  
هذا المبحث . وعلم منه أن مذهب البيضاوى جواز التعليل بالعلل المنصوصة دون  
المستنبطة .

فيكون النوع الأول عند البيضاوى قادحاً فى العلل المستنبطة دون المنصوصة .  
وأما النوع الثانى : من الفرق وهو جعل خصوصية الفرع مانعاً فإنما يعتبر قادحاً  
على رأى من يقول : إن النقض قادح مطلقاً سواء تخلف الحكم عن العلة لمانع أو  
لغير مانع أما إذا قلنا أن تخلف الحكم عن الوصف لمانع لا يقدر فى العلية فلا يكون  
النوع الثانى قادحاً .

وبما أن البيضاوى قد اختار أن النقض لا يقدر عند المانع ، يكون مذهبه أن  
النوع الثانى من الفرق غير قادح فى العلية .

**ملاحظة :** بنى البيضاوى تأثير الفرق بالنوع الثانى فى العلية على أن النقض مع  
المانع غير قادح - وهو بناء صحيح لا غبار عليه لأن كلامه فى قواعد العلية لا فى  
قواعد كلام المستدل من حيث هو .

ولكن الأسنوى اعترض على هذا البناء قائلاً أن الفرق بالنوع الثانى يؤثر فى  
كلام المستدل مطلقاً ويجعل كلام المعارض هو الصحيح سواء قلنا أن النقض مع المانع  
قادح فى العلية أم غير قادح فيها لأنه فى حالة ما إذا كان النقض مع المانع قادحاً فى  
العية يبطل كلام المستدل لبطلان علته فيتم للمعارض ما أراد .

وفى حالة ما إذا كان النقض مع المانع غير قادح فى العلية تكون العلة التى قاس  
بها المستدل صحيحة ولكن لا يثبت الحكم بها الفرع لوجود المانع فيه والمقتضى لا  
يعمل عمله إلا عند انتفاء المانع فلا يثبت كلام المستدل ويكون كلام المعارض هو  
الصحيح : وبذلك تبين أن الفرق بالنوع الثانى يبطل لكلام المستدل سواء قلنا أن  
النقض مع المانع قادح فى العلة أم قلنا أنه غير قادح فيها .

والواقع أن هذه مغالطة من الأسنوى لأن كلام البيضاوى فى مبطلات العلية وليس فى مبطلات كلام المستدل عامة .

ولا شك أن الفرق بالنوع الثانى إنما يبطل العلية فى حالة واحدة وهى الحالة التى يكون فيها النقض مع المانع قادحاً ولا يبطلها فى حالة ما إذا كان النقض مع المانع غير قادح فى العلية فكلام البيضاوى صحيح .

\* \* \*

## المبحث الرابع من مباحث العلة - تقسيماتها

تنقسم العلة أولاً إلى أقسام ثلاثة :

الأول : محل الحكم مثل تعليل حرمة الربا فى النقدين بالجوهريّة الثمنية .  
الثانى : جزء المحل . مثل تعليل خيار الرؤية فى بيع الغائب بكونه عقد معاوضة .

الثالث : خارج عن المحل مثل تعليل حرمة الخمر بالإسكار .

\* \* \*

## تقسيم العلة الخارجة عن المحل

تنقسم العلة الخارجة عن المحل إلى ثلاثة أقسام : عقلية ، وشرعية ، ولغوية .  
فالعلة العقلية : هى ما استقل العقل بدركها ، وهى ثلاثة أنواع - حقيقية وهى ما لم يتوقف تعقلها على تعقل غيرها مع كونها أمراً وجودياً مثل الإسكار بالنسبة للتحريم .

وإضافية : وهى ما توقف تعقلها على تعقل غيرها . مثل تعليل ولاية إجبار الأب فى النكاح بالأبوة ، فإن تعقل الأبوة متوقف على تعقل البنوة .

وعدمية : وهى استقل العقل بدركها مع كون مفهومها أمراً عدمياً . مثل تعليل عدم وقوع طلاق المكره بعدم الرضا ، وعدم صحة بيع الضال بعدم القدرة على تسليمه .

وأما العلة الشرعية : فهى ما توقف العقل فى إدراكها على الشرع مثل تعليل

جواز رهن المشاع بجواز بيعه .

والعلة اللغوية : ما احتاج العقل فى إدراكها إلى اللغة . مثل تعليل تسمية النبيذ بالخمير بوجود المخامرة فيه ، والتعليل بها جائز عند من يجوز إثبات اللغة بالقياس وقد تقدم الكلام فى ذلك مفصلاً .

وتنقسم العلة ثانياً : إلى علة قاصرة ، وعلة متعدية .

فالعلة القاصرة هى : التى لم تتجاوز المحل الذى وجدت فيه ، سواء كانت منصوبة أو مستنبطة مثل تعليل حرمة الربا فى التقدين بالجوهريه الثمينة .

والعلة المتعدية : هى ما تجاوزت المحل الذى وجدت فيه إلى غيره من المحلات الأخرى مثل الإسكار والطعم والقتل العمد العدوان . والقياس إنما يتحقق بالعلة المتعدية دون العلة القاصرة لعدم وجودها فى الفرع .

وتنقسم العلة ثالثاً : إلى علة بسيطة ، وعلة مركبة .

فالعلة البسيطة : ما لم تتركب من أجزاء . مثل الطعم ، والإسكار .

والعلة المركبة : هى ما تتركب من جزأين فأكثر بحيث لا يستقل كل واحد بالعلية . مثل القتل العمد العدوان .

\* \* \*

## هل يجوز التعليل بمحل الحكم

اختلف الأصوليون فى تعليل الحكم بمحله بمعنى أن المحل يكون هو العلة فذهب فريق منهم إلى عدم الجواز لا فرق فى ذلك بين القاصرة والمتعدية ، وذهب أكثرهم إلى الجواز فى العلة القاصرة وعدم الجواز فى العلة المتعدية .

\* \* \*

## الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : بأن المحل يوصف بكونه قابلاً للحكم ضرورة قيام الحكم به ، والقابل للحكم لا يكون علة فيه ، لأن بين القابلية والعلية تناقضاً ، فإن مقتضى القابلية الإمكان - بمعنى أن الحكم يجوز أن يتعلق به وأن لا يتعلق به ، ومقتضى العلية التأثير والوجود - بمعنى أنه متى وجد المحل وجد الحكم ولا يتخلف الحكم عنه ، وذلك تناقض .

## وأجيب عن ذلك بجوابين :

أحدهما : لا نسلم التنافي بين العلية والقابلية مطلقاً ، فإن التنافي بينهما إنما يكون إذا كانت القابلية بمعنى الإمكانية الخاصة لأن الضرورة حينئذ تكون مسلوبة عن الطرفين فيكون قبول المحل للحكم ممكناً ، كما أن عدم قبوله للمحل ممكن كذلك ، ومن هنا يوجد التنافي بين القابلية والفاعلية باعتبار أن الفاعلية تقتضى وجود الحكم فى المحل دائماً والقابلية المذكورة تقتضى عدم وجوده فيه فى بعض الأحوال .

أما إذا أخذت القابلية بمعنى الإمكانية العامة فلا يوجد التنافي المذكور لأن الضرورة حينئذ تكون مسلوبة عن الطرف المخالف فقط فيكون عدم قبول المحل للحكم ليس واجباً ، وبذلك يكون قبوله للحكم واجباً فيتفق ذلك مع الفاعلية المقتضية لوجود الحكم فى المحل دائماً ويندفع التنافي .

وثانيهما : نسلم التنافي بين القابلية والفاعلية ولكن فى العلل المؤثرة ، وأما فى العلل المعرفة فلا يوجد التنافي ، ضرورة أن كلا منهما يكون ممكناً ، والتخلف فى الممكنات جائز ، والعلل الشرعية من قبيل المعارف . وكلامنا فيها لا فى العلل المؤثرة .

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن التعليل بالعلة القاصرة لا يترتب عليه محال لذاته ولا لغيره ، فإذا جعل المحل علة قاصرة لم يترتب عليه محال لذاته ولا لغيره ، فإن الشارع لو قال حرمت الخمر لكونها خمراً أو فهم المجتهد أن خصوص المحل جزء من العلة لم يترتب على ذلك شىء من المحالات العقلية فيكون جائزاً فى العلل المستنبطة والمنصوصة ، وهو ما ندعيه .

أما التعليل بالمحل على أن تكون العلة متعدية فيلزمه أن تكون خصوصية المحل موجودة فى محل آخر ، وهو باطل لما فى ذلك من اتحاد المحلين ، وهما مختلفان باعتبار الواقع ونفس الأمر ، لذلك لم يجز التعليل بالمحل على أن يكون المحل علة متعدية .



## هل يجوز التعليل بالحكمة إذا لم تكن منضبطة ؟

اتفق الأصوليون على أن الوصف الظاهر المنضبط المشتمل على الحكمة يصح تعليل الحكم به ، مثل تعليل قصر الصلاة بالسفر ، وتعليل وجوب حد الزنا بالزنا ، وتعليل وجوب القصاص في النفس بالقتل العمد العدوان .

واختلفوا في التعليل بنفس الحكمة المقصودة للشارع من شرع الحكم مثل التعليل بالمشقة ، أو اختلاط الأنساب ، أو حفظ النفس في الأمثلة السابقة - على أقوال ثلاثة :

**القول الأول :** يجوز التعليل بالحكمة مطلقاً منضبطة أو غير منضبطة ظاهرة أو غير ظاهرة ، وهذا هو الظاهر من كلام البيضاوي والإمام الرازي .

**القول الثاني :** لا يجوز التعليل بالحكمة مطلقاً ، وهذا القول نسب لأكثر الأصوليين .

**القول الثالث :** يجوز التعليل بالحكمة الظاهرة المنضبطة ، ولا يجوز التعليل بها إن كانت مضطربة أو خفية ، وهذا القول هو المختار للأمدى .



### الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : بأن الحكمة هي مقصود الشارع من شرع الحكم ، وجواز التعليل بالوصف المشتمل عليها إنما هو لأجل تلك الحكمة فإذا لم يصح التعليل بنفس الحكمة لم يصح للتعليل بالوصف المشتمل عليها ، لأن عدم اعتبار الأصل يقضى بعدم اعتبار ما بنى هذا الأصل عليه .

وما دام التعليل بالوصف المشتمل على الحكمة جائزاً اتفاقاً لكونه مناسباً للحكم من حيث اشتماله على الحكمة كان التعليل بنفس الحكمة جائزاً من باب أولى .

ويجاب عن ذلك : بأن الوصف المشتمل على الحكمة إنما جاز التعليل به لاشتماله على الحكمة ، ولكونه ظاهراً منضبطاً ، والحكمة لا تتوفر فيها الأمر الثاني لعدم انضباطها غالباً ، واختلافها باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص كالمشقة في السفر ، فلم يجز التعليل بها لذلك .



واستدل أصحاب القول الثاني : بأن فائدة تعليل الحكم بالعلة تعدية الحكم من محل إلى محل آخر ، والتعليل بالحكمة لا يحقق هذه الفائدة لأن الحكمة التي علل الحكم بها في المحل الأول لم يعلم مقدارها ، لكونها من الأمور الخفية التي لا يمكن الوقوف عليها، والتميز بين مراتبها، فلا يتأتى العلم بوجودها في المحل الثاني، وبذلك يتعذر تعدية الحكم إليه لعدم العلم بالعلة فيه، فيبطل التعليل بالحكمة لانتهاء فائدته .  
وأجيب عن ذلك بجوابين :

أحدهما : من المجوزين مطلقاً ، وهو أن مقدار الحكمة معلوم في الأصل وإلا لما صح التعليل بالوصف المشتمل عليها ، وحيث كانت الحكمة معلومة ، وحصل الظن بأن الحكم في الأصل إنما ثبت لتلك الحكمة ثم حصل الظن بأن تلك الحكمة موجودة في الفرع ، فلا شك أن الظن يحصل كذلك بأن الحكم في الفرع يثبت لتلك الحكمة ، فيجب ثبوته فيه ، لأن العمل بالظن واجب .

وثانيهما : وهو من قبل المفصل - بأن الحكمة قد تكون منضبطة ظاهرة فيمكن معرفتها في الأصل كما يمكن معرفتها في الفرع ، وبذلك يمكن تعدية الحكم إليه فتتحقق فائدة التعليل في الحكمة كما تحققت في العلة - فالدليل إنما يثبت منع التعليل بالحكمة غير المنضبطة ، ونحن نقول به .

واستدل أصحاب القول الثالث : بأن الحكمة المنضبطة عند اقتران الحكم بها تكون مساوية للوصف الظاهر المنضبط من حيث الانضباط والمناسبة وتزيد عليها أنها هي المقصود من شرع الحكم .

فإذا جاز التعليل بالوصف الظاهر المنضبط ، جاز التعليل بالحكمة المذكورة من باب أولى ، وإلا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل .

أما الحكمة الخفية غير المنضبطة فلم يوجد فيها ما يصحح التعليل بها ، لأن خفاءها يوجب العسر والخرج في البحث عنها ، والدين لا حرج فيه .  
وعدم انضباطها يقتضى بعدم معرفة مناط الحكم فيها إلا بمشقة والشارع شأنه في مثل ذلك أن يرد الناس إلى المظان الظاهرة المنضبطة تسهيلاً لهم ، ودفعاً للخرج عنهم .

فلذلك قلنا بالتفصيل السابق .



## هل يجوز التعليل بالوصف العدمى ؟

اتفق الأصوليون على جواز تعليل الحكم العدمى بالوصف العدمى كتعليل عدم نفاذ تصرفات المجنون بعدم العقل ، وتعليل الحكم الوجودى بالوصف الوجودى ، مثل تعليل تحريم شرب المسكر بالإسكار ، وصحة البيع بالإيجاب والقبول .  
واختلفوا فى تعليل الحكم الوجودى بالوصف العدمى على مذهبين :  
فذهب الأمدى وابن الحاجب ، وجماعة ، إلى عدم جواز تعليل الحكم الوجودى بالوصف العدمى .  
وذهب الإمام الرازى والبيضاوى وجماعة آخرون إلى جواز التعليل بذلك .

\* \* \*

### الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول ، بما يأتى :

أولاً : الأعدام غير متميزة ، لأن المتميز هو ما اتصف به بصفة التمييز وصفة التمييز لا يتصف بها ما ليس بوجود ، لأنها وجودية ، والوجودى لا يقوم بالمعدوم ، وغير التمييز لا يصح أن يكون علة ، لأن العلة لا بد أن تكون متميزة عما ليس بعلة ، حتى لا يلزم التحكم فالعدم لا يصح أن يكون علة .  
وثانياً : بأن المجتهد يجب عليه سبر الأوصاف الصالحة للعلة عند استنباط العلة للحكم ، والأوصاف العدمية لا يجب عليه سبرها اتفاقاً فلا يصح التعليل بها ، وإلا لوجب عليه سبرها .

يناقش الدليل الأول بأن الأعدام الإضافية متميزة ، فإن عدم اللازم يغير عدم الملزوم ، فعدم اللازم يوجب عدم الملزوم ، وعدم الملزوم لا يوجب عدم اللازم ، والأعدام التى لا تمييز فيها هى الأعدام المطلقة وليس كلامنا فيها ، ومادامت الأعدام الإضافية متميزة فالتعليل بها جائز .

وقولكم إن التمييز صفة وجودية فلا تقوم بغير الوجود ، لا ينافى اتصاف الأعدام الإضافية بصفة التمييز ، ضرورة أن لها وجوداً باعتبار الذهن بمقدار ما يحكم عليها فإن الحكم على الشئ بشئ إنما يكون بعد التصور .

ويناقش الدليل الثانى: بأنه لا يلزم من عدم وجوب سبر الأوصاف العدمية على المجتهد أن لا تكون صالحة للعلية، لجواز أن تكون عدم الوجوب منشؤه تعذر سبرها لعدم تناهيها . فسبرها ليس فى مقدوره والمجتهد لا يكلف إلا بما يدخل تحت قدرته .

واستدل أصحاب المذهب الثانى : بأن الحكم الوجودى قد يدور مع الوصف العدمى وجوداً وعدمًا ، فثبت عليته بذلك ، لأن الدوران طريق من طرق العلية ، وبذلك يصح أن يكون الوصف العدمى علة .

فإذا قيل مثلاً : ضرب السيد عبده لعدم امتثاله ، فإن الضرب يوجد عند عدم الامتثال ، وينعدم عند عدمه ، لأنه لا يضرب إذا امتثل . فيقال إن علة الضرب هى عدم الامتثال .

\* \* \*

## هل يجوز تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى

اختلف الأصوليون فى تعليل الحكم الشرعى بحكم شرعى على مذاهب

ثلاثة :

المذهب الأول : لا يجوز التعليل بالحكم الشرعى مطلقاً سواء كان باعثاً على مصلحة أو باعثاً على مفسدة .

المذهب الثانى : الجواز مطلقاً وهو المختار للراى والبيضاوى .

المذهب الثالث : يجوز التعليل إن كان الحكم باعثاً على مصلحة ولا يجوز

التعليل إن كان باعثاً على مفسدة ، وهذا هو المختار لابن الحاجب .

\* \* \*

## الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول : بأن الحكم الذى جعل علة إما أن يكون مقارناً للحكم أو متأخراً عنه ، أو متقدماً عليه ، فإن كان متقدماً امتنع التعليل به لتخلف المعلول عنه وذلك نقض والنقض قاذح فى العلية وإن كان متأخراً عنه لم يصح التعليل به كذلك لوجود المعلول بدون العلة ، فلا يكون الحكم علة ، ضرورة أن المعلول لا يتقدم علته .

وإن كان مقارنًا ، كأن جعل أحدهما علة والآخر معلولا تحكما لتساويهما في أن كلا منهما حكم ، فامتنع التعليل بالحكم في هذه الحالة كذلك .  
وبهذا ظهر أن التعليل بالحكم باطل على كل الاحتمالات ، فكان التعليل به غير جائز ، وهو المدعى .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

أحدهما : اختيار أن يكون الحكم الذى جعل علة متأخرًا عن الحكم الآخر ، ولا مانع من كونه علة في هذه الحالة ، لأننا نتكلم في العلل الشرعية وهى من قبيل المعارف ، والمتأخر يصح أن يعرف المتقدم ، كما عرف العالم الصانع . . .

وثانيهما : باختيار أن يكون الحكم الذى اعتبر علة مقارنًا للحكم الآخر ولا مانع من جعله علة مع عدم التحكم ، لجواز أن يكون أحد الحكمين مناسبًا والآخر لا مناسبة فيه ، فتكون المناسبة مرجحًا لكون ذلك الحكم المناسب علة . . .

واستدل أصحاب المذهب الثانى : بأن الحكم الشرعى قد يدور مع حكم شرعى آخر وجودًا وعدمًا ، فتثبت عليته بذلك ، كما ثبتت عليه غيره لأن الدوران طريق مثبت للعلة مطلقًا من غير فرق بين علة وعلة . . .

فمثلاً : جواز رهن المشاع يوجد مع جواز بيعه وجودًا وعدمًا ، فما صح بيعه صح رهنه ، وما لم يصح بيعه لم يصح رهنه فيكون جواز بيع المشاع علة لجواز رهنه . . .

واستدل المفصل : بأن الحكم الشرعى إذا كان باعثًا على المصلحة يكون شرع الحكم عنده محققًا لتلك المصلحة ، وتثبت مناسبته بذلك فيكون علة لأن المناسبة من الطرق المثبتة للعلة . . .

أما إذا كان الحكم باعثًا على المفسدة فلا يصح أن يكون علة لأن مثل هذا الحكم لا يشرع أصلاً لأن الحكم الشرعى لا يكون باعثًا على مفسدة أصلاً فهو غير موجود فى الشرع ، فامتنع أن يكون علة لعدم تحققه فى الشريعة .

نوقش هذا ، بأن الحكم الشرعى قد يكون محققًا لمصلحة راجحة ومفسدة مرجوحة ، فإذا شرع عنده حكم آخر اندفعت تلك المفسدة وصارت المصلحة خالصة من المفسدة ، فمثل هذا الحكم يصدق عليه أنه مناسب من جهة أن شرع الحكم عنده يدفع مفسدة ، فيكون علة لوجود المناسبة فيه ، وتثبت عليته بطريق المناسبة . . .

فمثلاً وجوب الحد بالزنا يحقق مصلحة راجحة هي حفظ النسب ولكن فيه مفسدة هي إيلاام النفس وإتلافها إذا كثر وقوعه وتلك المفسدة تندفع بالتشدد فى إثبات الزنا ، ولذلك وجب شهادة أربع يتفقون على شىء واحد ولا يختلفون فيه ، ليقل وقوعه فتزول المفسدة ، وتصير المصلحة المترتبة على شرع الحد خالصة . .

ومن هنا صح أن يقال ، إن الإيلاام بشرع الحد فى الزنا معلل بوجوب شهادة أربع ليكون ذلك دافعاً له ، ووجوب الشهادة حكم شرعى كما أن الإيلاام بالحد حكم شرعى فيكون الحكم الشرعى علة لحكم شرعى آخر . .

\*\*\*

## هل يجوز التعليل بالعلة القاصرة

اتفق الأصوليون على أن الوصف القاصر إذا ثبتت عليته بنص أو إجماع فإنه يكون علة للحكم ، ويصح التعليل به ، واختلفوا فيما إذا ثبتت عليته بطريق من طرق الاستنباط كالسبر والتقسيم أو المناسبة أو الدوران فهل يصح التعليل به أو لا يصح : على مذهبين .

**المذهب الأول :** يجوز تعليل الحكم بالعلة القاصرة ولكن لا يعدى الحكم بها إلى محل آخر لعدم تحققها فيها ، وهذا هو المعروف عن جمهور العلماء ومنهم الشافعى وأحمد ، وهو المختار لليضاوى .

**المذهب الثانى :** لا يجوز التعليل بها مطلقاً - وهذا المذهب قد نسب إلى جمهور الحنفية .

\*\*\*

## الأدلة

استدل أصحاب القول الأول بدليلين :

**الدليل الأول :** الوصف القاصر قد يدور مع الحكم وجوداً وعدمًا والدوران مثبت للعلة فيكون الوصف القاصر علة - وهو المطلوب .

**الدليل الثانى :** لو توقفت علة الوصف على كونه متعدياً ، لكان ذلك دوراً ، والدور باطل ، فالعلة توقفت على التعدية ، فصح أن تكون العلة قاصرة ، كما صح أن تكون متعدية .

وبيان الدور : أن تعدية الوصف وثبوت الحكم به فى محل آخر يتوقف على أن هذا الوصف علة ، فلو توقف كون هذا الوصف علة على تعديته وثبوت الحكم به فى محل آخر لكانت العلية متوقفة على التعدية ، والتعدية متوقفة على العلية وهذا هو الدور بعينه .

نوقش هذا الدليل من وجهتين :

أحدهما : لا نسلم الدور ، لأن التعدية المتوقفة على العلية هى التعدية بمعنى وجود الوصف فى محل آخر وثبوت الحكم به فى هذا المحل . والعلية لا تتوقف على التعدية بهذا المعنى ، بل على وجود الوصف فى محل آخر فقط ، وحينئذ فلا دور .

وثانيهما : نسلم توقف العلية على التعدية بالمعنى الذى قلموه والتعدية متوقفة على العلية ، وأن الدور حاصل بهذا التوقف ، ولكنه ليس باطلاً ، لأنه دور معنى - بمعنى أن كلا من العلية ، والتعدية ، يوجد بوجود الآخر والدور المعنى جائز ، كما فى الأبوة والبنوة .

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن التعليل بالعلة القاصرة يوجب العبث والعبث لا يصح الاشتغال به ، فلا يجوز التعليل بالعلة القاصرة .

دليل الصغرى : أن فائدة تعليل الحكم بالعلة ، إما تعديته من المحل المنصوص عليه إلى محل آخر توجد فيه تلك العلة ، وإما ثبوت حكم الأصل بها ، وكل من الفائدتين لا تتحقق فى العلة القاصرة لأن العلة القاصرة لا تتعدى إلى غير محلها الذى وجدت فيه ، فلا يتعدى الحكم بها إلى المحل الآخر لعدم وجودها فيه ، وحكم الأصل ثابت بدليله ، وليس ثابتاً بالعلة ، أما الكبرى فهى مسلمة فلا تحتاج إلى دليل .

نوقش هذا الدليل : بأن الفائدة غير محصورة فى هاتين الفائدتين فإن من فوائد التعليل .

١ - بيان علة الحكم للمكلف ليكون ذلك باعثاً له على الامتثال .

٢ - معرفة أن الحكم المعلل بهذه العلة القاصرة خاص بمحل النص ولا يتعدى إلى غيره .

\* \* \*

## هل يجوز التعليل بالوصف المركب

اختلف الأصوليون فى التعليل بالوصف المركب من أجزاء لا يستقل كل واحد منها بالعلية على مذهبين .

المذهب الأول : لا يجوز التعليل بالوصف المركب فلا يكون الوصف المركب علة .

المذهب الثانى : يجوز التعليل بالوصف المركب من أجزاء . ويكون ذلك الوصف علة وهو مذهب الجمهور .

\* \* \*

### الأدلة

استدل الجمهور : بأن الوصف المركب من أجزاء قد يكون مناسباً للحكم ، وقد يدور مع الحكم وجوداً وعدمًا . فوجب أن تثبت عليه بذلك كالوصف المفرد ، لأن كلا من المناسبة والدوران طريق من الطرق المثبتة لعلية الوصف مطلقاً .

واستدل أصحاب المذهب الأول بما يأتى :

أولاً : لو صح التعليل بالوصف المركب ، لكان عدم كل جزء علة لعدم العلية ، لأن العلية كما تنعدم بانعدام الأجزاء ، تنعدم كذلك بانعدام كل واحد من هذه الأجزاء ، ضرورة أن المركب لا يوجد إلا بوجود جميع أجزائه . ولو كان عدم كل جزء علة لعدم العلية للزم النقض أو تحصيل الحاصل وكل منهما باطل . فالتعليل بالوصف المركب باطل ، وهو المطلوب .

بيان النقض أو تحصيل الحاصل : أن الأجزاء إذا انعدمت كلها ، وقلنا إن عدم كل واحد منها علة لعدم العلية ، فلا شك أن عدم الجزء الأول قد أثر فى عدم العلية ، فإذا جعل عدم الجزء الثانى علة فى عدم العلية ومؤثراً فيها . لزم تحصيل الحاصل . ضرورة أن عدم العلية قد تحقق بعدم الجزء الأول ، وإذا جعل عدم الجزء الثانى غير مؤثر فى عدم مؤثر فى عدم العلية - والمؤثر هو الأول فقط - لزم من ذلك تخلف المعلول ، وهو عدم العلية ، عن العلة ، وهو عدم الجزء الثانى ، وهذا نقض للعلة ، والنقض قادح كما سبق ، ويقال مثل ذلك فى باقى الأجزاء .

وأجيب عن ذلك : بأن مجموع الأجزاء علة ، ووجود كل واحد منها شرط في العلية . وبذلك يكون عدم كل جزء من هذه الأجزاء عدم شرط وليس علة لعدم العلية . فلا يتم ما تقولون .

وثانياً : لو صح التعليل بالوصف المركب ، فإما أن تكون العلية قائمة بمجموع الأجزاء ، أو قائمة بكل واحد منها ، أو قائمة بواحد غير معين أو بواحد معين ، والكل باطل .

لأن قيام العلية بجزء معين يجعل ذلك الجزء المعين هو العلة ، فتكون العلة مفردة لا مركبة : وهو خلاف المفروض . وقيام العلية بجزء غير معين باطل ، لأن العلية وصف موجود والواحد لا يعينه لا وجود له ، وغير الموجود لا يصح أن يقوم به الموجود ، وقيامها بكل جزء من هذه الأجزاء يجعل كل جزء علة مستقلة ، فيكون كل واحد منها علة ، ولا يكون المجموع هو العلة ، كما هو المفروض ، ولا يصح أن تكون العلية قائمة بالمجموع بمعنى أن كل جزء يقوم به جزء من العلية ، لأن ذلك يوجب قيام المتحد بالمتعدد أو اتحاد المتعدد ، وهو قلب للحقائق .

وإذا امتنع قيام العلية بالوصف المركب على جميع الاحتمالات انتفت العلية عنه وامتنع أن يكون علة وهو ما ندعيه .

وأجيب عن ذلك بجوابين :

١ - نختر أن وصف العلية قائم بالمجموع من حيث هو مجموع فيكون المجموع هو العلة ولا يلزم من ذلك ما قلتموه من قيام المتحد بالمتعدد أو اتحاد المتعدد لأن صفة العلية اعتبارية والصفات الاعتبارية لا وجود لها حتى تحتاج إلى محل موجود تقوم به فإنه لا معنى للعية إلا كون الوصف علة وهذا أمر اعتباري .

٢ - دليلكم منقوض لأنه يجرى في قيام الخبرية والإنشائية والوعد والوعيد بالكلام المركب ، فما هو جوابكم عن هذا يعتبر جواباً لنا .

\* \* \*



## هل يصح تعليل الحكمين بعلة واحدة ؟

الحكمان إما متماثلان أو متخالفان بحيث يمكن اجتماعهما أو متضادان .

فالمتماثلان أو المتخالفان يجوز تعليلهما بعلة واحدة ، فالمثلان مثل وجوب القصاص على زيد ، ووجوبه على عمر فإنهما يعللان بعلة واحدة هي القتل العمد العدوان ، والمتخالفان مثل تحريم القراءة ومس المصحف ، فإنهما يعللان بعلة واحدة هي الحيض أو الجنابة .

وأما المتضادان فلا يجوز تعليلهما بعلة واحدة من جهة واحدة وإلا لزم اجتماع الضدين ويجوز تعليلهما بعلة واحدة من جهتين مختلفتين ، مثل الحركة والسكون ، فعلة الحركة هي الجسم من حيث انتقاله من الحيز الأول إلى الحيز الثاني ، وعلة السكون هي الجسم من حيث بقاءه في الحيز الأول .



## ( هل التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضى )

اتفق الأصوليون على أن عدم الحكم كما يعلل بعدم المقتضى يعلل كذلك بوجود المانع ، فيقال لم يجب القصاص لعدم وجود القتل العمد العدوان كما يقال لم يجب القصاص في قتل الوالد ولده عمداً عدواناً لوجود المانع وهو الأبوة .

واختلفوا قبل تعليل عدم الحكم بوجود المانع يتوقف على وجود المقتضى فلا يقال عدم الحكم لوجود المانع إلا إذا كان المقتضى موجوداً أو لا يتوقف على ذلك ، فيقال عدم الحكم لوجود المانع ، وإن لم يكن المقتضى للحكم موجوداً .

