تهذيب

شرح

متن الورقات

للأستاذ الدكتور

عياض السلمى

عضو هيئة التدريس بقسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالرياض

مقدمة عن علم أصول الفقه

نشأة علم أصول الفقه :

أكثر المؤرخين لهذا العلم وللعلوم الإسلامية عموما يقولون : إن هذا العلم نشأ على يد الإمام الشافعي "رحمه الله" .

سبب تأليف الشافعي له :

وجد الإمام الشافعي -رحمه الله تعالى- أن بعض المتكلمين في الفقه لا يحسن الاستدلال بما يذكره من أحاديث أو لا يحسن فهمها على الوجه المطلوب الذي تقتضيه لغة العرب والذي سار عليه الصحابة والرعيل الأول من التابعين ، ووجد أيضا من لا يعرف كثيرا من أساليب اللغة العربية فربما حمل الكلام على غير محمله .

وجد الشافعي في خلافات العلماء تجاوزا كبيرا لهذه الأمور فرأى أن يؤلف قواعد عامة يعدها بمثابة ميزان توزن به أقوال العلماء حينما يختلفون في مسألة فقهية ؛ لأن المقصود هو معرفة الحكم الشرعي ولكن كيف تعرف الحكم الشرعي هذا يحتاج إلى معرفة قواعد وطرق معينة ؛ فلهذا شرع الإمام الشافعي في وضع هذه القواعد .

تطور التصنيف في علم أصول الفقه :

بعد الإمام الشافعي تطور النظر في علم أصول الفقه وكثر التأليف فيه وأصبح كل من يأتي من العلماء بعد ذلك يخالف الشافعي في أمور ويوافقه في أمور أخري ويضيف أشياء أخرى وهكذا تطور هذا العلم ، وأصبح فيما بعد هناك مدرستان أو طريقتان للتأليف في هذا العلم .

الطريقة الأولى : تسمى طريقة الشافعية وقد يسميها بعضهم طريقة المتكلمين .

الطريقة الثانية : تسمى طريقة الحنفية وقد تسمى طريقة الفقهاء .

الفرق بينهما ؟

نجد أن **طريقة الشافعية** (أو طريقة المتكلمين كما يحلوا للبعض أن يسميها) تعتمد على تحرير القواعد الأصولية ومحاولة الاستدلال عليها بالقرآن أو بالسنة أو بدليل عقلي أو بكلام العرب- إذا كانت القاعدة لغوية- وهذا بغض النظر عن الفروع أي لا ينظرون إلى الفروع ، قد يكون بعضهم مثلا شافعي المذهب ويعرف أن فروع الإمام الشافعي تخالف هذه القاعدة لكنه لا يتعرض لها ويقول : لا يزعجني ذلك ، هذه هي

القاعدة وينبغي أن تكون القاعدة على هذا الأساس ، لكن هل طبقت هذه تماما عند فقهاء الشافعية أم خالفوها ؟ يقولون : هذا لا يعْنِينا .

أما **الطريقة الثانية** : التي تسمى طريقة الحنفية أو طريقة الفقهاء فهؤلاء يحررون القواعد من خلال فتاوى أئمتهم لأن الذين بدئوا الكتابة بهذه الطريقة هم من الحنفية ، وهم ينظرون في فتاوى الأئمة الكبار عندهم كأبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن ، ثم يحاولون أن يضعوا قاعدة أصولية ويقولون هذه القاعدة الأصولية هي الصحيحة وهي رأي أئمتنا .

بعد أن يحرروا أن هذا هو رأي الأئمة يرجعون ويقولون نحن نستدل عليها أيضا ونبطل ما يخالفها ، وقد يقيمون الدليل عليها من القرآن أو من أقوال النبي (ﷺ) أو بأفعاله ، أو بأقوال الصحابة وأفعالهم ، أو بإجماعهم ، أو بكلام العرب .

ويستدلون على هذه القاعدة لكن بعد ما يأخذوها من فتاوى الأئمة وينظرون بنظر دقيق إلى فتاوى الأئمة بحيث لا يخالفون فتاوى أئمتهم على عكس أصحاب الطريقة الأولى .

الفوائد و المآخذ لكل من الطريقتين :

فإذا نظرنا إلى **الطريقة الأولى** نجد أنها من جهة فيها استقلالية عن التقليد لعالم من العلماء ولا تدفع المتعلم إلى التقليد ، وإنما تدفعه إلى أن يستقل في معرفة القاعدة بأدلتها بغض النظر عن رأي إمامه فيها ، فهي تتميز بذلك ؛ لأن فيها بُعداً عن التقليد وعن التعصب المذهبي ، لكن أيضا عليها مأخذ وهي أنها لا تتعرض للفروع الفقهية فتصبح الأصول معزولة عن الفقه وهذا من أعظم المشاكل التي واجهت هذا العلم وأصبحت سببا في صعوبة تطبيقه على كثير من الممارسين ومن المتعلمين للعلوم الشرعية .

أما **الطريقة الثانية** تتميز أيضا بأنها تربط أصول الفقه بالفقه ، أي تربط العلم بثمرته فلا تعطيك قواعد عامة نظرية وتسكت عن التفريع وإنما تذكر الفروع مصاحبة للأصول ، لكن أيضا عليها مأخذ من جهة أن الذين كتبوا فيها نظروا إلى فروع الأئمة ولم ينظروا إلى الفروع المنصوص عليها في القرآن والفروع المنصوص عليها في السنة .

بل نظروا إلى الفروع التي أفتى بها أئمتهم ، فقد يكونون أفتوا بها اجتهادا ورأيا وقد يكون أفتوا بها بناء على نص شرعي وهذا النص أيضا إذا كان من الحديث أو من الآثار قد يكون مبنيا على أثر غير صحيح أو حديث غير صحيح ، فهم لم يكتفوا بالنظر إلى النصوص وإنما أيضا نظروا إلى الفروع الفقهية التي يذكرها أئمتهم وأخذوا القواعد منها ؛ فلهذا تجدهم مثلا يقولون القاعدة عند أبي حنيفة مثلا أو القاعدة عندنا : أن

العام مقدم على الخاص هذه قاعدة أئمتنا ؛ لأنهم فعلوا كذا وفعلوا كذا ، ويذكرون جملة من الفروع ثم يعودون يستدلون عليها ، بينما الطريقة الأخرى يقولون الخاص مقدم على العام و الدليل عليه كذا وكذا .

الكتب المؤلفة على الطريقتين :

أولاً : كتب الطريقة الأولى (طريقة الشافعية) :

(1) ''البرهان'' لإمام الحرمين .

(2) ''المستصفى'' للغزالي .

ثانياً : كتب الطريقة الثانية (طريقة الحنفية) :

(1) ''أصول السرخسي'' .

(2) ''أصول البزدوي'' .

بعد هذا وجد من حاول أن يجمع بين الطريقتين ومن حاول أن يتوسع ولا يقتصر على مذهب واحد ثم توالى التأليف في هذا الفن ، وأكثر المؤلفات فيه على الطريقة الأولى لكنهم أيضا مع تأليفهم على الطريقة الأولى ما لبثوا أن أدخلوا مع الأصول شيئا من الفروع الفقهية التي تعد ثمرة له ، وذلك مثل الكتب المطولة الكبيرة ككتاب مثلا ''البحر المحيط'' للزركشي وكتاب ''شرح الكوكب المنير'' لابن النجار الحنبلي .

ثم فيما بعد جاء في عصرنا الحاضر وما قبل خمسين سنة بدأ التأليف الحديث في هذا العلم ، وبدأ العلماء يكتبون في هذا العلم بأسلوب أقل صعوبة وأقرب لأذهان الطلاب .

وهناك كتب كثيرة ألفت في هذا العلم لعلماء بعضهم معاصرين لكن بعضهم قد مات وبعضهم لا يزال حياً ، وذلك مثل كتاب أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ، وأصول الفقه لأبي زهرة وهم من العلماء الكبار في مصر وأيضا توالى التأليف إلى عصرنا الحاضر.

أيضا وجد هناك نوع آخر من التأليف وهو التأليف التخصصي أي تأليف في مسائل متخصصة من علم أصول الفقه وهذا لم يكن حديثا فقط بل منذ القدم كان هناك بعض العلماء ينتدب للكتابة في مسألة واحدة يكتب فيها رسالة أو كتاب ، فنجد مثلا مسألة واحدة وهي : هل النهي يقتضي الفساد ؟ أي يقتضي فساد المنهي عنه أم لا يقتضي ، كتب فيه العلائي كتابا سماه تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد .

أيضا هناك نوع آخر من التأليف في أصول الفقه يتعلق بمقاصد الشريعة ، وهذا باب آخر وإن كان أيضا هو يعد فرعا من فروع علم أصول الفقه ، وعلم المقاصد لم يكن علما موجودا بهذا المصطلح منذ القدم وإنما ربما يكون أول من تكلم فيه على انفراد الشاطبي ثم أصبح في عصرنا الحاضر يُذكر على أنه علم مستقل .

الفائدة من تعلم علم أصول الفقه :

(1) استنباط الأحكام الفقهية للمسائل المُستجدة .

(2) الترجيح بين الأقوال .

(3) يقف سدا منيعا وحاجزا قويا بين الذين يريدون التلاعب بالنصوص الشرعية ويريدون تأويلها تأويلا آخر وفهمها فهما جديدا غير الفهم الذي فهمه الصحابة والتابعون ويأتون بتفسيرات جديدة لم يُسبقوا إليها فيحملون كلام الله (ﷻ) عليها ، ونحن لا نمانع أن تفهم شيئا جديدا ، لكن لا تبطل فهم السابقين .

أي نحن لا نمانع أن تقرأ النص مرة ومرتين وثلاث وعشر ولكن إذا قرأت بناء على قواعد وضوابط محددة فنحن لا نعارض في هذا ، لكن تقرأه بناء على رأيك أنت ، تفسر لنا قول الرسول (ﷺ) في ظروف غير الظروف التي قيل فيها وتأتي بتفسير لم تُسبق إليه في هذا وتعكس التفسيرات التي كانت موجودة وتلغيها ، فهذا هو الخطأ .

فلذلك علم أصول الفقه هو ميزان للفهم أي هو أصول وقواعد للفهم .

(4) معرفة علل الأحكام ، ومعرفة علل الأحكام تجعل الإنسان حينما يمتثل الأمر ويجتنب المنهي عنه يكون قد امتثل الأمر بنفس رَضيّة وطائعة وتكون راغبة في فعل هذا الأمر ، وحينما يجتنب المنهي عنه وهو يعرف لماذا نهي عنه وما هي علته أيضا ؟ هذا يجعله يمتنع عن المحرمات وعن الأشياء المنهي عنها وهو يعرف ما يترتب عليها من مفاسد ، فهذا العلم فيه تنبيه إلى مقاصد الشارع من تحريم هذا الشيء أو من إباحة هذا الشيء ، فهذا يجعل الإنسان راسخ القدم في تديُّنه وفي امتثاله لأوامر دينه وليس على جُرفٍ هار أو كالريشة في مهب الريح أو إمّعة – كما يقال – إن أحسن الناس أحسن وإن أساءوا أساء وإنما يكون فاهما وعارفا لحكم الشريعة ومقاصدها وسعتها وشمولها ويعرف أيضا كيف يرد على من ينتقض بعض تشريعات الإسلام ويورد عليها بعض الإشكالات ، فالمتمكن من أصول الفقه حريٌّ به أن يكون قادرا على رد هذه الشبهات .

حكم تعلم أصول الفقه :

علم أصول الفقه ليس من فروض الأعيان وإنما هو من فرض الكفايات .

ولكن قال بعض أهل العلم إننا ينبغي أن نفرق بين المفتي والقاضي والعالم المجتهد وبين غيره ، فالمفتي والقاضي هؤلاء يكون في حقهم فرض عين و يكون في حق غيرهم من فروض الكفايات .

ما هو كتاب الورقات ؟

كتاب الورقات هو متن صغير كتبه إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني المتوفى سنة أربعمائة وثمانية وسبعين للهجرة تقريبا (478) .

وإمام الحرمين من كبار أئمة أصول الفقه ومن كبار المؤلفين فيها وله قدم راسخة في هذا الميدان ، وهو أيضا إلى جانب ذلك قد برع في علوم أخرى كعلم الكلام وغيره ، وهذا المتن الصغير حاول إمام الحرمين "رحمه الله" أن يجرده من كثير من المسائل التي يرى أنها ليست ضرورية للمبتدئ وإنما هي من الأمور التي يشرع فيها طالب العلم فيما بعد ، فالمختصر هذا يكون لصغار طلاب العلم الذين غالبا ما يحفظون هذه المختصرات عن ظهر قلب ثم يتدرجون فيما بعد فينتقلون إلى ما هو أوسع منها ، وهذا هو الأسلوب الجيد في تعلم العلوم الشرعية على وجه الخصوص ، أي تتلقي مختصراً وتأخذ فكرة عن العلم عموما بأبوابه وفصوله ثم تنتقل فيما بعد إلى التوسع تدريجيا حتى تتطلع على الأقوال الأخرى ، فقد يكون هذا المتن على قول واحد لكن فيما بعد يصبح أمامك مجال بأن تطلع على أقوال أخرى وعلى أدلتها وعلى الترجيح بينها وبين هذا القول وهكذا حتى يكتمل نمو العلم في ذهن الطالب ويقوى عوده ويعلو كعبه في هذا المجال .

فهذا الكتاب المختصر عني به العلماء فيما بعد ، فهناك من شرحه وهناك من نظمه في أبيات شعر لأن بعض الناس يسهل عليه حفظ الشعر ، فجاء الشيخ العمريطي ونظم متن الورقات في أبيات من الشعر ثم جاء من يشرح هذه الأبيات ويوضحها ، وكان من أقدم الشروح لهذا الكتاب شرح للمحلي ثم ابن القاسم العبادي و أيضا له شرح على شرح المحلي .

فهذا الكتاب كان له قبول عند طلبة العلم لأن الكتاب إذا وجدت له شروحا كثيرا فاعلم أنه قد حظي في فترة من الفترات بالقبول عند طلاب العلم وأقبلوا عليه .

وكتاب الورقات يسير على طريقة الشافعية وليس على طريقة الحنفية ، لأنه يقرر قواعد عامة بغض النظر عن الفروع الفقهية هل تنطبق عليه أم لا .

مسائل :

(1) دخول علم الكلام في أصول الفقه :

هناك من يُغرِب بوجهه عن علم أصول الفقه ويتعلل بقوله : أنه دخل في هذا العلم كثير من علم الكلام وابتعد عن التطبيق وهذا الكلام منه جانب صواب لا يمكن إنكاره ، لكن حينما يدخل علم الكلام في علم أصول الفقه ويؤدي إلى إبعاده عن مجاله الحقيقي أو المجال الذي يمكن أن يستفاد منه فيه ، ليس معنى هذا أننا نتركه بالكلية ، فإذا وقع القذى في الشيء هل نتركه تماما ، الرسول (ﷺ) قال : إذا وقع الذباب في إناء أحدكم ، لم يقل أريقوا الإناء ، ولكن قال : فليغمسه ثم لينزعه فإن في إحدى جناحيه داء والأخرى شفاء ، فحينما يقع الشيء المُضر في الشيء المفيد وبالإمكان عزله يُعزل ويبقى الباقي صافيا نقيا وهذا هو ما ندعوا إليه في المؤلفات الجديدة أنها تبتعد قليلا عن مماحكات علم الكلام ، وإن كانت تلك الأمور التي اُستعيرت من علم الكلام كثير منها هي عبارة عن أدلة عقلية هذه الأدلة العقلية كثير منها يمكن أن يؤخذ من نصوص القرآن والسنة .

فالأصوليون يسوقون الدليل من معنى الآية أو من معنى الحديث ولا يأتون بنص الآية ونص الحديث وإنما يأتون بالمعنى ويأتون به على شكل تعليل أو يستدلون بإجماع .

فهذه أدلة معتبرة كتاب وسنة وإجماع لكنهم حينما يذكرونها ، يذكرونها على شكل تعليلات ، لكن بعض الناس ليس لهم علم بالفرق بين الدليل العقلي المحض والدليل العقلي المستند إلى نقل فلا يمكن أن يكون هناك عقل بلا نقل ولا نقل بلا عقل فهذا العلم كما قال الغزالي مما اصطحب فيه العقل والسمع أي اجتمع فيه الأمران ، فالقول بأنه يعتمد على الأدلة العقلية وأنه يعتمد على أدلة علماء الكلام هذا فيه مبالغة .

(2) الفرق بين العلم ومعرفة بعض أحكامه :

ينبغي أن نفرق بين العلم ، وبين معرفة بعض الأحكام ، أي أن الذي عرف كيف يصلى وكيف يتوضأ هل نسميه فقيها هل هو فقيه وصل إلى درجة الفقه ؟ لا نسميه فقيها فلا أهل العرف ولا أهل اللغة يسمونه فقيها ولكنه عرف شيئا من الفقه هو من فروض الأعيان ، هذا الذي عرفه لا نسميه علم الفقه ، عندما نتكلم في العلوم نحن عندنا الفقه شيء وآحاد المسائل شيء آخر أيضا مثل هذا الكلام نستطيع أن نعتبره على أصول الفقه فمن قواعد أصول الفقه مثلاً أن القرآن حجة وأن السنة حجة ، هذه أيضا لابد لكل مسلم أن يوقن بأن القرآن حجة وأن السنة حجة .

فالإنسان مطالب بأن يعرف أشياء هي فروض عين عليه لكن هذه لا تسمى علم الفقه هذه المسائل ليست علم فقه هذه مسائل جزئية يعرفها الإنسان ومعرفته لها وعلمه بها لا ترتقي به إلى درجة الفقه ولا نقول إنه حصّل علم الفقه .

تعريـــف أصـــول الفقـــه

(الدرس الأول)

قال المصنف (رحمه الله) :

(هَذِهِ وَرَقَاتٌ قَلِيلَةٌ تَشْتَمِلُ عَلَى مَعْرِفَةِ فُصُولٍ مِنْ أُصُولِ الْفِقْهِ ، وَذَلِكَ مُؤَلَّفٌ مِنْ جُزْأَيْنِ مُفْرَدَيْنِ ، أَحَدُهُمَا : الأُصُولُ ، وَالثَّانِي : الْفِقْهُ .

فَالأَصْلُ : مَا بُنِيَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ .

وَالْفَرْعُ : مَا يُبْنَى عَلَى غَيْرِهِ .

وَالْفِقْهُ : مَعْرِفَةُ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةُ الَّتِي طَرِيقُهَا الاجْتِهَادُ)

بدأ المصنف كتابه هذا بالاعتراف بأن ما جمعه في هذا الكتاب ليس هو كل أصول الفقه ، فقال : **(هذه ورقات)** ورقات كتبها تشتمل على فصول من أصول الفقه ، و"من" هنا تبعيضية يعني : تشتمل على بعض الفصول أو على مهمات فصول أصول الفقه .

ثم شرع في التعريف بأصول الفقه ، وبين أن أصول الفقه مؤلف من كلمتين "أصول" مضاف و"الفقه" مضاف إليه ، فقال هو مؤلف من جزأين يعنى مركب من جزأين ، وتعريف المركب يقتضي أن نعرف كل جزء من جزأيه ، ثم نعرفه باعتباره علمًا مستقلاً ، فبدأ بتعريف الأصل ثم ثنّى بتعريف الفقه ، ثم لما ورد في تعريف الفقه ذكر الأحكام انتقل إلى الكلام عن أقسام الأحكام الشرعية وعرف بكل منها ، ثم جاء بعد ذلك وعرف لنا أصول الفقه من حيث كونه علمًا مستقلاً وهو العلم الذي ندرسه الآن .

لما تكلم عن الأصل عرفه في اللغة وقال : **(الأصل ما بني عليه غيره)** هذا تعريف الأصل في اللغة وذلك مثل قولك للأساس أنه أصل البناء ، فالبناء الذي نراه في أي بناية أو عمارة له أساس ، هذا الأساس يسمى أصلاً ، كذلك أصل الشجرة جذعها يتفرع عنه فروع كثيرة لولا هذا الأصل ما وجدت هذه الفروع ولا استقامت فهو في اللغة ما يبنى عليه غيره ، ثم أراد أن يزيده إيضاحًا ببيان ضده وهو الفرع ، فقال : **(والفرع ما يبنى على غيره)** أي هو مبني على غيره ، هذا تعريف الأصل في اللغة .

* لم يتعرض المصنف (رحمه الله) لتعريف الأصل في الاصطلاح في هذا المقام ؛ لأن الكتاب مختصر ومن عادة الأصوليين أنهم يذكرون معاني متعددة للأصل في الاصطلاح أشهرها :

(1) أن الأصل بمعنى الدليل ولعل هذه هو المناسب لقولنا أصول الفقه .

(2) كذلك يطلق الأصل ويراد به القاعدة المستمرة ، فيطلقه النحاة مثلاً على قواعدهم ويقولون : الأصل مثلاً أن الفاعل مقدم على المفعول ، الأصل أن المبتدأ يتقدم على الخبر .

وهذه (القاعدة المستمرة) تسمى أصلاً وهذا الإطلاق أيضًا يناسب المعنى الاصطلاحي لأصول الفقه ، كما أن الدليل أيضًا يناسب هذا الإطلاق .

(3) يطلق أيضًا في باب القياس ليدل على أحد أركان القياس ويقولون القياس له أربعة أركان الأصل والفرع والعلة والحكم ، وهذا سيأتي (إن شاء الله) وهناك معاني أُخر لا نطيل بذكرها .

فإذن الأصل في اللغة : ما بني عليه غيره ، وأما في الاصطلاح فله معاني متعددة يطلق بمعنى الدليل ويطلق بمعنى القاعدة المستمرة ويطلق في باب القياس ليدل على أحد أركان القياس ، وغير ذلك .

بعد هذا انتقل المصنف إلى الكلام عن الفقه ؛ لأنه الجزء الثاني من التعريف (أصول الفقه) فعرف الفقه في الاصطلاح ولم يعرفه في اللغة ، أيضًا طلبًا للاختصار ، ولكن يمكن أن نقول : أن الفقه في اللغة بمعنى الفهم .

* لكن لماذا فرق المؤلف بين الفقه ، إذ أتى بتعريفه اصطلاحًا أما الأصل فأتى بتعريفه لغة ؟!

لعله أراد أن ينبه على الأهم منهما ، لأن الأصل مضاف والفقه مضاف إليه ، والمضاف إليه آكد من المضاف ولهذا بعض العلماء يستحسن البدء بتعريف المضاف إليه ؛ لأنه لا يُعرف المضاف إلا بمعرفته فلعله اهتم من الناحية اللغوية بالأصل فقط ، ونبه عليه ؛ لأنه قد يُشكل على بعض الناس .

وأما الفقه فلابد من تعريفه في الاصطلاح حتى نعرف المضاف إليه معرفة تامة ؛ لأن معرفة المضاف إليه يعني تقودنا إلى معرفة المضاف ، وأما ترك التعريف اللغوي للفقه فلا أعرف له تعليلاً إلا طلب الاختصار والله أعلم .

قال الفقه اصطلاحا : **(هو معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد) .**

عبر بالمعرفة مع أن أكثر الذين يعرفون الفقه يعبرون بالعلم فهل هناك سر في التعريف بالمعرفة ؟ نقول : نعم والله أعلم أن المصنف أراد أن يختصر التعريف ، فالمعرفة تعني العلم المكتسب (العلم المسبوق بجهل) يكتسبه الإنسان اكتسابًا وهو أيضًا في الوقت نفسه مسبوق بجهل ، لكن العلم أشمل من هذا فالعلم أعم ، فأراد أن يُخرج علم الله (عز وجل) وعلم الرسول (صلى الله عليه وسلم) عن مسمى الفقه والوصف ؛ لأن الذي يتصف بالفقه يسمى فقيهًا فأراد أن يخرج هذا العلم عن التعريف فعبر بالمعرفة والمعرفة لم يحتج في تعريفها إلى التقييد بالمكتسب ، بينما الذين عبروا بالعلم احتاجوا إلى أن يقولوا في آخر التعريف أنه مكتسب من الأدلة التفصيلية كما سنذكر أيضًا تعريفًا آخر حتى يتبين الأمر أكثر (إن شاء الله) .

فقول المصنف : **(معرفة الأحكام)** يعني العلم بها ، لكنه علم مكتسب ، ليس علمًا لدُنّي يُقذف في روع الإنسان من غير جهد وأيضًا ليس كعلم الله (عز وجل) الذي هو محيط بدقائق الأمور ولم يُسبق بجهل .

قول المصنف : **(معرفة الأحكام الشرعية)** قيّد الأحكام هنا بكونها أحكامًا شرعية حتى يخرج العلم بالأحكام غير الشرعية .

الأحكام غير الشرعية : مثل الأحكام النحوية كأن الفاعل مرفوع ، والمفعول به منصوب والمبتدأ مرفوع ، والخبر كذلك ، فهذا حكم لكنه حكم نحوي وليس بشرعي .

وكذلك الأحكام العقلية ، مثل الواحد نصف الاثنين و الكل أكبر من الجزء هذا حكم عقلي ، فلا تدخل معرفة هذه الأحكام العقلية في التعريف .

ثم أراد أن يقيد أيضا الأحكام الشرعية فليس كل الأحكام الشرعية تدخل في مسمى الفقه فأراد أن يقيدها فقال : **(الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد)** يعني التي تعرف بطريق الاجتهاد تحتاج في معرفتها إلى أن يبذل الفقيه جهدًا ليعرفها ويستنبطها من الكتاب أو من السنة أو من الأدلة الكثيرة المعروفة والتي سيأتي ذكرها (إن شاء الله) فهو لابد فيها من جهد ، فيخرج بهذا القيد نوعين من الأحكام الشرعية .

النوع الأول : الأحكام الإعتقادية التي تتعلق بصفات الله (ﷻ) أو بالبعث والجزاء وما يكون يوم القيامة من نصب الموازين ونصب الصراط وغير ذلك من الأحكام التي يكون طريقها النص وليس الاجتهاد .

النوع الثاني : الأحكام العملية المنصوص عليها قطعًا بحيث يستوي في معرفتها كل من عرف الإسلام واختلط بأهل الإسلام وسمع منهم ، مثل وجوب الصلاة ووجوب الصيام وكون الصلوات المفروضة خمسًا وتحريم الزنا وتحريم القتل عمدًا وتحريم السرقة فهذه الأمور المجمع عليها والمتفق عليها ، كل من عرف الإسلام يعرف هذه الأسس وهذه الأحكام ، بحيث أنه لا يحتاج إلى نظر واستدلال لمعرفتها ، فهذه أخرجها المصنف عن الفقه ، أو عن حد الفقه وعن مسمى الفقه .

ملحوظة :

(1) تعريف الفقه عند المتقدمين من كبار الأئمة والتابعين كان أوسع من هذا التعريف ، فمن التعريفات المشهورة عن الإمام أبي حنيفة أنه قال : (الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها) وهذا واسع يشمل الأحكام الشرعية الإعتقادية والأحكام الشرعية العملية ، أو الأصول والفروع كما يسميها البعض فهو يشمل الجميع ، لكن بعد تطور العلوم وتمايزها ومعرفة أن هذا علم خاص بعلوم الاعتقاد واسمه علم التوحيد مثلاً وهذا علم اسمه علم الفقه أصبح كل أهل علم يحدونه ويضعون له تعريفًا يخصه ويخرج غيره منه .

(2) من قام بتعريف الفقه ووضع له حدا منهم من وسعه فجعله يشمل جميع الأحكام الشرعية العملية سوءاً كانت مما ثبت قطعًا بأدلة قطعية أو ثبت ظنا بأدلة ظنية ، ومنهم من ضيقه قليلاً وقال : لا نطلق اسم الفقه إلا على ما ثبت بالاجتهاد يعني على المسائل الاجتهادية التي ليس الدليل فيها واضحًا جليًا أي قطعي الثبوت وقطعي الدلالة ، أما الأحكام التي هي قطعية الثبوت وقطعية الدلالة فهذه يشترك فيها الكل

ولا نسمي من يعرفها فقيهًا ؛ ولهذا هي ليست هي الفقه الذي نريد تعريفه ؛ لأننا نريد تعريف علم الفقه الذي من عرفه سُمي فقيها فليس من عرف أن الصلاة واجبة وأن الصوم واجب وأن الصوم هو شهر رمضان وأن الصلاة خمس صلوات في اليوم والليلة لا يسمى فقيهًا فمن عَرَفَها عند العلماء من أهل الفقه لا يسمونه فقيهاً وإنما هو مُقلد .

قال المصنف (رحمه الله) :

(وَالأَحْكَامُ سَبْعَةٌ : الْوَاجِبُ ، وَالْمَنْدُوبُ ، وَالْمُبَاحُ ، وَالْمَحْظُورُ ، وَالْمَكْرُوهُ ، وَالصَّحِيحُ وَالْبَاطِلُ .

فَالْوَاجِبُ : مَا يُثَابُ عَلَى فِعْلِهِ وَيُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ .

وَالْمَنْدُوبُ : مَا يُثَابُ عَلَى فِعْلِهِ وَلا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ .

وَالْمُبَاحُ : مَا لا يُثَابُ عَلَى فِعْلِهِ وَلا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ) .

بعد أن عَرَّف المصنف الفقه بأنه **(معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد)** وجد أنه قد جاء في التعريف لفظ الأحكام ، ويحتاج إلى أن يعرفها ؛ لأن عادة العلماء أنهم يبدءون بتعريفات للمصطلحات التي ستأتي فيما بعد ؛ لأجل إذا مر هذا المصطلح لا يتساءل الطالب أو القارئ ويقول : ما معنى هذا المصطلح ؟ ويُشْكل عليه فهم العبارة ؛ فلما جاء في تعريف الفقه لفظ الأحكام اضطر إلى أن يعرف الأحكام ، فبدأ بالكلام عن الأحكام الشرعية .

المصنف هنا جعلها كلها تقسيمًا واحدًا فقال : **(الحكم سبعة أقسام: الْوَاجِبُ ، وَالْمَنْدُوبُ وَالْمُبَاحُ ، وَالْمَحْظُورُ ، وَالْمَكْرُوهُ ، وَالصَّحِيحُ ، وَالْبَاطِلُ)** فالخمسة الأولى : تسمى الأحكام التكليفية وما بعدها يسمى أحكامًا وضعية ، ولكن لم يكتفي عامة الأصوليين بالصحيح والفاسد في الأحكام الوضعية وإنما ذكروا معه أيضًا السبب والشرط والمانع .

ثم شرع المصنف في تعريف الأحكام الشرعية ، فبدأ بتعريف الواجب فقال : **(الواجب : ما يُثاب على فعله ويعاقب على تركه)**

والمعنى أن أي فعل قد ورد في الشرع أن من فعله يُثاب على فعله ومن تركه يعاقب على تركه فهذا هو الواجب ، فهو ذكر وصفين لابد منهما :

الأول : أن من فعله يستحق الثواب .

الثاني : أن من يتركه يستحق العقاب .

مثال الواجب : وجوب الصلاة ، دل عليها قوله تعالى : ﴿ **وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ** ﴾ فأمر بها والأمر يقتضي الوجوب .

ثم عرف المندوب فقال : **(وَالْمَنْدُوبُ : مَا يُثَابُ عَلَى فِعْلِهِ وَلا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ)** وهو يشبه الواجب في شطره الأول : أنه يثاب على فعله ، ولكنه يختلف عن الواجب في أن الواجب يعاقب على تركه والمندوب لا يعاقب على تركه .

مثال المندوب : السنن الرواتب ، فإذا فعلها الإنسان أثيب على فعلها وإذا تركها لا يعاقب على تركها فهذا يسمى في الاصطلاح مندوبًا .

ملحوظة : قد يطلق على المندوب اسم السنة أو النفل أو المستحب .

أما المباح فقد عرفه بأنه : **(مَا لا يُثَابُ عَلَى فِعْلِهِ وَلا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ)** أي أن المباح لا ثواب على فعله ولا على تركه ، ولا عقاب أيضًا لا على فعله ولا على تركه ، كأكل الخضروات وأكل الفواكه ، ولبس أي نوع من الثياب المباحة ، فهذه تسمى مباحات لأن الله (ﷻ)خلى بين الناس وبينها فلم يفرض عليهم فعلها ولم ينههم عن فعلها وفي الوقت نفسه أيضًا لم يحثهم على فعلها ، ولم يحثهم على تركها .

أما المحظور فقد عرفه بأنه : **(مَا يُثَابُ عَلَى تَرْكِهِ وَيُعَاقَبُ عَلَى فِعْلِهِ) .**

المحظور في اللغة : مأخوذ من الحظر ، والحظر هو المنع ، وأما في الاصطلاح فهو ما يثاب على تركه ويعاقب على فعله ، فهو عكس الأول تمامًا **(الواجب)** فالواجب يثاب على فعله ويعاقب على تركه .

فترك المنهيات يثاب عليها الإنسان إذا نوى الامتثال ؛ لأن الثواب هنا لابد أن يقيد بالنية ، أما إذا تركه لأجل أنه لم يجده أو لم يتيسر له وقد يكون حاول أن يجده فلم يجده فلا نقول أنه أثيب على تركه ، وإنما يثاب على تركه إذا تركه بنية الامتثال للنهي ، هذا بالنسبة للشطر الأول من التعريف .

وأما العقاب على الفعل فكذلك المكلف يعاقب على فعل المحرم إذا فعله قاصدًا عالمًا متعمدًا .

مثال المحظور : أكل الربا ، الزنا ، الغيبة ، النميمة ، الكذب .

الخامس هو : المكروه ، وهو (ما يثاب على تركه ولا يعاقب على فعله) فهو ضد المندوب ، فإذا تركه الإنسان تقربًا إلى الله (ﷻ) يثاب على ذلك ، وإذا فعله لا يعاقب .

مثال المكروه : مثل الأخذ والإعطاء بالشمال ، المشي بنعل واحدة .

ملحوظة : إن المصنف لما عرف الأقسام الخمسة السابقة عرفها بثمرتها ، فنظر إلى الثواب والعقاب ووجوده وعدمه فقط ، ولكن هناك من نظر إلى حقيقة الواجب نفسه ، وقال : ينبغي أن ننظر إلى الواجب من جهة أنه مأمور به أو منهي عنه فعرفها تعريفًا آخر فقال : (الواجب : ما أمر الله به أمرًا جازمًا) و (المندوب : ما أمر الله به أمرًا غير جازم) و (المحرم : ما نهى الله عنه نهيًا جازمًا) و (المكروه : ما نهى الله عنه نهيا غير جازم) و (المباح : ما استوي فعله وتركه) .

فجعل هذه هي أقسام الأحكام التكليفية الخمسة ، وعلل ذلك بقوله : أن أحكام الله (ﷻ) إما أن ترد بأمر أو نهي أو لا أمر ولا نهي ، أي أنها لا تخرج عن هذه الأقسام الثلاثة والأمر طلب للفعل والنهى طلب للترك ، أي أن الطلب من الله (ﷻ) إما أن يكون طلب فعل أو طلب ترك ، فإن كان طلب فعل ، فلا يخلوا إما أن يكون طلبًا جازمًا وهو الواجب ، أو غير جازم وهو المندوب ، وإن كان طلب ترك فإما أن يكون جازمًا وهو الذي سميناه المحرم أو المحظور ، وإما أن يكون غير جازم وهو الذي سميناه المكروه ، وإما أن لا يرد طلب لا بفعل ولا بترك وهذا هو المباح .

قال : **(وَالصَّحِيحُ : مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ النُّفُوذُ وَيُعْتَدُ بِهِ ، وَالْبَاطِلُ : مَا لا يَتَعَلَّقُ بِهِ النُّفُوذُ وَلا يُعْتَدُّ بِهِ)** المصنف (رحمه الله) ألحق هنا الصحيح والباطل بالأحكام ولم يفرق بين تكليفية ووضعية ، وعادة الأصوليين أنهم يجعلون الصحيح والباطل من الأحكام الوضعية .

فقال : **(الصحيح : هو ما يتعلق به النفوذ)** أي أنه إذا وُجد ينفذ ، وهذا التعريف يتناسب مع العقود كعقد البيع وعقد النكاح ، هذا هو الذي يقال عنه أنه نافذ أو غير نافذ .

ثم قال : **(ويعتد به)** أي يُعتبر وتترتب عليه آثاره ، فالصحيح إذن هو ما ترتبت عليه آثاره المطلوبة منه فإن كان عقد بيع فمعروف أن البيع المقصود به استحلال الانتفاع بالمبيع ، فإذا ترتب على هذا العقد جواز أخذ المبيع والانتفاع به سمي صحيحًا ، وإذا لم يترتب عليه حل الانتفاع بالمبيع سمي باطلاً أو فاسدًا ؛ ولهذا قالوا : **(والباطل : ما لا يتعلق به النفوذ ولا يعتد به)** أي أنه إذا وجد لا ينفذ ، فقد يتعاقد المتعاقدان عقدًا باطلاً ولكنه لا ينفذ ، كما لو باع ما لم يوجد فيعد هذا البيع باطل ، ولا يمكن تنفيذه ، وقوله : (ولا يعتد به) أي لا يعتبر ولا تترتب عليه آثاره ، كذلك أيضا لو باع الخمر فهذا بيع باطل لأن مثل هذا البيع منهي عنه ولا تترتب عليه آثاره .

لكن المصنف نظر في الصحيح والباطل إلى المعاملات والعقود ، والواقع أن الصحيح والباطل يكون في المعاملات والعقود ويكون أيضًا في العبادات ؛ فلذلك عرفه بعض العلماء بتعريف أجمع من هذا فقالوا : (الصحيح : ما ترتبت عليه آثاره المقصودة منه عادة ، سواءً كان عبادة أو عقدًا) و (الباطل : ما لم تترتب عليه آثاره المقصودة منه عادة سواءً كان عبادة أو عقدًا) .

ملحوظة :

(1) الواجب يختلف عن الفرض عند الحنفية فعندهم (الفرض : هو ما ثبت بطريق قطعي) و (الواجب : ما ثبت بطريق ظني) .

كذلك المكروه عندهم نوعان : مكروه كراهة تحريم ومكروه كراهة تنزيه .

(فالمكروه كراهة تنزيه : هو الذي ذكرناه هنا وهو الذي يسميه الجمهور مكروهًا) و (المكروه كراهة تحريم : هو ما نهى عنه الشرع نهيا جازمًا ولكن دليل النهي ظني لم يصل إلى درجة القطع) .

فيقولون مثلاً: شرب الخمر محرم ، ولكن مثلاً أكل ذوات المخلب من السباع أو الطير مكروه كراهة تحريم فيفرقون بين المكروه كراهة تحريم وبين المحرم من حيث قطعية الدليل وظَنّيته .

والمقصود بالقطعية عند الحنفية أنه إذا ثبت الحكم بطريق قطعي سواءً من جهة الدلالة أو من جهة الثبوت يعني إما في القرآن أو في السنة المتواترة أو المشهورة وكانت دلالته قوية واضحة لا لبس فيها ولم يختلف العلماء فيها فإنهم يحملونه على أنه قطعي ويسمونه فرضًا .

ولكن في الحقيقة هذا الخلاف خلاف اصطلاحي ، والخلافات الاصطلاحية فائدتها الوحيدة هي أنك إذا أدركت اصطلاح مذهب معين تستطيع أن تفهم كلام أئمة هذا المذهب فعندما تقرأ في كتبهم ، فلا تُقوِّلهم ما لم يقولوا ؛ لأنك إن لم تفهم اصطلاحهم جَنَيتَ عليهم ، انظر مثلاً لو أنك لم تعرف عن اصطلاح الحنفية هذا ثم قرأت في كتبهم ستجد أنهم يقولون : صلاة الوتر واجبة ، ثم نقلت هذا الكلام لغيرك ممن لا يعرف مذهبهم وتقول : الحنفية جعلوا الفرائض ست صلوات وليست خمسًا ، فتكون قد جنيت عليهم ، وتَقوَّلت عليهم ما لم يقولوه ؛ لأنهم لم يقولوا إنها فرائض ، وإنما هم قالوا الفروض خمسة ، لكن هذا واجب والواجب عندهم أقل مرتبة من الفرض .

(2) الإباحة في الحقيقة لا تكليف فيها ؛ لأن التكليف يعني الخطاب بأمر أو بنهي ، والتكليف هو الإلزام بما فيه كلفة ، هذا تعريف التكليف ، ولكن ليس المقصود بالكلفة هي المشقة التي تصل إلى حد العنت ولكن فيه شيء من الكلفة ، ولا شك أن أعمال الشرع التي أمر بها فيها شيء من الكلفة ولكنها لم تصل (والحمد لله) إلى المشقة التي يمكن أن تقطع الإنسان عن حياته أو تضر بحياته العملية .

ولكن الأصوليين حينما ذكروا الإباحة مع الأحكام التكليفية أرادوا أن تكون القسمة ثنائية فقط ، أي أنَّ الأحكام الشرعية تنقسم إلى قسمين أحكام وضعية وأحكام غير وضعية ، وإلا فلو أرادوا أن تكون القسمة ثلاثية لقالوا : الأحكام تنقسم إلى أحكام تكليفية واختيارية ووضعية .

(3) جمهور العلماء لا يفرقون بين الفاسد والباطل بخلاف الحنفية فإنهم فرقوا بينهم وذكروا فرقًا دقيقًا ومهمًا فقالوا : (الباطل : ما لم يشرع لا بأصله ولا بوصفه) و (الفاسد : ما كان مشروعًا من حيث أصله لكن ليس مشروعًا بوصفه) .

مثال الباطل : بيع الخمر .

مثال الفاسد : البيع بالربا .

الفرق بينهما : أن الفاسد يمكن إصلاحه لكن الباطل لا يمكن إصلاحه فيحتاج إلى عقد جديد بمعنى: أنك تُرُدّ الزيادة ، فيقولون : إذا باع فلان من فلان درهم بدرهمين فالعقد فاسد وليس بباطل ؛ لأن الزيادة هذه لو ردها أصبح البيع صحيحًا ، بخلاف الباطل فلا يمكن إصلاحه كالخمر مثلاً ، لأن البطلان تطرق إلى ركن من أركان العقد وهو المبيع فيكون باطلاً .

(4) أكثر الحنفية يوافقون الجمهور في جانب العبادات ، فيقولون الفاسد والباطل سواء، وإنما يختلف الفاسد والباطل عندهم فيما يتعلق بالمعاملات .

(5) وقع لبعض علماء المذاهب الأخرى أنه فرق بين الفاسد والباطل ، فالشافعية مثلاً فرقوا بين عقد الكتابة الفاسد والباطل ، وذكروا صفة للباطل تختلف عن صفة الفاسد ، كذلك الحنابلة أيضًا يفرقون بين عقد النكاح الفاسد وعقد النكاح الباطل فيقولون : إذا كان الخلل تطرق إلى ركن من أركان النكاح نسميه باطلاً وإذا تطرق الخلل إلى شرط من شروطه نسميه فاسدًا .

(6) يوجد عند بعض العلماء المتقدمين تسمية الحرام مكروهًا وهذا يرد في نصوص الإمام أحمد كثيرًا فالإمام أحمد كثيرًا ما يقول عن الشيء أكرهه وهو يريد التحريم .

ولكنه لم يعبر بالتحريم ؛ لأجل أنه محل خلاف أو لأجل أن الدليل الذي نهى عنه لم يصل إلى درجة القطع وإنما وجد فيه بعض الخلاف أو لوجود معارض فيقول : أكرهه أو هو مكروه ، خوفًا من أن يُحرم ما أحل الله فيدخل تحت الوعيد الوارد في قوله تعالى ﴿ وَلاَ تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَـذَا حَلاَلٌ وَهَـذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى اللّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللّهِ الْكَذِبَ لاَ يُفْلِحُونَ ﴾ فهو لا يقول عن الشيء محرم إلا إذا كان مجزومًا بتحريمه ومقطوعًا بتحريمه ولكن كتب المذهب درجت على تسمية كل ما يرون أنه محرم محرمًا سواءً كان دليله قطعيًا أو ظنيًا .

(الدرس الثاني)

أقسام المُدْرَكَات :

قال المصنف : (وَالْفِقْهُ أَخَصُّ مِنْ الْعِلْمِ .

وَالْعِلْمُ : مَعْرِفَةُ الْمَعْلُومِ عَلَى مَا هُوَ بِهِ في الواقع .

وَالْجَهْلُ : تَصَوُّرُ الشَّيْءِ عَلَى خِلَافِ مَا هُوَ بِهِ .

وَالْعِلْمُ الضَّرُورِيُّ : مَا لَمْ يَقَعْ عَنْ نَظَرٍ وَاسْتِدْلَالٍ ، كَالعِلْمِ الْوَاقِعِ بِإِحْدَى الْحَوَاسِّ الْخَمْسِ ،

وَهِيَ : السَّمْعُ وَالْبَصَرُ وَالشَّمُ وَاللَّمْسُ وَالذَّوْقُ ، أو بالتَّوَاتُر .

