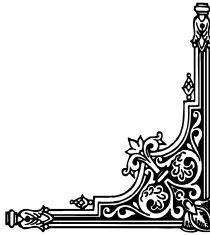
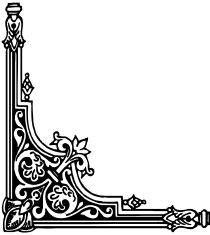


المنتهى من المسائل الخلافية
في أصول الفقه

كتبه
أبو حازم
محمد بن حُسَيْن القَاهِرِي السَّافِي



حقوق الطبع محفوظة

لا يجوز طبع الكتاب أو تصويره

إلا بإذن خاص من المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال رسول الله - ﷺ -:

«إنما الأعمال بالنية، وإنما لإمرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله؛ فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها، أو امرأة يتزوجها؛ فهجرته إلى ما هاجر إليه»

متفق عليه^(١).

قال المحدث الإمام عبد الرحمن بن مهدي - رَحِمَهُ اللَّهُ -: «من أراد أن يصنف كتاباً؛ فليبدأ بحديث: «الأعمال بالنيات»^(٢).

وقال الحافظ ابن رجب - رَحِمَهُ اللَّهُ -: «وبه صدر البخاري كتابه «الصحيح»، وأقامه مقام الخطبة له؛ إشارة منه إلى أن كل عمل لا يراد به وجه الله؛ فهو باطل، لا ثمرة له في الدنيا، ولا في الآخرة» اهـ^(٣).

(١) رواه البخاري (١، ومواضع)، ومسلم (١٩٠٧) - واللفظ له -، كلاهما من حديث

أمير المؤمنين عمر بن الخطاب - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -.

(٢) رواه البيهقي في «الصغرى» (٣)، وغيره.

(٣) «جامع العلوم والحكم» (ص ٩).

مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله القوي المتين، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله الأمين؛ صلى الله وسلم عليه، وعلى آله أجمعين.

فهذه مسائل من أصول الفقه، كنت انتقيتها، وبحثتها لنفسي، ثم رأيت أن أنشرها؛ رجاء الفائدة لإخواني، وأسأل الله الصديق والإخلاص والقبول.

وكنت قد سلكت في البحث طريقة العزو العام في آخر كل مسألة، بحيث أبحث المسألة أولا، ثم أضع في آخرها العزو إلى مصادرها؛ ورأيت الإبقاء على هذه الطريقة في هذه النسخة المنشورة؛ لأن وقتي قد ضاق عن تفصيل العزو في كل موضع من المسألة.

وقد أهملت المتكلمين، فلم أذكرهم في وفاق، ولا خلاف؛ إلا في مسألة «ما لا يتم الواجب إلا به»؛ فإن الخلاف الأساسي فيها إنما هو معهم.

والمقصود بالمتكلمين: غير الباقلاني، والرازي، والآمدي، ونظرائهم؛ ممن لهم مصنفات هامة في هذا العلم، ولا مندوحة عن الرجوع إليهم، ونقل أقوالهم وتقريراتهم.

وقد حرصت على تتبع الأدلة والردود القوية - ما أمكنني -، وما ظهر لي ضعفه منها؛ فقد تركته؛ رجاء الاختصار.

والله أسأل أن يتقبل هذا الكتاب بقبول حسن، وأن يجعل فيه النفع والخير لمؤلفه وقارئه.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله أجمعين.

المسألة الأولى

الفرق بين الفرض والواجب

❖ المبحث الأول: الحقيقة اللفظية للفظين:

❖ أولاً: الواجب:

الواو والجيم والباء: أصل واحد، يدل على سقوط الشيء ووقوعه؛ فيقال: «وجب البيع»، أي: حق ووقع، و«وجب الميت»، أي: سقط، و«وجب الحائط»، أي: سقط؛ وفي التنزيل: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦]، أي: سقطت^(١).

❖ ثانياً: الفرض:

الفاء والراء والضاد: أصل صحيح، يدل على تأثير في شيء من حَزٍّ أو غيره، فالفرض: الحَزُّ في الشيء. يقال: «فرضت الخشبة»، والحَزُّ في سية القوس فرض، حيث يقع الوتر؛ ومن الباب اشتقاق «الفرض» الذي أوجبه الله تعالى، وسمي بذلك لأن له معالم وحدوداً؛ ومن الباب ما يفرضه الحاكم من نفقة لزوجته أو غيرها، وسمي بذلك لأنه شيء معلوم يبين كالأثر في الشيء^(٢).

❖ المبحث الثاني: الحقيقة الاصطلاحية للفظين:

قد اختلف في ذلك على مذهبين:

❖ المذهب الأول: أنهما غير مترادفين:

وأصحاب هذا المذهب لهم في التفريق بين اللفظين أقوال:

(١) «مقاييس اللغة» (٦/ ٨٩/ وجب)، مع اختصار وتصرف.

(٢) «مقاييس اللغة» (٤/ ٤٨٨/ فرض)، مع اختصار.

القول الأول:

الفرض: ما ثبت بدليل قطعي؛ كالكتاب، والسنة المتواترة. والواجب: ما ثبت بدليل ظني؛ كخبر الواحد.

وهذا قول الحنفية، ورواية عن أحمد، اختارها بعض أصحابه، وعزاه ابن عقيل إلى الحنابلة - بإطلاق -، وهو أحد قولي القاضي أبي يعلى. وقد رتب الحنفية على ذلك أثراً، فقالوا: الفرض يوجب الاعتقاد والعمل، بحيث يكفر مُنْكَرُهُ، وأما الواجب فلا يوجب إلا العمل، ولا يكفر مُنْكَرُهُ.

القول الثاني:

الفرض هو المُجْمَع على وجوبه، والواجب ما اختلف في وجوبه، أو ما أوجبه المكلف على نفسه؛ كالنذر. وهو منقول عن الحنفية، وعن أحمد.

القول الثالث:

الفرض ما ثبت بنص القرآن، والواجب ما ثبت من غير وحي مصرح به. حكاه الجويني في «التلخيص»، وغيره؛ وحكى ابن عقيل عن أحمد: الفرض ما ثبت بالقرآن، والواجب ما ثبت بالسنة.

القول الرابع:

الفرض ما لا يُتسامح في تركه عمداً ولا سهواً. وهو منقول عن أحمد. تنبيه: قال إلكيا الهراسي: هذه التفرقة - عندهم - بالنسبة إلينا، أما عند الله؛ فهو سواء.

* المذهب الثاني: أنهما مترادفان:

وهو قول الجمهور: المالكية، والشافعية، وهو الرواية الأخرى عن أحمد، وما عليه أكثر أصحابه، وهو القول الآخر للقاضي أبي يعلى، وهو قول الظاهرية.

*** الأدلة والمناقشة:**

المذهب الأول: احتجوا بما يلي:

١- رعاية المعنى اللغوي؛ فحقيقة الفرض التأثير، وحقيقة الوجوب السقوط، والتأثير أثبت وأوكد من السقوط.

وتعقب بوجوه:

أ- أن الفرض هو المقدّر -أعم من كونه علماً أو ظناً-، والواجب هو الساقط -أعم من كونه علماً أو ظناً-، فتخصيص كل من اللفظين بأحد القسمين تحكم.

ب- أنهم قالوا: إن الواجب هو ما ثبت بأخبار الآحاد -مثلاً-، وأخبار الآحاد قد دلت الأدلة القطعية على وجوب العمل بها، فعاد الأمر إلى دليل قطعي، لا ظني.

ج- أنهم لو عكسوا القول؛ لكان أولى؛ لأن لفظ الوجوب لا يحتمل غيره بخلاف الفرض، فإنه بمعنى التقدير، والتقدير قد يكون في المندوب، ثم إن الفرض يأتي بمعنى الإنزال: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ﴾ [القصص: ٨٥]، وبمعنى البيان: ﴿سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا﴾ [النور: ١]، وبمعنى الإباحة: ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ﴾ [الأحزاب: ٣٨].

وقد أجيب عن هذا التعقب: أن لفظ الفرض، وإن كان محتملاً لأشياء؛ فجميعها عبارة عن التأثير، والوجوب عبارة عن السقوط، والتأثير أكد من السقوط؛ لأنه قد يسقط؛ فلا يؤثر.

ورُدَّ: بأن التأثير في المحل، فلا معنى له؛ لأن الإلزام على الإنسان لا يظهر له

تأثير في المحل حساً بوجه ما، فلا معنى لاعتباره.

د- أن من فرق على أساس الكتاب والسنة يلزمه أن لا يكون شيء مما ثبت وجوبه بالسنة فرضاً؛ كنية الصلاة، ودية الأصابع، والعاقلة؛ وأن يكون الإشهاد عند التبائع، ونحوه من المندوبات الثابتة بالقرآن: فرضاً.

هـ- أنهم تناقضوا في قولهم المذكور:

فأطلقت الحنفية الفرضية على أحكام لم تثبت بقطعي؛ كالقعدة في الصلاة، ومسح ربيع الرأس، والوضوء من الفصد، والصلاة على من بلغ في الوقت بعدما أدى الصلاة، والعُشر في الأقوات، وفيما دون خمسة أوسق.

وروى الميموني عن أحمد: «بر الوالدين فرض؟»، فقال: «لا؛ ولكن أقول: واجب، ما لم يكن معصية»؛ مع أن بر الوالدين ثابت بدليل قطعي، وبنص القرآن. ٢- أن الواجب ليس على مرتبة واحدة؛ ألا ترى أن الثابت بدليل مقطوع لا يكون في مرتبة ما ثبت بدليل مظنون، بل يكون فوقه في المرتبة، وإذا اختلفا في المرتبة؛ اختص كل واحد منهما باسم غير اسم صاحبه.

وتعقب بوجهين:

أ- أن الكلام في الواجب العملي، وهو الذي تتكلم فيه الفقهاء فيما بينهم، وأما العلم فليس له تعرض أصلاً، والواجب عملاً تستوى مراتبه، سواء كان ثبوت الشيء بدليل قطعي يوجب العلم، أو بدليل اجتهدى يوجب الظن، والعقاب في كل واحد عند تركه عملاً مثل العقاب في صاحبه.

ب- أن اختلاف طرق الواجبات في الظهور والخفاء والقوة والضعف، بحيث إن المكلف يُقتل بترك البعض منها دون البعض: لا يوجب اختلاف الواجب في حقيقته -من حيث هو واجب-، وكذا اختلاف طرق النوافل غير موجب

لاختلاف حقائقها، وكذلك اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن غير موجب لاختلافه في نفسه.

وأجيب عن هذا التعقب: بأن قوة بعضها على بعض توجب اختلافهما في أنفسهما؛ لأن ما كان معلوماً أنه مراد الله تعالى قطعاً؛ فإنه مخالف لما كان تجوّزاً، وكذلك ما يكفر جاحده مخالف لما لا يستحق هذه الصفة، ومتى اختلفت الأشياء في أنفسها وأحكامها؛ اختلفت الأسامي التي تستعمل فيها لاختلاف ما يستفاد بالعبارة منها.

٣- أن العبارة مختلفة في عادة أهل الشرع -أيضاً-، ألا ترى أنهم يقولون: الواجب في الحكم كذا، ولا يقولون: فرض في الحكم، ويقال في حقوق الأدميين -مثل الديون والشفعة-: واجبات، ولا يقال: إنها فروض، ويقال: واجب عليك أن تفعل كذا، ولا يقولون: فرض عليك، ويقال: أوجبت على نفسي، ولا يقال: فرضت، ولا يقال في العادة لمن تلزم طاعته: فرضت عليك كذا.

المذهب الثاني: احتجوا بما يلي:

١- قوله -تعالى-: ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ﴾ [البقرة: ١٩٧]، أي: أوجب.

وتعقب: بأن الحج ثبت وجوبه بطريق قطعي.

٢- قوله -تعالى-: ﴿وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة: ٢٣٧]، أي: أوجبتم.

وتعقب: بأن المراد: قدّرتم.

٣- حديث: «هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟ قَالَ: لَا إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ»^(١)، فلم يجعل بين الفرض

والتطوع واسطة، بل الخارج عن الفرض داخل في التطوع.

(١) رواه البخاري (٤٦، ومواضع)، ومسلم (١١)؛ من حديث طلحة بن عبيد الله -رضي الله عنه-.

٤- حديث: «مَا تَقَرَّبَ إِلَى عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ»^(١)،
 ووجه الدلالة كما سبق في الحديث السابق.

٥- أن الواجب اسم لما يثاب على فعله، ويعاقب على تركه، والفرض اسم
 لهذا أيضا؛ فإذا كانا متساويين في هذا المعنى؛ لم يكن لأحدهما مزية لاختلاف
 اسمهما، كما أن الندب والنفل لما كان معناهما واحد -وهو ما يستحق بفعله
 ثواب-؛ لم يكن لأحدهما مزية على الآخر.

وتعقب: بأن الواجب وإن ساوى الفرض في الثواب والعقاب؛ فقد خالفه من
 وجه آخر، وهو: أن ثبوته من طريق مقطوع به، فمنع من المساواة في التسمية، كما
 أن الندب والمباح تساويا في إسقاط العقاب، واختلفا في التسمية لاختلافهما من
 وجه، وهو: أن الندب يثاب على فعله، والمباح لا ثواب عليه.

٦- إجماع الأمة على إطلاق اسم الفرض على ما أدى من الصلوات
 المختلف في صحتها بين الأئمة بقولهم: أدى فرض الله تعالى.

**** المبحث الثالث: حقيقة الخلاف في المسألة:**

صرح غير واحد من أئمة الأصول بأن الخلاف لفظي، ولا مشاحة في
 الاصطلاح، ولا يُنكر انقسام الواجب إلى مقطوع به ومظنون فيه.
 وقيل: بل تظهر فائدته في التكفير -على تقدير الجحود-؛ فإن من جحد
 قطعيًا؛ كفر، دون من جحد ظنيًا.

قال ابن برهان: بل هو معنوي، ينبني على أن الأحكام -عندنا- بأسرها
 قطعية، وعندهم تنقسم إلى ما ثبت بقطعي وإلى ما ثبت بظني.

(١) رواه البخاري (٦٥٠٢)، من حديث أبي هريرة -رضي الله عنه-.

وقال ابن دقيق العيد في «شرح العنوان»: إن كان ما قاله راجعا إلى مجرد الاصطلاح؛ فالأمر فيه قريب؛ إلا أنه يجب في مثله التحرز عن استعمال اللفظ بالنسبة إلى المعنى عن اختلاط الاصطلاحين، فإنه يوقع غلطا معنوياً. وأيضا: فالمصطلح على شيء يحتاج إلى أمرين -إذا أراد أن يكون اصطلاحه حسنا-: أحدهما: أن لا يخالف الوضع العام -لغة أو عرفا-. الثاني: أنه إذا فرق بين متقارنين بيدي مناسبة للفظ كل واحد منهما بالنسبة إلى معناه، وإلا كان تخصيصه لأحد المعنيين -بعينه- بذلك اللفظ -بعينه- ليس أولى من العكس، وهذا الموضع الذي فعلته الحنفية من هذا القبيل؛ لأنهم خصوا الفرض بالمعلوم قطعاً من حيث إن الواجب هو الساقط، وهذا ليس فيه مناسبة ظاهرة بالنسبة إلى كل لفظة مع معناها الذي ذكره، ولو عكسوا الأمر لما امتنع، فالاصطلاح عليه ليس بذلك الحسن.

** المبحث الرابع: الترجيح في المسألة:

قال مؤلفه -عفا الله عنه-:

اعلم أن الأصل الذي تُبنى عليه هذه المسألة، وهو: كون الواجبات متفاوتة، واختلاف الأدلة التي تدل عليها -من حيث إفادة العلم-: أصل صحيح، لا شك فيه.

وعليه؛ فمجرد الاصطلاح على التفريق بين الأقوى ثبوتاً وما دونه، وتخصيص كل منهما باسم: أمر لا مانع منه -ابتداء-.

ولا يصح الاعتراض على ذلك بمجرد الإطلاقات الشرعية الواردة في النصوص؛ لأن الأئمة مجمعون على أنه لا يلزم التقيّد بذلك في الإطلاقات الاصطلاحية، وأن هذه الإطلاقات الواردة في النصوص إنما تقع على المعنى

اللغوي العام؛ وهذا أمر معروف ومقرر في مختلف العلوم، وفي باب الأصول: قد أُطلق لفظ «المكروه» في النص الشرعي على الحرام، وأُطلق لفظ «السنة» على الدين -عموما-؛ والأئمة مجمعون على عدم التقيد بذلك في الاصطلاح الأصولي والفقهية.

فاستناد من فرّق بين «الفرض» و«الواجب» إلى هذا الأصل: أمر مقبول -ابتداء-، ومن حاول تعقبهم فيه فلم يأت بحجة مقبولة؛ بدليل أنهم -هم أنفسهم- فرقوا بين هذين الأمرين في جهات أخرى -كما سيأتي بيانه-، وتعقبهم من جهة اللغة إنما يصح لو جعلنا «الفرض» هو التقدير، فإنه -حينئذ، كما قالوا- لا يكون فيه مناسبة لتخصيصه بما ثبت بقطعي؛ وأما لو جعلنا «الفرض» هو التأثير -كما صرح به أئمة اللغة-؛ فلا يخفى أن التأثير أقوى من السقوط.

وإنما لحق الخلل من فرق بين «الفرض» و«الواجب» من وجوه:

١- أنهم تناقضوا فيه -كما سبق بيانه-.