فذهب أكثر الأصوليين إلى أن التعليل بالمانع لا يتوقف على وجود المقتضى .  
ومن هؤلاء الإمام الرازي وابن الحاجب والبيضاوي .

وذهب قليل منهم إلى أن التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضى ومن هؤلاء

الأمدي .

## الأدلة

استدل الفريق الأول : بأن المانع ، والمقتضى بينهما تناف ، لأن المانع يقتضى عدم الحكم بخلاف المقتضى فإن يؤثر فى وجوده والشىء لا يقوى بضده وإنما يضعف به ، فالمانع لا يقوى بوجود المقتضى بل يضعف به ، ومن المتفق عليه أن عدم الحكم يصح تعليله بوجود المانع مع وجود المقتضى مع أن هذه الحالة يضعف فيها المانع لوجود منافيه وهو المقتضى فصحة تعليل عدم الحكم بالمانع عند عدم المقتضى تكون أولى بالجواز ، لقوة المانع حينئذٍ لعدم وجود المنافى له .

واستدل الفريق الثانى : بأن عدم الحكم الذى يراد تعليله بالمانع إن كان لعدم المستمر لم يجز أن يكون المانع علة له ، لأن المانع حادث والعدم المستمر قديم ، والقديم لا يعلل بالحادث لتقدمه عليه والمعلول لا يتقدم على العلة ، وإن كان هو العدم المتجدد فلا شك أن العدم المتجدد إنما يوجد بعد وجود المقتضى فالتعليل بالمانع حينئذٍ تعليل بالمانع مع وجود المقتضى ، فتم ما قلناه وهو أن التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضى .

وأجيب عن ذلك : بأن العدم المعلل بالمانع هو العدم المستمر وقولكم إن المانع حادث والقديم لا يعلل بالحادث ، محله إذا كانت العلة مؤثرة ، وليس كلامنا فى ذلك ، وإنما كلامنا فى العلل الشرعية ، وهى معرفات ، والمعرف الحادث يصح أن يكون معرفاً للقديم كما عرف العالم الصانع سبحانه وتعالى .



## ملاحظة

المانع من الحكم : قد يكون مانعاً منه ابتداءً لا دواماً ويسمى دافعاً ، مثل العدة فإنها تمنع النكاح ابتداءً فلا يصح العقد على المعتدة ما بقيت فى العدة ولا تمنع دواماً ، فإن المرأة إذا وطئت وطء شبهة وهى معقود عليها لم يفسخ نكاحها بذلك . وقد يكون مانعاً من الحكم دواماً وليس مانعاً منه ابتداءً . مثل الطلاق فإنه يمنع دوام النكاح ، ضرورة ارتفاعه بالطلاق البائن ، ولا يمنع منه ابتداءً فإن المطلقة يعقد عليها بعد انتهاء العدة ويسمى هذا المانع رافعاً .

وقد يكون مانعاً من الحكم ابتداءً ودواماً ، ويسمى دافعاً ورافعاً مثل الرضاع فإنه يمنع من النكاح ابتداءً كما يمنع دواماً ، فالشخص لا يعقد ابتداءً على أخته من الرضاع ، وإذا عقد على امرأة ثم تبين له أنه رضع عليها فسخ العقد .

\* \* \*

هل من شرط علة الأصل أن يتفق على وجودها فيه ؟

لا يشترط في علة الأصل أن يكون متفقاً عليها بين الخصمين المتنازعين بل يكفي قيام الدليل عليها فيه ، سواء كان الدليل قطعياً أو ظنياً ، ويصح القياس بذلك ، متى توفرت باقى الشروط .

ولكن يشترط في الدليل المثبت للعلية أن لا يكون متناولاً لحكم الفرع ، وإلا كان حكمه ثابتاً بالنص لا بالقياس .

فلو قال قائل : السفرجل مطعوم فيحرم فيه التفاضل كالبر تم استدلال على أن العلة في تحريم التفاضل في البر هي الطعم ، بقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام ، لم يصح القياس ، لأن حكم الفرع وهو السفرجل يكون ثابتاً بذلك النص ، كذلك يشترط في الوصف المستنبط من الحكم أن لا يرجع بالإبطال على الحكم الذى أخذ منه ، فلو علل شخص تعين الشاة فى الأربعين شاة بدفع حاجة الفقير لم يصح هذا التعليل ، لأن دفع الحاجة يجوز إخراج القيمة وإخراج القيمة يبطل تعين الشاة بخصوصها .

\* \* \*

## الفصل الثانى

### فى شروط الأصل والفرع

بيننا فيما سبق أن الباب الثانى فى أركان القياس يشتمل على فصلين - الفصل الأول فى العلة ، ويشتمل على أربعة مباحث - تعريف العلة - طرق إثباتها - مبطلاتها - تقسيماتها - وقد تكلمنا على تلك المباحث ، وبذلك انتهى الكلام على الفصل الأول . والآن نتكلم عن الفصل الثانى وهو آخر الفصلين اللذين اشتمل

عليهما الباب الثاني من الكتاب الرابع فى القياس وبانتهاء الكلام عليه ينتهى الكلام على الكتاب الرابع .

\* \* \*

## شروط الأصل

يشترط فى حكم الأصل شروط خمسة :

الشرط الأول : أن يكون ثابتاً فى نفسه ، فإن لم يوجد للأصل حكم لم يصح القياس لفقدان ركن من أركانه - هو حكم الأصل .

الشرط الثانى : أن يكون الحكم ثابتاً بغير القياس ، كأن يكون ثابتاً بنص من كتاب أو سنة ، أو ثابتاً بالإجماع ، ولا يجوز أن يكون الحكم ثابتاً بالقياس ، لأن ذلك يوجب وجود قياسين .

أحدهما : لإثبات حكم الأصل . وثانيهما : لإثبات حكم الفرع ، فإن كان القياسان متحدتين فى العلة لم يكن هناك فائدة فى القياس الثانى ، لأن الفرع فى هذه الحالة يلحق بالأصل الذى اعتبر فى القياس الأول ، وإن كان القياسان مختلفين فى العلة كان القياس باطلاً ، لعدم وجود الجامع بين الأصل والفرع .

فمثلاً إذا أراد المستدل أن يثبت حرمة التفاضل فى الموز فقال : الموز مطعوم فيحرم التفاضل فيه كالتفاح ، فقال له المعارض : لا أسلم لك حرمة التفاضل فى التفاح لأن التفاضل فيه جائز ، فقال المستدل فى إثبات حرمة ، التفاح كالبر بجامع الطعم فى كل منهما ، والبر يحرم التفاضل فيه اتفاقاً فالتفاح يحرم فيه التفاضل كذلك .

كان القياس الذى أتى به المستدل لإثبات حكم الأصل الذى قاس عليه الموز ، والقياس الذى أتى به لإثبات حكم الفرع وهو الموز متحدتين فى العلة وهى الطعم ، وكان الإتيان بالقياس الأول تطويلاً لا فائدة فيه ، ويجب قياس الموز على البر ابتداء من غير واسطة .

وإذا أراد المستدل أن يثبت فسخ النكاح بالجدام فقال : الجدام كالرتق بجامع أن كلا منهما يفسخ به البيع ، والرتق يفسخ به النكاح لهذه العلة ، فالجدام كذلك يفسخ به النكاح لوجود هذه العلة فيه ، فقال له المعارض لا أسلم فسخ النكاح بالرتق ، فقال المستدل فى إثبات ذلك : الرتق كالجب بجامع أن كلا منهما يفوت الاستمتاع ، والجب يفسخ به النكاح اتفاقاً فالرتق يفسخ به النكاح كذلك ، كان القياس الذى أتى

به المستدل لإثبات حكم الجذام مخالفاً للقياس الذى أتى به لإثبات حكم الرتق فى العلة ، لأن العلة فى الأول فسخ البيع ، والعلة فى الثانى تفويت الاستمتاع ، وكان القياس الأول باطلاً ، لأن العلة التى ثبت بها الحكم فى الأصل الذى هو الرتق تفويت الاستمتاع ، وهى ليست موجودة فى الفرع الذى هو الجذام ، فلا جامع بين الأصل الفرع ، فيبطل القياس لعدم وجود أحد أركانه ، وهو العلة .

ومن هنا يعلم أن حكم الأصل إذا كان ثابتاً بالقياس لم يسلم القياس الثانى من المناقشة، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون حكم الأصل مذهباً للمستدل دون المعارض ، كما فى الأمثلة السابقة ، أو أن يكون مذهباً للمعارض وليس مذهباً للمستدل ويكون الغرض من القياس إلزام المعارض فقط بحكم الفرع .

أما الأول : فلأن القياسين عند اتحاد العلة فيهما يكون القياس الثانى تطويلاً وعند اختلافهما فى العلة يكون القياس الأول باطلاً .

وأما الثانى : وهو كون الحكم مذهباً للمعارض فقط فلأن المستدل إن كان غرضه من القياس إثبات حكم الفرع عنده فلا يتم له ذلك ، لأنه معترف بوجود العلة فى الأصل ، ولا يقول بثبوت الحكم فيه ، وفى ذلك اعتراف بوجود العلة مع تخلف الحكم عنها، وهذا نقض ، وهو قادح فى العلة ، فكيف يثبت بها الحكم فى الفرع . وإن كان غرضه من القياس إلزام المعارض بحكم الفرع لأنه قائل بحكم الأصل ، فلا يتم له ذلك أيضاً لأن المعارض من حقه أن يقول إن حكم الأصل ليس ثابتاً عندى بهذه العلة ، بل هو ثابت بعلة أخرى ، وهذه العلة غير موجودة فى الفرع : وقوله هذا مقبول منه ، فلا يتم إلزامه .

الشرط الثالث : أن يكون الدليل الذى دل على حكم الأصل غير متناول الفرع ، فإن كان متناول له كان حكم الفرع ثابتاً بذلك الدليل وليس ثابتاً بالقياس . فإذا قال المستدل : النبيذ كالخمر فى الإسكار فيحرم ، ثم استدل على حرمة الخمر بقوله عليه الصلاة والسلام كل مسكر حرام ، كان حكم النبيذ ثابتاً بهذا الحديث ، وليس ثابتاً بالقياس .

الشرط الرابع : أن يكون حكم الأصل معللاً بعلة معينة ، فإن كان غير معلل ، أو كان معللاً بعلة مبهمه ، لم يصح القياس ، لأن كون الحكم غير معلل يجعل الجامع بين الأصل والفرع منعدماً ، فينعدم القياس تبعاً لذلك ، وكونه معللاً بعلة مبهمه يقتضى بعدم معرفة العلة ، فلا يتحقق القياس كذلك .

الشرط الخامس : أن لا يكون حكم الأصل متأخراً عن حكم الفرع إذا كان حكم الفرع لا دليل عليه غير القياس ، لأن تأخره في هذه الحالة يجعل حكم الفرع لا دليل عليه غير القياس ، ولأن تأخره في هذه الحالة يجعل حكم الفرع موجوداً بغير دليل ، وهو باطل ، لأن المدلول لا يوجد بدون الدليل .

فإن كان الفرع له دليل آخر غير القياس لم يشترط هذا الشرط لأن حكم الفرع قبل القياس يكون ثابتاً بهذا الدليل ، وبعد القياس يكون ثابتاً به وبهذا القياس ، ويكون ذلك من تعاضد الأدلة .

وبناء على ما تقدم لا يصح قياس الوضوء على التيمم بجامع الطهارة ليثبت له وجوب النية كما ثبت في التيمم ، لأن الوضوء في هذا القياس يكون فرعاً ، ويكون التيمم أصلاً له ، والوضوء سابق في التشريع على التيمم ، لأنه شرع قبل الهجرة ، والتيمم شرع بعدها ، فالنية في الوضوء قبل هذا القياس إما أن تكون غير واجبة ، أو واجبة ولا دليل عليها ، وهو باطل .

هذا إذا قلنا إنه لا دليل على النية في الوضوء إلا هذا القياس ، أما إذا اعتبر الدليل قوله عليه السلام : إنما الأعمال بالنيات ، وكان هذا الحديث ثابتاً قبل الهجرة ، صح قياس الوضوء على التيمم ، وتكون النية في الوضوء ثابتة قبل الهجرة بهذا الحديث ، وبعدها تكون ثابتة به وبالقياس .

\* \* \*

## شروط لحكم الأصل مختلف فيها

قال الكرخي من الحنفية : يشترط في حكم الأصل أن لا يكون مخالفاً للأصول والقواعد المعلومة من الشرع ، فإن كان مخالفاً لها لم يصح القياس عليه إلا بواحد من أمور ثلاثة :

- ١ - التنصيص من الشارع على علة الحكم ، لأن التنصيص على العلة في هذه الحالة يكون إذناً من الشارع بالقياس كما تقدم .
- ٢ - الإجماع من الأمة على أن الحكم معقول المعنى وليس تعبيدياً ، سواء اتفقوا مع ذلك على خصوص العلة أو اختلفوا فيها .
- ٣ - أن يكون القياس موافقاً لأصول شرعية غير تلك الأصول التي خالفها

حكم الأصل .

وخالف الكرخي في ذلك بعض الشافعية والحنفية : فمنهم من قال إذا كان حكم الأصل مخالفاً لبعض الأصول والقواعد كالعرايا مثلاً وشهادة خزيمة، والسلم ، يجوز القياس عليه متى كان معقول المعنى ، سواء وافق أصلاً آخرًا أو لم يوافق . ومنهم من قال : متى كان حكم الأصل مخالفاً لبعض الأصول والقواعد امتنع القياس عليه مطلقاً ، كان معقول المعنى أو تعدياً نص على علته أو لم ينص عليها ، وافق أصلاً آخر أو لم يوافقه ومن هؤلاء الأمدى وابن الحاجب .

والمختار أم حكم الأصل إن كان معقول المعنى ولم يرد من الشارع دليل يمنع من إثبات حكمه في غيره يصح القياس عليه ، وإلا لم يصح . لأن ظن وجود المعنى الذى من أجله شرع الحكم ، فى محل آخر مع عدم المانع من ثبوت الحكم ، فيه - يوجب ظن ثبوت الحكم فى ذلك المحل الآخر ، والعمل بالظن واجب ، فوجب ثبوت الحكم فى المحل الآخر لهذا .

فإن كان حكم الأصل يوافق بعض الأصول ويخالف البعض الآخر ، وكان دليله قطعياً اعتبر أصلاً فى نفسه ، وعلى المجتهد أن يرجح عند القياس وإن كان دليله ظنياً : وكان علته منصوصة ، صح القياس عليه كذلك ، كما يصح القياس على الأصول الأخرى ، وعلى المجتهد أن يرجح بين القياسين لتعارضهما ، لأن القياس على الأصول الأخرى قياس على معلوم الحكم دون العلة ، والقياس على هذا الأصل قياس على معلوم العلة غير معلوم الحكم .

أما إن كان دليله ظنياً ، وكانت علته منصوصة ، كان القياس على الأصول الأخرى أولى منه لترجحها عليه من حيث تعددها وكونها معلومة الحكم والعلة ، بخلافه فإنه معلوم الحكم غير معلوم العلة .

واشترط عثمان البنى فى حكم الأصل أن يوجد ما يدل على جواز القياس عليه فى الباب الذى يراد إجراء القياس فيه .

فإذا أريد القياس فى النكاح فلا بد من دليل يدل على أن القياس فى النكاح جائز ، وإذا أريد إجراء القياس فى البيع فلا بد من دليل يدل على جوازه فيه ، وهلم جرا .

ويرد عليه بأن الدليل العام الذى دل على وجوب القياس كاف فى إجراء القياس فى أى باب من أبواب الفقه ما دام الحكم معقول المعنى ، ولم يوجد ما يمنع من إجراء القياس فيه ، فاشترط هذا الشرط لا دليل عليه .

واشترط بشر المريسي في حكم الأصل .

١ - أن يقوم الإجماع على أنه معلل .

٢ - وأن يوجد نص على خصوص العلة فيه .

ويرد عليه في اشتراط هذين الشرطين : بأن الأدلة المثبتة لحجية القياس لا تقييد فيها ، فحيث كان الحكم معللاً ، وثبتت العلة فيه بأى طريق من الطرق المعتبرة السابقة ، فقد وجد المسوغ للقياس ، وكان العمل به صحيحاً ، فاشتراط ما ذكر اشتراط لم يقيم عليه دليل .

\* \* \*

## شروط الفرع

للفرع شروط متفق عليها ، وأخرى مختلف فيها ، فالتفق عليها اثنان هما :

أولاً : أن يكون الوصف الذى جعل علة لحكم الأصل موجوداً فيه سواء كان الوصف نوعاً أو جنساً : مثال الأول . قياس التبيذ على الخمر ، بوصف الإسكار ومثال الثانى قياس القصاص فى الأطراف على القياس فى النفس بوصف الجنابة .  
فإن العلة الموجودة فى الفرع غير العلة الموجودة فى الأصل ، ولكن الجنابة التى جعلت علة فى القياس جنس لهاتين العلتين .

وثانياً : أن تكون العلة الموجودة فى الفرع مساوية للكمية الموجودة فى الأصل ، على معنى أنها لا تكون أنقص من علة الأصل ولا زائدة عنها زيادة توجب عدم ثبوت حكم الأصل فى الفرع ، أما إن كانت الزيادة مما تقوى ثبوت حكم الأصل فى الفرع فإن القياس يكون معتبراً ويكون الفرع بالحكم أولى .

مثل قياس الضرب على التأفيف بعله الإيذاء فإن كمية الإيذاء فى الضرب أكثر منها فى التأفيف ، ولذلك كان الضرب بالتحريم أولى من التأفيف .

وأما الشروط المختلف فيها فكثيرة نذكر منها ما يأتى :

١ - أن تكون العلة فى الفرع معلومة لا مظنونة ، فإن كانت مظنونة لم يجز

الإلحاق بها ولا يثبت حكم الأصل فى الفرع .

٢ - أن يكون حكم الفرع قد دل عليه الدليل إجمالاً ، والقياس يكون مثبتاً



لحكمه تفصيلاً ، مثل ميراث الجد ، فإن الدليل العام أثبتته ، وقياسه على ابن الابن تارة ، وعلى الأخ تارة أخرى ، إنما هو لمعرفة ما يرثه على التعيين ، ولولا ورود الدليل العام على أن الجد يرث في الجملة ما صح القياس .

٣ - أن لا يكون حكم الفرع منصوصاً عليه ، فإن كان منصوصاً عليه لم يجز القياس . لأن جعل أحدهما أصلاً ، والآخر فرعاً تحكم لتساويهما .

والمختار . عدم اشتراط ما تقدم . أما الشرطان الأولان فلأن وجود علة الأصل في الفرع ولو على سبيل الظن موجب لظن ثبوت حكم الأصل في الفرع ، وإن لم ينص على حكمه إجمالاً ، فيجب ثبوته فيه ، لأن العمل بالظن واجب ، فيكون اشتراط هذين الشرطين باطلاً .

وأما الشرط الثالث : فلأن حكم الفرع عند ثبوته بالقياس بعد ثبوته بالنص يكون قد اجتمع له دليلان ، وذلك لا شيء فيه ، لأنه من باب تعاضد الأدلة ، والقول بأن ذلك موجب للتحكم - باطلاً - لأن أحد الحكمين قد يثبت أولاً ، فيكون ذلك مرجحاً لجعله أصلاً لتقدمه ، ويكون الآخر فرعاً لتأخره عنه .

\* \* \*

تنبیه

قد يستعمل الأصوليون القياس الفقهي على شكل قياس منطقي استثنائي يكون مثبتاً للمطلوب كالقياس الفقهي .

فإذا أريد استعمال القياس الفقهي على هذا النحو وجب مراعاة ما يأتي :

أولاً : إذا كان حكم الأصل مثبتاً وأريد إثباته للفرع جعل حكم الأصل ملزوماً ، وحكم الفرع لازماً ، وجعلت العلة المشتركة بينهما دليلاً على الملازمة .

قل أن يقول المستدل على وجوب الزكاة في مال الصبي قياساً على وجوبها في مال البالغ ، بجامع ملك النصاب أو دفع الحاجة .

إن وجبت الزكاة في مال البالغ لكونه مالاً للنصاب أو لدفع الحاجة وجبت في مال الصبي كذلك لهذه العلة ، ولكنها وجبت في مال البالغ للعلة المذكورة ، فتجب في مال الصبي كذلك للعلة نفسها .

فحكم الأصل وهو وجوب الزكاة في مال البالغ ملزوم ، وحكم الفرع وهو

وجوبها في مال الصبي لازم ، والعلة وهي دفع الحاجة ، أو ملك النصاب دليل  
الملازمة ، وقد استثنى عين المقدم فتتج عن ذلك إثبات عين التالي .

ثانياً : إذا كان حكم الأصل منفيًا وأريد إلحاق الفرع به جعل حكم الفرع  
ملزومًا ، ونقيض حكم الأصل لازمًا ، وجعلت العلة المشتركة بينهما دليلاً على  
الملازمة ، لأن في اللازم نفى للملزوم ، لأن اللازم إما مساو أو أعم .

مثل أن يقول المستدل على أن الحلوى لا تجب فيه الزكاة قياساً على اللؤلؤ لو  
وجبت الزكاة في الحلوى مع كونه متخذاً للزينة لوجبت في اللؤلؤ كذلك ، لكنها  
لا تجب في اللؤلؤ فلا تجب في الحلوى .

فحكم الفرع وهو وجوب الزكاة في الحلوى ملزوم ، ونقيض حكم الأصل وهو  
وجوبها في اللؤلؤ لازم ، والعلة وهي الاتخاذ للزينة . دليل على الملازمة وقد استثنى  
نقيض التالي فتتج من ذلك نقيض المقدم .

\* \* \*

# الكتاب الخامس

## فى الأدلة المختلف فيها

الأدلة المختلف فيها نوعان أحدهما يترجح فيه القبول - وثانيهما يترجح فيه الرد ، وقد جعل البيضاوى كل نوع من هذين النوعين فى باب خاص . فكان الكتاب الخامس مشتملاً على باين - الباب الأول فى الأدلة المقبولة والباب الثانى فى الأدلة المردودة .

\* \* \*

### الباب الأول - فى الأدلة المقبولة

يشتمل هذا الباب على ستة أنواع - الأصل - والاستصحاب - الاستقراء - الأخذ بالأقل - المناسب المرسل - فقد الدليل .

\* \* \*

### النوع الأول - الأصل

المراد من الأصل هنا : الدلالة المستمرة - وقد اختلف الأصوليون فى الأصل فى الأشياء بعد ورود الشرع ، على مذاهب ثلاثة : المذهب الأول : الإباحة مطلقاً . المذهب الثانى : الحرمة مطلقاً . المذهب الثالث : الأصل فى المنافع الإباحة ، والأصل فى المضار الحرمة : وهذا هو المختار للبيضاوى وكثير من الأشاعرة .

\* \* \*

### الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول : بقوله تعالى : ﴿ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِى الْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ ووجه الدلالة من الآية ، أن « ما » عامة فى كل شىء . واللام فى قوله : ﴿ لَكُمْ ﴾ تفيد الاختصاص على جهة الانتفاع ، كما يقال - الثوب لزيد - أى مختص

بنفعه ، فتكون الآية دالة على أن الانتفاع بجميع الأشياء التي لم يقم دليل على المنع منها بخصوصها مأذون فيه أى مباح وهذا ما ندعيه .

نوقش هذا من قبل المفصل : بأن الدليل مسلم فى الأشياء التي لا ضرر فيها ، أما الأشياء المشتملة على الضرر فإنها تكون محرمة . لقوله عليه السلام « لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام » فإن المقصود من الحديث النهى عن الضرر والإضرار - لا نفيهما - لوقوعهما - فالحديث مراد به غير ظاهره ، دفعاً للكذب فى كلام الشارع ، وبذلك يكون الحديث مخصصاً للآية .

واستدل أصحاب المذهب الثانى بقوله عليه الصلاة والسلام « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » ووجه الدلالة من الحديث أن الأشياء التي لم يقم دليل على إباحتها يكون التصرف فيها موجباً للشبهة والريبة والنهى عليه السلام نهى عن الريبة . فيكون التصرف فى هذه الأشياء منهيّاً عنه . والنهى للتحريم ، فتكون التصرفات فى هذه الأشياء محرماً . وهو المطلوب .

ويرد ذلك من قبل المفصل ، بأنه لا ريبة ولا شك بعد قيام الدليل على الإباحة فيما لا مفسدة فيه ولا مضرة . وبذلك يكون الحديث محولاً على ما كان مشتملاً على مفسدة ومضرة . جمعاً بين الأدلة .

واستدل أصحاب المذهب الثالث على إباحة المنافع بما يأتى :

أولاً : قوله تعالى : ﴿ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ ووجه الدلالة من

الآية قد تقدم .

وثانياً : قوله تعالى : ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ﴾ ووجه الاستدلال بالآية . أن الاستفهام قصد به الإنكار ولم يقصد به حقيقة لاستحالة على الله تعالى لكونه عالماً بكل شىء وإنكار تحريم الزينة والطيبات يقتضى إباحتها والإذن فيها ، وإلا لم يكن للإنكار فائدة ، وبذلك تكون الآية مفيدة لإباحة الانتفاع - وهو المطلوب .

وثالثاً : قوله تعالى : ﴿ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ ﴾ ووجه الاستدلال من الآية ،

أن الطيبات مراد منها ما تستطيبه النفوس ولا تنفر منه الطباع السليمة وليس المراد بها المباحات دفعاً للتكرار ، واللام مراد منها الاختصاص على جهة الانتفاع ، وبذلك تكون الآية دالة على أن ما تستطيبه النفوس ولا تنفر منه الطباع يباح الانتفاع به . ولا يكون ممنوعات وهو ما ندعيه .

## نوقش الدليل الأول من وجهين :

أحدهما : أن الاستدلال بالآية يتوقف على أن اللام للاختصاص النافع وليس ذلك مسلماً ، فإن اللام قد تستعمل في غير النفع مثل قوله تعالى ﴿ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ﴾ فإن الاساءة ضرر يقع جزاؤه على النفس .

وقوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾ فإنها للملك لتزته البارى سبحانه وتعالى عن الانتفاع .

وثانيهما : أن الاختصاص النافع الذى دلت عليه الآية مطلق والمطلق يتحقق فى أى فرد من أفرادها ، فيجوز أن يكون هذا الفرد هو الاستدلال بالمخلوقات على وجود الصانع سبحانه وتعالى . وبذلك لا تكون الآية مفيدة للإباحة كما تدعون .

وأجيب عن الأول : بأن علماء اللغة نصوا على أن اللام للملك . والمملك فى كلامهم مراد به الاختصاص النافع دون التصرف المعروف ، لأنهم قالوا إن اللام فى مثل اللجام للفرس ، للملك ، ولا يتصور فى مثل هذا التصرف المخصوص - فإذا استعملت اللام فى غير الملك كان الاستعمال مجازاً والحقيقة فى الآية ممكنة . فلا يعدل عنها إلى المجاز لعدم القرينة ، وبذلك تكون الآية مفيدة للاختصاص النافع ، وتكون مثبتة لما قلنا .

وأجيب عن الثانى : بأن الاستدلال بالمخلوقات على الصانع حاصل قبل نزول هذه الآية ، فإن كل عاقل يستدل بنفسه على وجود صانعه ، فلو حملت الآية عليه لكانت غير مفيدة فائدة جديدة ، فحملت على الإباحة تكثيراً للفائدة .

واستدل أصحاب المذهب الثالث على حرمة المضار . بقوله عليه الصلاة والسلام « لا ضرر ولا ضرار » ووجه الاستدلال من الحديث أن الضرر عام لأنه نكرة وقعت فى سياق النفى ، والنفى مراد به النهى . لأن الضرر واقع ، فلو حمل الحديث عليه لزم الكذب فى خبر الرسول ، وهو محال وبذلك يكون الحديث مفيداً للنهى عن كل ما فيه ضرر بالناس أو إضرار بالغير ، فيكون كل من الضرر والإضرار محرماً - وهو المطلوب .



## النوع الثانى - الاستصحاب

استصحاب الحال : هو الحكم بثبوت أمر فى الزمن الثانى لثبوتة فى الزمن الأول لعدم ما يصلح للتغيير .

مثاله : استدلال الشافعى على أن الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء ، بأن هذا الشخص قبل خروج هذا الخارج النجس منه كان متوضئاً اتفاقاً ولم يطرأ عليه ما يوجب نقض وضوئه ، لأن الموجب لنقض الوضوء هو الخارج من السبيلين ، فبقى على ما كان عليه قبل الخروج استصحاباً للحال .

وقد اختلف الأصوليون فى استصحاب الحال . فذهب جمهور الشافعية وقليل من الحنفية إلى اعتباره حجة فى ثبوت الأحكام الشرعية . ويستدل به على نفي العدم الأسمى .

وذهب جمهور الحنفية والمتكلمين إلى أنه ليس بحجة فى الأحكام الشرعية ولكن يستدل به على نفي العدم الأسمى فقط .

\* \* \*

### الأدلة

استدل جمهور الشافعية بما يأتى :

أولاً : استصحاب الحال يفيد ظن بقاء الحكم إلى الزمن الثانى ، وكل ما أفاد بقاء الحكم وجب العمل به ، فالاستصحاب يجب العمل به - وهذا معنى كونه حجة .

دليل الصغرى من وجوه ثلاثة :

١ - الأمر الخارق للعادة إذا ظهر على يد رسول بعد التحدى يعتبر معجزة ، وذلك بناء على استمرار العادة وعدم تغييرها ، فإن العادة لو تغيرت لخرج هذا الأمر عن كونه خارقاً للعادة ، فلا يكون معجزة ، وليس لاستمرار العادة وعدم تغييرها ما يدل عليه إلا أن الأصل بقاء ما كان على ما كان ، وأن البقاء أرجح من عدمه ، فإن البقاء لو كان مساوياً لعدمه لم يترجح البقاء فلا يوجد خرق العادة . وبقاء ما كان على ما كان هو الاستصحاب ، فثبت أن الاستصحاب مفيد للظن والرجحان .

٢ - الأحكام الشرعية التي وجدت في عهد الرسول ثابتة في حقنا ونحن مكلفون بها وطريقة إثباتها بالنسبة إلينا هو الاستمرار ، وبقاء ما كان على ما كان ، فلو كان الاستصحاب غير مفيد لظن البقاء لما ثبتت تلك الأحكام في حقنا ، لجواز أن تكون قد نسخت ولكن احتمال النسخ مساوياً لاحتمال عدمه ، ويكون ثبوتها ترجيحاً بلا مرجح .