وَأَمَّا الْعِلْمُ الْمُكْتَسَبُ : فَهُوَ مَا يَقَعُ عَنْ نَظَرٍ وَاسْتِدْلَالٍ) .

المصنف حينما عَرّف الفقه في الاصطلاح وجد أنه لابد أن يعرف ببعض المصطلحات الأخرى وهي ذات أهمية كبيرة ، فأخذ يبين لنا تعريف العلم .

فبين أولاً أن الفقه أخص من العلم ؛ لأن العلم أعم ، فالعلم قد يكون علم فقه أو علم حديث أو علم توحيد أو علم تفسير أو علم نحو أو علم طب أو غير ذلك من العلوم .

ثم قال : في تعريف العلم نفسه : **(معرفة المعلوم على ما هو به)** يعني أن تعرفه على حقيقته الصحيحة وعلى صورته الصحيحة ، وتتصوره وفق ما هو عليه ، فلو تصورت الشيء وفق ما هو عليه فالذي حصَّلته يسمى علمًا ، يعني إذا اعتقدت وعرفت أن صلاة الفجر مثلاً ركعتان ، فما تصورته علم .

وأما الجهل فهو عكسه ، فقال الجهل : **(تصور الشيء على خلاف ما هو به)** كأن تعتقد مثلاً أن صلاة الفجر ثلاث ركعات فرضًا ، أو تعتقد مثلاً أن بيع الخمر حلال ، فهذا الاعتقاد وهذا الحكم الذي تصورته أنت وظننت أنه مطابق للواقع هذا جهل ، تصورك له يسمى جهلاً ، التصور والحكم حينما يطابق الواقع يسمى علمًا وحينما يخالف الواقع يسمى جهلاً .

ملحوظة : هناك من العلماء من أعرض عن تعريف العلم وقال العلم لا يمكن أن يحد ، ولا يمكن تعريفه .

ثم إن المصنف انتقل بعد هذا ليبين أن العلم أيضًا ينقسم إلى قسمين :

القسم الأول (العلم الضروري) قال هو : **(ما لم يقع عن نظر واستدلال)** بمعنى أن الإنسان يكون مضطرًا إلى التصديق به ، ولا يمكنه إنكاره ، وذلك مثل أن تكون مضطر إلى التصديق بأن الذي أمامك هو فلان من الناس فلا يمكنك إنكار ذلك .

أمثلة العلم الضروري : كل ما يدرك بالحواس الخمسة السمع والبصر والشم والذوق واللمس ، فكل ما يدرك بها يسمى علمًا ضروريًا ؛ لأنك مضطر إلى التصديق به ولا يمكنك إنكاره .

كذلك من أمثلة العلم الضروري ما يستفاد بالتواتر ، أي بالخبر المتواتر بمعنى إخبار جماعة كبيرة من الناس لا يمكن أن يتفقوا على الكذب ويتواطئوا عليه ، مثل : أننا نعلم الآن أن هناك مثلاً بلدًا اسمه مكة وهناك بلد اسمه المدينة ويعرف الناس ذلك وهم لم يروا مكة ولا المدينة ، فيوقنون بذلك ويقطعون به .

القسم الثاني (العلم الكسبي أو العلم المكتسب) قال هو : **(الموقوف على النظر والاستدلال)** أي الذي يحتاج إلى نظر وتأمل وإقامة دليل ونظر في الدليل ، مثل معرفة كثير من أحكام الفقه فهي تحتاج إلى نظر واستدلال ولا يمكن أن يعرفها الإنسان .

كذلك مثلاً ، في الرياضيات حينما يقولون : مجموع زوايا المثلث مائة وثمانون درجة ، هذه قاعدة وحقيقة صحيحة ، لكن هل هي ضرورية يعرفها كل إنسان أو تحتاج إلى شيء من النظر ؟

قال المصنف :

(وَالنَّظَرُ هُوَ الفِكْرُ في حَالِ المَنْظُور فِيهِ .

وَالاسْتِدْلالُ طَلَبُ الدَّلِيلِ ، وَالدَّلِيلُ : هُوَ المُرْشِدُ إلى المَطْلُوبِ ؛ لأَنَّهُ عَلامَةٌ عَلَيْهِ .

والظَّنُّ تَجْويزُ أَمْرَينِ أَحدُهُمَا أَظْهَرُ مِنَ الآخَر .

والشَّكُّ تَجويزُ أَمرَينِ لا مَزِيَّةَ لأَحَدِهما عَلَى الآخَر .

وأُصُولُ الفِقْهِ طُرُقُهُ عَلَى سَبِيلِ الإجْمَالِ وَكَيْفِيَّةُ الاسْتِدْلالِ بِهَا)

لما ورد في تعريف العلم المكتسب أنه يحتاج إلى نظر واستدلال ؛ اضطر المؤلف أن يعرِّف النظر والاستدلال فقال : **(النظر هو : الفكر في حال المنظور فيه)** يعني أن تتفكر وتتأمل في حال المنظور فيه .

ثم قال : **(الاستدلال هو : طلب الدليل)** هذا تعريف الاستدلال المذكور في تعريف العلم هنا ، يعني البحث عن الدليل والتنقيب عنه .

ثم عرف الدليل بقوله : **(الدليل هو : المرشد إلى المطلوب)** المرشد إلى المطلوب ؛ لأنه علامة عليه ، والدليل يمكن أن يكون :

(1) دليلاً وضعياً : كالإشارات ، هذه الإشارات وضعية وضعها الناس ليسترشد بها سالك الطريق .

(2) دليلاً عقليًا : كما نعرفه من قوانين عدم الجمع بين الضدين وعدم الجمع بين النقيضين .

(3) دليلاً شرعيًا : كنصوص الكتاب والسنة والإجماع .

فهذه الأدلة كلها ترشد إلى المطلوب وتدل عليه وهي علامة على الحكم المستفاد منها .

بعد أن عرف العلم انتقل إلى تعريف الظن ، ولكن الظن مرتبة أدنى من مرتبة العلم ، فقال : **(الظن : هو تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر) .**

فإذا كان العلم : هو القطع بالشيء والجزم به على وفق ما هو عليه ، فإن الظن فيه تجويز لأمرين ، لكن أحد الأمرين أظهر من الآخر ، فهذا الأظهر إدراكنا له يسمى ظنًا ، يعني حينما يقال لك : إن فلانًا قد حضر ، وأنت تعرف أن موعد حضوره قريب ، أو قد رأيته في الطريق ، فأنت يغلب على ظنك أنه فعلاً حضر ، لكن هل أنت جازم بحضوره ، أنت أُخبرت من شخص واحد أنه حضر ، أنت لا تجزم بحضوره يُحتمل أن يكون حضر ويحتمل أن يكون الذي أخبرك وَهِم ، لكن لما كانت عندك قرينة ، وهي أنك رأيته في الطريق الذي أنت سائر فيه إلى هذا المكان مثلاً أو عندك معرفة بموعد حضوره ، فإنه يغلب على ظنك صدق هذا المُخبر ، فهذا الخبر يعطيك ظنًا بحضور الشخص .

أما الشك : فهو **(تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر)** أي لا يوجد مع أحدهما أيّ قرينة أو ميزة يمكن أن تجعلك تقدمه على الاحتمال الآخر وإنما يتساوى الاحتمالان .

كأن يخبرك طفل مثلاً عن شيء فإنك تقول هذا الطفل قد يكون صادقًا وقد يكون كاذبًا والأمران عندك مستويان تمامًا ، فأنت لا ترجح حضور هذا الإنسان ولا عدم حضوره فهذا يسمى شكًا .

كذلك مثلاً لو أنك تيقنت أنك توضأت وتيقنت أنك مثلاً دخلت إلى دورة المياه لكن لا تدري أي الأمرين أسبق ، هل أنت توضأت قبل ثم دخلت دورة المياه فيما بعد أو العكس ، والأمران عندك سواء ، فهذا يسمى شكًا أيضا .

بعد هذا انتقل المصنف إلى ذكر التعريف الاصطلاحي لـ"أصول الفقه" ؛ لأن تعريفه الأول لأصول الفقه ، كان قد عرف الأصول و الفقه كل منهما على حِدَه .

فأراد أن يعرف علم أصول الفقه باعتباره علَماً فقال : **(هو طرقه على سبيل الإجمال ، وكيفية الاستدلال بها)** فجعل علم أصول الفقه ، عبارة عن أمرين :

الأمر الأول : الطرق الموصِّلة إلى الفقه على سبيل الإجمال .

والمقصود بالطرق هنا ؟ الأدلة ، وهي أدلة الأحكام كالكتاب والسنة والإجماع والقياس وغيرهم .

ملحوظة : إذا كان المصنف يقصد بالطرق الموصِّلة (الأدلة) فلماذا لم يعبر بالأدلة ؟

وذلك حتى يشمل التعريف الدليل القطعي والدليل الظني ، لأن بعض الأصوليين لا يسمون الدليل الظني دليلاً وإنما يسمونه أمارة و طريقا إلى الحكم ولا يطلقون اسم الدليل إلا للكتاب والسنة والإجماع ، لهذا عبر بلفظ الطرق ليشمل : الطريق القطعي كالاستدلال مثلاً بالكتاب أو بالسنة المتواترة أو الإجماع ، والطريق الظني كالاستدلال بالقياس وغيره .

قال : **(على سبيل الإجمال)** لماذا قال على سبيل الإجمال ؟ الجواب : لأنه يريد أن يخرج طرق الفقه التفصيلية من علم أصول الفقه ، فالأصولي مثلا ينظر في الكتاب إجمالاً ، من حيث كونه دليلاً ومن حيث كونه حجة ، ولكن لا ينظر إلى آية معينة مثلاً من القرآن فلا ينظر مثلاً إلى دلالة قوله تعالى : ﴿ **وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ** ﴾ على وجوب الصلاة ، بل يكون نظره إجمالي في حجية القرآن وحجية السنة ، وكيفية ترتيب هذه الأدلة حينما يتبين لنا في ظاهر الأمر أن بينها تعارضًا ، كيف نرتبها وما الذي نقدمه وما الذي نؤخره بخلاف الفقه لأن الفقه نظر في الأدلة لكن على سبيل التفصيل ، فينظر في هذه الآية هل تدل على الكراهة أم على التحريم ؟ وهل تدل على الوجوب أم على الندب ؟ في كل آية بخصوصها فهذا نظر الفقيه (نظر تفصيلي) .

الأمر الثاني : كيفية الاستدلال بها ، أي كيف نقيم الدليل من الكتاب والسنة ؟ وهذا يشمل طُرق الاستنباط من الكتاب والسنة ، ويشمل كذلك ترتيب الأدلة وما المُقدَّم منها وما المؤخّرْ عند التعارض .

ملحوظة : بعض الأصوليين كالرازي زاد على هذا التعريف قوله : (وحال المُستدِل) وزيادته هذه قصد بها ، أن يدخل في أصول الفقه ما يتعلق بالاجتهاد والتقليد ؛ لأن المُستدل هو المجتهد الناظر في الأدلة وفي طرق الفقه ، وعادة الأصوليين أنهم يتكلمون عن الاجتهاد والتقليد في كتبهم فقالوا : ينبغي أن نلحق هذه الزيادة فيكون علم أصول الفقه هو : طرقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستفادة منها وحال المستدل ، فيدخل فيه المجتهد وشروط الاجتهاد وكيفية الاجتهاد ، ويدخل كذلك ما يتعلق بالمستفتي وحال المستفتي وحال المقلد لأنه أيضًا مستفيد لكن المجتهد مستفيد للأحكام بنفسه (يستنبطها بنفسه) والمقلد يستفيدها من المجتهد .

أبوابُ أصول الفقه :

قال المصنف : (وَأَبْوَابُ أُصُولِ الْفِقْهِ : أَقْسَامُ الْكَلامِ ، وَالأَمْرُ وَالنَّهْيُ ، وَالْعَامُّ وَالْخَاصُّ ، وَالْمُجْمَلُ وَالْمُبَيَّنُ ، وَالظَّاهِرُ وَالْمُؤَوَّلُ ، وَالأَفْعَالُ ، وَالنَّاسِخُ وَالْمَنْسُوخُ ، وَالإِجْمَاعُ وَالأَخْبَارُ ، وَالْقِيَاسُ ، وَالْحَظْرُ وَالإِبَاحَةُ ، وَتَرْتِيبُ الأَدِلَّةِ ، وَصِفَةُ الْمُفْتِي وَالْمُسْتَفْتِي ، وَأَحْكَامُ الْمُجْتَهِدِينَ) .

هذا المقطع خصصه المصنف (رحمه الله) لإعطاء فكرة عن أبواب أصول الفقه على سبيل الإجمال ؛ لأن هذا يفيد الدارس ، لأنه لَمَّا عرّف أصول الفقه بَيّنَ هنا أبواب هذا العلم حتى يكتمل التصور لدى الدارس ، وهو قد اقتصر هنا على الأبواب الرئيسة ، أي أنه لم يعدد كل أبواب أصول الفقه بدقة ، وإنما اقتصر على أهم هذه الأبواب التي يعد الإحاطة بها من الأمور المهمة والضرورية لدارسي هذا العلم ، فقال : **(أبواب هذا العلم هي : أقسام الكلام)** أول ما يبتدئون فيه يذكرون أقسام الكلام ، ويعنون تقسيمه إلى اسم وفعل وحرف ، ثم تقسيمات أخرى سيأتي طرف منها (إن شاء الله) ثم مباحث الأمر النهي ، ثم مباحث العام والخاص ، ثم المجمل والمبين ، ثم الظاهر والمؤول ، ثم أفعال الرسول (ﷺ) ودلالتها على الأحكام .

ثم الناسخ والمنسوخ أي موضوع النسخ ، وتعريفه وأقسامه وحكمه ، ثم الإجماع والأخبار المنقولة عن الرسول (ﷺ) وعن صحابته أيضًا رضوان الله عليهم والقياس ، والحظر والإباحة أي الأصل في الأشياء هل هو الحظر أم الإباحة ؟ وترتيب الأدلة ، أي ما الذي يقدم منها وما الذي يؤخر ؟ ثم في النهاية صفة المفتي (المجتهد) والمستفتي وأحكام المجتهدين .

أقسامُ الكلام من حيث الوضع :

قال المصنف : (فَأَمَّا أَقْسَامُ الْكَلامِ : فَأَقَلُّ مَا يَتَرَكَّبُ مِنْهُ الْكَلامُ اسْمَانِ ، أَوْ اسْمٌ وَفِعْلٌ ، أَوْ فِعْلٌ وَحَرْفٌ ، أَوْ اسْمٌ وَحَرْفٌ .

وَالْكَلامُ يَنْقَسِمُ إِلَى أَمْرٍ وَنَهْيٍ ، وَخَبَرٍ وَاسْتِخْبَارٍ ، وَيَنْقَسِمُ أَيْضًا إِلَى تَمَنٍ وَعَرْضٍ وَقَسَمٍ) .

لما ذكر الأبواب إجمالا بدأ بالباب الأول منها ألا وهو أقسام الكلام .

فقال : أقل ما يتركب منه الكلام اسمان فقط ، أو اسم وفعل ، أو فعل وحرف ، أو اسم وحرف ، أي لكي يكون الكلام له فائدة ، وله معنى لابد ؛ أن يتركب من اسمين : كالمبتدأ والخبر ، كما في قوله تعالى : ﴿ **مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ** ﴾ ، فهذا كلام مفيد فائدة يحسن السكوت عليها .

وقد يتكون الكلام من اسم وفعل ، كالفعل والفاعل ، تقول : جاء زيد ، فهذا كلام مفيد ، مكون من فعل واسم .

وقد يتكون من فعل وحرف ، أو اسم وحرف ، ولكن هذا الجانب تساهل فيه المصنف ، وإلا فالنحاة يقولون إن الكلام لا يمكن أن يتكون من اسم وحرف أو فعل وحرف ؛ لأنهم يعنون بالكلام ما يفيد فائدة يحسن السكوت عليها .

لكن مثّلَ شُرّاح هذا المتن ، الحرف مع الاسم ، بقولك : يا زيد ، فهذا مكون من حرف النداء (يا) والاسم ، وهو كلام مفيد ، لكن الواقع أن النحاة تكلموا في هذا وقالوا : إن حرف النداء هنا على معنى أدعوا فتكون الجملة (أدعو زيدًا) فيذكرون فعلاً مقدرًا .

كذلك الشراح مثّلوا للحرف مع الفعل بالضمائر ، لكن الضمير حقيقةً ليس بحرف ، ولكن الضمير اسم ، فحينما نقول مثلاً : ضربه ، هذا جملة فعليه تامة ؛ لأنها مكونة من فعل وفاعل مستتر ، وأيضًا ضمير الهاء هنا مفعول به فهي جملة كاملة ، لكن الحقيقة أن الأصوليون عادة يتكلمون عن الكلمة ذات المعنى ، ولا يعنيهم أن يكون الكلام مركبا من كلمة أو كلمتين أو ثلاث .

* انتقل المصنف بعد هذا إلى بيان أقسام الكلام من حيث معناه وما يدل عليه .

لكن المصنف حقيقة لم يستوعب جميع الأقسام ولم يهدف إلى وضع تقسيمًا حاصرًا بل تداخلت الأقسام عنده ، فقال: إما أن يكون أمرًا أو يكون نهيًا أو خبرًا أو استخبارًا أي استفهامًا .

* هناك بعض الأصوليين قسموا الكلام تقسيمًا آخر وهو تقسيم حاصر عندهم ، فقالوا : الكلام إما أن يكون إنشاءً وإما أن يكون خبرًا ، ولا يمكن أن ينقسم إلى أكثر من ذلك ، ثم ذكروا أقسام الإنشائي ، وذكروا أقسام الخبري ، لكن المصنف لم يرى فائدة للاستيعاب في القسمة وإنما ذكر الأقسام التي سيتكلم عنها وسيرد لها ذكر في كتابه هذا .

* ثم ذكر أقسام أخرى هي أيضًا داخلة في أقسام الكلام ، فعد منها التمني ، والعرْض ، والقسم .

التمني : مثل قولك : ليتنى أفعل كذا وكذا ، قال الشاعر : ألا ليت الشباب يعود يومًا .

العرض : كأن تقول لصاحبك : ألا تذهب معي ، ألا تستمع لما أقول .

القسم : هو الحلف ، تقول : والله لأفعلن كذا .

فهذه كلها من أقسام الكلام ، وهي راجعة إلى الإنشاء ولعل المصنف لم يرد الاستيعاب ؛ لأن الكتاب ليس بكتاب لغة حتى يفصل فيه وإنما ذكر طرفا من هذه التقسيمات واقتصر على ما يستفيد منها الفقيه في استنباط الأحكام .

تقسيم الكلام من حيث الاستعمال :

قال المصنف : (وَمِنْ وَجْهٍ آخَرَ يَنْقَسِمُ إِلَى حَقِيقَةٍ وَمَجَازٍ .

فَالْحَقِيقَةُ : مَا بَقِيَ فِي الاسْتِعْمَالِ عَلَى مَوضُوعِهِ ، وَقِيلَ : مَا اسْتُعْمِلَ فِيمَا اصْطُلِحَ عَلَيْهِ مِنَ الْمُخَاطَبَةِ .

وَالْمَجَازُ : مَا تُجُوِّزَ عَنْ مَوْضُوعِهِ .

وَالْحَقِيقَةُ : إِمَّا لُغَوِيَّةٌ ، وَإِمَّا شَرْعِيَّةٌ ، وَإِمَّا عُرْفِيَّةٌ .

وَالْمَجَازُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ بِزِيَادَةٍ ، أَوْ نُقْصَانٍ ، أَوْ نَقْلٍ ، أَوْ اسْتِعَارَةٍ) .

بعد أن تكلم عن أقسام الكلام من حيث المعنى ، وعدد بعض هذه الأقسام ولم يستوعبها ، انتقل إلى تقسيم آخر له أيضًا مساس باستنباط ومعرفة الأحكام من الأدلة الشرعية ، وهو تقسيم الكلام من حيث استعماله وينقسم إلى حقيقة ومجاز ، أما التقسيم الأول للكلام فهو تقسيم من حيث وضعه أي هو موضوع لمعاني كالتمني مثلاً فكلمة "ليت" موضوعة للتمني ، و"عسى" مثلاً موضوعة للترجي ، و"ألا" مثلاً موضوعة للعرض ، و"الواو" مثلاً موضوعة للقسم ، هذه معاني وضعت الألفاظ لها .

لكن هنا تكلم عن استعمال اللفظ ، أي الذي يستخدِم أو يستعمل اللفظ العربي إما أن يستعمله في حقيقته أو يستعمله في مجازه .

فبدأ بتعريف الحقيقة والمجاز ، فقال : **(الحقيقة هي : ما بقى في الاستعمال على موضوعه)** أو **(ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة)** .

فذكر تعريفين للحقيقة ، التعريف الأول : **(ما بقى في الاستعمال على موضوعه)** يعني أن الذي استعمله ، استعمله فيما وضعه العرب له حينما وضعوا هذه الكلمة ، وذلك مثل لفظ الأسد ، حينما تستخدمه تريد به الحيوان المفترس المعروف ، فأنت استخدمت هذا اللفظ في المعنى الذي استعمله فيه العرب أولاً حينما وضعوا كلمة أسد .

والتعريف الثاني : **(ما استعمل في ما اصطلح عليه من المخاطبة)** لكن التعريف الأخير هذا ، له فائدة تزيد على التعريف الأول ، فائدته أنه يشمل تعريف الحقيقة ، بأنواعها الثلاثة التي سنذكرها قريبا الحقيقة اللغوية ، والحقيقة العرفية ، والحقيقة الشرعية .

* ثم انتقل إلى المجاز فقال : **(والمجاز ما تجوز عن موضوعه) .**

أصل المجاز من الاجتياز ، فأنت حينما تقطع النهر مثلاً تقول : اجتزت من هذه الضفة إلى الضفة الأخرى ، فالمجاز مأخوذ من هذا المعنى (التجوز) ولهذا قال : **(ما تجوز عن موضوعه)** أي عن المعنى الذي وضع له في أصل اللغة ، فتنتقل عن المعنى الذي وضع له في أصل اللغة إلى معنىً آخر مثل ما تقول : هذا أسد ، وتقصد به الرجل الشجاع ، فتعبيرك هذا تعبير مجازي ، والكلمة هنا استخدمت في معناها المجازي ولم تستخدم في موضوعها اللغوي الذي وضعت له أصلاً .

* ثم انتقل بعد هذا إلى تقسيمات الحقيقة فقال الحقيقة : إما لغوية ، وإما شرعية ، وإما عرفية .

فالحقيقة اللغوية : هي المأخوذة من اللغة ، أي نستعمل اللفظ في معناه الذي استعمله فيه العرب حينما وضعوه أولاً ، مثل : استعمال لفظ الأسد في الحيوان المفترس المعروف .

والحقيقة الشرعية : هي المأخوذة من الشرع ، أي نستعمل اللفظ في المعنى الذي استعمله فيه الشرع . مثل : استعمال لفظ الصلاة ، في الصلاة ذات الركوع والسجود ، لكن لو نظرنا إلى أصل وضعها تكون مجازًا ، لأن أصلها وضع بمعنى الدعاء ، ولكنها هنا سميت حقيقة من جهة الشرع ؛ لأن اصطلاح الشرع جرى على ذلك .

وأما الحقيقة العرفية : هي المأخوذة من العرف ، أي نستعمل اللفظ في المعنى الذي جري عرف الناس باستعماله فيه ، مثل : إطلاق لفظ الدابة على الفرس فقط ، أو على ذوات الأربع ، بينما لفظ الدابة في أصل لغة العرب ، يشمل كل ما يدب على وجه الأرض .

* وأما المجاز فأيضًا قد اختصر فيه ، واقتصر على تقسيمه إلى أربعة أقسام :

(1) المجاز بالزيادة : وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** ﴾ .

فإن العلماء قالوا : إن الكاف هنا زائدة قصد بها تأكيد نفي المثل ، وقالوا لو أننا لم نجعلها زائدة لجعلناها تشبيهيه ، فكأنا قلنا : ليس مثل مثله شيء ، وهذا لا يجوز فاعتبروا هذا من المجاز بالزيادة .

(2) المجاز بالنقصان : يعني بالحذف كما تحذف المضاف أحيانًا وتعبر بالمضاف إليه .

مثاله : قوله تعالى : ﴿ **وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا** ﴾ فحذف المضاف (أهل)وتقدير الكلام : واسأل أهل القرية .

ملحوظة : كثير من العلماء لا يسمون هذين النوعين من المجاز .

(3) المجاز بالنقل :

النقل : هو نقل الاسم من معناه اللغوي إلى معنىً آخر .

مثاله : كما تسمي إنسانًا مثلاً جعفر ، الجعفر في أصل اللغة : النهر الصغير .

(4) المجاز بالاستعارة : معناه أنك تشبه شيئًا بشيء فتقول مثلاً : ما رأيت أسدًا يرمي كفلان ، أو تقول: فلانًا كالبحر، فأنت شبهت فلان بالبحر ، وصفة البحر يطلقها العرب عادة على الرجل الكريم ؛ لأن كثيرًا منهم يعرف خيرات البحر وما فيه من اللآلئ والجواهر والأسماك وما يستفاد منه ؛ فلهذا يصفون الكريم بأنه بحر وهذا يسمى استعارة .

مسألة : هل القرآن فيه مجاز أم لا ؟

وقع خلاف في هذا بين العلماء وجمهورهم على أن في القرآن مجازًا ولا يعيبُه ذلك ؛ لأن القرآن جاء بلغة العرب ، والعرب قد تكلموا بالحقيقة والمجاز ، فلهذا لا يكون عيبًا أن يأتي في القرآن مجاز ، بل هذا دليل على أنه جاء بهذه اللغة ومع ذلك تحدى العرب أن يأتوا بمثله ولم يستطيعوا ، فالقول بأن القرآن ليس فيه مجاز ، هو قول لبعض العلماء لكنه مرجوح ، ولعل الخلاف لفظي ؛ لأنهم كلهم يحملونه على هذا المعنى ، يعني الذي يقرأ مثلاً ﴿ **وَمَن كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى** ﴾ هل يقول : كل كفيف البصر يكون في الآخرة أعمى؟ بالطبع لا يقول بهذا أحد فالعمى الذي يكون في الدنيا لابد أن يحمل على المجازي ﴿ **وَمَن كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى** ﴾ يعني عمى البصيرة وليس عمى البصر .

* ولعل قائل أن يقول : إن القول بوجود المجاز في القرآن هذا سَهَّل على نُفاة الصفات أن ينفوها وأن يعترضوا على ما نثبته من الصفات نقول : هذا ليس حجة لهم ، والذين يحتجون بمثل هذا حجتهم داحضة وباطلة ولا يُلتفت إليها ، لماذا ؟ لأن الجميع مُقرٌّ بأن الأصل في الكلام الحقيقة ، وأنه لا يحمل على المجاز إلا

إذا تعذر حمله على الحقيقة ، وهم لم يأتوا بدليل على استحالة حمله على الحقيقة ؛ فلهذا نحن نحمله على الحقيقة ولا يضرُّنا من خالفنا في هذا .

ومما يدل على أن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز ، ليس هو السبب الرئيس في مخالفة من خالف في باب الاعتقاد ، مما يدل على هذا أن الذين أنكروا المجاز منهم ، من أنكر بعض الصفات أيضًا والذين أثبتوا المجاز أيضًا منهم خلق كثير (والحمد لله) أثبتوا جميع صفات الله التي أثبتها لنفسه وتركوا تأويلها ومعرفة كيفيتها إليه ؛ لأنهم لم يؤمروا بالبحث فيها ، فالقول بأن في القرآن مجازًا (إن شاء الله) لا يكون مجال انتقاد للقرآن ولا يكون طريقًا لأهل البدع لينفوا ما أثبته الله (ﷻ) من الأسماء والصفات .

قال المصنف : (فالمجاز بالزيادة مثل قوله تعالى : لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ " الشورى : 11 " والمجاز بالنقصان مثل قوله تعالى : وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهاَ " يوسف : 82 " والمجاز بالنقل ، كالغائط فيما يخرج من الإنسان والمجاز بالاستعارة كقوله تعالى : جِدَارًا يُّرِيدُ أَن يَنْقَضَّ " الكهف: 77 ") .

هذه يعني تفصيل لما ذكر سابقًا وتمثيل فقط ، ونحن قد أشرنا إلى هذا ، وبينا الأمثلة على المجاز بالزيادة والأمثلة على المجاز بالنقص والمجاز بالنقل اختلف تمثِيلُنا على تمثُّله وكلا المثالين صحيح والحمد لله فهو مثل المجاز بالنقل بلفظ الغائط ، قال : **(فيما يخرج من الإنسان)** فإن الغائط في أصل لغة العرب هو : المكان المنخفض ، فيطلقون الغائط على المكان المنخفض ، ولكنهم فيما بعد أطلقوه على الخارج المستقذر واشتهر هذا حتى أصبح معروفا بهذا الاسم .

والمجاز بالاستعارة مثَّلهُ بقوله تعالى : ﴿ **فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُّرِيدُ أَن يَنْقَضَّ** ﴾ .

* ولكن كيف جُعل هذا من المجاز ؟ قالوا : إنه أسند الإرادة إلى الجدار والجدار جماد ليس له إرادة ، لا يقال : إنه يريد ولا لا يريد .

وإنما هو جدار مائل يشبه من يريد الانقضاء ، فشبهه به ، فعبر بهذا التعبير وسمي هذا التعبير مجازًا بالاستعارة .

الأمـــر والنهـــي

قال المصنف : (وَالأَمْرُ : اسْتِدْعَاءُ الْفِعْلِ بِالْقَوْلِ مِمَّنْ هُوَ دُونَهُ عَلَى سَبِيلِ الوُجُوبِ)

هذا تعريف الأمر في الاصطلاح عند الأصوليين والفقهاء .

فذكر أولا الاستدعاء ، والاستدعاء : معناه الطلب سواءً كان طلبا جازماً

أو غير جازم ، ثم أضافه إلى الفعل **(استدعاء الفعل)** حتى يخرج النهي فإن النهي استدعاء الترك (طلب ترك) وليس طلب فعل .

ثم قيده بأن يكون الاستدعاء بالقول حتى يخرج الاستدعاء بطريق الإشارة ، كما لو أشار إليك أحد فهذا لا يسمى أمراً في الاصطلاح عند المصنف وعند كثير ممن تبعه في هذا .

والذين قيدوا الأمر بالقول يقولون الفعل أو الإشارة لا يعد أمراً حقيقة ؛ ولهذا لا يترتب عليه ما يترتب على الأمر .

قد يُقال لماذا أخرجت الإشارة عن أن تكون أمراً ؟ وذلك لأن الإشارة ليست صريحة في الأمر الذي نحمله على الوجوب فلا نستطيع أن نحملها على الوجوب ؛ ويظهر لهذا فائدة وهو أن إشارة النبي (ﷺ) مثلا إلى الغرماء الذين اختصموا على بابه حينما أشار إليهم أن ضعوا النصف ، هذا لم نحمله على الوجوب ولم نعده أمراً حقيقياً فيحمل على الوجوب .

وأما القيد الثالث الذي ذكره المصنف وهو قوله : **(ممن هو دونه)** يعني الاستدعاء يكون من الأعلى إلى الأدنى وهذا الاختيار اختيار موفق من المصنف فإن المصنف نظر إلى أن بحث الأصوليين في الأمر والنهي إنما هو بحث في الأدلة من الكتاب والسنة وإذا كان الأمر كذلك فإن الأوامر الصادرة من الله ومن رسوله (ﷺ) هي صادرة من الأعلى إلى الأدنى ؛ فلهذا اختار أن يكون مُسمى الأمر مقتصراً على ما كان الاستدعاء فيه من الأعلى إلى الأدنى .

وأما لو كان الاستدعاء من الأسفل إلى الأعلى يعني من الأقل رتبة فإنه لا يكون أمراً حقيقياً، ولا يستفاد منه وجوب ولا طلب ، وإنما يستفاد منه الدعاء ؛ بمعنى أننا نحن حينما نسأل الله جل وعلا نعبر بصيغة افعل .

مثل قوله تعالى : ﴿ **رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً** ﴾ فآتنا هنا يقول النحاة فعل أمر لكنها ليست أمراً اصطلاحياً ، يعني ليست الأمر المصطلح عليه في أصول الفقه الذي يقال أنه يقتضي الوجوب ، وإنما هي لما جاءت من الأدنى إلى الأعلى سميت دعاءً .

كذلك من النِّدْ إلى النِّدْ ، فمثلا حينما يقول افعل كذا تسمى التماساً ولا تسمى أمراً حقيقة .

فهذا فائدة قوله **(ممن هو دونه)** فهو يقيد الأمر بأن يكون من الأعلى إلى الأدنى ، فالأمر حينما يكون من الأعلى إلى الأدنى يكون أمراً حقيقياً أما إذا كان من النند إلى النند فهذا يسمونه التماساً وأما إذا كان من الأدنى إلى الأعلى وجاء بصيغة افعل ونحوها فإنهم يسمونه دعاءً .

قول المؤلف **(على سبيل الوجوب)** هذا فيما يظهر من النص الذي بين أيدينا أنه تابع للتعريف لكن الواقع أنه لا يصلح أن يدخل هذا في التعريف ، وإمام الحرمين (بجلالة قدره في هذا العلم) أستبعد أن يكون قصد به إكمال التعريف ، والنسخة التي معي الحقيقة ليست محققة تحقيقاً علمياً دقيقاً ، وليست معروضة على أصول كثيرة بحيث نطمئن إلى صحتها ؛ فلهذا نقول :

الاحتمال الأول : إن قوله **(على سبيل الوجوب)** لا يصلح أن يدخل في التعريف ، لماذا لا يصلح ؟ لأننا نقول إن مدلول الأمر الوجوب ونحن نعرف الوجوب بالأمر ، إذا أمر الله بشيء أو أمر رسوله (ﷺ) بشيء عرفنا أنه واجب ، فكيف نأتي ونجعل الوجوب جزءاً من تعريف الأمر؟! هذا يترتب عليه ما يعرف عند المنَاطِقة بالدور يعني أننا لا نعرف الوجوب إلا بالأمر ، ولا نعرف الأمر إلا بمعرفة الوجوب .

الاحتمال الثاني : أن قوله: (على سبيل الوجوب) كلام مستأنف ، يعني أن الأمر الذي هذا تعريفه يحمل على الوجوب ، وهذا هو الاحتمال الراجح الذي يمكن أن نحمل الكلام عليه ولا يقع فيه خلل .

صيغة الأمر :

قال المصنف : (وَصِيغَتُهُ الدَّالَّةُ عَلَيْهِ (افْعَلْ) وَهِيَ ـ عِنْدَ الإِطْلاقِ وَالتَّجَرُّدِ عَنْ القَرِينَةِ ـ تُحْمَلُ عَلَيْهِ إلاَّ مَا دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ النَّدْبُ أَوْ الإِبَاحَةُ فَيُحْمَلُ عَلَيْه)

بعد أن تكلم عن التعريف انتقل إلى الصيغة ما هي الصيغة التي تفيد هذا المعنى الذي سميناه الأمر قال صيغته **(افعل)** صيغة افعل الحقيقة هي أهم صيغ الأمر بلا شك وأكثر الأوامر إنما تأتي بصيغة افعل مثل قوله تعالى : ﴿ **وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ** ﴾ وقوله : ﴿ **وَقُومُوا للّهِ قَانِتِينَ** ﴾ .

فالآيات والأحاديث في صيغة افعل أو افعلوا كثيرة ، ولكن هناك صيغ أخرى للأمر لم يذكرها المصنف واكتفى بالصيغة المشهورة ، فمن الصيغ الأخرى :

(1) صيغة المضارع المقرون بلام الأمر : كقوله تعالى: ﴿ **لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِه** ﴾.

(2) اسم فعل الأمر : مثل قول المؤذن : حي على الصلاة يعني أقبلوا على الصلاة ، فكلمةَ حي ليست فعلا بل هي اسم فعل أمر بمعنى أقبل .

(3) المصدر : كما قال الرسول (ﷺ): **(صبراً آل ياسر فإن موعدكم الجنة)** .

فقوله: صبراً أي اصبروا ، يعني أمر بالصبر .

ولكن أكثر صيغ الأمر انتشاراً هي صيغة افعل .

قال **(وهي)** يعني **(صيغة افعل)** ومثلها ما ذكرنا تبعاً لها **(عند الإطلاق والتجرد عن القرينة تحمل عليه)** يعني تحمل على الوجوب .

ومعنى قوله : **(عند الإطلاق والتجرد عن القرينة)** يعني إنها أحياناً تصحبها قرينة تمنع من حملها على الوجوب ، فإذا وجدت هذه القرينة صرفتها .

مثل قوله تعالى : ﴿ **وَأَشْهِدُوا إِذَا تبا يعتم** ﴾ فأمر تعالى بالإشهاد ، ولكن الأمر هنا قال العلماء : إنه لا يحمل على الوجوب وإنما يحمل على الإرشاد والندب والاستحباب وذلك : لأنه ثبت عن النبي (ﷺ) أنه بايع من غير إشهاد ، وذلك في حديث خزيمة بن ثابت المشهور .

كذلك أيضا قوله تعالى : ﴿ **فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا** ﴾ نزلت في شأن الأرقاء فهذا الأمر محمول على الندب ، لماذا ؟ وما الصارف له ؟

الصارف له أن النبي (ﷺ) لم يلزم الصحابة بعتق من تحت أيديهم من الأرقاء ً ، ولم يلزمهم بمكاتبتهم فلهذا قال العلماء إنها مندوبة وليست واجبة ، و هناك من قال بالوجوب ولكن إذا كان الرقيق خيره متعدى .

فإذن هنا صارف صرفها عن كونها للوجوب إلى كونها للندب وهناك أمثلة ربما يأتي طرف منها.

قوله : **(إلا ما دل الدليل على أن المراد منها الندب أو الإباحة)** مثال الندب ذكرناه . أما ما قام الدليل على أن المراد منه الإباحة كقوله تعالى : ﴿ **وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا** ﴾ يعني إذا حللتم من إحرامكم فاصطادوا فهذا أمر (اصطادوا) ولكنه لم يقل أحد إنه للوجوب وإنما هو للإباحة و القرينة الصارفة لها أنه جاء بعد حظر و القاعدة تقول : إن الأمر بعد الحظر يقتضي الإباحة ؛ لأنه بمثابة الإذن فكانوا ممنوعين من الصيد حينما كانوا محرمين ثم أذن لهم بعد ذلك فيه فأفاد الإباحة ولم يفد الوجوب .

قوله : **(وَلا يقْتَضِي التَّكْرَارَ عَلَى الصَّحِيحِ إلا مَا دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى قَصْدِ التَّكْرَار ، وَلا يقْتَضِي الْفَوْرَ)**

هاتان مسألتان من مسائل الأمر :

المسألة الأولى : هل الأمر المطلق يقتضي التكرار ؟

أي هل يجب على المأمور بأمر أن يكرر فعل هذا الأمر كلما استطاع وفي جميع الأوقات المقبلة ، يكرر هذا الأمر بحيث لا يستثنى من هذا إلا الأوقات الضرورية من نومه وأكله وشربه وغير ذلك ، هل هو مطالب بتكرار هذا الأمر وفعله مرة بعد مرة أم إذا فعله مرة واحدة سقط عنه الطلب وبرئت ذمته ؟

القول الراجح (وهو الذي اختاره المصنف) أن الأمر لا يقتضي التكرار أي لا يقتضي أن تفعله مرة بعد أخرى يعني أنت مأمور مثلا بقراءة الفاتحة ، فإذا فرغت من قراءة الفاتحة بعد الإمام وأنت مأموم في صلاة سرية وبقي عندك وقت هل مطلوب منك أن تكرر الفاتحة مرة أخرى ؟ الجواب لا ؛ لأن الأمر لا يقتضي التكرار ، كذلك ورد الأمر بالتسبيح في الركوع والسجود هل هذا الأمر يقتضي أن تسبح مرات متعددة أو يكفيك مرة واحدة ؟ بل يكفيك مرة واحدة .

* قد يقول قائل وهل هناك أحد يقول أن الأمر يقتضي التكرار فهذا أمر مستغرب ؟ نقول الذين قالوا إنه يقتضي التكرار نظروا إلى بعض الأوامر مثل : الأمر بتقوى الله ، الأمر بالإيمان بالله ، فقالوا هذا لا بد أن نقول إنه يقتضي التكرار ؛ لأنه ليس المطلوب من الإنسان أن يتقي الله مرة ثم يقف أو يؤمن بالله ساعة ثم يكفر فنظروا إلى هذا الجانب .

الذين قالوا : لا يقتضي التكرار (الجمهور) نظروا إلى جانب العبادات التي فيها فعل محسوس ، وقالوا : لا يمكن أن نقول إنه يقتضي التكرار ؛ لأننا لو قلنا إنه يقتضي التكرار لأدى ذلك إلى التصادم بين الأوامر ، هذا الأمر يقتضي التكرار والآخر يقتضي التكرار فأيهما نقدم ؟! فتتصادم الأدلة ؛ لأنه لا يمكن الجمع بينها .

ملحوظة : الكلام هنا في الأمر المطلق الذي لا يوجد فيه قرينة تدل على أنه يفيد التكرار ؛ ولهذا قال المصنف **(لا يقتضي التكرار على الصحيح إلا ما دل الدليل على قصد التكرار)** فإذا كان هناك دليل يدل على قصد التكرار فنحمله عليه وذلك مثل :

(1) الأمر بتقوى الله (عَزَّوَجَلَّ) . فإن الإنسان مطالب بها كلما كان مدركا .

(2) الإيمان بالله (عَزَّوَجَلَّ) . كذلك هو مطالب به .

* لكن ما هي القرينة التي حملته على اقتضاء التكرار ؟

القرينة أن هذه اعتقادات لو خلا منها القلب لحل مكانها النقيض ، فلو خلا القلب من الإيمان لحل الكفر ، فالإنسان مادام ذاكراً وغير ناس هو مطالب بأن يبقى على إيمانه وعلى تقواه وعلى مراقبته لله **(عَزَّوَجَلَّ)** .

(3) الصلوات الخمس . تتكرر كل يوم ، والقرينة هي النصوص التي وردت في وجوب تكرارها ، كما في حديث معاذ حينما بعثه النبي **(صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)** فقال له : **(فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة)** فمعناه أن كل يوم وليلة فيه خمس صلوات .

(4) تعليق الأمر على سبب . فإذا علق الأمر على سبب وتكرر هذا السبب فإن الوجوب يتكرر تبعا لذلك ، وذلك مثل ما جعل الشرع الزنا سبباً للحد فلو زنى واحد فإنه يحد ثم إذا وقع في الزنا مرة أخرى فإنه يحد مرة أخرى وهكذا .

المسألة الثانية : اقتضاء (صيغة افعل) الفور فقال **(ولا تقتضي الفور)** يعني هذه الصيغة لا تدل على الفور.

فما المقصود بالفور ؟ الفور هو المبادرة إلى الفعل في أول أوقات الإمكان .

أي : أن يبادر العبد إلى فعل المأمور به في أول أوقات الإمكان (أول وقت تتمكن فيه من الفعل) فلا نقول لابد أن تبادر بعد سماع الأمر مباشرة ؛ لأنك ربما لا تتمكن من ذلك ، فبعض الأوامر مثلا تحتاج إلى استعداد كالأمر بالحج مثلاً ، فلو جاء الأمر بالحج قبل وقته لا يمكن للعبد أن يفعله إلا بعد أن يأتي وقته . وكذلك لو أتى الأمر بالحج أيضاً ولكن العبد لم يتمكن منه ، فهل يأثم بالتأخير ؟ لا يأثم بالتأخير قولاً واحداً إذا كان لم يتمكن منه .

فهذه المسألة محل خلاف بين العلماء والمصنف هنا اختار أنه لا يقتضي الفور وهذا مذهب كثير من الشافعية ، لكن القول الراجح (إن شاء الله) أنه يقتضي الفور .

*** حجة من قال إنه لا يقتضي الفور :**

(1) أن الأمر بالحج كان متقدما والرسول (ﷺ) لم يحج إلا في السنة العاشرة فدل هذا على أن الأمر ليس للفورية .

(2) إن الأمر لا يتعرض للزمان كما أنه لا يتعرض للمكان ، يعني الأمر كما أنه يجوز أن يفعل في أي مكان يجوز أن يفعل في أي زمان .