٢- أنه كان يلزم مثل صنيعهم في جميع الأحكام التكليفية، فيفرقوا في كل حكم منها بين ما ثبت بقطعي وما ثبت بظني، ففي المستحب -مثلا-: يُفرق بين ما ثبت استحبابه بقطعي، وما ثبت استحبابه بظني، ويُخص كل منهما باسم؛ وحتى من الناحية اللغوية، فلا شك أن الحقيقة اللغوية للفظ «المندوب» -مثلا- أكد من الحقيقة اللغوية للفظ «المستحب»؛ فهالاً فرقوا بينهما رعاية للمعنى اللغوي!

٣- وهو الأهم: أن نفس تفريقهم بين الأدلة القطعية والظنية أمر لا يُقبل منهم، فإنهم جعلوا أخبار الآحاد والقياس من الأدلة الظنية -بإطلاق-، وهذا غير صحيح؛ بل أخبار الآحاد المحتفة بالقرائن تفيد العلم -عند أهل السنة-،

والقياس منه ما يكون قطعياً يفيد العلم؛ ومن ثمَّ زعموا أن أكثر مسائل الفقهية ظنية، وأن الفقه من باب الظنون؛ وهذا باطل، وتقرير هذه المسائل مبسوط في مواضعه.

فلهذا كان مذهب الجمهور هو الأولى بالترجيح؛ لكونه أبعد عن التناقض والاضطراب؛ والله أعلم بالصواب.
تنبيه:

لا حرج في التفريق بين «الفرض» و«الواجب» من جهة أخرى تختلف عن الجهة التي عالجنها.

قال الطوفي: «الذي نصره أكثر الأصوليين هو ما ذكرناه، من أن الواجب مرادف للفرض؛ لكن أحكام الفروع قد بنيت على الفرق بينهما، فإن الفقهاء ذكروا أن الصلاة مشتملة على فروض وواجبات ومسنونات، وأرادوا بالفروض الأركان.

وحكمهما مختلف من وجهين:

أحدهما: أن طريق الفرض منها أقوى من طريق الواجب.

والثاني: أن الواجب يجبر إذا ترك نسياناً بسجود السهو، والفرض لا يقبل الجبر، وكذا الكلام في فروض الحج وواجباته، حيث جبرت بالدم دون الأركان» اهـ.

وقال الزركشي: «قد فرق أصحابنا بين الواجب والفرض في باب الصلاة، فسموا الفرض ركناً، والواجب شرطاً، مع اشتراكهما في أنه لا بد منه، وفي باب الحج حيث قالوا: الواجب ما يجبر تركه بدم، والركن ما لا يجبر؛ وهذا ليس في الحقيقة فرقاً يرجع إلى معنى تختلف الذوات بحسبه، وإنما هي أوضاع نصبت للبيان» اهـ.

قال كاتبه -عفا الله عنه-:

والدليل الشرعي يؤيد هذا التفريق؛ ففي باب الصلاة فرق بين ترك ركعة كاملة وترك التشهد الأوسط، وفي باب الحج فرق بين الوقوف بعرفة وطواف الوداع؛ فالتفريق الاصطلاحي -في هذه الحالة- أمر لا حرج فيه، ولا يلزمه ما لزم التفريق السابق من المحاذير، وهذا واضح.
والله أعلم بالصواب^(١).



(١) مراجع المسألة:

«الفصول في الأصول» (٢٣٦/٣)، «التقريب» (٢٩٤/١)، «الإحكام» لابن حزم (٧٩/٣) (٨١/٤)، «العدة» (٣٧٦/٢)، «الواضح» (١٢٥/١) (١٦٣/٣)، «التبصرة» (٩٤)، «التلخيص» (١٦٤/١)، «أصول السرخسي» (١١٠/١)، «قواطع الأدلة» (١٣١/١)، «المستصفى» (٥٣)، «المنخول» (١٣٨)، «المحصول» (٩٧/١)، «روضة الناظر» (١٠٣/١)، «الإحكام» للآمدي (٩٨/١)، «المسودة» (٥٠)، «شرح مختصر الروضة» (٢٧٤/١)، «الإبهاج» (٥٥/١)، «نهاية السؤل» (٢٤)، «البحر المحيط» (٢٤٠/١)، «تشنيف المسامع» (١٦٥/١)، «التقرير والتحرير» (٨٠/٢)، «التحبير» (٨٣٥/٢)، «شرح مختصر التحرير» (٣٥١/١)، «القواعد والفوائد الأصولية» (٩٤)، «الكافي شرح البزدوي» (١١٥٥/٣).

المسألة الثانية

ما لا يتم الواجب إلا به

** المبحث الأول: تحرير محل النزاع:

ما يتوقف عليه الواجب: إما أن يكون توقفه عليه في وجوبه، أو في إيقاعه بعد تحقق وجوبه.

فأما ما يتوقف عليه إيجاب الواجب؛ فلا يجب -بالإجماع-؛ لأن الأمر -حينئذ- مقيد، لا مطلق؛ وسواء كان سببا، أو شرطا، أو انتفاء مانع. فالسبب: كالنصاب، يتوقف عليه وجوب الزكاة، فلا يجب تحصيله على المكلف لتجب عليه الزكاة.

والشرط: كالإقامة، هي شرط لوجوب أداء الصوم، فلا يجب تحصيلها إذا عرض مقتضى السفر.

والمانع: كالدين، فلا يجب نفيه لتجب عليه الزكاة.

وأما ما يتوقف عليه إيقاع الواجب، ودخوله في الوجود بعد تحقق الوجوب: فإن كان جزءا -كالسجود للصلاة-؛ فلا خلاف في وجوبه؛ لأن الأمر بالماهية المركبة أمر بكل واحد من أجزائها -ضمنا-.

وإنما الخلاف إذا كان خارجا -كالشرط والسبب-، كما إذا تقرر أن الطهارة شرط، ثم ورد الأمر بالصلاة، فهل يدل الأمر بها على اشتراط الطهارة؟ هذا موضع النزاع.

ولهذا عبر بعضهم عنه بـ«المقدمة»؛ لأن المقدمة خارجة عن الشيء متقدمة

عليه، بخلاف الجزء فإنه داخل فيه.

والمقصود -أيضا- بمحل النزاع: أن يكون مقدورا للمكلف، وأما ما يخرج عن قدرته -كالقدرة، وسلامة الأعضاء، وحضور الإمام للجمعة-؛ فليس بواجب -إجماعا-.

**** المبحث الثاني: ذكر الاختلاف في المسألة:**

اختلف أهل الأصول في المسألة على مذاهب.

المذهب الأول: أن مقدمة الواجب واجبة -مطلقا-:

سواء كانت شرطا أو سببا، وسواء كان الشرط شرعيا -كالوضوء للصلاة-، أو عقليا -كترك أضداد الواجب-، أو عاديا -كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه-؛ وسواء كان السبب شرعيا -كصيغة العتق الواجب في الكفارة أو النذر-، أو عقليا -كالنظر الموصل إلى العلم-، أو عاديا -كالسعي للجمعة-. وهذا قول أكثر الأصوليين.

المذهب الثاني: أن المقدمة ليست واجبة -مطلقا-:

نسبه الجويني لشرذمة من أهل الكلام، ونسبوه في «المسودة» لأكثر المعتزلة^(١)، وحكاه ابن السمعاني عن الشافعية^(٢).

(١) هذه النسبة موضع نظر، فقد نسب غير واحد من أهل الأصول إلى أكثر المعتزلة المذهب الأول، وهو نص أبي الحسين البصري في «المعتمد».

(٢) كذا قال الزركشي في «البحر»، ونص ما في «القواطع» لابن السمعاني: «ذكر الأصحاب أن الأمر بالشيء لا يكون أمرا بأسبابه بصيغته، مثل قوله: «صَلِّ»، هذا اللفظ بصيغته لا يكون أمرا بالطهارة وستر العورة؛ لأن هذه الشرائط لها صيغ موضوعة، واختلاف الصيغ يدل على اختلاف المصوغ له... واعلم أنا لا ننكر أن الصلاة مقتضية للطهارة =

المذهب الثالث: المقدمة إن كانت سببا للواجب؛ فهي واجبة، وإن كانت شرطا له؛ فليست واجبة:

حكاه الرازي عن الواقفية، وهو اختيار صاحب «المصادر».

المذهب الرابع: إن كانت سببا أو شرطا؛ فهي واجبة، وإن كانت غيرهما؛ فليست بواجب:

المذهب الخامس: يجب الشرط الشرعي - كالطهارة للصلاة -، دون العادي - كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه -:

وهذا قول ابن القشيري، وابن برهان^(١)، وابن الحاجب؛ ونُسب إلى الجويني^(٢).

=

بالدلالة، وإنما ننكر أن تكون من حيث الصيغة مقتضية... وأما إذا لم يمكن أداء الواجب إلا بأداء ما ليس بواجب: هل يصير ذلك واجبا أم لا؟ مثل إمساك جميع النهار لا يمكن إلا بإمساك جزء من الليل... فالواجب في هذه المواضع كلها ما علق بها الوجوب في الشرع، إلا إنما لا يتأتى أداء الواجب إلا به صار واجبا للتوصل إلى أداء الواجب، لا لأنه واجب مقصود بنفسه» اهـ مختصرا.

فتبين أن الذي حكاه ابن السمعاني عن الشافعية: ليس إنكار وجوب المقدمة - مطلقا -، وإنما إنكار الوجوب من جهة الصيغة - نفسها -، ومن جهة كون المقدمة مقصودة لذاتها.

(١) سيأتي نص كلامه - إن شاء الله - في مبحث الترجيح؛ فإنه بذلك الموضع أَلَيُّ.

(٢) كذا عزوه في «المسودة»، وغيرهم؛ ونص ما في «التلخيص»: «فإن قيل: أفتقولون - على طرد ما عهدتموه - أن الأمر بالصلاة أمر بطلب الماء، وانتزاعه، والتسبب إلى تحصيله بالتردد والتطلب؟ قيل لهم: هذا ما نقوله؛ طردا لما قدمناه... فإن قيل: أو ليس الفقهاء قالوا: إن استيعاب أجزاء الوجه في الوضوء لما لم يتأت إلا بأخذ أجزاء من الرأس،

=

المذهب السادس: الوقف:

أشار إليه أبو الحسين البصري، إلزاما للواقفين في صيغ العموم.

* الأدلة والمناقشة:

المذهب الأول: احتجوا بما يلي:

١- أن الأمر اقتضى إيجاب الفعل على كل حال، ولا يستقر وجوبه -على هذا الوجه- إلا ومقدمته واجبة.

٢- أن الشرط الذي يتوقف عليه وقوع الواجب لو لم يجب؛ لم يكن شرطاً للواجب.

٣- انعقد إجماع الأمة على إطلاق القول بوجوب تحصيل ما أوجبه الشارع، وتحصيله إنما هو بتعاطي الأمور الممكنة من الإتيان به، فإذا قيل: يجب التحصيل بما لا يكون واجبا؛ كان متناقضا.

المذهب الثاني: احتجوا بما يلي:

=

فيكون إيصال الماء إلى أجزاء من الرأس مندوبا، وإن كان لا يتوصل إلى استيعاب الوجه إلا بإيصال الماء إليها؟ قلنا: هذا مما لا نرتضيه، وذلك أنا نقول: ما لا يتم غسل الوجه إلا به فهو واجب في نفسه، وعلى هذا يجري في استصحاب الإمساك عن المفطرات في أجزاء لطيفة من أول الليل، فإنه لا يقتدر على إيقاع الفطر مع أول جزء من الليل، ويكثر نظائر ذلك في الشرع، ومن صار إلى أن ذلك ندب؛ فقد صرف بما لم يعرف؛ فإنه إذا رد إلى التحقيق، وقيل له: إذا لم يقتدر على الواجب إلا به، ولو قُدِّر تركه تعطل الواجب -لا محالة-؛ فما معنى نعتة بالتطوع -وهذا وصفه-؟ فلا يبدي مع هذا السؤال مقالا له تحقيقاً اهـ مختصرا.

وهو من الظهور -بما ترى- في موافقة الجويني للجمهور، وقد نظرت في كتاب «البرهان» له، فلم أر هذه المسألة -أصلا-.

١- أن الخطاب إنما استدعى المشروط -وهو الصلاة مثلاً- في قوله: «صَلِّ»، ولم يصرح بإيجاب الشرط، ومع عدم التصريح بإيجابه: لا دليل على وجوبه.

وتعقب: بأنه لا يُسَلَّم انحصار طريق الإيجاب في التصريح، بل قد يكون الإيجاب تصريحاً ومطابقة، وقد يكون إيماء والتزاماً، وهو ما ذكرناه: من أن الشرط لازم للمشروط، والأمر بالملزوم أمر باللازم.

٢- القول بوجوب الشرط زيادة على ما اقتضاه الأمر بالمشروط؛ إذ لا دلالة عليه، والزيادة على النص نسخ، ونسخ مدلول النص لا يكون إلا بنص آخر، ولا نص.

وتعقب: بأن النسخ إنما يلزم أن لو كان ما قيل بوجوبه رافعاً لمقتضى النص الوارد بالمشروط، وليس كذلك، فإن مقتضاه وجوبه، ووجوبه باق -بحاله-.

٣- لو استلزم الواجب وجوب غير الشرط مما لا يتم إلا به، لزم تعقل الموجب؛ لاستحالة إيجاب الشيء مع الذهول عنه.

وتعقب: بأنه إنما يلزم أن لو كان الوجوب بالأصالة، أما إذا كان بالتبعية؛ فلا.

٤- لو كان غير الشرط واجباً؛ لوجبت نيته؛ لأنه عبادة شرعية.

وتعقب: بأنه إنما يلزم لو كان غير الشرط مقصوداً بالذات، أما إذا كان مقصوداً بالعرض؛ فلا.

٥- لو كان واجباً؛ لأثيب على فعله، وعوقب على تركه، وتارك الوضوء والصوم لا يعاقب على ما ترك من غسل الرأس وصوم الليل.

وتعقب بوجوه:

أ- أن الواجب له معنيان: أحدهما الطلب الجازم، والثاني المعاقبة والذم على

الترك؛ والوجوب -عند الجمهور- يتصور بمجرد القسم الأول، فيكون وجوب هذه اللوازم من باب الأول، لا الثاني؛ إذ لا يعاقب المكلف على ترك هذه اللوازم، بدليل أن من بعدت داره عن المسجد أو مكة لا تزيد عقوبته على عقوبة من قربت داره، وإن كان ثوابه على الفعل أكثر.

ب- هذه اللوازم تجب وجوبا عقليا، لا وجوبا طلبيا ولا عقابيا؛ فإن هذا نوع ثالث، كما يجب لمن أراد الأكل تحريك فمه، أو لمن أراد الكلام تحريك آلاته، فهذا وجوب عادي لا شرعي، وهذا الوجوب لا ينكره عاقل، كما أن الوجوب العقابي لا يقوله فقيه، ويبقى الوجوب الطلبي، وهو محل النزاع، ويشبه أن يقال: هو مطلوب بالقصد الثاني، لا الأول؛ ومما يوضح الفرق بين الوجوب الطلبي والعقابي أن من قال: يجب بالعقل توحيد الله وشكره، ويحرم به الكفر والزنا والظلم والكذب؛ لا يلزمه أن يقول: يعاقب عليه في الآخرة؛ للنصوص السمعية، وإن كان تاركا للواجب، وفاعلا للمحرم.

ج- الانفكاك الذي قدرتموه محال في العادة؛ لأن الفصل -تحقيقا- بين حد الرأس والوجه، والليل والنهار؛ بحيث يمكن استيعاب كل واحد منها بحكمه دون جزء من مجاوره: مما لا قوة للبشر على تحقيقه، وإذا كان محالا في العادة جاز أن يلزمه محال عادي، وهو عدم التعصية بتركه، فيكون عدم تعصيته بتركه محالا لازما لمحال، والمحال يلزمه المحال.

د- الواجب شرعا على وزان الواجب عقلا، وكما أن الواجب عقلا تارة يكون وجوبه لذاته، وتارة لغيره؛ فكذلك الواجب شرعا، تارة يجب قصدا بالنظر إلى نفسه، وتارة يجب تبعا بالنظر إلى غيره، وما لا يتم الواجب إلا به من هذا القبيل، فإن غسل جزء من الرأس ونحوه ليس واجبا بالقصد، بل تبعا لغسل

الوجه، ما لم يتحقق غسله إلا به، فإذا أمكن استيعاب غسل الوجه بدونه؛ انتفت الجهة التي من أجلها وجب، وعاد إلى جهته الأصلية وهي عدم الوجوب، وحيث يكون عدم وجوبه -بتقدير الانفكاك- محل وفاق، خارجا عن محل النزاع؛ لأنه حيثئذ غير واجب، وإنما الكلام فيما لا يتم الواجب إلا به مادام كذلك.

المذهب الثالث:

احتجوا: بأن وجود السبب يستلزم وجود المسبب، بخلاف الشرط.

المذهب الرابع:

لم أر من احتج له، ويمكن ذلك بما سبق من أدلة المذهب الثاني على عدم إيجاب غير السبب والشرط.

المذهب الخامس:

الأمر كما ذكرت في المذهب الرابع؛ فحجة المذهب الخامس على إيجاب الشرط: ما سبق في حجة المذهب الأول، وعلى عدم إيجاب غيره: ما سبق في حجة المذهب الثاني.

المذهب السادس:

احتجوا: بأنه لا يؤمن أن يكون الأمر بالواجب مشروطا بتحصيل المقدمة، أو غير مشروط، فيجب الوقف.

** المبحث الثالث: الترجيح في المسألة:

قال كاتبه -سده الله-:

لا شك ولا إشكال أن مقدمة الواجب واجبة، إذا تحقق فيها معنى التعيّن، أي: إذا تعيّن لأداء الواجب أمر ما، بحيث صار أداء الواجب متوقفا عليه، لا يتم

إلا به؛ ولا ينبغي -في الحقيقة- أن يكون في هذا نزاع؛ لظهور الحجة عليه -كما تقدم-، بحيث يكون -في الحقيقة- أمراً عقلياً بدهياً، وكل ما تقدم من إشكالات المخالفين لا يخفى ضعفه -كما تقدم الجواب عنه-.