٣ - الشك في النكاح يوجب حرمة الوطء فيمن شك في العقد عليها والشك في الطلاق مع سبق العقد لا يوجب حرمة الوطء فيمن شك في طلاقها ، وليس هناك من فرق بينهما إلا الأول قد استصحب فيه الحالة الموجودة قبل الشك وهي عدم العقد ، والثاني قد استصحب فيه الحالة الموجودة قبل الشك وهي العقد عليها ، فلو كان الاستصحاب غير مفيد لظن البقاء لوجب أن يكون الحكم فيهما واحداً ، وهو حرمة الوطء أو كان إباحته وليس ذلك مذهباً لأحد .

دليل الكبرى : أن الإجماع قائم على وجوب العمل بالظن مادام لم يعارضه ما هو أقوى منه .

وثانياً : بقاء الباقي أرجح من عدمه ، والعمل بالراجح واجب اتفاقاً ، من وجهين :

١ - الباقي لا يفتقر في بقاءه إلى سبب وشرط جديدين ، لأنه موجود والمفتقر إليهما هو المعدوم فبقاء كل من السبب والشرط كاف في بقاء الباقي ، بخلاف حدوث أمر فإنه لا بد فيه من العلة التامة ليبرز من العدم إلى الوجود ، والعلة التامة هي السبب والشرط الجديدين ، فكان حدوثه مفتقر إليهما ، وكذلك عدم الوجود يفتقر إلى السبب والشرط الجديدين من حيث إنه حادث ، والحادث لا بد له من علة .

وبذلك ظهر أن بقاء الباقي مفتقر إلى السبب والشرط الجديدين ، وعدم الباقي مفتقر إليهما ، فكان بقاء الباقي أرجح ، لأن مالا يحتاج أرجح من المحتاج .

٢ - عدم الباقي أقل من عدم الحادث ، لأن الباقي متناه ، فعدمه متناه كذلك ، بخلاف عدم الحادث فإنه غير متناه ، لصدقه على غير المتناهي .

وحيث ثبت أن عدم الباقي أقل من عدم الحادث ، نبت أن الباقي أكثر وجوداً من الحادث ، فكان الباقي أرجح من الحادث ، ويجب العمل به لرجحانه .

واستدل جمهور الحنفية والمتكلمين ، بأن ثبوت الحكم فى الزمن الثانى لا دليل يدل عليه وثبوت الحكم بلا دليل باطل ، فالاستصحاب باطل ولا يكون حجة .

أما أن ثبوت الحكم فى الزمن الثانى لا دليل عليه . فلأن الدليل إنما دل على ثبوت الحكم فى الزمن الأول فقط ولا يلزم من ثبوت الحكم فى الزمن الأول ثبوته فى الزمن الثانى ، لأن موجب الوجود ليس موجباً للبقاء .

وحيث ثبت أن الحكم فى الزمن الثانى لا دليل عليه : كان ثبوته فيه باطلاً لأنه قول فى الدين بالهوى والتشهى .

ورد ذلك : بأن الحكم فى الزمن الثانى قد ثبت بواسطة استصحاب الزمن الأول . فهو إثبات له فيه بالدليل ، والقول بأن الاستصحاب ليس دليلاً - هو عين المتنازع فيه ، فلا يقبل .

\* \* \*

## فرع

نشأ عن اعتبار الاستصحاب وعدم اعتباره فروع فقهية كثيرة نذكر منها ما يأتى:

١ - المفقود - قالت الشافعية يرث غيره ولا يرث ، وقالت الحنفية لا يرث ولا يرث .

وجهة الشافعية : أن المفقود قبل فقدته كان حياً فيجب استصحاب حياته حتى يظهر خلافها ، فقدر المفقود حياً ، والحى يرث غيره ولا يرثه غيره .

وجهة الحنفية : أنه لا يلزم من كونه حياً قبل فقدته حياته بعد فقدته ، فلا يثبت له الإرث بذلك وأما أنه لا يرث غيره ، فذلك بمقتضى العدم الأسمى إذ الأصل عدم الإرث ، والعدم الأسمى لا يحتاج إلى دليل .

٢ - الصلح على الإنكار . قالت الحنفية يجوز الصلح مع الإنكار . وقالت الشافعية لا يجوز .

وجهة الشافعية : أنه قبل الصلح منكر ، والأصل براءة الذمة ، فوجب استصحاب هذه الحالة حتى يظهر خلافها وما دامت الذمة بريئة ، فأخذ الغير شيئاً منه يعتبر أخذاً بدون حق ، فيكون حراماً ، ويقع الصلح باطلاً .

وجهة الحنفية : أنه لا يلزم من براءة الذمة قبل الدعوى براءتها بعدها وما دامت



الذمة لم تثبت براءتها بعد الدعوى فالصلح يجوز لدفع تلك الخصومة ، وقطع المنازعة .

### ٣ - عدم مطالبة الشفيح بالبينة على ثبوت الملك :

إذا أنكر المشتري ثبوت الملك المشفوع منه فلا يطالب الشفيح بالبينة على ثبوت ملك المشفوع منه عند الشافعية ، وقالت الحنفية ، عليه البينة لتثبت له الشفعة .  
وجهة الشافعية : أن وضع يد المشفوع منه على المشفوع دليل على ملكه له باعتبار الظاهر ، والأصل بقاء الملك فالشفيح مستصحب للأصل فلا يطالب بالبينة .  
وجهة الحنفية : أن التمسك بالأصل لا يصلح ملزماً فوجب البينة على الشفيح ، لأن الشفعة فرع ثبوت ملك المشفوع منه .

\* \* \*

## هل يطالب نافي الحكم بالدليل

إذا نفى بعض المجتهدين حكماً من الأحكام فقال : هذا الحكم ليس ثابتاً ، فهل يطالب بدليل على هذا ؟

اختلف الأصوليون في ذلك ، فقال فريق منهم يطالب بالدليل مطلقاً لأن نفى الحكم دعوى ، والدعوى لا تثبت إلا بدليل .

وقال فريق آخر : لا يطالب بالدليل مطلقاً لأن نفى الحكم استمرار للعدم الأصلي ، وهو غير محتاج إلى دليل ، فاستمراره كذلك .

وقال فريق ثالث : إن ادعى أن نفى الحكم ثابت عنده بالضرورة - لا يطالب بالدليل ، لأن عدالته توجب صدقه ، والضروري شأنه أن لا يكون محل شبهة . .  
وإن ادعى أنه ثابت عنده بالعلم النظري ، أو بطريق الظن ، طوّل بالدليل ، لأن النظري أو الظني قد يشبهه فيه ، فالدليل يبين هل هو مثبت للعدم أو غير مثبت له لنزول الشبهة .

\* \* \*

## النوع الثالث - الاستقراء

الاستقراء : هو تصفح جزئيات ليحكم بحكمها على كلى يشملها وهو نوعان : تام وناقص .

فالاستقراء التام : هو تصفح جميع الجزئيات ليحكم بها على كلى يشملها أو هو ثبوت حكم كلى فى الماهية لثبوته فى كل جزئياتها ، مثل - كل حيوان متحرك - كل إنسان ناطق - وهذا النوع يفيد القطع اتفاقاً .

والاستقراء الناقص : هو تصفح أغلب الجزئيات ليحكم بحكمها على كلى يشملها ، أو هو ثبوت حكم فى الماهية لثبوته فى أغلب جزئياتها ، مثل - كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ - وإنما كان هذا استقراءً ناقصاً لأن التمساح لا يحرك فكه الأسفل فالحكم مختلف فيه ، وهذا النوع مختلف فيه .

فمن الأصوليين من قال : لا يفيد الحكم لا قطعاً ولا ظناً ، ومن هؤلاء الإمام الرازى وقد نص على ذلك فى المحصول ، ومنهم من قال : يفيد الحكم ظناً ولا يفيد قطعاً ، وهو رأى الجمهور ومنهم البيضاوى .

مثاله : من الشرع - استدلال الشافعية على عدم وجوب الوتر ، بأن النبى ﷺ قد صلاه على الراحلة ، واستقراء أفعاله عليه السلام أداء وقضاء أثبت أنه لم يفعل الواجبات على الراحلة ، فكان ذلك دليلاً على عدم وجوب الوتر .

\* \* \*

## الأدلة

استدل الجمهور : بأن تتبع أغلب الجزئيات مع تماثلها فى الأحكام يوجد ظناً عند المجتهد بأن حكم باقى الجزئيات كذلك ، لأن شأن النادر أن يلحق بالكثير الغالب ، والعمل بالظن واجب ، فكان الاستقراء حجة ويجب العمل به لذلك ، ويرجع هذا أن النبى عليه السلام قال : إنما أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر ، فالحديث أثبت أن العبرة بالظاهر ، والظاهر هو أن حكم الباقي الذى لم يستقرأ كحكم غيره مما استقرىء ، فوجب اعتباره عملاً بهذا الظاهر .

واستدل الفريق الآخر : بأن من الشائع قولهم - الجزئى لا يثبت الكلى -

لجواز اختلاف الجزئيات فى الأحكام واستقراء بعض الجزئيات مع عدم استقراء البعض الآخر استقراء جزئى ، فلا يثبت الحكم فى الباقى لجواز أن يكون حكمه مخالفاً لما استقرىء ، فالحكم على الباقى بواسطة هذا الاستقراء باطل .

وأجيب عن ذلك : بأن الباقى من غير استقراء قليل ، والمستقراً كثير ، والنادر ملحق بالكثير الغالب ، وهذا مما يوجب الظن بأن حكم الباقى مماثل لحكم ما استقرىء ، والعمل بالظن واجب .



## النوع الرابع - الأخذ بأقل ما قيل

إذا اختلفت الأقوال فى المسألة ولم يوجد دليل يدل على واحد منها بعينه أخذ الشافعى رحمته بأقل ما قيل فيها ، عملاً بالمتيقن ، وذلك بشروط ثلاثة :

- ١ - أن لا يوجد دليل يدل على شىء بخصوصه .
- ٢ - أن لا تكون الذمة مشغولة بما ورد فيه الخلاف .
- ٣ - أن يكون أقل ما قيل متفقاً عليه بين جميع أصحاب الأقوال فى المسألة .

فإن فقد الشرط الأول فوجد دليل يدل على شىء معين أخذ بهذا الدليل وإن فقد الشرط الثانى بأن كانت الذمة مشغولة بالمختلف فيه أخذ بالأكثر ، لأنه أحوط ، وإن فقد الشرط الثالث لم يأخذ بأقل ما قيل لعدم تيقنه . مثال ما توفرت فيه الشروط الثلاثة .

دية الكتابى : قيل يجب فيه ثلث دية المسلم ، وقيل يجب فيه نصف دية المسلم - وقيل تجب فيه الدية كاملة ، فأخذ الشافعى بأقل ما قيل وهو الثلث وقال يجب فى الكتابى ثلث دية المسلم ، لأنه لا يوجد دليل يدل على واحد من الأمور الثلاثة بخصوصه ، والذمة قبل قتله غير مشغولة ، والثلث متفق عليه بين الجميع ، فإن القائل بالنصف قائل به ، لأن الثلث مندرج تحت النصف ، والقائل بالجميع قائل به كذلك ، لاندراج الثلث تحت الكل ، فكان الثلث متيقناً ، لقول الجميع به ، دون النصف لأن القائل بالثلث لم يقل به ودون الكل ، فإن القائل بالثلث ، والقائل بالنصف لم يقولا به .

وقد اعترض على الشافعى : بأن العمل بالثلث لتيقنه معارض بأن العمل بالكل

أحوط ، لأن الذمة تبرأ به قطعاً ، لأن الواجب فى الواقع ونفس الأمر إن كان هو الثلث أو النصف فقد فعله ضمن الكل وزاد عليه وإن كان هو الكل فقد برئت ذمته بفعل ما وجب بخصوصه ، بخلاف الثلث فإن الذمة لا تبرأ به إلا إذا كان الواجب فى الواقع ونفس الأمر هو الثلث فإن كان الواجب النصف أو الكل لم تبرأ الذمة بذلك ، بل لا تزال مشغولة بما زاد عليه .

وأجيب عن ذلك بأن فرض المسألة أن الذمة ليست مشغولة بما أخذ فيه بالأقل ، والعمل بالأحوط إنما يكون واجباً إذا كانت الذمة مشغولة يقيناً ، مثل صوم رمضان مثلاً ، فالذمة مشغولة به ، فصوم آخر يوم منه عند عدم رؤية هلال شوال ، فيه عمل بالأحوط لبراءة الذمة قطعاً بصومه ، لأن رمضان إن كان فى الواقع ونفس الأمر تسعة وعشرين يوماً فقد فعل ذلك وزاد عليه ، وإن كان ثلاثين يوماً برئت ذمته بصوم ما وجب .

وأما إذا كانت الذمة غير مشغولة ابتداءً فالعمل بالأقل متيقن فالأخذ به أحوط .

\*\*\*

## النوع الخامس - المناسب المرسل

المناسب المرسل : هو وصف مناسب للحكم لم يعلم عن الشارع اعتباره كما لم يعلم عنه إلغاؤه .

وقد اختلف الأصوليون فيه على مذاهب ثلاثة :

١ - ليس حجة مطلقاً - وهو رأى جمهور الشافعية والحنفية .

٢ - هو حجة مطلقاً - وهو منقول عن الإمام مالك رضي الله عنه .

٣ - إن كانت المصلحة المترتبة على شرع الحكم عنده ضرورية قطعية كلية كان حجة ، ووجب العمل به ، وإن فقد واحد من هذه الأمور الثلاثة لم يكن حجة ، وهذا الرأى هو المختار للغزالي والبيضاوى .

ومعنى كون المصلحة ضرورية أنها تحفظ ضرورة من الضرورات الخمسة وهى النفس ، والمال ، والدين ، والنسب ، والعقل .

ومعنى كونها كلية أنها توجب نفعاً عاماً للمسلمين ولا تختص ببعض الأفراد دون البعض .

ومعنى كونها قطعية أنها ثبتت بطريق لا شبهة فيه . . .

مثال ما توفرت فيه هذه الشروط الثلاثة : قتل الترس المسلم إذا ترس به الكفار عند إغارتهم ، وعلم أن عدم قتله يوجب قتل المسلمين .

فقتل الترس وصف مناسب ، لأنه يترتب على قتله مصلحة ضرورية هي حفظ حياة المسلمين الباقين بعده ، وهذه المصلحة كلية لأنها تتعلق بجميع المسلمين ، وهي قطعية لأن المفروض أنه علم أن عدم قتل المسلم المترس به يوجب انتصار الكفار على المسلمين وقتلهم ، لكن لم يعلم اعتبار هذا الوصف عن الشارع ، لأنه لم يعهد عن الشرع قتل المسلم بغير ذنب كما لم يعلم عنه إلغاؤه ، لأنه لم يقم دليل على عدم قتل المسلم فى هذه الحالة .

فإذا فقد شرط من الشروط السابقة لم يجوز قتل الترس .

فإذا ترس الكفار بأسرى المسلمين داخل قلعة لم يجوز قتل الترس ، لأن فتح القلعة ليس ضرورياً ، وكذلك إذا لم يعلم عزم الكفار على الإغارة عند عدم قتل ما ترسوا به لم يجوز قتله ، لكون المصلحة ليس مقطوعاً بها ، كما أن المصلحة إذا كانت جزئية بأن تعلقت ببعض الأفراد لم تعتبر تلك المصلحة ، مثل أن يوجد جماعة فى سفينة وأوشكت السفينة على الغرق . وقطع بأن إلقاء بعض من فيها من المسلمين يوجب إنقاذ الباقين ، لم يجوز الإقدام على ذلك ، بل يترك الأمر للقدر ، فيما أن يغرق الجميع ، أو يسلم الجميع .

\* \* \*

## الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول بأن المناسب المرسل متردد بين المصالح المعتبرة ، والمصالح الملغاة ، ولا مرجح لاعتباره على إلغائه ، فلا يكون حجة فى إثبات الأحكام الشرعية ، لأن الأصل براءة الذمة حتى يقوم الدليل على شغلها .

وأجيب عن ذلك : بأن اشمال الوصف على مصلحة راجحة ومفسدة مرجوحة يجعل اعتباره أرجح من إلغائه ، لأن الشارع قد اعتبر جنس المصلحة ، وذلك يغلب على الظن اعتبار المناسب المرسل . فيجب العمل به ، لأن العمل بالظن واجب .

واستدل أصحاب المذهب الثانى :

أولاً : بأن الشارع قد اعتبر جنس المصلحة فى نوع الحكم كما اعتبر جنسها فى جنس الحكم ، والأمثلة على ذلك تقدمت ، واعتبار جنس المصالح فى الجملة يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة ، لكونها داخلة تحت الجنس ، فوجب اعتبارها لأن العمل بالظن واجب . . . .

وثانياً : أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يقنعون فى كثير من الوقائع بمجرد اشتمال الواقعة على مصلحة راجحة من غير نظر إلى شىء آخر ما دام لم يوجد دليل يدل على الواقعة بخصوصها ، وهذا مشعر بأن اعتبار المصلحة الراجحة قدر متفق عليه عندهم . فكان المناسب المرسل مجمعاً على اعتباره والإجماع حجة يجب العمل به .

ونوقش الدليل الأول : بأنه لو صح أن يقال : إن الشارع اعتبر المصلحة المرسلة لأنه اعتبر جنس المصلحة ، لصح أن يقال : إن الشارع قد ألغى المصلحة المرسلة لاشتراكها مع المصلحة الملغاة فى الجنس ، وبذلك تكون المصلحة المرسلة معتبرة ، وغير معتبرة ، وهذا تناقض .

ونوقش الدليل الثانى : بأن دعوى الإجماع على اعتبار المصلحة المرسلة من الصحابة دعوى لا دليل عليها ، فإن الصحابة إنما كانوا يعتبرون من المصالح ما اعتبر جنسها القريب أو نوعها ، وليس ذلك محل خلاف .

وأما أصحاب القول الثالث فقد قالوا : إن المصلحة متى توفرت فيها الشروط السابقة ترجح اعتبارها على إلغائها ، فيكون الاعتبار مظهرًا ، وبذلك يكون المناسب فى هذه الحالة حجة ، لأن العمل بالظن واجب .

وأما إذا فقد شرط من هذه الشروط فقد ترجح إلغاؤها على اعتبارها فيجب العمل بالراجح ، عملاً بالبراءة الأصلية ، والمختار المذهب الثالث .

\* \* \*

## النوع السادس - عدم الدليل على الحكم

السادس من الأدلة التى يترجح فيها القبول عدم الدليل على الحكم بعد البحث عن الدليل بحثًا تامًا ، فإن عدم وجود الدليل على الحكم يقتضى أنه ليس هناك حكم يتعلق بهذا الفعل ، لأنه لو وجد الحكم وكلف به الشخص من غير أن يكون هناك

طريق للعلم به ، للزم من ذلك تكليف من لا علم له بما كلف به وهو تكليف للغافل ، وتكليف الغافل محال .

\* \* \*

## الباب الثانى فى الأدلة المردودة

الأدلة المردودة كثيرة ، ولكن البيضاوى ذكر منها اثنين فقط فنقتصر على ما ذكره .

\* \* \*

## الدليل الأول - الاستحسان

الاستحسان فى اللغة مشتق من الحسن ومعناه ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصور والمعانى ، وإن كان مستقبهاً عند غيره .

وقد اتفق الأصوليون على أن الاستحسان بهذا المعنى ليس حجة ، لأنه قول فى الدين بالهوى والتشهى ، وهو ممنوع إجماعاً .

واتفقوا كذلك على أن لفظ الاستحسان يجوز استعماله ، لوروده فى الكتاب والسنة ، فقد ورد فى القرآن فى قوله تعالى فى شأن التوراة ، فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها ، وورد فى السنة قوله ﷺ « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » .

ولهذا استعمله الشافعى فى كلامه حيث قال فى المتعة « استحسنت أن تكون ثلاثين درهماً » وقال فى الكتابة : « استحسنت ترك شىء من نجوم الكتابة للمكاتب » وقال فى الشفعة « استحسنت ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام » .

واختلف الأصوليون فى الاستحسان بغير الإطلاقين السابقين من حيث كونه دليلاً يحتج به أو ليس دليلاً ، فذهب الحنفية إلى أنه حجة ، وقالت الشافعية لا يعتبر حجة ، واختلف النقل عن الحنابلة ، فنقل الأمدى وابن الحاجب عنهم اعتباره كالحنفية ، ونقل غيرهما أنهم لا يعتبرونه كالشافعية .

وقد ذكر الكاتبون فى هذه المسألة للاستحسان الذى وقع فيه النزاع تعاريف كثيرة نقتصر منها على أربعة :

الأول قال الكمال بن الهمام : الاستحسان عند الحنفية يطلق بإطلاقين أحدهما - قياس خفى وقع فى مقابلة قياس جلى ، كقياس سؤر سباع الطير كالصقر والبازى على سؤر الإنسان بجامع أن كلا منهما يؤكل لحمه ، وسؤر الإنسان طاهر ، فسؤر سباع الطير كذلك .

فإن القياس خفى وقع فى مقابلة قياس جلى . هو قياس سؤر سباع الطير على سؤر سباع البهائم كالأسد والنمر بجامع أن كلا منهما لحمه نجس . وسؤر سباع البهائم نجس لاختلاطه باللحاح النجس ، فسؤر سباع الطير كذلك .

والحنفية أخذوا بالقياس الخفى وأثبتوا طهارة سؤر سباع الطير وسموا ذلك استحساناً .

وثانيهما دليل وقع فى مقابلة القياس الظاهر سواء كان الدليل نصاً أو إجماعاً ، ومثاله السلم ، فإن النص دل على جوازه ، والقياس الظاهر يقضى بعدم الجواز ، لعدم وجود المعقود عليه عند العقد ، وكذلك الاستصناع ، وهو طلب الصنعة لما فيه تعامل كالخف والنعل ، فإن الإجماع يدل على جوازه والقياس الجلى يقتضى منعه ، لكون المعقود عليه غير موجود وقت العقد .

والاستحسان بهذا المعنى الذى قاله الكمال لا يصلح أن يكون محلاً للنزاع ، لأنه يرجع إلى العمل بالقياس الخفى لترجحه على القياس الظاهر أو إلى العمل بالنص أو الإجماع ، وترك القياس الظاهر ، وليس ذلك مما ينبغى الخلاف فيه ، لأن العمل بالدليل الراجح متفق عليه .

الثانى قال بعض الأصوليين : الاستحسان هو دليل ينقدح فى ذهن المجتهد ولا يستطيع إظهاره لقصور عبارته .

والاستحسان بهذا المعنى لا يصلح أن يكون كذلك محلاً للنزاع لأن المجتهد إن قطع بما وقع فى ذهنه فلا خلاف فى أنه يصح له الاعتماد عليه فى استنباط الحكم ، ويكون حجة عنده فى إثبات الأحكام ، وإن لم يقطع بما وقع فى ذهنه بأن شك أو توهم فلا خلاف فى أنه لا يصح له الاعتماد على ذلك فى استنباط الأحكام .

الثالث فإن الكرخى من الحنفية : الاستحسان هو قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى ومعناه إعطاء المسألة حكماً يخالف حكم نظائرها للدليل يدل على ذلك ، مع كونه أرجح من الدليل الذى دل على العموم ، مثل قول القائل - مالى صدقة - فإن



أبا حنيفة يقول في مثل هذا : يحمل المال على المال الزكوى فلا يجب على الناذر إخراج ما عده مستندا في ذلك إلى قوله تعالى ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ﴾ فإن المال في الآية مراد به مال الزكاة إتفاقاً والجامع بين الأمرين إضافة الصدقة إلى المال في الموضوعين . فالآية عند أبي حنيفة مخصصة للدليل الدال على وجوب الوفاء بالناذر ، والخاص أرجح من العام ، فذلك عمل به ، والاستحسان بهذا المعنى لم يخرج عن كونه تخصيصاً للعام ، والتخصيص جائز اتفاقاً ، فلا يصلح أن يكون الاستحسان بهذا المعنى محلاً للنزاع .

الرابع قال أبو الحسين البصرى : الاستحسان هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ بوجه أقوى منه يكون كالتارىء عليه .

فقوله غير شامل شمول الألفاظ مخرج للعام فإن العام إذا ترك لوجه من وجوه الاجتهاد كالقياس مثلاً لا يكون استحساناً، وإنما يكون ذلك تخصيصاً للعام بالقياس . وقوله لوجه أقوى يكون كالتارىء على الأول ، قصد به إخراج ترك أحد القياسين للقياس الآخر ، فلا يسمى ذلك استحساناً ، لأن القياس الذى عمل به ليس طارئاً على الأول ، بل هو موجود ابتداءً .

والاستحسان بهذا المعنى لا يصلح أن يكون محلاً للنزاع كذلك ، لأن حاصله أن المجتهد يترك العمل بالدليل الخاص لوجود دليل طارىء عليه أقوى منه ، وليس ذلك مما ينازع فيه أحد ، لأن العمل بالراجح مجمع عليه . وبهذا ظهر أن الاستحسان ليس له معنى يصلح أن يكون محلاً للخلاف ، فيكون متفقاً عليه بين الأئمة .

وما ورد على لسان الأئمة من إنكاره ، مثل قول الشافعى « من استحسنت فقد شرع » يجب أن يحمل على المعنى المتفق على رده كالأستحسان بمعنى ميل الإنسان إلى ما يحبه ويهواه ، لأن ذلك يكون قولاً فى الدين بالهوى والتشهى وهو متفق على منعه .



## الدليل الثانى - قول الصحابى

المراد من قول الصحابى مذهبه فى المسألة الاجتهادية ، سواء كان قولاً أو

فعلاً ، وقد اتفق الأصوليون على أن مذهب الصحابي ليس حجة على صحابي آخر ، لأن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على جواز مخالفة بعضهم بعضاً في الاجتهاد ، ولو كان مذهب الصحابي حجة على غيره من الصحابة ، لما جاز لغيره مخالفته ، والواقع خلاف هذا .

واختلفوا في اعتبار مذهب الصحابي حجة على غير الصحابة ، كالتابعين ومن بعدهم من باقى المجتهدين على مذاهب ثلاثة :

١ - حجة مطلقاً ، خالف القياس أو وافقه - وإلى ذلك ذهب مالك وأبو بكر الرازى من الحنفية والشافعى فى أحد قوليهِ والإمام أحمد فى بعض الروايات عنه .  
٢ - ليس حجة مطلقاً وهو مذهب جمهور الأشاعرة والمعتزلة والشافعى فى أحد قوليهِ والكرخى .

٣ - حجة إن خالف القياس ، وليس حجة إن وافقه .

\* \* \*

## الأدلة

استدل أصحاب القول الأول ، بالسنة والإجماع .

أما السنة فقولهُ عليه الصلاة والسلام : ( أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ) ووجه الدلالة من الحديث ، أن النبى عليه السلام جعل الاقتداء بأى واحد من الصحابة موجباً للهداية إلى الحق ، فدل ذلك على أن كل واحد منهم حجة يرجع إليه .

ورد ذلك من وجهين :

أحدهما : أن المراد بالحديث عوام الصحابة دون المجتهدين منهم ، لأن الإجماع قائم على أن المجتهد من الصحابة لا يقلد صحابياً آخر .

وثانيهما : أنه مع تسليم أن الحديث عام فى الصحابة وغيرهم ، إلا أنه ليس فيه عموم فيما يقتدى به ، لأن الفعل وهو قوله اهتديتم ، واقتديتم ، مثبت فهو من قبيل المطلق لا من قبيل العام ، والمطلق يمكن حمله على أى فرد ، فيصح أن يحمل الاقتداء بالصحابة على ما يروونه من الأحاديث عن الرسول عليه السلام ، وهذا لا خلاف فيه .

وأما الإجماع : فقد ثبت أن عبد الرحمن بن عوف بايع عليًا بالخلافة على شرط أن يقتدى بالشيخين قبله أبي بكر وعمر فلم يقبل وبايع عثمان على ذلك فقبل ، وكان ذلك بمحضر من الصحابة فلم ينكروا عليه فدل ذلك على أن مذهب أبي بكر وعمر حجة ، فيكون مذهب غيرهما حجة كذلك لعدم الفارق .

ورد ذلك : بأنه استدلال في غير محل النزاع لأن الاقتداء الذي شرطه عبد الرحمن في المبايعة هو الاقتداء بهما في السيرة والسياسة ، لا في المسائل الاجتهادية الفقهية ، لذلك لم يكن هناك وجه لإنكار الصحابة عليه ، ولو كان المقصود من الاقتداء بهما في المسائل الاجتهادية التي اعتبرت مذهبًا لهما لوجب على الصحابة أن ينكروا عليه ذلك ، ولحرم عليهم السكوت على هذا ، لما فيه من مخالفة ما أجمعوا عليه من جواز مخالفة بعضهم بعضا في الاجتهاد .

واستدل أصحاب المذهب الثاني : بالكتاب ، والاجماع ، والقياس . أما الكتاب فقولته تعالى ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾ ووجه الاستدلال من الآية : أن الله أمر بالاعتبار ، والاعتبار هو القياس والاجتهاد ، والأمر للوجوب ، فكان الاجتهاد واجبا على كل من توفرت فيه شروطه ، وفي ذلك إشعار بأن المجتهد لا يقلد غيره ، لا فرق في ذلك بين أن يكون المجتهد صحابيا أو غير صحابي ، وبذلك لا يكون مذهب الصحابي حجة وإلا لوجب إتباعه وهو المطلوب .

نوقش هذا : بأن اتباع الصحابي فيما ذهب إليه ليس تقليداً له ، وإنما مثل ذلك كمثل إتباع الكتاب والسنة أو القياس أو الإجماع ، فإن كان العمل بواحد من هذه الأدلة يعتبر تقليداً فلا مانع من أن يعتبر إتباع الصحابي في مذهبه تقليداً كذلك ، والتسمية لا تضر .

وأما الأجماع : فقد ثبت أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يجتهدون في المسائل . وأجيب عن ذلك : بأنه ثبت أن مذهب الصحابة جواز مخالفة بعضهم بعضا في الاجتهاد ، فإن كان مذهبهم ليس حجة جاز للغير مخالفة كل واحد منهم وهو ظاهر وإن كان مذهبهم حجة كان جواز المخالفة في الاجتهاد مذهباً لهم فصح للغير أن يخالف كل واحد منهم ، والثابت عندكم أن مذهب الصحابي حجة ، وإذن فلغير الصحابة أن يخالف كل واحد منهم ، وبذلك لا يكون مذهب كل واحد منهم حجة ، وهو المطلوب .

وأما القياس فقييل فيه : إن مذهب الصحابي في الأصول ليس حجة اتفاقاً ،  
فمذهبه في الفروع لا يكون حجة كذلك ، والجامع بينهما أن غير الصحابي متمكن  
من الاجتهاد في الحالتين .