يعني الذي حنث مثلا مطالب بأن يكفر لكن هل قال الشرع متى تكفر ؟ هل بعد الحنث بساعة أم ساعتين بعد يوم أو يومين لم يقل شيئاً وإنما جاء الأمر بالكفارة فقط فإذن هذا يسمى أمر مطلق لم يتعرض للوقت كما أنه لم يتعرض للمكان .

*** حجة من قال إنه يقتضي الفور :**

أي يقتضي المبادرة ولا يجوز التأخير إلا إذا قام دليل على جواز التأخير .

(1) قوله تعالى: ﴿ **وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ** ﴾ فالأمر بالمسارعة دليل على المبادرة ؛ لأن المراد بالمسارعة المبادرة ، فلابد من أن يبادر الإنسان ، والأمر كما قلنا للوجوب ، فإذن المسارعة هنا مأمور بها كذلك المسابقة ، قال تعالى : ﴿ **سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ** ﴾ فهي مأمور بها أيضاً .

(2) أن النبي (ﷺ) حينما أمر الصحابة عام الحديبية بأن ينحروا ما معهم من الهدي ويحلوا ترددوا أي كأنهم قالوا كيف ننحر قبل أن نبلغ مكة ونؤدي عمرتنا فغضب النبي (ﷺ) لتلكؤهم وترددهم زمنا يسيراً فالنبي (ﷺ) غضب لمجرد التأخير اليسير ، فيقولون هذا دليل على أنه يقتضى الفورية .

(3) إن الذي يقول يجوز التأخير ، هل يستطيع أن يحدد وقتا لهذا التأخير ؟ فإن حدد وقتا فهذا تحكم وإن لم يحدد وقتا فمعناه أنه ترك الأمر للمكلف نفسه والمكلف ربما تراخى فيه وتهاون حتى تخترمه المنية فيموت قبل أن يفعل ما أُمر به ، فالتأخير يؤدي إلى مخاطرة فربما يموت الإنسان قبل أن يفعل الأمر .

من الأمثلة التي تندرج تحت هذا الخلاف :

الحج للمستطيع ، فهل يجوز للمستطيع أن يؤخر الحج عاماً أو عامين مع قدرته ؟ القائلون بالفور يقولون لو أخره يأثم ، والقائلون بعدم الفورية يقولون إذا أخره وتمكن من الحج لا إثم عليه ، لكن لو مات قبل أن يحج وهو قد تمكن في العام الماضي يأثم ، فهذا من ثمرة الخلاف ، كذلك في الكفّارات والنذور التي لم توقّت بوقت فإذا نذر أن يفعل شيئا أو وجبت عليه كفارة ، هل يلزمه المبادرة أم لا تلزمه المبادرة ؟ هذا مما يبنى على مسألة اقتضاء الأمر للفورية فمن قال إنها للفورية يقول يلزمه المبادرة ولو أخر يأثم ، ومن قال بعدم الفورية يقول إذا أخر وفعل لا إثم عليه .

ملحوظة : الخلاف هنا مداره علي الأمر الذي لم يوقت بوقت أما الأمر المحدد بوقت فهذا لا خلاف في أنه لابد أن يفعل في وقته كالصلاة مثلا .

قال المصنف : (وَالأَمْرُ بِإِيجَادِ الْفِعْلِ أَمْرٌ بِهِ ، وَبِمَا لا يَتِمُّ الْفِعْلُ إِلاَّ بِهِ ، كَالأَمْرِ بِالصَّلاةِ فَإِنَّهُ أَمْرٌ بِالطَّهَارَةِ الْمُؤَدِّيَةِ إِلَيْهَا ، وَإِذَا فُعِلَ خَرَجَ عَنِ الْعُهْدَةِ)

هنا مسألتان أيضاً من مسائل الأمر.

المسألة الأولى : الأمر بإيجاد الفعل يعد أمراًبه وبما لا يتم الفعل إلا به ، هذه قاعدة من قواعد أصول الفقه ، ويعبرون عنها أحيانا بعبارة أخرى وهي (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) وهذا التعبير الأخير أكثر شيوعاً في كتب الأصول .

ومعنى قوله : **(الأمر بإيجاد الفعل أمر بما لا يتم الفعل إلا به)** أن بعض الأوامر لا يمكن امتثالها إلا بأن تسبق بأفعال أخرى ، فهذه الأفعال الأخرى لو سكت عنها ، أو لم يأت أمر بها ، هل نعدها كالمأمور به ونعدها واجبة لأنها وسيلة إلى الواجب ؟ الجواب نعم ، وذلك مثل الصلاة والطهارة فالصلاة لابد لها من الطهارة والطهارة شرط في صحة الصلاة .

* لكن قد يقول قائل : الوضوء هذا ورد فيه أمر مستقل فلسنا بحاجة إلى قاعدتكم هذه .

نقول : هذا مجرد مثال تقريبي وإلا فهناك أمثلة أخرى لم يرد فيها نص .

(1) الوضوء مأمور به ؛ لأنه شرط للصلاة لكن لو لم يجد الماء وكان في بلد جرت العادة فيه بأن الناس يبيعون الماء فإذا كان يباع بسعر مثله أو بزيادة قليلة لزمه أن يشتريه ولا يتيمم ؛ (إلا إذا كان فقيرا لا يستطيع

شراءه أو كان موجودا ولكنه يدخره لشربه) لأنه واجد للماء ، فهذا وجب عليه أن يشتري الماء ليتوضأ وليس هناك نص يوجب شراء الماء .

(2) ستر العورة شرط من شروط الصلاة ، لكن لو أن العبد لا يستطيع أن يستر عورته إلا بشراء ثوب ؛ لوجب عليه شراء هذا الثوب .

(3) إذا كنت مالكاً لأرض أو سيارة أو ما أشبه ذلك ، وكان عليك ديون أو نفقات واجبة يجب عليك أن تبيعها لسداد الديون ولسداد نفقة الأقارب الذين تجب عليك نفقتهم من زوجة أو غيرها ، كل هذا يدخل في قاعدة (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) .

كذلك المندوب أيضاً (ما لا يتم المندوب إلا به فهو مندوب) فإذا كان هناك شيء مندوب لك أن تفعله ولا تستطيع أن تفعله إلا بشيء آخر فيندب لك فعله .

مثال : الذهاب إلى الصلاة مع بعد المسجد مندوب، وأنت لا تستطيع أن تذهب إلا بالسيارة ، فيندب لك أن تركب السيارة لتصلى، لأن المشي إلى المندوب مندوب .

المسألة الثانية : (إذا فعل) يعني إذا فعل الأمر (يخرج المأمور عن العهدة) يعني تبرأ ذمته ولا يكون مطالباً بهذا الذي أمر به بعد فعله ، لكن لا تبرأ الذمة إلا بفعل صحيح (مستوفى الأركان والشروط) فإذا فعل المأمور على الوجه المطلوب شرعاً خرج المكلف عن العهدة وبرئت ذمته ، أما لو فعله على صفة تخالف الشرع ، فلا تبرأ ذمته ويكون مطالباً بالقضاء ولا يكفيه الفعل الأول .

قال المصنف : (من يدخل في الأمر والنهي ومن لا يدخل: يدخل في خطاب اللّه تعالى المؤمنون، وأما الساهي والصبي والمجنون غير داخلين في الخطاب)

انتقل المصنف بعد أن تكلم عن تعريف الأمر وبعض القواعد المتعلقة به إلى من يتوجه الأمر ؟ من هم الذين إذا أمر الشارع بأمر تتوجه إليهم هذه الأوامر ؟ فقال : إن الأمر يتوجه إلى المؤمنين فالأصل في الأمر أن يتوجه إلى المؤمن ، لكن أيضا لابد أن يكون المؤمن هذا بالغاً عاقلاً ، فالأمر يتوجه إلى كل مسلم بالغ عاقل ، وهذا مما لا خلاف فيه بين العلماء .

ثم ذكر المصنف استثناءً من هذا أو احترازاً فقال : **(أما الساهي والصبي والمجنون فغير داخلين)**

الساهي : هو الغافل فهذا لا يكون مخاطباً ، بمعنى أن الأمر لا يتوجه إليه حال غفلته فقط ، وبمجرد أن ينتبه يتوجه الأمر إليه ، فإن كان وقت الأمر موجوداً فعله ، وإن كان قد فات قضاه ، فهو لماذا قال : لا يتوجه إليه حال سهوه ؟ لأجل أن الساهي معذور والسهو والغفلة تعتري البشر ؛ فلهذا قال الساهي غير مخاطب (غير داخل في الخطاب) وليس مقصود غير داخل أنه دائماً غير داخل ، بل المقصود حال غفلته فقط .

ملحوظة : بعض العلماء يذكر هذه المسألة في موانع التكليف وهذا أفضل ، وهو أسلوب الحنفية أنهم يذكرونها في الموانع ويسمونها (عوارض الأهلية) .

قال : **(والصبي)** الصبي أيضا لا يتوجه إليه خطاب ، مع أن الصبي قد يكون عاقلاً أو مميزا ؛ لأن الصبي ابن ثمان سنين أو تسع سنين قد يعقل ويميز ولكنه لم يكتمل عقله ، فالشرع حدد للتكليف مدة ومرحلة معينة من العمر ؛ وذلك لأن العقل هو مناط التكليف ولكن العقل أمر غير ملموس (غير مرئي) لا يمكن أن نقول فلان اكتمل عقله أو لم يكتمل ، فوضع لنا الشرع علامات واضحة تدل على أن هذا الإنسان قد بلغ حد التكليف واكتمل عقله وهو البلوغ بأي علامة من علاماته وقد ورد استثناء الصبي من التكليف في الحديث قال (ﷺ) : **(رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلاَثَةٍ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ) .**

ملحوظة : ذهب بعض العلماء إلى أن الصبي ليس كالمجنون ، فالصبي يمكن أن يتوجه إليه خطاب الندب والكراهة ، فما يفعله من الأمور الواجبة على البالغين يسمى في حقه ندباً ويثاب عليه ، وما يكون من المحرمات والمكروهات يكون بمثابة المكروه في حقه يثاب على تركه ولا يعاقب على فعله .

قال المصنف : (وَالْكُفَّارُ مُخَاطَبُونَ بِفُرُوعِ الشَّرِيعَةِ ، وَبِمَا لا تَصِحُّ إِلاَّ بِهِ وَهُوَ الإِسْلامُ ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى : مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ)

قال : الكفار مخاطبون بفروع الشريعة فما المقصود بفروع الشريعة ؟

نقول : الاتفاق قائم في أنهم مخاطبون بالإيمان وهو من أصول الشريعة ، فالخطاب بالإيمان ودعوتهم إلى الإسلام ومخاطبتهم بالإسلام هذا محل وفاق ، وإنما اختلف العلماء هل هم مخاطبون بالفروع أيضاً ؟ والمقصود بالفروع التكاليف ، كالأمر بالصيام والصلاة والصدقة والزكاة ، فاختار المصنف أنهم مخاطبون بها وهذا هو رأي الجمهور ، لكن هذا الخطاب مشروط بالإسلام فهم مخاطبون بأن يصلوا بعد أن يدخلوا في الإسلام ، أي هم مخاطبون بالفروع وبما لا تتم هذه الفروع إلا به .

فمذهب الجمهور أنهم مخاطبون بفروع الشريعة عموما سواءً كانت أوامر أو نواهي

وذهب فريق آخر إلى أنهم مخاطبون بالنواهي فقط، وأما الأوامر فلا .

وذهب فريق ثالث على أنهم ليسوا مأمورين ولا منهيين ولا مخاطبين بشيء من هذه الفروع .

واستدل الجمهور بقوله تعالى : ﴿ **مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ** ﴾ .

وجه الدلالة : أن الله حكي عن الكفار أنهم يوم القيامة يعذبون فيسألون عن سبب عذابهم ، فيذكرون أن من سبب العذاب أنهم ليسوا من المصلين ، فمن أسباب تعذيبهم أنهم لم يصلوا في الدنيا ، فقالوا

هذا دليل على أنهم مخاطبون بالصلاة ، والصلاة من فروع الإسلام وذلك إذا اعتبرنا أن الأصل هو الإيمان فلا شك أن الصلاة يمكن أن تسمى فرعاً ، لكن واقع الأمر أن الصلاة تعد من أركان الإسلام .

*** هل هذا الخلاف له ثمرة أم لا ؟**

(1) ذهب فريق من العلماء : أن هذا خلاف لا يترتب عليه أثر في الدنيا ، يعني أثره ليس في الدنيا وإنما أثره في الآخرة ، فالقائل بأنهم مخاطبون بفروع الشريعة يقول إنهم في الآخرة يعاقبون على ترك المأمورات وفعل المنهيات عقاباً زائداً على الكفر ، والذي يقول إنهم غير مخاطبين يقول : إنه لا فرق بين من فعل ولم يفعل ؛ لأنهم لو فعلوا لما قبلت منهم ولا فرق أيضاً بين من وقع في المنهيات ومن لم يقع فكلهم سيعذبون عذابا واحدا .

قالوا : وهذه الفائدة لا تتعلق بحاجة الفقيه ، ولا تتعلق بالمفتي فلا حاجة لها ؛ لأن مقدار الثواب ومقدار العقاب هذا مغيب عنا ، ولا ينبغي أن نخوض فيه والعلماء متفقون على أنهم إذا دخلوا في الإسلام فإن الإسلام يَجُبُّ ما قبله كما قال النبي (ﷺ) : **(أما علمت يا عمرو أن الإسلام يهدم ما قبله)** فلا شيء عليهم ولا يلزمهم قضاء شيء مما تركوه من الواجبات ولا يؤاخذون على ما فعلوه من السيئات ، فهذا أمر متفق عليه .

(2) ذهب فريق آخر من العلماء أن هذا الأصل وهذه القاعدة لها فوائد في الدنيا ، وذكروا من أمثلتها أن المسلم مثلاً لو تزوج نصرانية أو كتابية ، فهل له أن يلزمها بالغسل من الجنابة وهو عندنا واجب ومأمور به ؟ فمن قال إن الكفار مخاطبون يقول : نعم يلزمها بالغسل من الجنابة وليس لها أن تمتنع عن ذلك ، وأما من قال إنهم غير مخاطبين فقال لا يلزمها ذلك .

سؤال : إذا كان الأمر يقتضي الفورية فكيف يوجه ما ورد من أن إحدى زوجات الرسول (ﷺ) كانت تؤجل قضاء رمضان إلى شعبان ؟

الجواب : أن هذا ثابت عن عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت : **(كان يكون عليّ الصيام من رمضان فلا أقضيه إلا قبيل رمضان الذي يليه وذلك لمكان رسول الله (ﷺ) مني)** لكن هذا التأخير مأذون فيه ؛ لأن النبي (ﷺ) علم بذلك وأقره ، فعائشة هي أقرب الناس إلى الرسول (ﷺ) وكان يعلم منها أنها تؤخر القضاء ولم ينهها عن ذلك ، فهذا دليل على أن هذا مما دل الدليل على أنه على التراخي وأنه ليس على الفور ، والفقهاء والعلماء خلافهم إنما هو فيما لم يوجد فيه نص أو دليل أو قرينة تدل على أنه للفور ولا للتراخي ، هل يحمل على الفور أم لا ؟

ملحوظة : إذا جاء الأمر من النبي (ﷺ) بشيء ثم فعل ضده فهل يعد هذا رافعا أو ناسخا للأمر السابق ؟

مثاله : استقبال القبلة أو استدبارها أثناء قضاء الحاجة ، فالرسول (ﷺ) نهى عن ذلك (الأمر والنهي في هذا حكمهما واحد) ثم فعله فاستدبر القبلة أثناء قضاء حاجته وكان ذلك في البنيان .

اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال :

(1) يحمل فعل الرسول (ﷺ) المخالف لقوله سواءً كان أمراً أو نهياً على الخصوصية أي يكون هذا دليل على خصوصية الرسول (ﷺ) بهذا الفعل ونحن يكون القول متوجهاً إلينا سواءً كان أمراً أو نهياً .

(2) يحمل على التخصيص إذا أمكن التخصيص كما في المثال السابق فيكون فعل النبي (ﷺ) في استدبار الكعبة في البنيان أثناء قضاء الحاجة محمول على أن النهي الوارد في حديث **(لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ببول ولا غائط)** على ما كان خارج البنيان وفي الفضاء أما داخل البنيان فيجوز ذلك .

(3) يحمل على النسخ فمخالفة الرسول (ﷺ) للنهي أو للأمر تعتبر ناسخة له .

سؤال : ما الفرق بين هاتين القاعدتين (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) و (ما لا يتم الوجوب إلا به فليس بواجب) ؟

نقول : الوجوب غير الواجب ، الواجب صفة من صفات الفعل حينما تقول : هذا الفعل واجب ، هذه صفة من صفات الفعل يدل عليها نص شرعي ، فالمقصود بقاعدة (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) أي ما لا يمكن فعل الواجب إلا بوساطته أو بالاستعانة به فإنه يكون واجباً . وذلك مثل أن لا يتمكن من أداء ما عليه مثلاً من الحقوق إلا ببيع بعض ماله فيجب عليه أن يبيع بعض ماله ليؤدي هذه الحقوق .

أما الوجوب فهو الذي لا يتم الوجوب إلا به بمعني أنه شرط للوجوب ولكن شرط الوجوب ليس بواجب يعني الشرط الذي إذا لم يتحقق لا يوجب الله علينا الفعل .

مثال ذلك : حولان الحول على المال ، فلو أن عندك مالاً يبلغ نصاباً ، فمن شروط وجوب الزكاة أن يحول عليها الحول فإذا لم يتم الحول لا يجب عليك أن تؤدي الزكاة ، فالسؤال هنا هل أنت مطلوب منك أن يتم الحول والمال عندك ؟ بالطبع لا ، إذن شرط الوجوب ليس بواجب .

سؤال : ذكرتم أن الكفار مخاطبون بفروع الشرع ، فهل يحق لنا أن نخاطبهم في الدنيا بالأوامر الشرعية الفرعية و ننهاهم أيضا عن المنهيات الفرعية أم أن هذا الأمر متعلق بالآخرة ؟

نقول : إن الحكومة الإسلامية حينما يعيش فيها عدد من غير المسلمين لا شك أنهم لهم حقوق وعليهم واجبات ، يعني هؤلاء الذين يعيشون سواءً دخلوا بعقد أمان أو بعقد ذمة أو غير ذلك ، سواءً كانت إقامتهم قصيرة أو طويلة ، هؤلاء عليهم واجبات ولهم حقوق فكما أنهم يطالبون بحقوقهم كذلك عليهم

واجبات ومن هذه الواجبات : أن لا يجاهروا بفعل المحرمات بين المسلمين ؛ لأنهم منهيون عن هذه المحرمات ؛ ولأن في مجاهرتهم بذلك إغراء لسفهاء المسلمين بتقليدهم ولذلك ينبغي نهيهم عن المجاهرة بهذه المحرمات ، أما الواجبات وأمرهم بفعلها يعني هل نأمرهم بالصلاة مثلاً ؟ الصلاة لا تصح منهم على هذا الوضع فلنبدأ بالأصل وهو دعوتهم إلى الإسلام ، فنحن مطالبون بدعوتهم وبخاصة الذين يعيشون بيننا ويتعاملون معنا ونتعامل معهم فأمرهم بالواجبات ينبغي أن يسبقه تبصيرهم بمحاسن الإسلام ودعوتهم إليه ، وأما المنهيات فينبغي أيضا نهيهم عن المجاهرة بها ، أما ما يفعلونه في داخل بيوتهم فهذا لا يسألون عنه ، بل المسلمون أنفسهم لو ارتكبوا داخل بيوتهم أعمال (محرمة) لسنا مطالبين بأن نتجسس عليها ونقتحم عليهم خصوصياتهم وننظر ماذا يفعلون .

تابع الأمـــــر والنهـــــي

قال المصنف : (وَالأَمْرُ بِالشَّيْءِ نَهْيٌ عَنْ ضِدِّهِ ، وَالنَّهْيُ عَنْ الشَّيْءِ أَمْرٌ بِضِدِّهِ) .

هذه قاعدة من القواعد الأصولية المهمة التي يعمل بها الفقهاء ويبنون عليها كثيرًا من فروعهم الفقهية وهي أنهم يقولون : **(إن الأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي عن الشيء أمر بضده)** هذه القاعدة قد يفهم من ظاهرها أن الأمر هو عين النهي، ولكن ليس هو المراد ، وإنما المراد أن الأمر بالشيء يقتضي أو يستلزم النهي عن جميع أضداد ، فإذا أمر الله بشيء فإن الإنسان المأمور به يكون منهيًا عن التلبس بضده .

مثال ذلك : أُمرنا مثلاً في الصلاة بالقيام : ﴿ **وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ** ﴾ ، فلا يجوز أن تصلي قاعداً إلا لعذر ، فالأصل أنه يصلي قائماً ؛ ولهذا الرسول (ﷺ) يقول : **(صلِّ قائماً فإن لم تستطع فقاعداً فإن لم تستطع فعلى جنب)** فالأمر بالقيام نهي عن القعود وعن الاضطجاع وجميع ما يضاد القيام .

كذلك أُمرنا بالإنصات إذا قرأ الإمام ؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿ **وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا** ﴾ ، والإمام أحمد يحكي الإجماع أن هذه الآية نزلت في الصلاة ، يعني أنصتوا لقراءة الإمام ، فمعنى هذا أنه إذا قرأ الإمام ؛ أنت منهي عن أن تشتغل بغير الإنصات ، فعليك أن تنصت له وتستمع .

أما الشق الثاني من القاعدة فهو: النهي عن الشيء يقتضي الأمر بضده ، أي : يقتضي التلبس بواحد من أضداده لا بكل أضداده بخلاف الأمر فإنه يجب عليه أن يجتنب جميع أضداده .

مثال ذلك : نهى النبي (ﷺ) عن استقبال القبلة واستدبارها ببول ولا غائط فقال : **(لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبر وها ببول ولا غائط)** فإنك مأمور بأن تتجه إلى الجهات الأخرى بحسب موقعك ، لكن المطلوب منك أن تتجه إلى جهة ليست جهة القبلة أثناء قضاء الحاجة ، ويحق لنا أن نسمي هذا مأموراً به مع أنه لا يوجد أمر يقول : اتجهوا كذا ، وإنما أخذناه من النهي ، فهذا معنى قولهم : **(الأمر بالشيء نهي عن ضده)** والأولى أن يقال : عن جميع أضاده **(والنهي عن الشيء أمر بضده)** يعني بضد واحد من أضداده ، بمعنى أنك إذا تلبست بهذا الضد انشغلت عن المنهي عنه ولم تتلبس به ولم تعمل به ؛ وهذا أسلوب من الأساليب التي يُعرف بها الوجوب ويعرف بها التحريم .

قال المصنف : (وَالنَّهْيُ : اسْتِدْعَاءُ التَّرْكِ بِالْقَوْلِ مِمَّنْ هُوَ دُونَهُ عَلَى سَبِيلِ الْوُجُوبِ ، وَيَدُلُّ عَلَى فَسَادِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ ، وَتَرِدُ صِيغَةُ الأَمْرِ وَالْمُرَادُ بِهِ الإِبَاحَةُ ، أو التَّهْدِيدُ ، أو التَّسْوِيَةُ ، أو التَّكْوِينُ) .

بعد أن فرغ من الأمر انتقل إلى النهي وعرفه فقال : **(استدعاء الترك بالقول ، ممن هو دونه)**

فقوله: **(استدعاء)** الاستدعاء هو الطلب .

وقوله : **(استدعاء الترك)** خرج به استدعاء الفعل الذي هو الأمر ، وقوله : **(بالقول)** خرج به الاستدعاء الذي يكون بغير القول كالإشارة ، فالإشارة لا تسمى نهياً وإن فهم منها النهي حقيقة .

وقوله: **(ممن هو دونه)** هذا قيد لكي يحصر النهي في معناه الاصطلاحي بأن يكون من الأعلى رتبة إلى الأدنى رتبة ، كالنهي من الله ﷻ أو من رسوله (ﷺ) فلابد أن يكون من الأعلى إلى الأدنى فيكون المنهي أدنى رتبة من الناهي هذا القيد ذكره المصنف وقد تقدم أن بعض الأصوليين ذكره وبعضهم أهمله وبعضهم استعاض عنه بالاستعلاء .

وقوله : **(على سبيل الوجوب)** لا حاجة إليه في الحقيقة ، فمن الممكن أن يفهم المعنى من غير أن نزيد هذا القيد ، لكن المصنف هنا أراد أن يوضح أن النهي إنما قصد به المعنى الذي يفيد تحريم المنهي عنه ، فقال : **(على سبيل الوجوب)** أي على سبيل الإلزام بالترك .

ملحوظة : لم يشر المصنف إلى أن النهي يقتضي التحريم ، فلعله اكتفى بقوله: **(على سبيل الوجوب)** وإلا فهذا أمر متفق عليه بين علماء المذاهب الأربعة أن النهي يقتضي التحريم ما لم يصرفه صارف .

وقد يكون مراد المصنف بقوله : **(على سبيل الوجوب)** أنه ليس داخلاً في التعريف بل المراد أن النهي الذي على هذه الصفة يكون على سبيل الوجوب (وجوب الترك) ووجوب الترك يساوي التحريم .

والمحرم هو : ما طلب منا تركه طلباً جازمًا كما سبق تعريفه ، والنهي الأصل فيه للتحريم كما هو معروف ؛ فلهذا حمل العلماء النهي عن الربا على التحريم والنهي عن الزنا على التحريم ، وجميع النواهي حملوها على التحريم إلا ما قام دليل على كونه للكراهة ، فإنهم حملوه عليها .

مثال ذلك : نهي الرسول (ﷺ) عن المشي بنعل واحدة ، حمله العلماء على الكراهة وذلك لأنه جاء لتأديب الناس ودرءاً لمفسدة قد يقع فيها من يمشي بنعل واحدة ، فإنه لا يكون متوازناً في مشيه ، أيضًا نهيه عن مس الذكر باليمين : **(لا يمسن أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول)** فحمله كثير من العلماء على الكراهة ؛ لأنها في باب الآداب ويعتبرون أن النواهي والأوامر إذا قصد بها التجمل وحسن الأدب ، فالأمر يحمل على الندب والنهي يحمل على الكراهة ، ولا تحمل على الوجوب والتحريم .

ثم انتقل إلى دلالة أخرى للنهي وهي أن النهي هل يقتضي الفساد أم لا يقتضي الفساد ؟ المصنف -رحمه الله- اختار القول الراجح وقال : إنه يدل على فساد المنهي عنه ، ولكنه لم يفصّل، وإنما أعطى

جواباً إجمالياً فما ذكره صحيح ولكن يحتاج إلى شيء من التقييد ، فهو يدل على فساد المنهي عنه إذا كان النهي متوجهاً إلى الشيء بذاته سواءً كان عبادة أو عقداً أو معاملة .

فإذا توجه النهي إلى عبادة مثلاً : كالنهي عن صوم يوم العيد فهذا يدل على فساد صوم هذا اليوم فلو صامه يكون هذا اليوم فاسدًا ولا يثاب عليه ولا يعد صوماً صحيحاً .

ومثاله في المعاملات النهي عن الربا ، فعقود الربا فاسدة عند جمهور العلماء ولا تصح كذلك نهيه مثلاً عن البيع على بيع أخيه ، حمله كثير من العلماء على الفساد .

ومنهم من قال : إن هذا ليس محمولاً على الفساد ؛ لأن النهي عنده لم يكن المقصود منه المنع من البيع وإنما قصد به المحافظة على حق أخيه المسلم والمحافظة على العلاقة بينك وبينه حتى لا يكون هذا سبباً في الضغناء والبغضاء بينكم والقطيعة ؛ فحملوه على التحريم لكنه لا يفيد الفساد ، وإنما العقد يكون صحيحاً .

فإذن نقول القاعدة في هذا باختصار شديد : أن النهي حينما يتوجه إلى ذات المنهي عنه أو إلى صفة ملازمة له لا تنفك عنه ؛ يكون مقتضياً للفساد .

مثال المنهي عنه لذاته : النهي مثلاً عن أكل لحم الخنزير ، فهذا منهي عنه لذاته أي لنجاسته ؛ فلهذا لا يجوز بيعه ، ولو باعه لا ينعقد البيع ولا يصح ، وبيعه يكون فاسدًا فيقتضي فساد البيع .

أما ما ورد النهي عنه لأمر خارجي ، أي ليس لذاته ولا لوصف ملازم لا ينفك عنه وإنما لأمر خارجي فهذا لا يقتضي الفساد .

مثال ذلك : النهي عن تلقي الركبان ، النهي عن النجش ، لأن هذا من الغش والغش أمر خارجي منهي عنه ، مطلقاً فإذا باع بيعة فيها شيء من الغش فالعقد صحيح وينعقد لكنه يأثم ويكون المشتري -إذا علم بالغش- له حق الخيار ، ويسمى خيار التدليس أو خيار العيب (إذا دلس عليه وغشه يسمى خيار التدليس ، وإذا كان فيه عيب يسمى خيار العيب) ويمثلونه في العبادات فيقولون : الإنسان منهي عن لبس الحرير ، فلو لبس عمامة من حرير وصلى ، فهذا النهي متجه إلى أمر خارجي لا مدخل له بالعبادة فتصح الصلاة ، لكن لو أنه استخدم الحرير في ستر عورته وصلى ، فهذا نهي راجع إلى شرط العبادة ، فهل مثل هذا يقتضي فساد العبادة ؟

المذهب عندنا (الحنابلة) أنه يقتضي فساد العبادة ؛ لأنه يعود إلى شرط من شروطها أي يرجع إلى وصف ملازم لها . ومن العلماء من قال : إنه يعد راجعاً إلى أمر خارجي ، وذلك لأننا لا نعرف نهياً يقول : لا تستر عورتك في الصلاة مثلاً بثوب من حرير ، وإنما نعرف نهياً عن الحرير استقلالاً وأمراً للصلاة ، فهذا الأمر بالصلاة يحمل على ما هو عليه ، ويثاب الإنسان على صلاته وأما لبس الحرير فإنه يعاقب عليه ويؤاخذ ، فكل منهما له وجه فيعدون هذا من ذوات الجهتين يمكن أن يتعلق الأمر بجهة والنهي بالجهة الأخرى .

أما الأدلة التي تفيد أن النهي يقتضي الفساد :

(1) قوله (ﷺ) : **(من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد)** ومعنى **(رد)** أي مردود عليه ، ولا معنى للفساد إلا رده ، فيكون المقصود بالفساد في المعاملات أن يرد العقد ويأخذ كل من المتعاقدين حقه وأما في العبادات فالمقصود بالفساد عدم براءة الذمة بها وعدم إجزائها .

(2) في حديث فضالة بن عبيد حينما أخبر النبي (ﷺ) بشراء قلادة من ذهب بقلادة فيها ذهب وخرز فأمر برده .

(3) في حديث بيع الصاع بالصاعين، حينما قال الرسول (ﷺ) لبلال :**(أكُلّ تمر خيبر هكذا ، قال : لا يا رسول الله إنا لنشتري الصاع من هذا بالصاعين والثلاثة ، قال : هو عين الرب) .**

وفي بعض روايات الحديث أنه أمر برده ، فالرد دليل على الفساد .

(4) من عادة الشرع أنه إذا نهى عن شيء قطع الأسباب والوسائل التي توصل إليه ، وإذا أمر بشيء سهَّل الأسباب والوسائل التي توصل إليه ، وذلك لأن المنهي عنه مفسدة ، فلو أننا قلنا أن المنهي عنه يصح لكان هذا تشجيعاً للناس على ارتكاب النهي ، إذا قلنا عقد الربا حرام لكن لو عقدت عقد ربا صح ، هذا ربما يغري بعض ضعاف التدين بأن يقيموا هذه العقود يقولون : ما دام أنه عقد صحيح ولازم ، فسأُجريه وأستغفر الله فيما بعد ، ولكن إذا قلنا إنه لا يصح ولا ينفذ ؛ فلا يقدم عليه أحد ؛ لأننا قطعنا الوسائل التي تدفع إليه فهذا يناسب مقاصد الشارع .

* النهي اقتضاءه للفساد ليس خاصاً بالعبادات بل في العبادات والمعاملات ، ولكن في المعاملات الخلاف فيه أقوى .

بعد هذا ذكر المصنف بعض المعاني التي ترد لها صيغة الأمر وتدل على غير الوجوب .

فقال : **(وترد صيغة الأمر)** ، ولم يقل : يرد الأمر ويراداً به الإباحة ، وإنما قال : **(ترد صيغة الأمر)** لأنه قد عرَّف الأمر بقوله : **(استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب)** فإذن الأمر بمعناه الاصطلاحي لا يكون إلا للوجوب ، وبعضهم يقول : يكون للوجوب والندب فقط ، وأما هنا فإنه أراد الصيغة نفسها (صيغة افعل) ونحوها من الصيغ الأخرى أنها ترد ويراد بها الإباحة .

وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ **وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا** ﴾ ، فالأمر هنا صيغة (افعلوا) أي : اصطادوا وهى من صيغة افعل والنحاة يقولون : هذه صيغة أمر ، لكن هل هي أمر حقيقي أي أمر بمعنى الوجوب ؟ الجواب لا ، وإنما المقصود بها الإباحة ، من أين عرفنا أنها مراد بها الإباحة ؟ عرفنا ذلك من كونها جاءت بعد حظر وبعد منع ، وعند الأصوليين قاعدة تقول : الأمر بعد الحظر للإباحة .

كذلك ترد صيغة افعل (وما جرى مجراها) مراداً بها التهديد ، كما في قوله تعالى : ﴿ **اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ** ﴾ فلا يقصد من قوله تعالى ذلك وجوب العمل بما شاءوا ، وإنما قصد بها التهديد .

كذلك ترد أيضًا مراداً بها التسوية كما في قوله تعالى : ﴿ **فاصْبِرُوا أَوْ لاَ تَصْبِرُوا** ﴾ أي صبركم وعدم صبركم سواء ، كذلك ترد مراداً بها التكوين ، كما في قوله تعالى: ﴿ **كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدا** ﴾ هذا أمر تكوين ، فهو لا يوجب عليهم أن يخلقوا من أنفسهم حجارة وإنما هذا أمر تكوين من الله (ﷻ) فهذه بعض المعاني التي ترد لها صيغة افعل والأصوليون والبلاغيون يذكرون ما يزيد على أربعين معنى يمكن أن ترد لها هذه الصيغة من باب (التشقيق والتفريق) ولكن المصنف اكتفى بالمعاني الرئيسة التي يمكن أن ترد لها صيغة افعل .

العـام والخـاص :

قال المصنف : (وَأَمَّا العَامُّ : فَهُوَ مَا عَمَّ شَيْئَيْنِ فَصَاعِدًا ، مِنْ قَوْلِهِ : عَمَمْتُ زَيْدًا وَعَمْرًا بِالْعَطَاءِ ، وَعَمَمْتُ جَمِيعَ النَّاسِ بِالْعَطَاءِ .

وَأَلْفَاظُهُ أَرْبَعَةٌ : الاسْمُ الْوَاحِدُ الْمُعَرَّفُ بِالْأَلِفِ وَاللَّامِ ، وَاسْمُ الْجَمْعِ الْمُعَرَّفُ بِاللَّامِ ، وَالأَسْمَاءُ الْمُبْهَمَةُ كَـ (مَنْ) فِيمَنْ يَعْقِلُ ، وَ (مَا) فِيمَا لا يَعْقِلُ ، وَ (أَيٌّ) فِي الجَمِيعِ ، وَ (أَيْنَ) فِي الْمَكَانِ ، وَ (مَتَى) فِي الزَّمَانِ ، وَ (مَا) فِي الاسْتِفْهَامِ وَالجَزَاءِ وَغَيْرِهِ ، وَ (لا) فِي النَّكِرَاتِ كَقَوْلِكَ : (لا رَجُلَ فِي الدَّار))

انتقل إلى باب آخر من أبواب دلالات الألفاظ وهو "العام والخاص" فبعد أن عرفنا الأمر والنهي نعرف متعلق الأمر والنهي هل هو موجه إلى العموم أم إلى الخصوص فالأمر والنهي إما أن يتعلق بعام أو يتعلق بخاص ؛ بدأ بتعريف العام .

والعام في اللغة : اسم فاعل من عم يعم ، يعني أصله عامم ، ولكن ادغمت الميم في الميم ، فالعام من العموم والعموم بمعنى الشمول ، والإحاطة ، ومنه يقولون : سميت العمامة ؛ لأنها تحيط بالرأس .

أما في الاصطلاح فعرفه المصنف بقوله : **(ما عم شيئين فصاعد)** .

هذا تعريف المصنف ، وتعريف كثير من المتقدمين في عصره تقريباً كالقاضي أبي يعلى ، ثم بعدما تمرس المؤلفون بأصول الفقه واختلطوا بالمناطقة وأرادوا أن يضعوا حداً جامعاً مانعاً ، فإن مثل هذا الحد لا يرتضونه وإنما يميلون إلى تعريفه بطريقة أخرى .

وذلك مثل التعريف الذي ذكره الرازي ، وهو أن العام : اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له ، بحسب وضعٍ واحد .

أما تعريف المصنف فمراده : أن كل ما عم شيئين فصاعداً فإنه يكون عاماً .

ثم قال : إنه أُخذ من قولهم : **(عممت زيداً وعمراً بالعطاء أو عممت الناس بالعطاء) .**

وقوله : **(ما عم شيئين فصاعد)** هذا يشمل كل ما يعم شيئين فصاعداً ، لكن سيأتي أنه يرى أنه يقتصر أيضًا على اللفظ ، وإن كان لفظة **(ما)** هنا لا تدل أنه يخُص العموم بالألفاظ ؛ لأن العلماء منهم من خص العموم بالألفاظ ومنهم من قال : العموم يكون في الألفاظ ويكون في المعاني كما سيأتي الإشارة إليه .

لكن المصنف مع أنه يرى أن العموم خاص بالألفاظ إلا أنه عبر بما يشمل الألفاظ والمعاني في قوله : **(ما عم)** فما هنا يمكن أن تعم الألفاظ والمعاني ، لكن هو يقصد به لفظ عم شيئين فصاعداً ، هذا خلاصة التعريف ، ولكن هذا التعريف أقرب إلى المعنى اللغوي منه إلى المعنى الاصطلاحي ، أما المعنى الاصطلاحي فجمهور العلماء يشترطون في العام أن يكون مستغرقاً ، وأن لا يكون محصوراً ، فيعرفونه بقولهم : اللفظ المستغرق لجميع ما يصلحُ له من غير حصر .

وهناك من يعرفه بقوله : اللفظ المستغرق لجميع ما يصل له بحسب وضع واحد .

ومعنى قوله : (بحسب وضع واحد) أي إما الحقيقة وإما المجاز ، حتى لا يجمع في إطلاق واحد بين الحقيقة والمجاز ، وحتى لا يجمع في إطلاق واحد بين معنيي المشترك اللفظي .

صيغ العموم :

انتقل المصنف بعد هذا إلى الكلام عن صيغ العموم ، وصيغ العموم مهمة جدًا ، ينبغي لكل طالب علم أن يتفحصها وأن يتتبعها وأن يعرفها معرفة تامة ؛ لأنها هي مفاتيح الاستنباط من الكتاب والسنة ، فينبغي معرفة الصيغ التي ترد في الكتاب والسنة هل هي عامة أم ليست عامة ، ثم هل هي خصصت أم ليست مخصوصة ، مقيدة أم غير مقيدة ، فهذه وسيلة لفهم صيغ العموم والقدرة على الاستنباط منها ، وليس المقصود حفظها فقط .

لكن المصنف اقتصر على أربعة أنواع ، ولكن عند التفصيل هي أكثر من ذلك ، ومن العلماء من زاد وأوصلها إلى سبع أو ثمان ، ومنهم من أوصلها إلى ثلاثين ، ومنهم من قال : هي أكثر من مائتين وخمسين صيغة ، والإمام القرافي له مؤلف خاص بصيغ العموم عد منها ما يقارب أو يزيد على مائتين وخمسين صيغة . ولكن سنكتفي بما ذكره المصنف هنا ، وربما نزيد صيغة أو صيغتين .

قال : **(وألفاظه أربعة : الاسم الواحد المعرف بالألف واللام)** الاسم المعرف بالألف واللام هذا إذا كانت الألف واللام للاستغراق فالاسم يكون من صيغ العموم ، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا** ﴾ فالإنسان هنا عام ؛ ولهذا استثنى منه الذين آمنوا .

كذلك قال : **(واسم الجمع المعرف باللام)** يعني المقرون بالألف واللام ، مثل قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ** ﴾ فكلمة ''الأبرار'' هنا تشمل كل بر ، وكلمة ''الفجار'' تشمل كل فاجر، وهذه الصيغة من صيغ العموم القوية ، بل عدها بعضهم أقوى صيغ العموم .

قال : **(والأسماء المبهمة)** والمقصود بالأسماء المبهمة أسماء الشرط وأسماء الاستفهام والأسماء الموصولة ، ثم مثل لها بـ ''من'' قال : **(مثل : من فيمن يعقل)** أي أن من محصورة فيمن يعقل ، وإذا أطلقت على غير العقلاء يكون هناك قرينة وتكون من باب التجوز ، ومن العلماء من قال : إنها يمكن أن تطلق على العقلاء وغير العقلاء كما في قوله تعالى: ﴿ **وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ** ﴾ والذي يمشي على أربع ليس من العقلاء ، لكن المخالف يقول : هذا من باب التجوز .

''من'' كثيرة الورود في القرآن وفي السنة ، ومن أمثلتها في القرآن قوله تعالى : ﴿ **فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَراً يَرَهُ** ﴾ أي كل من عمل شيئًا ولو يسيراً سيراه يوم القيامة .

قال : **(و"ما" فيما لا يعقل)** كما في قوله تعالى : ﴿ **وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ** ﴾ كل ما تفعل من خير يعلمه الله ، يعني يحصيه الله ويثيبك عليه ويجازيك عليه .

ثم قال : **(و "أي" في الجميع)** يعني أن ''أي'' بحسب ما تضاف إليه ؛ لأنها قد تضاف إلى العقلاء وقد تضاف إلى غير العقلاء .

نضاف إلى العقلاء كقوله تعالى : ﴿ **ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيا** ﴾ فأي هنا أضيفت إلى عاقل .

وقد تضاف إلى غير العقلاء كقولك : أي عمل أعمله الله يعلمه .

ثم قال : **(و "أين" في المكان)** أين أيضًا من صيغ العموم سواءً جاءت شرطية أم جاءت استفهامية ، وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ **أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ المَوْتُ** ﴾ وهذه أين الشرطية .

أما الاستفهامية كقولك أين فلان ؟ أي اذكر لي مكانه .

قال : **(و"متى" في الزمان)** أي حينما تأتي متى للاستفهام ، كقولك : متى تأتي ؟ متى تأتيني؟ متى الساعة ؟ أي ما هو زمنها .

قال : **(و "ما" في الاستفهام والجزاء)** أي تستخدم ''ما'' في الاستفهام ، كقولك : ما الذي تريد ؟ وتستخدم أيضا في الجزاء ، كما قال تعالي : ﴿ **وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ** ﴾ .

* أسماء الاستفهام خالف فيها بعض العلماء وقال : إنها لا تصلح أن تكون للعموم ؛ لأنه يجاب عليها بأحد شيئين أو بأحد أشياء ، فكيف يكون الاستفهام للعموم ، فلو أنك سألت وقلت : ماذا تريد ؟ قال : أريد كذا فيجيبك بواحد ، وإذا قلت من في البيت ؟ يقول لك : فلان ، فلا يجيبك بذكر العموم ، فكيف تعدونها من العموم ، أما الذين عدوها من العموم ، قالوا : نحن نقول إنها للعموم من جهة أنك لو ذكرت كل من في البيت تكون قد أجبت جواب دل على العموم ، أما لو قلت فلان وفي البيت غيره ، فلا تكون أجبت جواباً كاملا ، فأنت حينما تقول : من في البيت ؟ تشمل كل من في البيت ، فعلى المجيب أن يجيب بكل من في البيت .

قال : **(و"لا" في النكرات)** الأصوليون يعبرون عن هذه الصيغة بقولهم : النكرة في سياق النفي أو النكرة في سياق النهي ، ولكن المصنف عبر عنها بـ **"لا"** ؛ لأنه يعتقد أن العموم إنما أُخذ واكتسب من ''لا'' النافية للجنس ، كما تُسمى ، فـ**"لا"** النافية إذا جاءت بعدها نكرة تكون للعموم بل هي من أقوى صيغ العموم ، ومثال النكرة في سياق النفي قوله تعالى : ﴿ **وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللَّهُ** ﴾ فهي نافية لكل إله غير الله (ﷻ) ، ومثالها في سياق النهي قوله تعالى : ﴿ **فَلاَ تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدا** ﴾ .