ولهذا وجدنا في النصوص الشرعية -نفسها- الأمر بوسائل الواجبات أحياناً؛ كقول الله -تعالى-: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩]، فالسعي وسيلة الواجب، وقد أمر به -بعينه-؛ لأنه لا يحصل الواجب إلا به.

والظاهر أن الذي أوجب النظر والإشكال في المسألة: أمور:

الأمر الأول: أن النص الوارد في الواجب الشرعي: هل دل على وجوب ما لا يتم إلا به بنفس النص، أو بمعناه؟

الذي لا شك فيه: أنه إنما دل عليه بمعناه، ولا يقول عاقل: إن نفس قول الشارع: «أقيموا الصلاة» يقتضي الأمر بشروطها؛ فمن أين لنا -أصلاً- أن هناك شروطاً للصلاة، ما لم يخبرنا الشارع بذلك؟! وإنما صار هذا الأمر مستلزماً لإيجاب الشروط من جهة المعنى العقلي العام: أن كل شيء له شروط فإنه لا يتم إلا بها، وصار مستلزماً لإيجاب الشروط الخاصة بالمعنى المعهود في العقل -بعد مجيء الشرع-: أن الصلاة لها شروط كذا وكذا.

وهذا هو الموافق لاعتقاد أهل السنة في الخطاب الشرعي -الذي هو كلام الله-: أنه مختلف المعاني والدلالات، فليس معنى قوله ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ كمعنى قوله ﴿فَوَلَّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤]، ولا يفهم مدلول النص الثاني من نفس النص الأول.

الأمر الثاني: جانب الثواب والعقاب -خاصة-، بمعنى: هل يثاب على فعل المقدمة، ويعاقب على تركها؟

وفي هذا يقول القرافي في «نفائس الأصول»: «لا نزاع في أن المقاصد تتوقف على الوسائل، إنما النزاع في أنه إذا ترك الوسيلة مع المقصد هل يعاقب عقابين: عقابا على المقصد، وعقابا على الوسيلة؟ وإذا فعلهما هل يثاب ثوابين عليهما؟» اهـ.

وقد تقدم الجواب عن ذلك، بما يحل هذا الإشكال -بفضل الله-.
 الأمر الثالث: قوة الإشكال في بعض الفروع الفقهية المبنية على المسألة؛ كغسل جزء من الرأس، وإمساك جزء من الليل؛ ومبنى الإشكال على تصور التعين في هذه الأمور: هل يمكن تحقيق الواجب بدونها أم لا.
 وهذا هو سر المسألة؛ فإننا نقطع بوجوب الوسائل إذا لم نتصور قيام الواجب بدونها، وأنا لم أقف على من نفى وجوب السعي للجمعة -مثلا-.
 وهنا أنقل نص كلام ابن برهان رَحِمَهُ اللهُ؛ فإنه جمع أطراف المسألة ومآخذها، وفصل النزاع فيها -إن شاء الله-:

قال: «تحصلنا على ثلاثة أقسام لا يتأتى فعل المأمور به إلا بها.
 أحدها: ما كان من أبعاضه وأجزائه؛ كأجزاء الصلاة: من القيام، والقعود، والركوع، والسجود؛ فالأمر يتناولها، ودل عليها -لفظا-.
 الثاني: ما كان من شرائطه وأسبابه؛ كالطهارة، والقبلة، وستر العورة؛ فالأمر تناولها ودل عليها -معنى، لا لفظا-.

والثالث: ما كان من ضروراته؛ كأخذ جزء من الليل في صوم اليوم، وأخذ جزء من الرأس في غسل الوجه؛ فالأمر ما تناوله ولا دل عليه من جهة اللفظ، ولا من جهة المعنى، وإنما ثبت لأنه من ضرورات المأمور -جبلة وخلقة-.
 والفرق بين هذا والذي قبله: أن ما كان من ضرورات المأمور يتصور الإتيان

بالمأمور بدونه، وما كان من شرائطه وأسبابه لا يتصور إتيان المأمور به إلا إذا أتى به. مثاله: أنا لو قدرنا أن الله تعالى خلق في الواحد منا إدراك أول جزء من النهار حتى تطبق النية عليه صبح صومه، ولم يجب عليه إمساك جزء من الليل، ولذلك لو قدر على غسل ما هو الفرض؛ لم يجب عليه غسل جزء من الرأس، وهكذا في ستر العورة؛ بخلاف الشرط فإنه لا يتصور صحة الأمر إلا به، فكان الأمر دالا عليه -معنى-، ولم يكن دالا على الأول، لا من جهة اللفظ، ولا من جهة المعنى» اهـ.

قلت: وواضح أن الخلاف في تصور المسألة في بعض الفروع الفقهية لا يعني الخلاف في نفس الأصل: أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. والفروع المبنية على هذه المسألة كثيرة، ذكر بعضُها غير واحد من الأصوليين تحت هذه المسألة، وذكر جملةً صالحةً منها: ابنُ اللحام في «القواعد والفوائد الأصولية».

منها: لو اشتبهت أخته بأجنبية؛ لم يجز له العقد على أي واحدة منهما؛ لأن المحرم -بالأصالة- يجب اجتنابه، ولا يتم اجتنابه إلا باجتناب ما اشتبه به. ومثل ذلك: لو اشتبهت زوجته بأجنبية؛ حرم عليه وطؤهما. ومثله: لو اشتبهت ميتة بمذكاة؛ وجب الكف عنهما. مع التنبيه على أمر مهم، ذكره الطوفي.

قال: «واعلم أن ما لا يتم الواجب إلا به قد يتعارض من جهتين، فيرجح أهمهما، أو يتوقف -إن استويا-، وذلك كالمُحرمة يجب عليها كشف وجهها^(١)،

(١) القول بالوجوب محل نظر معروف في الفقه.

وستر رأسها، ولا بد في استيعاب كشف الوجه من كشف جزء من الرأس، ولا بد في استيعاب تغطية الرأس من تغطية جزء من الوجه، فيحتمل أن تغطي جزءاً من وجهها تبعاً لرأسها، محافظة على ستر العورة، إذ أمرها في الإحرام مبني على التخفيف لذلك، ويحتمل أن تكشف جزءاً من رأسها تبعاً لوجهها، محافظة على وظيفة الإحرام لأنه العبادة الحاضرة النادرة» اهـ.

والمقصود: أن الجهة التي ذكرناها قد تعارضها جهة أخرى تترجح عليها. مثال ذلك: اشتباه الماء الطهور بالنجس، فإن من قال: يترك الجميع ويتيمم؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؛ قد عارضه جهة أخرى أرجح، وهي: التحري، فينظر في الماء، ويستعمل ما يغلب على ظنه طهارته؛ كمسألة اشتباه القبلة، وهي منصوص عليها.

فخلاصة المسألة: أن ما لا يتم الواجب إلا به من شرط أو سبب، شرعي أو عقلي؛ فلا شك في وجوبه، وأما الشرط العادي والسبب العادي؛ فعلى حسب تحقق التعيين فيه، فإن تعين كونه وسيلة للواجب؛ فهو واجب، وإلا؛ فلا. والله أعلم بالصواب^(١).

(١) مراجع المسألة:

«التقريب» (١٠٠/٢)، «المعتمد» (٩٣/١)، «العدة» (٤١٩/٢)، «اللمع» (١٧)، «التلخيص» (٢٩٠/١)، «قواطع الأدلة» (١٠٠/١)، «المستصفى» (٥٧)، «المنحول» (١٨٤)، «التمهيد» (٣٢١/١)، «المحصول» لابن العربي (٦٤)، «المحصول» للرازي (١٨٩/٢)، «روضة الناظر» (١١٨/١)، «الإحكام» للآمدي (١١٠/١)، «المسودة» (٦٠)، «شرح تنقيح الفصول» (١٦٠)، «نفائس الأصول» (١٤٧٢/٣)، «شرح مختصر الروضة» (٣٣٥/١)، «بيان المختصر» (٣٦٨/١)، «الإبهاج» (١٠٣/١)، «شرح

المسألة الثالثة

هل يلزم المندوب بالشروع فيه

** المبحث الأول: ذكر الخلاف في المسألة:

اعلم أن العلماء متفقون على أن المندوب من الحج والعمرة - خاصة - يلزم بالشروع فيه، واختلفوا فيما سواه من بعض الأعمال الأخرى. وقد حصر القرافي الخلاف في الصلاة، والطواف، والصوم، والاعتكاف، والائتمام؛ قال: وما سوى ذلك لا أعلم فيه خلافا. وقد ذكر عن بعض الشافعية: أن الأضحية تلزم بالشروع فيها. وخلاف العلماء في هذه المسألة على مذهبين:

* المذهب الأول: أن المندوب لا يلزم بالشروع فيه: وهو قول الشافعي، والمشهور عن أحمد.

* المذهب الثاني: أن المندوب يلزم بالشروع فيه: وهو قول أبي حنيفة، ومالك، ورواية عن أحمد.

* الأدلة والمناقشة:

=

العضد» (١٨٨/٢)، «رفع الحاجب» (٥٢٨/١)، «نهاية السؤل» (٤٥)، «البحر المحيط» (٢٩٦/١)، «تشنيف المسامع» (٢٦٦/١)، «الغيث الهامع» (٨٦)، «أصول الفقه» لابن مفلح (٢١١/١)، «التحبير» (٩٢٣/٢)، «شرح مختصر التحرير» (٣٥٧/١)، «القواعد والفوائد الأصولية» (١٣٠)، «فواتح الرحموت» (١٤٦/١).

المذهب الأول: احتجوا بما يلي:

١- ما جاء من الأدلة على جواز قطع نفل الصيام:

كحديث عائشة - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا -: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - ذَاتَ يَوْمٍ: «يَا عَائِشَةُ، هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْءٌ؟» قَالَتْ: فَقُلْتُ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا عِنْدَنَا شَيْءٌ»، قَالَ: «فَإِنِّي صَائِمٌ». قَالَتْ: فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ -، فَأُهِدِيَتْ لَنَا هَدِيَّةٌ - أَوْ جَاءَنَا زَوْرٌ -، قَالَتْ: فَلَمَّا رَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - قُلْتُ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ، أُهِدِيَتْ لَنَا هَدِيَّةٌ - أَوْ جَاءَنَا زَوْرٌ -، وَقَدْ خَبَأْتُ لَكَ شَيْئًا»، قَالَ: «مَا هُوَ؟»، قُلْتُ: «حَيْسٌ»، قَالَ: «هَاتِيهِ»، فَجِئْتُ بِهِ، فَأَكَلَ، ثُمَّ قَالَ: «قَدْ كُنْتُ أَصْبَحْتُ صَائِمًا»^(١).

وقصة سلمان وأبي الدرداء - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا -، لما عزم سلمان على أبي الدرداء في الإفطار، وأقره النبي - ﷺ -^(٢).

وحديث أم هانئ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا -، مرفوعاً: «الصَّائِمُ الْمُتَطَوُّعُ أَمِيرُ نَفْسِهِ، إِنْ شَاءَ صَامَ، وَإِنْ شَاءَ أَفْطَرَ»^(٣).

وتعقب بوجهين:

أ- أنه يحتمل أن يكون المراد: إِنْ شَاءَ صَامَ اليوم الثاني، وَإِنْ شَاءَ أَفْطَرَهُ؛ فَإِنْ الحديث لم يقل: في يوم واحد، فهو دائر بين الاحتمالين، فهو مجمل.

ب- أنه محمول على الصائم الذي عزم على الصوم قبل الشروع فيه؛ للأدلة التي احتج بها أصحاب المذهب الثاني.

(١) أخرجه مسلم (١١٥٤).

(٢) أخرجه البخاري (٦١٣٩، ١٩٦٨).

(٣) أخرجه أبو داود، والترمذي - واللفظ له -؛ وهو حديث حسن لغيره، وانظر «صحيح أبي داود» (٢١٥ / ٧).

٢- النفل مشروع على أنه غير لازم، فوجب أن يبقى كذلك بعد الشروع؛ لأن حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع؛ ألا ترى أنه بعد الشروع نفل - كما كان قبله -؟ ولهذا يتأدى بنية النفل، ولو أتمه كان مؤدياً للنفل، لا مسقطاً للواجب، ولو صار فرضاً؛ لما ثبتت هذه الأحكام، وإذا كان نفلاً - حقيقة -؛ وجب أن يكون مخيراً في الباقي - كما كان مخيراً في الابتداء -؛ تحقيقاً للنفلية؛ لأن آخره من جنس أوله.

٣- النفل عبادة لا يجب المضي فيها مع الإفساد، فلا تلزم بالشروع. وتعقب: بالحج؛ فإنه يمضي فيه مع الإفساد.

المذهب الثاني: احتجوا بما يلي:

١- قوله - تعالى -: ﴿وَلَا يُبْطَلُوا أَعْمَالُكُمْ﴾ (٣٣) [محمد: ٣٣].

وتعقب بوجوه:

أ- أن المراد: لا تبطلوها بالردة؛ بدليل الآية قبلها.

ب- أن المراد: لا تبطلوها بالرياء.

ج- أن المراد: الواجبات.

د- أن النهي محمول على التنزيه.

٢- حديث عائشة - رضي الله عنها -: «أُهِدِيَ لِي وَلِحَفْصَةَ طَعَامٌ، وَكُنَّا صَائِمَيْنِ، فَأَفْطَرْنَا، ثُمَّ دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ -، فَقُلْنَا لَهُ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا أُهِدِيتْ لَنَا هَدِيَّةٌ، فَاشْتَهَيْنَاهَا، فَأَفْطَرْنَا»، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ -: «لَا عَلَيْكُمَا، صُومًا مَكَانَهُ يَوْمًا آخَرَ»^(١).

٣- حديث: «هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟ قَالَ: لَا إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ»^(٢)، أي: فيلزمك التطوع

- إن تطوعت -.

(١) أخرجه أهل السنن، إلا ابن ماجه؛ وهو حديث ضعيف، وانظر «الضعيفة» (٥٢٠٢).

(٢) سبق تخريجه.

وتعقب بأمور:

- أ- أن الاستثناء منقطع، بدليل أن النبي -ﷺ- قد أبطل تطوعه -كما سبق-.
- ب- أن الحنفية لا يقولون بفرضية الإتمام، بل بوجوبه، واستثناء الواجب من الفرض منقطع؛ لتباينهما.
- ج- أن الاستثناء من النفي عندهم ليس للإثبات، بل مسكوت عنه، وقوله: «إلا أن تطوع» استثناء من قوله: «لا»، أي: لا فرض عليك غيرها.
- ٤- حديث: «لَيْسَ لِنَبِيِّ إِذَا لَيْسَ لَأُمَّتِهِ أَنْ يَضَعَهَا حَتَّى يُقَاتِلَ»^(١).
- وتعقب: بأن الاستدلال ضعيف، وفي الحديث إشارة إلى الاختصاص، فقوله: «لا ينبغي لنبي» يدل على مخالفة غير النبي له.
- ٥- أن المندوب عبادة تلزم بالنذر، فتلزم بالشروع؛ كالحج.
- وتعقب بوجهين:
- أ- أن نفل الحج مساو لفرضه -نية، وكفارة، وغيرهما-، فوجب أن يتساويا في الإتمام وال لزوم.
- ب- أنه يجب المضي في فاسد التطوع منه كواجبه، فإتمام صحيح التطوع أولى.
- ٦- أن الجزء الذي أداه صار عبادة لله -تعالى-، حقاً له، فتجب صيانتها؛ لأن التعرض لحق الغير بالإفساد حرام، ولا طريق إلى صيانة المؤدَّى سوى لزوم الباقي؛ إذ لا صحة له بدون الباقي؛ لأن الكل عبادة واحدة، بتمامها يتحقق استحقاق الثواب.

(١) أخرجه أحمد، والدارمي، والنسائي في «الكبرى»؛ بإسناد على شرط مسلم، وانظر «الصحيحة» (٣/ ٩٠).

** المبحث الثاني: الترجيح في المسألة:

قال مؤلفه -عفا الله عنه-:

القول الأول هو الأولى بالصواب -إن شاء الله-؛ لصراحة أدلته وقوتها، ولا سيما الأدلة الظاهرة على جواز الإفطار في صيام التطوع، وتعقب المخالفين لها لا يخفى ضعفه؛ فإنه -إن سُلِّمَ بوجاهته- إنما ينصب على حديث: «الصائم المتطوع...»، ولا يرد على سائر الأحاديث.

وأما حجج المخالفين؛ فقد تبين لك أنها بَيِّنٌ ضعيف، وغير صريح، وعام يحتمل التأويل، وخصوص أدلتنا مقدم عليه؛ وأقيسة نظرية في مقابل نصوصنا الصريحة؛ ولو كانت صحيحة لوجب اطرادها، بحيث يلزم كل مندوب بالشروع فيه، والإجماع منعقد على خلاف ذلك -كما تقدم التنويه به-.

ومما يدل على ضعف مذهب المخالفين -أيضا-: أنهم تناقضوا فيه.

فقال أبو حنيفة: إن ابتداء صلاة التطوع قائما؛ جاز له القعود فيها -من غير عذر-.

وخالفه أصحابه، فطردا القياس، ومنعا القعود.

فهذا يؤكد ما ذكرناه من أن المخالفين احتجوا بأمور لا يمكن طردها، وهم -أنفسهم- لم يفعلوا.

والله أعلم بالصواب^(١).