نوقش هذا : بأنه قياس مع الفارق لأن الأصول لا بد فيها من العلم ، ومذهب  
الصحابي لا يوجب العلم فلا يكون مفيداً فيها ، بخلاف الفروع فإنه يكتفى فيها  
بالظن ومذهب الصحابي يحقق الظن ، فصح أن يكون حجة فيها .

واستدل أصحاب المذهب الثالث : بأن مذهب الصحابي عند مخالفته للقياس  
يكون حجة لاستلزامه الحجة وهو الدليل الراجح وذلك لأن مخالفة الصحابي للقياس  
لا جائز أن تكون لغير دليل ، لأن ذلك يناهى عدالته لكونه قولاً في الدين بالهوى  
والتشهى ، ولا جائز أن تكون لدليل مرجوح ، لأن ذلك يكون عملاً بالمرجوح وتركاً  
للراجح ، وهو باطل إجماعاً فتعين أن تكون مخالفته للقياس لدليل راجح عليه ،  
فكان مذهبه حجة لذلك .

أما عند موافقته للقياس فلا يكون مذهبه حجة لعدم استلزامه للحجة ، فتم ما  
قلناه من التفصيل .

نوقش هذا من وجهين : أحدهما جواز أن تكون مخالفة القياس لشيء ظنه  
دليلاً وهو ليس بدليل في الواقع ، وذلك لا يناهى عدالته ، وليس فيه مخالفة  
للأجماع .

وثانيهما : بأن ذلك يقضى بأن يكون مذهب الصحابي حجة على غيره مطلقاً  
سواء كان ذلك الغير تابِعاً أو صحابياً ، مع أنكم متفقون معنا على أن مذهب  
الصحابي ليس حجة على صحابي مثله ، وبذلك يكون الدليل منقوضاً .

\* \* \*

## الكتاب السادس

### فى التعادل والترجيح

يشتمل الكتاب السادس على أبواب أربعة : الباب الأول فى التعادل بين الأمارتين ، والأبواب الثلاثة الباقية فى الترجيح .  
ووجه الحصر فى الأبواب الأربعة : أن الترجيح بين الأدلة إنما يكون عند تعارضها ، ولا تعارضاً بين القطعيين ، ولا بين قطعى وظنى كما سيأتى فلزم أن يكون التعارض بين الظنيين فقط ، وهذا هو الباب الأول والترجيح بين الظنيين إما أن يكون بأشياء عامة بحيث لا تختص بدليل دون دليل ، وهذا هو الباب الثانى فى الترجيح العامة ، وإما أن يكون الترجيح بينها بأمر خاصة ، والخاصة إما أن تكون خاصة بغير الأقيسة ، وهذا هو الباب الثالث ، أو تكون خاصة بالأقيسة ، وهذا هو الباب الرابع .

\* \* \*

## الباب الأول

### فى التعادل بين الأمارتين

الأمانة عند الأصوليين : ما وصلت إلى المطلوب ظناً ، وهى بهذا الإطلاق تباين الدليل عندهم ، لأن الدليل هو ما وصل إلى المطلوب قطعاً .  
وقد يطلق الدليل عند الأصوليين ويراد منه ما وصل إلى المطلوب مطلقاً سواء كان على سبيل القطع أو على سبيل الظن ، وبذلك تكون الأمانة نوعاً من الدليل ، ويكون بينهما العموم والخصوص المطلق .  
والتعادل معناه التعارض فتعادل الأمارتين تعارضهما .  
وقد اتفق الأصوليون على جواز التعارض بين الأمارتين بالنسبة للمجتهد ، واختلفوا فى جوازه باعتبار الواقع ونفس الأمر فذهب الجمهور إلى جوازه ، وقال الكرخى والإمام أحمد إن ذلك محال عقلاً .  
وجه الجمهور أن : تعارض الأمارتين باعتبار الواقع لا يترتب عليه محال

لذاته ولا لغيره ، فإن أحد العدلين لو أخبر بوجود شيء وأخبر بعدمه لم يكن في ذلك شيء محال ، فيكون جائز ، لأن شأن الجائز العقلي ذلك .

**وجهة الكرخي :** أن الأمارتين عند تعارضهما باعتبار الواقع . إما أن يعمل بهما معاً ، فيلزم الجمع بين النقيضين أو يترك العمل بهما معاً ، فيلزم ارتفاع النقيضين ، أو يعمل بأحدهما على سبيل التعيين ، فيلزم التحكم ، لعدم المرجح ، أو يعمل بأحدهما على سبيل التخيير ، فيلزم ترجيح الإباحة على التحريم ، وهو باطل ، وما دام الكل باطلاً ، فما أدى إليه وهو التعارض بين الأمارتين باعتبار الواقع يكون باطلاً ، ويثبت أنه لا تعارض بينهما في الواقع .

**نوقش ذلك من قبل الجمهور أولاً .** يمنع الحصر في الاحتمالات الأربعة لأن هناك احتمالاً خامساً هو العمل بهما معاً على أنهما دليل واحد ، والمجتهد إما أن يتوقف أو يتخير .

**وثانياً :** بتسليم الحصر مع اختيار الشق الثاني وهو ترك العمل بهما معاً ولا يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين كما لم يلزم ارتفاعهما عند عدم الاجتهاد .

\* \* \*

## حكم التعارض بين الأمارتين عند وقوعه

اختلف القائلون بجواز التعارض بين الأمارتين باعتبار الواقع - في حكمه إذا وقع على مذاهب ثلاثة .

١ - يخير المجتهد في العمل بأيهما شاء - وهو مذهب الجبائي وابنه ، وأبى بكر الباقلاني .

٢ - يترك المجتهد العمل بهما معاً ، ويرجع إلى البراءة الأصلية - وهو لبعض الفقهاء .

٣ - الوقف فلا نحكم بتخيير ولا بترك - وهو لبعض الأصوليين .

\* \* \*

## وجهة الأقوال

**وجهة القول الأول :** أن العمل بهما معاً غير ممكن ، كما أن ترك العمل بهما

معاً غير ممكن كذلك ، لأن الأول فيه جمع بين النقيضين وهو محال والثاني يؤدي إلى أن نصب الأمارتين يكون عبثاً ، والعبث من الشارع محال .

ولا سبيل إلى العمل بإحدى الأمارتين على سبيل التعيين ، لأن ذلك تحكم وترجيح بلا مرجح ، فتعين العمل بأحدهما على سبيل التخيير وهو المطلوب .

**ووجهة القول الثاني :** أن العمل بهما معاً غير ممكن لما فيه من الجمع بين النقيضين ، والعمل بأحدهما على سبيل التعيين تحكم وترجيح بلا مرجح والعمل بأحدهما على سبيل التخيير - يجوز العمل بكل منهما ، وفي ذلك ترجيح لأمانة الإباحة على أمانة التحريم ، وهو ترجيح بلا مرجح ، فتعين ترك العمل بهما معاً ، والرجوع إلى البراءة الأصلية .

**ووجهة القول الثالث :** أن الأدلة متعارضة ، فالقول بشيء معين تحكم ، وقول بلا دليل ، فوجب الوقف .

\*\*\*

### ملاحظة

القائل بتخيير المجتهد في العمل بأيهما شاء ، يقيد ذلك بالعمل به في خاصة النفس أو إفتاء الغير به ، أما إذا كان المجتهد حاكماً فليس له التخيير بل يتعين عليه الحكم بإحدى الأمارتين ، لأن الحكم بأحدهما على سبيل التخيير لا يقطع الخصومة ضرورة أن كلا من الخصمين يختار لنفسه ما هو أنسب له فلا يتحقق بهذا الحكم ما قصده الشارع من القضاء وهو الفصل بين الناس في الخصومات .

\*\*\*

هل للمجتهد إذا كان قاضياً أن يحكم مرة بإحدى الأمارتين ويحكم بالثانية مرة أخرى ؟

اختلف العلماء في ذلك فذهب جمهورهم إلى عدم الجواز ، مستندين في ذلك إلى أن النبي ﷺ نهى أبا بكر رضي الله عنه عن ذلك حيث قال له « لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين » .

وذهب قليل من العلماء إلى جواز ذلك ، محتجاً بأن عمر رضي الله عنه قضى في المسألة الحمارية بحكمين مختلفين فحكم مرة بحرمان الأخوة الأشقاء من الميراث ،

ومرة أخرى بأن الأخوة الأشقاء يقاسمون الأخوة للأم في الثلث ، فلما سئل عن ذلك قال - ذلك على ما قضينا ، وهذا على ما نقضى - فلو كان الحكم في المسألة الواحدة بحكمين مختلفين ممنوعاً لما أقدم عليه عمر ، ولنقض أحد الحكمين .  
وأجاب هذا الفريق عن الحديث السابق ، بأن المراد من الوحدة ، الوحدة الشخصية لا الوحدة النوعية ، وبذلك تكون القضية الواحدة بشخصها لا يحكم فيها بحكمين مختلفين ، أما إذا كانت هناك قضية مماثلة للقضية الأولى فلا مانع من الحكم فيها بحكم آخر يخالف الحكم الأول كما فعل عمر رضي الله عنه ، وبذلك يجمع بين الحديث وفعل عمر .

\* \* \*

## تعارض الأقوال في المسألة الواحدة عن المجتهد الواحد

إذا نقل عن مجتهد واحد قولان في مسألة واحدة ، وكانا متنافيين ، فلا يخلو إما يكون القولان قد صدرتا عنه في مجلس واحد أو في مجلسين .  
فإن صدر القولان عنه في مجلس واحد ، واقترا بأحدهما ما يرجحه ، مثل أن يقول : القول الفلاني أشبه عندي ، أو فرع على أحد القولين ولم يفرع على القول الآخر ، وكان القول فرع عليه ، أو اقترا به ما يرجحه هو مذهب المجتهد ، واعتبر القول الآخر مرجوعاً عنه .  
وإن لم يقترا بأحد القولين ما يرجحه اعتبر ذلك تردداً منه في المسألة ، وتوقفه فيها لعدم ما يرجحه أحد القولين عنده .  
أما إن صدر القولان عنه في مجلسين مختلفين : فإن علم تقدم أحدهما بخصوصه كان القول المتأخر مذهباً له ، واعتبر القول المتقدم مرجوعاً عنه وإن لم يعلم تقدم أحدهما حكى القولان عنه في المسألة .  
وليس في وجود القولين في المسألة الواحدة عن المجتهد الواحد ما يعيبه بل وربما دل ذلك على عظم شأنه في العلم ، وعلو منزلته في الدين ، ذلك لأن الشخص كلما كثر بحثه ، وبعد نظره ، وتمكن من معرفة الشرائط ، كثرت إشكالاته الموجبة لتردده ، فيكثر تبحره في العلم وغوصه فيه ، ولا شك أن اعترافه بهذا التردد وعدم استكافه من إظهاره ، دليل على شدة ورعه وحسن تدينه .



## الباب الثاني

### في الأحكام العامة للترجيح

- الترجيح في اللغة - التميل والتغليب ، ومنه رجح الميزان إذا مال
- وعند الأصوليين : تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى ليعمل بها
- فقولهم : إحدى الأمارتين فيه إشارة إلى أن الترجيح إنما يكون بين الأدلة الظنية ، فلا ترجيح عندهم عند الظنيين ، ولا بين قطعي وظني .
- وذلك لأن الترجيح إنما يقع عند التعارض بين الأدلة ، والتعارض لا يقع بين القطعيين ، لأنه يؤدي إما إلى اجتماع النقيضين إذا عمل بهما معاً ، أو ارتفاعهما إذا ترك العمل بهما معاً ، أو التحكم إذا عمل بواحد منهما ولم يعمل بالآخر .
- وكذلك لا يقع التعارض بين القطعي والظني ، لأن القطعي مقدم دائماً .
- وقولهم ليعمل بها ، مخرج لتقوية إحدى الأمارتين على الأخرى لبيان أنها أفصح منها ، أو أوضح فلا يسمى ذلك ترجيحاً عندهم .
- والترجيح بين الأدلة متفق عليه بين العلماء ، ولم يخالف فيه إلى شدوذ ، ظناً منهم أن الأدلة كاليانانات والبيانات لا ترجيح فيها ، فكذلك الأدلة .
- ولكن هذه الشبهة لا اعتبار لها مع ما استدل به الجمهور : من أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا مختلفين في وجوب الغسل من الجماع بغير إنزال فمنهم من يوجبه ، ومنهم من لا يوجبه ، محتجاً بقوله عليه السلام « إنما الماء من الماء » فلما سئلت عائشة عن ذلك قالت : فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا ارتفع الخلاف بينهم على وجوبه ، مرجحين حديث « إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل » على حديث « إنما الماء من الماء » بأن أزواج النبي عليه السلام أعلم بأحواله عليه السلام وخصوصاً عائشة من غيرهن ، فكان ذلك إجماعاً منهم على اعتبار الترجيح بين الأدلة .
- ومن التعريف السابق للترجيح يعلم أن الترجيح خاص بالأدلة الظنية . فلا يقع بين الأدلة القطعية ، ولا بين القطعية والظنية ، وهذا هو الحكم الأول من أحكام الترجيح العامة .

الحكم الثاني : أن الترجيح بين الدليلين إنما يكون عند عدم إمكان العمل بهما معاً ، فإن أمكن ذلك ولو من بعض الوجوه كان العمل بهما معاً متعيناً ، ولا يجوز

الترجيح بينهما لأن إعمال الدليلين خير من إهمال أحدهما ، فإن الأصل في الدليل إعماله لا إهماله .

ويتحقق إمكان العمل بالدليلين معاً في أمور ثلاثة :

١ - أن يكون حكم كل واحد من الدليلين قابلاً للتبعض . مثاله : أن يدعى كل من زيد وبكر أن هذه الدار ملك له - والدار في يد كل منهما فالعمل بالدليلين معاً من كل الوجوه متعذر ، لأن مقتضى وضع اليد من كل منهما أن تكون الدار كلها ملكاً له ، وملكيتهما لواحد منهما يقضى بعدم ملكية الآخر لها فلا يمكن الجمع بينهما لتنافيهما .

ولكن العمل بهما من بعض الوجوه ممكن ، لأن الملك مما يتبعض ، فتقسم الدار بينهما نصفين ويكون لكل منهما نصفها ، عملاً بالدليلين .

٢ - أن يكون الحكم في كل من الدليلين متعدداً أى مشتملاً على أحكام كثيرة ، فإن العمل بالدليلين في هذه الحالة ممكن ، وذلك بثبوت بعض الأحكام في كل منهما ، ومثاله قوله عليه السلام « لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد » فإن هذا الحديث يعارض تقريره عليه السلام لمن صلى في غير المسجد مع كونه جاراً للمسجد .

والحديث محتمل لنفي الصحة ونفي الكمال ، وهى أحكام متعددة ، فيحمل على نفي الكمال ، ويحمل التقرير على الصحة ، . ويعمل بهما معاً .

٣ - أن يكون الحكم في كل من الدليلين عاماً أى متعلقاً بأفراد كثيرة فإن العمل بالدليلين في هذه الحالة ممكن بتوزيع الدليلين على الأفراد فيتعلق حكم أحدهما بالبعض ، ويتعلق حكم الآخر بالبعض الآخر .

مثاله قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ .

فالآية الأولى مقتضاها : أن كل امرأة توفى زوجها لا تنقضى عدتها إلا بعد أربعة أشهر وعشر سواء كانت حاملاً أو غير حامل ، والآية الثانية مقتضاها أن كل امرأة ذات حمل تنقضى عدتها بوضع الحمل سواء كانت متوفى عنها زوجها أو مطلقة فيجمع بين الآيتين بحمل كل منهما على بعض الأفراد دون البعض الآخر ، عملاً بالدليلين من بعض الوجوه .

ومثاله أيضاً قوله عليه السلام « ألا أنبئكم بخير الشهود ، قالوا بلى يا رسول

الله ، قال : أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد « مع قوله عليه السلام » ثم يفسو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد » .

**فالحديث الأول مقتضاه** ، قبول شهادة من شهد في شيء قبل أن تطلب منه الشهادة سواء كان حقاً من حقوق الله أو حقاً من حقوق العباد ، والحديث الثاني مقتضاه : أن لا تقبل شهادة من شهد في شيء قبل أن يستشهد فيه مطلقاً ، فيحمل الحديث الأول على بعض الأفراد وهي حقوق الله ، ويحمل الحديث الثاني على بعض أفرادها كذلك وهي حقوق العباد ، ويعمل بالحديثين معاً من بعض الوجوه .

**الحكم الثالث** : إذا تعارض نصاب من كتاب أو سنة ، أو من كتاب وسنة ، فلا يخلو ذلك من أمرين :

**الأمر الأول** : أن يتساويا في القوة . بأن يكونا معلومين ، أو مظنونين وفي العموم والخصوص ، بأن يكونا عامين ، أو خاصين ، وفي هذه الحالة : إما أن يعلم تقدم أحدهما بعينه وتأخر الآخر ، أو يعلم مقارنتهما ، أو لا يعلم شيء من ذلك .

فإن علم تقدم أحدهما بعينه وتأخر الآخر ، فإن مدلولهما قابلاً للنسخ جعل المتأخر ناسخاً للمتقدم ، وإن لم يكن قابلاً له ترك العمل بهما معاً ، وعمل بغيرهما .

وإن علم مقارنتهما ، فإن كانا معلومين ، وأمكن التخيير بينهما تعين التخيير لأنه عند تعذر العمل بهما لم يبق إلا التخيير وإن لم يمكن التخيير بينهما ترك العمل بهما معاً .

وإن كانا مظنونين ، رجع بينهما إن أمكن ، وإلا خير بينهما .

وإن جهل التاريخ فلم يعلم تقدم ولا تأخر ، كما لم تعلم المقارنة ، ترك العمل بهما معاً إن كانا معلومين ، لاحتمال أن يكون كل منهما منسوخاً من غير ترجيح وعمل بالأقوى منهما إن كانا ظنيين ، وأمكن الترجيح بينهما وإلا كان المجتهد مخيراً في العمل بأيهما شاء . . . .

**الأمر الثاني** : أن لا يتساويا في القوة والعموم والخصوص وتحت هذا صورتان :

**الصورة الأولى** : أن يكون أحدهما معلوماً والآخر مظنوناً ، وفي هذه الصورة يترجح المعلوم على المظنون ويعمل به إن كانا عامين ، أو خاصين ، أو كان المعلوم خاصاً والمظنون عاماً ، ويترجح المظنون على المعلوم ويعمل به إن كان المظنون خاصاً والمعلوم عاماً ، لأن الخاص أرجح من العام . . .

**الصورة الثانية :** أن يكون أحدهما عاماً والآخر خاصاً ، وفي هذه الصورة :

إما أن يكون العموم والخصوص مطلقاً أو من وجه دون وجه .

فإن كان العموم والخصوص مطلقاً قدم الخاص على العام ويعمل به جمعاً بين الدليلين ، لأن الخاص يحقق العام ، والعام لا يحقق الخاص ، فلو عمل بالعام لزم ترك الخاص وإهماله والإعمال أولى من الإهمال . وكل ذلك ما لم يتقدم العام المعلوم ويعمل به ثم يرد المظنون الخاص بعده ، وإلا ترك العمل بالخاص حينئذٍ ، لأن ذلك يكون من قبيل النسخ ، والمقطوع لا ينسخ بالمظنون .

أما إن كان العموم والخصوص وجهياً : فإن وجد ما يرجح أحدهما على الآخر عمل به بخصوصه ، وإن لم يوجد مرجح كان المجتهد مخيراً في العمل بأيهما شاء .  
وإنما يعمل بالخاص منهما ، لأن الخصوص ثابت لكل منهما ، لأن كلا منهما عام من وجه وخاص من وجه آخر ، فلا يتأتى العمل بأحدهما معينا من غير مرجح لما في ذلك من التحكم .

مثال ذلك قوله عليه السلام « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها متى ذكرها » مع نهيهِ عليه السلام عن الصلاة في الأوقات المكروهة .  
فالحديث الأول فيه عموم من جهة الأوقات ، وخصوص من جهة الصلاة لأنه خاص بالقضاء ، والحديث الثاني فيه عموم من حيث الصلاة وخصوص من حيث الأوقات ، فطلب الترجيح بين الحديثين .

\*\*\*

**تنبيه**

ضابط العموم والخصوص المطلق أن يجتمع العام والخاص في شيء ثم ينفرد العام عن الخاص في شيء آخر ، مثل حيوان وإنسان ، فإنهما يجتمعان في زيد وينفرد الحيوان في الفرس .

وضابط العموم والخصوص الوجهي أن يجتمعا معاً في شيء ، وينفرد كل منهما عن الآخر في شيء آخر ، مثل إنسان وأبيض ، فإنهما يجتمعان معاً في الإنسان الأبيض ، وينفرد الإنسان الأسود ، وينفرد الأبيض في الحجر الأبيض .  
الحكم الرابع : الترجيح بكثرة الأدلة .

إذا تعارض دليان ظنيان ووجد دليل ثالث يوافق أحد الدليلين ، اعتبر هذا

الدليل الثالث مرجحاً للدليل الذي يوافقه وعمل به ، وترك العمل بالدليل الآخر ؟ وهذا هو المختار عند جمهور الأصوليين .

وقال فريق منهم : لا ترجيح بكثرة الأدلة ، فإن لم يوجد ما يرجح أحد الدليلين إلا ذلك ، تساقطت الأدلة وترك العمل بها كلها .

\* \* \*

## الأدلة

استدل الجمهور : بأن الدليل الثالث إن لم يكن مفيداً لظن جديد بما أفاده الدليل الموافق له ، فلا أقل من أن يكون مفيداً لتقوية ذلك الظن ، وفي كلتا الحالتين قد وجد المرجح لأن ظنين أقوى من ظن واحد ، وظناً قوياً أرجح من ظن ضعيف ، والعمل بالراجح واجب ، فاعتبر الدليل الثالث مرجحاً لذلك .

واستدل الفريق المخالف : بأنه لو جاز الترجيح بكثرة الأدلة لقدم القياس على الخبر عند معارضته له ووجود قياس آخر يوافقه ، ولكن الخبر يقدم دائماً على القياس اتفاقاً ولو عضد بقياس مثله فلا ترجيح بكثرة الأدلة .

نوقش ذلك : بأن القياس الآخر إن كان متحداً مع القياس الموافق له في الأصل والعلة فلا تعدد في الأقيسة ، بل يعتبر ذلك قياساً واحداً ، فلا تعدد في الأدلة .

وإن كان القياس الآخر مخالفاً له في الأصل ، والحكم واحد في القياسين ، فلا نسلم أن الخبر يقدم على القياس في هذه الحالة ، بل نقول إن القياس مقدم عليه .

\* \* \*

## الباب الثامن

### في الترجيحات الخاصة بالأخبار

إذا تعرض الخبران وكان لأحدهما ما يرجحه من المرجحات الآتية وجب الترجيح بينهما ، وعمل بالراجح منهما والمرجحات الخاصة بالأخبار سبعة .

## الأول ما يتعلق بحال الراوى ، والكلام فيه يتبين مما يأتي :

١ - يقدم الخبر الذى كثرت رواته على الخبر الذى قلت فيه الرواة ، لأن احتمال الغلط أو الكذب على الأكثر أبعد من احتمالها على الأقل فيقوى الظن برواية الأكثر ، والعمل بالأقوى أرجح ، وهذا عند جمهور ، العلماء ، وخالف فى ذلك الكرخى فقال : لا ترجيح بكثرة الرواة قياساً على الشهادة .

٢ - يرجح الخبر الذى قلت فيه الوسائط على الخبر الذى كثرت فيه الوسائط لأن احتمال الكذب والغلط فيه أقل . فالخبر الذى رواه التابعى مقدم على الخبر الذى رواه تابع التابعى .

٣ - يرجح الخبر الذى رواه الفقيه على الخبر الذى رواه العامى ، لأن الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز ، فإذا سمع ما لا يصح حمله على ظاهره بحث عنه حتى يزول ما عنده من الشبهة ، والعامى لا يتوفر فيه ذلك .

٤ - يرجح الخبر الذى رواه العالم بالعربية على الخبر الذى رواه من لا يعرفها ، لأن من يعلم العربية إذا سمع ما لا يوافقها بحث عن ذلك حتى يذهب ما عنده من التردد ، ومن لا يعلم العربية لا يستطيع أن يفعل ذلك .

٥ - يرجح الخبر الذى رواه الأفقه أو الأعم بالعبدية على الخبر الذى رواه الفقيه أو العالم بالعربية ، لأن الوثوق بكل منهما أتم .

٦ - يرجح خبر من حسن اعتقاده على خبر سىء الاعتقاد ، فيقدم خبر من هو من أهل السنة على خبر الرافضى أو المعتزلى .

٧ - يرجح خبر صاحب الواقعة على خبر غيره ، لأنه أعرف بالقضية وأعلم بها من غيره ، ولذلك قدم خبر عائشة ، إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا ، على خبر ابن عباس إنما الماء من الماء ، لأن عائشة أعلم بذلك من ابن عباس .

وقدم خبر أبى رافع وهو أن النبى عليه السلام تزوج ميمونة ، وهو حلال على خبر ابن عباس وهو أنه عليه السلام تزوج ميمونه وهو محرم لأن أبى رافع كان سفيرا بين الطرفين ، فهو أعلم بالقضية من ابن عباس .

٨ - يرجح خبر من جالس المحدثين أو العلماء على خبر من لم يجالسهم لأن

المجالس أعرف بالرواية وشروطها كما يرجح خبر من أكثر من مجالسة هؤلاء على خبر من هو دونه في ذلك ، لكثرة خبرته ودرايته .

٩ - يرجح خبر من عرفت عدالته بالاختبار والممارسة على خبر من عرفت عدالته بغيرهما كالتزكية ، أو العمل بما رواه ، أو الرواية عنه ممن لا يروى إلا عن العدل . .

١٠ - يرجح خبر من عرفت عدالته بالعمل بما روى عنه على خبر من عرفت عدالته بالرواية عنه .

١١ - يرجح خبر من كثر المعدلون له على خبر من قل المعدلون له ، لترجيح عدالته بذلك . .

١٢ - يرجح خبر من زكى من أناس كثر بحثهم عن أحوال الناس على خبر من زكاه أناس قل بحثهم عن ذلك ، لشدة الثقة بهم وزيادته في العدالة . .

١٣ - يرجح خبر من زكى من أناس يعلمون العلوم الشرعية على خبر من زكى من أناس لا يعلمونها ، لأن الثقة بقولهم أكثر من الثقة بقول غيرهم . .

١٤ - يرجح الخبر الذى يكون راويه حافظاً للفظ الحديث على الخبر الذى يكون رواية قد اعتمد فى روايته على الكتابة ، كما يقدم خبر الراوى الذى قل نسيانه على خبر من كثر نسيانه ، لأنه أبعد عن الشبهة . .

١٥ - يرجح خبر الراوى الذى كثر ضبطه واهتمامه بالحديث على خبر من قل ضبطه واهتمامه لشدة الوثوق به .

١٦ - يرجح خبر من دام عقله سليماً طول حياته على خبر من اختلط عقله فى بعض الأوقات ، لعدم وجود الشبهة .

١٧ - يرجح خبر من اشتهر بين الناس على خبر من لم يشتهر ، لأن الشهرة تمنع من الكذب أو التلبيس عليه .

١٨ - يرجح خبر معلوم النسب على خبر مجهوله .

١٩ - يرجح خبر من لم يلتبس اسمه باسم غيره من الضعفاء على خبر من التبس اسمه بذلك حيث صعب التمييز ، لأن الأول لا شبهة فى قبول روايته ، والثانى فيه شبهة ، كما يرجح خبر من ليس له إلا اسم واحد على خبر من له اسمان

فأكثر لأن صاحب الاسمين يكثر اشتباهه بغير العدل فتوجد الشبهة في روايته ،  
بخلاف صاحب الاسم الواحد .

٢٠ - يرجح خبر من تأخر إسلامه على خبر من تقدم إسلامه ، لأن تأخره في  
الإسلام دليل على تأخر روايته .

وهذا هو مختار ابن الحاجب والبيضاوى .

وقال الأمدى يقدم خبر المتقدم في الإسلام على المتأخر ، لأن المتقدم له قوة  
الأصالة وسبق المعرفة .

وقال الإمام الرازى : إن كان المتقدم في الإسلام موجوداً في زمن المتأخر فلا  
ترجح لواحد منهما على الآخر ، لجواز أن تكون رواية المتقدم في الإسلام متأخرة  
عن رواية المتأخر ، وأن تكون متقدمة عليه ولا مرجح لأحد الاحتمالين على  
الآخر .

أما إن كان المتقدم في الإسلام قد علم موته قبل أن يسلم المتأخر أو علم أن  
أكثر روايات المتقدم متقدمة على رواية المتأخر ، كان خبر المتقدم أرجح ، لأن النادر  
يلحق بالكثير الغالب .

الثانى - الترجيح بوقت الرواية .

فيرجح من لا يروى الأحاديث إلا في زمن البلوغ على خبر من يرويها في زمن  
الصبا ، أو يروى بعضها في زمن الصبا والبعض الآخر في زمن البلوغ ، لأن خبره  
يحتمل أن يكون مما رواه في زمن الصبا وسامع الحديث لا يعلم ذلك - ورواية الصبى  
مختلف في قبولها ، بخلاف رواية البالغ فلا خلاف فيها .

وكذلك يرجح خبر من لم يتحمل الرواية إلا وقت البلوغ على خبر من لم  
يتحملها إلا وقت الصبا أو تحمل بعضها زمن الصبا والبعض الآخر وقت البلوغ ، لأن  
الثانى خبره محتمل لأن يكون مما تحمله وقت الصبا ، وذلك ليس متفقاً على قبوله .

الثالث - الترجيح بكيفية الرواية ويعلم ذلك مما يأتى :

١ - يرجح الخبر المتفق على رفعه إلى النبى عليه السلام على الخبر المختلف في  
رفعه ووقفه ، لأن الأول حجة اتفاقاً ، والثانى مختلف في حجته لأن من العلماء من  
لا يحتج بقول الصحابى .



٢ - يرجح الخبر الذى ذكر معه سبب وروده على الذى لم يذكر معه سببه ، لأن ذكر السبب مشعر بالاهتمام بمعرفة الحكم ، ومحل ذلك إذا كان كل من الخبرين خاصاً فإن كانا عامين قدم الذى لم يذكر معه السبب على العام الذى ذكر السبب معه عند الشافعى ، لأن السبب لا يخصص عنده ، والعام الذى لا تخصيص فيه سيأتى أنه مقدم على العام المخصص .