* ليس الكلام مقصور على لا النافية للجنس كقولنا مثلاً : لا أحد في الدار وإنما كل نكرة بعد نفي هي للعموم ، سواءً كان النفي بـ **"لا"** النافية للجنس أو بـ **"ما"** أو غيرها ، كقوله تعالى حكاية عن الكفار : ﴿ **إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ** ﴾ فعندنا نكرتان كلتاهما عامة : كلمة ''بشر'' نكرة في سياق النفي وأيضًا ''شيء'' هنا نكرة في سياق النفي ، فالمقصود أن النكرة في سياق النفي من صيغ العموم سواءً جاءت بلفظ لا النافية للجنس أو بما .

* كذلك يدخل تحت '' النكرة في سياق النفي أو النهي '' الاستفهام الإنكاري ، وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ **هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ** ﴾ وقوله : ﴿ **هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيا** ﴾ ، يعني هل تعلم من يسامى الله (ﷻ) أو يشاركه في أسماءه وهذا استفهام إنكاري فـ ﴿ **سَمِيا** ﴾ هنا نكرة في سياق الاستفهام الإنكاري فتكون عامة .

* كذلك أدخل بعض العلماء النكرة في سياق الشرط ، وذلك كقوله تعالى : ﴿ **وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ** ﴾ فـ''إن'' هنا شرطية و''أحد'' نكرة جاءت في سياق الشرط ، فتكون عامة .

هذه خلاصة لأهم الصيغ التي ذكرها المصنف ، لكن هناك صيغتان مهمتان لم يذكرهما المصنف ، وهي صيغة ''كل'' و''جميع'' وبعض الأصوليين يعدها أُمّ الباب (باب صيغ العموم) .

مثال "كل" : قوله تعالى : ﴿ **كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاً لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ** ﴾ .

مثال "جميع" : قوله تعالى : ﴿ **فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ** ﴾ .

وكلمة "جميع" و"كل" نص في العموم وبعض العلماء يجعلها قطعية أي أنها من أقوى صيغ العموم .

مسألة : هل النكرة في سياق الإثبات تفيد العموم ؟

جمهور الأصوليين يقولون النكرة في سياق الإثبات لا يمكن أن تكون عامة ، وإنما تحمل على كونها مطلقة والمطلق ليس له عموم ، أي لا يعُم أفراده وإنما يكتفي فيه بفرد واحد ، لكن بعض علماء الأصول كابن النجار مثلاً في شرح الكوكب المنير ذكر أنها ربما تفيد العموم ، إذا كانت في سياق الامتنان ، كما في قوله تعالى : ﴿ **فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ** ﴾ وقوله : ﴿ **وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا** ﴾ فقال : حلية هنا جيء بها للامتنان فتشمل كل ما يُستخرج من البحر .

العـــــــمـوم

قال المصنف : (وَالْعُمُومُ مِنْ صِفَاتِ النُّطْقِ ، وَلا يَجُوزُ دَعْوَى العُمُوم فِي غَيْرِهِ مِنَ الْفِعْلِ وَمَا يَجْرِي مَجْرَاهُ) .

هذه المسألة يذكرها الأصوليون وقد يطيل بعضهم فيها ولكنه لا ينتهي فيها إلى شيء يمكن أن يستفاد منه اكتساب أحكام وفروع فقهية ، فيعرضون مسألة العموم هل هو من صفات الألفاظ أو من صفات المعاني وقد يعبرون عنه : هل العموم يعرض للمعاني كما يعرض للألفاظ أو لا ؟ المصنف أشار إليه إشارة يسيرة وقال : **(العموم من صفات النطق)** يعني من صفات الألفاظ فما ليس بلفظ فلا يوصف بأنه عام ، فكأنه يقول : لا يمكن أن نقول إن المعنى أو المضمر أو المبهم (الذي يأتي في الكلام مضمراً أو محذوفاً) لا نسميه عاماً ما لم ينطق به ، هذا هو مراد المصنف من قوله : **(لا يجوز دعوى العموم في غيره)** يعني في غير اللفظ ؛ ولهذا نجد أن أكثرهم يعرف العام : بأنه (اللفظ المستغرق) فيبدأ بكلمة (اللفظ) لكن المصنف مع أنه عبر بكلمة (ما) حينما عرف وقال : (ما عم شيئين فصاعد) وبَدَا للقارئ في أول وهلة أن المصنف مع الذين يقولون العموم يَعْرِض للمعاني كما يَعْرِض للألفاظ أو يمكن أن تكون المعاني عامة كما تكون الألفاظ عامة ويكون عندنا عموم معنوي كما يكون عندنا عموم لفظي ، ولكن من خلال كلامه هنا حينما قال : **(العموم من صفات النطق)** يعني ما عدا المنطوق به لا نسميه عاماً فلا نقول للمعنى أنه عام .

هذه المسألة كما قلت ربما فهمت على غير حقيقتها ، مسألة العموم هل يوصف به المعاني أو لا يوصف به إلا الألفاظ ؟ الحقيقة أن كلامهم هنا كلام اصطلاحي ، اصطلحوا على أن العام هو : اللفظ المستغرق ، لكن ليس معنى هذا أنه لا يمكن دعوى العموم المعنوي في واقع الأمر .

فالصحيح أن هناك عمومًا معنوياً يمكن أن يستفاد من تعليلات الأحكام أو يستفاد من كلمة محذوفة في أثناء النص .

مثال :

(1) قال النبي ﷺ : **(إن الله تجاوز لأمتي عن الخطأ والنسيان)** فهل الخطأ والنسيان مرتفع ولا يوجد في الأمة أبداً خطأ أو نسيان ؟ بالطبع لا ، فالواقع أن الأمة تنسى وكل إنسان يمكن أن ينسى ، ولكن المقصود أن المرفوع هنا مقدّر وهو (المؤاخذة) أي رُفعت المؤاخذة بالخطأ والنسيان ، فالعلماء اختلفوا : هل هذا المُقدّر الذي لابد أن نُقدّره ، هل نعطيه صفة العموم ؟ وإذا وصفناه بالعموم فمعناه أنه يمكن أن نخصصه ، أو أنه لا يوصف بالعموم .

(2) قوله تعالى : ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**﴾ هل المحرم هو فقط أكل الميتة ؟ أو أكلها والانتفاع بها ؟

فلابد هنا من تقدير محذوف ، فهل نقدّر (حرم عليكم أكل الميتة) أو نقدّر (حرم عليكم الانتفاع بالميتة) ؟

فمن قال بأن العموم يمكن أن يوصف به غير الألفاظ قالوا : نقدّره عامّا ، ويكون المعنى (حرم عليكم الانتفاع بالميتة) .

أما من ذهب بأن العموم لا يمكن أن يوصف به غير الألفاظ قالوا : نقدّر شيئًا واحداً وهو المعنى الذي يتبادر إلي الذهن عند قوله تعالي : ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**﴾ ألا وهو تحريم أكل الميتة ، ولا نقدر ما هو أعم من ذلك ؛ لأن التحريم هنا منصبّ على شيء لم يذكر فنكتفي بتقدير واحد ولا نقدّر كل ما يمكن تقديره .

هذا يدخل في مسألة عموم المقتضى ويمكن أن يؤخذ منه ، هل العموم (المستفاد من التعليل) يمكن أن يكون صفة للمعاني؟ يعني حينما جاء النص بحرمة الخمر وعُرف أن علة التحريم هي الإسكار ، فعمم العلماء حكمه على كل ما كان فيه هذه العلة ، لكنهم عمموه بطريق القياس ، فهل مثل هذا التعميم يمكن أن يسمى هذا اللفظ عاماً (من حيث المعنى) فالمصنف مع من يقول : لا يمكن للمعاني أن توصف في ذاتها بالعموم ، الذي يوصف بالعموم هو الألفاظ فقط ، فلا يكون العموم إلا في لفظ منطوق مسموع ، أما المعني المقدّر الذي يقتضي السياق تقديره أو المعنى الذي نستفيده من النص كمقاصد الشريعة مثلاً فهذا لا يوصف بكونه عاماً ، هذا ظاهر كلام المصنف .

* لكن لو نظرنا إلى كلام الفقهاء نجد أنهم يستفيدون العموم من المعنى وهناك من صرح منهم بالعموم المعنوي كالشاطبي فيذكر أن العموم المعنوي يمكن أن يستفاد من فروع الشريعة حينما تنتظم كلها وتشكل قاعدة عامة أو تبين لنا مقصداً من مقاصد الشرع فإنها حينئذ تكون من باب العموم المعنوي ، وقبل الشاطبي أيضًا شيخ الإسلام ابن تيمية أشار إلى أن العموم قد يكون بطريق اللفظ والوضع وقد يكون بطريق المعنى وقال : إن العموم المعنوي في غالب الأحيان يكون أقوى من العموم اللفظي المنطوق به .

فالخلاصة أن المصنف يرى أن العموم من صفات النطق وما ليس منطوقاً به لا يوصف بعموم ؛ وبالتالي لا نقول بتخصيصه ، فالشيء المسكوت عنه (الذي في نفسك وأنت تريده) لا نقول إنه يمكن تخصيصه ؛ لأنه ليس بعام .

ثم قال: **(ولا يجوز دعوى العموم في غيره من الفعل وما يجري مجراه)** فالفعل في ذاته لا يمكن أن يكون عاماً ففعل الرسول ﷺ حينما يُنقل لنا ، لا يمكن أن نُعمِّمَه .

مثال ذلك : جمعه ﷺ في السفر ، فإنه لا يفيد عموم الجمع والقصر في كل أنواع السفر ، بل إنه يقع في واحد منهما .

قال: **(وما يجري مجراه)** { كالقضايا المعينة مثل حديث أبي رافع ﷺ قال: (قضى رسول الله ﷺ بالشفعة للجار) فهذا لا يعم كل جار، لاحتمال الخصوصية في ذلك الجار. والراوي نقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم هكذا مثَّل شُرّاح الورقات، وهو رأي أكثر الأصوليين .

ويرى آخرون ومنهم ابن الحاجب والعضد والآمدي والشوكاني أن هذا يعم كل جار، لأن الصحابي الراوي عدل عارف باللغة، فلا ينقل صيغة العموم وهي كلمة (الجار) المعرفة بلام الجنس إلا إذا علم أو ظن العموم. ومثل هذا يفيد العموم، لأن اللام غالباً للاستغراق فحملُها على اللام العهدية خلاف الظاهر وخلاف الغالب ، وهو الراجح }[1].

مسألة : هل الفعل في سياق النهي أو النفي يعم ، أي إذا قال قائل : والله لا أبيع ولا أشتري ؛ لأنه خسر في الأسهم مثلاً ، فهل معنى هذا أنه لا يبيع ولا يشتري حتى طعامه وشرابه ؟

- هناك من قال: العبرة بالنيات فيرجع إلى نيته ، فإن كان ينوي البيع والشراء في الأسهم مثلاً فقط ، فإن المنع يكون منصباً عليها فقط ، أما إذا كان ينوي البيع والشراء في كل عقد فيعُمّ ، ولا شك أن حاله يدل على أنه لا يقصد شراء أكله وشربه وما يحتاج إليه .

- لكن من الفقهاء من قال: إننا نتمسّك بالتعميم هنا، ونعُدُّه حانثا إذا باع أو اشترى ولا نُخصِّصه بالنية .

* والصواب -إن شاء الله- أن الفعل إذا وقع في سياق نفي أو نهي أنه يستفاد منه العموم لكن بناءً على أننا نقدر مصدراً ، فإذا قال: لا أبيع ولا أشتري ، فمعناه: لا يقع منّي بيع ولا شراء، فيصبح كالنكرة في سياق النفي .

الخـاص :

(وَالخَاصُّ يُقَابِلُ الْعَامَّ ، وَالتَّخْصِيصُ : تَمْيِيزُ بَعْضِ الْجُمْلَةِ .

وَهُوَ يَنْقَسِمُ إِلَى مُتَّصِلٍ وَمُنْفَصِلٍ :

فَالْمُتَّصِلُ : الاسْتِثْنَاءُ ، وَالتَّقْيِيدُ بِالشَّرْطِ ، وَالتَّقْيِيدُ بِالصِّفَةِ :

وَالاسْتِثْنَاءُ : إِخْرَاجُ مَا لَوْلاهُ لَدَخَلَ فِي الْكَلامِ ، وَإِنَّمَا يَصِحُّ بِشَرْطِ أَنْ يَبْقَى مِنْ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ شَيْءٌ ، وَمِنْ شَرْطِهِ أَنْ يَكُونَ مُتَّصِلاً بِالْكَلامِ ، وَيَجُوزُ تَقْدِيمُ الاسْتِثْنَاءِ عَلَى الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ ، وَيَجُوزُ الاسْتِثْنَاءُ مِنْ الْجِنْسِ وَمِنْ غَيْرِهِ) .

بعد أن فرغ من العام انتقل إلى الخاص وهو مقابل للعام ، والخاص هو : ما دل على معين أو محصور .

والتخصيص في اللغة : التمييز ، مثل قولك : خصَّصْتُ فلان أو خصَصْتُه من بين أقرانه ، يعني : ميَّزْته بشيء .

أما تعريفه في الاصطلاح : فهو **(تمييز بعض الجملة)** أي إفراد بعض الجملة وإخراجه عن أن يدخل في جملة العام .

---

(١) هذا المقطع من شرح الشيخ الفوزان ، حيث أن شرح الشيخ عليها غير واضح .

ويمكن أن نأخذ تعريفاً أوضح من هذا ، لأن هذا التعريف قريب للتعريف اللغوي ، فالأوضح من هذا قول بعض الأصوليين : (التخصيص هو بيان أن العام لا يراد به جميع أفراده) أو (هو إخراج بعض أفراد العام منه) بمعنى أن الحكم لا يَصْدُق عليهم ، فالتخصيص هو إخراج بعض الأفراد .

وقوله : **(الجملة)** يعني هنا العام ، ولكنه أراد أن يشمل العام والأعداد ؛ لأنه سيتكلم عن الاستثناء والاستثناء يدخل في الأعداد ، تقول مثلاً : له مائة إلا عشرة ، فيدخل الخاص حتى في الأعداد ، والأعداد ليست من العام ولكنها من الخاص.

أقسام المخصصات :

قال : **(وهو)** يعني التخصيص **(ينقسم إلى متصل ومنفصل)** .

المصنف هنا أتى بمذهب الجمهور الذين يرون أن التخصيص قد يكون بمتصل وقد يكون بمنفصل أما الحنفية فالتخصيص عندهم لا يكون إلا بمنفصل، وأما هذه التقييدات من استثناء أو صفة أو شرط هذه يعدونها تقييداً ويقولون: إن الكلام إنما يفهم معناه بعد تمامه ، فحينما تذكر الاستثناء فإن الكلام لا يتم إلا بعد ذكر المستثنى منه، فلا يُفهم معنى الكلام إلا بعد تمامه، ووافقهم على هذا الشاطبي وقال: لا ينبغي أن نعد هذه الأنواع من المخصصات وإنما يفهم الكلام بعد تمامه وكلامهم له وجه .

أنواع المخصص المتصل :

(1) الاستثناء :

الاستثناء في اللغة : مأخوذ من الثني، وهو عطف بعض الشيء على بعض.

وأما في الاصطلاح فهو: **(إخراج ما لولاه لدخل في الكلام)** يزيد بعضهم بـ "إلا أو إحدى أخواتها" يقولون: حتى نخصص الكلام هنا بالاستثناء لابد أن نزيد ونقول: بإلا أو إحدى أخواتها فهذا هو الاستثناء أن نخرج بعض ما ذكر بحيث أننا لو لم نخرجه لدخل في الكلام .

مثاله :

- في الأعداد كما في قوله تعالى: ﴿ **فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلاَّ خَمْسِينَ عَامٍ** ﴾ .

- في العموم مثل قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ** ﴿٢﴾ **إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا** ﴿٣﴾ ﴾ ، فإلا هنا أداة استثناء والذين آمنوا استثنوا من لفظ الإنسان الذي يعم كل إنسان، فهذا استثناء سواءً سميناه تخصيصا أو سميناه استثناءً فحسب معناه واضح ولا إشكال فيه .

شروط التخصيص بالاستثناء :

الشرط الأول : (أن يبقى من المستثنى منه شيء) كذلك عبر المصنف عنه بهذه العبارة والأصوليون يعبرون عنه بقولهم : (ألا يكون مستغرقاً) ومعنى مستغرقاً ؟ أي أن المستثنى يستغرق كل المستثنى منه، كقولك : عليّ ألف إلا ألفاً، فيقولون الاستثناء في مثل هذه الصورة لا يجوز ويكون باطلاً .

وهذا متفق على أنه شرط وأن الاستثناء لا يمكن أن يكون مستغرقاً للمستثنى منه بأكمله، لكن هذا حينما يكون استثناء من العدد، أما إذا كان استثناءً من الصفة، فقد قال كثير من العلماء: يمكن أن يستغرق المستثنى منه كله، وذلك مثل قولك: أعطي من في الدار إلا الأغنياء، ثم كل الذين في الدار وجدهم أغنياء فهنا أصبح الاستثناء من حيث الواقع مستغرقاً لكن من حيث المعنى العام ليس بمستغرق؛ لأن القائل ربما لا يدري هل في الدار فقراء أو ليس فيهم فقراء، لكنهم اتفقوا على هذا سواءً في الإقرارات أو غيرها، وفي الطلاق يقولون لو قال لزوجته: أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً تطلق منه، فالاستثناء هنا غير معتبر؛ لأنه مستوعب ومستغرق .

الشرط الثاني : (أن يكون متصلاً بالكلام) بمعنى أن لا يتأخر النطق بالاستثناء عن النطق بالمستثنى منه، فيكون متصلاً بالكلام إما حقيقة أو حكماً ، والاتصال الحقيقي : أن لا يكون هناك فاصل البتة، وأما الاتصال حكماً فهو : أن يكون هناك فاصل يسير لكن فاصل قهري، كأن يكون انتابه سعال أو شرق مثلاً أو تنحنح أي عرض له عارض، ثم أكمل فهذا يقولون: هو متصل حكماً وإن كان هناك فاصل .

هذا الشرط قال به جماهير العلماء، يعني أنه لابد من الاتصال، لكن نقلوا عن ابن عباس ﷺ أنه كان يجيز الاستثناء المتأخر في الأيمان ، واختلفوا في تحديد المدة، فمنهم من يقول: ابن عباس يحدد بشهر أو شهرين، ومنهم من يقول: يحدد بسنة، وقد ثبت عنه ذلك وصححه أهل الحديث ، وحجته في ذلك أن الله ﷻ قال لرسوله ﷺ: ﴿**وَلاَ تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً** ﴿٢٣﴾ **إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ** ﴿٢٤﴾﴾ ذكروا في سبب النزول أن النبي ﷺ سئل عن أهل الكهف، فقال: (أخبركم بقصتكم غد) ونسي أن يقول -إن شاء الله- فتأخر الوحي عنه شهراً، ثم نزلت الآية ﴿**وَلاَ تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً** ﴿٢٣﴾ **إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ** ﴿٢٤﴾﴾ فقال النبي ﷺ (إن شاء الله) كالإلحاق لما سبق، فما دام الرسول ﷺ استثنى بعد شهر .

* ليس في كلام النبي ﷺ هنا "إلا" لكن هو فيه حكم الاستثناء ما دام قال: (إن شاء الله) عطفاً على ما سبق .

لكن جماهير العلماء على خلاف ذلك ويقولون لو صح الاستثناء المتأخر لما صحت شيء من العقود ولا ما وقعت شيء من الأيمان ولا ما حنث حانث؛ لأنه سيستثني بعد أسبوع أو بعد يوم أو يومين، ويقول إلا كذا، ولكن لما عرفنا أن الإجماع قائم على وقوع الطلاق مثلاً ممن طلق حتى ولو أراد أن يستثني بعد أسبوع أو بعد يوم أو يومين، قالوا: عرفنا أن الاستثناء المتأخر لا يمكن أن يكون مقبولا ولا يمكن أن يكون صحيحاً.

ومما يستدلون به على بطلان الاستثناء المتأخر أن النبي ﷺ قال: **(من حلف على يمين ورأى غيرها خيراً منها فليكفر عن يمينه وليأتي الذي هو خير)** ووجه الدلالة من الحديث: أن النبي ﷺ ناصح أمين لأمته، فلو كان اليمين يمكن أن ينحلَّ بالاستثناء من دون كفارة لما أوجب عليهم الكفارة .

لكن هناك قول لبعض العلماء ولعله هو القول الأقرب للصواب أن الاستثناء يجوز إذا كان التأخير يسيراً وفي المجلس ، وهذا في غير حقوق الآدميين، أما في حقوق الآدميين كما في القضاء فإنه لا يحكم به وإنما يمكن أن يحكم به في الأيمان فيـُدَيَّن إن كان قد نوى الاستثناء من قبل ولكنه لم ينطق به إلا متأخراً فيـُدَيَّن في ذلك، هذا قاله بعض العلماء وله وجه وربما استدلوا له بحديث النبي ﷺ حينما حرّم مكة وقال: **(لا يختلي خلاها ولا يعضد شوكها، فقال العباس إلا الإذخر يا رسول اللّه فقال: إلا الإذخر)** فالنبي ﷺ كان قد سكت سكوتاً يسيراً ولكن العباس ذكّرَهُ وقال: (إلا الإذخر، فقال هو: إلا الإذخر) وأصبح الإذخر مما يستثنى؛ لأنهم كانوا يستفيدون منه في بناء دورهم، وفي صناعة سيوفهم، وحليهم؛ لأنه توقد به النار .

قال : **(ويجوز تقديم الاستثناء على المستثنى منه)** مثل قولك : ما قام إلا زيداً أحدٌ، وإلا محمداً جاء القوم ، وجواز تقديم الاستثناء على المستثنى منه، لا يترتب عليه كبير فائدة .

والقائلين بذلك استدلوا بقول النبي ﷺ : (إني والله -إن شاء الله- لا أحلف على يمين وأرى غيرها خير منها إلا كفَّرت عن يميني وفعلت الذي هو خير) فالتعليق بالمشيئة هنا يفهم منه الاستثناء ولا يقصد منه التعميم، فلو لم ترد كلمة إن شاء الله في سياق الكلام لكانت العبارة : إني والله لا أحلف على يمين وأرى غيرها خير منها إلا كفَّرت عن يميني وفعلت الذي هو خير، فيترتب على ذلك أنه ﷺ كلما حلف على يمين ورأى غيرها خيراً منها لابد له أن يكفر، فالرسول ﷺ علقها على المشيئة حتى لو حصل مرة من المرات وحلف على يمين، ورأى غيرها خير منها ثم لم يكفر وإنما أمضاها لا يكون قد حنث، فقوله (إن شاء الله) هذا بمثابة الاستثناء .

قال : **(ويجوز الاستثناء من الجنس ومن غيره)** هذه المسألة بعضهم يجعلها في الشروط، ويقول يشترط في الاستثناء أن يكون من الجنس ، فلا يصح أن تستثني الدراهم مثلاً من الدنانير، فلو فعلت ذلك يكون هذا الاستثناء باطل؛ لأنه استثناء من غير الجنس ، وإذا ورد ما في صيغته الاستثناء من غير الجنس نحمله على معنى الاستدراك ويكون بمعنى لكن، قال تعالى : ﴿**لاَ يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْواً وَلاَ تَأْثِيماً** ﴿٢٥﴾ **إِلاَّ قِيلاً سَلاَماً سَلاَماً** ﴿٢٦﴾﴾ فهل قول ﴿**سَلاَماً سَلاَم**﴾ هو من اللغو والتأثيم ؟ لا ، ليس من جنسه، فنحمل "إلا" على معنى "لكن" فلا تكون بمعنى الاستثناء . إذن المسألة محل خلاف، في أنه هل يشترط أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه ؟

- فمن العلماء من اشترط ذلك ، وقال : لا يجوز أن تستثنى من الشيء إلا ما هو من جنسه .

- ومنهم من لم يشترط ذلك والمصنف مع الذين لا يشترطون وهو الصحيح -إن شاء الله- .

فعلى ذلك يجوز أن نستثني من الدنانير دراهم ومن الدراهم دنانير، فلو قال له: علي ألف دينار إلا خمسين درهماً نقول : ننظر ماذا تساوي الخمسين درهم من الدنانير، وعملاتنا اليوم مثلاً لو قال له علي ألف ريال إلا عشرة دولارات، نقول : ننظر ماذا يساوي عشرة دولارات بالريالات، فنحسمها وما بقي منه هو قد أقر به واعترف، وأما ما استثناه فإنه يكون قد أنكره ولم يعترف به، هذا هو الصحيح -إن شاء الله- .

فهذه مسألة يستفيد منها القضاة والمفتون في مجال الإقرار وفي مجال الوصايا، والأيمان ؛ لأن نصوص الشرع يعني لا تكثر فيها هذه الأمثلة .

قال المصنف : (وَالشَّرْطُ : يَجُوزُ أَنْ يَتَأَخَّرَ عَنْ الْمَشْرُوطِ ، وَيَجُوزُ أَنْ يَتَقَدَّمَ عَنِ الْمَشْرُوطِ . وَالْمُقَيَّدُ بِالصِّفَةِ : يُحْمَلُ عَلَيْهِ الْمُطْلَقُ ، كَالرَّقَبَةِ قُيِّدَتْ بِالإِيمَانِ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ ، وَأُطْلِقَتْ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ فَيُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ) .

نقول الشرط أيضًا من المخصصات المتصلة ، والشرط المقصود هنا : الشرط اللغوي ، فإذا ذكر الشرط في باب التخصيص ، فمقصودهم الشرط اللغوي ، أي الذي يكون بأدوات الشرط المعروفة ، مثل (إن ، من ، ما) .

مثاله : قوله تعالى: ﴿**وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ**﴾ فقوله: ﴿**إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ**﴾، خصص عموم الآية قبلها، فالآية قد يفهم منها أن كل أبوين يرث كل منهما السدس، لكن لما قال ﴿**إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ**﴾، هذا شرط خصص العموم الذي فهمناه من أول الآية وهو شرط متأخر **هذا مثال للشرط المتأخر** الذي خصص العام السابق له .

وقوله تعالى : ﴿**فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ**﴾ هو شرط متقدم ، فقوله للأم السدس ، لو أخذ هكذا من غير الشرط الذي قبله ، لعم كل أم ، سواءً كان لها إخوة أو ليس لها إخوة لكن لما قال : ﴿**فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ**﴾ عرفنا أنهم يحجبونها من الثلث إلى السدس ، **وهذا مثال للشرط المتقدم** .

ثم قال : **(والمقيد بالصفة يحمل على المطلق)** الحقيقة أن الكلام هنا في العام ولكن المصنف من المتقدمين الذين ربما لم يريدوا التفريق بين المطلق والمقيد والعام والخاص وربما سموا العام مطلقاً والمطلق عاماً، وهذا يرد كثيرًا في كلام المتقدمين وهو منهم، فهنا أدخل الكلام عن المطلق والمقيد في الكلام عن العام لكن لعلنا نأتي بالصفة المخصصة ثم ندع الكلام عن الإطلاق والتقييد لمرحلة تالية .

الصفة التي تخصص العام عند الأصوليين المقصود بها : كل وصف أو معنى يمكن أن يحصر عموم العام في بعض الأفراد أو يخرج بعض الأفراد ، سواءً كان جاراً ومجروراً أو كان نعتاً أو كان حالاً فهذه كلها يعدونها من التخصيص بالصفة .

مثال التخصيص بالصفة :

(1) قوله تعالى: ﴿**وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ المُحْصَنَاتِ المُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ المُؤْمِنَاتِ**﴾ فلفظ ﴿**فَتَيَاتِكُمُ**﴾ هنا جمع مضاف إلى معرفة وهي من صيغ العموم (لأن الجمع المعرف بأل أو المضاف إلى معرفة من صيغ العموم) ثم قال في وصفهن: ﴿**المُؤْمِنَاتِ**﴾ هذا الوصف بالإيمان في قوله ﴿**المُؤْمِنَاتِ**﴾ قيد ، خصص عموم قوله ﴿**فَتَيَاتِكُمُ**﴾ فذهب جمهور العلماء إلى أن من لم يستطع مهر الحرة يجوز له أن يتجوز أمة لكن لابد أن تكون مسلمة، أخذاً من قوله تعالى: ﴿**مِّن فَتَيَاتِكُمُ المُؤْمِنَاتِ**﴾ فوصف الفتيات بالإيمان هذا خصص عمومهن فلم يعد لفظ فتيات عاماً في المسلمة وغير المسلمة، أما الحنفية فلأجل أنهم لا يرون التخصيص بالصفة ولا يرون العمل بمفهوم المخالفة يقولون: إن غير المسلمة مسكوت عنها، فالآية دلت على أن من لم يجد مهر الحرة يتزوج أمة مسلمة، لكن لم تقل الآية : لا تتزوج أمة كافرة، فيطلب حكمها من أدلة أخرى، فإذا نظرنا في الشرع نجد أنه أجاز لنا نكاح الكتابيات يعني من اليهود والنصارى؛ فيجوز نكاح الأمة الكتابية أيضا .

(2) قوله تعالى: ﴿**وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ**﴾ فلو لم تأتي كلمة ﴿**مُّتَعَمِّد**﴾ وهي حال هنا والأصوليون يسمونها صفة ويجعلونه من التخصيص بالصفة أصبح من يقتل مؤمنا فجزائه جنهم، لكن هل كل من قتل مؤمناً ولو خطأ يستحق هذا العقاب؟ الجواب لا، بدليل قوله تعالى: ﴿**مُّتَعَمِّد**﴾ فقوله ﴿**مُّتَعَمِّد**﴾ هذا تخصيص بالصفة، كانت الآية عامة لولا هذا التخصيص، فهذا هو التخصيص بالصفة .

ملحوظة : لا يقول قائل: إذن الحنفية الذين لا يرون التخصيص بالصفة يقولون: المخطئ كالمتعمد نقول: لا، هم لا يقولون بهذا بل هم مع الجمهور مع أنهم ما يقولون بالتخصيص؛ لأنهم يقولون العقوبة لا تثبت إلا بنص من الله ﷻ والله ﷻ نص على عقوبة المتعمد بهذه العقوبة، فلا نأتي على غير المتعمد ونقول أنت مثله، أي أن النص هنا سكت عن غير المتعمد في هذه الآية، ولم يثبت له هذه العقوبة العظيمة، إذن هو لا يعاقب بها .

سؤال : متى يكون الخطاب خاصاً بالنبي ﷺ ؟

الطريق الوحيد لمعرفة خصوصيته أن يكون هناك نص أو إجماع مثلاً من الصحابة على هذه الخصوصية .

وذهب بعض أهل العلم على أنه قد يُستدل عليه ببعض القرائن فمثلاً حينما يأمر بأشياء ويفعل غيرها قد نستفيد من هذا أنه غير داخل في هذا الأمر ، لكن الصحيح أن هذا وحده لا يكفي، بل لابد أن يبين الرسول ﷺ أنه خاص به، كما قال في الوصال : **(إني لست كأحدكم إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني)** وكما هو معروف في الأمور التي ثبت أنها خصوصية للرسول ﷺ كما جاء في المرأة التي زوجت نفسها رسول الله ﷺ بغير مهر ﴿**وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن**

دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ فانظر كيف نص على الخصوصية، فهذا يدل على أن ما لم يرد نص على خصوصيته ولم يقم اتفاق وإجماع على خصوصيته فإنه ليس خاصاً بالرسول ﷺ وإنما الأصل فيه العموم .

المطلق والمقيد

قال المصنف : (وَالْمُقَيَّدُ بِالصِّفَةِ : يُحْمَلُ عَلَيْهِ الْمُطْلَقُ ، كَالرَّقَبَةِ قُيِّدَتْ بِالإِيمَانِ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ ، وَأُطْلِقَتْ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ فَيُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ) .

المصنف لم يعقد باباً للمطلق والمقيد، وإنما عقد بابا للعام وتخصيصه، ولكنه جاء في آخر المخصصات المتصلة وذكر هذه العبارة حينما تكلم عن التخصيص بالاستثناء والتخصيص بالشرط والتخصيص بالصفة، وسماه التقييد بالصفة .

ولكن المطلق يختلف عن العام، والتقييد يختلف عن التخصيص، ولكن المتقدمين من العلماء ربما أطلقوا كل واحد منهما على الآخر فسمّوا العام مطلقا والمطلق عاما ولكن المتأخرين من الأصوليين بعد استقرار الاصطلاحات أصبح الفرق بينهما ظاهرا وجلياً .

والفرق الرئيس بين العام والمطلق : أن العام عمومه استغراقي شمولي يشمل جميع أفراده ، وأما المطلق فإن عمومه بدلي أو يسمونه عموم الصلاحية بمعنى أن كل واحد من أفراده يصلح أن يسد مسد البقية .

مثال ذلك : لو أنه حلف أن يتصدق بماله مثلاً فلابد أن يتصدق بالمال كله، فهذا عام يشمل جميع المال بجميع أنواعه، وكذلك لو قال: والله لأتصدقن على فقراء هذه القرية، فهذا عام في فقراء القرية كلهم فلو تصدق على اثنين أو ثلاثة منهم لم يبرَّ بيمينه حتى يتصدق على جميع فقراء القرية ؛ لأنه عام .

لكن لو حلف أن يتصدق على فقير انحلت يمينه بالصدقة على فقير واحد، سواءً كان هذا الفقير من أقربائه أو بعيدا عنه سواءً كان مسلماً أو كافراً ذكراً أو أنثى ؛ هذا لأجل أن كلمة فقير هنا مطلقة لم تقيد بقيد ففيها عموم صلاحية يعني كل فرد يصلح ويسد مسد الآخر .

فهذا فرق كبير بين المطلق والعام ولكن المصنف -رحمه الله تعالى- مع أنه لم يعقد باب للمطلق والمقيد أراد أن يبين أن التقييد قد يكون بالصفة وأن المطلق يحمل علي المقيد بالصفة ، فذكر هذه القاعدة أن: المطلق يحمل على المقيد وهذه القاعدة يذكرها كل الأصوليون : المطلق يحمل على المقيد .

والمراد بحمل المطلق على المقيد : أي أنه يُفهم ويُفسّر بالمقيد، فإذا ورد اللفظ مطلقاً في موضع مثلاً ثم ورد اللفظ نفسه مقيداً في موضع آخر فنحمل المطلق على المقيد، بمعنى أننا نفهم اللفظ المطلق الذي ورد في الموضع الأول على أنه هو بعينه اللفظ المقيد ، والمعنى نفسه لا يتغير ، فننقل القيد من هذا الموضع إلى الموضع الذي خلا عن القيد ويصبح كأن الموضعين مُقيْدَان ، وضرب له المصنف مثالاً يتكرر وروده عند كل الأصوليين وهو : قوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿ **فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا** ﴾ فلفظ "رقبة" هنا مطلق لم يحدد هل هذه الرقبة مؤمنة أم كافرة ذكرا أم أنثى ؟ أي لم يحددها ولم يصفها بوصف، ثم في كفارة

القتل قال: ﴿ **فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ** ﴾ فجمهور العلماء قالوا نحمل المطلق على المقيد فالرقبة المذكورة في الظهار نفهمها ونحملها على أنها رقبة مؤمنة مع أنها لم توصف هناك بالإيمان، لكن نحن نحملها على ذلك، نحملها على أنها رقبة مؤمنة ولا نجيز إلا أن يعتق المظاهر من زوجته رقبة مؤمنة .

مسألة حمل المطلق على المقيد العلماء يتكلمون عنها بتفصيل ، ويقولون : إن هناك فرقاً بين أن يكون سبب الحكم واحداً أو أن يكون الحكم واحداً ، وبين أن يختلفا في الحكم أو يختلفا في السبب، لكن خلاصة ما يقولونه في هذا : أن ننظر إلى الحكم فإن كان الحكم واحداً في الموضعين، حملنا المطلق على المقيد بمعنى أننا نقيد المطلق في الموضع الثاني الذي لم يرد فيه القيد، مثل المثال الذي ذكرناه قبل قليل فالحكم فيه واحد وهو إعتاق رقبة في كفارة فنحمله في الظهار على أنه مثل الحكم الثابت في كفارة قتل الخطأ فنقول لابد أن تكون الرقبة مؤمنة ، وهذا قول الجمهور .

أما الحنفية فقالوا : لا ننقل حكماً إلى حكم ، فالمطلق نبقيه على إطلاقه في موضعه والمقيد نتركه أيضا مقيداً، فحيث سكت الله ﷻ عن صفة الرقبة في كفارة الظهار نسكت، ونقول الرقبة يجزئ فيها الكافرة والمسلمة، وأما في القتل الخطأ فقد نص الله على صفة الإيمان فلابد أن تكون الرقبة مؤمنة .

والجمهور الذين حملوا المطلق على المقيد وقيدوا آية الظهار بما جاء في آية القتل اختلفوا في هذا الحمل :

فمنهم من يقول: هذا حكم نفهمه من اللفظ يعني بمقتضى اللغة ويقولون إن العرب من عادتهم أن يفعلوا ذلك وربما استشهد بعضهم بقول الشاعر:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك ❖❖❖ راض والرأي مختلف

فيقولون: التقدير نحن بما عندنا راضون وأنت بما عندك راض ولكن الشاعر ما ذكر راضون في الأول .

ومنهم من قال: بل هو معنى شرعي نستفيده بطريق القياس، فقاسوا الرقبة المذكورة في كفارة الظهار على الرقبة المذكورة في كفارة القتل ونقول كل منهما كفارة فحيث قُيْدَت هنا بالإيمان يجب أن تقيد هناك .

ملحوظة : هذا من جهة ما إذا اتحد فيهما الحكم أما حينما يختلف الحكم (اللفظ يقيد في موضع ويطلق في موضع ولكن الحكم مختلف) فإنه لا يحمل المطلق على المقيد .

مثال ذلك : اليد مثلاً في القطع ﴿ **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا** ﴾ لم يقل من أين تُقطع وإنما جاءت مطلقة ﴿ **فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا** ﴾ فيحتمل أن يكون المراد تقطع من الكوع وأن تقطع من المرفق أو تقطع من المنكب وفي الوضوء قال : ﴿ **وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ** ﴾ ولكن الحكم هنا مختلف تماماً ، في أحد الآيتين الحكم هو القطع وفي الآية الثانية الحكم هو الغسل، فلا نحمل المطلق على المقيد ونقول ما دام أن اليد وردت مقيدة في الوضوء فليكن القطع مثلا في المرفق .

* هناك من الشافعية من توسعوا قليلاً وقالوا : أنه إذا اختلف الحكم والسبب واحد يمكن أن نحمل المطلق على المقيد لمجرد الاتفاق في السبب ومثّلوه بآية الوضوء وآية التيمم ففي الوضوء قال: ﴿ **وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ** ﴾ وفي التيمم قال: ﴿ **فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ** ﴾ ولم يذكر إلى أين نمسح من اليد فبعض الشافعية قال : ينبغي أن يحمل المطلق على المقيد؛ لأن السبب واحد (سبب الوضوء والتيمم واحد) وهو إرادة الصلاة ، فيقولون : إذا تيمم يسمح وجهه ويديه إلى المرفقين .

ولكن هذا القول مرجوح لأمور :

أولاً : لأن الحكم مختلف .

ثانياً : لأنه قد ورد نص صريح في صفة التيمم وأن النبي ﷺ قال: **(إنما كان يكفيك أن تقول بيدك هكذا ثم ضرب بيده الأرض فمسح وجهه بباطن كفيه ومسح ظهور الكفين بعضهما ببعض)** فهذا نص صريح في صفة التيمم بالإضافة إلا مخالفة ما قعدناه وذكرناه من أن العبرة بالحكم، وأنه إذا اتفق الحكم حُمِل المطلق على المقيد، وإذا اختلف فلا يحمل المطلق على المقيد .

* ينبغي أن نعرف أن الإطلاق والتقييد أمر نسبي فقد نقول هذا مطلق وهذا مقيد ثم إن هذا المقيد هو بالنسبة إلى صفة أخرى مطلق فالرقبة مثلا في قوله تعالى: ﴿ **فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ** ﴾ هي مقيدة من حيث الدين بالإيمان ، لكن هي مطلقة من حيث الجنس (ذكر أم أنثى) وكذلك مطلقة من حيث السن ، ومن حيث القيمة .

المخصصات المنفصلة :

قال المصنف : (وَيَجُوزُ تَخْصِيصُ الْكِتَابِ بِالْكِتَابِ ، وَتَخْصِيصُ الْكِتَابِ بِالسُّنَّةِ ، وتَخْصِيصُ السُّنَّةِ بِالْكِتَابِ ، وَتَخْصِيصُ السُّنَّةِ بِالسُّنَّةِ ، وَتَخْصِيصُ النُّطْقِ بِالْقِيَاسِ ، وَنَعْنِي بِالنُّطْقِ قَوْلَ اللّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَقَوْلَ الرَّسُولِ ـ صلى اللّه عليه وسلم ـ) .

انتقل المصنف هنا ليذكر أنواع المخصصات المنفصلة ؛ لأنه قبل ذلك ذكر المخصصات المتصلة، وهنا سيشرع في ذكر المخصصات المنفصلة، وهي القسم الثاني من المخصصات فهو في بداية الكلام عن التخصيص قال : **(هو منقسم إلى متصل ومنفصل)** .

والمخصصات المنفصلة هي الأدلة : فالكتاب يصلح مخصصا والسنة والإجماع والقياس، هذه كلها تصلح مخصصات وكل من عدَّ دليلا يمكن أن يعده من المخصصات، فمن رأى أن رأي الصحابي حجة مثلاً يعده من المخصصات، ومن رأى أن شرع من قبلنا حجة يعده من المخصصات وهكذا .

أولاً : تخصيص النص بالنص :

(1) تخصيص الكتاب بالكتاب : كما في قوله تعالى: ﴿ **وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ** ﴾ أي ينتظِرْن ولا يتزوجْنَ لمدة ثلاث حِيض، فهذا لفظ عام "المطلقات" كلُ مطلقة ، فلو أخذناه على عمومه

لقلنا كل مطلقة يجب عليها ذلك، ولكن القرآن خصص هذا العموم فقال ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا** ﴾ فقوله : ﴿ **فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا** ﴾ أي أن المطلقة قبل الدخول ليس لها عدة ولا تتربص ثلاثة قروء، وهذا أمر يعد مخصصاً لعموم الآية .

(2) تخصيص القرآن بالسنة : كما في قوله تعالى في آيات المواريث: ﴿ **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ** ﴾ خُصصت بعدة مُخصصات منها حديث **(لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم)** ، ومنها حديث **(ليس لقاتل شيء)** فلو أن أحد من الأبناء قتل والده فلا يستحق شيئاً من الإرث .

(3) تخصيص السنة بالسنة : كما في قوله ﷺ : **(فيما سقت السماء والعيون العشر)** فقوله ''ما'' هنا عام، فلو أخذ قوله ﷺ على ظاهره لقيل: كل ما يخرج من الأرض مما تسقيه السماء أو العيون العشر، ولكن في حديث آخر بين النبي ﷺ أنه **(لا زكاة فيما دون خمسة أوسق)** أي ما لم يبلغ الخارج من الأرض خمسة أوسق فإنه لا زكاة فيه، فهذا الخبر مُخصصٌ لعموم قوله: **(فيما سقت)** فلفظ ''ما'' هنا كان في الأصل عاماً يشمل القليل والكثير، ولكن لما ورد حديث: **(لا زكاة فيما دون خمسة أوسق)**عرفنا أن الزكاة إنما هي في الخمسة أوسق وما زاد عن ذلك .

(4) تخصيص السنة بالقرآن : كما في قوله ﷺ : **(لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب)** خصصه جمهور العلماء ومنهم الأئمة الأربعة بأن المراد به الإمام والمنفرد، وأما المأموم فلا يجب عليه قراءة الفاتحة خلف الإمام وخصصوا ذلك من قوله تعالى: ﴿ **وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**﴾ فالقرآن دل على أنك إذا سمعت الإمام يقرأ في الصلاة يجب عليك أن تستمع وتنصت، والإمام أحمد يحكي الإجماع والاتفاق على أن هذه الآية وردت في القراءة في الصلاة، فهذا يُعد مخصصاً لعموم الحديث .

* هذا القسم قد خالف فيه بعض العلماء وقال: الأصل أن السنة هي التي تبين القرآن وليس القرآن هو الذي يبين السنة، ولكن الجمهور يقولون هو جائز والمصنف ممن يرى جوازه .

ثانياً : تخصيص النص بالقياس :

ذكر المصنف أيضاً أن النطق قد يخصص بالقياس، والنطق يقصد به (النص من قرآن أو سنة) .