(١) مراجع المسألة:

- «تقويم النظر» (١/ ١٢٠)، «المحصول» (٢/ ٢١٠)، «نفائس الأصول» (٤/ ١٥٢٧)،
«المسودة» (٦٠)، «التلويح على التوضيح» (٢/ ٢٥٠)، «البحر المحيط» (١/ ٣٨٤)،
«تشنيف المسامع» (١/ ١٦٩)، «التقرير والتحريير» (٢/ ١٥٠)، «التحجير» (٢/ ٩٩١)،
«كشف الأسرار» (٢/ ٣١٢)، «شرح مختصر التحريير» (١/ ٤٠٧)، «فواتح الرحموت»
=

المسألة الرابعة

هل يجب القضاء بأمر جديد

** المبحث الأول: ذكر الخلاف في المسألة:

صورة المسألة: أن الواجب المؤقت إذا فات وقته؛ هل يسقط بذلك، ويتوقف وجوب قضائه على أمر جديد؟ أو لا يسقط، ويجب قضاؤه بالأمر الأول، الذي وجب به في وقته؟

وأما الواجب المطلق؛ فواضح أنه لا يسقط بتأخيره عن أول وقت الإمكان، وإنما الإشكال في الواجب المؤقت، ولهذا عَيَّنَهُ بالبحث هنا.

وقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

* المذهب الأول: أن القضاء يجب بالأمر الأول، ولا يفتقر إلى أمر جديد:

وهو قول أكثر الحنفية، وأحد الوجهين عند الشافعية، وهو الأشهر عند الحنابلة.

* المذهب الثاني: أن القضاء لا يجب إلا بأمر جديد:

وهو قول المالكية، وبعض الحنفية والحنابلة، وأصح الوجهين عند الشافعية.

* المذهب الثالث: أن القضاء يجب بقياس الشرع:

وهو قول أبي زيد الدبوسي، وبعض الحنفية.

والمراد: أن القضاء يجب بالقياس على العبادات الفائتة، التي دل الدليل على

=

(١/١٧٥).

ومن غير كتب الفن: «فتح الباري» (١/١٠٧).

وجوب قضائها، والجامع بينهما استدراك مصلحة الفأنت، فما لم ينقل فيه أمر بالقضاء يكون مأمورا قياسا، لا بالأمر الأول، ولا بأمر جديد.

* الأدلة والمناقشة:

المذهب الأول: احتجوا بما يلي:

١ - قول النبي ﷺ: «إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»^(١)، ومن فاته الوقت الأول؛ فهو مستطيع للفعل في الوقت الثاني.

وتعقب: بأن الخبر دليل وجوب الإتيان بما استطيع من المأمور به، وإنما يفيد أن لو كان الفعل في الوقت الثاني داخلا تحت الأمر الأول، وهو محل النزاع. ٢ - أنه لو سقط بفوات وقته؛ لسقط المأثم بفوات الوقت - كما يسقط الوجوب -، ولما لم يسقط المأثم؛ فكذلك الوجوب.

وتعقب: بأن هذا غير لازم، لأن الإيجاب تعلق بالوقت، والمأثم تعلق بتحقيق الترك في الوقت، فشرط المأثم تحقق، فيحصل، وشرط الإيجاب فات، فيسقط، فهما ضدان - في الحقيقة -.

٣ - أن الأصل ثبوته في ذمته، فمن زعم إبطاله بخروج الوقت؛ فعليه الدليل. وتعقب: بأن الأمر يقتضي إيجاب الفعل في وقت مخصوص، لا في جميع الأوقات؛ ولأن هذا يبطل به إذا علقه على الشرط، فإنه لا يجب فعله مع عدم الشرط، وإن كان مقتضى الأمر الإيجاب.

٤ - أنه حق واجب؛ فلم يسقط بمضي الوقت، دليله: الدين المؤجل؛ فإنه لا يسقط بانتهاء الأجل.

وتعقب بوجهين:

(١) أخرجه البخاري (٧٢٨٨)، ومسلم (١٣٣٧)؛ من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه -.

أ- منع كون الوقت أجلاً للفعل المأمور به؛ إذ الأجل عبارة عن وقت مهلة وتأخير المطالبة بالواجب من أوله إلى آخره، كما في الحول بالنسبة إلى وجوب الزكاة، ولذلك لا يَأْثُم بإخراج وقت الأجل عن قضاء الدين، وإخراج الحول عن أداء الزكاة فيه؛ وليس كذلك الوقت المقدر للصلاة، بل هو صفة الفعل الواجب، ومن وجب عليه فعل بصفة؛ لا يكون مجزئاً له دون تلك الصفة.

ب- يجوز أداء الدين قبل الأجل، ولا يصح تقديم المأمور به على وقته المقدر.

٥- أن الوقت ليس بمقصود، وإنما المقصود نفس العبادة؛ بدليل أنه لا فائدة في إثبات وقت خال عن عبادة.

وتعقب: بأن المأمور به هو الفعل في وقت مخصوص، لا فعل على الإطلاق؛ ألا ترى أن لفظه لا يتناول ما بعد الوقت؟

٦- أن عرف الشرع قد ثبت أن الأمر إذا ورد بفعل عبادة متعلقة بوقت؛ فإنه يجب فعلها قضاء؛ كالصلاة، والصيام، والحج، وغير ذلك.

وتعقب بوجهين:

أ- أن القضاء ثبت في هذه الأمور بدليل خاص، لا بأصل الأمر.

ب- أن الشرع مختلف في ذلك؛ فإن الجمعة لا تُقضى، وكذلك رمي الجمار، في نظائر معروفة؛ فلو كان الأمر الأول مقتضياً للقضاء؛ لكان القول بعدم القضاء فيما ذكر من الصور على خلاف الدليل، وهو ممتنع.

وأجيب عن هذا التعقب: بأن سقوط الجمعة للعجز؛ لأن إقامة الخطبة مقام ركعتين غير مشروع للعبد في غير ذلك الوقت، فبمضي الوقت يتحقق العجز فيه، ويلزمه صلاة الظهر؛ لأن مثلها مشروع للعبد بعد مضي الوقت؛ وكذا الجهر بالتكبير دبر الصلوات في أيام التشريق غير مشروع للعبد في غير هذه الأيام، بل هو

منهي عنه لكونه بدعة، فبمضي الوقت يتحقق الفوات فيه، فيسقط.
٧- أنه لا خلاف أن ذلك يسمى قضاء، ولو كان ذلك فرضاً آخر يجب بأمر
ثان؛ لما سمي قضاء لما تركه.

وتعقب: بأنه إنما سمي قضاء لأنه قام مقام المتروك، لا أنه يجب بأمره.

المذهب الثاني: احتجوا بما يلي:

١- قول النبي ﷺ: «مَنْ نَسِيَ صَلَاةً، أَوْ نَامَ عَنْهَا؛ فَكَفَّارَتُهَا أَنْ يُصَلِّيَهَا إِذَا ذَكَرَهَا»^(١)، فأمر بفعلها بعد الوقت، فلو كان الأمر يفيد امتثاله بعد الوقت؛ لم يأمر به ثانياً، ولو كان مأموراً به بالأمر الأول؛ لكانت فائدة الخبر التأكيد، ولو لم يكن مأموراً به؛ لكانت فائدته التأسيس، وهو أولى؛ لعظم فائدته.

وتعقب: بأن الخبر حجة لنا؛ لأنه قال: «فليصلها»، وهذا كناية عما أمر به بحكم أن الذي يفعله بعد الوقت هو المأمور به في الوقت، مع أنه قصد بهذا رفع الإشكال؛ لئلا يظن ظان أنها تسقط بفوات وقتها.

٢- أنه لو كان الأمر الأول مقتضياً للقضاء؛ لكان مشعراً به، وهو غير مشعر به، فإنه إذا قال: «صم في يوم الخميس»، أو: «صل في وقت الزوال»؛ فإنه لا إشعار له بإيقاع الفعل في غير ذلك الوقت -لغة-، وفي الشاهد: من قال لغلّامه: «زُر فلانا في الغد»؛ لا يكون أمراً بالزيارة بعد الغد، حتى إذا ترك الزيارة في الغد وزار بعد الغد يسمى مخالفاً لسيده.

وتعقب بوجهين:

أ- أنه إنما يقال: المفعول في الوقت الثاني غير المفعول في الوقت الأول إذا وجد منه فعل في الوقت الأول، فيكون الثاني غيره؛ فأما إذا لم يوجد منه فعل،

(١) أخرجه البخاري (٥٩٧)، ومسلم (٦٨٤) -واللفظ له-؛ من حديث أنس -رضي الله عنه-.

فلا تصح هذه العبادة.

ب- إن أردتم أن الأمر لم يتناول ما بعد الوقت بلفظه؛ فصحيح، وهذا لا يمنع من إيجاب الفعل، وإن أردتم أنه لم يتناوله بلفظه ولا بمعناه؛ لم نسلّم؛ لأن حكم الأمر الوجوب، وهو ثابت في ذمته، لا يسقط إلا بفعل المأمور به، فإن لم يفعله في الأول؛ وجب أن يفعله في الثاني، أو الثالث، أو الرابع؛ وأما قبل الوقت فإنه لم يجب عليه فعل المأمور به بحال، وها هنا قد وجب في الوقت، فمن ادعى إسقاطه بخروج الوقت؛ فعليه الدليل.

٣- أن تعليق الأمر بالوقت كتعليقه بالمكان والشخص؛ كما لو قيل: «صل في المسجد الفلاني أربعاً»، ففات فعله فيه؛ لم يجز فعله في غيره، وكذلك لو قال: «أعط زيدا ألفاً»، فمات زيد؛ لم يدل على جواز إعطاء غيره.

وتعقب بوجهين:

أ- أن هناك فرقاً بين تعلق الأمر بزمان، وبين فعله بمكان معين؛ ألا ترى أن حقوق الآدميين المتعلقة بزمان لا تسقط بفوات الزمان، ولو تعلق بعين، ففاتت العين؛ سقط؛ ألا ترى أن الرهن إذا تلف سقط حق المرتهن من الوثيقة، وكذلك العبد الجاني، إذا مات سقط الحق؛ فكذلك ههنا.

ب- أن الزمان حقيقة سيّالة غير قارّة، فالمتأخر منه تابع للمتقدم، فما ثبت فيه ثبت فيما بعده بطريق التبعية له؛ بخلاف الأمكنة، والأشخاص، والجهات؛ فإنها حقائق قارة، ليس بعضها تابعا لبعض، حتى يتعلق ببعضها ما يتعلق بغيره.

٤- أن القضاء بدل، والبدل لا يجب إلا بدليل، والذي يدل عليه: أنه محتاج إلى نية القضاء.

وتعقب: بأننا لا نسلّم أنه بدل، بل هو الواجب عليه بالأمر الأول، واختلاف

اليتين لا يدل على أنهما غَيْرَان، بدليل المقصورة والتامة، والظهر والجمعة؛ ونية القضاء -عند بعض الأئمة- ليست شرطاً في صحة الفعل، ونية القضاء لا تدل على البدل؛ لأنه قد يجب البدل من غير نية القضاء، كالطهارة إذا أخرها عن وقت وجوبها، والكفارة، والحج، والزكاة، والنذر.

٥- أن تخصيص الأمر بالوقت كتخصيصه بالشرط، ولو علق الأمر بالشرط؛ لم يجب مع عدمه، كذلك إذا علق بوقت.

٦- أن النهي المؤقت يسقط بفوات الوقت، وإذا ترك الانتهاء في الوقت؛ لم يجب قضاؤه في وقت آخر؛ فكذلك الأمر.

المذهب الثالث:

لم أرَ من ذكر حجة له.

*** المبحث الثاني: الترجيح في المسألة:**

قال مؤلفه -عفا الله عنه-:

لقد أوضح القرافي سر المسألة، فقال -وهذا نص ما في «شرح التنقيح»-: «هذه المسألة مبنية على قاعدتين: القاعدة الأولى: أن الأمر بالمركب أمر بأجزائه. القاعدة الثانية: أن الأمر بالفعل في وقت معين لا يكون إلا لمصلحة تختص بذلك الوقت، وإلا لكان تخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت من بين سائر الأوقات ترجيحاً من غير مرجح.

فمن لاحظ القاعدة الأولى قال: الأمر في الوقت المعين بالصلاة المعينة يقتضي الأمر بشيئين: بالصلاة، وبكونها في ذلك الوقت، فهو أمر بمركب، فإذا تعذر أحد جزأي المركب -وهو خصوص الوقت-؛ بقي الجزء الآخر -وهو الفعل-؛ فيوقعه في أي وقت شاء، فيكون القضاء بالأمر الأول.

ومن لاحظ القاعدة الثانية قال: إن القامة مثلاً اختصت بصلاة الظهر لمصلحة ما في القامة، وما دلنا دليل على مساواة غيرها من الأوقات لها، بل الظاهر عدم المساواة، وإلا لما اختصت بوجوب الفعل، فلا تثبت الصلاة في غير القامة لعدم المصلحة في غير القامة، فإذا دل الدليل على وجوب القضاء؛ علمنا أن الوقت الثاني يقارب الأول في مصلحة الفعل، وإذا لم يدل دليل؛ فلا.

فهذه هو مدرك هذه المسألة» انتهى كلام القرافي.

قلت: ويمكن التعبير عن سر المسألة بطريقة أخرى، فيقال:

إن عمدة القول الأول: أن المراد -شرعاً- تحقيق نفس الواجب، بقطع النظر عن وقته، وقد استقر الوجوب في الذمة، فصار المكلف مطالباً بأداء الواجب -مطلقاً-.

وعمدة القول الثاني: أن الواجب مؤقت محدود الطرفين، لا مطلق، فالأمر به إنما يتناول إيقاعه في الوقت المحدد، فالأصل أنه يفوت بفوات وقته، وهو إنما استقر في الذمة على صفة محددة، لا مطلقاً، فلا تبرأ الذمة إلا بالإيقاع على الصفة المحددة، لا مطلقاً.

فَسِرُّ المسألة -إذن-: هل عُلِمَ من مقصد الشارع أنه أراد مجرد الواجب، بحيث يكون قضاؤه بعد وقته المحدد لاستدراك مصلحته؛ أم تفوت مصلحته بفوات وقته، فلا يكون ثمَّ سبيل لاستدراكه؟

مثال ذلك: السيد إذا قال لمملوكه: «اذهب إلى السوق غداً، فاشتر كذا»، فإذا عُلِمَ أن السلعة موجودة بعد الغد، بحيث يمكن تحصيل مصلحتها، وأن هذا هو مقصود السيد، وإنما ذكر الغد من باب المبادرة لتحصيل المصلحة؛ فلا شك أن الواجب لا يفوت حينئذ بفوات الغد؛ وأما إذا عُلِمَ انتفاء المصلحة المذكورة بعد

الغد؛ فلا شك -أيضا- أن الواجب يفوت بفوات الغد. ولهذا كان القول الثالث أرجح وأقرب من القولين الآخرين؛ فإن القول الأول حقيقته قياس الواجب المؤقت على الواجب المطلق، ولا يخفى ما فيه، كما أن فيه إهمالا لمسألة الوقت؛ والقول الثاني فيه إهمال لمصلحة الواجب، التي قد يدل الدليل على اعتبارها وتحصيلها -ولو فات وقته-.

وأما القول الثالث؛ ففيه توسط حسن، مع موافقته للنص والقياس. فأما موافقته للقياس؛ فظاهرة -بعد ما تقدم بيانه-. وأما موافقته للنص؛ فقد سبقت الإشارة إلى اختلاف الشرع في قضاء الواجبات المؤقتة، فتارة يرد بالقضاء، وتارة يرد بعدمه؛ ومتى أمكن الجمع بين موارد الشرع بطريق معقول يتلاءم مع مقاصده؛ فهو خير وأولى. وعلى هذا؛ فقد دل الشرع دلالة صريحة على مشروعية قضاء العبادات المؤقتة لمصلحة تحصيلها، وإن فاتت المصلحة الموجودة في وقتها؛ وأظهر ما أستحضره الآن في ذلك: الاعتكاف.

ففي حديث عائشة -رضي الله عنها-: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -ﷺ- ذَكَرَ أَنْ يَعْتَكِفَ الْعَشْرَ الْأَوَّخَرَ مِنْ رَمَضَانَ، فَاسْتَأْذَنَتْهُ عَائِشَةُ، فَأَذِنَ لَهَا، وَسَأَلَتْ حَفْصَةَ عَائِشَةَ أَنْ تَسْتَأْذِنَ لَهَا، فَفَعَلَتْ، فَلَمَّا رَأَتْ ذَلِكَ زَيْنَبُ ابْنَةُ جَحْشٍ؛ أَمَرَتْ بِنَاءً، فَبْنَى لَهَا. قَالَتْ: وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- إِذَا صَلَّى أَنْصَرَفَ إِلَى بَنَائِهِ، فَبَصُرَ بِالْأَبْنِيَّةِ، فَقَالَ «مَا هَذَا؟»، قَالُوا: «بِنَاءُ عَائِشَةَ، وَحَفْصَةَ، وَزَيْنَبَ»، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- «الْبِرُّ أَرَدَنْ بِهَذَا؟ مَا أَنَا بِمُعْتَكِفٍ»، فَرَجَعَ، فَلَمَّا أَفْطَرَ؛ اعْتَكَفَ عَشْرًا مِنْ شَوَّالٍ»^(١).

(١) أخرجه البخاري (٢٠٢٩)، وموضع -وذا لفظه-، ومسلم (١١٧٢).

فالاكتكاف في العشر عبادة مؤقتة، ووقتها فيه مصلحة التماس ليلة القدر، وهي تفوت بفواته؛ ولكن النبي ﷺ - قضى الاكتكاف؛ دلالة على تحصيل مصلحة العبادة نفسها، وإن فاتت مصلحة الوقت.