٣ - يرجح الخبر الذى ذكر فيه الرسول عليه السلام على الخبر الذى حكى بالمعنى لأن الأول لا خلاف فى قبوله ، والثانى مختلف فيه .

٤ - يقدم الخبر الذى لم ينكره أصله ، وهو من روى عنه الخبر على الخبر الذى أنكره من روى عنه ذلك الخبر ، لأن الأول لا خلاف فى قبوله والثانى مختلف فيه .

#### الرابع - الترجيح بوقت ورود الخبر وذلك فى أمور ستة :

١ - يقدم الخبر الذى قيل بالمدينة على الخبر الذى قيل بمكة سواء علم أنه قيل قبل الهجرة ، أو لم يعلم ذلك ، لأن الغالب أن ما قيل فى مكة يكون قبل الهجرة ، وما قيل فى المدينة يكون بعدها ، والمتأخر راجح على المتقدم .

٢ - يقدم الخبر المشعر بعلو شأنه عليه السلام على الخبر المشعر بضعفه لأن علو شأنه عليه السلام كان فى آخر حياته ، فكان الخبر المتضمن لذلك متأخراً على الخبر الآخر ، فقدم عليه لترجحه .

٣ - يقدم الخبر المتضمن للتشديد على الخبر المتضمن للتخفيف ، لأن الرسول عليه السلام إنما شدد عند علو شأنه ، وكان ذلك فى آخر أيام حياته فالخبر المتضمن للتشديد يكون متأخراً على الخبر الآخر ، فلذلك قدم عليه وهذا هو المختار للأمدى وابن الحاجب .

وقال البيضاوى : يقدم الخبر المتضمن للتخفيف على الخبر المتضمن للتشديد لأن الرسول عليه السلام شدد فى أول أمره زجراً للناس عن عوائد الجاهلية ، فلما استقر الدين ورسخ فى قلوب المسلمين خفف ، فكان الخبر المتضمن للتخفيف متأخراً على الخبر الآخر ، فقدم عليه .

٤ - يقدم الخبر المطلق عن التاريخ على الخبر المؤرخ بتاريخ متقدم فى الإسلام ، لأن المطلق أشبه بالمتأخر فقدم لذلك .

٥ - يقدم الخبر المؤرخ بتاريخ مضيق أى وارد فى آخر حياته عليه السلام على الخبر المطلق عن التاريخ لأنه أظهر تأخراً من المطلق .

ولذا قدم الخبر الدال على أن النبى عليه السلام صلى بالناس فى مرضه الذى توفى فيه قاعداً والناس من خلفه قيام على الخبر الذى ورد فيه أن النبى عليه السلام قال : « إذا صلى الإمام جالساً فصلوا جلوساً أجمعين » وترتب على ذلك صحة اقتداء الواقف بالجالس .

٦ - إذا أسلم راويان فى وقت واحد كخالد بن الوليد وعمرو بن العاص وعلم أحدهما تحمل الحديث بعد إسلامه ، وجعل حال الآخر فلم يدر هل تحمل الحديث حال إسلامه أو وقت كفره ، قدم خبر من علم تحمله الحديث زمن إسلامه لترجيحه بتقدم الإسلام وسبقه .

#### الخامس - الترجيح باعتبار اللفظ ويتبين ذلك مما يأتى :

١ - يرجح الخبر الذى يكون لفظه فصيحاً على الخبر الذى يكون لفظه ركيكاً ، لأن الأول متفق على قبوله ، والثانى مختلف فى قبوله فإن من العلماء من لا يقبله لاستبعاد صدوره عن الرسول عليه السلام ، لأنه كان أفصح العرب .

ولا يقدم الأفصح على الفصيح ، لأنه لا يلزم أن يكون كل كلام الرجل أفصح ، فيجب البحث عن مرجح آخر .

٢ - يرجح الخاص على العام لقوه دلالة على المطلوب ، ولأن العمل به لا يلغى العام بل يجعله مخصصاً ، بخلاف العام فإن العمل به يلغى الخاص ولا يجعله معمولاً به فى الفرد الذى يدل عليه .

٣ - ترجيح الحقيقة على المجاز لعدم احتياجها إلى القرينة ، والمجاز محتاج إليها ، وما لا يحتاج أولى مما يحتاج ولهذا يقدم العام الذى لم يدخله التخصيص على العام الذى خصص ، لأن الأول من قبيل الحقيقة ، والثانى من قبيل المجاز ، وكذلك الأول متفق على أنه حجة ، أما الثانى فقد اختلف فى حجيته فى الباقي بعد التخصيص ، ويستثنى من تقديم الحقيقة على المجاز الراجح إذا كانت الحقيقة تراد فى بعض الأحيان ، فإن هذه الصورة محل خلاف ، فأبو حنيفة يقدم الحقيقة على المجاز لأنها الأصل ، وأبو يوسف يقدم المجاز عليها لرجحانه بكثرة الاستعمال ، وجمهور الشافعية يقولون بالوقف .

ومثاله شربت من النهر ، فالحقيقة : الشرب منه بالفم مباشرة ، والمجاز الشرب باليد أو بغيرها كالكوز ، والحقيقة تراد في بعض الأحيان ، لأن كثيراً من رعاة الإبل ينبطحون على بطونهم ويشربون من النهر بأفواههم .

٤ - يرجح الخبر المشتمل على الحقيقة الشرعية على الخبر المشتمل على الحقيقة العرفية ، أو اللغوية ، لأن النبي عليه الصلاة والسلام إنما بعث لبيان الشرعيات .

وتقدم الحقيقة العرفية على الحقيقة اللغوية ، لشهرتها ، وتبادر معناها ، كما يقدم المجاز القريب من الحقيقة على المجاز البيعد عنها لترجح به بقربه من الحقيقة .

٥ - الخبر الذي لا يحتاج إلى إضمار في دلالة على معناه ، يرجح على الخبر المحتاج إلى إضمار لأن الإضمار خلاف الأصل ولأن الأول حقيقة والثاني مجاز .

٦ - الخبر الذي يدل على معناه بغير واسطة يقدم على الخبر الذي يدل عليه بواسطة لأن عدم الوسطة يفيد غلبة الظن ، مثل قوله عليه السلام : « الأيم أحق بنفسها من وليها » مع قوله عليه السلام : « إيا امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل » .

فالحديث الأول يدل على أن المرأة إذا عقدت على نفسها بإذن وليها كان نكاحها باطلاً ، لكن بواسطة ، وهي أن نكاحها عند عدم إذن الولي لها يكون باطلاً ، والخفية والشافعية متفقون على عدم التفرقة بين الحالتين فالحديث الأول أرجح ، لدلالته على المعنى من غير واسطة .

٧ - الخبر الذي اشتمل على الحكم وعلته يرجح على الخبر الذي اشتمل على الحكم فقط ، لأن انقياد الطباع إلى الحكم المعلل أسرع .

٨ - يرجح الخبر المشتمل على التهديد على الخبر المجرد عنه ، لأن الأول يدل على تأكيد الحكم الذي اشتمل عليه ، مثل قوله عليه السلام : « من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم » .

٩ - الخبر الذي ذكر معه معارضة ، يرجح على الخبر الذي لم يذكر معه ذلك مثل قوله عليه السلام ، « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها » .

فيعتبر النهي عن الزيارة مقدماً على الأمر بها ، لأن ذلك يقضى بحصول النسخ مرة واحدة ، ولو جعل الأمر بالزيارة متقدماً للزم من ذلك النسخ مرتين ، لأن النهي

التأخر يكون ناسخاً للأمر، ثم يجعل الأمر ناسخاً للنهي الذي اشتمل عليه الحديث ،  
والنسخ خلاف الأصل ، فالخبر المفيد للتقليل منه يكون راجحاً على غيره .  
السادس الترجيح بواسطة الحكم ويكون ذلك بأمور :

أولها : يترجح الخبر المبقى للبراءة الأصلية على الخبر الرافع لها ، مثل قوله  
عليه السلام : « من مس ذكره فليتوضأ » مع قوله ﷺ : « إن هو إلا بضعة  
منك » .

فالحديث الأول مقتضاه نقض الوضوء من مس الذكر ، وفي ذلك شغل للذمة  
، ورفع للبراءة الأصلية والحديث الثاني مقتضاه عدم النقض ، وفي ذلك إبقاء للبراءة  
الأصلية ، وعدم شغل الذمة بالوضوء فيكون الحديث الثاني أرجح من الأول ،  
وهذا هو مختار الرازي والبيضاوي .

وقال بعض الأصوليين : يقدم الخبر الرافع للبراءة على الخبر المبقى لها .  
وعللوا ذلك بأمرين :

١ - الخبر الناقل يستفاد منه فائدة جديدة ، والخبر المبقى لا يستفاد منه إلا ما  
استفيد من البراءة الأصلية ، ففي المثال السابق : الحديث الناقل للبراءة استفيد منه  
نقض الوضوء ، وهذه فائدة لم تكن موجودة والحديث المبقى لها لم يستفد منه إلا  
عدم نقض الوضوء من مس الذكر ، وذلك كان معلوماً .

٢ - الخبر الناقل عند ترجيحه بقدر متأخراً ، فيكون ناسخاً للخبر المبقى للبراءة  
الأصلية ، والخبر المبقى لها لم ينسخ البراءة الأصلية ، وإنما هو مقرر لها ، وبذلك  
يتحقق النسخ مرة واحدة .

أما لو جعل الخبر المبقى للبراءة هو الراجح فسيقدر متأخراً ، فيكون ناسخاً  
للناقل للبراءة ، والناقل قد نسخ البراءة الأصلية لأنه غير مقرر لها فيلزم من ذلك  
النسخ مرتين والنسخ خلاف الأصل ، فالخبر الناقل مقلد منه فيكون راجحاً .

وأجيب عن الأول بأن ترجيح الخبر الناقل يجعل الخبر المبقى للبراءة الأصلية  
غير مفيد ، فيكون لغواً وهو باطل .

وأجيب عن الثاني : بأن رفع البراءة الأصلية لا يعتبر نسخاً ، لأنها ليست  
حكماً شرعياً ، والنسخ هو رفع الحكم الشرعي بطريق شرعي متراخ عنه . فترجيح  
المبقى على الناقل لا يلزم منه إلا نسخ واحد وهو نسخ الحكم الناقل فقط .

وثانيها : الخبر المفيد للتحريم يرجح على الخبر المفيد للإباحة ، أى الإذن فى الفعل ، فالمراد من الإباحة جواز الفعل والترك أعم من أن يكون الفعل مساوياً للترك ، وهو الإباحة بالمعنى الخاص وهذا هو رأى جمهور الأصوليين .

وقال فريق منهم : يقدم المبيح على الخبر المحرم .

وقال الغزالي ، وعيسى بن أبان ، وأبو هاشم : يترك العمل بهما معاً ، ولا يقدم أحدهما على الآخر ، لتساويهما فى الرجحان .

\* \* \*

## الأدلة

استدل الجمهور أولاً بقوله عليه السلام : « ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام الحلال » فالحديث نص فى ترجيح الحرام على الحلال ، وهو ما ندعيه .

وثانياً : بأن العمل بالمحرم عمل بالأحوط ، لأن ذلك يوجب ترك الفعل فإن كان الفعل حراماً فى الواقع فقد تركه فلا ضرر عليه ، وإن لم يكن حراماً فى الواقع بأن كان مباحاً ، فلا شئ عليه كذلك فى تركه ، لأنه لا عقاب فى ترك المباح .

أما إذا عمل بالمبيح فإنه قد يترتب عليه العقاب ، إذا كان الفعل حراماً فى الواقع ونفس الأمر ، فنفى العقاب ثابت فى الأول على جميع الاحتمالات ، بخلاف الثانى فإنه إنما ينتفى على احتمال واحد فقط ، وهو ما إذا كان الفعل مباحاً باعتبار الواقع ونفس الأمر ، فكان العمل بالمحرم أحوط ، فقدم على المبيح .

واستدل أصحاب المذهب الثانى ، بأن الخبر المبيح قد تقوى بالأصل وهو الإباحة . فترجح على المحرم بهذا .

وأجيب عن ذلك : بأن الحديث السابق نص فى المطلوب ، فلا عبرة بما تقولون ، وأيضاً فإن العمل بالمحرم أحوط : وذلك يعارض الأصل وهو الإباحة .

واستدل الغزالي ومن معه ، بأن الخبر المبيح يقويه الإباحة ، والخبر المحرم يرجحه الاحتياط ، فهما متساويان . وعند التساوى يتساقط الدليل وإلا لزم التحكم إن عمل بأحدهما دون الآخر ، أو لجمع النقيضين إن عمل بهما معاً .

ورد ذلك : بأن الحديث السابق فيه ترجيح للمحرم على المبيح ، فلا تساوى

بينهما ، فالمحرم هو المقدم .

وثالثها : يرجح الخبر الدال على الوجوب على الخبر الدال على الإباحة لأن العمل به عمل بالأحوط .

أما إذا تعارض المحرم والموجب فإنهما يتساقطان ولا يقدم أحدهما على الآخر لتساويهما فإن المحرم يوجب الإثم ، وترك الواجب كذلك موجب للإثم فالإثم متحقق في كل منهما ، وهذا هو مختار الإمام الرازي وأتباعه .

وقال الأمدى وابن الحاجب : يقدم المحرم على الموجب ، لأن اعتناء الشارع بدرء المفسد أكد من اعتنائه بجلب المصالح ، وحيث أن درء المفسد يكون بتشريع التحريم ، وجلب المصالح يكون بتشريع الإيجاب ، كان المحرم مقدماً على الموجب ، ومن هنا شاع قولهم « درء المفسد مقدم على جلب المصالح » .

ورابعها : يرجح الخبر المثبت للطلاق أو العتاق على الخبر النافى لهما ، لأن الخبر المثبت موافق للدليل الذى يدل على عدم ملك البضع فى النكاح والرقبة فى العتق ، والخبر النافى موافق للدليل المثبت للملك فيهما . والدليل النافى للملك أرجح من الدليل المثبت له ، لموافقه الأصل . فإن الأصل عدم النكاح ، كما أن الأصل فى الناس الحرية ، وهذا رأى البيضاوى والأمدى .

وقال بعض الأصوليين يقدم الخبر النافى للطلاق أو العتاق على الخبر المثبت لهما لأن الخبر النافى يوافق الدليل الدال على صحة النكاح وملك اليمين والخبر المثبت مخالف والدليل المثبت لصحة النكاح والملك أرجح من الدليل النافى لهما .  
وخامسها : يرجح الخبر النافى للحد على الخبر المثبت له عند جمهور الأصوليين لدليلين .

١ - قوله عليه السلام : ( لا ضرر فى الإسلام ولا ضرار ) ووجه الاستدلال من الحديث : أن الحد ضرر ، والضرر فى الإسلام منفى . فالحد منفى وبذلك يكون الخبر النافى للحد موافقاً لهذا الحديث ، والخبر المثبت له مخالفًا له : فقدم النافى لرجحانه .

٢ - قوله عليه السلام : ( ادروا الحدود بالشبهات ) ووجه الاستدلال من الحديث . أن الخبر النافى للحد يوجب شبهة نفيه فيسقط الحد بهذه الشبهة . وبذلك يكون الخبر النافى للحد موافقاً لهذا الحديث والخبر المثبت له مخالفًا فرجح النافى بهذا الحديث .

- السابع - الترجيح بعمل أكثر السلف ويعرف : بالترجيح بأمر خارجي .  
 إذا تعارض خبران وكان أحدهما يوافق عمل أكثر التابعين أو تابع التابعين  
 والآخر يخالف ذلك ترجيح الخبر الموافق على الخبر المخالف ، لأن ذلك مما يغلب  
 الظن بصدق الخبر ، لأن العادة تستبعد أن يكون عمل الأكثر على خطأ .  
 وقال بعض الأصوليين : لا يقدم الخبر الموافق على الخبر المخالف بهذا لأن  
 عمل الأكثر ليس بحجة .  
 وجزم الإمام الرازي : بأن أحد الحديثين إذا كان موافقاً لعمل بعض الصحابة ،  
 والآخر يخالفه ، كان الموافق مقدماً على المخالف ، لأن عمل الصحابة بحجة .

\* \* \*

## الباب الرابع

### في المرجحات الخاصة بالأقيسة

المرجحات الخاصة بالأقيسة خمسة :

- ١ - يقدم القياس الذي تكون علته وصفاً مشتملاً على الحكمة على القياس الذي تكون علته نفس الحكمة ، لأن التعليل بالوصف المشتمل على الحكمة لا خلاف فيه ، أما التعليل بالحكمة فمختلف فيه كما تقدم .
- ٢ - يرجح القياس الذي تكون علته حكمة ، على القياس الذي تكون علته وصفاً عديمياً ، لأن الوصف العدمي إنما يكون علة إذا علم أنه مشتمل على حكمة قصدها الشارع من شرع الحكم ، فالعله في الحقيقة ترجع إلى الحكمة ، فكان القياس الذي علته نفس الحكمة أولى وأرجح .
- ومن هنا يعلم : أن القياس الذي علته حكمة مقدم على القياس الذي علته وصف إضافي أو تقديري ، لأن الأوصاف الإضافية والتقديرية عدمية .
- ٣ - يرجح القياس الذي علته وصف عدمي على القياس الذي علته حكم شرعي ، لأن الوصف العدمي يشبه الوصف الحقيقي من حيث إن اتصاف الشيء به لا يتوقف على شرع ، بخلاف الحكم الشرعي ، فإن الاتصاف به يتوقف على الشرع .

وقال بعض الأصوليين : يقدم القياس الذى علته حكم شرعى على القياس الآخر ، لأن الحكم الشرعى يشبه الموجود ، والموجود أولى من المعدوم .  
وقال فريق ثالث : هما متساويان فلا يقدم أحدهما على الآخر بل يترك العمل بهما معاً .

٤ - يقدم القياس ذو العلة البسيطة على القياس ذو العلة المركبة لأن التعليل بالوصف البسيط متفق عليه ، والتعليل بالوصف المركب مختلف فيه وأيضاً فإن البسيط يقل فيه الخطأ لقلة الاجتهاد فيه ، والمركب يكثر فيه الخطأ لكثرة الاجتهاد فيه .

الثانى : الترجيح باعتبار دليل العلية ، ويظهر ذلك فى أمور :

١ - يقدم القياس منصوص العلة على القياس الذى ثبتت علته بغير النص ، كالمناسبة أو الدوران أو السبر والتقسيم لأن العلة فيه عرفت عن طريق الشرع ، بخلاف غيره فإن العلة فيه عرفت بطريق الاجتهاد والاستنباط وما ثبت عن الشرع لا يعتره الخطأ .

ويقدم النص القاطع على النص الظاهر ، لأن الأول لا يحتمل غير العلية والثانى محتمل لذلك ، وما ثبت باللام من ألفاظ الظاهر مقدم على ما ثبت بغيرها كالباء .

٢ - يرجح القياس الذى ثبتت علته بالنص الظاهر على القياس الذى ثبتت علته بغير النص ، كالمناسبة أو السبر والتقسيم للعلة السابقة .

٣ - يرجح القياس الذى ثبتت علته بالمناسبة على القياس الذى ثبتت علته بغيرها من طريق الاستنباط . لأن المناسبة لا تنفك عن العلية ، بخلاف غيرها فقد تنفك المناسبة عن العلية ، كالدوران مثلاً ، فإن العلية تنفك عنه كما فى المتضايقين .

وقال بعض الأصوليين : يقدم القياس الذى تكون علته ثابتة بالدوران على القياس الذى تكون علته ثابتة بالمناسبة ، لأن العلة فيه مطردة منعكسة بخلاف المناسبة .

ويراعى عند التقديم بالمناسبة تقديم المناسب الضرورى ، ثم المصلحى ، ثم التحسينى ، ثم المكمل الضرورى على المكمل المصلحى ، ثم المكمل التحسينى .



ثم يقدم الضرورى المتعلق بالدين على الضرورى المتعلق بالدنيا ، لأن الأول  
ثمرته السعادة الأبدية ، والثانى ثمرته السعادة الفانية .

وقال بعض الأصوليين يقدم الضرورى المتعلق بالدنيا على الضرورى المتعلق  
بالآخرة . لأن الأول متعلق بحقوق العباد ، وهى مبنية على المشاحة والثانى لا مشاحة  
فيها .

ثم يقدم الضرورى المتعلق بحفظ الدين على الضرورى المتعلق بحفظ النفس ،  
والمتعلق بحفظ النفس يقدم على المتعلق بحفظ النسب ، والمتعلق بحفظه مقدم على  
المتعلق بحفظ العقل ، والمتعلق بحفظه مقدم على المتعلق بحفظ المال .  
ثم المناسب الذى اعتبر نوعه فى نوع الحكم مقدم على المناسب الذى اعتبر نوعه  
فى جنس الحكم ، أو الذى اعتبر جنسه فى نوع الحكم أو الذى اعتبر فى جنسه الحكم

ويقدم المناسب الذى اعتبر نوعه فى جنس الحكم على المناسب الذى اعتبر  
جنسه فى جنس الحكم ، أما المناسب الذى اعتبر نوعه فى جنس الحكم مع المناسب  
الذى اعتبر جنسه فى نوع الحكم ، فهما متساويان فلا يقدم أحدهما على الآخر .  
والمناسب الذى اعتبر جنسه القريب فى جنس الحكم القريب مقدم على المناسب  
الذى اعتبر جنسه البعيد فى جنس الحكم البعيد .

٤ - يرجح القياس الذى تكون علته ثابتة بالدوران على القياس الذى تكون  
علته ثابتة بالسبر والتقسيم ، أو غيره من باقى الطرق ، لأن الدوران يفيد الطرد  
والعكس ، أما غيره فإنه مفيد للطرد فقط .

ثم يقدم الدوران الثابت فى محل واحد على الدوران الثابت فى محلين ، لأن  
احتمال الخطأ فى الأول أقل منه فى الثانى .

٥ - يرجح القياس الذى ثبتت العلة فيه بالسبر والتقسيم على القياس الذى  
تكون العلة فيه ثابتة بالشبهة أو بالطرد ، لأن السبر قد يفيد العلية اتفاقاً إذا ردد فيه بين  
الأوصاف بالنفى والإثبات ، بخلاف غيره من الشبه أو الطرد .

وقال الأمدى وابن الحاجب : يقدم القياس الذى ثبتت العلة فيه بالسبر  
والتقسيم على القياس الذى تكون علته ثابتة بالمناسبة ، لأن السبر يفيد ظن علية  
الوصف مع نفى المعارض له ، أما المناسبة فليس فيها تعارض لنفى المعارض .

ومحل الخلاف : إذا كان السبر ظنيًا ، فإن كان قطعياً قدم ما عداه ، ولا يكون ذلك من باب الترجيح ، وإنما يكون من باب العمل بالمعلوم وترك المظنون .  
٦ - يقدم القياس الذى تكون العلة فيه ثابتة بالشبه على القياس الذى تكون علة ثابتة بالطرد ، لأن الأول فيه مناسبة بالتبع ، والثانى لا مناسبة فيه مطلقاً .

### الثالث : الترجيح باعتبار دليل الحكم :

فإذا تعارض قياسان ، وكان حكم الأصل فى أحدهما ثابتاً بدليل راجح على دليل حكم الأصل فى القياس الآخر ، بمرجح من المرجحات السابقة فى مرجحات الأخبار ، قدم القياس الأول على الثانى ، لترجحه بذلك المرجح .

وإذا كان حكم الأصل فى أحد القياسين ثابتاً بالإجماع وفى الآخر ثابتاً بالنص ، قدم القياس الأول على الثانى عند جمهور الأصوليين ، لأن النص يقبل التخصص والتأويل والنسخ ، والإجماع لا يقبل واحداً من هذه الأشياء .

وقال بعض الأصوليين : يقدم القياس الثانى على الأول ، لأن النص أصل للإجماع ، والإجماع فرع عنه ، لأن المثبت لحجته الإجماع النص . والأصل مقدم على الفرع واختار هذا البيضاوى .

### الرابع : الترجيح بحسب كيفية الحكم :

فيقدم القياس المحرم على القياس المبيح ، والمثبت للطلاق والعتاق على القياس النافى لهما ، والقياس المبقى للبراءة الأصلية على القياس الرافع لها والقياس النافى للحد مقدم على القياس المثبت له ، وقد سبق تعليل ذلك .

فإن كان أحد القياسين موجباً والآخر محرماً كانا متساويين ، وترك العمل بهما معاً لغيرهما .

### الخامس : الترجيح بموافقة الأصل - فى العلة والحكم ، والاطراد فى الفروع ،

فهذه أمور ثلاثة :

١ - موافقة الأصول فى العلة : فإذا كانت علة أحد القياسين يشهد لها أصول كثيرة ، وعلة القياس الآخر لا يشهد لها مثل تلك الأصول ترجح القياس الذى شهدت لعلة تلك الأصول على القياس الآخر ، لأن شهادة كل أصل من هذه الأصول دليل على اعتبار العلة - وقد سبق أن الأدلة من المرجحات .

٢ - موافقة الأصول في الحكم - فإذا كان حكم أحد القياسين قد دلت عليه أدلة كثيرة أو كان جنسه موجوداً في أصول متعددة ، والحكم في القياس الآخر لم يوجد فيه شيء من ذلك ، ترجح القياس الذي وافقت الأصول فيه حكمه على القياس الآخر ، لأن شهادة كل أصل دليل اعتبار الحكم . والترجيح بكثرة الأدلة معتبر .

٣ - الاطراد في الفروع - فإذا كانت علة أحد القياسين يثبت الحكم بها في جميع الفروع ، وعلة القياس الآخر يثبت الحكم بها في البعض دون البعض ، قدم القياس ذو العلة المطردة على القياس الآخر لأن العلة المطردة متفق على صحة التعليل بها ، أما العلة المنقوضة فقد سبق الخلاف في جواز التعليل بها .



## الكتاب السابع

### فى الاجتهاد والافتاء

يشتمل هذا الكتاب على باين - الباب الأول فى الاجتهاد والباب الثانى فى

الافتاء .

\* \* \*

## الباب الأول

### فى الاجتهاد

الاجتهاد مأخوذ من الجهد بفتح الجيم وضمها ، وهو فى اللغة الوسع فى  
تحصيل ما فيه كلفة ومشقة ، يقال : اجتهد فى حمل الصخرة ، ولا يقال اجتهد فى  
حمل النواة ، لعدم المشقة فى حملها .

وعند الأصوليين عرف بتعريفات كثيرة :

فعرّفه ابن الحاجب بقوله استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى .

فالاستفراغ معناه ، بذل الوسع والطاقة بحيث يشعر من نفسه العجز عن  
الزيادة ، وهو جنس فى التعريف يشمل كل استفراغ سواء كان من الفقيه أو من  
غيره ، وسواء كان ذلك فى الأحكام أو فى غيرها ، وسواء كانت الأحكام شرعية أو  
لغوية أو عقلية .

وإضافته إلى الفقيه قيد أول مخرج لاستفراغ غير الفقيه ، فلا يسمى اجتهداً

عند الأصوليين .

وقوله لتحصيل ظن بحكم ، فيه إشارة إلى أن الاجتهاد إنما ينتج الظن  
بالحكم ، ولا ينتج القطع به وتقييد الحكم بكونه شرعياً ، ومشعر بأن الاجتهاد لا  
يسمى اجتهداً عند الأصوليين إلا إذا كان فى الأحكام الشرعية دون غيرها من  
الأحكام اللغوية العقلية .

## الاعتراض على التعريف

اعترض على هذا التعريف بأنه غير جامع ، لأنه لا يشمل الاجتهاد فى الأحكام الشرعية من غير الفقيه . مع أن مثل هذا يسمى اجتهاداً عند الأصوليين لأنهم لم يشترطوا فى المجتهد أن يكون فقيهاً .

وأجيب عن ذلك بأنه ليس المراد من الفقيه المتفقه بالفعل ، بل المراد منه المتهىء للفقه ، ومن عنده ملكة الاستنباط ، ولا شك أن الاجتهاد لا يتأتى إلا من هؤلاء الذين توفرت فيهم تلك الملكة ، فكان التعريف شاملاً لكل اجتهاد .

وعرف بعض الأصوليين بأنه استفراغ الجهد فى طلب شىء من الأحكام على وجه يحس من نفسه العجز عن المزيد فيه .



## الاعتراض على هذا التعريف

اعترض على هذا التعريف من وجهين :

١ - غير مانع : لأنه يشمل الاجتهاد فى الأحكام اللغوية والعقلية ، مع أن الأصوليين لا يسمون ذلك اجتهاداً .

٢ - فيه تكرار : لأن استفراغ الجهد معناه بذل الوسع والطاقة بحيث يشعر الباذل من نفسه العجز عن المزيد ، فقلوه بعد ذلك على وجه يحس من نفسه العجز عن المزيد فيه ، مكرر مع قوله استفراغ الجهد ، والتعاريف نصاب عن التكرار والحشو .

ويمكن أن يجاب عن الاعتراض الأول بأن الأصوليين مختلفون فى بذل الجهد فى استنباط الأحكام اللغوية والعقلية فبعضهم يسمى ذلك اجتهاداً وبعضهم لا يسميه بذلك ، ومع هذا الاختلاف لا يحسن الاعتراض ، لجواز أن يكون المعرف بمن يرى الاجتهاد فى غير الشرعيات ، ويكون ذلك اصطلاحاً منه على التسمية . ولا مشاحة فى الاصطلاح .

وعرفه البيضاوى : بأنه استفراغ الجهد فى درك الأحكام الشرعية .

فقوله : استفراغ الجهد . سبق معناه ، وهو جنس فى التعريف يشمل كل استفراغ ، سواء كان من الفقيه أو من غيره ، وسواء كان الاستفراغ فى درك الأحكام ، أو غيرها كحمل الأثقال .

وقوله : فى درك الأحكام . قيد أول مخرج لاستفراغ الجهد فى حمل الأثقال ، فلا يسمى ذلك اجتهاداً فى الاصطلاح ، ودرك الأحكام معناه تحصيلها . سواء كان على سبيل الظن أو على سبيل القطع .  
 ووصف الأحكام بالشرعية : قيد ثان مخرج لاستفراغ الجهد فى استنباط الأحكام اللغوية أو العقلية أو الحسية ، فلا يسمى اجتهاداً عند الأصوليين .  
 والأحكام الشرعية إن أريد بها المتعلقة بأفعال المكلفين بالاقضاء أو التخيير ، كان الاجتهاد عند البيضاوى قاصراً على الأحكام الفرعية فلا اجتهاد عنده فى الأحكام الأصلية .