والعلماء اختلفوا في التخصيص عموم القرآن والسنة بالقياس على أقوال كثيرة ولكن أرجح هذه الأقوال أنه يجوز تخصيص القرآن والسنة بالقياس الجلي الواضح .

والمقصود بالقياس الجلي : هو القياس الذي يقوم بنفي الفارق بين الأصل والفرع، أو ما كانت العلة فيه منصوصاً عليها، بحيث لا تحتمل النزاع ولا تحتمل الخلاف .

مثال لتخصيص النطق بالقياس : قوله تعالى: ﴿ **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ** ﴾ فلفظ ﴿ **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي**﴾ لفظ عام يشمل الحر والعبد، ولكن العلماء خصُّوا العبد، وقالوا : العبد لا يجلد مائة جلدة وإنما يجلد نصف الحد، وأخذوا ذلك بالقياس على الأمة فإن الله قد خصص الإماء من عموم هذه الآية بقوله: ﴿ **فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ** ﴾ فنقيس العبد على الأمة وهو قياس جلي لعدم الفارق المؤثر بين الذكر والأنثى من الإماء والعبيد ، فيلحق به .

* هذا الخلاف الذي أشرت إليه في تخصيص القرآن بالقياس وتخصيص السنة بالقياس هو محصور في القرآن والسنة المتواترة ، أما أخبار الآحاد فإن الأكثر يقولون: يجوز أن تخصص بالقياس؛ وذلك لأجل أنهم يقولون أنها من باب الأدلة الظنية .

سؤال : هل يجوز تخصيص الكتاب بالإجماع، والسنة بالإجماع ؟

نعم ، يجوز تخصيص القرآن والسنة بالإجماع ، ولكن من العلماء من يقول لم أجد مثالاً صحيحاً للتخصيص بالإجماع والسبب أن كثيراً من الإجماعات التي تُحكى وتنقل لا تكون دقيقة وصحيحة ومطابقة للواقع، وإنما يكون الناقل له لم يعلم أحداً يخالف فحكي الإجماع بينما يوجد مخالفون وهو لم يعرفهم ولم يطلع على آرائهم، ولهذا الإمام أحمد كان يشدد في موضوع الإجماع حتى نقلوا عنه أنه قال: من ادعى الإجماع فهو كاذب وما يدريك لعل الناس اختلفوا، فالعلماء يقولون: أراد أن يزجر الطلاب وغيرهم أيضاً من المتفقهة عن الإسراع عن دعوى الإجماع قبل التثبت والبحث والتنقيب، لكن القاعدة المقررة أنه يجوز تخصيص القرآن والسنة بالإجماع .

مثال ذلك : المثال الذي ذكرته قبل قليل بعضهم يُمثل به للتخصيص بالإجماع وهو أن العبد يجب أن يكون حده نصف الحر (خمسين جلدة) إذا زنى، ويقولون خصصناه بالإجماع .

ومنه أيضا قوله تعالى ﴿ **وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَو امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ** ﴾ فكلمة ﴿ **أَخٌ أَوْ أُخْتٌ** ﴾ هنا نكرة في سياق الشرط فتعم ، فيكون المعنى : كل من يتوفى وليس له إلا أخ أو أخت فيكون لكل منهما السدس، وهذا لم يقل به أحد، وإنما قالوا: هذا خاص بالأخ من الأم والأخت من الأم، فالعلماء أجمعوا على أن المراد بالآية هنا الأخ لأم والأخت لأم، ولا يدخل الأخ الشقيق والأخت الشقيقة؛ لأنهم عصبة ، فهذا تخصيص بالإجماع .

المجمل والمبين والنص :

قال المصنف : (وَالْمُجْمَلُ : مَا افْتَقَرَ إِلَى الْبَيَانِ .

وَالْبَيَانُ : إِخْرَاجُ الشَّيْءِ مِنْ حَيِّزِ الإِشْكَالِ إِلَى حَيِّزِ التَّجَلِّي .

وَالنَّصُّ : مَا لا يَحْتَمِلُ إِلاَّ مَعْنًى وَاحِدًا، وَقِيلَ : مَا تَأْوِيلُهُ تَنْزِيلُهُ، وَهُوَ مُشْتَقٌّ مِنْ مَنَصَّةِ الْعَرُوسِ وَهُوَ الْكُرْسِيُّ) .

هنا تكلم المصنف عن مبحثين من مباحث أصول الفقه :

الأول : المجمل والمبين، **والثاني** : النص .

والمجمل في اللغة : المبهم أو المجموع أحياناً، يقال: أجملت الحساب أي جمعته، وأحياناً تقول هذا كلام مجمل بمعنى أنه مبهم (فيه شيء من الإبهام) .

أما في الاصطلاح فهو : (ما افتقر إلى البيان) يعني كل لفظ يحتاج في العمل به إلى بيانه هو مجمل .

ثم إن البيان أيضاً يحتاج إلى تعريف، فعرف البيان بأنه: **(إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي)** الحيز هنا المقصود به المكان أو الجهة كأنه نقله من جهة إلى جهة ، والتجلي معناه الوضوح .

إذن معنى البيان هو : إخراج للشيء من جهة الإشكال، أي من كونه مشكلاً غامضاً إلى جهة الوضوح .

فالمجمل لفظ له معنى، ولكن لا يمكن العمل به ولا يمكن تطبيقه واقعاً إلا بعد أن يرد البيان فالمجمل ليس كلاماً لا معنى له، بل هو كلام له معنى؛ ولهذا بعضهم يعرفه بأنه: ما دل على معنيين أو معاني لا مزية لأحدها على الآخر، يعني تكون هذه المعاني محتملة ولا مزية لأحدها على الآخر حتى نقدمه ونقول هو المراد .

فالإجمال إذن لفظ له معنى ولكن لا يمكن معرفة المقصود به بالذات إما لأجل أنه موضوع في أصل لغة العرب لمعنيين أو ثلاثة معاني كما في لفظ القرء مثلاً في قوله تعالى: ﴿ **وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ** ﴾ فاختلف العلماء في المقصود بالقرء ؟ فقالوا: القرء في لغة العرب يطلق على الحيض ويطلق على الطهر فهل المراد يتربصن ثلاثة أطهار أو ثلاث حيض؟ وبينهما فرق يترتب عليه مقدار العدة وزيادة زمنها أو نقصها .

فإذا قلنا أن المراد به الحيض: أول ما تشرع في الحيضة الثالثة أو تدخل فيها تكون قد انتهت العدة .

أما إذا قلنا الأطهار: فلابد أن يأتي الطهر الثالث وينتهي ويكمل .

فهذا إجمال بسبب الوضع وهو أحد أسباب الإجمال وأهمها .

وأحياناً يكون الإجمال بسبب الصفة أي أن صفته غير معلومة فحينما أمر الله مثلا بالحج مثلا فقال : ﴿ **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ** ﴾ فلا بد من بيان صفته ؛ فلذلك بينها النبي ﷺ بالقول وبالفعل، فكان النبي ﷺ

في حجه يتعمد أن يعمل أكثر المناسك على ناقته حتى يراه الناس ويفعلوا مثله ، وكان يقول **(خذوا عني مناسككم فلعلي لا ألقاكم بعد عامي هذا)** .

أيضا قوله تعالى : ﴿ **وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ** ﴾ لم يبين فيه سبحانه هذا الحق ، فجاء النبي ﷺ وقال: **(فيما سقت السماء والعيون العشر وفيما سقي بالنضح نصف العشر)** فهذا بيان لزكاة الخارج من الأرض .

وقد يبين بالكتابة أيضاً للبعيدين عنه، كما كاتب أهل اليمن في الصدقات وفي الديات فبين لهم مقادير الزكاة وأنصبتها ومقادير الديات وصفتها .

وكذلك بين النبي ﷺ كل ما أُجمل صفته في القرآن ، سواء بينه بالقول أو الفعل أو بهما جميعاً وهذا هو الأغلب .

ملحوظة :

* قول المصنف : **(البيان إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي)** يظهر منه أنه يقصر البيان على بيان المجمل، لكن أغلب الأصوليين حينما يعرّفون البيان أو يعرّفون المبين يعرّفونه بما هو أعم من ذلك ولا يرتضون مثل هذا التعريف مع أنه أقرب إلى اللغة، لكنهم يقولون: البيان ليس دائما بياناً لمجمل أو لمشكل وإنما البيان قد يأتي ابتداءً، قد تكون الآية أول ما نزلت هي بينة واضحة فهذا بيان من الله ﷻ لا تحتاج بعد ذلك إلى بيان، فهذا نسميه بيان مع أنه جاء ابتداءً ولم يأت بعد مجمل، لكن المصنف فيما يبدوا عرّف بيان المجمل وهم عرفوا البيان مطلقاً سواءً كان بياناً مجملاً أو بياناً مبتدءاً، كقوله تعالى مثلا في من لم يجد الهدي: ﴿ **فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ** ﴾ فهذا بيان لم يأت بعد إجمال وإنما ذكر ابتداءً، فلهذا ينبغي أن ننتبه إلى مراد المصنف هنا .

* بعد وفاة الرسول ﷺ لم يبق لفظ مجمل في القرآن ولا في السنة مما يجب اعتقاده أو يترتب عليه عمل إلا وقد بيّنه ﷺ ، لكن هناك أمور لم يتعرض لها النبي ﷺ ؛ لأنها لا يتعلق بها عمل ولا يطالب المسلم بأن يعرفها ، وذلك مثل الحروف المقطعة في أوائل السورة **(ألم)** ، **(كهيعص)** فهذه الحروف من المجمل الذي لم يرد له بيان (ويسمى المتشابه) استأثر الله بعلمه ، مع أن بعض المفسرين اجتهد وقال: بل هي تدل على معنى ولكن هذا من باب الاجتهاد ؛ لأنه لم يرد فيه نص يبين المراد منه .

قال : **(النص مالا يحتمل إلا معنى واحد) .**

لما تكلم المصنف عن البيان، وهو يكون أحياناً بالنص وأخرى يكون بالظاهر، فأراد أن يعرّف كلا منهما، فعرف النص بأنه: مالا يحتمل إلا معنى واحداً، كما في قوله تعالى: ﴿ **فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ** ﴾، وقوله تعالى: ﴿ **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ** ﴾، فلفظ مائة جلدة نص، لا نقول لعل المقصود به خمسين، لعل المقصود به مائتين، وإنما هي مائة

من غير زيادة ولا نقص فهذا نص وبيان صريح لا يحتمل تأويلاً ولا يحتمل تخصيصاً ولا يمكن صرفه بأي حال من الأحوال فهذا يسمى نصاً صريحاً .

ذكر المصنف قولاً لبعض السلف قال : **(النص ما تأويله تنزيله)** يعني بمجرد أن ينزل نعرف تأويله أي معناه فلا يحتاج إلى أن نبحث في بقية القرآن ولا أن نبحث في السنة ولا أن نبحث في فهم الصحابة حتى نعرف المراد منه، وإنما بمجرد أن ينزل نفهم معناه، وهذا في المعنى قريب مما ذكره سابقاً .

ثم عرج على المعنى اللغوي للنص فقال: أن النص سمي بذلك ؛ لأنه مأخوذ من منصة العروس ومنصة العروس هي الكرسي الذي يوضع لها لتجلس عليه بين النساء لتكون مرتفعة يراها الجميع، فكذلك النص واضح وجلي يعرفه كل عارف باللغة العربية ويعرف معناه ولا يحتاج في تفسيره أو تأويله إلى غيره .

سؤال : ما الفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص ؟

هذه المسألة اهتم بها بعض العلماء وألف فيها استقلالاً رسائل صغيرة كالإمام السبكي فألّف في هذا رسالة صغيرة سماها (الفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص) ومن العلماء من لا يُعير هذا التفريق اهتماماً ويقول : هذا لا فائدة منه ولا حاجة إليه .

لكن الذين فرقوا يقولون : الفرق هو أن العام المخصوص يبقى حقيقة وليس بمجاز ، وأما العام الذي أريد به الخصوص فهو مجاز ، والعام المخصوص هو : الذي بقي منه بعد التخصيص أفراد أكثر من الذين خرجوا منه بخلاف العام الذي أريد به الخصوص فإن الذي يخرج منه أكثر مما بقي فيه وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ **الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ** ﴾ فالمراد بالناس في قوله تعالى: ﴿ **الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ** ﴾ قيل: إنه نُعيم ابن مسعود وقيل وفد عبد القيس وهم أربعة فقط وليس كل الناس قد قالوا ذلك وكذلك الذين جمعوا لهم هم قريش ومن معهم من الأحزاب وليس كل الناس فهذا عام أريد به الخصوص، والظاهر أن الفائدة قليلة من معرفة التفريق ؛لأن التخصيص عند الأصوليين هو بيان أن العام لم يرد به جميع أفراده .

سؤال : هل يُخصص النص بالعرف ؟

التخصيص بالعرف أو التقييد بالعرف هذا محل خلاف بين العلماء ، والمقصود بالعرف : هو عرف من نزل عليهم القرآن (عرف الصحابة) أي الأعراف التي كانت سائدة في عهدهم ، فهل يمكن أن يُخصص بها نص من القرآن أو من السنة ، لكن أعرافنا الآن لا تخصص نصوص القرآن والسنة باتفاق المسلمين .

من الممكن أن يخصص العرف نص صاحب الكلام نفسه ، فحينما أتكلم بكلام عام ولكن في عرفنا له معنى خاص، فالعرف يخصص هذا المعنى العام ، وذلك كمن حلف مثلاً أن لا يشتري دابة ، ثم اشترى سيارة والسيارة في العرف لا تسمى دابة ، فإنه لا يحنث .

الظـاهـر والمـؤول

قال المصنف : (وَالظَّاهِرُ مَا احْتَمَلَ أَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا أَظْهَرُ مِنَ الآخَر ، وَيُؤَوَّلُ الظَّاهِرُ بِالدَّلِيلِ، وَيُسَمَّى ظَّاهِراً بِالدَّلِيلِ) .

لما ذكر المصنف المجمل وأتبعه بالكلام عن النص بقي أن يتكلم عن الظاهر؛ لأن هذه الأقسام الثلاثة المجمل، والنص، والظاهر، هي أقسام اللفظ من حيث ظهور الدلالة وخفائها عند الجمهور خلافاً للحنفية .

عرف المصنف الظاهر بأنه : **(ما احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر)** أي أن اللفظ إذا احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر وحملناه على الأظهر من المعنيين ، قلنا : حملناه على ظاهره .

مثاله : كل أمر هو ظاهر في الوجوب ، وكل نهي هو ظاهر في التحريم أيضاً ؛ لأن الأمر قد يُحمل على الندب، لكنه أظهر في الوجوب ، وكذلك النهي قد يُحمل على الكراهة ، لكنه أظهر في التحريم .

أما **التأويل** فالمقصود به في **اللغة** : هو مأخوذ من الأَوْل أي الرجوع ، من آل يؤول أي رجع .

وعند الأصوليون : حَمْل اللفظ على الاحتمال المرجوح لدليل .

مثاله : قول الرسول ﷺ : **(إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين)** هذا فيه نهي، ظاهره تحريم صلاة الرجل قبل صلاة ركعتين عند دخوله المسجد، ولكن تأول الجمهور هذا النهي وحملوه على الكراهة أو حملوه على ندب صلاة الركعتين التي هي تحية المسجد، فصرفوه عن الاحتمال الظاهر .

فإذا حملنا اللفظ على ظاهر معناه فإنه يسمى الظاهر ، وإذا حملناه على المعنى المرجوح ، فإنه يسمى مؤولا .

وقول المصنف : **(ويسمى الظاهر بالدليل)** أي إذا ثبت التأويل بدليل ، يُسمى اللفظ حينئذ ظاهراً في هذا المعنى الذي كان مرجوح ، وهذا الرأي ذكره المصنف هنا وأخذ به بعض العلماء وشيخ الإسلام ابن تيمية يكثر من ذكره ويقول: «إن اللفظ المؤول إذا تأولناه على معنىً كان بعيداً بقرينة وبدليل ؛ يُصبح ظاهراً في ذلك المعنى» .

شروط التأويل الصحيح :

الشرط الأول : أن يكون اللفظ يحتمل المعنى الذي صرفناه إليه من حيث اللغة، أي أن العرب لا تمنع من التعبير بلفظ وتريد به معنى آخر .

مثاله : تعبير العرب بصيغة افعل ولا يكون المراد بها الوجوب وإنما يراد بها الندب، والتعبير بصيغة لا تفعل ويكون المراد بها الكراهة ولا يكون المراد بها التحريم .

الشرط الثاني : أن يقوم دليل على هذا التأويل، فلابد من دليل يصرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى الاحتمال الآخر الذي كان مرجوحاً ويقويه .

مثاله : الصيغ التي تستخدم في المجاز، فالأصل في الكلام الحقيقة، ولكن إذا استعمل في المجاز لا بد لقرينة تُجَوِّز ذلك ، فالأصل أنه يجب على المجتهد أن يحمل نصوص الشرع على ظاهرها ولا يتأولها إلا بدليل أي لا يصرف الأمر مثلاً عن الوجوب إلا بدليل، ويكون معه قرائن وأدلة تدل على أن اللفظ ما أريد به المعنى الظاهر .

مثال التأويل الصحيح : التخصيص ، فجميع المخصصات يعدها العلماء من باب التأويل ، قال تعالى : ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ**﴾ فظاهر قوله ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي**﴾ من حيث الوضع اللغوي يشمل الحر والعبد، ولكن لما خُصّت الأمة في آية أخرى بنصف هذا الحد قال تعالى : ﴿**فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ**﴾ وألحقنا بها أيضا العبد، عرفنا أن الآية الأولى هي خاصة بالحر والحرة، فهذا نوع من التأويل، صرفنا فيه اللفظ عن الاحتمال الذي كان راجحاً إلى احتمال آخر بدليل فأصبح الاحتمال الثاني هو الظاهر وهو الراجح، وهذا معنى قول المصنف: **(فيسمى هو الظاهر بالدليل) .**

مثال التأويل الفاسد : تأويل بعض علماء الحنفية حديث: (أيما امرأة نُكِحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل)، قالوا: لفظ امرأة هنا المقصود أَمَة، مع أن الأصل أن لفظ امرأة أول ما يطلق يدخل فيه الحرائر، وأما الإماء فيمكن أن يدخلن تبعاً، ومنهم من قال نحملها على المرأة الصغيرة، وهذا أيضاً فيه نظر ؛ لأن تسمية الصغيرة امرأة أيضاً فيه شيء من التّجوّز، فهذا تأويل بعيد من جهة اللفظ ومن جهة الدليل إذ لا دليل على تأويلهم .

قال المصنف : (فِعْلُ صَاحِبِ الشَّرِيعَةِ لا يَخْلُوا : إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَلَى وَجْهِ القُرْبَةِ وَالطَّاعَةِ أَوْ غَيْر ذَلِكَ : فَإِنْ دَلَّ دَلِيلٌ عَلَى الاخْتِصَاصِ بِهِ يُحْمَلُ عَلَى الاخْتِصَاصِ ، وَإِنْ لَمْ يَدُلَّ لا يَخْتَصُّ بِهِ ؛ لأَنَّ اللّهَ تَعَالَى يَقُولُ : {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ} فَيُحْمَلُ عَلَى الوُجُوبِ عِنْدَ بَعْضِ أَصْحَابِنَا . وَمِنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا مَنْ قَالَ : يُحْمَلُ عَلَى النَّدْبِ . وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ : يُتَوَقَّفُ عَنْهُ ، فَإِنْ كَانَ عَلَى وَجْهِ غَيْر القُرْبَةِ وَالطَّاعَةِ فَيُحْمَلُ عَلَى الإِبَاحَةِ فِي حَقِّهِ وَحَقِّنَا) .

هذا المبحث عقده المصنف للكلام عن أفعال الرسول ﷺ وأفعال الرسول هي قسم من سنته فإن سنة الرسول ﷺ ثلاثة أقسام رئيسة (قولية ، وفعلية ، وتقريرية) والمصنف لم يعقد باباً للسنة مستقلاً ، وإنما عقد فيما يأتي باباً أو مبحثاً عن الأخبار وذكر فيها بعض ما يتعلق بالسنة لكنه قدم الكلام هنا عن الأفعال ؛ لأن استنباط الأحكام من الأفعال محل إشكال ولذلك اهتم به كثير من العلماء وكتبوا فيه رسائل وكتباً مستقلة، فأبو شامة

كتب كتاباً سماه: "المحقق في أفعال الرسول" وأيضاً من المعاصرون الشيخ الأشقر كتب كتاباً بعنوان : "أفعال الرسول" في جزئيين ، وهناك كتابات كثيرة جاءت حول هذا الموضوع ، نظراً لأهميته .

والعلماء حينما يتكلمون عن الأفعال وعن كيفية استنباط الأحكام من الأفعال، إنما يقصدون الأفعال المجردة التي لم يأتي معها أمر للناس بأن يفعلوا مثل فعل الرسول ﷺ ، أما إذا اقترن بها أمر واجتمع فيه القول والفعل، فهذه لا يتكلم الأصوليون فيها؛ لأن حكمها واضح من خلال ما تكلموا فيه في السنة القولية فكلامهم هنا في الأفعال التي لم تصاحبها أقوال تؤيدها وإنما هو فعل مجرد .

الفعل المجرد قسمه المصنف إلى قسمين :

الأول : فعل يظهر منه أنه ﷺ فعله تقربا إلى الله وطلباً للثواب، وهو على ضربين :

(1) ما ثبت أنه خاص بالرسول ﷺ دون أمته، فهذا لا خلاف في أنه يختص بالرسول ﷺ كقيام الليل فهو واجب في حقه ﷺ ، سنة حق أمته، وأما زواجه بأكثر من أربع نسوة فهو خاص به لا يشاركه فيه غيره .

(2) ما لم يثبت فيه هذه الخصوصية، وهذا اختلف فيه العلماء، فمنهم من حمله على الوجوب، ومنهم من حمله على الندب، ومنهم من حمله على الإباحة إن كان فعله ذلك على وجه غير القربة والطاعة .

وأدلة القائلين بالوجوب أنه ﷺ هو قدوتنا والله تعالى يقول : ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾ ، وكذلك الأدلة التي تدل على وجوب المتابعة والإتباع له ﷺ .

* لكن القول القائل بالندب هو الراجح ؛ لأن فعل الرسول ﷺ للشيء على سبيل التقرب، يدل على أنه مطلوب ومُرغَّبٌ فيه، والقدر المشترك بين الواجب والمندوب (أن يكون الفعل مستحباً) أما القول بأنه واجب فهذا يترتب عليه أنه إذا لم يفعله العبد يأثم بذلك، والقول بالتأثيم يحتاج إلى دليل، ولا دليل عليه .

أما ذكروه من الأمر بالإتباع هذا يُجاب عنه ، بأن المقصود إتباعه فيما هو واجب ؛ لأن الإتباع قد يكون على سبيل الوجوب أو على سبيل الندب ، فمحل الخلاف هو : هل يأثم من لم يفعل ذلك ؟ فالتأثيم بترك الفعل لم يقيموا عليه دليلاً ، فيحمل الأمر بالإتباع على أن المراد وجوب إتباعه في الفعل إن كان الفعل واجباً واستحباب إتباعه فيه إن كان الفعل مندوباً .

ملحوظة : إذا فعل الرسول ﷺ الفعل بيانا لمجمل ، كما إذا أمر الرسول ﷺ بأمر مجمل ثم فعله ليبيّنَ لهم صفته، كما بَيّنَ صفة الحج والصلاة والوضوء ، حكم ذلك الفعل أنه تبع لذلك المجمل ، فإن كان المجمل واجباً فما فعله يكون واجباً وإن كان مندوباً فيكون فعله مندوباً .

مثال ذلك : الأمر بالطواف مثلاً أمر على سبيل الوجوب، دل عليه قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ العَتِيقِ﴾ وكذلك الطواف ركن من أركان الحج ؛ ففعلُ الرسول ﷺ في الطواف إذن واجب كجعله البيت عن يساره مثلاً والطواف سبعة أشواط ، فهذا يجب علينا أن نتّبِعَهُ في ذلك من غير زيادة ولا نقص .

الثاني : فعل يظهر منه أنه ﷺ فعله من باب الطبيعة والجبلّة .

مثاله : طريقته في المشي والأكل ، حبه وبغضه للطعام، لبعض كما ثبت أنه ﷺ كان يحب أن يأكل القِثّاء بالرُطب ، كذلك الأفعال التي فعلها من باب عادة العادة كعادة قومه وعادة من في عصره ، كطريقتهم في اللباس وفي إرسال الشَعر إلى قُرابة الكتفين وعدم قصه وعنايته به ، فهذه كانت عادة موجودة، والرسول ﷺ لم يغير هذه العادة بل استمر عليها ، فهذه الأفعال (عند الجمهور) لا يتعلق بها حكم بل هي من المباحات إلا أن يقوم دليل آخر (غير مجرد الفعل) على الاستحباب أو على الوجوب .

* ذهب بعض أهل العلم على استحباب فعل هذه الأشياء التي فعلها النبي ﷺ والتي كانت من باب الطبيعة والجبلّة، ودليلهم في ذلك فعل ابن عمر ﷺ ، فإنه كان شديد التتبع لما فعله رسول الله ﷺ ، فقد كان يتتبع خطوات النبي ﷺ ليمشي عليها، وكان هناك شجرة يستريح إليها النبي ﷺ ، فإذا مرَّ عليها ابن عمر يذهب ليجلس إليها أيضا .

قال المصنف : (وَإِقْرَارُ صَاحِبِ الشَّرِيعَةِ عَلَى القَوْلِ الصادر من أحد هُوَ قَوْلُ صَاحِبِ الشَّرِيعَةِ ، وَإِقْرَارُهُ عَلَى الفِعْلِ كَفِعْلِهِ . وَمَا فُعِلَ فِي وَقْتِهِ فِي غَيْرِ مَجْلِسِهِ وَعَلِمَ بِهِ وَلَمْ يُنْكِرْهُ فَحُكْمُهُ حُكْمُ مَا فُعِلَ فِي مَجْلِسِهِ) .

بدأ المصنف هنا بالكلام عن القسم الثالث من أقسام السنة : وهي السنة التقريرية ، فقال: **(إقرار صاحب الشريعة)** أي السنة التقريرية ، والمقصود بها : سكوت النبي ﷺ لقول أو فعل فُعل بحضرته أو في عهده وعلم به ، فإذا سكت عن قول قيل بحضرته، أو فعل فُعِلَ بحضرته فهذا دليل على أنه يُقر هذا القول ويُقِر هذا الفعل ، وكذلك لو كان هذا الفعل ليس في مجلسه، وإنما فعل في عهده، وعلم به، بخلاف ما إذا فعل أحد من الصحابة فعلاً ولم يُخبِر النبي ﷺ بذلك ولم يشتهر هذا الفعل ولم ينتشر بين الناس، فإنه لا يكون دليلاً ، فسكوت النبي ﷺ عن إنكاره لا يدل على جوازه أو إقراره له .

لكن ينبغي أن نعرف أن كلام المصنف هنا يحتاج إلى شيء من التقييد ، في قوله : **(إقرار صاحب الشريعة على القول الصادر من أحد هو قول صاحب الشريعة، وإقراره على الفعل كفعله)** فلا من تقييد قوله هذا بالمسلمين ، أي قول وفعل المسلمين بخلاف قول وفعل الكفار، فكون الكفار والمشركين في عهده كانوا يفعلون أشياء وهو يعلم بها ولم يذهب لينكر على كل واحد فهذا لا يُعد إقراراً، وألحق بعض العلماء المنافقون الذين اشتهر نفاقهم وعُرِفَ أنهم منافقون، بخلاف غيرهم ممن لا يُعلم نفاقه .

مثال السنة التقريرية : سأل النبي ﷺ الجارية أين الله ؟ فقالت : في السماء، فقال اعتقها فإنها مؤمنة، فهذا دليل على إقرارها على قولها أن الله في السماء .

أما الأفعال التي فُعلت بحضرته وأقرها فهي كثيرة أيضاً من ذلك ما روته عائشة أنها قالت : (ذبحنا فرساً في عهد رسول الله ﷺ وأكلناه) فاستدل العلماء بهذا على أن الفرس حلال اللحم ، وهذا وإن كان النبي ﷺ لم يشهده ، ولكن كان في عهده فكان ذلك تقريراً منه ؛ لأن كون الفرس يذبح في المدينة والمدينة صغيرة وقليلة البيوت ويتوزع لحم هذا الفرس بين البيوت (كما كانت عادتهم إذا ذبحوا جملاً أو بقرة قسَّموا لحمها على البيوت) فمثل هذا دليل على أنه انتشر واشتهر في عهده ﷺ .

سؤال : هل هناك فرق بين التأويل عند المتقدمين والمتأخرين ؟

هذا السؤال مهم جداً ، والحقيقة أن المتقدمون ما كانوا يطلقون لفظ التأويل كما يطلقه المتأخرون على (صرف اللفظ من الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح) وإنما كانوا يطلقون لفظ التأويل أحيانا على التفسير كما في دعا النبي ﷺ لابن عباس وقال : **(اللهم فقّهُ في الدّين وعلّمْهُ التأويل)** ، وأحياناً أخرى يطلقونه على مآلات الأمور (ما تؤول إليه الأمور) بمعنى حقائقها وكيفيتها ، كما في قوله تعالى : ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ**﴾ فإذا وقفنا عند لفظ الجلالة فالمقصود بالتأويل هنا ما تؤول إليه الأمور، أي مآلات الأمور وحقائقها وكيفيتها، فيصبح المتشابه هنا مثل كيفية صفات الله ﷻ ، وكذلك حقائق ما يقع يوم القيامة ككيفية الميزان وغير ذلك مما لا نعلم كيفيته .

سؤال : ما الحكمة من وجود المجمل في القرآن الكريم ؟

(1) فيه تكثيراً للأجر والثواب ببذل الجهد والاجتهاد في معرفة الحكم الشرعي .

(2) الامتحان والاختبار للعبد ؛ فإن من ضَعُفَ إيمانه ربما توقف وشكَّ حينما يجد لفظاً لا يعرف معناه أو لا يعرف كيف يجمع بينه وبين لفظ آخر أو بينه وبين دليل آخر فهذا ابتلاء واختبار للناس، فمن قَوِيَ إيمانه يعلم أن كل هذا من الله ﷻ وأن كله حق ؛ ولهذا قال الله تعالى : ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا**﴾ فهذا علامة الإيمان (الاستسلام والانقياد لله ﷻ وتسليم الأمر فيما يجهله الإنسان) .

سؤال : هل هناك مفاضلة بين قول النبي ﷺ وفعله وتقريره ؟ أي أيهما أقوى في الدلالة ؟ وإذا حصل تعارض بين أحدهما ماذا نُقدِّم القول أو الفعل أو التقرير ؟

الأغلب يميلون إلى أن القول مقدم على الفعل، والفعل مقدم على التقرير ؛ وذلك لأن القول لا يوجد فيه احتمال خصوصية أبداً ، أما الفعل ففيه احتمال الخصوصية ؛ فيكون أقل درجة منه ، كذلك التقرير يتطرق إليه احتمال لا يتطرق إلى الفعل فربما فُعل هذا الفعل والرسول ﷺ لم يكن منتبها للفاعل ، ثم روى الفاعل ذلك وقال : أنا فعلت هذا عند الرسول ﷺ ولم يُنكر عليّ ، فلذلك يحتمل أن يكون الرسول ﷺ قد غفل عنه ،

أو لم يكن منتبها له حينما فعل هذا الفعل أو قال هذا القول ، بخلاف الفعل فإن النبي ﷺ باشره بنفسه ؛ فيكون التقرير أخفض رتبة من الفعل .

لكن هذا كلام مختصر أما عند التحقيق ، فالعلماء عند وجود التعارض بين القول والفعل لهم تفصيلات دقيقة جداً ، وألفوا فيها مؤلفات ، كرسالة (تفصيل الإجمال في تعارض الأقوال والأفعال) للعلائي ، ولكن يمكن أن يكون الراجح في هذا (إن شاء الله تعالى) أن القول يقدم على الفعل إلا أن يكون للفعل قرائن أو مع الفعل قرائن أخرى تدل عليه، أما لو أن تجرد عندنا قول مقابل فعل ؛ فإننا نقدم القول على الفعل .

سؤال : كثير من الناس ينكر على من كان حاسر الرأس أن هذا ليس من السنة ، فهل يجوز في هذه الحالة : الإنكار على الناس في لبس العمامة أو لبس طاقية على الرأس أو غُطرة أو ما شابه ذلك أم لا ، ويقول لا يجوز للإمام أن يتقدم إذا كان حاسر الرأس ؟

لبس العِمَامة هو من العادة التي كانت مُتَّبعة ، وإنكار الناس على من لا يلبس العمامة ؛ لأنهم في مجتمع تعود على هذا فكل إنسان في مجتمعه ينبغي أن يكون لباسه كلباس المجتمع الذي هو فيه ، فينبغي أن لا يشذ عن الناس ، فلعل إنكارهم ؛ لأجل أن المجتمع الذين حوله كذلك ، والإنسان لا ينبغي أن يتخذ ثوب الشهرة ، ولا ينبغي أن يشذ عن الناس، وهذا من باب الأدب ، ليس من باب الوجوب ؛ ولأن هذا ربما يترتب عليه مفاسد أخرى، فربما يغتابوه، كأن يستنقصوه مثلا ، أما قضية الإمامة، فهذه لها أصل ، فإن بعض الأئمة يرون أنه لابد أن يكون على رأسه شيء ؛ فلعل الذين ينكرون على من يؤمهم وهو ليس على رأسه شيء وجدوا في بعض كتب فقهائهم ذلك ، أو وجدوا أن الأكمل لباساً هو الأولى بالإمامة ، وهذا نص عليه الفقهاء ، فقالوا إذا تشاحّا اثنان في الإمامة واستويا في معرفة أحكام الصلاة وحفظ القرآن ، ومعرفة السنة فيقدم بعد ذلك الأكمل لبساً .

النـاسخ والمنسوخ

قال المصنف : (وَأَمَّا النَّسْخُ فَمَعْنَاهُ لُغَةً: الإِزَالَةُ ، يُقَالُ : نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ ، أَيْ أَزَالَتْهُ ، وَقِيلَ : مَعْنَاهُ النَّقْلُ ، مِنْ قَوْلِهِمْ : نَسَخْتُ مَا فِي هَذَا الْكِتَابِ أَيْ نَقَلْتُهُ .

وَحَدُّهُ : هُوَ الْخِطَابُ الدَّالُّ عَلَى رَفْعِ الحُكْمِ الثَّابِتِ بِالْخِطَابِ الْمُتَقَدِّمِ عَلَى وَجْهٍ لَوْلاهُ لَكَانَ ثَابِتًا مَعَ تَرَاخِيهِ عَنْهِ) .

النسخ في اللغة : يطلق: ويراد به الإزالة ، تقول : نسختُ الشيء بمعنى أزلته ، ونَسَخت الشمسُ الظل أي أزالته ، ويطلق: ويراد به النقل ، تقول : نسخت ما في الكتاب أي نقلته بخطي ، فهذا المعنى اللغوي .

أما النسخ في الاصطلاح فهو : **(الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم)** .

المصنف هنا يرى أن النسخ اسم للخطاب الناسخ ، وتبعه غيره ممن عاصروه كأبي الحسين البصري .

لكن أكثر العلماء على أن الخطاب هو الناسخ ، أما النسخ فهو رفع الحكم ، فتعريف النسخ بـ (رفع الحكم) هو الأنسب للتعريف اللغوي الذي هو الإزالة ، ولكن إطلاق اسم الفاعل على المصدر جائز عند العرب .

قوله : **(هو الخطاب الدال على رفع الحكم)** يفيد أنه لابد أن يكون خطاباً من الله ﷻ أو من رسوله ﷺ ، فلا نسخ بالقياس ولا نسخ بالإجماع ، وإنما لابد أن يكون الناسخ خطاباً .

قوله : **(رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم)** أي لابد أن يكون الشيء المرفوع بهذا الخطاب ثبت بخطاب من الله ﷻ أو من رسوله ﷺ ، بمعنى أنه لو كان الخطاب جاء ليرفع حكم البراءة الأصلية فلا نسميه نسخاً ، فالشيء الذي حُرِّم ولم يأتي نص قبل تحريمه يدل على إباحته ، وإنما كان باقياً على البراءة الأصلية لا نقول إن هذا الخطاب ناسخ للإباحة السابقة ؛ لأن الإباحة السابقة ثبتت بمقتضى البراءة الأصلية ، ولم تثبت بخطاب ، فالحكم المنسوخ أيضاً لابد أن يكون ثابتاً بخطاب إما من قرآن أو سنة .

* لابد أيضاً في الخطاب الذي ثبت به الحكم المنسوخ أن يكون متقدماً ، والخطاب الناسخ لابد أن يكون متأخراً .

قوله : **(على وجه لولاه لكان ثابت)** الضمير في قوله **(لولاه)** يعود على الخطاب الثاني ، واسم كان في قوله **(لكان ثابتا)** هو الحكم ، والمعنى : أي لولا الخطاب الثاني لكان الحكم الذي ثبت بالدليل الأول ثابتا .

* لكن لماذا زاد المصنف هذا القيد ؟

لأن الحكم قد يكون ثابتاً بخطاب متقدم ويُرفع عن بعض المكلفين لا عن كل المكلفين ، فيرفع عن بعض المكلفين إما لعجزه أو لموته ، وهذا لا يسمى نسخاً ، فمن قُطعت يداه ، ولا يستطيع أن يغسلهما في

الوضوء ، فهل نقول نُسِخ غسل اليدين في حق هذا الإنسان ؟ لا ، بل نقول : سقط عنه هذا الواجب في الوضوء لتعذُّرِه .

وخرج بقوله : **(على وجه لولاه لكان ثابت)** ما لو كان الخطاب الأول مُغَيًّا بغاية أو معللا بمعنى وصرح الخطاب الثاني بمقتضى ذلك ، فإنه لا يسمى نسخاً للأوَّل .

مثاله : قوله تعالى : ﴿ **إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ** ﴾ فتحريم البيع مُغَيًّا بانقضاء الجمعة ، فلا يقال : إن قوله تعالى : ﴿ **فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ** ﴾ ناسخ للأول ؛ بل بيّن غاية التحريم .

قوله : **(مع تراخيه عنه)** أي لابد أن يكون الناسخ متأخراً عن المنسوخ ، ولا يجوز أن يقارنه ، ولكن لابد أن يكون هناك فاصل بينهما ، ولا يلزم أن يكون الفاصل طويلاً ، ولا يلزم أن يتَّسع للفعل ، ولا يلزم أن يباشر الناس الفعل ثم يُنسخ ، بل ربما يأمر الله بالشيء ثم ينسخه قبل فعله ، كما أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه ، فنسخه قبل أن يفعله .

*** فَتَحصَّل عندنا من تعريف المصنف عدة شروط للنسخ :**

(1) أن يكون النسخ بخطاب شرعي من قرآن أو سنة .

(2) أن يرفع حكماً شرعياً ثابتاً بخطاب من كتاب أو سنة .

(3) ألَّا يكون الخطاب الذي رُفِعَ حكمه مقيداً بوقت أو مُغَيًّا بغاية .

(4) أن يكون الناسخ متأخراً عن المنسوخ .

الحكمة من النسخ :

(1) أن أحوال الناس تتغير وتتجدد وبخاصة في بداية عهد الرسالة ، والتشريعات تنزل عليهم تباعاً ، فما كان يناسبهم ويحتاجون إليه في بداية التشريع ربما بعد اكتمال التشريع أو اقترابه من الكمال لم تعد تلك الأحكام مناسبة لهم ، ولم تعد مصلحة في حقهم بعد وجود تشريعات أخرى قد تُزاحم هذا التشريع ، وربما تشق على الناس فيأتي نسخ الحكم السابق بحكم لاحق ، وهذا أمر ملحوظ كما في آيتي المصابرة ، قال الله تعالى في الأولى: ﴿**إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ**﴾ والمعنى : لا يجوز لكم أن تَفِرُّوا إذا كنتم عشرين عن المائتين ، فكل واحد ينبغي أن يصمد أمام عشرة ، ثم بعد كثرة عدد المسلمين نزل قوله تعالى : ﴿الآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ فأوجب عليهم الصمود ، كل واحد أمام اثنين من المشركين .

(2) أن الله عز وجل يمتَنّ على عباده بالتخفيف عنهم من بعض الأحكام برفعها أو باستبدالها بأحكام أخرى .

(3) أن فيه اختبار وابتلاء للأمة ، هل ستسمع وتطيع ، إذا غُير الحكم ، وبُدِّل ونُسخ أم أن بعضهم يتشكك حينئذ في رسالة الرسول ﷺ ؟ فهذا فيه اختبار وابتلاء ، وهذا الاختبار تزيد به درجات المؤمنين رفعة عند الله ﷻ .

قال المصنف : (وَيَجُوزُ نَسْخُ الرَّسْمِ وَبَقَاءُ الْحُكْمِ ، وَنَسْخُ الْحُكْمِ وَبَقَاءُ الرَّسْمِ ، وَالنَّسْخُ إِلَى بَدَلٍ ، وَإِلَى غَيْرِ بَدَلٍ ، وَإِلَى مَا هُوَ أَغْلَظُ ، وَإِلَى مَا هُوَ أَخَفُّ) .

بدأ المصنف في بيان أقسام النسخ ، فبدأ في بيان انقسامه باعتبار المنسوخ .

أقسام النسخ باعتبار المنسوخ :

(1) نسخ الرسم (التلاوة) وبقاء الحكم : وذلك مثل آية الرجم (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة) نسخ لفظها وبقي حكمها ولم ينسخ ، والرسول ﷺ رجم ماعزاً والغامدية ، وروى مسلم عن عمر أنه قال وهو جالس على منبر رسول الله ﷺ : **إن اللّه قد بعث محمدا ﷺ بالحق وأنزل عليه الكتاب فكان مما أنزل عليه آية الرجم قرأناها ووعيناها وعقلناها فرجم رسول اللّه ﷺ ورجمنا بعده فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل ما نجد الرجم في كتاب اللّه فيضلوا بترك فريضة أنزلها اللّه وإن الرجم في كتاب اللّه حق على من زنى إذا أحصن من الرجال والنساء إذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف** .

والحكمة في هذا النسخ : أن هذه الأمة مُتَّبِعة لنبيها ﷺ ومقتدية به ، حتى فيما لم يكن مسطوراً في القرآن ، حتى فيما كان مسطوراً ثم رُفع لفظه ، على عكس اليهود الذين كان في التوراة عندهم الرجم وأنكروه .

(2) نسخ الحكم وبقاء الرسم (التلاوة) : هذا الأغلب ، كما في آيتي المصابرة ، فكان الواجب لما نزل القرآن أولاً ، أن يصبر المسلم أمام العشرة لقوله تعالى : ﴿**إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ**﴾ ثم نسخ ذلك وخُفِّف بقوله تعالى بعدها : ﴿**الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا**﴾ فرفع الحكم وبقيت التلاوة .

(3) نسخ الحكم والرسم (التلاوة) : وهذا لم يذكره المصنف ؛ لأن الفقيه ليس بحاجة إلى هذا القسم .

لكن من عادة الأصوليون أنهم يذكرون هذا القسم ويُدَلِّلُوا عليه ببعض الأحاديث كما جاء عن عائشة أنها قالت : **(كان فيما أنزل اللّه من القرآن عشر رضعات معلومات يحرِّمن ، ثم نسخن بخمس معلومات ، فتوفي رسول اللّه ﷺ وهن فيما يُقرأ من القرآن)** فالتحريم بالعشر رضعات نسخ لفظاً وحكماً ، أما الخمس فمنسوخة اللفظ دون الحكم .

أيضاً النسخ ينقسم من حيث البدل ، أي وجود البدل وعدم وجوده .

* هناك من العلماء من قال : «لا يوجد نسخ من غير بدل ؛ لأن الله تعالى يقول : ﴿**مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَ**﴾ فلا يوجد شيء نُسخ من غير أن يكون له بدل .

والحقيقة أن قوله تعالى : ﴿**مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَ**﴾ لا يدل على أنه يلزم وجود حكم تكليفي عِوضاً عن الحكم المنسوخ ، بل قد يكون الحكم البديل هو الإباحة أو الإعفاء من الوجوب فهذا في حد ذاته يكون بديلا عن الحكم الأول ، وخيراً منه .