وفي المقابل: ورد الشرع بعدم قضاء الجمعة، والوقوف بعرفة، وتكبيرات العيد؛ لأن المصلحة هنا قاصرة على الوقت، على نحو ما تقدم في مناقشة الأقوال.

فكل واجب دَلَّ الدليل على إمكان استدراك مصلحته بعد فوات وقته؛ فإنه يجب قضاؤه بالقياس على الاكتكاف ونحوه، وإلا فلا.

ويبقى التعرض لنصين مهمين، ربما فهم معارضتهما لما قررناه، وقد طال تعجبي: كيف لم يتعرض لهما الأصوليون في بحثهما لهذه المسألة.

فأما النص الأول؛ فهو حديث معاذة العدوية: سَأَلْتُ عَائِشَةَ فَقُلْتُ: «مَا بَأُ الْحَائِضِ تَقْضِي الصَّوْمَ، وَلَا تَقْضِي الصَّلَاةَ؟»، فَقَالَتْ: «أَحْرُورِيَّةٌ أَنْتِ؟»، قُلْتُ: «لَسْتُ بِحَرْورِيَّةٍ؛ وَلَكِنِّي أَسْأَلُ»، قَالَتْ: «كَانَ يُصِيئُنَا ذَلِكَ، فَتُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّوْمِ، وَلَا تُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّلَاةِ»^(١).

ووجهه: أن عائشة - رضي الله عنها - فرقت بين الصوم والصلاة من خلال ورود الأمر بالقضاء في الأول دون الثانية، فدل على أن القضاء لا يجب إلا بأمر خاص جديد، وأن العبرة ليست بتحصيل مصلحة الفئات.

والجواب: أن أدلتنا أصرح في الدلالة، بحيث لا يتنهض ما ذكرتموه لإبطالها، وقد ذكر العلماء وجه التفريق بين الصوم والصلاة في هذا الموضع، وهو مشقة

(١) أخرجه البخاري (٣٢١)، ومسلم (٣٣٥).

قضاء الصلاة؛ لما فيها من التكرار؛ فليس الأمر -إذن- تعبدية محضاً غير معقول، حتى يفتقر إلى أمر جديد في كل واجب، وإنما غاية الأمر: أن مصلحة استدراك الفائت إذا عارضها ما هو أقوى منها؛ فالحكم لهذا المعارض، وهذا لا ينافي ما قررناه، بل تصديقه فيما ذكرنا: الجمعة ونحوها؛ فإن مصلحة الاستدراك فيها قد عارضها ما هو أرجح منها.

وأما النص الثاني؛ فهو حديث: «دَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى»^(١).

ووجهه: أنه جعل حق الرب ديناً في ذمة العبد، فدل على وجوب وفائه مطلقاً.

والجواب -كما تقدم-: أننا نتكلم في حق ثابت بصفة مخصوصة، لا في حق مطلق، فهذا الحق إنما استقر في الذمة بصفته المذكورة، لا مطلقاً؛ وتصديق ذلك في الدين -نفسه-: أن من اشتغلت ذمته بدين له صفة مخصوصة؛ لم تبرأ إلا بأدائه على نفس الصفة، لا مطلقاً؛ والحديث قد ورد في بعض رواياته: أنه كان في صوم النذر، والنذر من الحقوق المطلقة، لا المؤقتة.

والله أعلم بالصواب^(٢).

(١) أخرجه البخاري (١٩٥٣)، ومسلم (١١٤٨)؛ من حديث ابن عباس -رضي الله عنهما-.

(٢) مراجع المسألة:

«الفصول في الأصول» (١٦٨/٢)، «التقريب» (٢٣٣/٢)، «تقويم الأدلة» (٨٧)، «العدة» (٢٩٣/١)، «التبصرة» (٦٤)، «اللمع» (١٦)، «التلخيص» (٤٢٥/١)، «قواطع الأدلة» (٩٢/١)، «المنخول» (١٨٨)، «الواضح» (٦١/٣)، «التمهيد» (٢٥١/١)، «المحصول» (٢٤٩/٢)، «نفائس الأصول» (١٦٠٢/٤)، «شرح تنقيح الفصول» (١٤٤)، «روضة الناظر» (٥٧٧/١)، «الإحكام» للآمدي (١٧٩/٢)، «المسودة»

المسألة الخامسة

الاحتجاج بالقراءة الشاذة

❖ المبحث الأول: ذكر الخلاف في المسألة:

❖ المذهب الأول: أنه لا يحتج بها:

وهو قول المالكية، وبعض الشافعية، ورواية عن أحمد.

❖ المذهب الثاني: أنه يحتج بها:

وهو قول الحنفية والحنابلة، وجمهور الشافعية^(١).

❖ الأدلة والمناقشة:

المذهب الأول: احتجوا بما يلي:

١ - أن الشيء إنما يثبت من القرآن إما لإعجازه، وإما لكونه متواتراً؛ وكلاهما

=

(٢٧)، «شرح مختصر الروضة» (٣٩٥ / ٢)، «بيان المختصر» (٧٣ / ٢)، «التلويح» (٣١٠ / ١)، «شرح العضد» (٥٤٨ / ٢)، «البحر المحيط» (٣٣٣ / ٣)، «تشنيف المسامع» (٦٠٩ / ٢)، «أصول الفقه» لابن مفلح (٧٠٩ / ٢)، «التقرير والتحرير» (١٢٦ / ٢)، «التحبير» (٢٢٦٠ / ٥)، «كشف الأسرار» (١٣٨ / ١)، «شرح مختصر التحرير» (٥٠ / ٣)، «إرشاد الفحول» (٢٧١ / ١)، «فواتح الرحموت» (١٣٥ / ١).

(١) نسب غير واحد من الشافعية وغيرهم إلى الشافعي -نفسه- أنه لا يحتج بالقراءة الشاذة، وصرح بعضهم بأن هذا هو مذهبه الجديد؛ وهذا مخالف لمذهب الشافعي ونصوصه في بعض كتبه الجديدة في الاحتجاج بالقراءة الشاذة في بعض المسائل، وانظر تفصيل ذلك في «البحر المحيط»، و«القواعد والفوائد الأصولية»، و«التقرير والتحرير»؛ وقد حرر الزركشي في «البحر» أن مذهب الشافعي هو التفصيل: فإن وردت القراءة مفسّرة لحكم؛ فهي حجة، وإن وردت مبتدئة لحكم؛ فلا.

منتف في القراءة الشاذة.

وتعقب: بأننا مسلمون بأنها ليست من القرآن -تلاوة-، وإنما النزاع في الاحتجاج بها حكماً -كما سيأتي تقريره-.

٢- أنه يحتمل أن يكون مذهباً للصحابي، أدرجه في مصحفه على سبيل البيان والتفسير.

وتعقب: بأنه لا يجوز ظن مثل هذا بالصحابة، أن يجعلوا رأيهم الذي ليس هو عن الله -تعالى- ولا عن رسوله قرآناً.

٣- أن الصحابة أجمعوا في زمن عثمان -رضي الله عنه- على ما بين الدفتين، واطرحوا ما عداه، وكان ذلك عن اتفاق منهم، ولم ينكر على عثمان في ذلك منكر، وكل زيادة لا تحويها الأم، ولا تشتمل عليها الدفتان؛ فهي غير معدودة في القرآن.

وتعقب: بمثل التعقب السابق على الحجة الأولى.

المذهب الثاني: احتجوا بما يلي:

١- أن القراءة الشاذة كخبر الواحد، لأن الصحابي يخبر أنه سمعه من النبي -صلى الله عليه وسلم-، فإن لم يكن قرآناً؛ فهو خبر، ولا يخرج عن كونه مسموعاً من النبي -صلى الله عليه وسلم-، فيكون حجة -كيف ما كان-.

وتعقب بأمور:

أ- بأي دليل تنزل هذه القراءة منزلة الخبر الواحد، ونحن نعلم أنه لا نقل في هذه القراءات، لا من قبل التواتر، ولا من قبل الآحاد؟

ب- لا يكاد يخفى على ذي بصيرة أن العمل بزيادة في القرآن بنقل الآحاد يناقض رد ما ينفرد به بعض الثقات من الزيادات في الأخبار، التي لا تقتضي العادة

نقلها متواترا.

ج- مستندنا في العمل بخبر الواحد: سيرة الصحابة، وهم لم يعملوا بالقراءة الشاذة.

د- هذه القراءة زيادة في الأصل، والزيادة في الأصل إذا لم تُنقل نقل الأصل -عند أبي حنيفة-: ساقطة؛ وأيضا: فإن الزيادة -عنده- على النص: نسخ، ونسخ القرآن لا يجوز إلا بمثله.

وأجيب عن هذه التعقبات: أنه قد كان هذا الحكم مستفيضا عندهم أنه كان متلوا من القرآن، فأثبتنا الحكم بالاستفاضة، وبقاء تلاوته غير ثابت بالاستفاضة؛ لأنه جائز بقاء الحكم مع نسخ التلاوة، فلذلك لم نثبت متلوا فيه، والتلاوة إذا لم تثبت في سائر المصاحف؛ علمنا أنها منسوخة، وليس في ترك تلاوتها ما يوجب نسخ حكمها؛ إذ لا يمتنع بقاء أحدهما مع عدم الآخر.

وتعقب هذا الجواب: بأنه لا يجوز ضم ما نسخت تلاوته إلى القرآن تلاوة. وأجيب: كما قلنا جميعا بنسخ تلاوة: «الشيخ والشيخة إذا زانيا فارجموهما ألَبَتِ نَكَالًا مِنَ اللَّهِ»، وبقاء حكمه بهذا الطريق؛ وإنكم قد قبلتم خبر عائشة -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا- أنها قالت: «أُنْزِلَ عَشْرُ رَضَعَاتٍ مُحَرَّمَاتٍ، فَتُسَخَّنُ بِخَمْسٍ»^(١)، وكان مما يُتلى.

** المبحث الثاني: الترجيح في المسألة:

قال مؤلفه -عفا الله عنه-:

لقد رأينا اتفاق الفريقين على أن القراءة الشاذة ليست من القرآن -تلاوة-، وأنها منسوخة اللفظ؛ وهذا هو المقرر عند علماء القراءات -كما هو مبسوط في مواضعه-.

(١) أخرجه مسلم (١٤٥٢).

فسر المسألة -إذن-: هل الأصل أن نسخ اللفظ يستلزم نسخ الحكم، بحيث يحتاج مُثَبِّتُهُ إلى دليل آخر؛ أم لا؟

فعلى الأول؛ يترجح المذهب الأول؛ لأن الجميع مسلّم بأن لفظ القراءة الشاذة منسوخ، والأصل أن نسخ لفظها نسخٌ لحكمها، فعلى من أثبت الحكم أن يأتي بدليل آخر.

وعلى الثاني؛ يترجح المذهب الثاني؛ لأن الأصل أن نسخ اللفظ لا يستلزم نسخ الحكم، فيجوز الاحتجاج على الحكم الوارد في القراءة الشاذة بمجرد لفظها، ولا يلزم دليل آخر، بل الدليل على من نفى الحكم.

والذي يظهر: أن الأول أشبه؛ لأن الحكم مع اللفظ بمنزلة الفرع مع الأصل، فما استفدنا الحكم إلا من اللفظ، فنسخ اللفظ -إذن- يستلزم نسخ الحكم.

فإذا تنازع اثنان في بقاء حكم بعد نسخ لفظه؛ فالأصل مع من ادعى نسخ الحكم، فإن دل دليل على بقاءه، كما في رجم الزاني المحصن؛ عُمل به، وإلا، فالقول قول من ادعى نسخ الحكم.

وبهذا يترجح القول بعدم الاحتجاج بالقراءة الشاذة.

والله أعلم بالصواب^(١).

(١) مراجع المسألة:

«الفصول في الأصول» (٢/ ٢٥٤)، «البرهان» (١/ ٢٥٧)، «قواطع الأدلة» (١/ ٤١٤)، «المنحول» (٣٧٤)، «المحصول» لابن العربي (١٢٠)، «الإحكام» للآمدي (١/ ١٦٠)، «نفائس الأصول» (٧/ ٣٠٤٩)، «روضة الناظر» (١/ ٢٠٣)، «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٢٥)، «كشف الأسرار» (٢/ ٢٩٤)، «بيان المختصر» (١/ ٤٧٢)، «نهاية السؤل» (٢٨١)، «شرح العضد» (٢/ ٢٨٧)، «البحر المحيط»

=

المسألة السادسة

هل الزيادة على النص تعتبر نسخا

** المبحث الأول: ذكر الخلاف في المسألة:

اعلم أن الزيادة على النص إما أن لا تتعلق بحكم النص أصلا، أو تتعلق به. فإن لم تتعلق به؛ فالإجماع منعقد على أنها ليست نسخا له، وذلك كزيادة إيجاب الصوم بعد الصلاة؛ فإنه ليس نسخا لإيجاب الصلاة.

وأما إن تعلقت الزيادة بحكم النص الميزد عليه؛ فهذا القسم هو الذي وقع فيه الخلاف بين أهل الأصول، والزيادة - حينئذ - إما أن تكون جزءا له، أو شرطا، أو غير جزء ولا شرط.

مثال كونها جزءا له: زيادة ركعة في الصبح، أو عشرين سوطا في حد القذف. ومثال كونها شرطا: نية الطهارة، هي شرط لها، وقد زيدت بالحديث، بناء على أنها ليست مستفادة من الآية.

ومثال كون الزيادة غير جزء ولا شرط: التغريب على الجلد في زنى البكر. وقد اختلف الأصوليون في هذا القسم على المذاهب التالية.

* المذهب الأول: أن الزيادة لا تعتبر نسخا:

وهو قول الجمهور: المالكية، والشافعية، والحنابلة.

* المذهب الثاني: أن الزيادة تعتبر نسخا:

(٢/ ٢١٩)، «تشنيف المسامع» (١/ ٣٢١)، «القواعد والفوائد الأصولية» (٢١٤)، «أصول الفقه» لابن مفلح (١/ ٣١٥)، «التقرير والتحرير» (٢/ ٢١٦)، «التحجير» (٣/ ١٣٨٩)، «شرح مختصر التحرير» (٢/ ١٣٨)، «إرشاد الفحول» (١/ ٨٦)، «حاشية العطار» (١/ ٣٠٠)، «فواتح الرحموت» (٣/ ٢٩).

وهو قول الحنفية؛ بشرط استقرار الحكم الذي ورد به النص.

* المذهب الثالث: التفصيل:

فمنهم من قال: إن كانت الزيادة قد أفادت خلاف ما أفاده مفهوم المخالفة والشرط؛ كانت الزيادة نسخاً، كإيجاب الزكاة في معلوفة الغنم، فإنه خلاف ما أفاده قوله -ﷺ-: «فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ»^(١) من نفي الزكاة عن المعلوفة.

ومنهم من قال: إن كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في المستقبل؛ كانت نسخاً؛ كزيادة التغريب في المستقبل على الحد، وزيادة عشرين جلدة على حد القذف؛ وإن لم تغير حكمه في المستقبل؛ فإنها لا تكون نسخاً، سواء كانت الزيادة لا تنفك عن المزيد عليه؛ كما لو أوجب علينا ستر الفخذ؛ فإنه يجب ستر بعض الركبة؛ ضرورة أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؛ أو كانت الزيادة عند تعذر المزيد عليه؛ وذلك كإيجاب قطع رجل السارق بعد قطع يده.

وهذا هو مذهب الكرخي -من الحنفية-.

ومنهم من قال: إن كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه، بحيث صار المزيد عليه لو فُعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها؛ كان وجوده كعدمه، ووجب استئنافه؛ كانت الزيادة نسخاً؛ كزيادة ركعة على ركعتي الفجر، أو كان قد خُير بين فعلين، فزيد فعل ثالث، فإنه يكون نسخاً لتحريم ترك الفعلين السابقين؛ وأما في خلاف ذلك فلا تكون الزيادة نسخاً؛ كزيادة التغريب على الحد، وزيادة عشرين جلدة على حد القذف، وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلاة كزيادة

(١) في حديث أبي بكر -رضي الله عنه- المعروف في الصدقات: «وَفِي صَدَقَةِ الْغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا، إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ إِلَى عَشْرِينَ وَمِائَةً شَاةً»، الحديث؛ رواه البخاري (١٤٤٨)، ومواضع.

الوضوء.

وهذا اختيار أبي بكر الباقلاني، وأبي المعالي الجويني.

ومنهم من قال: إن كانت الزيادة متصلة بالمزيد عليه اتصال اتحاد رافع للعدد والانفصال؛ كانت نسخا؛ كزيادة ركعتين على ركعتي الصبح، وإلا فلا؛ كزيادة عشرين جلدة على حد القذف.

وهذا اختيار الغزالي.

ومنهم من قال: إن كانت الزيادة متأخرة عن المزيد عليه، وكانت رافعة لحكم شرعي؛ كان ذلك نسخا، وإن لم تكن الزيادة متأخرة عن المزيد عليه، أو كانت رافعة لحكم العقل الأصلي فقط؛ لم يكن ذلك نسخا شرعيا، وإن كان نسخا لغويا؛ فزيادة عشرين على جلد ثمانين لا تزيل إلا نفي وجوب ما زاد على الثمانين، وهذا النفي غير معلوم بالشرع؛ لأن إيجاب الثمانين قدر مشترك بين إيجاب الثمانين مع نفي الزائد، وبين إيجابه مع ثبوت الزيادة، وما به الاشتراك لا إشعار له بما به الامتياز، فإيجاب الثمانين لا إشعار له ألبتة بالزائد، لا نفيا ولا إثباتا؛ إلا أن نفي الزيادة معلوم بالعقل؛ فإن البراءة الأصلية معلومة بالعقل، ولم ينقلنا عنه دليل شرعي، ورفع الحكم العقلي والبراءة الأصلية ليس بنسخ -إجماعا-؛ أما لو قال الله -تعالى-: الثمانون كمال الحد، وعليها وحدها يتعلق رد الشهادة؛ لكانت الزيادة -حينئذ- نسخا.