وإن أريد بها ما نسبت إلى الشارع ، كان الاجتهاد عنده جارياً فى الأحكام الأصلية ، كما هو جار فى الأحكام الفرعية ، وكلام البيضاوى محتمل للمعنيين معاً .  
 وأرجح التعاريف تعريف البيضاوى . أولاً : لأنه لا تكرار فيه بخلاف التعرف الثانى فإن فيه تكرار . وثانياً لأن فيه تعميماً من جهة درك الأحكام على سبيل القطع أو على سبيل الظن ، وهو يناسب ما قاله الأصوليون : من أن الاجتهاد قد يكون مفيداً للقطع كما فى الأمور العقلية الأصلية ، ولذلك قالوا إن المصيب فيها واحد وما عداه مخطيء .

كما أن فيه تعميماً من حيث الأحكام : لأنها تشمل الأحكام اللغوية والعقلية : والراجح عند الأصوليين أن الاجتهاد فى اللغويات والعقليات يسمى اجتهاداً عندهم .  
 بخلاف تعريف ابن الحاجب فإنه ليس فيه هذا التعميم السابق .

\*\*\*

## ما لا بد منه فى الاجتهاد

لا يتحقق الاجتهاد إلا بمجتهد ومجتهد فيه فالمجتهد هو من استفراغ جهده فى درك الأحكام ، وأما المجتهد فيه درك الأحكام الشرعية وتحصيلها .

\*\*\*

## شروط المجتهد

يشترط فى المجتهد أن يكون مؤمناً بالله ورسوله واليوم الآخر ، وأن يكون مكلفاً - أى بالغاً عاقلاً ، وأن يكون متمكناً من استنباط الأحكام الشرعية ويتحقق ذلك بأمور :

١ - أن يكون عالمًا بمواقع الآيات القرآنية بالأحكام ، ليتمكن من الرجوع إليها عند الحاجة ، ولا يشترط أن يكون حافظًا لها وقد حصر الإمام الرازي تلك الآيات في خمسمائة آية .

٢ - أن يكون عارفًا بالأحاديث النبوية المتعلقة بالأحكام . بمعنى أنه يكون متمكنًا من الرجوع إليها عند الاستنباط ، ولا يشترط حفظها ، كما لا يشترط معرفة جميع الأحاديث .

٣ - أن يكون متمكنًا من المسائل المجمع عليها حتى لا يفتى بخلاف ما أجمع عليه ، ويكفيه غلبة الظن بأن هذه المسألة مستحدثة ، وليس لأهل العصور السابقة كلام فيها .

٤ - أن يعرف القياس وشرائطه المعتبرة فيه لأن القياس تبنى عليه أحكام كثيرة .

٥ - أن يكون عالمًا بكيفية النظر ، فيكون عارفًا بشرائط الحدود والبراهين وكيفية ترتب المقدمات فيها ، واستنتاج المطلوب منها ، ليأمن من الخطأ عند النظر .

٦ - أن يكون عارفًا باللغة العربية ، من نحو وتصريف ، لأن استنباط الأحكام من الكتاب والسنة متوقف على ذلك باعتبار أنهما عربيان .

٧ - أن يعرف الناسخ والمنسوخ ، حتى لا يحكم بالمنسوخ ويترك الناسخ .

٨ - أن يكون عالمًا بحال الرواية من تعديل وتجريح ، حتى يعرف مقبول الرواية ، ومن تقبل روايته . ويكفيه في ذلك الاعتماد على تعديل الأئمة السابقين ، كالبخاري ، ومسلم ، لأن البحث عن حال الرواية مع طول الزمن بيننا وبينهم متعذر .

\* \* \*

## حكم الاجتهاد

إذا توفرت الشروط السابقة في مجتهد ثم وقعت له واقعة أو سئل عن حادثة ، فإن خاف فواتها على غير وجهها الشرعي وجب عليه الاجتهاد وجوبًا عينيًا متى لم يوجد غيره ، لأن عدم الاجتهاد يقضى بتأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممنوع شرعًا .

فإن لم يخف الفوات ووجد غيره وجب عليه الاجتهاد وجوباً كفايياً ، فأى المجتهدين قام به سقط عن الباقيين ، وإن تركه الجميع أثموا جميعاً .  
 وإن وقع الاجتهاد فى مقابلة نص قاطع من كتاب أو سنة ، أو فى مقابلة الإجماع كان محرماً ، وفيما عدا ذلك يكون جائزاً .

هل كان الرسول عليه السلام مأموراً بالاجتهاد فيما لا نص فيه ؟

ذهب جمهور الأشاعرة والمتكلمين إلى أن الاجتهاد فى حقه عليه الصلاة والسلام جائز عقلاً ، وقال الجبائى وابنه أبو هاشم : إنه محال .  
 والقائلون بالجواز العقلى اختلفوا ، فمنهم من قال : وقع التعبد به شرعاً مطلقاً فى الأحكام الشرعية والحروب ، ونقل هذا عن أحمد بن حنبل وأبى يوسف .  
 وقال أكثر الأشاعرة والمتكلمين : لم يقع التعبد به مطلقاً .  
 وقال القاضى أبو بكر الباقلانى : وقع التعبد به فى الحروب ولم يقع التعبد به فى الأحكام ، وتوقف بعض الأصوليين فى ذلك فلم يحكم بشىء مما تقدم .

\*\*\*

## الأدلة

استدل القائلون بالجواز العقلى : بأن الاجتهاد من الرسول عليه السلام لا يترتب على فرض وقوعه محال لذاته ولا لغيره ، فإن الشارع لو قال له عليه السلام : أوجب عليك أن تجتهد وتقيس فى الأحكام وفى غيرها ، لم يترتب على هذا القول محال - فيكون الاجتهاد منه جائزاً لأن شأن الجائز العقلى ذلك واستدل القائلون بالإحالة العقلية بما يأتى :

أولاً : لو جاز الاجتهاد فى حقه عليه السلام لما جاز له تأخير الفصل فى المخاصمات والمحاکمات إلى نزول الوحي عليه بالفصل فيها ضرورة أن الفصل فى الخصومة واجب على الفور لقطع المنازعة ، لكن ثبت أن النبى عليه السلام أحرر الفصل فى كثير من الخصومات والمنازعات حتى نزل عليه الوحي بالفصل فيها ، فقد أحرر الفصل فى الظهار حتى نزل قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ الآيات ، وأحرر الفصل فى الملاعنة حتى نزل قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ أَنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴾ الآيات .



وثانياً : لو جاز الاجتهاد عقلاً فى حقه عليه السلام لجاز لمجتهد آخر مخالفته فيما اجتهد فيه ، لأن الاجتهاد محتمل للخطأ ، ولكن مخالفته عليه السلام غير جائزة ، لقوله تعالى : ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ ﴾ .

وثالثاً : لو جاز الاجتهاد فى حقه عليه السلام لما انتفت عنه شبهة وضع الشريعة ، نظراً لتمكن الشبهة من حيث القدرة على استنباط الأحكام لكن شبهة الوضع منفية عنه بقوله تعالى : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ .

ونوقش الدليل الأول : بمنع الملازمة ، لجواز أن يكون تأخير الفصل فيما ذكر لعدم وجود أصل يقيس عليه ، أو لأنه عليه السلام كان يرجو نزول الوحي عليه فى هذه الوقائع ، والاجتهاد منه عليه السلام إنما يكون عند يأسه من نزول الوحي ، مع خوف فوات الحادثة على غير وجهها المشروع .

ونوقش الدليل الثانى : بأن عدم جواز مخالفة الرسول عليه السلام فى اجتهاده إنما جاء من جهة أنه لا يقع الخطأ فى اجتهاده ، أو أنه إذا وقع منه الخطأ لا يقرب عليه .

ونوقش الدليل الثالث : بأن جواز الاجتهاد فى حق الرسول لا يوجد شبهة الوضع ، لأن المعجزة الدالة على صدقه فى كل ما يدعيه قد نفت هذه الشبهة عنه ، لأن المعجزة التى ظهرت على يديه متضمنة لقول الله تعالى : صدق عبدى فيما يبلغه عنى . واستدل القائلون بوقوع التعبد بالاجتهاد مطلقاً بأدلة أهمها ما يأتى :

أولاً : قوله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾ ووجه الدلالة من الآية أن الاعتبار هو القياس والاجتهاد ، وقد أمر الله به أولى الأبصار ، والنبى عليه السلام أعظم الناس بصيرة ، وأكثر خبرة بالقياس وشروطه ، فكان مأموراً به بطريقه الأولى ، ولا شك أن القياس كما يتحقق فى الأحكام الشرعية يتحقق فى غيرها من الأمور الدنيوية والحروب ، فكان الرسول ﷺ مأموراً بالاجتهاد فى الجميع ، وهو المطلوب .

ونوقش هذا الدليل : بما سبق من المناقشات التى ذكرت عند الاستدلال بالآية على حجية القياس .

ويمكن الجواب عن هذه المناقشات بما سبق من الأجوبة في البحث المذكور .

**وثانياً :** بأن الرسول عليه السلام إذا غلب على ظنه أن الحكم معلل بعلّة معينة في صورة من الصور، ثم علم أو ظن أن تلك العلة قد وجدت في صورة أخرى، غلب على ظنه أن حكم الله في الصورة الأخرى هو الحكم الثابت في الصورة الأولى، فيجب عليه العمل بذلك، لأن العمل بالراجح أمر ثابت عند جميع العقلاء .

**وثالثاً :** بأن العمل بالاجتهاد أشق من العمل بالنص - ، لأنه يحتاج إلى جودة القريحة وإتباع النفس في بذل الوسع ، وكلما كان العمل أشق كان الثواب عليه أكثر ، لقوله عليه السلام لعائشة « أجرك على قدر نصبك » فلو حرم الرسول عليه السلام من الاجتهاد مع أن بعض أمته قد حصل عليه لزم من ذلك اختصاص بعض الأمة بفضيلة لم ينلها الرسول عليه السلام ، وهو باطل ، لأن النبي عليه السلام أفضل الناس أجمعين .

**واستدل القائلون بعدم وقوع التعبد بالاجتهاد بما يأتي :**

**أولاً :** قوله تعالى ( وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ) ووجه الاستدلال . أن الله تعالى أخبر بأن كل ما ينطق به الرسول عليه السلام وحي من عند الله ، فلو كان بعض ما ينطق به عن اجتهاد منه لكان خبره تعالى كاذباً ، والكذب في خبره محال .

**وأجيب عن ذلك بوجهين :**

١ - الآية مقصود بها القرآن ، وأنه من عند الله ، وليس من عند محمد عليه السلام ، ويدل لذلك سبب النزول ، فإن الكفار كانوا يزعمون أن القرآن يفتره محمد من عنده ، ويدعى أنه من عند الله ، فأنزل الله تعالى رداً على ذلك ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ فالآية لا تنافي أن غير القرآن قد يكون باجتهاد منه عليه السلام .

٢ - نسلم أن الآية عامة في القرآن ، وفي غيره ، ولكن لا نسلم أن ما كان عن اجتهاد من قبيل الهوى ، بل تقول إنه وحي من عند الله ، فإن الوحي هو الذي أمره بالاجتهاد والعمل بما وصل إليه اجتهاده .

والآية وإن كان ظاهرها أن نفس ما نطق به وحى - إلا أن هذا يجب العدول عنه للأدلة الدالة على تعبه عليه السلام بالاجتهاد .

وثانياً : الاجتهاد لا يفيد إلا الظن ، والظن لا يجوز العمل به مع القدرة على اليقين ، والرسول عليه السلام قادر على اليقين ، بسؤاله ربه نزول الوحي عليه فيما يحتاج إليه من الأحكام ، فإن الله تعالى لا يرد له سؤالاً ، وبذلك لا يكون الرسول عليه السلام متعبداً بالاجتهاد ، وهو ما ندعيه .

وأجيب عن ذلك : بأنه يجوز أن يكون الرسول عليه السلام ممنوعاً من سؤال ربه شيئاً دون أن يأذن له في السؤال عنه ، وبذلك لا يكون قادراً على اليقين ، فيكون متعبداً بالاجتهاد ، لتوفر شرطه فيه .

واستدل المفصل : بأن النبي عليه السلام : قد اجتهد في الحروب ، فإذن لبعض الناس في التخلف عن الجهاد في غزوة تبوك ، والله تعالى عاتبه على ذلك بقوله ﴿ عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ ﴾ ولو كان الإذن بالتخلف عن وحى ما عاتبه الله تعالى على ذلك .

وأخذ الفدية من أسرى بدر فلامه الله تعالى على ذلك بقوله : ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يَتَخَنَّ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ ولو كان أخذ الفدية عن وحى من الله تعالى ما لامه الله سبحانه على الأخذ .

ولم يثبت عنه عليه الصلاة والسلام أنه اجتهد في حكم من الأحكام الشرعية ، فدل ذلك على أنه كان متعبداً بالاجتهاد في الحروب ، وغير متعبد به في الأحكام ، ولذلك قلنا بالتفصيل .

ويرد ذلك : بأن النبي عليه السلام قد ثبت عنه أنه اجتهد في الأحكام الشرعية ، كما ثبت عنه الاجتهاد في الحروب .

ويدل لذلك : أنه عليه السلام ساق الهدى في القرآن عام الحديبية ، وأقل مراتب السوق الندب ، وهو حكم من الأحكام الشرعية ، ولم يكن سوقه الهدى عن وحى من الله تعالى ، وإلاً لما قال عليه السلام « لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما سقت الهدى » لأن ما كان بوحي فهو نافذ مطلقاً علم ما يترتب عليه في المستقبل أو لم يعلم ، فكان الرسول عليه السلام متعبداً بالاجتهاد في الجميع .

وأما الواقف : فقد رأى أن الأدلة متعارضة ، بعضها يثبت التعبد بالاجتهاد ، والبعض الآخر ينفيه ، ولا مرجح ، فتوقف - لأن القول برأى معين فيه ترجيح لأحد الدليلين المتساويين على الآخر بدون مرجح - وهو باطل .  
ويجاب عن ذلك : بأن الأدلة المثبتة للتعبد راجحة ، لقوتها وكثرتها فالحقول بالتعبد بالاجتهاد يكون هو الراجح لذلك .

\* \* \*

## هل يجوز على الرسول عليه السلام فى اجتهاده

اختلف القائلون بجواز الاجتهاد على الرسول عليه السلام فى أنه هل يجوز عليه الخطأ فى الاجتهاد أو لا .

فذهب الإمام الرازى والبيضاوى وجماعة إلى أن الخطأ فى الإجتهد غير جائز عليه ، وأن اجتهاده صواب دائماً ، وقال كثير من الأشاعرة والمعتزلة : بأن الخطأ عليه جائز فى الاجتهاد ، ولكن لا يقر عليه ، وهذا هو المختار للآمدى وابن الحاجب والكمال بن الهمام .

\* \* \*

## الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول بما يأتى :

أولاً : لو جاز عليه الخطأ فى اجتهاده لوجب علينا اتباعه فيه ، لأن الله تعالى أوجب علينا اتباعه فقال : ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ وقال تعالى : ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ ولكن وجوب الاتباع فى الخطأ باطل ، لأن الله تعالى لا يأمر بالباطل ، وإنما يأمر بالعدل والإحسان .

وثانياً : لو جاز عليه الخطأ فى الاجتهاد لكانت أمته أعلى رتبة منه ، لأن الأمة معصومة من الخطأ ، ولا شك أن من لا يجوز عليه الخطأ فهو أعلى منزلة ممن يجوز الخطأ عليه ، وكون الأمة أعلى منزلة من الرسول باطل لأن الأمة إنما شرفت بشرفه عليه السلام .

نوقش الدليل الأول من وجهين :

١ - لا يلزم من جواز الخطأ في اجتهاده عليه السلام الأمر باتباعه فيه ، لأن النبي عليه السلام لا يقر على الخطأ ، بل ينبه إليه قبل أن يمضى من الزمن ما يسع إتباعه في هذا الخطأ .

٢ - هذا الدليل منقوض بوجوب إتباع العامى للمجتهد فيما أفاته به ، مع احتمال أن يكون هذا الاجتهاد خطأ ، فما هو جوابكم عن هذا فهو جواب لنا .

ونوقش الدليل الثانى : بأن اختصاص الأمة بالعصمة لا يقدر فى كمال الرسول عليه السلام ، لأنه قد اختص برتبة أعلى منها وهى النبوة .  
يضاف إلى ذلك : أن عصمة الأمة عن الخطأ إنما اكتسبت من التبعية له ، فالأمة تابعة ، وهو متبوع ، وكفى بذلك علواً فى الدرجة والمنزلة .

واستدل أصحاب المذهب الثانى : بأنه لو لم يجز عليه الخطأ فى الاجتهاد لما وقع منه ، لكنه وقع فكان جائزاً ، دليل الوقوع ما يأتى :

أولاً : إذن النبى عليه السلام لبعض المجاهدين فى التخلف عن الجهاد فى غزوة تبوك ، وظهر الخطأ فى الإذن ، فإن الله تعالى نبه إليه بقوله ﴿ عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ ﴾ .

ثانياً : أخذ النبى عليه السلام الفدية من أسرى بدر ، وظهر الخطأ فى هذا الأخذ حيث نبهه الله إليه بقوله ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يَتَخَنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ .

\* \* \*

هل للصحابى أن يجتهد بحضور الرسول أو فى غيبته ؟

اختلف الأصوليون فى ذلك على أقوال :

١ - اجتهاد الصحابة فى عصر الرسول غير جائز عقلاً ، وهو لبعض الأصوليين .

٢ - اجتهاد الصحابة فى عهد الرسول جائز عقلاً - وهو مذهب الجمهور .  
والقائلون بالجواز اختلفوا على أقوال :

١ - يجوز مطلقاً للحاضر منهم مجلس الرسول والغائب عن مجلسه ، وهو لمحمد بن الحسن والغزالي والباقلاني .

٢ - يجوز للغائب من القضاة والولاة ، ولا يجوز لغيرهم ، كما لا يجوز للحاضر مجلس الرسول .

### وهل وقع الاجتهاد من الصحابة ؟

من العلماء من قال : وقع منهم في حضور النبي عليه السلام وفي غيبته ، ومنهم من قال : لم يقع منهم اجتهاد في عصره مطلقاً ، ومنهم من توقف .  
والمختار من هذه الآراء - الجواز مطلقاً ، والوقوع مطلقاً - أي للحاضر والغائب .



## الأدلة

استدل القائلون بعدم الجواز مطلقاً بما يأتي :

أولاً : اجتهاد الصحابة في عهد الرسول اجتهاد مع القدرة على العلم والاجتهاد مع القدرة على العلم ممنوع ، فاجتهاد الصحابة في عصر الرسول ممنوع عقلاً .

دليل الصغرى : أن الصحابة قادرين على الرجوع إلى الرسول عليه السلام لمعرفة الحكم في المسألة ، لوجوده بحضرتهم ، أو لقربه منهم ، ووجوده في زمنهم .

دليل الكبرى : أن الاجتهاد يفيد الظن ، والظن طريق الخطأ ، والخطأ لا يجوز ارتكابه مع القدرة على اليقين ، ولذلك منع الاجتهاد مع وجود النص أو الإجماع .

وثانياً : بأن الصحابة كانوا يرجعون إلى النبي عليه السلام عند وقوع الحوادث لمعرفة أحكامها ، فلو كان الاجتهاد جائزاً لهم ما رجعوا إليه .

نوقش الدليل الأول : بأن الصحابي قد لا يكون قادراً على الرجوع إلى الرسول في الحادثة على غير وجهها الشرعي ، فلو لم يجتهد في هذه الحالة لتأخر البيان عن وقت الحاجة وهو ممنوع .

ونوقش الدليل الثاني : بأنه لا يلزم من جواز الاجتهاد لهم عدم الرجوع لجواز أن يكون رجوعهم لعدم ظهور شيء لهم في الحادثة ، أو لأن معرفة الحكم عن طريق الرجوع إلى الرسول أسهل عليهم من معرفته بطريق الاجتهاد ، واختيار أسهل الطريقتين لا شيء فيه .

أما القائلون بالجواز والوقوع مطلقاً - فقد استدلوا على الجواز العقلي : بأنه لا يترتب على فرض وقوعه محال . فإن الله تعالى لو قال لنبيه عليه السلام : مر أصحابك بأن يجتهدوا فيما لا نص فيه - لم يترتب على هذا القول محال لذاته ولا لغيره ، فكان جائزاً ، لأن شأن الجائز العقلي ذلك .

واستدلوا على الوقوع بما يأتي :

أولاً : ثبت أن النبي عليه السلام قال في غزوة من الغزوات ( من قتل قتيلاً له بينة عليه فله سلبه ) فقتل أبو قتادة قتيلاً وشهد له على قتله بعض المجاهدين ، ولكن غيره أخذ سلبه ، وطلب من النبي عليه السلام إرضاء أبي قتادة من الغنيمة ، وكان أبو بكر حاضراً بمجلس للرسول عليه السلام ، فقال أبو بكر رضي الله عنه لمن أخذ السلب ( والله لا نقصد أسد من أسود الله يقاتل عن الله ورسوله فنعطيك سلبه ) فأقره الرسول على ذلك بقوله ( صدق وصدق في فتواه ) فهذا اجتهاد من أبي بكر رضي الله عنه بحضرة الرسول عليه السلام .

ثانياً : حكم النبي عليه السلام سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم فيهم بقتلهم وسبى ذراريهم ، فصوبه النبي عليه السلام في هذا الحكم وقال له « لقد حكمت بحكم الله من فوق سبع سماوات » .

ثالثاً : أمر عليه السلام عمرو بن العاص وعقبة بن عامر الجهني بأن يحكما بين خصمين « وقال لهما إن أصبتما فلكما عشر حسنات ، وإن أخطأتما فلكما حسنة واحدة » .

رابعاً : قال النبي عليه السلام لمعاذ وأبي موسى الأشعري حينما بعثهما إلى اليمن قاصيين « بم تحكمان » قالوا بكتاب الله فإن لم نجد فبسنة رسول الله فإن لم نجد قسنا الأمور بأشباهها ، فما كان أقرب إلى الصواب عملنا به ، فقال عليه السلام : « أصبتما » .

فهذه الوقائع تدل على أن الصحابة قد اجتهدوا في حضرة الرسول وفي غيبته فكان الاجتهاد من الصحابة جائزاً واقعاً مطلقاً - وهو ما ندعيه .

وأما القائلون بعدم الجواز مع عدم الوقوع فقد استدلوا على عدم الجواز بما استدل به القائلون بعدم الجواز مطلقاً ، واستدلوا على عدم الوقوع بأنه لو وقع من الصحابة اجتهاد في عصره لنقل إلينا ، لكنه لم ينقل فكان ذلك دليلاً على عدم الوقوع .

ويرد ذلك من وجهين :

١ - لا يلزم من وقوع الاجتهاد منهم نقله إلينا . لجواز أن يكون عدم النقل منشؤه قلة ما وقع .

٢ - قد نقل الاجتهاد من الصحابة في غيبة الرسول وفي حضرته عن سعد بن معاذ وأبي بكر وعمرو بن العاص ومعاذ وأبي موسى .

ولا يصح أن يقال : أن هذه أخبار آحاد لا يجوز التمسك بها ، لأننا نقول هذه مسألة ظنية ، وأخبار تفيد الظن ، فتكون حجة في هذه المسألة .

\* \* \*

## هل كل مجتهد مصيب في اجتهاده ؟

المجتهد فيه ، إما أن يكون عقلياً أو شرعياً .

فإن كان عقلياً . فجمهور العلماء على أن المصيب فيه واحد ، ومن عداه مخطيء ، ثم إن أداة اجتهاده إلى ما يخالف ملة الإسلام فهو آثم كافر ، وإلا فهو مبتدع فاسق ، كالكقول بعدم رؤية الله تعالى ، وخلق القرآن .

وقال الجاحظ وعبيد الله بن الحسن العنبري : إنه لا إثم على المجتهد في العقلية ما دام لم يصل إلى درجة العناد ، لأنه بذل ما فى وسعه ، واستفرغ ما فى طاقته ، فهو معذور - وهذا معنى قولهما ، كل مجتهد فى العقلية مصيب .

وإن كان المجتهد فيه فقهياً شرعياً فلا يخلو إما أن يكون قطعياً ، أو غير

قطعي .

فإن كان قطعياً مثل وجوب الصلاة والزكاة ، والحج وتحريم الزنا ، والسرقه والقتل وشرب الخمر ، فإن الاجتهاد فيه غير جائز ، لأنها أصبحت معلومة من الدين بالضرورة فالمخطيء ، فيها آثم ومنكرها كافر .



وإن كان غير قطعى فقد اتفق العلماء على جواز الاجتهاد فى ذلك ، واختلفوا فى أن كل مجتهد مصيب ، أو أن المصيب واحد فقط .

ومنشأ هذا الاختلاف : هل لله تعالى فى كل مسألة حكم معين قبل أن يجتهد فيها المجتهد ، أو لیس فيها حكم معين ، وإنما الحكم فيها ما وصل إليه المجتهد باجتهاده .

فمن قال إن لله حكماً معيناً فى المسألة قبل الاجتهاد قال : ان من أصابه باجتهاده فهو المصيب ، ومن لم يصبه فهو المخطئ ، وبذلك لا يكون كل مجتهد مصيباً .

ومن قال لیس لله حكم معين فى المسألة قبل الاجتهاد ، وإنما الحكم فيها ما وصل إليه المجتهد ، قال إن كل مجتهد مصيب ، لأن ما وصل إليه باجتهاده هو حكم الله فى المسألة الذى كلف به فيها .

والقائلون بأن لله حكماً معيناً فى المسألة اختلفوا . فمنهم من قال هذا الحكم لا دليل عليه ، وإنما هو كدفین يعثر عليه اتفاقاً ، ومنهم من قال هذا الحكم قد نصب عليه ما يفیده ظناً ، والمجتهد لیس مكلفاً بإصابة الدليل لخفائه فمن لم يصبه كان معذوراً مأجوراً . ومنهم من قال هذا الحكم قد نصب عليه ما يفیده قطعاً ، والمجتهد مكلف بالبحث عن هذا الدليل ، فإن أخطأ فلا إثم عليه ، ولا ينقض قضاؤه .

وقال بشر المریسى ، ومن أخطأ الدليل فهو آثم ، وقال أبو بكر الأصم يأثم وينقض قضاؤه .

### وخلصه المسألة :

أن للعلماء مذهبین \* أحدهما أن لله فى المسألة حكماً معيناً قبل اجتهاد المجتهد ، من أصابه فهو المصيب ، ومن أخطأه كان مخطئاً - وهذا هو رأى جمهور العلماء ، وهو المعروف عن الأئمة الأربعة .

وثانيهما : لیس لله فى المسألة حكم معين ، بل الحكم فيها ما وصل إليه كل مجتهد باجتهاده ، وبذلك يكون كل مجتهد مصيباً ، وهذا مذهب الباقلانى وأبى على الجبائى وابنه أبى هاشم .



## الأدلة

استدل الجمهور بما يأتي :

أولاً - لو تعدد الحكم في المسألة الواحدة للزم من ذلك اجتماع الضدين لكن اجتماع الضدين محال . فتعدد الحكم في المسألة الواحدة محال فيكون الحكم واحداً معيناً ، وهو المطلوب .

دليل الملازمة : أن تعدد الحكم في المسألة الواحدة يوجب أن يكون أحد الحكمين إيجاباً والآخر حرمة ، أو أحدهما ندباً والآخر كراهة ، وهذه أحكام متنافية ، لا تجتمع في شيء واحد في وقت واحد .

• أما الاستثنائية فهي مسلمة ، فلا نحتاج إلى دليل .

نوقش هذا الدليل بأنه لا يلزم من تعدد الحكم في المسألة الواحدة اجتماع الضدين أو التقيضين ، لأن الحكمين لم يجتمعا في شيء واحد بالنسبة لشخص واحد ، وإنما اجتمعا في شيء واحد لأشخاص متعددة ، فإن كل مجتهد يجب عليه أن يعمل بما وصل إليه اجتهاده ، وعلى من قلده أن يعمل بذلك أيضاً ولا شك أن اجتماع حكمين في شيء واحد لأشخاص مختلفة لا شيء فيه ، ونظير ذلك أن الميتة حرام لغير المضطر ، حلال للمضطر فالحل والحرمة قد اجتمعا في الميتة ، ولكن لشخصين مختلفين ، وذلك كثير ولا تناقض فيه .

وثانياً : المجتهد إما أن يكون له مطلوب ، أو لا مطلوب له ، فإن كان الثاني فهو محال ، لأن المجتهد طالب ، ويستحيل أن يوجد طالب بلا مطلوب وإن كان الأول اقتضى ذلك أن يكون مطلوبه متعيناً قبل اجتهاده ، وذلك يستلزم اتحاده وعدم تعدده ، وهو المطلوب .

نوقش هذا : باختيار أن المجتهد له مطلوب وهو ما يؤدي إليه اجتهاده ولا يلزم من ذلك اتحاده وتعيينه ، بل ربما كان اللازم اختلافه باختلاف المجتهدين في المسألة .  
وثالثاً - قوله عليه الصلاة والسلام ( من اجتهد فأصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر واحد ) .

وجه الدلالة من الحديث ظاهر ، فإن النبي عليه السلام جعل من المجتهدين من

هو مصيب ، ومنهم من هو مخطيء ، وهذا مشعر بأن الحق واحد فإن الحق لو كان متعددًا لكان كل مجتهد مصيبًا ، وهو خلاف ما يدل عليه الحديث .

نوقش هذا : بأن الحديث لا دالة فيه على مطلوب لأن أقصى ما فى الحديث أن بعض المجتهدين قد يكون مخطئًا ونحن نقول بذلك فيما إذا اجتهد المجتهد فى المسألة مع النص أو لا إجماع أو القياس الجلى لوقوع الاجتهاد فى مقابلة النص أو الإجماع ، ولكن لا إثم عليه فى ذلك الاجتهاد ، بل يكون له أجر ، لأنه بذل ما فى وسعه ، ولم يقصر فى البحث ، وليس ذلك محلاً للنزاع .

واستدل الجبائي ومن معه بما يأتى :

أولاً - لو تعين الحكم فى المسألة الواحدة لكان المخالف له حاكمًا بغير ما أنزل الله ، فيكون فاسقًا ، أو كافرًا لقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ، وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ لكن من المتفق عليه أن المخالف للحكم ليس كافرًا ولا فاسقًا ، فكان حاكمًا بما أنزل الله فيكون حكم الله فى المسألة الواحدة متعددًا ، وهو ما ندعيه .