أقسام النسخ باعتبار وجود البدل وعدمه :

(1) النسخ إلى بدل : وهذا القسم أمثلته كثيرة كآية المصابرة السابقة ، ونسخ العشر رضعات بخمس، فنسخت من عشر إلى خمس ، كذلك نسخ التخيير في الصيام أو الإطعام في رمضان ، بوجوب الصيام ، كما ثبت ذلك في الصحيح ويدل عليه قوله تعالى : ﴿**وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ**﴾ وهذا دليل على أنهم كانوا مخيرين ، من شاء منهم صام رمضان ومن شاء منهم أفطر وأطعم ، ولكن لما نَزَلَ قوله تعالى : ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ تحتم عليهم الصيام وأصبح فرضاً لازماً ، فهذا نسخ إلى بدل .

(2) النسخ إلى غير بدل : كما في نسخ وجوب تقديم الصدقة لمن أراد مناجاة الرسول ﷺ : ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ فالآية توجب على من أراد أن يناجي الرسول ﷺ أن يتصدق أولاً ، لكن كان في هذا الأمر نوع من المشقة على الصحابة ؛ لأنهم يريدون مناجاته ، ولكن أغلبهم كانوا فقراء لا يستطيعون أن يقدموا شيئًا فخفف الله عنهم ورفع عنهم وجوب تقديم الصدقة ،فقال : ﴿**أَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**﴾ فهذا الحكم نسخ إلى غير بدل ، أي لم تنسخ الصدقة مثلاً إلى الإطعام أو إلى الصيام أو ما أشبه ذلك .

ثم هذا البدل أيضاً قد يكون أخف وقد يكون أغلظ .

مثال النسخ إلى الأخف : آية المصابرة السابقة .

مثال النسخ إلى الأغلظ : التخيير بين الصيام والإطعام بوجوب الصيام وتحتمه وكونه فرضاً لازماً، فلا شك أن التخيير كان أهون عليهم من تحتُّم الصيام وفرضيته .

قال المصنف : (ويجوز نسخ الكتاب بالكتاب ، ونسخ السنة بالكتاب ، ونسخ السنة بالسنة ، ويجوز نسخ المتواتر بالمتواتر منهما ، ونسخ الآحاد بالآحاد وبالمتواتر ، ولا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد) .

تكلم المصنف هنا في شرط الناسخ ، هل الناسخ لابد أن يكون مماثلاً للمنسوخ في القوة (أن يكون هذا قطعياً وذاك قطعي) ، وهل لابد أن يكون الناسخ من جنس المنسوخ (الكتاب بالكتاب أو السنة بالسنة) ؟

وجمهور العلماء يشترطون التساوي في القوة ، ولا يشترطون التساوي في الجنس .

قوله : **(يجوز نسخ الكتاب بالكتاب)** هذا لا خلاف فيه بين المسلمين ، ولا يلتفت إلى ما يُذكر من أن هناك من أنكر النسخ ، كما نُقل عن المعتزلة فهذا ليس بصحيح ، لكن حقيقة الخلاف بينهم ، وبين الجمهور ، هو أن النسخ هل هو رفع ، أم بيان كالتخصيص؟ أي هل النسخ رفع للحكم أو هو بيان أن هذا الحكم كان مؤقتاً بوقت وانتهى هذا الوقت ؟

والمتأمل لهذا الخلاف لا يجد له كبير أثر ، لكن لا ينبغي أن ينكر أحدٌ النَسخ بعد أن وجد النص الصريح في القرآن على وجوده ، قال تعالى : ﴿**مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَ**﴾ فهذا دليل واضح صريح على أن الله ﷻ يمكن أن ينسخ بعض الآيات ويأت بخير منها أو مثلها .

ملحوظة : بعد وفاة الرسول ﷺ لا يَرد نسخ جديد ، فالنسخ انتهى بانقطاع الوحي عن النبي ﷺ .

قوله : **(ونسخ السنة بالكتاب)** كنسخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة ، فالتوجه إلى بيت المقدس لم يرد فيه نص قرآني ، وإنما ثبت من السنة الفعلية ، فبقي النبي ﷺ بعد هجرته يتوجه إلى بيت المقدس في صلاته قرابة سبعة عشر شهراً ، ثم بعد هذا نزل عليه نسخ التوجه إلى بيت المقدس إلى الكعبة في قوله تعالى: ﴿**فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ المَسْجِدِ الحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ**﴾ فكان هذا ناسخاً للتوجه إلى بيت المقدس .

قوله : **(ونسخ السنة بالسنة)** كقول الرسول ﷺ : **(كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزروها ، فإنها تذكركم الآخرة)** فهذا دليل على أنه كان قد سبق النهي منه ﷺ عن زيارتها ، ثم أباحها لهم بعد ذلك .

قوله : **(يجوز نسخ المتواتر بالمتواتر)** أي يشترط لصحة النسخ أن يكون الناسخ والمنسوخ في درجة واحدة من القوة ، أو يكون الناسخ أقوى من المنسوخ ، كما قال بعدها : **(ويجوز نسخ الآحاد بالآحاد وبالمتواتر)** فإذا وجد متواتر من السنة يمكن أن تنسخ بالقرآن ؛ لأن القرآن متواتر ، والقرآن يمكن أن ينسخه المتواتر من السنة ، ولكن الأخير لم يذكروا له مثالاً .

قوله : **(والآحاد بالآحاد)** أي أن آحاد السنة تُنسخ بآحاد السنة كما ذكرنا في حديث زيارة القبور .

قال : **(ولا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد)** ؛ لأن بعض العلماء قال : «يجوز نسخ المتواتر بالآحاد ، كالقرآن بالسنة الآحادية» ومثلوا لذلك بآية الوصية للوالدين، قال تعالى : ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ**﴾ فهذا الأمر كان مأموراً به ، ثم نسخ بقوله ﷺ : **(لا وصية لوارث)** فجعلوا هذا مثالاً لنسخ المتواتر بالآحاد .

* لكن الجمهور يقولون : هذا المثال غير صحيح ؛ لأن الآية لم تُنسخ بهذا الحديث ، وإنما نُسخت بآيات المواريث ، والحديث جاء فقط لبيان الناسخ ، فإن الرسول ﷺ بعد نزول آيات المواريث قال: **(إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث)** أي أعطى كل ذي حق حقه بنص آيات المواريث ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ**﴾ إلى آخر الآيات ، فالناسخ إذن الآيات وليس الحديث .

ومن العلماء من قال: «إن هذه الآية ليست منسوخة أصلاً فهي نازلة في الأبوين غير المسلمين» أي : إذا مات الإنسان وترك مالاً وله أبوان غير مسلمين ، فعليه أن يوصي لهما ؛ لأنهما لا يرثانه لاختلاف الدين ، وهذا تأويل حسن ، ويجعل كلاً من الآية والحديث مأخوذاً على معنى صحيح ومقبولاً .

فالراجح : أنه لا يُنسخ القرآن بخبر الآحاد ، ولا السنة المتواترة أيضاً بخبر الآحاد ، ومما يدل على ذلك :

(1) قوله تعالى: ﴿**مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَ**﴾ فالخيرية هنا مطلقة ، أي خير منها في كل شيء ، ولا شك أن خبر الآحاد ليس في درجة النص القرآني المتواتر ، ولا يكون خيراً منه .

(2) إن القرآن له حُرمة وله منزلة في الشريعة الإسلامية ، ولا ينبغي أن يُفتح الباب لكل أحد كلما وجد حديثاً قد يكون مُعارضاً لآية من القرآن ، أن يقول : يجوز نسخ القرآن بالسنة ، فالآية منسوخة .

ملحوظة : العلماء المتقدمين من المفسرين وغيرهم كانوا لا يفرقون بين النسخ والتخصيص ، بل إلى عهد الطبري ربما تجد مثلاً في بعض الآيات التي يقول عنها الفقهاء إنها مخصوصة ، يقول عنها : إنها منسوخة .

التعارض والترجيح :

قال المصنف : (إِذَا تَعَارَضَ نُطْقَانِ فَلا يَخْلُو : إِمَّا أَنْ يَكُونَا عَامَّيْنِ أَوْ خَاصَّيْنِ ، أَوْ أَحَدُهُمَا عَامًّا وَالآخَرُ خَاصًّا ، أَوْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَامًّا مِنْ وَجْهٍ وَخَاصًّا مِنْ وَجْهٍ :

- فَإِنْ كَانَا عَامَّيْنِ فَإِنْ أَمْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا جُمِعَ ، وَإِنْ لَمْ يَمْكِنِ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا يُتَوَقَّفُ فِيهِمَا إِنْ لَمْ يُعْلَمِ التَّارِيخُ ، فَإِنْ عُلِمَ التَّارِيخُ فَيُنْسَخُ الْمُتَقَدِّمُ بِالْمُتَأَخِّرِ ، وَكَذَا إِذَا كَانَا خَاصَّيْنِ .

- وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا عَامًّا وَالآخَرُ خَاصًّا ، فَيُخَصَّصُ الْعَامُّ بِالْخَاصِّ .

- وَإِنْ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَامًّا مِنْ وَجْهٍ وَخَاصًّا مِنْ وَجْهٍ ، فَيُخَصُّ عُمُومُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِخُصُوصِ الآخَرِ) .

هذا المبحث في التعارض ، وكيفية دفعه ، ولا شك أن النسخ هو طريق من طرق دفع التعارض ، لكن المصنف أراد أن يبين بعد الكلام عن النسخ ، أنواع التعارض وكيفية دفعه .

المقصود بالتعارض : هو تقابل الدليلين على وجه يفسد كل منهما دلالة الآخر ؛ لأنه يدل على نقيض ما دل عليه الآخر .

سؤال : هل يوجد تعارض في نصوص الشرع ؟ الحقيقة أن التعارض الموجود في نصوص الشرع هو تعارض ظاهري أي تعارض في نظر المجتهد ، أما من حيث الأصل فإنه لا يوجد تعارض بين النصوص الشرعية ؛ لأن هذا محال في حق الله ﷻ أن يجعل في شريعته تعارضاً بين نصوصها .

حالات التعارض :

(1) أن يكون بين عامين .

(2) أن يكون بين خاصين .

(3) أن يكون أحدهما عاماً والآخر خاصاً .

(4) أن يكون كل واحد منهما عاماً من وجه وخاصاً من وجه .

مراتب درء التعارض الظاهري (إذا كان الدليلين المتعارضين عامين أو خاصين) :

(1) الجمع بين الدليلين المتعارضين .

فإذا وجد المجتهد أن النصوص متعارضة في الظاهر ، فأول ما يبدأ به محاولة الجمع بينهما ؛ لأن العمل بالدليلين ولو من وجه ، أولى من إهمالهما جميعاً أو إهمال أحدهما ، فحين يتعارض عنده الدليلان هو بين أن يعمل بواحد منهما ويترك الآخر ، أو يعمل بهما بقدر الإمكان ، أو يتركهما جميعاً .

لكن تركهما جميعاً غير ممكن ؛ لأن هذا إبطال لدليل ثابت ، والعمل بواحد منهما يُعد تَحَكُماً أي اختيار لأحدهما من غير مُرجِّح ومن غير مُسوِّغ ، فلم يبقى إلا الاحتمال الثالث وهو : أن يعمل بهما معاً بقدر الإمكان .

(2) الانتقال إلى النسخ . إن كان التاريخ معروفاً ، فالمتأخر ينسخ المتقدم .

(3) الانتقال إلى الترجيح .

بدأ المصنف بالتعارض بين عامين فقال : **(إذا تعارض عامان فإن أمكن الجمع بينهما جمع)** فإذا أمكن الجمع بينهما ، جمعنا بينهما بأي طريق من طرق الجمع ، كقوله تعالى : ﴿**إِنَّكَ لاَ تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ**﴾ ، وقوله في رسول الله ﷺ : ﴿**وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾ فهاتين الآيتين بينهما تعارضاً ظاهراً ، فجمع العلماء بينهما فقالوا : الهداية في الآية الأولى تختلف عن الهداية في الثانية ، فالهداية في الآية الأولى ، المقصود بها : الدلالة على الخير ، فما ترك الرسول ﷺ من خير إلا وقد هدانا إليه (دلنا عليه) ، ومعناها في الآية الثانية : هداية التوفيق والإلهام ، فهذه لا يملكها الرسول ﷺ ، ولهذا قال الله تعالى :

﴿**إِنَّكَ لاَ تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ**﴾ أي لا تستطيع أن تخلق الهداية في كل من تحب ليسلك سبيل الهدى ، ولن تقدر أن توفقه للهداية فإنها بيد الله ﷻ .

* هناك بعض العلماء ألف كتباً في الجمع بين ما ظاهره التعارض من آيات القرآن الكريم كما في كتاب الشيخ الشنقيطي : "دفع إيهام الاضطراب عن آي الكتاب" فذكر فيه أمثلة كثيرة على هذا النوع .

قوله : **(وإن لم يمكن الجمع بينهما يتوقف فيهما إن لم يعلم التاريخ)** الصحيح أن المقصود بالتوقف : أن يتوقف المجتهد إلى أن يبحث عن طرق أخرى ، إما للجمع بينها وإما للترجيح ، فهناك مرحلة الترجيح لم يذكرها المصنف وكان الأولى أن يقول : إن لم يمكن النسخ ننتقل إلى الترجيح (المرتبة الثالثة) .

* كثير من العلماء يقول لا يوجد تعادل بين الأدلة ، بحيث ينسد باب الترجيح تماما أو ينسد باب الجمع بينها ؛ ولهذا كان ابن خزيمة يقول : «لا يوجد حديثان صحيحان عن رسول الله ﷺ يتعارضان ويتعذر الجمع بينهما ، فمن وجد من ذلك شيئًا فليأتني به أنا أُؤلفُ بينه

قوله : **(وكذا إذا كانا خاصّين)** أي لا فرق بين كون الحديثين عامين أو خاصين ، فلو كانا الحديثان خاصين نحاول أن نجمع بينهما أيضاً ، وإلا صرنا إلى النسخ إذا علمنا التاريخ .

مثال الجمع بين خاصين : ما جاء عن النبي ﷺ أنه **(صلى يوم النحر الظهر بمكة)** وروى أحد الرواة أنه **(صلى الظهر بمنى)** ، فجمع بعض المحدثين بينهما بأن الرسول ﷺ طاف طواف الإفاضة ثم صلى في مكة الظهر ، ثم لَّما جاء إلى منى وجد أكثر أصحابه لم يصلوا فصلى بهم ، وهذا جمع حسن ، ممكن وجوده ، ويدل على صدق الراويين جميعاً .

إذن الخاص له حكم العام من حيث طرق الجمع ، فإن أمكن الجمع جمعنا وإن لم يمكن فإننا نلجأ إلى القول بالنسخ ويكون القول المتأخر هو الناسخ .

* أهم الكتب في موضوع النسخ ، كتاب الناسخ والمنسوخ لمكي بن أبي طالب ، وهو من المتقدمين .

*** طرق معرفة النسخ :**

(1) النص عليه : كما في قوله ﷺ في الحديث **: (كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها)** .

(2) العلم بالتاريخ مع وجود التعارض :

(3) نص الصحابة واتفاقهم على أن هذا منسوخ وذاك ناسخ : كما نص كثير من الصحابة على أن حديث : **(الماء من الماء)** منسوخ ، بحديث وجوب الغسل بمجرد الجماع : **(إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل)** فمجرد الجماع يجب الغسل ولو لم ينزل .

الحالة الثالثة : أن يكون التعارض بين عام وخاص .

لكي يُدرأ التعارض بينهما : نقدم الخاص على العام ، بمعنى أن العام يكون محمولاً على الخاص ، فيُستثنى من أفراد العام ما ذُكر في الدليل الخاص ، فيخرج عن الحكم ، وما بقي يبقى محكوماً عليه بالحكم الوارد في الحديث أو في النص العام .

* الجمهور يقدمون الخاص مقدم على العام مطلقاً ، سواءً كان العام ذكر أولاً والخاص جاء بعده ، أو العكس أو ذُكرا معاً ، بينما يرى الحنفية أن الخاص مقدم على العام مطلقاً ، إذا قارنه فقط ، لكن إذا تأخر عنه زمناً يكفي للعمل بالعام أو تقدم عنه ، فحينئذٍ يكون من باب النسخ ، ولا يكون من باب التخصيص ، ويكون المتأخر منهما ناسخ للمتقدم ، حتى إن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم .

مثاله : قول الرسول ﷺ **(فيما سقت السماء والعيون العشر ، وما سقي بالنضح نصف العشر)** ، فهذا الحديث عام ، قوله : **(فيما سقت)** أي كل ما يُسقى بماء السماء أو يُسقى بماء العيون الجارية فإنه يجب فيه العشر ، وما سقي بالنضح نصف العشر ، وهذا يعم القليل والكثير ، ثم جاء حديث آخر يدل على أن ذلك مخصوص بقدار معين ، وهو قوله ﷺ : **(ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة)** فما نقص عن خمسة أوسق لا زكاة فيه ، وما زاد عنه هو الذي فيه الزكاة .

الحالة الرابعة : أن يكون المتعارضين كل واحد منهما عاماً من وجه وخاصاً من وجه .

لكي يُدرأ التعارض بينهما : نخصص العام بالخاص في كل منهما ، بمعنى: أن هذا الجزء من النص الذي جاء عاماً إذا ورد خاصاً في الحديث الثاني نخصصه به ، ثم العام في النص الثاني نخصصه بالخاص في هذا النص .

مثاله : قوله ﷺ : **(إن الماء لا يُنَجِّسُهُ شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه)** ، مع قوله ﷺ : **(إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث)** .

فإذا نظرنا للحديثين نجد :

- **الحديث الأول :** أوله عام **(الماء لا يُنَجِّسُهُ شيء)** ، فيعم القليل والكثير ، ولكن آخره خاص بما لم يتغير لونه أو طعمه أو ريحه بالنجاسة .

- **الحديث الثاني :** أوله خاص ؛ لأنه قال الماء الذي يبلغ قلتين فأكثر لا يحمل الخبث ، فهذا خاص بالقلتين ، ولكن آخره عام بمعنى أنه لا يحمل الخبث سواء تغير أم لا ، فنخصص أول الحديث الأول بالخاص في الحديث الثاني ، فنقول : قوله ﷺ : **(إن الماء لا يُنَجِّسُهُ شيء)** أي إذا كان كثيراً (بلغ القلتين فأكثر) فنجعله مُخَصَّصَاً بحديث القلتين ، ونخصص آخر الحديث الثاني (حديث القلتين) بالخاص في الحديث الأول ، فنقول : الماء إذا بلغ قلتين لا يحمل الخبث ، أي لا يتنجس إلا إذا غلبت النجاسة على لونه أو طعمه أو ريحه فيتنجس .

الإجـــــــماع

قال المصنف : (وَأَمَّا الإِجْمَاعُ : فَهُوَ اتِّفَاقُ عُلَمَاءِ الْعَصْرِ عَلَى حُكْمِ الْحَادِثَةِ .
وَنَعْنِي بِالْعُلَمَاءِ الْفُقَهَاءَ ، وَنَعْنِي بِالْحَادِثَةِ الْحَادِثَةَ الشَّرْعِيَّةَ .
وَإِجْمَاعُ هَذِهِ الأُمَّةِ حُجَّةٌ دُونَ غَيْرِهَا لِقَوْلِهِ صلى الله عليه وسلم : (لا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلالَةٍ) ، وَالشَّرْعُ وَرَدَ بِعِصْمَةِ هَذِهِ الأُمَّةِ) .

الإجماع هو المصدر الثالث من مصادر التشريع في الإسلام .

الإجماع في اللغة : يطلق ويراد به العزم ، ويطلق ويراد به الاتفاق .

أما في الاصطلاح فهو : **(اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة)** أي أنه اتفاق من علماء عصر من العصور على حكم شرعي .

قوله : **(على حكم الحادثة)** أي أن الإجماع إنما يكون على واقعة تحدث ، ولكن هذا الكلام فيه نظر ؛ لأن الإجماع قد يكون على حادثة لم تكن موجودة من قبل ، وقد يكون على أمر كان موجوداً قبل ذلك .

* هناك قيود أخرى يذكرها بعض العلماء في التعريف لم يذكرها المصنف ، كمن يقيده بأنه لابد أن يكون هذا الإجماع من علماء أمة محمد ﷺ ولعل المصنف تركه للعلم به ؛ لأنه إنما يتكلم عن مصادر التشريع وأدلته في الشريعة الإسلامية ، وكمن يقيده أيضاً بأنه لابد أن يكون هذه الاتفاق بعد وفاة النبي ﷺ ، وذلك ؛ لأنه في حياة النبي ﷺ لا عبرة بقول أحد مع قوله ، فلا يعد إجماعاً بالمعنى المصطلح عليه ، وإلا فالاتفاق حاصل فيه ، والمعنى: أن الأمة كانت متفقة في عهد الرسول ﷺ على ما يقوله وعلى ما يفعله وعلى ما يشرعه وعلى الأخذ به ، ولكنه لا يسمى إجماعاً في المصطلح عليه ؛ لأن الحُجّة (في حياته ﷺ) إنما هي في قوله وفعله ، وأما غيره من الناس فمن وافقه فهو متبع له ومن خالفه فلا عبرة بقوله ولا بفعله .

قوله : **(ونعني بالعلماء : الفقهاء)** ، الفقيه هو : ليس هو من حفظ الفروع أو حفظ المذهب ، وإنما الفقيه هو العالم المجتهد الذي يعرف الحكم بدليله معرفة تامة بحيث يستطيع أن يستدل عليه ويناقش من يعارضه أو يجادله فيه .

قوله : **(ونعني بالحادثة : الحادثة الشرعية)** أي أن المراد بالمسألة الحادثة : هي المسألة الشرعية التي لها حكم في الشرع ، ووَصَفَهَا بأنها شرعية ؛ لكونها لها حكم في الشرع .

* الأولى أن يوصف الحكم بأنه شرعي وليس الحادثة أي أن الواقعة نفسها ينبغي ألا توصف بكونها شرعية ؛ لأنها قد تكون محرمة ، فقد تكون مثلاً معاملة محرمة ، فلا نقول هذه حادثة شرعية ، ولكن هي لها حكم في الشرع ، فالذي ينبغي أن يوصف بأنه شرعي : هو الحكم ؛ ولهذا ما يقوله غيره من العلماء الذين

عرفوا الإجماع أولى ، فوصفوا الحكم بأنه شرعي ، فقالوا : الإجماع هو (اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته على حكم شرعي) فوصفوا الحكم بكونه شرعياً ، أما الحادثة فليس بالضرورة أن يصح وصفها بالشرعية ، لكنه أراد أن لها حكما شرعيا ؛ فلهذا قال هي حادثة شرعية .

حجية الإجماع :

انتقل المصنف بعد هذا إلى الكلام عن حجية الإجماع ، وقال إن إجماع هذه الأمة حجة دون غيرها من الأمم السابقة ، وهذا يدل على أنه لاحظ الشرط الذي ذكرناه في التعريف ، ألا وهو (أن يكون هذا الإجماع من علماء أمة محمد ﷺ) فالمصنف يوافقهم أيضاً في المعنى ، وإن لم ينص على خصوصية الإجماع بأمة محمد في التعريف ، وذكر المصنف الإجماع من خصوصيات هذه الأمة ؛ لأن النبي ﷺ بين أن هذه خصوصية فقال : **(لا تجتمع أمتي على ضلالة)** .

إذن لا يُعدُّ اتفاق من سبقنا من الأمم على شيء أنه دليل على وجوده أو دليل على صحته .

❖ **الأدلة على حجية الإجماع :** استدل العلماء على حجيته بأدلة كثيرة ، وكان من أوائل الذين استدلوا عليها الإمام الشافعي في الرسالة .

(1) قوله تعالى : ﴿**وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً**﴾ .

(2) قوله تعالى : ﴿ **وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ** ﴾ فهذا فيه دلالتان :

الدلالة الأولى : في قوله ﴿**وَسَطًا**﴾ والوسط هو الخيار ، والوسط من كل شيء خياره ، وإذا كانت الأمة الإسلامية خياراً فلا يتصور أن تتفق على الباطل المخالف لشرع الله .

والدلالة الثانية : في قوله ﴿ **لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ** ﴾ والشاهد قوله مقبول ، فلابد أن يكون عدلاً فهذا تعديل من الله ، وبيان أن الأمة الإسلامية ، شهود على غيرهم ، وذلك عند اجتماعهم وعدم تفرقهم ، وهذا دليل على قبول شهادتهم ؛ لأن الشاهد في الشريعة الإسلامية ، لابد أن يكون عدلاً ، فإذن هم عدول وشهادتهم مقبولة .

(3) قوله تعالى : ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ ﴾ فالآية تدل بمفهومها على أنكم إذا اتفقتم ، فالحق ما اتفقتم عليه .

* ذهب بعض أهل العلم على أن الإجماع لا يمكن وجوده إلا في عهد الصحابة ، أما بعد انقراض عهد الصحابة فالأمر غير ممكن ممن ذهب إلى هذا ابن حزم ، ولكن هذا القول مردود ؛ لأن العبرة بوجود الاتفاق حقيقة أو حكماً ، فلا يلزم أن يتكلم الجميع ويفتوا في هذه المسألة كما سنعرف (إن شاء الله) وإنما يمكن أن نعرف الاتفاق من كلام البعض وسكوت الباقين .

* يتبين لنا من المقطع السابق ، أن أهل الإجماع هم العلماء المجتهدون وأن عامة الناس لا دخْلَ لهم في الإجماع ، ولا تفسد آرائهم وأفعالهم الإجماع ، ولا يقال مثلا إن هذا الشيء ليس محرماً إذ لو كان محرماً لما رأينا بعض المسلمين يفعله ، فلا نحتج بفعل بعض المسلمين من عوام الناس ، ولا نحتج كذلك بفعل العالم في الأمور التي وضح وبان حرمتها .

قال المصنف : (وَالإِجْمَاعُ حُجَّةٌ عَلَى الْعَصْرِ الثَّانِي ، وَفِي أَيِّ عَصْرٍ كَانَ ، وَلا يُشْتَرَطُ انْقِرَاضُ الْعَصْرِ عَلَى الصَّحِيحِ ، فَإِنْ قُلْنَا : انْقِرَاضُ الْعَصْرِ شَرْطٌ فَيُعْتَبَرُ قَوْلُ مَنْ وُلِدَ فِي حَيَاتِهِمْ وَتَفَقَّهَ وَصَارَ مِنْ أَهْلِ الاجْتِهَادِ ، فَلَهُمْ أَنْ يَرْجِعُوا عَنْ ذَلِكَ الْحُكْمِ) .

قوله : **(حجة على العصر الثاني)** أي أنه حجة على العصر الذي بعد عصر المُجمعِين ، أما من سبقهم فلا يكون فيه حجةً عليهم .

* لو اختلف أهل العصر الأول على قولين كما إذا اختلف الصحابة في مسألة من المسائل على قولين ، ثم لَمَّا جاء أهل العصر الثاني (التابعين) ، اتفقوا على أحد هذين القولين وتركوا الآخر ، فهل هذا الإجماع من التابعين يدل على عدم جواز العمل بالقول الآخر ؟ ذهب جمهور العلماء على أن هذا ليس إجماعاً ؛ لأن الإجماع بعد استقرار الخلاف لا يرفع الخلاف السابق ، والمذاهب لا تموت بموت أصحابها ، كما قال الشافعي .

أما إذا لم يستقر الخلاف على قولين أو أكثر ، وانعقد الإجماع من المختلفين ، فأنه يكون إجماعاً .

مثاله : لما مات الرسول ﷺ اجتمع الصحابة في سقيفة بني ساعده ، وتشاوروا فكان الأنصار يقولون نحن أحق بالإمارة منكم ، والمهاجرون يقولون بل نحن أحق بها ، ثم اتفقوا بعد ذلك على إعطاء الإمارة للمهاجرين ، فهذا يُعدّ إجماعاً ؛ لأن الخلاف لم يستقر ، وإنما كان في طور المشاورة ومداولة الرأي .

* **معنى قول الشافعي : المذاهب لا تموت بموت أصحابها** : أنه إذا استقر الخلاف في المسألة ولم يقع اتفاق عليها ومات كل إمام متمسكاً بقوله ، فلا يُمكن أن ندّعي إجماعاً متأخراً بعد هذا الخلاف ، فلا يجوز أن نقول : أجمع أهل العصر على مسألة فيها قولان للصحابة أو للتابعين ؛ لأن معنى هذا أننا نُحَرِّم الأخذ بالقول الثاني حتى وإن كان قد قال به أحد من الصحابة أو عالماً من العلماء ؛ لأنه قد أُجمع عليه .

لكن الإجماع لا يمكن أن ينعقد ويكون دليلا شرعياً قطعياً بعد وجود الخلاف واستقراره ممن سبق المُجمعين .

فإذا اتفقنا اليوم مثلاً على قول يخالف قول الشافعي ، فهل يجوز لعامة الناس أن يقلدوا الشافعي ويتركوا اتفاق أهل العصر بناء على هذا الكلام ؟ نقول : نعم ، يجوز لهم ذلك ، إلا إذا تغير مناط المسألة أي إذا تغيرت صفات المسألة وكانت من المسائل التي تخضع للمصالح والمفاسد وعرف الناس وتغيرت فيها الأعراف ، فحينئذٍ تعتبر مسألة جديدة ، وهذا من الخطأ أن يؤخذ الإجماع سلاحاً يُشهر في وجوه الذين يبحثون في مسائل جديدة جدّت غير المسائل السابقة ، وأصبحت لها مآخذ ومدارك تختلف عما اطَّلع عليه

السابقون فيها ، وهذا لا يكون إلا في مسائل قليلة ، ومثل هذا يكون اجتهاداً في تنزيل الحكم الذي اتفقوا عليه على الواقعة الجديدة ، فالإشكال في أن هل إجماعهم السابق ينطبق على هذه المسألة التي وقعت في عصرنا ؟ وهذا يسمونه تحقيق المناط ، هل مناط الحكم موجود في هذه الواقعة أم غير موجود ؟ فلا بد إذن من الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم في المسألة الحادثة .

ولتقريب المسألة نقول : إذا أجمعوا مثلاً على أن الزوجة لها حق النفقة (نفقة المثل) ، وهذا يختلف من الموسر إلى المعسر ، فهذا يحتاج إلى الاجتهاد في كل واقعة ، وكل امرأة تطالب بنفقة لها ؛ لابد أن يجتهد القاضي الذي في بلدها ويعرف حالة زوجها وحالتها ، ثم يُقدِّر لها النفقة التي تستحقها ، ولا يمكن أن نقول : أجمعوا على أن النفقة تكون درهما في اليوم ، هذا خطأ ، وإن كان الفقهاء قد اتفقوا عليه في وقت من الأوقات ، ولكن تغيّر عصرنا عن العصر الذي تم الاتفاق فيه ، فلا بد إذن من إعادة النظر في تحقيق المناط في هذه الواقعة .

قوله : **(في أي عصر)** أي أن الاتفاق في أي عصر يكون حجة سواءً في عصر الصحابة أو في عصر التابعين أو غيرهم ، وخالف ابن حزم فقال : إن الإجماع الذي هو حجة إنما هو الإجماع في عهد الصحابة وأما بعد عهد الصحابة فقد تفرق التابعون في الآفاق فلم يعد بالإمكان استطلاع آرائهم جميعاً حتى نحكم بأنهم اتفقوا وأجمعوا أو أنهم لم يتفقوا ، وهذا القول هو رواية عن الإمام أحمد .

لكن قول المصنف هنا هو الراجح وهو الذي يدل عليه الدليل ؛ فإن أدلة الإجماع عامة لم تَخُصّ عصراً دون عصر ؛ فإذا أجمع علماء عصر من العصور يكون إجماعهم حجة على من بعدهم لا يجوز لهم مخالفته .

قوله : **(ولا يشترط انقراض العصر)**

المقصود بانقراض العصر : موت العلماء المجمعين على حكم الواقعة قبل رجوعهم عن رأيهم .

أي وفاتهم وهم مستمرون على رأيهم السابق في المسألة ، فإذا مات آخر واحد من المجمعين ، نقول حينئذ انقرض العصر ، وليس المراد أن يموت كل أهل العصر وإنما المراد أن يموت المجمعون على هذه المسألة .

واشتراط انقراض العصر وعدمه من شروط الإجماع المختلف فيها .

- فذهب بعض أهل العلم أنه شرط ؛ فلا يتحقق الإجماع إلا به ، واستدلوا على قولهم بما جاء عن علي بن أبي طالب ﷺ أنه قال عن أمهات الأولاد : **«اجتمع رأيي ورأي عمر ألا يُبَعْنَ ولكني الآن أرى بيعهن»** فعليّ ﷺ رجع عن رأي قد اتُّفق عليه ، وفي هذا دليل على أنه يجوز أن يعود المجتهد عن رأيه قبل أن يموت المجمعون ، فلا بد إذن من اشتراط انقراض العصر لتحقق الإجماع .

- وذهب البعض الآخر أن انقراض العصر ليس بشرط ، وأنه بمجرد اتفاق علماء العصر على حكم المسألة لا يجوز لأحد منهم أن يرجع عنها ؛ لأن جواز رجوع العالم إنما هو في المسائل التي لم يحصل فيها إجماع ، والأدلة التي دلت على حجية الإجماع عامة ولم تشترط هذا الشرط مطلقاً ، وما ذكروه من كلام علي ﷺ مردود من وجهين :

الأول : أن عليّ حكى اتفاقه مع عمر وحده ولم يحك اتفاق المسلمين جميعا ، فهذا ليس إجماع .

الثاني : قد أنكر عليه جابر بن زيد ، مقولته هذه ، فقال : رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك ، أو قال : من رأيك في الفرقة ، وهذا القول هو الصواب .

قوله : **(فإن قلنا : انقراض العصر شرط فيعتبر قول من ولد في حياتهم وتفقه وصار من أهل الاجتهاد ولهم أن يرجعوا عن ذلك الحكم)** أي مما يؤيد القول بعدم اشتراط انقراض العصر أنه لو اشتُرط هذا الشرط لما تحقق إجماع أبدا ؛ لأنه قبل أن ينقرض أهل العصر يبلغ درجة الاجتهاد علماء آخرون من الطبقة التي تليهم ومن حقهم أن يفتوا في تلك المسألة بخلاف ما اتّفق عليه من سبقهم إذ لم ينعقد الإجماع بعد، فإن أفتوا بموافقتهم من قبلهم أصبحوا من أهل الإجماع فلا ينعقد حتى يموتوا ثم يأتي في عصرهم علماء من الطبقة الثالثة فيجوز لهم أن يخالفوا في تلك المسألة أو يوافقوا ، وهكذا فلا يتحقق الإجماع أبدا .

والمشترطون للانقراض يقولون إنه ممكن ؛ لأن العبرة بموت المجمعين من الطبقة الأولى قبل وجود المخالف من الطبقة الثانية أو الثالثة ، ولا يشترط موت من لحق بهم من الطبقة الثانية أو الثالثة. وهذا لا دليل عليه ، إذ كيف يجعل موت فلان من الناس دليلا على التحريم أو الإباحة أو غيرهما من الأحكام ؟.

سؤال : هل يُعدّ قول الجمهور إجماعاً لا تجوز مخالفته ؟

الذي عليه جمهور الأصوليون أنه لا يُعدّ إجماعاً ، وذهب الإمام الطبري إلى أنه لا يضر مخالفة الواحد والاثنين ، والصحيح مذهب الجمهور ؛ وذلك لأن الأدلة التي دلت على عصمة الأمة ، إنما دلت على عصمة الأمة ماداموا مجتمعين ، أما إذا تفرقوا فالخطأ يمكن أن يتطرق للكثير منهم كما يتطرق للواحد والاثنين ، فإذن هذا لا يسمى إجماعاً ، ولكن ذلك لا يمنع أن يكون قول الأكثر من المرجحات عند تعادل الأدلة في نظر المجتهد ، كما أنه من المرجحات عند العاميّ ومن يلحق به من صغار طلاب العلم ، ولهذا فلا يُستنكر على العالم تهيبه من مخالفة مذهب جماهير العلماء إلا إذا وجد نصا صريحا واضحا على خلاف قولهم ، ومن النادر جدا أن يوجد دليل صحيح صريح يخالفه جمهور العلماء .

قال المصنف : (وَالإِجْمَاعُ يَصِحُّ بِقَوْلِهِمْ وَبِفِعْلِهِمْ، وَبِقَوْلِ الْبَعْضِ وبِفِعْلِ الْبَعْضِ، وَانْتِشَارُ ذَلِكَ وَسُكُوتُ الْبَاقِينَ عَنْهُ) .

هذا المقطع يتعلق بكيفية انعقاد الإجماع ، فبين المصنف أن الإجماع ينقسم إلى قسمين :

الأول : الإجماع الصريح ، ويسمى الإجماع النُّطقي ، وهذا يكون بأن يتفق جميع العلماء ويفتوا في المسألة بالوجوب أو بالتحريم ، وهذا القسم نوعان :

(1) أن يُصرّح المجمعين بالإجماع ، وهذا النوع قليل الوجود .

(2) أن يكون الإجماع بالفعل ، فيجمعون على فعل شيء أو فُعل أمامهم وأقروه ولم ينكروه ، وذلك كإجماعهم على جواز دخول الحمام من غير تقدير أجرة ومن غير معرفة بكمية الماء المسكوب ومن غير تقدير مدة البقاء في الحمام .

الثاني : الإجماع السكوتي : وهو أن يقول بعض العلماء قولاً أو يفعل فعلاً ويشتهر بين العلماء ولا يوجد من ينكره عليه .

وعُدَّ إجماعاً ؛ لأن العلماء من عادتهم أن لا يسكتوا عن بيان الحق والرسول ﷺ يقول : **(لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين)** فإذن الأمة لا يمكن أن تسكت جميعها عن قول الحق .

– بعض العلماء لا يَعُدّه إجماعاً ، ونُقل ذلك عن الشافعي أنه قال : لا ينسب إلى ساكت قول ، فإذا كان أكثر العلماء سكتوا فلا نقول أجمعوا ، لكن الشافعي نفسه قال : السكوت في معرض الحاجة إلى البيان يكون بمثابة البيان ، فإذا ثبت أنه قد أفتى بعض العلماء في مسألة بحكم معين وانتشر هذا الحكم ، فحينئذٍ يعُدّ إجماعاً ، أما إذا لم ينتشر كما لو أفتى به في قريته ولم يسمع به بقية أهل البلدان ولم ينتشر ذلك ، فلا نعُدّ سكوتهم إجماعاً ؛ لأنهم ربما لم يعلموا .

– أيضاً يقولون : نحن لا نعرف سبب سكوت العالم ، فلعله سكت خوفاً مثلاً من سطوة سلطان ، أو ما أشبه ذلك فلا نعد سكوته بمثابة الموافقة ، وهذا ينبغي أن يكون في الحسبان ؛ لأننا إذا عرفنا أنه إنما سكت خوفاً فلا نعد سكوته موافقة .

أما إذا سكت الجميع ولا نعرف سبباً لسكوتهم ، فنقول : إن سكوتهم كان للموافقة ويكون هذا إجماع .

والحقيقة أن أكثر الإجماعات هي من هذا القبيل ، أن يتكلم بعض العلماء في المسألة ويفتوا فيها بحك ثم يسكت البقية ولا ينقل عنهم قول مخالف .

والمصنف يميل إلى أن قول البعض أو فعل البعض مع سكوت الباقين يكفي لانعقاد الإجماع ، خلافاً لما نقله كثير من أئمة الشافعية عن الشافعي .

حجيـة قول الصحابـي :

قال المصنف : (وَقَوْلُ الْوَاحِدِ مِنَ الصّحَابَةِ لَيْسَ بِحُجَّةٍ عَلَى غَيْرِهِ عَلَى الْقَوْلِ الْجَدِيدِ ، وَفِي الْقَوْلِ الْقَدِيمِ حُجَّةٌ) .

المقصود بالصحابي عند الأصوليين : الصحابي الفقيه الذي اشتُهر أن له اجتهاداً وله آراء فقهية معروفة والمراد بقول الصحابي هنا : هو ما قاله الصحابي أو فعله اجتهاداً ، ولم يرفعه إلى النبي ﷺ .

* المحدثين يُعرِّفُون الصحابي بأنه : من رأى النبي ﷺ ولو مرة وهو مؤمن به ومات على ذلك ، ولكن المحدثين يتكلمون عن الصحابة الذين يروون الأحاديث أي : لكي نثـق بروايته وعدالته ، فيكفي أن يكون رأى النبي ﷺ ولو مرة واحدة وهو مؤمن به ، وأما الأصوليون : فليس الصحابي عندهم من رأى النبي ﷺ فقط ، وإنما مرادهم الصحابي الفقيه المجتهد ، وهذا لا يكون إلا في حق من طالت صحبته مع النبي ﷺ حتى اكتسب منه العلم والفقه ، فإن الرؤية مرة واحدة لا تكسبه علماً وفقهاً .

قوله : **(ليس بحجة على غيره على القول الجديد)** أي أن الشافعي له قولان معروفان عند علماء مذهبه ، قول يسمونه القول القديم ، والثاني يسمونه القول الجديد ، ولم يبق من القول القديم إلا أقوال يسيرة مازال يعمل بها عند الشافعية ولكن أكثر العمل عندهم على القول الجديد ، وهذا دليل على تطور الاجتهاد ، وأن المجتهد قد يغير أقواله وآراءه السابقة تبعا لما يَجِدُّ من المعطيات والحوادث .

فالشافعي قوله في القديم : أن قول الصحابي حجة ، وفي الجديد : يرى أنه ليس بحجة على غيره .

وهذا القولان هما محل خلاف بين العلماء ، والخلاف منحصر في (قول الصحابي في الأمور الاجتهادية التي للرأي فيها مجال ولم يرفعه للنبي ﷺ ولم يخالفه أيضا فيه أحد ، ولم ينتشر قوله) ، لأنه لو انتشر ولم يعرف له مخالف أصبح معدوداً من الإجماع السكوتي .

ذهب الأئمة الثلاثة أبو حنيفة ومالك وأحمد والشافعي في القديم ، يرون أن قول الصحابي حجة في هذه الحالة ، بينما خالفهم الشافعي في القديم وذهب إلى أنه ليس بحجة .

والراجح أن قول الصحابي لا يكون حجة مستقلة عن النصوص ، ولكن يمكن أن يُتَّبع قول الصحابي ويُقَلَّد إذا لم يعرف له مخالف ، ولم يكن في المسألة أدلة قوية كالقياس وغيره

* يخرج من محل الخلاف : قول الصحابي في الأمور التي لا مجال للرأي والاجتهاد فيها ، كأمور العبادات وأمور الغيب ، فهذا حكمه حكم المرفوع للنبي ﷺ ؛ لأنه لا يمكن للصحابي أن يقول قولاً اجتهاداً من نفسه في أمور لا مجال للاجتهاد فيها .

مثال ذلك : كصفة الوضوء ، فلو توضأ الصحابي مثلاً وضوءاً معيناً فهذا الوضوء لابد أن يكون رأى النبي ﷺ يفعله ؛ لأن الوضوء أمر تعبدي لا اجتهاد فيه .

الأخبـــــــــار

قال المصنف : (وَأَمّا الأَخْبَارُ : فَالْخَبَرُ : مَا يَدْخُلُهُ الصِّدْقُ وَالْكَذِبُ .

وَالْخَبَرُ يَنْقَسِمُ إِلَى قِسْمَيْنِ : آحَادٍ وَمُتَوَاتِرٍ :

فَالْمُتَوَاتِرُ : مَا يُوجِبُ الْعِلْمَ . وَهُوَ أَنْ يَرْوِيَ جَمَاعَةٌ لا يَقَعُ التَّوَاطُؤُ عَلَى الْكَذِبِ مِنْ مِثْلِهِمْ إِلَى أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى الْمُخْبَرِ عَنْهُ ، وَيَكُونُ فِي الأَصْلِ عَنْ مُشَاهَدَةٍ أَوْ سَمَاعٍ لا عَنْ اجْتِهَادٍ .

وَالآحَادُ : هُوَ الَّذِي يُوجِبُ الْعَمَلَ ، وَلا يُوجِبُ الْعِلْمَ . وَيَنْقَسِمُ إِلَى : مُرْسَلٍ وَمُسْنَدٍ :

فَالْمُسْنَدُ : مَا اتَّصَلَ إِسْنَادُهُ . وَالْمُرْسَلُ : مَا لَمْ يَتَّصِلْ إِسْنَادُهُ . فَإِنْ كَانَ مِنْ مَرَاسِيلِ غَيْرِ الصَّحَابَةِ فَلَيْسَ ذَلِكَ حُجَّةً إِلاَّ مَرَاسِيلَ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ ؛ فَإِنَّهَا فُتِّشَتْ فَوُجِدَتْ مَسَانِيدَ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم .

وَالْعَنْعَنَةُ تَدْخُلُ عَلَى الأَسَانِيدِ) .