وهذا اختيار الرازي، والآمدي، وابن الحاجب، وابن برهان، والبيضاوي؛ وكلام ابن تيمية قريب منه، وسيأتي نصّه.

*** الأدلة والمناقشة:**

المذهب الأول: احتجوا بما يلي:

١- أن النسخ هو رفع الحكم وإزالته، والزيادة لا توجب رفع المزيّد عليه؛ كما لو كان في الكيس مائة درهم، فزدت فوقها درهما، فذلك لا يوجب رفع شيء مما كان في الكيس.

٢- أن النسخ إنما يثبت بدليل متأخر مناف للأول، بحيث لو وردا معا لا يمكن الجمع بينهما؛ وهاهنا: إن وردت الزيادة مقارنة للمزيّد عليه؛ وجب الجمع، ولا تكون منافية له؛ فلا يثبت بها النسخ إذا وردت متأخرة، بل يكون بيانا.

٣- أنه قد تقدم أن الزيادة إن لم تكن متعلقة بحكم المزيّد عليه؛ فإنها لا تعتبر نسخا -بالإجماع-؛ فكذلك هاهنا.

وتعقب: بالفرق بين الصورتين، بما سيأتي بيانه في أدلة المذهب الثاني.

٤- أن التخصيص نقصان مما وجب دخوله في اللفظ، وليس في الزيادة نقصان، فإذا لم يكن التخصيص نسخا -باتفاق الجميع-؛ فالزيادة أولى، ومنها: تقييد المطلق.

وتعقب: بأن التخصيص لا يوجب حكما فيما تناوله العام غير الحكم الأول؛ ولكن يبين أن العام لم يكن متناولا لما صار مخصوصا منه؛ ولهذا لا يكون التخصيص إلا مقارنا، يقرره: أن التخصيص للإخراج، والتقييد للإثبات، ولا مشابهة بينهما؛ لأن الإطلاق يعدم صفة التقييد، والتقييد إيجاد لذلك الوصف، فبعد ما ثبت التقييد لا يتصور بقاء صفة الإطلاق، ولا يكون الحكم ثابتا لما تناولته صيغة الإطلاق، وإنما يكون ثابتا بالمقيد من اللفظ، وأما العام إذا خُص منه شيء؛ فإنه يبقى الحكم ثابتا فيما وراءه بمقتضى لفظ العموم فقط.

٥- أن الزيادة على النص لو كانت نسخا؛ لكان القياس باطلا؛ لأن القياس

هو أخذ المعنى من الأصل الثابت بالنص، وإلحاق غيره به مما لا يتناوله النص، فلو كانت الزيادة على أصل النص نسخاً؛ سقط القياس؛ لأنه زيادة على النص.

المذهب الثاني: احتجوا بما يلي:

١- أن الزيادة تغير حكماً ثابتاً في المزيّد عليه، فوجب أن يكون نسخاً. وقد ذكروا تصديق ذلك في غير مثال مما سبق، ونحن نكتفي بواحد منها، يقاس عليه غيره.

قالوا: زيادة عشرين جلدة على الثمانين رفعت حكم الثمانين من خمسة أوجه:

أ- الثمانون قبل الزيادة كانت كل الحد الواجب، وصارت بعد الزيادة بعض الحد.

ب- الثمانون كانت مجزئة قبل الزيادة، وقد ارتفع أجزاءها بالزيادة.

ج- الثمانون وحدها كان يتعلق بها التفسير ورد الشهادة، وبعد الزيادة زال تعلق ذلك بالثمانين.

د- الثمانون قبل الزيادة كان يجب الاقتصار عليها، وبعد الزيادة زال هذا الوجوب.

هـ- قبل الزيادة كانت الزيادة غير واجبة، وقد زال هذا الحكم بإيجاب الزيادة.

وقد تعقب أصل تقريرهم هذا بوجهين:

أ- أنه لا يُسلم أن الزيادة غيرت حكماً شرعياً؛ لأن حكم المزيّد عليه ثابت كما كان؛ ولكن يحتاج إلى زيادة ليقع موقعه؛ وهذا كمثال الكيس المتقدم: فإنَّ

الدراهم كانت قليلةً، فزالت القلة عنها بما ضُمَّ إليها، وكانت العشرة التي في الكيس كُلاً، فلما ضُمَّ إليها عشر أخرى؛ صارت نصفاً لما في الكيس، فهو كما كان فيه عشرةً، وكل موضوع كذلك، فلو أن واضعاً وضع زيادة على ما فيه - من أي نوع كان -، صار ما كان فيه بعضاً - بالإضافة إلى الزيادة -، وما علمنا من لغة العرب تسمية ذلك نسخاً؛ فإنها لما قالت: «نسخت الريح الرمل»، لم تضع ذلك لحملها رملاً على رمل، ولا: «نسخت الشمس الظل» لزيادة الظل على الظل، وإن كنا نعلم أنها قد لحظت أن الأول من الرمل المزيد عليه صار بعضاً للرمل الذي زادته الريح، وكذلك الظل.

ب- أن كلامهم هذا إنما يُنظر فيه إذا ثبت استقرار الحكم والعمل به على ما ذكره، وهذا لا سبيل إليه، ففي مسألة النية والترتيب للوضوء - مثلاً -: لو ثبت جواز الاختصار على الغسل والمسح، وتمهد الحكم فيه، ولا يغير نية ولا ترتيب ثمَّ، وثبت وجوب الترتيب والنية بعد ذلك؛ فكان يقدر نسخاً؛ وفي مسألة تقييد المطلق: لو ثبت قطعاً أن كل رقة تجزئ، ثم ثبت بعد ذلك أنه لا تجزئ إلا رقة مؤمنة؛ كان ذلك نسخاً، فأما إذا كانت الآية محتملة مترددة؛ فلا يكون ذلك من قبيل النسخ.

والتفصيل - بالنسبة لمثال العشرين والثمانين - كما يلي:

أ- قولكم: «كان جميع الحكم، فصار بعضه»، يبطل بما إذا أمر بالصلاة، ثم أمر بالصوم؛ فإن الصلاة كانت جميع الشرع، ثم صارت بعضه، ولا يكون ذلك نسخاً - بالإجماع -؛ ولا معنى لكون الثمانين قبل الزيادة كل الواجب إلا أنها واجبة وغيرها ليس بواجب، ووجوبها لم يرتفع، وإنما المرتفع بالزيادة عدم وجوب الزيادة، وذلك معلوم بالبراءة الأصلية، فلا يكون رفعه نسخاً شرعياً.

ب- قولكم: «الثمانون كانت مجزئة» يجاب عنه بما سبق.

ج- لا نسلم أن التفسير ورد الشهادة متعلق بالثمانين، بل بالقذف، وإن سلمنا تعلق ذلك بالثمانين، إلا أن معنى التفسير يرجع إلى عدم موافقة أمر الشارع، ورد الشهادة إلى عدم قبولها، وذلك معلوم بالنفي الأصلي، وردُّ الشهادة وإن كان معلوماً من قوله -تعالى-: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً﴾ [النور: ٤]، فليس من مقتضيات دليل إيجاب الثمانين، فرعه لا يكون نسخاً شرعياً.

د- معنى وجوب الاقتصار على الثمانين قبل الزيادة: أنها واجبة، ولا تجوز الزيادة عليها، ووجوبها لم يرتفع، وإنما المرتفع عدم الجواز المستند إلى البراءة الأصلية، وذلك ليس بنسخ -على ما تقدم-.

هـ- قولكم: «كانت الزيادة غير واجبة» يجاب بما سبق، ومعنى كلامكم: أنه قبل الزيادة لم يجب أن يضم إلى الثمانين غيرها، وبعد الزيادة وجب أن يضم إلى الثمانين غيرها، فمعنى العبارتين واحد، فكأنكم قلتم: إنما كانت الزيادة نسخاً لأنها زيادة على الواجب؛ وهذا تعليل الشيء بنفسه.

٢- أن النقصان نسخ، فوجب أن تكون الزيادة نسخ.

وتعقب: بأن النقصان يسقط حكماً ثابتاً، وليس كذلك الزيادة؛ لأنها لا تسقط حكماً، وهذا كما نقول: إنه إذا نسخ صوماً أو صلاة، كان نسخاً، وإن زاد صوماً بعد الصلاة، لم يكن نسخاً، فدل على الفرق بين النقصان وبين الزيادة.

٣- أنه لا يصح أن يجمع بين الزيادة وبين حكم النص في خطاب واحد، فلا يصح أن يقول الله -تعالى-: إذا غسلتم هذه الأعضاء؛ أجزأتكم الصلاة، وإن لم تنووا. ثم يقول مع ذلك: إن لم تنووا الطهارة؛ لم تجزئكم صلاتكم. وكذلك

لا يقول: قد أوجبت عليكم إذا حكمتم أن تحكموا بشهادة رجل واحد وامرأتين دون غيرهم، ثم يقول مع ذلك: واخترت لكم الحكم في الشاهد واليمين، وكذلك لا يصح أن يقول: إن جلد مائة جميع حد الزاني، ثم يقول مع ذلك: هو بعض حده؛ فإذا استحال جمعهما في خطاب واحد، وجب أن يكون ورود الزيادة بعد استقرار حكم النص موجبا لنسخه.

وتعقب: بأن هذا يبطل بما إذا أمر بالصلاة، ثم أمر بالصوم، فإنه لا يصح أن يجمع بين الصوم وبين الصلاة في خطاب واحد، فلا يصح أن يقول: إذا صليتم برأت ذمتكم من كل عبادة، وإن لم تصوموا، ثم يقول مع ذلك: إن لم تصوموا لم تبرأ ذمتكم، ومع هذا فيجاب الصيام بعد الصلاة لا يكون نسخا للصلاة، كذلك ها هنا.

المذهب الثالث:

أما اشتراط رفع الزيادة لمفهوم المخالفة؛ فقد تعقب بوجوه:

أ- أن المخالف لا يقول بالمفهوم أصلا.

ب- أن رفع المفهوم كتخصيص العموم، فإنه رفع بعض مقتضى اللفظ؛ ولا نسخ في ذلك.

ج- أنه إنما يستقيم هذا لو ثبت أنه ورد حكم المفهوم واستقر، ثم وردت الزيادة بعده، وهذا لا سبيل إلى معرفته، بل لعله ورد بيانا لإسقاط المفهوم متصلا به أو قريبا منه.

وأما اشتراط تغيير الزيادة للحكم في المستقبل؛ فقد تعقب بوجهين:

أ- لا نسلم أن هذا هو النسخ، بل النسخ تبديل الحكم إلى غيره، وإبطاله بالثاني، تقول العرب: «نسخت الشمس الظل»، أي: أبطلته.

ب- أنه يبطل بما إذا أمر بالصلاة، ثم أمر بالصوم، فإن الصلاة كانت جميع الشرع، ثم صارت بعضه، فلم يلزم في المستقبل مثل ما كان لازماً فيما مضى، ومع هذا فلم يكن نسخاً.

وأما اشتراط تغيير الزيادة للحكم بحيث يصير وجوده كعدمه؛ فقد تعقب بوجوه:

أ- أن النسخ رفع حكم الخطاب بمجموعه، والخطاب يقتضى الوجوب والإجزاء، والوجوب باقٍ بحاله، وإنما ارتفع الإجزاء، وهو بعض ما اقتضى اللفظ، فهو كرفع المفهوم، وتخصيص العموم.

ب- إنما يستقيم هذا لو ثبت الإجزاء واستقر، ثم وردت الزيادة بعده؛ ولم يثبت.

ج- كلامهم باطل بالزيادة على الحد، فإنه كان قبل الزيادة محرماً، وتحصل به الكفارة، وبعد الزيادة لا تجزىء، ولا يكون ذلك نسخاً عند هذا القائل.

وأما اشتراط اتصال الزيادة بالمزيد عليه اتصال اتحاد؛ فهو من جنس القول السابق، والتعقب واحد.

وأما اشتراط رفع الزيادة للحكم الشرعي دون الحكم العقلي؛ فقد تعقب: بأن ما ذكرتم أنه حكم عقلي لا نسلم أنه ليس بحكم شرعي؛ لأن حكم الشرع ما لا يثبت إلا بالشرع، وتقدير الحد لا يعرف إلا بالشرع، فكان شرعياً؛ ولأن الحد متى كان واجباً، ثم جاء نص التغريب مترخياً؛ فيكون النبي -ﷺ- ساكتاً عن حكم التغريب، والسكوت عند الحاجة بيان، فصار وجوب انتفاء التغريب حكماً شرعياً بدلالة السكوت، فإذا جاءت الزيادة بإيجاب التغريب؛ كان نسخاً لحكم شرعي.

وأجيب عن هذا التعقب: بأنه يلزم عليه إيجاب عبادة بعد أخرى، فإن سكوت الشارع بعد إيجاب عبادة يدل على أن غيرها ليس بواجب، بمنزلة ما لو نص عليها، وإيجاب عبادة بعدها ليس نسخا - كما تقدم -.

**** المبحث الثاني: الترجيح في المسألة:**

قال مؤلفه - عفا الله عنه -:

اعلم - رحمك الله - أن لهذه المسألة أصلا تنبني عليه، وعملا ينبني عليها؛ فلنعقد لكل منهما مطلباً.

*** المطلب الأول: الأصل:**

قال الزركشي رَحِمَهُ اللهُ فِي «البحر»: «قال بعضهم: إن هذه التفاصيل لا حاصل لها، وليست في محل النزاع؛ فإنه لا ريب عند الكل أن ما رفع حكماً شرعياً كان نسخاً؛ لأنه حقيقة، وليس الكلام هنا في مقام أن النسخ رفع أو بيان، وما لا فليس بنسخ؛ فالقائل: أنا أفصل بين ما رفع حكماً شرعياً وما لم يرفع، كأنه قال: إن كانت الزيادة نسخاً فهي نسخ، وإلا فلا. وهذا لا حاصل له، وإنما النزاع بينهم، هل يرفع حكماً شرعياً، فيكون نسخاً، أو لا، فلا يكون؟ فلو وقع الاتفاق على أنها ترفع حكماً شرعياً؛ لوقع الاتفاق على أنها تنسخ، أو على أنها لا ترفع؛ لوقع على أنها ليست بنسخ، ولكن النزاع في الحقيقة في أنها: هل هي رفع أو لا؟» اهـ.

قلت: وهذا كلام مهم محرر، ينبئك عن أصل المسألة، وهو النظر إلى حقيقة النسخ: هل هو مطلق الرفع، أم الرفع المطلق؟

فمن قال بالأول - وهم الحنفية -؛ جعل الزيادة على النص نسخاً - على أي وجه كانت -؛ لأن الزيادة من شأنها أن ترفع شيئاً مما يتعلق بالحكم، سواء كان يتعلق بالإجزاء أو بغيره، وهذا واضح لا خفاء به.

ومن قال بالثاني - وهم الجمهور -؛ أبى أن تكون الزيادة نسخاً؛ إلا أن تشتمل على رفع الحكم السابق - جملة -.

ومن فصل؛ لم يجعل الزيادة نسخاً إلا إذا تصور فيها رفع الحكم - جملة -، كلُّ بحسب ما أداه إليه اجتهاده.

كل هذه المدارك متفق عليها مسلّم بها - لدى الجميع -؛ فالجمهور لا ينازعون الحنفية في كون الزيادة رافعة لشيء يتعلق بالحكم، ولكن ينازعونهم في كون هذا الرفع يصدق عليه اسم النسخ المعتبر؛ كما تبين لنا في الأمثلة والمناقشة.

ففي مسألة التغريب للزاني البكر - مثلاً -: لا نزاع بين الجميع في كون زيادة التغريب رافعة لمفهوم الآية، أو للاكتفاء بالجلد؛ لكن هل مجرد هذا الرفع يصدق عليه اسم النسخ المعتبر، بما يؤدي إلى العمل الذي ستتكلم عليه من بعد؟ هذا هو محل النزاع.

إذا عرفت ذلك؛ ففصل النزاع في هذا الجانب أن يفرق بين النسخ - بالمعنى العام -، والنسخ - بالمعنى الخاص -؛ وأن كلامنا إنما هو في الثاني، الذي هو العرفي الاصطلاحي.

فاشتمال الزيادة على الرفع المذكور إن سميناه نسخاً؛ فإنما هو من النوع الأول، والمشي عليه في مقامنا الخاص هذا: ليس بسديد؛ لأنه يؤدي إلى اعتبار مطلق التغيير أو الرفع نسخاً، وهو محجوج بالصورة الإجماعية التي تقدمت في أول البحث: أن تشريع عبادة بعد أخرى ليس نسخاً، مع أنه رفع لكون العبادة الأولى كل الشرع؛ فإن الأصل في الشرع التوقيف، والعبادة إذا وردت لأول وهلة؛ كان ذلك مقتضياً لعدم الزيادة عليها، وأن الذمة قد برأت بأدائها؛ فإذا ورد الشرع

بعبادة أخرى؛ فقد ارتفع هذا المقتضى -جزما-، سواء جعلناه حكما عقليا أم حكما شرعيا، ولا شك في أنه ليس عقليا محضا، وإنما هو مركب من السمع والعقل، كما لا يحتاج إلى طول بيان.

فهذا اللازم لا فكاك منه، ولم أر من تعرض له من الحنفية بجواب شاف، فصَحَّ -بيقين- أنه لا يمكن جعل مطلق التغيير أو الرفع نسخا اصطلاحيا، بما يؤدي إلى العمل الذي ستتكلم عليه من بعد.