وأجيب عن ذلك بمنع الملازمة : لجواز أن يكون الحكم واحد والمخالف له حاكم بما أنزل الله ، لأن الله أمر المجتهد بأن يحكم بما وصل إليه اجتهاده ، ولم يكلفه بإصابة الحق .

وثانيًا - لو لم يكن الحكم متعددًا فى المسألة الواحدة لما جاز للمجتهد أن ينصب حاكمًا مخالفًا له فى اجتهاده ، لأن ذلك يكون تمكينًا له بأن يحكم بغير الحق ، وهو غير جائز ، لكن تنصيب الحاكم من يخالفه فى اجتهاده مجمع على جوازه ، فإن أبا بكر رضي الله عنه نصب زيد بن ثابت حاكمًا مع أنه كان يخالفه فى كثير من الأحكام وكان ذلك بحضور من الصحابة ولم ينكروا عليه .

وأجيب عن ذلك : بمنع الملازمة لجواز أن يكون الحكم واحدًا ، ولا يمنع تنصيب المخالف ، لأن الممنوع أن ينصب المجتهد من يحكم بالباطل ، وتنصيب المخالف فى الاجتهاد ليس من هذا القبيل ، فإن من حكم بما وصل إليه اجتهاده من غير تقصير لم يكن مبطلًا ، بل قد يكون مخطئًا ، وفرق بين المخطيء والمبطل ، فإن الأول حكم بما أمر الله ، والثانى حكم بغير ما أمر الله به .

وثالثًا - قوله عليه الصلاة والسلام : « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم »

ووجه الدلالة من الحديث ظاهر ، فإن النبي عليه السلام جعل الاقتداء بأى واحد من الصحابة موجبا للهدى ، والوصول إلى الحق ، ولو كان الحق واحد فى المسألة لما كان الاقتداء بكل واحد منهم موجبا للهدى بل يكون الموجب له هو الاقتداء بمن أصابه فقط .

وأجيب عن ذلك : بأن الحديث مطلق فلا عموم له فى المقتدى به فيجوز أن يكون المقتدى به هو أخذ الرواية عنهم وهذا متفق عليه ، فإن كل واحد من الصحابة عدل مقبول الرواية فالحديث لا دلالة فيه على المدعى .

رابعاً : لو كان الحق واحداً لأفضى ذلك إلى الضيق والخرج ، وهما مرفوعان ، لقوله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ وقوله تعالى : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ ﴾ فكان الحق متعدداً ، وهو المطلوب .

وأجيب عن ذلك : بمنع الملازمة ، فإن الله تعالى لم يكلف المجتهدين بإصابة الحق قطعاً حتى يوجد الضيق والخرج ، وإنما كلفهم - ظناً ، وجعل العمل بالظن كافياً ، ولا شك أن الظن ممكن لكل مجتهد ، وبذلك ارتفع الضيق والخرج فى الدين .

\*\*\*

## فرعان

١ - لو نزلت حادثة بالمجتهدين المختلفين ، أو المقلدين لهما ، وكان الصلح فيها غير ممكن ، مثل أن يكون الزوجان مجتهدين ، وقال لزوجته أنت بائن من غير أن ينوى الطلاق بذلك ، فرأت الزوجة أن هذا من صريح الطلاق واقع ورأى الزوج أنه من الكناية ، وأن الطلاق غير واقع فلكل من الزوجين العمل بما أداه إليه اجتهاده ، فالزوج له طلب الاستمتاع بزوجته ، والزوجة لها الامتناع عن إجابة الطلب ولا يرفع المنازعة بينهما إلا رفع أمرهما إلى الحاكم ، أو تحكيم من يفصل بينهما ، فإذا حكم أحدهما بشئ وجب عليهما الخضوع له ، ورفعت المنازعة .

٢ - إذا تغير اجتهاد المجتهد فرأى فى المسألة حكماً خلاف ما رآه فيها أولاً .  
كما إذا رأى أحد المجتهدين أن الخلع فسخ فتزوج امرأة كان قد خالعه ثلاثاً ، ثم رأى بعد ذلك أن الخلع طلاق فبأى الاجتهادين يعمل ؟

إن تغير اجتهاده الأول بعد أن حكم الحاكم بصحة النكاح وجب عليه العمل بمقتضى الاجتهاد الأول ، واستمر على النكاح لأن اجتهاده قد تأكد بحكم الحاكم .  
وإن تغير اجتهاده قبل أن يحكم الحاكم بصحة النكاح وجب عليه العمل بمقتضى الاجتهاد الثانى وترك العمل بالاجتهاد الأول ، لأنه خطأ والثانى صواب :  
والعمل بالظن واجب .

هل يجوز تفويض الحكم إلى النبى عليه السلام أو لمجتهد ؟

اختلف الأصوليون فى تفويض الحكم إلى النبى عليه السلام أو إلى المجتهد بأن يقوله الله لكل منهما « احكم بما شئت فإنك لا تحكم إلا بالصواب » .  
فقال المعتزلة : إن ذلك غير جائز عقلاً ، لا بالنسبة للرسول ولا بالنسبة لغيره من المجتهدين .

وقال موسى بن عمران بل هو جائز عقلاً ، ووقع مطلقاً .  
وقال ابن السمعان وأبو على الجبائى فى أحد قوليهِ : هو جائز لنبى عليه السلام ، وغير جائز لغيره .  
وقال الأمدى هو جائز مطلقاً ، ولكنه غير واقع .  
وتوقف الشافعى رحمته فلم يحكم بشىء ، واختار التوقف الإمام الرازى وأتباعه ومنهم البيضاوى .

\* \* \*

## الأدلة

استدلّت المعتزلة : بأن أحكام الله تعالى تابعة لمصالح العباد فلو فوض الحكم إلى العبد لتخلف الحكم عن المصلحة ، لأن العبد قد يختار ما ليس بمصلحة فى نفس الأمر ، وما ليس بمصلحة لا يصير باختياره مصلحة ، وإلا لانقلبت الحقائق : فتفويض الحكم إلى العبد يؤدى إلى المحال ، فيكون محالاً وأجيب عن ذلك بجوابين :

١ - لا نسلم بناء الحكم على المصلحة ، بل يجوز أن تخلو الأحكام عن المصالح .

٢ - سلمنا بناء الأحكام على المصالح ، ولكن لم لا يجوز أن يكون اختيار

العبد الحكيم المعين أمانة على وجود المصلحة فيما اختاره لأن الله تعالى قد أخبر بأنه لا يحكم إلا بالصواب ، كما هو فرض المسألة .

واستدل موسى بن عمران بأنه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع فكان جائزاً .

### دليل الوقوع :

١ - قوله عليه السلام في شأن مكة ، لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها ، فقال العباس إلا الإذخر فقال عليه السلام إلا الإذخر ، فلو لم يكن الحكم مفوضاً إليه ما قال - إلا الإذخر - لأن قوله هذا لم يكن عن وحى ، لأن الوقت قصير لا يتسع لتزوله .

٢ - قوله عليه السلام : « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » فلو لم يكن الحكم مفوضاً لأمرهم بالسواك شق عليهم ذلك أو لم يشق عليهم .

٣ - خطب النبي عليه السلام الناس فقال : « يا أيها الناس إن الله كتب عليكم الحج فحجوا » فقال الأقرع بن حابس أكل عام يا رسول الله فسكت عليه السلام ثم قال : « لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم » فلو لم يكن الحكم مفوضاً إليه لم يكن لقوله نعم أثر في الوجوب ، بل كان الحكم الوجوب ، سواء قال نعم أو لم يقل .

٤ - لما فرغ عليه السلام من غزوة بدر الكبرى توجه إلى المدينة ومعه الأسرى ، فلما كان بالصفراء أمر علياً فقتل النضر بن الحارث فلما بلغ أخته فتيلة بنت الحارث ذلك أنشدته قصيدة طويلة جاء فيها :

محمد يا خير ضئ كريمة      في قومها والفحل فحل معرق  
ما كان ضرك لو مننت وربما      من الفتى وهو الحفظ المحنق  
وفيها :

فالنضر أقرب من أسرت قرابة      وأحقهم إن كان عتق يعتق  
ظلت سيوف بني أبيه تنوشه      لله أرحام هناك تشقق

فلما سمع النبي عليه السلام ما أنشدته فتيلة قال : « لو بلغني هذا قبل قتله لمننت عليه » . فلو لم يكن القتل مفوضاً إليه لكان سماعه ما أنشدته ، وعدم سماعه مستويين ، لأن القتل لا بد منه في الحالتين .

نوقش هذا الدليل : بأن الاستثناء فى الأول يجوز أن يكون بوحي سابق :  
لقوله تعالى : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴾ .

وأما الثانى : فيجوز أن يكون النبى عليه السلام مخيراً فى الأمر بالسواك ،  
وعدم الأمر به ولكنه اختار عدم الأمر به ، لأنه أيسر على الأمة والنبى عليه السلام ما  
خير بين أمرين الا اختار أيسرهما .

وأما الثالث : فمعناه لو قلت نعم لوجب فى كل عام . والرسول عليه السلام  
لا يقول نعم إلا إذا أمره الله بذلك ، فيكون الوجوب بأمر الله ، لا بأمره .

وأما الرابع : فيجوز أن يكون الرسول عليه السلام مخيراً فى الأسرى بين القتل  
والمن ويكون معنى قوله عليه السلام لو بلغه ما قالت فتيلة لاختار بالنسبة لأخيها المن  
دون القتل ويكون ذلك بحكم الله . لا بحكمه هو .

وأما المفصل فله أن يقول : إن الرسول عليه السلام إذا فوض الحكم إليه ، ثم  
وقع الخطأ فيه أمكن رفع هذا الخطأ بواسطة نزول الوحي عليه بما هو الصواب فالخطأ  
من جانبه مأمون ، أما غيره فلا سبيل لرفع الخطأ فيما حكم به ، لعدم نزول الوحي  
بذلك لأن الوحي لا ينزل على غير الرسل .

ويمكن أن يناقش ذلك : بأن فرض المسألة أن الله فوض الحكم إلى المجتهد  
وقال له أحكم بما شئت فأنت لا تحكم إلا بالصواب ، ومع هذا القول من الله فلا  
يتأتى الخطأ من المجتهد ، وإلا لزم الكذب فى خبره تعالى ، وهو محال ، وبذلك  
يكون الخطأ مأموناً فى جانب غير الرسول كما هو مأمون بجانبه - عليه السلام ،  
فكان الجواز مطلقاً .

وأما الأمدى فقد استدل على الجواز : بأنه لا يترتب على فرض وقوعه محال  
لذاته ولا لغيره ، فكان جائزاً ، لأن شأن الجائز العقلى ذلك .

واستدل على عدم الوقوع بالاستقراء والتتبع لموارد الشرع لم يوجد ما يدل على  
وقوع حادثة حصل فيها الحكم بواسطة التفويض للنبى عليه السلام أو لغيره من  
المجتهدين ، وكل ما يظن أنه تفويض فهو عند التحقيق حكم بواسطة الوحي ، أو  
الاجتهاد ، فكان ذلك دليلاً على عدم الوقوع .

وأما الواقف : فقد رأى أن الأدلة متعارضة فلم يستطع الحكم بأحد الرأيين  
لعدم ما يرجحه ، فالترجم الوقف منعاً للتحكم .

## الباب الثاني

### فى الافتاء

الافتاء يتطلب أموراً ثلاثة :

- ١ - مفتى ٢ - مستفتى ٣ - مستفتى فيه - ولذلك فإن هذا الباب يشتمل على ثلاث مسائل ، لأن كل واحد من هذه الأمور الثلاثة مسألة تخصه .

\* \* \*

### المسألة الأولى - فى المفتى

اتفق الأصوليون على أن من توفرت فيه شروط الاجتهاد السابقة يجوز له أن يفتى غيره يعرضه عليه من المسائل التى يصح له الافتاء فيها كما سيأتى : ووجهتهم فى ذلك ، أن المفتى فى هذه الحالة يعتبر من أهل الذكر الذين أمر الله بالرجوع إليهم حيث قال جل شأنه ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ .  
واختلفوا فيما قلدهم من المجتهدين هل له أن يفتى غيره تخريجاً على مذهب هذا المجتهد ، أو ليس له ذلك - مع اتفاقهم على أن له أن يفتى بما علم أنه مذهب هذا المجتهد وجملة ما قالوه أن المقلد : إما أن يقلد حياً أو يقلد ميتاً :

فإن كان مقلداً المجتهد حتى فلهم فى ذلك مذاهب :

- ١ - يجوز له الافتاء مطلقاً - وجد المجتهد ، أو لم يوجد .
- ٢ - لا يجوز له الافتاء مطلقاً .
- ٣ - يجوز له الافتاء عند عدم وجود المجتهد ، ولا يجوز له عند وجوده .
- ٤ - يجوز له الافتاء إن اطلع على ما أخذ إمامه ، وكان أهلاً للنظر ، ولا يجوز له فى غير ذلك .

\* \* \*

### الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول . بقوله تعالى : ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ ووجه الدلالة من الآية ظاهر : فإن المقلد المجتهد العالم بمذهب إمامه



من أهل العلم الذين أوجب الله الرجوع إليهم فيجب اعتبار قوله من غير فرق بين وجود المجتهد وعدم وجوده ، عملاً بإطلاق الآية .

ويمكن أن يجاب عن ذلك : بأن المقلد عند افتائه بتخريج المسألة على مذهب إمامه ليس عالمًا بأن ما أفتى به مذهب لإمامه ، فلا يكون من أهل العلم فيما استفتى فيه ، فلا يدخل في أهل العلم الذين طلب الرجوع إليهم فلا يكون قوله مقبولاً ، لعدم ما يدل على القبول .

واستدل أصحاب المذهب الثاني : بأن المقلد إنما يسأل عما عنده ، ولا يسأل عما عند إمامه ، وهو لا علم له بما سئل عنه لعدم قدرته على الاجتهاد كما لا علم له بما عند إمامه لجواز أن يكون مستند إمامه فيما سئل عنه غير ما ظنه مستنداً له ، وبذلك تكون فتواه فتوى بغير علم فتكون غير مقبولة فإن من أفتى بغير علم فكأنما ذبح بغير سكين .

وقد يجاب عن ذلك : بأن المقلد إذا كان أهلاً للنظر ، عالمًا بمدارك إمامه يصدق عليه أنه عالم بمذهب إمامه فيما سئل فيه وحيثئذ تكون فتواه فتوى العالم بمذهب إمامه فتكون مقبولة ، كما لو أفتى بها الإمام نفسه .

واستدل أصحاب المذهب الثالث : بأن عدم وجود المجتهد ، يعتبر ضرورة والضرورة تقدر بقدرها ولذلك قبل فتواه عند عدم المجتهد ، ولم يقبل قوله عند وجوده عملاً بهذه الضرورة .

ويجاب عن ذلك : بأن المقلد إن كان أهلاً للنظر وجب قبوله وقوله لاعتباره في نفسه ، وإن لم يكن أهلاً للنظر لم يقبل قوله ، لعدم اعتباره في نفسه ، أما وجود المجتهد ، أو عدم وجوده فلا تأثير له ، فلا عبرة بهذا التفصيل .

واستدل أصحاب المذهب الرابع : بأن الناس مازالوا يقبلون قول المقلدين الذي هم من أهل النظر والاجتهاد العالمين بمدارك أئمتهم . أمثال ابن القاسم وأشهب من أصحاب مالك تخريجاً على مذهبه ، وأبي يوسف ومحمد بن الحسن تخريجاً على مذهب أبي حنيفة ، والمزني والبويطي تخريجاً على مذهب الشافعي . ولم ينكر الناس عليهم ذلك فكان هذا إجماعاً على اعتبار قولهم .

هذا كله فيما إذا قلد حياً .

- أما إن كان المقلد مقلداً لمجتهد ميت فللعلماء في ذلك قولان .
- القول الأول - يجوز له الإفتاء بمذهب إمامه .
- القول الثاني - لا يجوز له الإفتاء بذلك .

وهذا الخلاف مبنى على خلاف آخر وهو : هل قول الميت يموت بموت صاحبه أو لا يموت بموته فمن قال : أن الميت يموت قوله بموته قال لا يجوز الإفتاء بمذهب الميت ومن قال . إنه لا يموت بموته ، قال بالجواز .

\* \* \*

## الأدلة

استدل المانع : بأن المجتهد إذا كان مخالفاً لمن وجد في عصره من المجتهدين ثم مات ، فإن الإجماع ينعقد بموت المخالف ، فلو كان القول باقياً بعد موت صاحبه لما انعقد الإجماع بموت المخالف ، لأن قوله لا يزال باقياً والمخالفة لا تزال قائمة ، والإجماع لا ينعقد مع وجود المخالف .

نوقش هذا من وجوه ثلاثة :

أحدهما : لا نسلم أن الإجماع ينعقد بموت المخالف اتفاقاً ، فإن من العلماء من يرى أن قول المخالف لا يزال باقياً ، ولا إجماع مع المخالفة .

وثانيهما : لو لم يعتبر قول الميت بعد موته لما كان هناك فائدة في تأليف كتب الفقه ولا تدوين العلوم .

وثالثها : الدليل منقوض بانعقاد الإجماع بانقراض المجمعين جميعاً وجعله حجة لمن بقى بعدهم : فلو كان القول يموت بموت صاحبه لما كان الإجماع حجة ، ضرورة أن أصحاب القول المتفق عليه قد ماتوا ، فلا قول لهم .

واستدل المجوز : لو لم يجز الإفتاء بقول الميت للزم من ذلك فساد أحوال الناس ، ووقوعهم في الحرج والعسر ، لأن الزمن قد لا يوجد فيه مجتهد ، فلو امتنع الإفتاء بقول الميت في هذه الحالة لوقع الناس في العسر والضرب ، لعدم من يفتيهم في أمر دينهم ، والله سبحانه وتعالى يقول : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ ويقول سبحانه : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ .

## المسألة الثانية - فى المستفتى

جمهور الأصوليين على أن العامى المحض ، أو العالم الذى لم يبلغ درجة الاجتهاد يجوز له أن يستفتى غيره ممن هو من أهل الافتاء ، بل يجب عليه ذلك ، وقد تقدم فى المسألة السابقة الكلام على من هو أهل للإفتاء .  
وقال بعض المعتزلة البغدادية : لا يجوز لكل منهما الاستفتاء . بل يتعين على كل منهما معرفة الحكم بدليله .

وقال أبو على الجبائى : يجوز لكل منهما الاستفتاء فى المسائل الاجتهادية مثل إزالة النجاسة ، وطهارة الماء ، دون المسائل المنصوصة ، مثل وجوب الصلاة والزكاة والحج ، والصوم .

\* \* \*

### الأدلة

استدل الجمهور بما يأتى :

أولاً : كان العوام فى زمن الصحابة والتابعين إذا نزلت بهم حادثة أو وقعت لهم واقعة يهرعون إلى الصحابة أو التابعين فيسألونهم عن حكم الله فى تلك الحوادث ، وكان الصحابة والتابعون يجيبونهم عن هذه المسائل من غير أن ينكروا عليهم ذلك ، ولم ينقل عنهم أنهم أمروا هؤلاء السائلين بأن يجتهدوا ليعرفوا الحكم بأنفسهم فكان ذلك إجماعاً من الصحابة والتابعين على أن من لم يقدر على الاجتهاد فطريق معرفته للأحكام هو سؤال القادر عليها ، فتكليف العوام بالاجتهاد فيه مخالفة لهذا الإجماع .

وثانياً : تكليف من لا قدرة له على الاجتهاد بمعرفة الحكم عن دليله تكليف له بما ليس فى وسعه ، فيكون منهياً عنه ، لقوله تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ . يضاف إلى ذلك أنه يؤدى إلى ترك الناس مصالحهم الضرورية ، ومعايشهم فى الحياة الدنيا ، وفى ذلك فساد للأحوال - وكل ذلك باطل .

واستدل المعتزلة البغدادية بما يأتى :

أولاً : قوله تعالى : ﴿ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ ، وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ ﴾

ووجه الدلالة من الآية : أنها سيقت في معرض الذم لهؤلاء المقلدين ، فكان التقليد مذموماً ، فلا يكون جائزاً ، بل يكون منهياً عنه .

وثانياً : قوله عليه السلام « اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له » ووجه الدلالة من الحديث أن الله تعالى أمر بالاجتهاد كل المكلفين ، لأن الواو من صيغ العموم ، فيكون العامى مأموراً بالاجتهاد كغيره ، فلا يجوز له التقليد .

وثالثاً : لو جاز تقليد العامى فى الفروع لجاز التقليد له فى الأصول لأن كلا منهما مكلف به .

ولكن التقليد فى الأصول ممتنع كما سيأتى ، فالتقليد فى الفروع ممتنع كذلك .  
وأجاب الجمهور عن هذه الأدلة ، فقالوا : أما الآية فهى محمولة على ذم التقليد فيما لا يجوز فيه التقليد ، وهى الاعتقادات ، جمعاً بين الأدلة المعارضة .  
وأما الحديث فمحمول على من له قدرة على الاجتهاد ، ويعضد هذا قوله عليه السلام فى نفس الحديث « فكل ميسر لما خلق له » فإن العامى يعسر عليه الاجتهاد فلا يكون من أهله .

وأما القياس : فهو قياس مع الفارق ، لأن الاعتقادات متناهية وهى قليلة فالعلم فيها عن الدليل متيسر للعامى ، أما الفروع فهى غير متناهية ، فمعرفة عن الأدلة متعسر .

واستدل الجبائى : بأن غير المنصوص من المسائل الفرعية لا قدرة للعامى على معرفته ، لعدم ضبطه فلا يكلف بمعرفته من الأدلة ، لأن ذلك تكليف بما لا طاقة له عليه ، بخلاف المنصوص من الفروع فإنه مضبوط ، فيمكن معرفته عن الدليل لدخوله تحت قدرته ، فلا يصح التقليد فيه ، كما لا يصح تقليده فى الاعتقادات .  
ويجاب عن ذلك : بأن هذا قول يخالف ما سبق من الإجماع ، فيكون باطلاً .

\* \* \*

هل يجوز للمجتهد أن يستفتى مجتهداً

آخر فيما لا علم له به ؟

اختلف الأصوليون في ذلك - على أقوال كثيرة :

- ١ - لا يجوز مطلقاً - وهو المختار للبيضاوي .
- ٢ - يجوز مطلقاً - وهو المعروف عن الإمام أحمد بن حنبل .
- ٣ - يجوز فيما يخص المجتهد من الأحكام ، ولا يجوز فيما يفتى به غيره .
- ٤ - يجوز إذا خاف فوات الوقت ، ولا يجوز إذا لم يخف فواته - وذلك فيما يخصه لا فيما يفتى به غيره .
- ٥ - يجوز إذا كان الفتى أعلم منه ، ولا يجوز إذا كان مساوياً له ، أو أقل منه - وهو مذهب محمد بن الحسن .
- ٦ - يجوز تقليد غيره - إذا كان الغير صحابياً أرجح في نظره من غيره ، ولا يجوز تقليد غيره - ونقل ذلك عن الشافعي .
- ٧ - يجوز تقليد الصحابة والتابعين ، ولا يجوز تقليد غيرهم .
- ٨ - يجوز تقليد الأعم بشرط تعذر الاجتهاد - وهو منقول عن ابن سريج .

\* \* \*

## الأدلة

استدل المانع مطلقاً ، بقوله تعالى « فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ » ووجه الدلالة من الآية : أن المجتهد من أولى الأبصار الذين أمرهم الله تعالى بالاعتبار والاجتهاد ، فلو جاز له تقليد غيره ، لكان تاركاً لما وجب عليه وترك الواجب حرام ، فكان تقليده للغير منهيّاً عنه - وهو المدعى .

واستدل المجوز مطلقاً بما يأتي :

أولاً : قوله تعالى : ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ ووجه الاستدلال من الآية : أن المجتهد غير عالم بما سأل عنه ، فكان مأموراً بسؤال من يعلم ، وأقل مراتب الأمر الإباحة ، فكان سؤاله للغير مباحاً .

ويجاب على ذلك : بأن الآية محمولة على العامى ، لأنه هو الذى يصدق عليه أنه ليس من أهل العلم ، أما المجتهد فإنه لا يصدق عليه ذلك لأنه من الذين يعلمون - وإن غاب عنه العلم فى هذه المسألة بخصوصها - ولو كانت الآية عامة فى المجتهد وغيره لجاز للمجتهد السؤال مطلقاً - اجتهد أو لم يجتهد مع أن سؤاله بعد الاجتهاد فى المسألة متفق على منعه .

وثانياً لما بايع عبد الرحمن بن عوف عثمان بن عفان رضي الله عنه قال له أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام وسيرة الشيخين أبى بكر وعمر ، وكان ذلك بحضور من الصحابة فلم ينكر عليه أحد ذلك ، مع أنه قد شرط فى بيعته أن يقلد عثمان أبى بكر وعمر فلو كان التقليد للمجتهد منهيّاً عنه لأنكر الصحابة على عبد الرحمن بن عوف شرطه هذا ، لأن الصحابة لا يستكون على منكر .

ويجاب عن ذلك : بأن المقصود من سيرة الشيخين - التزام العدل والإنصاف بين الناس ، والبعد عن حب الدنيا ، وليس المقصود بها اتباعهما فى الأحكام الاجتهادية ، ولذلك لم ينكر الصحابة على عبد الرحمن شرطه ، لأنه لا وجه للإنكار ، ولو كان المقصود بها ما تقولون لوجب عليهم الإنكار ، وحرّم عليهم السكوت ، لأن الإجماع قائم على أن المجتهد إنما يعمل برأيه ، لا برأى مجتهد آخر ومخالفة الإجماع غير جائزة .

أما الأقوال فوجهتها ظاهرة .

\* \* \*

### المسألة الثالثة - فى المستفتى فيه

أكثر الأصوليين على أن الأحكام الفرعية الظنية يجوز فيها الاستفتاء - خلافاً - لبعض المعتزلة - وأما الأحكام الأصلية الاعتقادية مثل ، وجود الله تعالى ووحدانيته ، وإثبات صفات الكمال له ، وتنزهه عن صفات النقص فأكثر العلماء على أنه لا يجوز فيه الاستفتاء ، لا للعامى ولا لغيره ، بل يجب معرفتها بالطريق المحصلة للمعرفة ، وخالف فى ذلك عبد الله ابن الحسن العنبرى والحشوية فأجازوا التقليد فيها ، ونقل عن بعض المحدثين وجوب التقليد فى الأحكام الاعتقادية ، وحرمة النظر فيها .

\* \* \*

## الأدلة

استدل الجمهور على أن الأحكام الأصلية الاعتقادية ليست محلاً للاستفتاء ولا يجوز فيها التقليد بأن الإجماع منعقد على وجوب العلم بالله تعالى وصفاته على كل مكلف - والعلم غير التقليد - لأن العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل والتقليد هو : الاعتقاد الجازم المطابق للواقع لا عن دليل ، وحيث كان الاجماع منعقدًا على وجوب العلم بما ذكر على كل مكلف - امتنع التقليد والاستفتاء فيما ذكر ، ضرورة أن التقليد فيها لا يوجب العلم بها لأمرين :

أحدهما : جواز الكذب على المفتي وثانيهما أن التقليد لو كان موجبًا للعلم للزم اجتماع النقيضين فيما إذا قلد شخص اثنين أحدهما في حدوث العالم والآخر في قدمه واجتماع النقيضين محال ، أما من جوز التقليد في الأحكام الأصلية فقد استدل بما يأتي :

أولاً : لو وجب النظر في المسائل الاعتقادية لفعله الصحابة في خاصة أنفسهم ولأمروا غيرهم بتحصيله ، لأن الصحابة رضي الله عنهم أحرص الناس على فعل ما وجب ، لكن الصحابة لم يفعلوا ذلك وخصوصاً العوام منهم ولم يأمرؤا به ، وإلا لنقل ذلك عنهم ، فدل ذلك على أنه غير واجب فكان جائزاً لأنه لا دليل على التحريم .

ويجاب عن ذلك : بأن الصحابة نظروا بأنفسهم حتى علموا أن لا إله إلا الله ، وأنه متصف بكل كمال ومنزه عن كل نقص ، وغاية الأمر أن هذا النظر لم يكن على وفق القواعد المنطقية من الأقيسة والأشكال المعروفة ، وليس ذلك شرطاً لتحصيل العلم ولا ركناً فيه .

وثانياً : بأن المسائل الأصلية الاعتقادية كالمسائل الفرعية من حيث إن كلا منهما يجب على المكلف تحصيله ، والمسائل الفرعية يجوز التقليد فيها ، والاستفتاء ، فكذاك المسائل الأصلية الاعتقادية .

ويجاب عن ذلك : بأنه قياس مع الفارق ، لأن المسائل الفرعية غير متناهية ، فعدم التقليد فيها يوجب العسر والمشقة ، بخلاف المسائل الأصلية فإنها متناهية ، وأدلتها ظاهرة ، فتحصيل العلم بها ممكن والمشقة مدفوعة .

وأما القائلون بحرمة النظر فى المسائل الاعتقادية وأوجبوا فيها التقليد فقد استدلوا على ذلك : بأن النظر فى الاعتقادات يوجب الأوهام والشكوك ، وهى تنافى التصديق الصحيح ، بخلاف التقليد فإنه طريق آمن من الأوهام والضلالات فيجب المصير إليه ، لأن تجنب الضلال أو ما هو مظنته واجب فإنه ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب .

ويجاب عن ذلك : بأن النظر الموجب للشكوك والأوهام هو النظر الفاسد ، وهو لم يكلف به ، وإنما كلف بالنظر الصحيح - والنظر الصحيح مأمون العاقبة ، لأنه يوصل إلى المطلوب ، ولو كان النظر حراماً على المقلد لكان حراماً كذلك على من قلده للعلة نفسها - وليس ذلك مذهباً لكم .

\* \* \*

## خاتمة فى أمور ذكرها الأسنوى

الأمر الأول :

إذا عرضت على المجتهد مسألة فأفتى فيها بحكم ، ثم عرضت عليه مرة أخرى فهل يجب عليه تجديد الاجتهاد :

اختلف الأصوليون فى ذلك على مذاهب ثلاثة :-

١ - لا يجب عليه تجديد الاجتهاد مطلقاً .

٢ - يجب عليه تجديده مطلقاً .

٣ - لا يجب عليه التجديد إن كان ذاكرًا لما مضى من طرق الاجتهاد فى المرة الأولى ، ويجب التجديد إن كان ناسياً .

\* \* \*

## وجهة الأقوال

وجهة القول الأول : أن الحادثة واحدة وقد اجتهد فيها وبذل ما فى وسعه والأصل عدم إطلاعه على غير ما اطلع عليه أولاً ، فلا يكلف بتجديد الاجتهاد لعدم الفائدة .