باب الأخبار من الأبواب التي يعقدها الأصوليون ويتكلمون تحتها عن تعريف الخبر ، وعن أقسامه ، وتعريف كل قسم ، ثم ينتقلون من هذا إلى الحديث عن الأخبار عن رسول الله ﷺ وهي المقصود الأعظم لهم ؛ لأن السنة هي الدليل الثاني بعد القرآن الكريم ، ولكنهم عادة يعبرون بلفظ الأخبار ليكون التعبير أشمل .

فالخبر يشمل الخبر عن الرسول ﷺ ، والخبر عن الصحابة ، وعن التابعين ، وعن غيرهم أيضا .

قوله : **(ما يدخله الصدق والكذب)** ، هذا تعريف الخبر ، أي أنه الكلام الذي يحتمل الصدق والكذب ، كقولك : قام زيد ، فيحتمل أن يكون صدقاً أو يكون كذباً .

* هذا التعريف يكثر وجوده في كتب الأصول ، ولكنّ كثير من المحققين منهم ، يقولون : لابد من زيادة كلمة (لذاته) ، ومعنى لذاته أي بالنظر إلى الخبر نفسه ، مجرداً عن النظر إلى القائل أو المتكلم بهذا الخبر أو إلى ما هو حاصل وواقع في الخارج ؛ وذلك لأن هناك من الأخبار ما لا يمكن أن يقال لقائلها إنك كاذب ، أو يُقال له إنك صادق ، وذلك مثل خبر الله ﷻ ، وخبر رسوله ﷺ ، فلا يجوز لنا أن نُكذِّبها ، كذلك من الأخبار ما لا يمكن أن يكون صدقاً ، كالذي يُخبر عن خلاف الواقع ، فلا يمكن أن يكون خبره صدقاً ، كما لو قال واحد مثلاً : الواحد ثُلُث الاثنين ، فهذا الكلام لا يحتمل الصدق ، إلا بالنظر إلى ذاته فقط ، بغض النظر عن واقع الأمر ، لكن ما تقرر في الواقع يرُدُّ هذا الخبر .

وهذا القيد جيء به لإدخال بعض أفراد المُعَرَّف وليس للإخراج ، أي أن كلمة (لذاته) جيء بها حتى يدخل الخبر الذي نجزم بصدقه أو نجزم بكذبه ، إما بالنظر إلى قائله ، وإما بالنظر إلى مطابقته للواقع وعدم مطابقته .

أقسام الخبر :

ثم انتقل المصنف بعد التعريف إلى تقسيم الخبر فقسمه إلى قسمين متواتر وآحاد ، هذا التقسيم هو الذي جرى عليه أكثر العلماء ، ولكن من العلماء من قسمه إلى ثلاثة أقسام ، وبخاصة فيما يتعلق في الأخبار عن الرسول ﷺ ، فقَسّمُوه إلى متواتر ، ومشهور ، وآحاد ، وهذه طريقة علماء الحنفية .

أولا : المتواتر : قال المصنف : **(هو ما يوجب العلم)** ، وهذا في الحقيقة بيان لحكم الخبر المتواتر، أي أنه يفيد العلم القطعي أو العلم الضروري .

أما تعريفه فقد نقل المصنف التعريف الذي يذكره المحدِّثون ، وهو : **(أن يروى جماعة لا يقع التواطؤ على الكذب من مثلهم إلى أن ينتهي إلى المخبر عنه ويكون في الأصل عن مشاهدة أو سماع لا عن اجتهاد)** ، فقوله : **(لا يقع التواطؤ على الكذب من مثلهم)** أي لكثرتهم ، وقوله : (**من مثلهم إلى أن ينتهي إلى المخبر عنه)** أي في كل طبقة من طبقات السند ، وقوله : **(ويكون في الأصل عن مشاهدة أو سماع)** أي أسندوه إلى شيء محسوس ، بأن قَالُوا : سمعنا أو رأينا ، وقوله : **(لا عن اجتهاد)** أي لو أن قائلاً نَقَل عن جماعة كثيرة أنهم قَالُوا : الحكم في هذا الشيء كذا ، فهذا لا يُعدّ من المتواتر ؛ لأنه ليس بخبر وإنما توصلوا إليه بالاجتهاد .

أقسام المتواتر :

(1) المتواتر اللفظي : هو ما تواتر لفظه ومعناه .

مثاله : قول الرسول ﷺ : **(من كَذَبَ عليَّ متعمداً فليتبوأ مَقعده من النار)** ، فهذا الحديث رواه أكثر من سبعون صحابياً ، ثم استمرت هذه الكثرة - بل زادت - في باقي طبقات السند .

(2) المتواتر المعنوي : هو ما تواتر معناه دون لفظه .

مثاله : أحاديث رفع اليدين في الدعاء . فقد ورد عنه ﷺ نحو مائة حديث ، كل حديث منها فيه أنه رفع يديه في الدعاء ، لكنها في قضايا مختلفة ، فكل قضية منها لم تتواتر ، والقَدر المشترك بينها ـ وهو الرفع عند الدعاء ـ تواتر باعتبار مجموع الطرق .

* يوجد عدد لا بأس به من الأحاديث المتواترة ، منها حديث الحوض ، وحديث المسح على الخفين ، وحديث رفع اليدين في الصلاة وحديث **(نضر الله امرأً)** ، وغيرها كثير ، لكن لو نظرنا إلى عدد أحاديث الآحاد لوجدنا أن الأحاديث المتواترة قليلة جداً بالنسبة إليها .

ثانياً : الآحاد : قال المصنف : **(هو الذي يوجب العمل ولا يوجب العلم)** ، هذا أيضاً بيان لحكم الآحاد ، أنه لا يفيد العلم القطعي ، وإنما يُوجب العمل بهذا الخبر .

أما حدّه فيمكن أن يعرّف : بما رواه واحد أو اثنان أو أكثر ولم يبلغوا عدد التواتر .

ولكن عدد التواتر غير محدد بعدد معين ، وكل من حدده من أهل العلم ، فهو اجتهاد منه ليس عليه دليل .

فمنهم من حدّه بأكثر من نصاب الشهادة ، وهو أربعة شهود كما في نصاب الشهادة في حد الزنا ، فما زاد عليه فهو المتواتر ، كخمسة فأكثر .

ومنهم من حده بعدد النُقباء ، الاثنى عشر .

ومنهم من حده بعدد أهل بدر (ثلاثمائة وتسعة عشر رجلاً) .

وكل هذه الأقوال لم يرتضها المحققون ، فكلها تخرُّصات ليس عليها دليل ؛ فلهذا رجع كثير من العلماء إلى أن يقال إن الخبر المتواتر هو الذي يفيد العلم القطعي ، والآحاد هو الذي يفيد الظن .

* لكن لماذا قال عن خبر الآحاد أنه يوجب العمل دون العلم ؟ وذلك لأن العلم لا يستفاد إلا بأدلة قطعية لا يمكن أن تكون على خلاف الواقع بحال من الأحوال ، وأما العمل فإنه يكفي فيه غَلَبَة الظن وهذا بإجماع المسلمين والحمد لله .

وإذا استعرضنا أمور الشريعة نجد أن أحاديث الآحاد مقبولة كما في شهادة المرأة القابلة (التي تتلقي الولد عند ولادته) إذا شهدت أن الصبي قد استهل مثلاً ، ونجد أيضاً أن شهادة الاثنين مقبولة في الدماء وفي الأموال ، وإن كانت لم ترتفع إلى حد التواتر ؟ ، ومع هذا قبلوها بإجماع ، فيمكن أن يُقتل القاتل إذا شهد عليه اثنان بالقتل ، وهكذا في بقية الأحكام والحدود المبنية على الشهادة .

حجية خبر الآحاد :

حجية خبر الآحاد اتفق عليها الأئمة الأربعة والحمد لله ، ولا خلاف بينهم في حجية هذا الخبر وفي وجوب العمل به ، والأدلة على حجية خبر الآحاد كثيرة ، وفي مقدمتها :

- إجماع الصحابة على ذَلِكَ ، فإن الصحابة أجمعوا على قبول خبر الواحد ، ويدل على إجماعهم وقائع متعددة :

(1) أن أبا بكر ﷺ جاءته الجدة تسأل ميراثها ، فقال : لا أجد لك في كتاب الله شيئًا ؛ (لأن آيات المواريث لم تذكر للجدة شيئًا) ، ولا أعلم لك في سنة رسول الله ﷺ شيئًا فارجعي حتى أسأل الناس ، فسأل الناس فجاءه المغيرة بن شعبة ، وشهد بأن الرسول ﷺ قضى للجدة بالسدس ، فقال أبو بكر : هل معك غيرك ؟ فقام محمد بن مسلمة الأنصاري فقال مثل ما قال المغيرة بن شعبة ، فأنفذه لها أبو بكر أي قضى لها بالسدس ، وكان هذا على مسمع ومرأى من الصحابة وأصبح هذا الحكم هو المحكوم به وهو المعمول به إلى يومنا هذا ، فهذا إجماع من الصحابة على قبول خبر الواحد .

(2) في أخذ الجزية من المجوس قبل عمر خبر عبد الرحمن بن عوف، حينما سأل عمن وجد شيئًا في ذَلِكَ من سنة رسول الله ﷺ ، فأتاه عبد الرحمن بن عوف فشهد عنده بذلك .

(3) توريث عمر بن الخطاب المرأة من دية زوجها بخبر الواحد ، وذلك حينما قال له الضحاك الكلابي أن النبي ﷺ كتب له أن يورِّث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها .

(4) في مسألة دية الجنين ، إذا قُتِل الجنين وسقط ، فعلى القاتل غُرَّة (قيمة) عبد أو أمة ، فلم يكن عمر يعرف هذا الحديث حتى رواه له معقل بن سنان .

(5) أن الصحابة في قباء كانوا يصلون فجاءهم من أخبرهم عن تحول القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة فاستداروا وهم في صلاتهم حتى اتجهوا إلى الكعبة وأكملوا صلاتهم إلى جهة الكعبة ، وكان المخبر لهم واحدًا ، فهذا دليل على أن الأمر كان مستقراً عندهم ودليل على أن الرسول ﷺ أقرهم على العمل بخبر الواحد ، ولم ينكر عليهم ذلك .

– من الأدلة أيضاً : بعث الرسول ﷺ آحاد الناس ؛ لإرشاد أهل البوادي وأهل البلاد البعيدة ويكتب معهم الكتاب فيعمل به مع أن حامل الكتاب واحد .

فهذا كله دليل على حجية خبر الآحاد ، وهو محل إجماع والحمد لله ، واتفق عليه الأئمة الأربعة ، ولا فرق في ذَلِكَ بين أن يكون خبر الآحاد في الأمور الفقهية العملية أو في أمور الاعتقاد من حيث العمل به ، فيعمل به سواءً كان اعتقاداً أو عملاً فقهياً .

* من أنكر خبراً معيناً من أخبار الآحاد ؛ لكونه مثلاً معارضاً لظاهر القرآن أو لظاهر سنة أخرى ، أو لشكه في كون الرواة لم يكونوا عدولاً أو منهم من ليس بعدل ، فهذا لا يُكَفَّر ، بخلاف منكر الخبر المتواتر (المعلوم من الدِّينِ بالضرورة) ، فهذا يُكَفَّر .

ثالثاً : المشهور عند الحنفية : هو ما رواه عن النبي ﷺ واحد أو اثنان ثم تواتر في عصر التابعين أو تابعي التابعين .

مثاله : حديث عمر بن الخطاب ﷺ أن النبي ﷺ قال : « **إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى** » .

أقسام الآحاد :

(1) المسند : وهو ما اتصل إسناده ، أي اتصل إسناده إلى المروي عنه ، أي نقله واحد أو أكثر عن مثله إلى المُخْبَر عنه سواءً كان المخبر عنه رسول الله ﷺ أو أحداً غيره من الصحابة أو من دونهم ، فتعريفه هذا يشمل المرفوع إلى النبي ﷺ والموقوف على الصحابي ومن دونه .

(2) المرسل : ما لم يتصل إسناده ، أي سواءً سقط منه راوٍ واحد أو أكثر ، فهو يشمل المنقطع والمعضل .

هذا تعريف الأصوليين والفقهاء للمرسل ، بخلاف المحدثون ، فإن المرسل عندهم ما سقط منه الصحابي فقط ، بأن قال التابعي : قال رسول الله ﷺ .

حجية المُرسل :

* المرسل الذي اختلف العلماء في حجيته هو مرسل التابعي أما مرسل الصحابي فهو حجة ، والإرسال من الصحابي يكون عندما يروي الصحابي عن صحابي آخر ، كما روى ابن عباس حديث : **(إنما الربا في النسيئة)** عن أسامة بن زيد عن رسول الله ﷺ ، فهو لم يسمعه من النبي مباشرةً ، ولكن سمعه من عن واسطة صحابي آخر ، فهذا هو مسند الصحابي وهو حجة بالاتفاق ؛ لأن الصحابة كلهم عدول ، فلا يضر إسقاط الصحابي من السند ، بخلاف بقية الإسناد .

أما مرسل التابعي فقد اختلف العلماء في حجيته على أقوال عديدة :

(1) ليس بحجة ؛ لأن التابعي يحتمل أن يكون روى عن تابعي آخر ، ولم يروي عن صحابي ، فلا ندري أهو (التابعي) عدل ثقة أم ليس بعدل.

(2) هو حجة مطلقاً ؛ لأن عادة التابعين أنهم لا يُرسلون إلا عن ثقات ، فيروون إما عن صحابي وإما عن تابعي ثقة .

(3) الحجة في مراسيل سعيد بن المُسَيِّبِ فقط ، وأما غيرها فلا تكون حجة ؛ لأننا لما بحثنا فيها وفتشنا عنها علمنا أنه لا يُرسل إلا عن ثقة ، سواء كان صحابي أو تابعي .

(4) الحجة في مراسيل كبار الصحابة عموما ، وأما صغار التابعين فإن مراسيلهم لا تكون حجة .

والراجح من هذه الأقوال : أن مرسل التابعي يكون حجة إذا عُرف من عادته أنه لا يُرسل(لا يترك ذكر من روى عنه) إلا إذا كان ثقة ، وذلك مثل : سفيان بن عيينة وسفيان الثوري وسعيد بن المُسَيِّبِ ، وعلقمة ، فينبغي أن يؤخذ بمراسيلهم ، ولكن لا تكون مراسيلهم في مستوى المسانيد عند التعارض .

قوله : **(والعنعنة)** العنعنة من صيغ أداء الحديث ، وهي أن يقال : حدثنا فلان عن فلان إلى آخره .

وقوله : **(تدخل على الأسانيد)** أي على حكمها ؛ فيكون الحديث المروي بها في حكم المسند لا المرسل ؛ لاتصال سنده في الظاهر ، وإنما نبّه عليه دون غيره لوقوع الخلاف في حكم المعنعن ، فالجمهور على أن المعنعن من المتصل ، بشرطين:

الأول (متفق عليه) : وهو سلامة مُعنعنه وبراءته من التدليس ، فلا يُحكم بالاتصال من مدلس إلا أن يصرح بالتحديث .

الثاني (مختلف فيه) : وهو لقاء الراوي لمن روى عنه واجتماعهما ولو مرة واحدة ، وبه قال البخاري وشيخه ابن المديني وغيرهما من أئمة الحديث ، وهذا الرأي هو المختار الصحيح الذي عليه أئمة هذا الفن .

ومنهم من اكتفى بإمكان اللقاء والمعاصرة كالإمام مسلم ، والمعنعن كثير في الصحيحين وغيرهما .

مثاله : ما أخرجه البخاري في صحيحه قال : حدثنا عبد الله بن يوسف قال : أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن محمد بن جُبير بن مطعم عن أبيه قال : سمعت رسول الله ﷺ قرأ في المغرب بالطور .

فهذا الحديث صحيح وسنده متصل ، وأما العنعنة فهي محمولة على الاتصال ؛ لأن رواته غير مدلسين ، فمالك إمام حافظ ، وابن شهاب الزهري فقيه حافظ متفق على جلالته وإتقانه ، ومحمد بن جبير ثقة .

قال المصنف : (وَإِذَا قَرَأَ الشَّيْخُ يَجُوزُ لِلرَّاوي أَنْ يَقُولَ : حَدَّثَنِي أَوْ أَخْبَرَنِي ، وَإِذَا قَرَأَ هُوَ عَلَى الشَّيْخِ فَيَقُولُ : أَخْبَرَنِي ، وَلا يَقُولُ : حَدَّثَنِي ، وَإِنْ أَجَازَهُ الشَّيْخُ مِنْ غَيْرِ قِرَاءَةٍ فَيَقُولُ أَجَازَنِي أَوْ أَخْبَرَنِي إِجَازَةً) .

هذا المقطع جعله المصنف في طرق أداء الحديث بالنسبة لمن بعد الصحابة ؛ لأن الحديث فيه تحمل وأداء ، التحمل معناه : سماع الحديث ، والأداء معناه : أن يُخبر المُحدِّث بما سمعه ، فهذا المقطع في بيان الألفاظ التي ينبغي أن يتبعها المحدث في رواية ما تحمله من الحديث ، ولكنه خاص بمن بعد الصحابة .

أما الصحابة فقد ذكر الأصوليون طرقهم في أداء ما تحملوه أو ما سمعوه من الرسول ﷺ ، وطرقهم في التحمل بعضها أقوى من بعض ، أي على مراتب عدة :

المرتبة الأولى : أن يقول الصحابي سمعت رسول الله ﷺ يقول كذا ، أو رأيته يفعل كذا ، فهذا لا يحتمل إلا أنه رآه أو سمعه .

المرتبة الثانية : أن يقول الصحابي قال رسول الله ﷺ ، فهذا يحتمل أن يكون سمعه عن صحابي آخر ، فهو أقل من الأول .

المرتبة الثالثة : أن يقول الصحابي أمرنا رسول الله ﷺ بكذا ، أو نهانا عن كذا ، ولم يذكر لفظه .

المرتبة الرابعة : أن يقول الصحابي أُمرنا بكذا أو نُهينا عن كذا ، هذا أقل من الذي قبله لاحتمال أن يكون الآمر أحد الخلفاء الراشدين ، وليس رسول الله ﷺ .

المرتبة الخامسة : أن يقول الصحابي من السنة كذا .

فهذه مراتب الرواية عن النبي -صلى الله عليه وسلم- من قِبَل الصحابة .

أما ما ذكره المصنف هنا فهو يتعلق بمراتب الرواية عمّن دونهم .

المرتبة الأولى : (وَإِذَا قَرَأَ الشَّيْخُ) إذا قرأ المحدث على تلاميذه أو على تلميذه النص فيحق للتلميذ فيما بعد **(أَنْ يَقُولَ : حَدَّثَنِي أَوْ أَخْبَرَنِي)** ، إذا كان الشيخ هو الذي يقرأ ، والتلاميذ يسمعون فالتلميذ إذا أراد أن يخبر يقول : حدثني أو أخبرني ، وهذه أعلى المراتب وأقواها .

المرتبة الثانية : أن يقرأ التلميذ نفسه والشيخ يسمع ، فإذا أخطأ يصحح له ، هذه هي المرتبة الثانية ، إذا قرأ هو على الشيخ فيقول : أخبرني ولا يقول حدثني ، إذا كان التلميذ هو القارئ .

وجُعلتَ عبارة أخبرني أخفض رتبة ؛ لأن قوله حدثني فيه كذب ، فهو لم يحدِّثه ، وأما قوله أخبرني فسكوته وإقراره بمثابة الإخبار .

هناك من العلماء من قال : لا يجوز في هذه الحالة أن يقول حدثني ولا يقول أخبرني إلا بأن يضيف كلمة (قراءة عليه) ، فيقول : حدثني قراءة عليه ، أو أخبرني قراءة عليه ، حتى لا يلتبس الأمر بالحالة الأولى التي هي أقوى وهو أن يكون الشيخ هو القارئ ؛ لأن الشيخ إذا قرأ يكون أضبط لما يقرأ ، أما إذا كان القارئ التلميذ فيحتمل أن يغفل الشيخ في بعض الأحيان فلا يُصحح له ما أخطأ فيه .

المرتبة الثالثة : الإجازة ، وهي أن يأذن الشيخ للتلميذ أن يروي عنه ما رواه ، كأن يقول له : أجزت لك أن تروي عني صحيح البخاري ، فيقول التلميذ : أجازني ، أو أخبرني إجازة ، وهذا ممكن وإن كان التلميذ لم يقرأه عليه ، ولكن الشيخ تأكد من نجابة هذا التلميذ وأنه لن يُحرِّف ولن يُصحِّف فيما هو مكتوب ، وإن قال التلميذ : حدثني وسكت ، أو أخبرني وسكت ، فإن هذا من باب الكذب ، فلابد أن يقول : أجازني أو أخبرني إجازة .

القيـــــــــاس

قال المصنف : (وَأَمّا الْقِيَاسُ : فَهُوَ رَدُّ الْفَرْعِ إِلَى الأَصْلِ فِي الْحُكْمِ بِعِلَّةٍ تَجْمَعُهُمَا . وَهُوَ يَنْقَسِمُ إِلَى ثَلاثَةِ أَقْسَامٍ : إِلَى قِيَاسِ عِلَّةٍ ، وَقِيَاسِ دَلالَةٍ ، وَقِيَاسِ شَبَهٍ) .

القياس في اللغة : بمعنى التقدير ، تقول : قِسْتُ الثوب أي قدّرْته .

وأما في الاصطلاح : فقد عرفه المصنف بأنه **(رد الفرع إلى الأصل بعلة تجمعهما)** .

ورد الفرع معناه : جعل الفرع مُلحقاً بالأصل في الحكم بسبب علة ، فـ (الباء) هنا سببية ، والإلحاق هنا يكون إلحاقاً في الحكم (يأخذ حكم الفرع حكم الأصل) ، والسبب في هذا الإلحاق اشتراكهما في العلة ، فهذا التعريف يُنبئ ويدل على أن القياس لابد فيه من أربعة أركان :

الركن الأول : الأصل ، والمراد به المقيس عليه .

الركن الثاني : الفرع ، والمراد به المقيس ، أي الواقعة المطلوب معرفة حكمها التي لم يرد في حكمها نص .

الركن الثالث : العلة ، وهي المعنى الذي يجمع الأصل والفرع ، الذي أناط الشرع الحكم به وعلقه عليه .

الركن الرابع : الحكم ، أي حكم الشرع ، إما بكون الشيء واجباً أو مندوباً أو محرماً أو مباحاً أو شرطاً أو صحيحاً أو فاسداً ، كما عرفنا في أقسام الحكم الشرعي بنوعيه التكليفي والوضعي .

مثال :

(1) قياس أنواع المشروبات الكحولية المُسكرة على الخمر في التحريم .

الأصل : الخمر ، وقد ثبت الدليل على حرمته .

الفـرع : المشروبات الكحولية المُسكرة ، التي لم يرد فيها نصاً مستقلاً .

العـلة : هي أن كلاً منهما مسكر عادةً ، حتى وإن كان الذي يشربه يقول : أنا لا أسكر بها .

الحكم : هو حرمة هذه المشروبات الكحولية .

(2) قياس الأرز على البُر في كونه لا يجوز بيعه بجنسه مع التفاضل .

الأصل : هو البُر ؛ لأنه ورد فيه نص وثبت حكمه ، وهو قول الرسول ﷺ **(البُر بالبر مِثلاً بمثل)** وفي آخر الحديث قال : **(فمن زاد أو استزاد فقد أربى)** .

الفرع : هو الأرز ؛ لأنه لم يرد فيه نص ، ونريد معرفة حكمه ، فنعرفه بقياسه على غيره ، وهو البر .

الحكم : هو تحريم التفاضل ، أي كما يحرم بيع البُر بالبُر متفاضلاً ؛ يحرم أيضاً بيع الأرز بالأرز متفاضلاً .

العلة : وعلة الربا في الأصناف المذكورة في الحديث اختلف فيها العلماء :

- فمنهم من قال : إن العلة هي الطُّعم ، أي يجمع كلاً من البُرّ والأرز أنهما من المطعومات .

- ومنهم من قال : هي الكيل ، أي يجمعهما صفة الكيل .

حجيـة القيـاس :

القياس حجة عند جماهير العلماء ومنهم الأئمة الأربعة ، ولم يخالف في حجيته إلا بعض الظاهرية وعدداً ممن لا يلتفت إلى خلافهم في الواقع ، حتى إن المحققين من العلماء قالوا : لا نعُدُّ خلاف الظاهرية ومن معهم خلافاً مؤثراً في حجيته ؛ لأن الإجماع على حجيته سابق لخلافهم ، فالصحابة قد أجمعوا عليه .

- استدل الجمهور على حجيته بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول .

أولاً : من القرآن :

قال تعالى : ﴿ **فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ** ﴾ ، فالله ﷻ أمر بالاعتبار ، والاعتبار هو قياس الشيء بنظيره ، والقرآن نبه على قياس النشأة الأخرى على النشأة الأولى ، أي قاس البعث على أصل الخلقة فكما أن أصل الخلقة لم يكن صعباً على الله جل وعلا فإعادتهم بعد الموت كذلك ، بل هي أهون عليه .

فقوله : ﴿ **فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ** ﴾ أي اعتبروا حالكم بحال غيركم فإذا فعلتم فعلهم نالكم مثل ما نالهم ؛ لأن الله ﷻ ليس بينه وبين الناس نسب ولا قرابة حتى يجامل هذا أو ذاك ، بل إذا فعل الناس ما يفعله من استحق العذاب استحقوا العذاب مثلهم إلا أن يعفو الله عنهم .

ثانياً : من السنة :

(1) (أتى رسول الله ﷺ غلام شاب فقال يا رسول الله : ائذن لي في الزنا فصاح به الناس وقالوا مه ، فقال النبي ﷺ : ذروه ، ادنُ فدنا حتى جلس بين يدي رسول الله ﷺ فقال : أتحبه لأمك قال : لا ، قال : فكذلك الناس لا يحبونه لأمهاتهم ، أتحبه لابنتك قال : لا ، قال : وكذلك الناس لا يحبونه لبنانهم ، أتحبه لأختك قال : لا ، قال : فكذلك الناس لا يحبونه لأخواتهم ، أتحبه لعمتك قال : لا ، قال : فكذلك الناس لا يحبونه لعماتهم ، أتحبه لخالتك قال : لا ، قال : وكذلك الناس لا يحبونه لخالاتهم ؛ فاكره لهم ما تكره لنفسك وأحب لهم ما تحب لنفسك). فقول النبي ﷺ للفتى ، هو نوع من القياس .

(2) روي الشيخان (أن أعرابيا أتى إلى النبي ﷺ فقال : إن امرأتي ولدت غلاما أسود (وهو يُعَرِّض لنفيه) فقال له رسول الله ﷺ : « هل لك من إبل؟ » قال : نعم ، قال : « فما ألوانها ؟ » قال : حُـمْرٌ ، قال : « فهل فيها من أَوْرَقُ (أسمر) ؟ » قال : إن فيها لَوُرْقًا ، قال : « فأنى ترى ذلك جاءها ؟ » فقال الرجل لعل عرقا نزعه ، فقال ﷺ: « وهذا لعل عرقا نزعه ») .

وجه الاستدلال : أن الرسول ﷺ قاس الغلام الأسود من أبوين أبيضين على الجمل الأورق من الإبل الحمر ، فكما أن ذلك الجمل يحتمل أن يكون نزعه عرق من عروق أجداده ، فكذلك الغلام .

ثالثاً : الإجماع :

أجمع الصحابة على حجية القياس ، وصار شائعاً منتشراً عندهم ، وقد نقله أكثر من واحد من أهل العلم ، ومما نُقل عنهم في ذلك :

(1) أن عمر ﷺ كتب كتاباً إلى أبي موسى الأشعري ﷺ يبين فيه شيئاً من أحكام القضاء ، وكان مما ذكر فيه قوله : « قس الأمور واعرف الأشباه وانظر إلى أشبهها بالحق ثم امض إليه » أي انظر إلى أقربها بالحق ، وفي هذا دليل على أنه كان ينبهه على أن القياس من الأدلة التي يستدل بها .

(2) قول علي ﷺ حين استشاره عمر في عقوبة شارب الخمر : أرى أن تجلده ثمانين فإنه إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى ، وحد المفترى ثمانون .

رابعاً : العقل :

ومن دلالة العقل على ذلك أن النصوص الشرعية لا يمكن أن تأتي على جميع الوقائع والصور وتبين أحكامها ، فهذا يدل على أن بعض الأحكام بُيِّنت بالنص ، وبعضها بين بطريق معنى النص ؛ لأن القياس هو رجوع إلى النص أو هو معقول النص ؛ ولهذا فإن الغزالي وكثيراً من المحققين يقولون : ليس القياس دليلا عقلياً وإنما هو دليل نقلي ؛ لأنه معقول النص ومعناه ، فحينما يأتي النص على تحريم الخمر ، ونعرف أنها إنما حرمت لأجل ما فيها من تغطية العقل وإضعاف الإدراك ، فإننا نلحق جميع ما يكون هذا شأنه بها في التحريم ، وإن لم نفعل ذلك نكون متناقضين ، ويكون الشرع حينئذ متناقضاً ولا شك أن الشرع معصوم ، ولا يمكن أن يكون متناقضاً .

أقسام القياس :

قال المصنف : (فَقِيَاسُ الْعِلَّةِ : مَا كَانَتْ الْعِلَّةُ فِيهِ مُوجِبَةً لِلْحُكْمِ ، وَقِيَاسُ الدَّلالَةِ : هُوَ الاسْتِدْلالُ بِأَحَدِ النَّظِيرَيْنِ عَلَى الآخَرِ ، وَهُوَ أَنْ تَكُونَ الْعِلَّةُ دَالَّةً عَلَى الْحُكْمِ وَلا تَكُونَ مُوجِبَةً لِلْحُكْمِ ، وَقِيَاسُ الشَّبَهِ : هُوَ الْفَرْعُ الْمُتَرَدِّدُ بَيْنَ أَصْلَيْنِ ، وَلا يُصَارُ إِلَيْهِ مَعَ إِمْكَانِ مَا قَبْلَهُ) .

أولاً : قياس العلة : وهو **(ما كانت العلة فيه موجبة للحكم)** أي ما قطعنا فيه بإلحاق الفرع بالأصل ؛ وذلك لأن العلة موجبة للحكم .

– هذه العلة الموجبة للحكم قد تكون من باب مفهوم الموافقة ، ويسميه الشافعية (قياس الأولى ، أو القياس الجلي) .

مثاله : قياس حرمة ضرب الوالدين على حرمة التأفف منهما ، في قوله تعالى : ﴿ **فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ** ﴾ فنهى ﷻ عن التأفف منهما ؛ فمن باب أولى يكون الضرب أيضاً منهي عنه ، فالعلة فيه (الإيذاء) دالة على الحكم قطعاً .

– العلة الموجبة للحكم قد تكون منصوص عليها نصا .

مثاله : قوله ﷺ في الهرة : **(إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات)** ، فقول الرسول ﷺ : **(إنها من الطوافين والطوافات)** بيان لعلة الحكم (كونها من الطوافين ، وصعوبة التحرز منها) ، فإذا وجدنا نفس العلة في شيء آخر انتقل الحكم بالتالي إليها ، فكل ما يطوف علينا من الدواب والحشرات ويصعب التحرز منه ليس بنجس قياساً على الهرة ، كالفأرة مثلاً ، فالأصل أنها ليست بنجسة ، بل هي طاهرة ما لم تتنجس بعارض آخر قبل الولوغ في الطعام أو الشراب .

* الحقيقة أن قياس العلة أوسع من هذا ، فكل ما صُرِّح فيه بالعلة سواءً نص عليها الشرع أو استنبطها المجتهدون يسمى عند أكثر الأصوليين قياس علة ، لكن المصنف هنا كأنه أراد أن يَخُصَّ قياس العلة بالقياس الجلي (قياس الأولى) ، أو القياس المنصوص على علته .

ملحوظة : جمهور العلماء لا يُقِرُّون القول بأن العلة موجبة للحكم ؛ لأن الذي أوجب الحكم هو الله ﷻ ، والعلة إنما هي كاشفة ومُعرِّفة للحكم فقط ، وليست هي الموجبة أو المُوجدة للحكم ؛ ولهذا أيضاً لا يستحسنون تعريف المعتزلة لها بأنها الباعث على الحكم ؛ لأن الشرع لا يوجد فيه شيء يبعثه على أن يُشرع هذا الحكم ؛ فلهذا عبروا عنها كثيرا بالعلامة أو بالمُعَرِّفْ .

بعض العلماء أتى بتعريف وسط بين تعريف أهل السنة والمعتزلة فقال : « هي الوصف الظاهر المنضبط الذي بُني عليه الحكم وجوداً وعدماً » ، أي أنه جعل الحكم مرتبطاً به ، إن وُجد وُجد الحكم ، وإن انعدم انعدم الحكم .

ثانياً : قياس الدلالة : هو **(الاستدلال بأحد النظيرين على الآخر)** ، وهذا التعريف عند كثير من الأصوليين هو أحد أنواع قياس الدلالة ، وقد يكون هو أشهرها وأكثرها تداولاً .

مثاله :

(1) قياس صحة ظهار غير المسلم على صحة طلاقه ، فلو قال النصراني لزوجته : أنتِ علي كظهر أمي ، انعقد الظهار منه ؛ كما انعقد منه الطلاق .

هذا نوع من الاستدلال على العلة ؛، لأن العلة لم تُذكر هنا ، وإنما ذكر تشبيه حكم بحكم ، فشبه الظهار بالطلاق ، وهذا كثير في كتب الفقهاء .

(2) الاستدلال بالشيئين المقترنين أو المتلازمين بوجود أحدهما على وجود الآخر ، فنستدل مثلاً بوجود الدية على وجود الكفارة ؛ لأن الله تعالى قرن بينهما في كتابه ، قال تعالى : ﴿ **وَمَن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَئاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ** ﴾ ؛ فلهذا من وجبت عليه دية القتل الخطأ وجبت عليه الكفارة .

أيضاً نستدل بعدم إجبار العبد على النكاح ابتداءً على عدم إجباره على الطلاق ؛ وذلك لأنه يشبه الحر ، فهذين الحكمين متلازمان ، فإذا لم نجبره على الابتداء لم نجبره على حَل النكاح وإنهائه .

(2) الاستدلال على أن الوتر ليس بواجب ، بأنه يؤدى على الراحلة مع إمكان النزول عنها والصلاة إلى القبلة ، وهذا من خصائص السنة (النافلة) أنها تؤدى على الراحلة مع عدم استقبال القبلة ، فمادام أن الوتر يؤدى على الراحلة مع إمكان النزول من غير مشقة ، فهذا دليل على أنه ليس بفرض وليس بواجب وإنما هو سنة .

قوله : **(وهو أن تكون العلة دالة على الحكم ، ولا تكون موجبة للحكم)** ، كأن المصنف أراد أن يُفرِّق بين قياس الدلالة وقياس العلة ؛ لأنه قال في قياس العلة أنها موجبة للحكم ، أي الحكم ملازم لها حتماً لا يتخلف عنها ؛ لأن العلة فيه منصوص عليها ، أو هي من باب القياس الأولى (الجلي) .

أما في قياس الدلالة فليست هناك علة مذكورة منصوص عليها ، وإنما يُذكر ما يدل على العلة ، ولا تذكر العلة نفسها .

ثالثاً : قياس الشبه : وهو (الفرع المتردد بين أصلين ولا يصار إليه مع إمكان ما قبله) .

هذا التعريف فيه شيء من الغموض ، فالمصنف يقول قياس الشبه هو الفرع ، كيف ذلك ؟ ونحن لما عرفنا القياس قلنا هو : إلحاق الفرع أو -رد الفرع- إلى الأصل ، فلعل المصنف حذف كلمة (إلحاق) ؛ للعلم بها فالتعريف الأوضح من هذا هو أن يقال : **قياس الشبه** : إلحاق الفرع المتردد بين أصلين بأكثرهما شبهاً به .

والمعنى أنه إذا كان عندنا فرع يتردد بين أصلين ، وحكم الأصلين مختلف ، فأي الأصلين نلحقه به ؟ نلحقه بما هو أكثر شبهاً به ، كما لو كان يشبه هذا في صفتين ويشبه ذاك في أربع صفات فنلحقه بالأربع .

مثاله :

(1) المذي وهو (سائل يخرج من الإنسان عند الشهوة) ، متردد بين أن يلحق بالبول فيكون نجساً ، وبين أن يلحق بالمني فيكون طاهراً (عند من قال بطهارة المني) .

فالذين ألحقوه بالبول ، قالوا : هو أكثر شبهاً بالبول ؛ لأنه لا يتكون منه الولد ، ويخرج من مخرج البول ؛ فيلحق بالبول فيكون نجساً ، ويجب غسله إذا أصاب الثياب .

أما الذين ألحقوه بالمني ، قالوا : هو أكثر شبها بالمني ؛ لأنه لا يخرج إلا مع الشهوة ، فهو يشبه المني فيلحق بالمني فيكون طاهراً .

(2) العبد المملوك ، إذا جني عليه جان ، وأصبحت قيمته كبيرة ، أكثر من الدية ، متردد بين أن يُلحق بالمملوكات من حيوان وغيره فتَثْبُتْ قيمته وإن بلغت أربع ديات من ديات الحر أم يلحق بالإنسان .

شروط القياس :

قال المصنف : (وَمِنْ شَرْطِ الْفَرْعِ أَنْ يَكُونَ مُنَاسِبًا لِلأَصْلِ .
وَمِنْ شَرْطِ الأَصْلِ أَنْ يَكُونَ ثَابِتًا بِدَلِيلٍ مُتَّفَقٍ عَلَيْهِ بَيْنَ الْخَصْمَيْنِ .
وَمِنْ شَرْطِ الْعِلَّةِ أَنْ تَطَّرِدَ فِي مَعْلُولاتِهَا فَلا تَنْتَقِضُ لَفْظًا وَلا مَعْنًى
وَمِنْ شَرْطِ الْحُكْمِ أَنْ يَكُونَ مِثْلَ الْعِلَّةِ فِي النَّفْيِ وَالإِثْبَاتِ ، وَالْعِلَّةُ هِيَ الْجَالِبَةُ لِلْحُكْمِ ، وَالْحُكْمُ هُوَ الْمَجْلُوبُ لِلْعِلَّةِ) .

انتقل المصنف إلى شروط القياس وآثر أن يذكر بعض هذه الشروط بدليل قوله : (ومن شرط الفرع ، ومن شرط الأصل وهكذا) و(من) للتبعيض ، فذكر لكل ركن من أركان القياس شرطا واحداً ، فقال : **(من شرط الفرع أن يكون مناسباً للأصل)** والمناسبة هنا المقصود بها : الموائمة أو المشابهة .

قوله : **(من شرط الأصل أن يكون ثابتا بدليل متفق عليه بين الخصمين)** أي لابد أن يكون المقيس عليه ثابتاً بدليل اتفق الخصمان عليه ، فأما كونه ثابتاً بالدليل فهذا لا خلاف فيه ، وأما شرط الاتفاق بين الخصمين فهذا الشرط هو رأي المصنف وبعض العلماء وليس متفقاً عليه .

وذهب بعض العلماء إلى أنه إذا ثبت الأصل بدليل لا يضر مخالفة من خالف ، كما لو ثبت عندنا نجاسة سؤر الكلب ؛ لأن النبي ﷺ أمر بغسل الإناء من ولوغه سبعاً ؛ فلنا أن نقيس على الكلب الخنزير ، فلو خالف الإمام مالك ، وقال : أنا لا أوافق على أن سؤر الكلب نجس ، فلا يضرنا خلافه ؛ لأنه ورد فيه نص .

والراجح في هذا : أن الشرط الذي ذكره هنا مقبول إذا كان في حكم المناظرة بين خصمين وأما من باب الاستدلال للمجتهد فله أن يستدل ولو كان الخصمان مختلفين في الحكم .

وقوله : **(ومن شرط العلة أن تطرد في معلولاته)** المقصود باطّرَاد العلة ؟ أن يوجد الحكم كلما وجدت العلة .

وعكس الاطّرَاد (النقض) أي تُنتقض العلة ، وانتقاض العلة هو أن توجد العلة ولا يوجد الحكم .

مثال العلة المطردة : عندما تكون علة القصاص مثلاً القتل عمداً عدواناً ، فهذه الصفات إذا وُجدت وُجد القصاص أي (كلما وجد القتل عمداً عدواناً حكم بالقصاص) ، فهذه علة مطَّرِدة .

مثال العلة المنتقضة : لو عللنا القصاص بالقتل فقط من غير أن نصفه بكونه عمداً ؛ فإن هذه العلة منتقضة ؛ وذلك لأن القتل يحصل من صاحب الحق فلا يوجب قصاصاً ، كما يحصل للصائل المعتدي ولا يجب القصاص ، أو يحصل للمعتدين لدفعهم سواءً كانوا مسلمين أو غير مسلمين ولا يجب القصاص .

فلا يصح القول بأن القتل هو علة القصاص ؛ لأن العلة هنا ستكون منتقضة ، بمعنى أنه وُجد القتل ولم يوجد القصاص ، أو ولم يُحكم بالقصاص .

قوله : **(ومن شرط الحكم أن يكون مثل العلة في النفي والإثبات)** ، أي أن العلة لابد أن تكون مشابهة للحكم في النفي وفي الإثبات ، فإن كانت منفية فالحكم يكون منفياً ، وإن كانت مثبتة فالحكم يكون مثبتاً ، أو بعبارة أخرى (أن يكون الحكم مثل العلة في الوجود والعدم) ، فحينما تكون العلة عدمية يمكن أن يكون الحكم عَدَمِيّاً ، وحينما تكون العلة وجودية يكون الحكم وجودياً .

* **معنى عدمي :** أي مسبوق بالنفي .

فمعنى ذلك أنه إذا وُجد في الفرع وصفاً معيناً ؛ فبالتالي يوجد فيه حكم معين ، وإذا انعدم فيه هذا الوصف ؛ ينعدم فيه ذلك الحكم .

مثال ذلك : كقولنا : العقد ليس بصحيح فلا تترتب عليه آثاره ، فقولنا : ليس بصحيح ، هذا تعليل عدمي ، وقولنا : في الحكم لا تترتب عليه آثاره ، هذا حكم عدمي ، فرتبنا العدم على العدم .

وحينما نقول : هذا عقد مكتمل الشروط والأركان فتترتب عليه آثاره ، فالعلة وجودية والحكم وجودي ، كالسرقة من الحرز علة للقطع ، فالقطع حكم وجودي ، والسرقة وصف وجودي ، هذا تعليل موجود بموجود .

* قد نعلل العدم بالوجود ، كما إذا وجد المانع فانعدم الحكم ، وصورته في الإرث ، فإذا وُجد الرِّق أو القتل ، انعدم الإرث .

وقوله : **(فإن وجدت العلة وجد الحكم[1])** أي كلما وُجدت العلة وُجد الحكم ، وهذا هو الذي سميناه قبل قليل بالاضطراد ، فكلامه هنا لا يضيف جديداً ، وإنما أراد أن يعلل قوله : إن الحكم يتبع العلة أو يكون كل منهما بصفة واحدة (العدمي بالعدمي والوجودي بالوجودي) ، فقال : إن هذا لأجل أن العلة هي متبوعة والحكم تابع .

وقوله : **(والعلة هي الجالبة للحكم)** ، أي أن المصنف يميل إلى أن العلة هي الباعثة على الحكم ، بينما (ذكرنا سابقاً) أن الصحيح عند الجمهور أن العلة ليست هي الجالبة للحكم ، وإنما العلة هي الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل على كونه مناطاً للحكم أو الوصف الظاهر المنضبط الذي علق الشارع الحكم عليه أو رتب الحكم عليه ، وليست هي الجالبة بعينها استقلالاً ، ولكن الشارع ﷻ هو الذي جعلها علامة على هذا الحكم وجعل وجودها دليلاً على وجود الحكم ؛ لأن الله تعالى لا يحمله على شرع الحكم سوى إرادته ﷻ ، فيخلق ما يشاء ويختار .

---

[1] هذا المقطع موجود في بعض النسخ .

قوله : **(والحكم هو مجلوب للعلة)** أي أن الحكم هو المعلول ، والعلة متبوعة وليست تابعة .

هذا خلاصة كلام المصنف ، والكلام في باب القياس طويل جداً ومن الصعب أن يحصر في صفحة واحدة أو صفحتين، كما فعل المصنف هنا .

الحظر والإباحة

قال المصنف : (وَأَمَّا الْحَظْرُ وَالإِبَاحَةُ ، فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ : إِنَّ الأَشْيَاءَ عَلَى الْحَظْرِ إِلاَّ مَا أَبَاحَتْهُ الشَّرِيعَةُ ، وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ بِضِدِّهِ وَهُوَ : أَنَّ الأَصْلَ فِي الأَشْيَاءِ الإِبَاحَةِ إِلاَّ مَا إلا من حَظَرَهُ الشَّرْعُ ، ومعنى استصحاب الحال أن يستصحب الأصل عند عدم الدليل الشرعي) .