ومما يدل على ضعف مذهب الحنفية -أيضا-: أنهم اشترطوا استقرار الحكم قبل ورود الزيادة، واعتبروا مجرد ورود النص استقرارا للحكم؛ وهذا لا يخفى ضعفه؛ لأن الاستقرار إنما يتحقق إذا تحقق المراد بالنص، وتحقق العمل بهذا المراد؛ ففي مسألة التغريب -مثلا-: لا يتم استقرار الحكم إلا إذا أثبتنا أن الاكتفاء بالجلد كان مرادا قطعا، وأن النبي -ﷺ- والمسلمين عملوا بذلك، فجلدوا زانيا بكرا -مكتفين بذلك-؛ ثم وردت الزيادة بالتغريب -بعد ذلك-؛ فهنا نتكلم عن كون الزيادة نسخا أو لا؛ وأما إذا كان الحال على غير ذلك؛ فلا يتم للحنفية مرادهم، وإنما تكون الزيادة -حينئذ- من باب البيان، الذي يجوز تأخيرها إلى وقت الحاجة.

ووجه ثالث يدل على ضعف مذهب الحنفية: أنهم قائلون بتخصيص العموم، والتخصيص لا بد أن يشتمل على نفس المعنى الذي ذكره في الزيادة، وجوابهم الذي سبق إirاده إنما هو تفريق بين التخصيص والتقيد -خاصة-، ولا يفيدهم في التفريق بين التخصيص وغيره من الأمثلة التي لم يقبلوا فيها الزيادة؛ ففي مسألة التغريب -مثلا-: ليس هناك تقييد للمطلق، وإنما هي زيادة محضة؛ فأى فرق بينها وبين التخصيص؟! وهم عللوا رد الزيادة بعلّة موجودة في

التخصيص - ولا بد -.

ووجه رابع: أنهم قد تناقضوا في مسائل جملة، وأثبتوا فيها الزيادة على النص بطريق لا يثبت النسخ، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١]، فأطلق ذا القربى، وشرط أبو حنيفة الحاجة في ذي القربى، فكان ذلك - على قولهم - زيادة على النص، كما أن اشتراط الإيمان في الرقبة زيادة على قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣]؛ وأبوا اشتراط النية في الطهارة، وكون مس الفرج - مثلاً - حدثاً ينقض الطهارة؛ لأن ذلك زيادة على آية الوضوء؛ مع أنهم أجازوا الوضوء بالنيذ، وقالوا إن القهقهة في الصلاة تنقض الوضوء؛ وكل ذلك زيادة على الآية، ولم يثبت بخبر مقبول - أصلاً -؛ ولو تتبعنا ذلك؛ لوجدنا منه الكثير.

إذا عرفت ذلك؛ لاح لك أنه لا محيص عن القول بأن النسخ هو رفع الحكم وتغييره - جملة -، بحيث يصير كما لو لم يُشرع؛ كنسخ القبلة، وغير ذلك من الأمثلة المعروفة.

وهنا كلام محرر متين لشيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ، جمع فيه أطراف المسألة، وما اشتملت عليه الأقوال السابقة من صواب.

قال - كما في «المسودة» -: «التحقيق في مسألة الزيادة على النص زيادة إيجاب أو تحريم أو إباحة: أن الزيادة ليست نسخاً، إذا رفعت موجب الاستصحاب، أو المفهوم الذي لم يثبت حكمه إلا بمعنى النسخ العام، الذي يدخل فيه التخصيص، ومخالفة الاستصحاب، ونحوهما؛ وذلك يجوز بخبر الواحد، والقياس؛ وأما إن رفعت موجب الخطاب؛ فهو نسخ - بمعنى النسخ المشهور في عرف المتأخرين - إن كان ذلك الموجب قد ثبت أنه مراد بالخطاب،

وأما إذا لم يثبت أنه مراد، إما مع تأخر المفسر -عند من يجوز تأخره-، أو مع جواز تأخره -عند من يوجب الاقتران-؛ فإنه كتخصيص العموم «اه المراد، ثم أطال الكلام، وعلى بعض ما ذكره مناقشة.

* المطلب الثاني: العمل:

العمل الذي ينبني على المسألة هو النظر فيما يصلح به النسخ، حتى تقبل به الزيادة.

فمن جعل الزيادة نسخا -بإطلاق-، واشترط في النسخ أن يكون في مثل درجة المنسوخ، أو أقوى؛ لم يقبل في الزيادة خبر الواحد، ولا القياس؛ ولا سيما إن كان الحكم المزيد عليه ثابتا بالقرآن.

ومن هنا عظم النكير على الحنفية في تركهم لكثير من السنن الثابتة والأحكام الواضحة؛ بدعوى أنها زيادة على القرآن، ولا تقبل الزيادة -حينئذ- إلا بمتواتر. فبهذا تعرف أن النزاع في المسألة ليس لفظيا، بل هو قائم على تصور حقيقة النسخ، بما ينبني عليه العمل المذكور.

ولهذا كان مذهب الحنفية مرفوضا لدى جماهير علماء الأمة، لا من الناحية اللفظية؛ ولكن لما ينبني عليه من عمل، يؤدي إلى ترك الكثير من السنن والأحكام، ومعلوم -بالضرورة- أن هذا ليس من منهج الصحابة ولا السلف، وأنهم كانوا يأخذون بالحديث ويعملون به -مطلقا-، وإن تضمن زيادة على القرآن.

ولهذا تجد الأئمة يعظمون القول في حجية السنة والآثار، وأنه لا يجوز معارضتها بالقرآن؛ والباب واحد؛ لأن من دفع الآثار بدعوى الزيادة على القرآن؛ فقد عارض السنة بالقرآن.

وهذا نقوله حتى مع اشتراط أن يكون النسخ مثل المنسوخ أو أقوى؛ فكيف إذا تبين أن هذا الاشتراط لا دليل عليه، وأنه مخالف -أيضا- لمنهج الصحابة والسلف؟!

وبيان ذلك -مختصرا-: أن العبرة في النسخ بما تثبت به الحجة، سواء كان قرآنا أو سنة، وسواء كان متواترا أو آحادا؛ فكل ما صلح للحجة من النصوص الشرعية جاز النسخ به، كما جاز الاحتجاج به -ابتداء-، ولا فرق بين الأمرين -بنته-.

بل إن الدليل الخاص قد دل على ما ذكرناه، وهو عمل الصحابة -رضي الله عنهم- في زمن النبوة، عندما تحول أهل قباء في صلاتهم تلقاء المسجد الحرام، معتمدين في ذلك على خبر واحد، فصورة المسألة: نسخ للمتواتر بالآحاد، ولم ينكر النبي -صلى الله عليه وسلم- عليهم ذلك، ولا قال لهم: كان يجب عليكم أن تنظروا في تواتر النسخ، فإنه لا ينسخ المتواتر إلا مثله؛ وهو -صلى الله عليه وسلم- الذي علمهم قبول خبر الواحد -مطلقا-، لا فرق بين ابتداء ونسخ.

وما أشرنا إليه من منهج السلف: واضح جدا في المسألة؛ فإنهم كانوا يحتجون بالحديث ويعملون به -مطلقا-، لا يفرقون بين ابتداء ونسخ، ولا يفتشون في مثل هذه المباحث -أصلا-.

وقد اتفقنا -جميعا- على جواز تخصيص المتواتر بالآحاد، وأمثله معروفة؛ ولا فرق بين التخصيص والنسخ.

وغاية ما مع المخالف: أن يستدل بقول الله تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ۗ ﴾ [البقرة: ١٠٦].

ولا يتم الاستدلال إلا إن كان المراد أنه لا يأتي إلا بخير منها أو مثلها في

الثبوت والدرجة؛ وهذا بعيد جدا، وإنما المراد: بخير منها أو مثلها في الحكم، بقطع النظر عن طريق ثبوته، سواء كان في القرآن نفسه أو في السنة، وسواء كان بطريق التواتر أو الأحاد؛ فليس في الآية دلالة صريحة توجب الانتقال عما ذكرناه من الحجة القوية.

هذا فضلا عن شبهة المتكلمين المعروفة في أن حديث الأحاد لا يفيد إلا الظن، وما أفاد الظن لم يَقْوَ على نسخ ما أفاد العلم؛ وهذه شبهة معلومة الفساد والكساد، والإفاضة في كشفها ليست من مقاصد هذا الكتاب.

وبهذا تعلم أنه يجوز نسخ القرآن بالسنة، والمتواتر بالأحاد؛ والخلاف -بعد ذلك- في وقوعه أو عدم وقوعه: ليس وراءه كبير تحصيل، وإنما مرادنا -بالأصالة- إثبات جوازه، وانعدام المانع الشرعي والعقلي منه.

فحاصل الأمر: أن الزيادة على النص يجب قبولها، وإن كانت دونه في طريق الثبوت، والمختار عدم إطلاق اسم النسخ الاصطلاحي على هذه الصورة. والله أعلم بالصواب^(١).

(١) مراجع المسألة:

«الفصول في الأصول» (٢/ ٢٧٨)، «تقويم الأدلة» (٤٣٢)، «العدة» (٣/ ٨١٤)، «التبصرة» (٢٧٦)، «البرهان» (٢/ ٢٥٤)، «التلخيص» (٢/ ٥٠١)، «التمهيد» (٢/ ٣٩٨)، «أصول السرخسي» (٢/ ٨٢)، «الواضح» (٤/ ٢٦١)، «قواطع الأدلة» (١/ ٤٤٠)، «المستصفى» (٩٤)، «المنحول» (٣٩٤)، «المحصول» لابن العربي (٩٠)، «المحصول» للرازي (٣/ ٣٦٣)، «روضة الناظر» (١/ ٢٤٢)، «الإحكام» للآمدي (٣/ ١٧٠)، «المسودة» (٢٠٧)، «شرح تنقيح الفصول» (٣١٧)، «نفائس الأصول» (٦/ ٢٥١٧)، «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٢٩١)، «كشف الأسرار» (٣/ ١٩١)، «بيان المختصر» (٢/ ٥٦٥)، «الإيهاج» (٢/ ٢٥٨)، «نهاية السؤل» (٢٤٧)، =

المسألة السابعة

الإجماع السكوتي

** المبحث الأول: صورة المسألة:

الذي يسمى عند الأصوليين: «الإجماع السكوتي» له صورتان:

* الأولى: أن يكون صادرا عن قول بمذهب معين، بأن يقول بعض المجتهدين قولا، ويتشتر في المجتهدين من أهل ذلك العصر، فيسكتون، ولا يظهر منهم اعتراف، ولا إنكار^(١).

* الثانية: أن يكون صادرا عن عمل، بأن يتفق أهل الحل والعقد على عمل، ولم يصدر منهم قول.

** المبحث الثاني: الخلاف في الصورة الأولى:

فيه مذاهب:

* المذهب الأول: أنه ليس بإجماع، ولا حجة:

=

«التلويح» (٧١ / ٢)، «شرح العضد» (٢٦٦ / ٣)، «البحر المحيط» (٣٠٥ / ٥)، «تشنيف المسامع» (٨٩١ / ٢)، «أصول الفقه» لابن مفلح (١١٧٨ / ٣)، «التقرير والتحرير» (٧٥ / ٣)، «التحجير» (٣٠٩٥ / ٦)، «شرح مختصر التحرير» (٥٨١ / ٣)، «إرشاد الفحول» (٧٩ / ٢)، «حاشية العطار» (١٢٤ / ٢)، «فواتح الرحموت» (١٨٧ / ٣).

(١) خص بعض الأصوليين هذه الصورة بالأمور التكليفية، وأخرج الأمور الاعتقادية، كقول القائل: «عمار أفضل من حذيفة»؛ وهذا غلط؛ فإن الاعتقاد تكليف، وإن كان لا يبحث في علم الأصول.

وقد قال ابن مفلح في «أصوله»: «لم يفرق آخرون من أصحابنا، وغيرهم».

وهو ظاهر مذهب الشافعي^(١)، وقول الظاهرية، وبعض الحنفية، والمالكية.

* المذهب الثاني: أنه إجماع، وحجة:

وهو قول أكثر الحنفية، والمالكية، والحنابلة؛ وأحد الأوجه عند الشافعية، اختاره منهم جماعة^(٢).

واختلف هؤلاء: هل هو إجماع قطعي، أو ظني.

* المذهب الثالث: أنه حجة، وليس بإجماع:

أي: هو دليل يحتج به، وليس بإجماع ملزم تحرم مخالفته، ويمنع الاجتهاد في المسألة.

وهو قول بعض الحنفية، والوجه الثاني عند الشافعية.

* المذهب الرابع: أنه إجماع، وحجة؛ بشرط انقراض العصر:

وهو أصح الأوجه عند الشافعية^(٣)، وقول بعض الحنابلة، وعُزِّيَ إلى ظاهر مذهب أحمد.

* المذهب الخامس: أنه إجماع - إن كان فتيا، لا حكما -:

وهو قول بعض الشافعية.

* المذهب السادس: عكس المذهب المتقدم:

(١) هكذا قال غير واحد من أصحابه، مستشهدين بقوله المشهور: «لا يُنسب إلى ساكت قول».

(٢) صرح غير واحد منهم بأن الشافعية متفقون على أنه حجة، وإنما الخلاف في تسميته إجماعا.

(٣) قال الشيرازي في «اللمع»: إنه المذهب؛ قال: فأما قبل الانقراض؛ ففيه طريقان: أحدهما: أنه ليس بحجة - قطعا -، والثانية: على وجهين.

وهو قول بعض الشافعية.

* المذهب السابع: أنه إن وقع في شيء يفوت استدراكه -من إراقة دم، أو استباحة فرج-؛ كان إجماعاً، وإلا؛ فهو حجة، وفي كونه إجماعاً: وجهان:

حكاه الزركشي، ولم ينسبه إلى معين.

وقد قال به بعض الأصوليين في عصر الصحابة -خاصة-.

* المذهب الثامن: إن كان الساكتون أقل؛ كان إجماعاً، وإلا فلا:

وهو قول بعض الحنفية.

* المذهب التاسع: أن ذلك إن كان مما يدوم، ويتكرر وقوعه والخوض فيه؛ فإنه يكون السكوت إجماعاً؛ فأما إذا حضروا مجلساً، فأفتى واحد، وسكت آخرون؛ فذلك اعتراض لكون المسألة مظنونة، والأدب يقتضي أن لا يعترض على القضاة والمفتين:

وهذا قول الجويني، والغزالي في «المنحول»، وحرر بعضهم أنه مذهب الشافعي في الحقيقة^(١).

* المذهب العاشر: أنه إجماع، بشرط إفادة القرائن العلم بالرضا، وذلك بأن يوجد من قرائن الأحوال ما يدل على رضا الساكتين بذلك القول:

(١) هكذا ذكره الإسني في «نهاية السؤل»، من خلال أن الشافعي استدلل على إثبات القياس وخبر الواحد بأن بعض الصحابة عمل به ولم يظهر من الباقيين إنكار، فكان ذلك إجماعاً؛ وهذا يناقض ما تقدم نقله عنه. وأجيب: بأن السكوت الذي تمسك به الشافعي في القياس وخبر الواحد هو السكوت المتكرر في وقائع كثيرة. وهناك توجيهات أخرى لمذهب الشافعي، تنظر في «البحر المحيط».

وبه قال الغزالي في «المستصفى»، ورجحه بعض المتأخرين.

* الأدلة والمناقشة:

المذهب الأول: احتجوا بما يلي:

١- أن النبي -ﷺ- لم يكتف في قصة ذي اليمين بترك الناس النكير عليه في قوله: «أقصر الصلاة، أم نسيت؟»، حتى سأل أبا بكر وعمر -رضي الله عنهما-، فقال: «أحق ما يقول ذو اليمين؟»، فقالا: «نعم»، فحيث أتم الصلاة^(١).

وتعقب: بأن ذا اليمين لما قال هذا القول، استفهم النبي -ﷺ- عقيه قبل أن يظهر من القول خلاف عليه أو وفاق له؛ لأن الكلام كان مباحا في الصلاة -حيث-، فلم يكن هناك شيء يمنع من الاستفهام، وقد كان له -ﷺ- أن يعتبر حال القوم: هل هم تاركون للنكير عليه، أم لا؟ فيستدل بتركهم الخلاف عليه على صحة خبره؛ ولكنه اختار الاستفهام بالقول، وترك إظهار الخلاف إنما يكون دلالة على الموافقة إذا انتشر القول، وظهر، ومرت عليه أوقات، يُعلم في مجرى العادة بأنه لو كان هناك مخالف لأظهر الخلاف.

٢- أن السكوت ليس صريحا في الموافقة؛ لاحتمال تعارض الأدلة عند الساكت، أو لكون المسألة اجتهادية، أو للخوف على نفسه، أو غير ذلك؛ كما في قصة ابن عباس في العول، وأنه هاب خلاف عمر فيها؛ كما يحتمل أن يكون بعضهم قد صرح بالخلاف، ولم يُنقل إلينا.

وتعقب: بأن هذه الاحتمالات وإن كانت منقذة عقلا، فهي خلاف الظاهر من أحوال أرباب الدين وأهل الحل والعقد، وتفصيل ذلك من وجوه:

(١) القصة مشهورة، أخرجها البخاري (٤٨٢)، وموضع، ومسلم (٥٧٣)؛ عن أبي هريرة

- رضي الله عنه -.

أ- أما احتمال عدم الاجتهاد في الواقعة؛ فبعيد من الخلق الكثير والجم الغفير، لما فيه من إهمال حكم الله - تعالى - فيما حدث، مع وجوبه عليهم، وإلزامهم به، وامتناع تقليدهم لغيرهم، مع كونهم من المجتهدين.