ووجهة القول الثانى : أن اختلاف الزمن من شأنه تغيير الرأى والاجتهاد ،



وقد يظهر له في الزمن الثاني ما لم يظهر له في الأول ، فوجب عليه تجديد الاجتهاد عملاً بالأحوط .

**وجهة القول الثالث :** عند تذكرة طرق الاجتهاد في المرة الأولى يكون عالماً بالحكم عن دليله ، فالفتوى بالحكم تكون صحيحة ، أما إذا كان ناسياً لها فلم يوجد عنده علم بالحكم عن الدليل فوجب عليه تجديد الاجتهاد لتحصيل العلم بالحكم عن الدليل ، كما إذا لم يسبق له اجتهاد في هذه المسألة .

**الأمر الثاني :** اتفق القائلون بأن العامي يجب عليه أن يستفتى غيره على أنه لا يجوز له أن يستفتى إلا من غلب على ظنه أنه من أهل العلم والاجتهاد والعدالة ، وطريق معرفته ذلك أن يراه متصباً للفتوى والناس يقبلون على سؤاله ، كما اتفقوا على أنه لا يجوز له أن يستفتى من غلب على ظنه أنه من أهل الجهل والفسق .

واختلفوا في جواز استفتاء من جهل حاله بحيث لم يعرف علمه ولا جهله .

ومذهب الجمهور أنه لا يجوز استفتاءه ، لأن المسئول في هذه الحالة يحتمل احتمالاً راجحاً أن يكون مساوياً للسائل في العامية ، لأن الأصل في الناس الجهالة ، ولأن الكثير والغالب في الناس هم العوام ، والعامية تمنع من قبول قوله في الدين ، لأنه قول بلا دليل .

فإذا تعدد المجتهدون ، واختلف فتواهم في المسألة الواحدة فمن العلماء من أوجب على المستفتى أن يجتهد فيمن هو أروع وأعلم فيأخذ بقوله ، وبذلك قال الإمام أحمد بن حنبل ، وابن سريج ، والقفال الشاشي ، ووجهتهم في ذلك أن قول المفتين في حق العامي نزل منزلة الأدلة المتعارضة في حق المجتهد ، والمجتهد يجب عليه الترجيح بين الأدلة عند تعارضها ، فكذلك المستفتى يجب الترجيح بين المفتين .

ومنهم من لم يوجب عليه الترجيح بينهم بل خيره في أن يأخذ بقول من شاء منهم سواء تساوا أو تفاضلوا - وإلى ذلك ذهب الصحابة رضي الله عنهم كان فيهم الفاضل والمفضول ، وكان فيهم العوام ومن فرضه إتباع غيره والأخذ بقوله ، ومع ذلك لم ينقل عن أحد من الصحابة والسلف تكليف العوام بالاجتهاد في أعيان المجتهدين ولم ينكر أحد منهم إتباع المفضول واستفتاءه مع وجود الأفضل ، فلو كان ذلك غير جائز لما جاز من الصحابة الاتفاق على عدم إنكاره والمنع منه .

ويتفرع على القول الأول ما يأتي :

- ١ - إذا اجتهد في أعيانهم فتبين له أن أحدهم أرجح من الآخر في الدين مع التساوى في العلم تعين عليه الأخذ بقول الأدين .
- ٢ - إذا تبين له أن أحدهم أرجح من الآخر في العلم مع التساوى في الدين - فقليل هو مخير في الأخذ بقول من شاء - والحق أنه يأخذ بقول الأعلّم .
- ٣ - إذا تبين له أن أحدهم أرجح من الآخر في العلم وأن الآخر أرجح في الدين - فقليل يأخذ بقول الأدين - والراجح أنه يأخذ بقول الأعلّم .

الأمر الثالث :

اختلف العلماء في خلو العصر من المجتهد الذى يمكن تفويض الفتوى إليه فذهب الجمهور منهم إلى الجواز ، وقالت الحنابلة ، وغيرهم ، إن ذلك غير جائز .

\* \* \*

## الأدلة

استدل الجمهور : بقوله عليه الصلاة والسلام « إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ، ولكن يقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا » ، ووجه الاستدلال من الحديث ظاهر ، فإن النبى عليه الصلاة والسلام أخبر أنه سيأتى على الناس زمان لا يبقى فيه عالم يفتى الناس فى أمر دينهم ، بل يكون الكل جهالاً ، ولهذا يكثر فى هذا الزمان الضلال والإضلال وهذا صريح فى أن هذا الزمن لا يوجد فيه أى مجتهد ، فالقول بأن العصر لا يخلو عن المجتهد ، فيه تكذيب لهذا الخبر والكذب فى خبر الرسول ﷺ .

واستدل الحنابلة ومن معهم بما يأتى :

أولاً : التفقه فى الدين والاجتهاد فيه فرض على الكفاية بحيث إذا اتفق الكل على تركه أثموا ، فلو جاز خلو الزمن عن مجتهد لزم من ذلك اتفاق أهل العصر الواحد على الخطأ والإثم - وهو باطل - لأن الأمة معصومة عن الخطأ .

ويجاب عن ذلك : بأن الاجتهاد إنما يكون فرض كفاية إذا لم يمكن اعتماد العوام على ما ينقل إليهم من الأحكام عن المجتهدين السابقين . أما إذا أمكن ذلك

فلا يكون فرض كفاية ، ولا شك أن اعتماد العوام على ما سبق من الأحكام ممكن ، وليس ممتنعاً ، فلا يكون الاجتهاد فرضاً ، وبذلك لا مانع من خلو العصر عن المجتهد .

وثانياً : قوله عليه الصلاة والسلام « لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله وحتى يظهر الدجال » .

ووجه الدلالة من الحديث : أن النبي ﷺ أخبر بأن طائفة من أمته ستبقى على الحق حتى تقوم الساعة أو تظهر علاماتها الكبرى ، وهذا ظاهر في أن الذي يكون على الحق هم المجتهدون الذين يدركون أمور الدين ، وما أنزله رب العالمين ، فكل عصر لابد فيه من طائفة تكون على الحق ، فلو خلا الزمن عن المجتهد لزم الكذب في خبر الرسول ﷺ وهو محال .

ويجب ذلك أولاً : بأن الحق في الحديث يجوز أن يكون مراداً منه الإيمان والإسلام ، وبذلك يكون معنى الحديث ، لا تزال طائفة من أمتي متمسكة بالإيمان والإسلام حتى تقوم الساعة ، وبذلك لا يكون في الحديث دلالة على ما تدعون .

وثانياً : بأن الحديث معارض بالحديث السابق الذي استدلل به الجمهور ، وعند التعارض يلزم الترجيح ، وإلا ترك العمل بالحديثين معاً .

وحديث الجمهور راجع على الحديث الآخر ، لوجود ما يعضده ، مثل قوله عليه الصلاة والسلام « تعلموا الفرائض وعلموها الناس ، فإنها أول ما ينسى » وقوله ﷺ « خير القرون قرني ، ثم الذي يليه ثم الذي يليه ، ثم تبقى حثالة التمر ، لا يعبا الله بهم » وبذلك يكون العمل بحديث الجمهور هو المعتبر .

#### الأمر الرابع :

إذا عمل المقلد بما أفتاه به المجتهد في المسألة من المسائل ، فليس له أن يعمل في مثلها برأى مجتهد آخر ، إما اتفاقاً كما نقل الأمدى وابن الحاجب ، أو على الراجح كما قال الزركشي ، وذلك لأنه بالعمل يكون التزم بما أفتاه به ، ومن التزم شيئاً لم يجز له الرجوع فيه .

وله أن يعمل في غيرها من المسائل برأى مجتهد آخر ما لم يلتزم مذهباً معيناً كمذهب الشافعي أو أبي حنيفة أو مالك ، فإن التزم مذهباً معيناً فليلس له أن يعمل بخلاف هذا ، لأنه اعتقد أنه حق فيجب عليه العمل بمقتضى اعتقاده .

وقيل له أن يعمل بخلافه ، وهو الراجح ، لأنه التزم شيئاً لم يلزمه به الله ولا رسوله ، فإن الله لم يوجب عليه اتباع مذهب معين ، وليس التزامه للمذهب المعين نذراً عليه يوجب الوفاء به .

وقال فريق من العلماء إن عمل بما التزمه في بعض المسائل ، ولم يعمل به في البعض الآخر جاز له أن يعمل بخلاف ما التزمه فيما لم يفعله ، وامتنع عليه أن يعمل بخلافه فيما فعله ، واختار هذا التفصيل الكمال ابن الهمام .

وقال في توجيه ذلك ، إنه لم يوجد في الشرع ما يوجب عليه اتباع ما التزمه وإنما أوجب الشرع عليه اتباع أهل العلم فقط ، حيث قال عز من قائل : ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ .

وفرع الكمال ابن الهمام على هذا أنه يجوز للمقلد أن يتبع رخص المذاهب بمعنى أنه يأخذ من كل مذهب ما هو أهون عليه وأيسر ، لأنه لم يوجد في الشرع ما يمنع من ذلك ، بل ربما كان فعل الرسول عليه الصلاة والسلام وقوله معضدين لذلك : فإن الرسول عليه الصلاة والسلام ما خير بين شيئين إلا اختار أيسرهما وقد ورد في صحيح البخارى عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب ما يخفف عن أمته .

وقال عليه الصلاة والسلام « إن الدين يسر ولم يشاد الدين أحد إلا غلبه » .

وقال القرافي : إن تتبع الرخص جائز بشرط أن لا يترتب عليه العمل بما هو باطل عند جميع من قلدهم ، كما إذا قلد مالكاً في عدم نقض الوضوء ثم صلى بهذا الوضوء ، فإن صلاته باطلة عند كل من مالك والشافعي ، لأن الوضوء ليس صحيحاً عند كل منهما .

ويظهر من عبارة الكمال بن الهمام أنه غير مرتض لهذا التقييد الذى قيد به القرافي في الجواز حيث قال « وقيده متأخر بأن لا يترتب عليه ما يمنعانه » وعلل صاحب التيسير الجواز بدون قيد ، بأن المخالفة في البعض أهون من المخالفة في الكل ، فإذا جازت مخالفة بعض المجتهدين في كل ما ذهب إليه جازت مخالفته في بعض ما ذهب إليه من باب أولى ، ثم قال وليس هناك دليل من نص أو إجماع يدل على أن الفعل إذا كانت له شروط فإنه يجب على المقلد أن يتبع مجتهداً واحداً في هذه الشروط التى يتوقف عليها هذا الفعل ومن ادعى دليلاً على ذلك فعليه الإتيان به .

الأمر الخامس : ليس العوام بعد عصر الصحابة أن يتعلقوا بمذاهب أعيان الصحابة كأن يتمسكوا مثلاً بمذهب أبي بكر أو عمر أو زيد بن ثابت أو غيرهم من الصحابة في مسألة من المسائل ، وإنما يجب عليهم أن يقلدوا إماما من الأئمة الذين دونت مذاهبهم وعرفت . مثل أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد بن حنبل .

والسر في ذلك : أن مذاهب الصحابة غير مدونة وليست مضبوطة ، ومثل هذا يتطرق إليه الخطأ والتأويل ، بخلاف مذاهب الأئمة الأربعة ، فإنها معروفة ومضبوطة ، لتدوينها ، واعتناء تلاميذهم بتوضيح ما خفى من المسائل وتخصيص العام منها ، وتقييد مطلقها ، وذلك يوجب اطمئنان النفوس إلى الأخذ بها لقربها من الحق ، وبعدها عن الضلال .

ولهذه العلة السابقة قال ابن الصلاح لا يجوز للعامة أن يقلد غير الأئمة الأربعة ، لأن غيرهم لم تدون مذاهبهم ، ولم يتوفر تلاميذهم على نشر مذاهبهم والعناية بها فيتطرق إليها الخطأ والتأويل كمذاهب الصحابة .

وقال عز الدين بن عبد السلام ما معناه : إن المدار على ثبوت المذهب عند المقلد ، وغلبة الظن على صحته عنده فحيث ثبت عنده مذهب من يراد تقليده صح له أن يقلده ، ولو كان صاحب المذهب من غير الأئمة الأربعة وهو رأى لا بأس به ، ويعضده قول القرافي ، انعقد الإجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء من غير حجر .

هذا ما يسر الله الكريم به والحمد له في النهاية كما ثبت له الحمد في البداية ، والصلاة والسلام على خاتم النبيين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ، والله نسأل أن ينفع به طالبه وكاتبه وجامعه إنه على ما يشاء قدير ، وهو نعم المولى ونعم النصير .



## الفهرس

الصفحة	الموضوع
٢	الخطبة
٣	الكتاب الرابع فى القياس - معنى القياس فى اللغة
٤	تعريف القياس عند البيضاوى وشرحه
٨	الاعتراضات الواردة على التعريف
١٠	قياس العكس ومثاله - ووجه الاعتراض به على التعريف والجواب عنه

### مشمات الكتاب الرابع

	الباب الأول - فى بيان أنه حجة - المسألة الأولى - فى إثباته
١٣	على منكريه
١٤	أدلة الجمهور
١٩	أدلة المذهب الثانى - والثالث
٢٣	أدلة المذهب الرابع
٢٤	دليل المذهب الخامس - دليل النظام
٢٦	المسألة الثانية - فى التنصيص على العلة ومذاهب العلماء فيها
٢٦	تحرير محل النزاع فى المسألة
٢٨	دليل النظام ومن معه
٢٩	دليل الجمهور - ومناقشته ورد المناقشات
٣٤	دليل أبى عبد الله البصرى ومناقشته
٣٤	ثمره الخلاف فى المسألة
٣٥	المسألة الثالثة

### فى تقسيمات القياس

	ينقسم أولاً : إلى قطعى ، وظنى ، منشأ القطعية ، والظنية عند
	الأسنوى وعند غيره من الشارحين
٣٥	ينقسم ثانياً - إلى قياس أولى ، وقياس أدنى ، وقياس مساو

- ينقسم ثالثاً - إلى قياس جلى وقياس خفى - وينقسم رابعاً -  
 ٣٦ إلى قياس علة ، وقياس دلالة  
 أقوال العلماء فيما ثبت به تحريم ضرب الوالدين - أدلة المذهب  
 ٣٧ الأول  
 ٣٨ أدلة المذهب الثانى ، والثالث والجواب عنها  
 ٤١ المسألة الرابعة ، فيما يجرى فيه القياس ، وما لا يجرى فيه  
 ٤١ القياس يجرى فى الحدود والكفارات  
 ٤٢ دليل الجمهور - دليل الحنفية - والرد عليها  
 القياس يجرى فى العقلية ما يتحقق به الجامع عند جريان  
 ٤٢ القياس فى العقلية  
 ٤٣ إثبات اللغة بالقياس ، أقوال العلماء فى ذلك ، تحرير محل النزاع  
 ٤٤ أدلة المثبتين - مناقشتها وجواب المناقشات  
 ٤٥ أدلة المانعين - وردھا  
 ٤٦ ثمرة الخلاف فى إثبات اللغة بالقياس  
 ٤٧ القياس فى الأسباب والشروط وأقوال العلماء فى ذلك  
 ٤٧ أدلة الأقوال  
 ٤٨ لا يجرى القياس فى العادات  
 ٤٨ الباب الثانى - فى أركان القياس  
 ٤٩ أقوال العلماء فيما يسمى أصلاً ووجهة هذه الأقوال  
 ٥٠ الفرع عند المتكلمين ، والخلاف فيه  
 مشتملات الباب الثانى - الفصل الأول فى العلة - المبحث الأول  
 ٥١ تعريف العلة - تعريف الغزالي وشرحه  
 ٥٢ الاعتراض على تعريف الغزالي والجواب عنه  
 ٥٢ تعريف المعتزلة - تعريف الأمدى  
 ٥٣ تعريف الإمام الرازى - والجواب عنه  
 المبحث الثانى - الطرق المثبتة للعلة - الطريق الأول النص -  
 ٥٤ تقسيم النص

- ٥٥ تعريف النص القاطع - ألفاظه - تعريف النص الظاهر وألفاظه
- ٥٦ الطريق الثاني للإيماء - تعريف الإيماء عند ابن الحاجب وشرحه
- ٥٨ تعريف الإيماء عند غير ابن الحاجب
- ٥٩ مقارنة بين التعريفين - أقسام الإيماء
- القسم الأول : ترتيب الحكم على الوصف بالفاء - أنواعه
- ٦٠ التفاوت بين أنواع القسم الأول وتوجيه ذلك  
هل ترتب الحكم على الوصف بدون الفاء يفيد العلية مطلقاً  
أو يفيدها بشرط المناسبة أقوال العلماء في ذلك
- ٦١ دليل الجمهور ومناقشته ، ورد تلك المناقشات
- ٦٢ أدلة الآمدى ومن معه ومناقشتها
- ٦٤ تبيينان
- ٦٥ القسم الثاني من الإيماء
- ٦٧ القسم الثالث من الإيماء وأنواعه
- ٦٧ القسم الرابع من الإيماء وله نوعان
- ٦٩ القسم الخامس من الإيماء
- ٧٠ الطريق الثالث - الإجماع
- ٧١ الطريق الرابع - المناسبة
- ٧١ تعريف المناسب عند ابن الحاجب وشرحه
- ٧٣ الاعتراض على تعريف ابن الحاجب والجواب عن هذا الاعتراض
- ٧٣ تعريف المناسب عند الإمام الرازي
- ٧٤ الاعتراض على هذا التعريف - والجواب عنه
- ٧٥ تعريف المناسب عند البيضاوي
- ٧٦ الاعتراض على التعريف - والجواب عنه
- ٧٦ متى تكون المناسبة مفيدة للعية ؟
- ٧٨ لم كانت المناسبة مفيدة للعية عند اعتبار الشارع لها ؟
- ٧٨ تقسيمات للمناسب



- التقسيم الأول : تقسيم له من حيث الإلغاء والاعتبار
- ٧٩ تقسيم المناسب الذى علم اعتباره ينقسم أولاً إلى حقيقى وإقناعى
- تقسيم المناسب الحقيقى إلى أخروى ودينوى - تقسيم المناسب
- ٨٠ الدينوى
- وينقسم ثانياً إلى مؤثر وغريب وملائم - تعريف كل من هذه
- ٨١ الأمور الثلاثة
- هل تبطل مناسبة الوصف بالمفسدة الراجحة ؟ أقوال العلماء
- ٨٢ فى ذلك ووجهة كل قول
- ٨٣ الطريق الخامس - الشبه - تعريف الشبه عند بعض لأصوليين
- ٨٤ تعريف ثالث - للشبه
- اختلاف العلماء - فى إثبات العلية بطريق الشبه ، دليل
- ٨٥ المذهب الأول
- ٨٥ دليل أبى بكر الباقلانى على عدم اثبات العلية بطريق الشبه
- ٨٦ قياس الأشباه ، اختلاف العلماء فيما يعتبر علة فيه
- الطريق السادس - الدوران تعريف الدوران عند الغزالى تعريفه
- ٨٧ عند بعض الأصوليين تعريفه عند البيضاوى
- الاعتراض على التعريف والجواب عنه - أقوال العلماء فى إفادة
- ٨٨ الدوران العلية
- ٨٨ الأدلة - دليل المذهب الأول - ومناقشته
- ٨٩ دليل المذهب الثانى - ومناقشته
- ٩٠ دليل المذهب الثالث
- ٩١ مناقشة الدليل - وجواب المناقشة
- ٩٢ ملاحظة
- ٩٢ الطريق السابع - السبر والتقسيم
- ٩٣ هل السبر والتقسيم يفيد العلية قطعاً أو يفيدها ظناً ؟
- ٩٤ ملاحظة
- ٩٥ الطريق الثامن - الطرد

الصفحة	الموضوع
٩٧	الطريق التاسع تنقيح المناط
٩٧	تعريفه عند ابن السبكي - تعريفه عند البيضاوى
٩٩	طرق إلغاء الفارق ، ما يعتبر منها فى تنقيح المناط وما لا يعتبر
٩٩	تنبيه - ذكر تحته طريقان فاسدان من طرق إثبات العلية
١٠٠	المبحث الثالث - فى قوادح - العلة أى مبطلاتها - الأول النقض
١٠١	مذاهب الأصوليين فى النقض
١٠٢	الأدلة - دليل المذهب الأول - دليل المذهب الثانى ومناقشته
١٠٣	دليل المذهب الثالث ، ومناقشته
١٠٤	دليل البيضاوى على مذهبه فى النقض
١٠٤	ملاحظة
١٠٥	جواب النقض
١٠٥	الجواب الأول
	هل للمعترض أن يستدل على وجود العلة فى محل التخلف ؟
١٠٥	- أقوال العلماء فى ذلك ووجهتها
١٠٧	الجواب الثانى
١٠٨	هل للمعترض أن يستدل على عدم وجود الحكم
١٠٨	الجواب الثالث
١٠٨	تنبيه
١٠٩	الثانى من قوادح العلة - عدم التأثير وعدم العكس
١١٠	اختلاف العلماء فيه - مبنى الخلاف
١١١	أقوال العلماء - وأدلتهم ، دليل المذهب الأول - الجواب عنه
١١٢	دليل المذهب الثانى ، والثالث
١١٣	تنبيه - ذكر فيه أقوال العلماء فيما يسند إليه الحكم عند تعدد العلل
١١٣	وجهة الأقوال - وجهة القول الأول وردها - وجهة القول الثانى
١١٤	وجهة القول الثالث ، وردها -
١١٥	الثالث من القوادح - الكبير - تعريف الكسر عند البيضاوى
١١٥	تعريفه عند الأمدى ، وابن الحاجب

الصفحة	الموضوع
١١٦	موازنة بين التعريفين
١١٦	الرابع من القوادح - القلب
١١٦	تعريف القلب
١١٧	أقسام القلب
١١٨	اختلاف الاصوليين فى القلب
١١٩	الفرق بين القلب والمعارضة
١٢٠	الخامس من القوادح - القول بالموجب أقسامه
١٢١	السادس من القوادح - الفرق
	المبحث الرابع من مباحث العلة تقسيماتها - تقسيم العلة الخارجة
١٢٣	عن المحل
١٢٤	العلة القاصرة ، والعلة المتعدية - العلة البسيطة ، والعلة المركبة
١٢٤	هل يجوز التعليل بمحل الحكم ؟ أقوال العلماء فى ذلك وأدلتهم
	هل يجوز التعليل بالحكمة إذا لم تكن منضبطة ؟ أقوال العلماء
١٢٦	فى ذلك
١٢٧	أدلة الأقوال ، ومناقشتها
١٢٨	هل يجوز التعليل بالوصف العدمى
١٢٨	أقوال العلماء فى ذلك وأدلتهم
	هل يجوز تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى ؟ مذاهب
١٢٩	الأصوليين فى ذلك
١٢٩	أدلة المذاهب ، ومناقشتها
١٣١	هل يجوز التعليل بالعلة القاصرة
١٣١	أقوال العلماء فى ذلك وأدلتهم ومناقشتها
	هل يجوز التعليل بالوصف المركب ؟ - أقوال العلماء وأدلتهم
١٣٣	ومناقشتها
١٣٥	هل يصح تعليل الحكمين بعلة واحدة ؟
١٣٥	هل التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضى ؟
١٣٥	أقوال الأصوليين - وأدلتهم

الصفحة	الموضوع
١٣٦	ملاحظة قصد بها تقسيم المانع
١٣٧	هل من شرط علة الأصل أن يتفق على وجودها فيه ؟
١٣٧	الفصل الثاني - في شروط الأصل والفرع - شروط الأصل خمسة
١٤٠	شروط لحكم الأصل مختلف فيها
١٤٢	وشروط الفرع - الشروط المتفق عليها - الشروط المختلف فيها
	تنبيه :
	ذكر فيه أن الأصوليين قد يستعملون القياس الفقهي على شكل
١٤٣	منطقي ، وبيان ما يفعلونه في ذلك
	الكتاب الخامس - في الأدلة المختلف فيها
١٤٥	الباب الأول - في الأدلة المقبولة وهي أنواع ستة
١٤٥	النوع الأول الأصل - أقوال العلماء فيه وأدلتهم ، ومناقشتها
١٤٨	النوع الثاني - الاستصحاب - أقوال الأصوليين فيه
١٤٨	أدلة الأقوال ، ومناقشتها
١٥٠	فروع - اعتبار الاستصحاب وعدم اعتباره
١٥١	هل يطالب نافي الحكم بالدليل ؟
	النوع الثالث - الاستقراء تعريفه - أقسامه ، تعريف كل قسم -
١٥٢	اختلاف الأصوليين فيه
١٥٢	أدلة الأقوال ، ومناقشتها
١٥٣	النوع الرابع - الأخذ بأقل ما قيل - شروط الأخذ به عند القائل به
١٥٤	النوع الخامس - المناسب المرسل
	مذاهب العلماء فيه
١٥٥	أدلة المذاهب ، ومناقشتها
١٥٦	النوع السادس - عدم الدليل على الحكم
	الباب الثاني في الأدلة المردودة
١٥٧	الدليل الأول - الاستحسان
١٥٨	تعريف الاستحسان عند الكمال بن الهمام

الصفحة	الموضوع
١٥٨	تعريفه عند بعض الأصوليين تعريفه عند الكرخي ، تعريفه عند أبي الحسين البصري
١٥٩	ليس للاستحسان معنى يصلح أن يكون محلاً للنزاع فيكون متفقاً عليه بين الأئمة
١٥٩	الدليل الثاني - قول الصحابي
١٦٠	اختلاف الأصوليين فيه ، وأدلتهم ، ومناقشتها
	<b>الكتاب السادس</b>
١٦٣	في التعادل والتراجيح وفيه أربعة أبواب ، الباب الأول في التعادل بين الأمارتين
١٦٣	تعريف الأمانة - الفرق بينها وبين الدليل
١٦٤	حكم التعارض بين الأمارتين وبين الدليل
١٦٥	ملاحظة -
	هل للمجتهد اذا كان قاضياً أن يحكم مرة بإحدى الأمارتين ويحكم بالثانية مرة أخرى - اختلاف العلماء في ذلك ووجهتهم
١٦٦	تعارض الأقوال في المسألة الواحدة عن المجتهد الواحد
	<b>الباب الثاني - في الأحكام العامة للترجيح</b>
١٦٦	الحكم الأول - الترجيح خاص بالأدلة الظنية
١٦٧	الحكم الثاني - الترجيح إنما يكون عند عدم إمكان العمل بالدليلين معاً
١٦٩	الحكم الثالث
١٧٠	تنبيه : ذكر فيه ضابط العموم والخصوص المطلق والوجهي
١٧٠	الحكم الرابع الترجيح بكثرة الأدلة : أقوال العلماء فيه
١٧١	الأدلة ومناقشتها
	<b>الباب الثالث - في الترجيحات الخاصة بالأخبار وهي سبعة</b>
١٧١	الأول ما يتعلق بحال الراوي
١٧٤	الثاني - الترجيح بوقت الرواية
١٧٤	الثالث الترجيح بكيفية الرواية

الصفحة	الموضوع
١٧٥	الرابع - الترجيح بوقت ورود الخبر
١٧٦	الخامس - الترجيح باعتبار اللفظ
	السادس - الترجيح بواسطة الحكم ويكون ذلك في أمور
١٧٨	الأول - يترجح الخبر المبقى للبراءة الأصلية على الخبر الرافع لها
١٧٩	الثاني - الخبر المفيد للتحريم يقدم على الخبر المفيد للإباحة
	الثالث - يرجح الخبر الدال على الوجوب على الخبر الدال على الإباحة
١٨٠	الرابع - يرجح الخبر المثبت للطلاق أو العتاق على الخبر النافي لهما
١٨٠	الخامس - يقدم الخبر النافي للحد على الخبر المثبت له
١٨٠	السادس - الترجيح بأمر خارجي
١٨١	الباب الرابع في المرجحات الخاصة بالأقيسة وهي خمسة
١٨١	الأول الترجيح باعتبار العلة
١٨٢	الثاني - الترجيح باعتبار دليل العلية
١٨٤	الثالث - الترجيح باعتبار دليل الحكم
١٨٤	الرابع - الترجيح بحسب كيفية الحكم
١٨٤	الخامس - الترجيح بموافقة الأصول
	الكتاب السابع - في الاجتهاد والافتاء وفيه بابان
	الباب الأول - في الاجتهاد - الاجتهاد في اللغة - تعريفه عند
١٨٦	ابن الحاجب
١٨٧	الاعتراض على التعريف
١٨٧	تعريف آخر للاجتهاد - الاعتراض على هذا التعريف
١٨٨	تعريفه عند البيضاوي
١٨٨	ما لا بد منه في الاجتهاد
	حكم الاجتهاد
	هل كان الرسول عليه السلام مأموراً بالاجتهاد فيما لا نص فيه
١٨٩	مذاهب الأصوليين

الصفحة	الموضوع
١٩٠	الأدلة ، ومناقشتها
	هل يجوز الخطأ في اجتهاد الرسول عليه الصلاة والسلام مذهب
١٩٤	العلماء في ذلك
١٩٤	الأدلة ، ومناقشتها
١٩٥	هل للصحابي أن يجتهد في حضرة الرسول أو في غيبته ؟
١٩٥	مذاهب العلماء في ذلك
١٩٦	الأدلة ، ومناقشتها
١٩٨	هل كل مجتهد مصيب في اجتهاده مذاهب العلماء في ذلك
١٩٩	منشأ اختلافهم
٢٠٠	أدلة المذاهب ، ومناقشتها
٢٠٢	فرعان
	هل يجوز تفويض الحكم إلى النبي ﷺ أو المجتهد ؟ أقوال
٢٠٣	العلماء في ذلك وأدلتهم ، ومناقشتها
٢٠٦	الباب الثاني في الافتاء - المسألة الأولى - في المفتى
٢٠٩	المسألة الثانية - في المستفتى
٢٠٩	أقوال العلماء وأدلتهم ومناقشتها
	هل يجوز للمجتهد أن يستفتى مجتهداً آخر فيما لا علم له به ؟
٢١١	أقوال العلماء ، وأدلتهم ومناقشة الأدلة
٢١٢	المسألة الثالثة - في المستفتى فيه
	خاتمة في أمور ذكرها الأسنوى - الأمر الأول - أقوال العلماء فيه ،
٢١٤	ووجهة الأقوال
٢١٥	الأمر الثاني
٢١٦	الأمر الثالث - أقوال العلماء فيه وأدلتهم ومناقشتها
٢١٧	الأمر الرابع - أقوال العلماء فيه ووجهة الأقوال
٢١٩	الأمر الخامس - أقوال العلماء فيه
٢٢٠	الفهرس







رقم الإيداع: ٥٤٤٦/١٩٩١