في هذا المقطع تكلم المصنف -رحمه الله- عن مسألتين بينهما ارتباط وثيق .

المسألة الأولى : عُرفت عند أكثر علماء الأصول بـ (حكم الأشياء المنتفع بها التي سكت عنها الشرع) وهي مما يمكن أن يُنتفع به ، أما الأشياء التي ثبت بالتجربة أنها مضرة فهذه غير داخلة في هذه المسألة ؛ لأن النهي عن الضرر كثير في الشريعة الإسلامية ، قال تعالى : ﴿**وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**﴾ ، وقال ﷺ : **(لا ضرر ولا ضرار)** ، فكل ما فيه ضرر حرمته الشريعة ومنعته في الجملة ، وإنما الكلام هنا في أشياء يمكن الانتفاع بها لكن لم يرد نص يبيحها ولم يرد نص يحظرها أو يمنعها ، فما هو الأصل فيها ؟

لو قررنا أن الأصل الإباحة ، فمعنى هذا أن الذي يقول بتحريمها هو الذي يُطالب بالدليل على الحرمة ، ولو قررنا أن الأصل التحريم ، فينبغي للقائل بالإباحة أن يطالب بالدليل على الإباحة .

ذهب إلى القول بأنها على الحظر بعض المعتزلة وبعض الشافعية .

وحجتهم في ذلك : أن هذه الأشياء مملوكة لله ﷻ ، ونحن عبيد له لا يحق لنا أن نتصرف في ملكه بغير إذنه ، فإذا لم يأذن لنا لا يحق لنا الإقدام على التصرف فيما لم يأذن ، فتكون محرمة علينا إلا إذا قام دليل على إباحتها .

وذهب الجمهور إلى القول بأنها على الإباحة ، وهو الراجح .

وحجتهم في ذلك :

قوله تعالى : ﴿**خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً**﴾ ، يدل على أن كل ما في الأرض هو مخلوق لنا ، وما دام مخلوق لنا فهو حِلّ ومباح لنا حتى يرِد دليل على تحريمه فالأصل هو الإباحة .

الجواب عن حجة أصحاب القول الأول : قولكم إن الذي دفعكم إلى القول بالتحريم أن هذا تصرف في ملك الله ﷻ ، ولا يجوز التصرف في ملكه بغير إذنه ، نقول : إن الله ﷻ ليس في حاجة إلى هذه المخلوقات وإلى هذه الأشياء التي نتكلم في إباحتها أو حظرها ، فانتفاعنا بها لا يضر بالله ﷻ ، بل القياس أنه يَقْبُحُ أن نُمنع منها ، كما يَقْبُحُ لصاحب المصباح المضيء أن يمنع الناس من الاستضاءة به إذا كان استنارتهم به لا يضر به ، أو كما يَقْبُحُ من باني الجدار أن يمنع عابر السبيل من الاستظلال به إذا لم يكن جلوسه مضراً به ، ولله المثل الأعلى ، فإنه يَقْبُحُ أن يمنع ذلك عن خلقه .

* هذه المسألة تُعرف بـ (هل الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة) .

الاستصحاب :

بعد أن فرغ المصنف من هذه المسألة أدخل فيها مسألة الاستصحاب ، فقال : (ومعنى استصحاب الحال – الذي يُحتج به – أن يستصحب الأصل عند عدم الدليل الشرعي) ، أي إذا تقرر أن الأصل في هذه الأشياء هو الإباحة أو الأصل فيها هو التحريم ، فهذا الأصل هو الذي نستصحبه عند عدم الدليل ، فانتقل المصنف إلى دليل يُسمى الاستصحاب أو استصحاب الحال ، وهذا هو وجه ارتباطه بالمسألة السابقة .

* المصنف هنا اكتفى في الاستصحاب بهذه الإشارة ، ولكن الأصوليين يتكلمون عن الاستصحاب بصورة أوسع ، ويعرفونه بما هو أعم من هذا ، فعَرَّفه بعضهم بأنه : «الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناءً على أنه كان ثابتاً في الزمان الأول» ، أي : أنه إذا ثبت حكم بدليل معين في وقت معين يبقى ذلك الحكم ثابتا حتى يرد دليل يرفعه .

أنواع الاستصحاب :

(1) استصحاب البراءة الأصلية : والمقصود بالبراءة الأصلية : براءة الذمم من التكاليف ومن الحقوق ؛ فالأصل أن ذمتك بريئة من أي تكليف شرعي ما لم يرد نص بذلك ، كعدم إيجاب صوم شهر شوال كصيام رمضان ؛ وذلك لعدم ورود النص بصومه ، ويكفينا في الاستدلال أنه لا دليل على وجوبه .

* هذا الدليل قدمه على القياس ابن قدامة والغزالي وجعلاه من الأدلة المتفق عليها ، فهما يقولان : «إن الأدلة المتفق عليها الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل[1] المُبقي على النفي الأصلي» ، ودليل العقل المبقي على النفي الأصلي ، المقصود به : أن الأصل نفي التكليف أو نفي انشغال الذمة ، ويتضح هذا المعنى فيما لو ادعى عليك شخص بأن له عندك مبلغ من المال ، فلا بد له من إحضار دليل على دعواه هذه ؛ لكي يثبت حقه ، ولا نطالبك أنت بإحضار الدليل على أنك لست مديناً له ، فالأصل أن ذمتك بريئة من أي مال يُطالبك به إلا

---

(١) **قال الغزالي في المستصفى موضِّحاً هذه المسألة :** اعلم أن الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل ، لكن دل العقل على براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل عليهم السلام وتأييدهم بالمعجزات ، وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع ونحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد السمع ، فإذا ورد نبي وأوجب خمس صلوات فتبقى الصلاة السادسة غير واجبة ، لا بتصريح النبي بنفيها لكن كان وجوبها منتفيا إذ لا مُثبت للوجوب فبقي على النفي الأصلي ؛ لأن نطقه بالإيجاب قاصر على الخمسة فبقي على النفي في حق السادسة وكأن السمع لم يرد ، وكذلك إذا أوجب صوم رمضان بقي صوم شوال على النفي الأصلي ، وإذا أوجب عبادة في وقت بقيت الذمة بعد انقضاء الوقت على البراءة الأصلية ، وإذا أوجب على القادر بقي العاجز على ما كان عليه ، فإذا النظر في الأحكام إما أن يكون في إثباتها أو في نفيها ، أما إثباتها فالعقل قاصر عن الدلالة عليه وأما النفي فالعقل قد دل عليه إلى أن يرد الدليل السمعي بالمعنى الناقل من النفي الأصلي فانتهض دليلا على أحد الشطرين وهو النفي .

أن يقيم دليلاً على انشغال ذمتك ؛ ولهذا قال الرسول ﷺ : **(البينة على المدعي اليمين على من أنكر)** ، وهذا الحديث من الأحاديث التي استدل بها الأصوليون على حُجية الاستصحاب .

ووجه الدلالة : أن الشرع جعل جانب المُنكر المتمسك بالبراءة الأصلية هو الأقوى حتى يرد ما ينقض هذا الأمر بعينه هو (الاستصحاب) .

كذلك أيضا استدلوا بحديث الرسول ﷺ حينما سُئل عن الرجل يُـخيّل إليه أنه أحدث في صلاته فقال : **(لا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحا)** ، وهذا دليل أيضا على استصحاب البراءة الأصلية ، أو استصحاب الحال السابقة ، فهو كان متطهراً حينما دخل في الصلاة ، ثم شك هل خرج منه شيء أم لا ؟ فيبقى في صلاته ، ولا ينصرف ، فإن هذا غالبا يكون من وساوس الشيطان إلا أن يتيقن (يسمع صوتا أو يجد ريحاً) ، وحينئذ يكون قد تيقن من انتقاض الوضوء ، وعليه أن يعيد وضوءه .

(2) استصحاب الدليل الثابت مع احتمال المعارض : وذلك مثل استصحاب حكم الدليل العام حتى يرد ما يخصصه ، واستصحاب النص حتى يرد ما يدل على نسخه .

ولكن قال بعض أهل العلم لابد للتمسك بالعموم من البحث عن المخصصات من المجتهد فإن لم يجد ، فله حينئذ أن يتمسك بالعموم ، ويحاج خصمه بأن الأصل إجراء العام على عمومه حتى يثبت خلاف ذَلِكَ .

(3) استصحاب الحكم الذي دل الدليل على ثبوته ولم يقم دليل على تغييره : وذلك مثل الحكم بثبوت الزوجية بناء على عقد النكاح الصحيح من غير أن يُطالَب الزوج بدليل على بقاء العقد ؛ لأن الأصل بقاؤه ما لم يرد دليل يغير ذلك الأصل ، فلو ادعت الزوجة الطلاق فالأصل عدمه وعليها البينة .

وهذا ما يُعبِّرون به بقولهم : الأصل بقاء ما كان على ما كان ، حتى يرد ما يُغيِّره .

(4) استصحاب الحكم الثابت بالإجماع في محل الخلاف : وهذا من الأنواع المختلف فيها عند الأصوليين .

مثاله : إذا تيمم من فقد الماء ثم شرع في صلاته وفي أثنائها رأى الماء أو قَدِمَ به خادمه ، فهل تصح صلاته إذا استمر فيها ؟ فمن قال بصحة صلاته استدل باستصحاب الإجماع في موضع الخلاف فقال : صحة صلاة من تيمم لفقد الماء ثابتة بالإجماع حتى يدل دليل على أن رؤية الماء في أثناء الصلاة مبطلة لها ، ولا دليل على ذلك .

فصحة الصلاة قبل رؤية الماء متفق عليها ، وبعد رؤية الماء مختلف فيها ، والمُستدل استصحب الإجماع في محل الخلاف ، أي : استدل بالإجماع في الصورة المتفق عليها على الصورة المختلف فيها .

ولكن الأكثر على أنه ليس بحجة ، قالوا : نحن أجمعنا على صورة ، والخلاف في صورة مختلفة ، فأجمعنا على صحة الصلاة عند عدم الماء ، وعند وجود الماء لم نتفق على صحة الصلاة ، فكيف تستصحبون الإجماع في مكان الخلاف .

ترتيب الأدلة :

قال المصنف : (ترتيب الأدلة ، وأما الأدلة فيقدم الجلي منها على الخفي ، والموجب للعلم على الموجب بالظن ، والنطق على القياس ، والقياس الجلي على الخفي ، فإن وجد في النطق ما يفسر الأصل يعمل بالنطق وإلا فيستصحب الحال) .

هذا المبحث عقده المصنف في ترتيب الأدلة ، وكثير من المصنفين في أصول الفقه يعقدون مبحثاً لترتيب الأدلة في أواخر كتبهم بعد الفراغ من ذكر الأدلة كلها .

المصنف أجمل القول هنا وقال : إن الأدلة عمومًا من كتاب أو سنة أو قياس أو غيرها يُقدَّم الجليُّ منها على الخَفِي ، والجلاء والخفاء يكون بسبب (وضوح الدلالة) ، فحينما يتعارض دليلان أحدهما نص صريح والآخر فيه خفاء ، أو أحدهما سيق لبيان هذا الحكم بذاته ، والآخر لم يُسَقْ لبيانه ، وإنما جاء في مناسبة أخرى فإن الذي سيق لبيان الحكم يكون مُقدَّمَاً على الذي جاء لبيان حكم آخر .

مثال ذَلِكَ : قوله تعالى :﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾ ، فلو نظرنا إلى كلمة البيع نجد أنها عامة أي أنه سبحانه أحل كل بيع ، لكن الرسول ﷺ حرَّمَ أنوعًا من البيوع ونهى عنها ، فنهى عن بيع الملامسة والمنابذة ونهى عن البيع بعد نداء الجمعة الثاني إلى غير ذَلِكَ ، فهنا تعارضت الأحاديث مع عموم الآية ، فهل يجوز الأخذ بالآية وترك العمل بهذه الأحاديث ؟ الجواب : لا ؛ وذلك لأن الأحاديث صريحة الدلالة على تحريم هذه الأنواع من البيوع ، فهذه الأحاديث جاءت مُخصصة لعموم هذه الآية .

أو أن لفظ البيع في الآية ما جاء لبيان أنواع البيوع المُحللة وأنواع البيوع المحرمة ، وإنما جاءت للتفرقة بين البيع والربا ؛ لأنهم لما قَالُوا : ﴿**إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا**﴾ ، رد الله عليهم ، وقال : ﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾ ، فالأمر راجع إلى تقديم الدلالة الواضحة الصريحة على الدلالة الخفية .

قوله : **(يقدم الموجب للعلم)** أي كُلُّ نص يوجب العلم أي متواتر يُقدَّم على الظني .

كذلك أيضاً يُقدَّم النص أو النطق على القياس (إذا كان النص صريحاً) ، ولكن هذا ليس دائما ، بل قد يُقدَّم القياس الجلي على العموم أحياناً .

كذلك في الأقيسة يُقدَّم القياس الجلي على القياس الخفي ، ونحن عرفنا أن الأقيسة منها ما هو قوي ومنها ما هو ضعيف ، فقياس العلة أقوى من قياس الشبه ، وقياس العلة يكون مقدماً على قياس الشبه .

قوله : **(فإن وجد في النطق ما يفسر الأصل يُعمل بالنطق ، وإلا فيُستصحب الحال)** أي إذا وُجد في النص (سواءً كان نصاً صريحاً أو كان مفهوماً سواءً كان مفهوم موافقة أو مفهوم مخالفة ، أو قياساً)

ما يُفسِّر الأصل أي (يخصصه أو يبين أنه غير شامل أو لا يشمل كل هذه الأمور) ؛ فحينئذ نُقدِّم النطق على الاستصحاب .

ولا يعني قول المصنف هذا ، أن الذي يُقدَّم على الاستصحاب هو النطق فقط ، بل المراد أنه يُقدَّم على الاستصحاب النص الصريح ، و يُقدَّم عليه المفهوم (مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة) ، و يُقدَّم عليه القياس أيضاً ، وإن كان كلام المصنف قد يشعر بخلاف هذا .

هذا خلاصة كلامه في ترتيب الأدلة ، والعلماء لهم عناية كبيرة بالترجيح بين الأدلة ويعقدون له باباً مستقلاً .

قال المصنف : (ومن شرط المفتي أن يكون عالماً بالفقه أصلاً وفرعاً ، خلافاً ومذهباً ، وأن يكون كامل الآلة في الاجتهاد ، عارفاً بما يحتاج إليه في استنباط الأحكام وتفسير الآيات الواردة في الأحكام والأخبار الواردة فيه) .

هذا الفصل عقده المصنف في شروط المفتي ، وذكر أن أهم شرط من شروط المفتي أن يكون عالماً بالفقه أصلاً وفرعاً ، بمعنى أنه عارف بأصول الفقه معرفة تامة ، وعارف بالفروع الفقهية على التفصيل لكن هذا العموم غير مراد ، وإنما المراد أن يعرف أكثر أحكام الفقه ؛ لأن أحكام الفقه الفرعية لا يمكن الإحاطة بها تفصيلاً ، ولا يمكن أن تكون حاضرة في ذهن العالم الواحد ، وإنما المقصود أن يكون عنده الملكة والقدرة على أن يستخرج أحكامها إذا لم تكن حاضرة في ذهنه ، فلا أقل من أن يكون قادراً بعد المراجعة على استحضار أحكامها ومعرفتها ، وهناك وقائع جديدة تحتاج إلى تأمل ونظر ليلحقها بما يشبهها من الأحكام إما بطريق القياس أو بغير ذَلِكَ من طرق الاستدلال المعروفة .

كذلك الملكة الفقهية لا تحصل إلا بمعرفة أصول الفقه ، وهي التي تشمل أدلة الأحكام إجمالاً ، أي معرفة الأدلة الإجمالية ، ومعرفة ترتيبها وكيفية الجمع بينها عند التعارض .

قوله : **(وأن يكون كامل الآلة في الاجتهاد)** ، شعر المصنف أن ما قاله ليس مستوعباً لشروط المفتي فأتى بعبارة عامة **(أن يكون كامل الآلة في الاجتهاد)** ، أي المفتي عنده لابد أن يكون قد توافرت فيه شروط الاجتهاد ، وقد فَصَّلَ العلماء هذه الشروط ، وأهمها هو المعرفة باللغة العربية حتى يعرف معاني الآيات ومعاني الأحاديث ، والمعرفة بأصول الفقه ، وطرق الاستدلال بجميع أنواعها ، ودلالات الألفاظ من منطوق ومفهوم وعام وخاص ومطلق ومقيد وإلى آخر ذَلِكَ ، فهذه العلوم لابد أن يكون على علم بها حتى يستنبط الأحكام من أدلتها .

قوله : **(عارفاً بما يحتاج إليه في استنباط الأحكام)** ، هذا من الشروط عامة ، التي يلزم توفرها فيمن يتصدر للفُتيا ، ثم أشار إلى بعض هذه الشروط تفصيلاً ، فقال : **(وتفسير الآيات الواردة في الأحكام والأخبار الواردة فيه)** ، أي معرفة آيات الأحكام ، والمقصود بمعرفتها هو أن يعرف أماكن وجودها وتفسيرها حتى يرجع إليها عندما يحصل له أي إشكال ، كذلك معرفة المتأخر منها من المتقدم ، والناسخ منها من المنسوخ وليس المقصود حفظها ، كذلك الشأن في أحاديث الأحكام لابد أن يعرف أحاديث الأحكام جُمْلَةً ، ويعرف أماكن وجودها ويعرف صحتها من ضعفها ، ويعرف المتأخر منها من المتقدم ، والناسخ منها من المنسوخ .

فيظهر من كلام المصنف هنا أن المفتي لابد أن يكون توافرت فيه شروط الاجتهاد ، وهذا هو رأي أكثر العلماء .

مسألة : هل يجوز للمقلد أن يفتي ؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين :

– فذهب بعضهم أن المقلد لا يجوز له أن يُفتي بحال ؛ لأن التقليد ليس بعلم ؛ ولأن المقلد مأمور بأن يسأل أهل العلم ، قال تعالى : ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنْتُم لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ ، والمقلد ليس بعالمٍ بالحكم ؛ فلذلك هو مطلوب منه أن يسأل العالِمِ به ؛ فكيف يُفتي بالتقليد ، كذلك المقلد يعرف الحكم ولكنه لا يعرف دليله ، وحتى لو عرف دليله من النص مثلاً ربما لا يعرف وجه الدلالة ، وإذا عرف وجه الدلالة لا يستطيع أن يدفع الشُّبَه التي قد ترد على هذا الدليل ، فلو اعترض عليه معترض بدليل آخر ، لم يستطع أن يجيب على هذا الاعتراض ، فهذا دليل على عدم تمكنه من الاستدلال وأنه غيرُ عارف برُجحان القول الذي يفتي به .

– ومن العلماء من قال : «لا مانع أن يفتي المقلد إذا عرف الحكم بدليله» ، بل إن بعضهم يقول : «من عَرَفَ الحكم بدليله هو عندي ليس بمقلد» ، مجرد أن يعرف النص من الآية أو من الحديث يفتي به ، ولا يكون عندي مقلداً بل يخرج عن مرتبة التقليد ، إما بأن نسميه متبعاً مثلاً أو نقول : هو مجتهد في هذه الجزئية ، لكن الغالب أنهم يقولون : هذه مرتبة الإتباع ، وهي مرتبة بين التقليد والاجتهاد .

– ومن العلماء من توسَّط وقال : «لا ينبغي أن نشترط في المفتي أن يكون مجتهداً مطلقاً ، بل يكفي أن يكون مجتهداً في مذهب إمامه مثلاً» ، يعني مطلعاً على مذهب إمامه اطلاعاً تاماً عارفاً بأدلته قادراً على الاستدلال عليه ، قادراً على رد الشُّبَه التي توجه إليه .

– وبعض العلماء قال : «يجوز أن يُفتي المقلد حتى ولو لم يصل إلى مرتبة مجتهد في المذهب ؛ لحاجة الناس إلى ذَلِكَ ؛ لأنه في هذا العصر قَلَّ من يصل إلى رتبة الاجتهاد المطلق» .

والصحيح (إن شاء الله) أن الذي يستطيع أن ينظر في المسألة وفي جميع أدلتها ، ويعرف الترجيح والموازنة بين الأقوال ؛ يمكنه أن يفتي ويكون مجتهداً في هذه المسألة بخصوصها ، وأما الذي لا يصل إلى هذه المرتبة ولكنه يعرف فتوى الإمام الفلاني معرفة صحيحة كاملة ، بمعنى أنه قرأها في كتاب أو سمعها سماعاً لا يشُوبه شائبة ، فإنه حينئذ له أن ينقل هذه الفتوى ، ينقلها إلى المُسترشد أو المستفتي ، ولكن لا يتصدر للفتيا ويطلب من الناس أن تستفتيه ، وإنما هو ناقل للفتوى فقط ، والناقل بمثابة الراوي ، الذي يروي حديث الرسول ﷺ ؛ ويجوز أن يروي حديث الرسول ﷺ الفقيه وغير الفقيه ؛ كذلك فتوى العالم يُمكن أن ينقلها الفقيه المجتهد وغير المجتهد .

* هناك شرط مهم من شروط المفتي لم يذكره المصنف لكن ذكره غيره وهو العدالة ، والعلماء لم يشترطوا في المجتهد أن يكون عدلاً ، ولكنهم اشترطوا في المفتي أن يكون عدلاً ؛ لأن المجتهد قد يجتهد لنفسه ، حتى وإن

كان فاسقاً ، ولكن يعمل باجتهاده لنفسه ، لكن فتواه لا تقبل ولا يصلُح أن يكون مفتياً إلا من هو عدل ، ولعل المصنف أهملها ؛ لأن من توافرت فيه هذه الشروط بمعنى أنه كان فقيهاً عارفاً بأصول الفقه وفروعه مُطَّلِعاً على أدلة الكتاب والسنة ، عارفاً بالصحيح منها والضعيف قادر على الاستنباط ، من وصل إلى هذه المرتبة من علماء المسلمين نرجو (إن شاء الله) أن يكون الغالب عليهم العدالة ، والفسق فيمن توافرت فيه هذه الشروط نادر جدًا والحمد لله .

هذا مُلخّص ما ذكره المصنف من شروط المفتي ، والحقيقة أن مسألة الفتوى والاستفتاء وشروط الاستفتاء من المسائل المهمة جدًا التي ينبغي أن يعتني بها طلاب العلم ؛ لأن الخلل فيها أدى إلى كثير من المشاكل ، وأدى إلى أن يتصدر للفُتيا من ليس لها بأهل فأوقع الناس في حرج عظيم ، وأخذ يضرب آيات الكتاب وأحاديث الرسول ﷺ بعضها ببعض ؛ وذلك لعدم الاهتمام بهذه المسألة المهمة .

سؤال : هل الأفضل للمفتي أن يذكر الراجح عنده ، أم يذكر الخلاف في المسألة ؟

إن كان المفتى يخاطب عامة الناس ، فلا ينبغي له ذكر الخلاف ؛ لأنه لو ذكر لهم الخلاف والأقوال ربما شَوَّشَ أذهانهم ولم يستفيدوا شيئًا ولم يستوعبوا المسألة ؛ فلهذا كان من المناسب للمفتي أن يذكر ما يراه راجحاً ، ولا يشوش أذهان السامعين من عوام الناس بذكر الأقوال .

أما إذا كانت الفتوى لطلاب العلم كما لو كان درساً أو غيره ، فإنه حينئذٍ ينبغي أن يُفَصِّل ويُبَيِّن الأقوال ، ثم بعد ذلك يذكر الراجح .

سؤال : هل من شروط المفتي أن يكون عالماً بأحكام الأحاديث من حيث التصحيح والتضعيف ؟

نعم يشترط ذلك ، لكن يكفي العلم به عن طريق الكتب المؤلفة في هذا الفن ، كالكتب المؤلفة في بيان الصحيح والضعيف من الأحاديث وغيرها من الكتب التي تعتني بهذا الشأن ، ولا يلزم العلم بها استقلالاً ؛ لأن العلم بها استقلالاً عزيزٌ نادر ، لا يكاد أن يتيسر لكل أحد ، وإن تَيَسَّرَ له ذلك ، تراه غالباً قد قَصَّرَ في جوانب أخرى ، مثل الفروع الفقهية وأصول الفقه وطرق الاستدلال وغيرها من باقي علوم الشريعة .

قال المصنف : (ومن شروط المستفتي أن يكون من أهل التقليد ، وليس للعالم أن يقلد ، والتقليد : قبول قول القائل بلا حجة ، فعلى هذا : قبول قول النبي - صلى الله عليه وسلم - يسمى تقليداً ، ومنهم من قال : التقليد قبول قول القائل وأنت لا تدري من أين قاله ، فإن قلنا إن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقول بالقياس ؛ فيجوز أن يسمى قبول قوله تقليد) .

تَحَدَّثَ المصنف قبل ذلك عن شروط المفتي ، والمفتي هو المخبر عن حكم الله ﷻ بطريق الاجتهاد ، أي يخبر اجتهاداً لا نقلاً للنص ، أما ناقل النص فإنه لا يسمى في الاصطلاح مفتياً عند أكثر العلماء .

ثم انتقل المصنف إلى الكلام على المستفتي ، والمستفتي : هو طالب الفتوى أو السائل عن الحكم الشرعي ، والمفتي هو المُخبر بالحكم الشرعي ، والفتوى هي الخبر عن حكم شرعي .

ذكر المصنف شرطاً واحدًا للمستفتي ، وهو أن يكون مقلداً بمعنى أن لا يكون من أهل الاجتهاد وأهل العلم الذين لهم قدرة على إدراك الأحكام الشرعية بأنفسهم من خلال النظر في الأدلة ، هذا الشرط حكى كثير من العلماء الاتفاق عليه ، ولكن الاتفاق في الحقيقة محصور في جانب منه ليس على إطلاقه ، وهو (ما إذا كان المجتهد قد نظر في المسألة وتوصل فيها إلى حكم يغلُبُ على ظنه أنه حكم الله) ؛ فإنه حينئذ لا يجوز له أن يترك هذا الحكم ويأخذ بفتوى عالم آخر ويقلِّده ، مع أنه يغلب على ظنه أو يعتقد أن هذا العالِـم مُخطئ ؛ فهو في هذه الحالة ترك ما يغلب على ظنه أنه صواب وعمل بما يغلب على ظنه أنه خطأ ، والرسول ﷺ يقول : **(دع ما يَريبُكَ إلى ما لا يَريبُكَ)** ، فإذا كان ما فيه ريبة ينبغي أن يُترك فكيف بما يغلب على ظن المجتهد أنه غير صحيح .

* حكى العلماء الإجماع على عدم جواز تقليد العالم للعالم ، إذا كان العالم المقلد قد نظر في المسألة وتبين له رجحان قول دون الآخر ، أما إذا لم ينظر العالم في المسألة بعد فهل له أن يقلد غيره ؟

اختلف العلماء في ذلك على أقوال عدة :

(1) يجوز للعالم أن يُقلِّد عالماً آخر ، إذا لم ينظر في المسألة بعد ، أو نظر فيها ولم يتبين له شيء .

(2) لا يجوز له ذَلِكَ بل يلزمه أن يتوقف حتى ينظر في المسألة .

(3) يجوز له أن يقلد الأعلم منه ، ولا يجوز أن يقلد العالم المساوي له أو الأدنى منه .

(4) يجوز له أن يقلد غيره إذا ضاق الوقت ، فإن ضاق الوقت جاز له أن يقلد وإلا فلا يجوز ، وهذا القول هو الراجح من هذه الأقوال ؛ فإن ضاق عليه الوقت في مسألة عُرضت له وقد تكون عرضت له في صلاته ، وهو يتذكر قول الشافعي في المسألة مثلاً أو قول أحمد أو قول إمام من الأئمة في هذه المسألة ولا يعرف دليله ، فإنه يجوز له أن يقلده ؛ لأن الوقت قد ضاق ويصدُق عليه أنه لا يعلم الحكم ، والله ﷻ قد أمر من لا يعرف الحكم أن يسأل (أجاز له التقليد) ؛ لأن الأمر بالسؤال (ليس المقصود السؤال في حد ذاته) وإنما المقصود امتثال ما يفتي به العالم إذا سأله ، فليس المقصود أن يسأل ثم يترك ما يقوله العالم وإنما المقصود أن يسأله ليأخذ بفتواه .

* هنا دقيقة قَلَّ أن ينتبه لها البعض ممن كتبوا في مسألة تقليد العالم للعالم وحكم تقليد المجتهد لغيره من المجتهدين ، فالذين يحكون الاتفاق أو يرون المنع مطلقاً ليس مقصودهم بهذا عدم جواز التقليد في كل الأمور والوقائع ، وإنما مقصودهم : المسائل التي يمكن أن يستقل فيها كل إنسان برأيه (كالعبادات مثلا) ولا يؤثر ذَلِكَ على رأي الجماعة المسلمة .

أما إذا كان انفراد كل صاحب رأي برأيه سيؤثر على الجماعة المسلمة ، فإنه لا يجوز له أن يَشِذَّ عن الناس ، وإن كان يرى أن ما فعلوه مرجوح من وجهة نظره ، وذلك مثل الأمور التي تشق عصا المسلمين كأمور السلم والحرب ، وأمور الصلح مع العدو والهدنة معه ؛ فهذه الأمور وإن كان رأي هذا العالم في هذه المسألة أن الصلح ليس بمناسب مثلاً ؛ فإنه لا يجوز له مخالفة إمام المسلمين ، بل يلزمه أن يرجع إلى ما رآه إمام المسلمين ، وأن يعمل به ، وإن ظنه مرجوحاً ؛ لأنه لو فعل خلاف ذَلِكَ شق عصا الطاعة ، وأدى ذَلِكَ إلى تفرق كلمة المسلمين .

وقوله : **(والتقليد : قبول قول القائل بلا حجة)** ، انتقل المصنف إلى تعريف التقليد ، ولكن في الحقيقة هذا التعريف مُشكل جدًا ، وهو سبب للخلاف في حكم التقليد ؛ وذلك لأننا لو وقفنا على نص هذا التعريف فمعنى هذا أننا نقول : إن التقليد هو أن يأخذ الإنسان قول العالم أو قول المجتهد وهو يعلم أنه ليس له دليل ، ولا حجة معه ، وإنما هو رأي مجرد عن الدليل ، فلأجل تَبَادُر هذا المعنى من التعريف قال بعض العلماء : بتحريم التقليد ؛ لأنه محرم ونص على هذا ابن حزم ، والشوكاني في إرشاد الفحول ، وأشار إلى شيء منه ابن القيم .

ولكن الذين يُعرِّفون بهذا التعريف لا يريدون أخذ العامي عن العالم ، ولا يسمون هذا تقليداً ؛ وذلك لأنه قد قامت حجته في الجملة ؛ لأن الله ﷻ قال :﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ**﴾ ، فهو مأمور بأن يسأل العلماء ، ولا يصدق عليه أنه أخذ قول القائل بلا حجة ، بل أخذه بحجة ، وأيضًا العوام في عهد الصحابة وفي عهد التابعين إلى يومنا الحاضر يسألون العلماء ، ولا يوجد أحد يُنكر عليهم السؤال ، ولا يطالبهم بالبحث بأنفسهم عن الدليل ؛ لأن هذا فيه تكليف بما لا يطاق لهم ، فلو كُلِّفَ العامة أن يعرفوا الأحكام الشرعية كلها دقيقها وجليلها بأدلتها لانقطع معاش الناس ، ثم إنه لن يصلوا جميعاً إلى مستوى الاجتهاد ؛ لأن قدرات الناس مختلفة ، فليس هذا هو مقصود الأصوليين الذين عرَّفوا بهذا التعريف .

إذن التقليد الذي منعه بعض العلماء هو الأخذ بقول لا حجة له ؛ ولهذا يقول ابن حزم : إن العامي يجب عليه أن يسأل العالم عن الدليل أو يسأله هل هذا حكم الله ، فإذا قال العالم : هذا حكم الله ، أخذه العامي ، ويكون العالم حينئذ مُخبراً وناقلاً كالراوي الذي يروي حديث الرسول ﷺ ، ولا يكون هذا من باب التقليد المحرم .

أما ابن القيم فقد كان اتجاهه في المنع من التقليد والتشنيع على المقلدين ، ما يصنعه بعض أتباع المذاهب ممن تفقهوا في مذهب معين وبلغوا فيه مبلغاً عالياً ولكنهم حينما تُعرض لهم المسألة يأخذون بقول إمامهم ، ويتركون الحديث الصحيح .

قوله : **(فعلى هذا قبول قول النبي ﷺ يسمى تقليداً)** بعد أن ذكر المصنف هذا التعريف قال: بناءً على هذا التعريف لا نقول أن إتباع النبي ﷺ تقليد ، هذا هو مراد المصنف ، ولكن النص الذي جاء في هذه العبارة على خلاف ذَلِكَ ، وكذلك جاءت العبارة هكذا في النسخ التي اطلعت عليها من نسخ الورقات .

ولكن أقول لعل الراجح ما ذكرت ؛ ولهذا ذكر المصنف هذا الكلام وصوَّبَهُ في كتابه البرهان ، فقال : (بناءً على هذا التعريف لا يكون إتباع النبي ﷺ تقليداً) ، وعلل ذَلِكَ بقوله : لأن إتباع الرسول ﷺ حينئذ هو الحجة ؛ فلا يكون إتباعه إتباع قول بلا حجة أي إذا قلنا إن التقليد هو قبول قول القائل بلا حجة لا يكون إتباع النبي ﷺ تقليداً ؛ لأن إتباع النبي هو الحجة ، فكيف نقول : هو إتباع بلا حجة ، فهذا هو الصواب . ولعل السقط في حرف "لا" هو الذي ألبس علينا ، وعلى الشُّرّاح أيضاً الذين شرحوه ؛ لأنهم ما استطاعوا أن يجدوا تعليلاً مقبولاً ، ليجعل أن إتباع الرسول ﷺ يسمى تقليداً بناءً على هذا التعريف [1].

قوله : **(قبول قول القائل)** أي العالم ، **(وأنت لا تدري من أين قاله)** ، أي أنت لا تعرف حجته ، وإن كان قوله مستنداً إلى حجة ؛ فما من عالم مجتهدٍ يقول قولا إلا وله حجة ، ولكنك لا تعرفها ، وهذا هو التعريف الثاني .

والتقليد بهذا المعنى هو الذي أراده جماهير العلماء من أصوليين وفقهاء وغيرهم ؛ ولذلك قَالُوا : بجوازه ، وأحيانا قَالُوا : بوجوبه على العامي ؛ لأن العامي لا مناص له ، إما أن يترك العمل وإما أن يقلد ، أما الاجتهاد والنظر بنفسه فهو عاجز عنه ، وهذا هو التعريف المختار .

* بعض العلماء يقول : لو عرف أحد الحجة إجمالاً يبقى أيضاً في مرتبة التقليد ، ولا ينتقل إلى مرتبة الاجتهاد إلا إذا عَرِفَ الدليل و عَرِفَ أن هذا الدليل راجح ؛ ولهذا يسمون المتعلمين وصغار طلاب العلم مُقَلِّدة ، ويطلقونه على أتباع المذاهب أيضاً ؛ لأنهم وإن عرفوا الدليل لا يعرفون رجحانه ولا يعرفون أنه أقوى من غيره ولا يستطيعون الدفاع عن هذا القول .

قال المصنف بعد هذا بناءً على هذا التعريف الأخير : **(فإن قلنا إن النبي ﷺ كان يقول بالقياس ؛ فيجوز أن يسمى قبول قوله تقليد)** أي إن قلنا أن الرسول ﷺ يجوز له أن يجتهد ويعمل بالقياس ؛ فيصح أن نقول لمن اتبعه أنه قلده ؛ وذلك لاحتمال أن يكون إتباعه للرسول ، في هذا القياس، أي فيما رآه الرسول ﷺ بالاجتهاد لا فيما أوحي إليه ، وأما إن قلنا أن الرسول ﷺ لا يجتهد ، وإنما كل ما يقوله هو وحي من الله فلا يجوز أن نقول : إن إتباع الرسول يسمى تقليداً .

---

(١) الظاهر أن من أطلق عليه تقليداً قصد المجاز والتوسع ، قال الآمدي : (وإن سمي ذلك تقليداً بعرف الاستعمال فلا مشاحة في اللفظ) .

وأثار المصنف هذه المسألة ؛ لأنه نُقل عن الشافعي أنه قال : «ولا أجيز إلا تقليد الرسول ﷺ » أو عبارة نحوها ، فسمى الشافعي إتباع النبي ﷺ تقليداً .

لكن الظاهر أن الشافعي سماه تقليداً من باب المعنى اللغوي ، والمعنى اللغوي أوسع من المعنى الاصطلاحي ، فالمعنى الاصطلاحي يخص إتباع عالم في مسألة شرعية مع عدم العلم بحجته ودليله .

وهذه المسألة لا يتعلق بها كبير فائدة ، ولكن لأجل أن الأصوليين من الشافعية اعتنوا بها وتكلموا عنها ذكرها المصنف .

والجمهور على أن إتباع الرسول ﷺ لا يسمى تقليداً ، سواءً عرفناه بالتعريف الأول أو بالتعريف الثاني ، فلو عرفناه بالتعريف الأول ، فالأمر واضح ؛ لأن إتباع الرسول هو الحجة ، وإن عرفناه بالثاني وقلنا : إن الرسول ﷺ يجتهد ، فمن قال أنه يجتهد ويعمل باجتهاده ، يقول : إن الله ﷻ لا يقره على الخطأ ، بل لو وقع في خطأ صَوَّبه في الحال .

أحكام المجتهدين :

قال المصنف : (وأما الاجتهاد فهو بذل الوسع في بلوغ الغرض ، فالمجتهد إن كان كامل الآلة في الاجتهاد في الفروع ، فأصاب فله أجران وإن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد .

ومنهم من قال : كل مجتهد في الفروع مصيب ، ولا يجوز كل مجتهد في الأصول الكلامية مصيب ؛ لأن ذلك يؤدي إلى تصويب أهل الضلالة والمجوس والكفار والملحدين ، ودليل من قال ليس كل مجتهد في الفروع مصيبا ، قوله - صلى اللّه عليه و سلم - (من اجتهد فأصاب فله أجران ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد) .

ووجه الدليل أن النبي - صلى اللّه عليه و سلم - خطَّأ المجتهد تارة وصوبه أخرى) .

الاجتهاد في اللغة : بذل الوسع لإدراك أي شيء ، فأي شيء يبذل الإنسان وسعه لإدراكه ، مما فيه نوع مشقة يسمى اجتهاداً في اللغة .

وفي الاصطلاح : «بذل الوسع في إدراك حكم شرعي» ، والمصنف عرَّفه بأنه : **(بذل الوسع في بلوغ الغرض)** ولكن هذا تعريف مُجمل ، فالغرض هنا غير مُخصص ، هل هو إدراك الحكم الشرعي أم هو أعم من ذَلِكَ ؟ ، فتعريفه هنا أشبه بالتعريف اللغوي ، والتعريف الأوضح من هذا كما ذكرنا أن يقال : بذل الوسع في إدراك حكم شرعي ، أما من بذل الوسع لإدراك غرض آخر غير الحكم الشرعي فلا يسمى مجتهداً في الاصطلاح وإن كان يسمى عند عامة الناس مجتهداً ؛ لأنه اجتهد في الحصول على هذا الغرض ، فإذن تعريف المصنف المذكور هنا تعريف لغوي أو عرفي وليس تعريفاً اصطلاحياً يخص علماء أصول الفقه .

* قيَّدَ البعض أيضاً هذا التعريف ، فقال ينبغي أن نقول : حكم شرعي فرعي أو ظني ، حتى نخرج مسائل الاعتقاد فإنها ليست مجالاً للاجتهاد ، وإنما المعتبر فيها العمل بالنص فقط .

حكم المجتهد وشروطه :

ثم انتقل المصنف إلى الكلام في حكم المجتهد ولم يتعرض لشروط المجتهد .

قوله : **(المجتهد إن كان كامل الآلة)** أي مستوفي آلة الاجتهاد ، أي شروطه ، والمصنف قد سبق له الإشارة إليها عند كلامه عن شروط المفتي .

قوله : **(فأصاب فله أجران)** ، أي على اجتهاده وإصابته ، **(وإن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد)** أي على اجتهاده ، والدليل عليه ذكره المصنف بعد ذلك .

مسألة : هل المصيب في مسائل الاجتهاد واحد أم متعدد ؟

محل الخلاف في هذه المسألة هو مسائل الفروع ، بخلاف مسائل الاعتقاد أو مسائل أصول الدين ؛ لأن المصيب فيها واحد بغير خلاف ؛ لأننا لو قلنا أن المصيب فيها يتعدد ، للزمنا أن نُصَوِّبَ قول النصارى مثلاً في صلب المسيح ، فالله ﷻ يقول : ﴿**وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ**﴾ ، وهم يكادون يُجمعون على أنه صُلِب ، وهم يعتقدون ذَلِكَ ، ليس من باب المكابرة ، بل هم يعتقدون ذَلِكَ اعتقاداً في أنفسهم حتى إنهم يرون أن من لم يُقِر به فهو كافر ، فمراد المصنف أن المختلفون من أهل القبلة (الفرق الإسلامية التي اختلفت) كالأشاعرة والماتريدية والكلابية مثلاً ، إذا اختلفوا ، وكان اختلافهم عن اجتهاد فالمصيب واحد .

أما مسائل الفروع فالمصنف ذهب إلى أن المصيب فيها واحد ، والمخطئ فيها ليس بآثم بل يُعفى عنه ، طالما أنه استوفى شروط الاجتهاد ، فإن لم يكن مستوفياً لها ؛ فلا يحق له أن يجتهد في المسألة وينظر فيها ، بل لو نظر لكان آثماً ؛ لأنه افتأت على الله ووقَّع عنه بلا علم ، قال تعالى : ﴿**وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾ ، وهذا القول هو الراجح .

- بينما ذهب البعض أن كل مجتهد في مسائل الفروع مصيب ، واحتجوا بأن هذه المسائل ليس فيها شيء محدد عند الله ﷻ وإنما الحكم فيها تابع لاجتهاد المجتهد ، واستدلوا أيضا بتصويب النبي ﷺ للصحابة الذين قال لهم : **(لا يُصَلِيَنَّ أحد منكم العصر إلا في بني قريظة)** ، ثم إنهم اجتهدوا في الطريق فمنهم من صلى في الطريق وقال : إن الرسول ﷺ لم يرد منا أن نؤخر الصلاة وإنما أراد استعجالنا ، ومنهم من قال : بل نأخذ بظاهر نصه ﷺ ؛ فلا أصلي إلا إذا وصلت إلى بني قريظة فما صلى إلا بعد دخول وقت المغرب ، فلما عَلِمَ النبي ﷺ لم ينكر على أحد من الفريقين .

ولكن هذا الحديث لا يدل على أن كل مجتهد مصيب ، وإنما يدل على أن المخطئ معْفُوٌ عنه ، وهو مأجور ؛ لأنه اتبع ما أداه إليه اجتهاده .

أما ما ورد من نقول عن بعض الأئمة كأبي حنيفة و الشافعي أنهم قالوا : كل مجتهد مصيب ، فالمقصود به : أنه أصاب في كونه اتبع ما أداه إليه اجتهاده ، فَفَرْضُ المجتهد إذا نظر في المسألة أن يعمل بما أداه إليه اجتهاده ، وهذا الذي قرره العلماء ، ونقلوا الإجماع عليه ، أنه لا يجوز للعالم بعد النظر أن يترك ما أداه إليه اجتهاده ويعمل باجتهاد غيره مع كونه يعتقد أنه مرجوح .

ومما يدل على خطأ هذا القول ما ذكره المصنف (رحمه الله) وهو قول الرسول ﷺ : **(إذا اجْتَهَدَ الحاكم فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ ، وَإذا اجْتَهَدَ فأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحَدٌ)** ، فهو يدل على أن هناك مصيباً ومخطئاً؛ لأنه ﷺ قال : **(فأخطأ)** وإلا لو كان كل مجتهد مصيباً ما وجد مخطئ أصلاً ، فهذا الحديث دليل قوي على أن المجتهدين منهم المصيب ومنهم المخطئ ، ولكن المصيب مأجورٌ أجرين على اجتهاده وعلى إصابته ، والمخطئ مثاب على قدر اجتهاده ، وهذا الحديث صريح في ذَلِكَ والحمد لله ، ولا يلتفت إلى قول من قال : إن المخطئ يأثم كما نُقل عن بعض الظاهرية أو عن ابن عُليَّة مثلاً من المتكلمين .