ب- وأما احتمال عدم تأدية الاجتهاد إلى شيء من الأحكام؛ فبعيد - أيضا -؛ لأن الظاهر أنه ما من حكم إلا والله - تعالى - عليه دلائل وأمارات تدل عليه، والظاهر ممن له أهلية الاجتهاد إنما هو الاطلاع عليها والظفر بها.

ج- وأما احتمال تأخير الإنكار للتروي والتفكر، وإن كان جائزا؛ غير أن العادة تحيل ذلك في حق الجميع، ولا سيما إذا مضت عليهم أزمدة كثيرة - حتى انقضى العمر - من غير نكير.

د- وأما احتمال السكوت عنه لكونه مجتهدا؛ فذلك مما لا يمنع من مباحثته ومناظرته، كالعادة الجارية من زمن الصحابة إلى زمننا هذا بمناظرة المجتهدين وأئمة الدين فيما بينهم.

هـ- وأما احتمال التقية؛ فبعيد - أيضا -، وذلك لأن التقية إنما تكون فيما يحتمل المخافة ظاهرا، وليس كذلك؛ لأن مباحث المجتهدين غير مستلزمة لذلك؛ ولأنه إما أن يكون خاملا غير مخوف، فلا تقية بالنسبة إليه، وإن كان ذا شوكة وقوة - كالإمام الأعظم -، فمحاباته في ذلك تكون غشا في الدين، والكلام معه فيه يعد نصحا.

وأجيب عن هذا التعقب:

أ- أنه إنما يشتهر كل خطب ذي بال، وإنكار واحد من العلماء على قاض من القضاة ليس من الأمور الجسيمة، التي تتوفر الدواعي على نقلها.

ب- أنه لعله اشتهر أولا، ثم انصرفت الدواعي عن المواظبة على تذكاره، وذلك كثير في العرف.

ج- أن ما ذكرتموه ينعكس عليكم، فإننا نقول: يبعد في مستقر العادة أن ينتشر في أهل الإجماع قول، وهم يعتقدون صحته، ولا يبدر منهم في ذلك نطق بالوفاق. المذهب الثاني: احتجوا بما يلي:

١- أن أهل الإجماع معصومون عن الزلل، والعصمة واجبة لهم كما تجب للنبي - ﷺ -، ثم إذا رأى النبي - ﷺ - مكلفا يقول قولاً متعلقاً بأحكام الشرع، فسكت عنه؛ كان ذلك تقريراً منه، نازلاً منزلة التصريح بالتصديق. وتعقب:

أ- أنه لا يمتنع في مقتضى العقل ورود التعبد باعتقاد تقرير رسول الله - ﷺ - شرعاً، مع التعبد بالعلم بأن سكوت العلماء لا ينزل منزلة تصريحهم بالقول، فإذا لم يكن هذا ممتنعاً في حكم العقل، ولم يقدّم دليل قاطع سمعي على تنزيل سكوت العلماء منزلة سكوت الشارع عليه؛ فقد فسد هذا الاعتبار.

ب- أنه لا عذر للشارع في السكوت على الباطل؛ فإن الحق عتيد عنده، وإن لم يكن؛ فتلقى وجه الحق من مورد الوحي - الذي هو بمرصاده - هينٌ عليه؛ فأما أهل الإجماع إذا سكتوا في محل ظن، حيث يرون للاجتهاد مساعاً ومضطرباً؛ فسكوتهم محمول على تسويغ ذلك القول لذلك القائل.

٢- أن السكوت ظاهر في الموافقة؛ إذ يبعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة عادة، ومعلوم في مجرى العادة، وما عليه طبائع الناس، إذا تشاوروا في أمر من الأمور، فقال فيه أعلامهم وأولو الألباب منهم قولاً، وسكت الباقيون: أن ذلك رضا منهم بذلك القول، وأنه لو كان هناك مخالف لهم؛ لأظهر الخلاف؛ إذا كان ذلك أمراً يهمهم، ويتعلق بشيء من مصالحهم في دنياهم؛ فما كان منهم ديناً تضيفه جماعة منهم إلى الحق، وأنه حكم الله - تعالى - الذي أداهم إليه

اجتهادهم؛ فهو أولى بأن يكون تركهم إظهارا لخلاف فيه دلالة على الموافقة. وقد كان من عادة الصحابة -رضي الله عنهم- السؤال عن أفعال النبي -صلى الله عليه وسلم- التي تشكل عليهم؛ كالوصال في الصيام؛ فكيف يظن بهم الإمساك عمن دونه في الأحكام الشرعية؟

٣- أن حال الساكت لا يخلو من ستة أقسام: أحدها: أن يكون لم ينظر في المسألة. الثاني: أن ينظر فيها فلا يتبين له الحكم. وكلاهما خلاف الظاهر؛ لأن الدواعي متوفرة، والأدلة ظاهرة، وترك النظر خلاف عادة العلماء عند النازلة. الثالث: أن يسكت تقيّة، فلا يُظهر سببها، ثم يظهر قوله عند ثقافته وخاصته، فلا يلبث القول أن ينتشر. الرابع: أن يكون سكوته لعارض لم يظهر؛ وهو خلاف الظاهر. الخامس: أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب؛ فليس ذلك قولاً لأحد من الصحابة، ولهذا عاب بعضهم على بعض، وأنكر بعضهم على بعض مسائل انتحلوها؛ ثم العادة: أن من يتحلل مذهباً يناظر عليه، ويدعو إليه، كما نشاهد في زمننا. السادس: أن لا يرى الإنكار في المجتهادات؛ وهو بعيد؛ لما ذكرناه. فثبت أن سكوته كان لموافقته.

٤- أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال في البكر: «إِذْنُهَا صُمَاتُهَا»^(١)؛ فكيف بأهل الاجتهاد، مع طول المدة؟

٥- أن السكوت لو لم يكن حجة؛ للزم خروج الحق عن أهل العصر، وهذا لا يجوز؛ لأنهم لا يجتمعون على خطأ؛ ولأنه يؤدي إلى خلو العصر من قائم لله بحجة، وهذا لا يجوز.

(١) رواه البخاري (٥١٣٧، ٦٩٤٦، ٦٩٧١)، ومسلم (١٤٢٠)؛ من حديث عائشة -رضي الله عنها-.

٦- أن التابعين كانوا إذا أشكل عليهم مسألة، فنقل إليهم قول صحابي منتشر وسكوت الباقيين؛ كانوا لا يجوزون العدول عنه، فهو إجماع منهم على كونه حجة.

وتعقب: بأنه غير مسلم، فإن وقع منهم شيء فلعله وقع ممن يعتقد حجيته، أي على وجه الإلزام، أو على وجه الاستئناس به، وأيضا: فالاستدلال به إثبات للشيء بنفسه، فإن القول المنتشر مع عدم الإنكار هو قول البعض وسكوت الباقيين.

٧- أنه لو كانت صحة الإجماع موقوفة على التصريح من كل واحد بالوفاق؛ لما صح إجماع أبدا، ومعلوم أن السلف قد كانوا يعتقدون أن إجماعهم حجة على من بعدهم، فغير جائز -إذا كان هذا هكذا- أن يكون هناك مخالف لهم -مع انتشار قولهم-، فيضمر خلافهم، حتى يتبين للناس أنه ليس هناك إجماع تلزم حجته من بعدهم.

٨- أنه قد علم اتفاق العلماء على موضع الكعبة من مكة، وموضع الصفا والمروة، ونحو ذلك من الضروريات، فيقال: من أين علمنا أن العلماء متفقون على ذلك؟ هل لقينا كل واحد منهم فأخبرونا بذلك؟ فإن قيل: نعم؛ فهذا معلوم كذبه وبطلانه. وإن قيل: لا؛ قلنا: فلم قضينا باتفاقهم عليه؟ وهل علمناه إلا من حيث استفاض ذلك من جماعة، ولم ينكره منكر؟ إذ لا سبيل إلى إثباته إلا من هذه الجهة، فهلا جعلنا هذا عيارا في أمثاله؟

المذهب الثالث: احتجوا بما يلي:

أنه ليس إجماعا؛ للاحتمالات التي أبداهها أهل المذهب الأول، وهو حجة؛ لأنه يفيد الظن، والظن حجة؛ كسائر المدارك الظنية.

وتعقب: بأنه لا معنى له؛ فإننا إن قدرنا رضا الباقيين؛ كان إجماعاً، وإلا فيكون قول بعض أهل العصر، وهذا لا حجة فيه.

المذهب الرابع: احتجوا بما يلي:

أنه مع بقاء العصر تقوى الاحتمالات التي ذكرها أصحاب المذهب الأول، وأما مع انقراضه؛ فإنها تضعف.

وتعقب: بأنه إن لم يدل سكوت العلماء على قول خمسين سنة فصاعداً -والقول منتشر فيهم- على الرضا به؛ فبأن يموتوا عليه، لا يدل سكوتهم عليه -أيضاً-.

المذهب الخامس: احتجوا بما يلي:

١- أن الحاكم لا يُعترض عليه في حكمه، فلا يكون السكوت دليل الرضا.
٣- أننا نحضر مجلس بعض الحكام، ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا، ولا ننكر ذلك عليهم، فلا يكون سكوتنا رضا منا بذلك.

وتعقب: بأن العادة قد جرت عند الحكام بإظهار الخلاف، والذي يدل عليه أن الصحابة قد كان يحضر بعضهم بعضاً عند الحكم، فينكر ما يحكم إذا كان مخالفاً لما يعتقده، وأما سكوتنا عن إظهار الخلاف عند الحاكم؛ فلأن الخلاف قد ظهر وعرف، فلا يعاد؛ اكتفاء بما تقدم؛ ولهذا نحضر مجالس الفقهاء أيضاً، فنراهم يفتون بمذاهبهم، فلا ننكر، ولا يدل ذلك على أن السكوت عند الفتيا يدل على الرضا؛ ولكننا نسكت عن الخلاف اكتفاء بما عرف من الخلاف المتقدم، وأما عند نزول النوازل فلا بد من إظهار الخلاف من طريق العادة.

المذهب السادس: احتجوا بما يلي:

أن الأغلب أن الصادر من الحاكم يكون عن مشاورة، والصادر عن فتوى

يكون عن استبداد.

المذهب السابع:

احتج من خص الصورة بعهد الصحابة:

بأن الواحد منهم إذا قال قولاً أو حكم به، فأمسك الباقيون؛ فهذا ضربان: أحدهما: مما يفوت استدراكه، كإراقة دم، واستباحة فرج؛ فيكون إجماعاً؛ لأنهم لو اعتقدوا خلافه لأنكروه؛ إذ لا يصح منهم أن يتفقوا على ترك إنكار منكر. والثاني: إن كان مما لا يفوت استدراكه؛ كان حجة؛ لأن الحق لا يخرج عن غيرهم.

المذهب الثامن، والتاسع:

لم أر من احتج لهما -على الشاكلة السابقة-، وحجتهم واضحة، من جهة تقدير الجهة التي يقوى معها الاحتجاج بالإجماع السكوتي، بحيث تبعد الاحتمالات التي ذكرها من لم يحتج به.

المذهب العاشر: احتجوا بما يلي:

أن مجرد السكوت يحتمل الأمور السابق بيانها، فاحتجنا إلى القرائن الدالة على الرضا، وإفادة القرائن العلم بالرضا كإفادة النطق له، فيصير كالإجماع القطعي.

وتعقب: بأن البحث ليس في هذه الصورة، فإن القرائن إذا دلت على الرضا فهو إجماع -قطعا-، وإنما بحثنا في السكوت العاري عن الإقرار والمخالفة.

*** المبحث الثالث: الخلاف في الصورة الثانية:**

فيه مذاهب:

*** المذهب الأول: أنه كفعل رسول الله -ﷺ-:**

وبه قطع أبو إسحاق الشيرازي، وغيره، واختاره الغزالي في «المنحول».

*** المذهب الثاني: المنع:**

نقله الجويني عن الباقلاني، والموجود في «التقريب» خلافه.

*** المذهب الثالث: أنه محمول على الإباحة، حتى يقوم دليل على الندب أو**

الوجوب:

وبه قال الجويني، واستحسنه القرافي.

*** المذهب الرابع: إذا خرج مخرج البيان أو الحكم؛ فهو إجماع، وإلا فلا:**

وبه قال ابن السمعاني.

*** الأدلة والمناقشة:**

المذهب الأول: احتجوا بما يلي:

أن العصمة ثابتة لإجماعهم كثوتها للشارع، فكانت أفعالهم كأفعاله.

المذهب الثاني: احتجوا بما يلي:

أنه لا يتصور تواطؤ قوم لا يحصون عددا على فعل واحد من غير أرب،

فالتواطؤ عليه غير ممكن.

المذهب الثالث:

لم أر من احتج له.

المذهب الرابع: احتجوا بما يلي:

نفس حجة المذهب الأول، والتقيد المذكور لإخراج ما ليس على سبيل

الحكم، كما أن ما صدر من أفعال الرسول - ﷺ - على غير سبيل التشريع

لا يثبت به الشرع.

*** المبحث الرابع: الترجيح:**

قال مؤلفه -غفر الله له-:

الإجماع السكوتي إجماع صحيح، وحجة ملزمة، سواء كان عن قول أو فعل؛ والأدلة على ذلك قد تبين ما فيها من قوة، وضعف ما توجه إليها من تعقب.

وقول المخالفين: «يعد في مستقر العادة أن ينتشر في أهل الإجماع قول، وهم يعتقدون صحته، ولا يبدر منهم في ذلك نطق بالوافق»؛ يقال عليه: يبعد في مستقر العادة أن ينتشر فيهم قول، ويتناول عليهم الزمان، وهم عنه ساكتون، ولا يكون سكوتهم عن إقرار؛ وهذا -في الحقيقة- هو سر هذه المسألة، والحجة فيه ظاهرة. وأما اشتراط انقراض العصر؛ فالصحيح أن ذلك لا يشترط في الإجماع التصريحي، فكذلك الإجماع السكوتي؛ لما سبق شرحه من طبيعة كون هذا الإجماع إجماعاً حقيقياً.

وإذا كان الأمر كذلك في هذه الصورة؛ فكيف بما تكون صورته: سكوتا متطاولا، في أزمنة كثيرة طويلة، لا يُنقل عن أهل العلم في المسألة إلا قول واحد، يُتوارث جيلا بعد جيل، ولا يُنقل له خلاف؛ فيما يسمى -أحيانا- «الإجماع الاستقرائي»؟

هذا مما يُعلم -بالضرورة- أنه إجماع، وحجة؛ ولا يجوز أن يكون في ذلك خلاف، وقد صرح بعض أهل الأصول أن هذه الصورة ليس فيها خلاف، وأن الخلاف إنما هو في السكوت في الزمن اليسير. والله أعلم بالصواب^(١).

(١) مراجع المسألة:

«الفصول في الأصول» (٣/ ٢٨٥)، «تقويم الأدلة» (٢٨)، «الإحكام» لابن حزم (٤/ ٢١٩)، «العدة» (٤/ ١١٧٠)، «التبصرة» (٣٩١)، «اللمع» (٨٩)، «البرهان» =

المسألة الثامنة

حجية قول الصحابي

* المبحث الأول: بيان صورة المسألة:

صورة المسألة: قول الصحابي، في أمور الاجتهاد، إذا لم ينتشر، ولم يُعلم له مخالف.

فأما قوله فيما لا يمكن إدراكه بالاجتهاد؛ فهو حجة، على ما تقرر في أصول الحديث.

وأما قوله إذا انتشر، ولم يُعلم له مخالف؛ فهو الذي مضى بحثه تحت الإجماع السكوتي.

وأما قوله إذا خولف، سواء انتشر أم لا؛ فإنه لا يكون حجة -إجماعاً-.

* المبحث الثاني: ذكر الخلاف في المسألة:

(٢٧٠)، «التلخيص» (٣/ ٩٧)، «المستصفى» (١٥١)، «المنحول» (٤١٥)، «التمهيد» (٣/ ٣٢٣)، «الواضح» (٢/ ٢٩)، «المحصول» (٤/ ١٥٣)، «روضة الناظر» (١/ ٤٣٤)، «الإحكام» للآمدي (١/ ٢٥٢)، «المسودة» (٣٣٥)، «شرح تنقيح الفصول» (٢/ ١٤٢)، «نفائس الأصول» (٦/ ٢٦٨٧)، «شرح مختصر الروضة» (٣/ ٧٨)، «كشف الأسرار» (٣/ ٢٢٨)، «بيان المختصر» (١/ ٥٧٥)، «شرح العضد» (٢/ ٣٤٧)، «الإبهاج» (٢/ ٣٧٩)، «نهاية السؤل» (٢٩٦)، «التلويح» (٢/ ٨٢)، «البحر المحيط» (٦/ ٤٥٦)، «تشنيف المسامع» (٣/ ١٤٤)، «أصول الفقه» لابن مفلح (٢/ ٤٢٦)، «التقرير والتحبير» (٣/ ١٠١)، «التحبير» (٤/ ١٦٠٤)، «شرح مختصر التحرير» (٢/ ٢١٢)، «إرشاد الفحول» (١/ ٢٢٤)، «حاشية العطار» (٢/ ٢٢١)، «فواتح الرحموت» (٣/ ٤٩٥)، «مذكرة الشنقيطي» (١٨٧).

فيه مذهبان رئيسيان:

*** المذهب الأول: أن قول الصحابي حجة:**

وهو قول مالك، وبعض الحنفية^(١)، وأحد قولي الشافعي^(٢)، وإحدى الروایتين عن أحمد.

وتحت هذا المذهب: من يحتج بقول الخلفاء الراشدين خاصة، ومن يحتج بقول الشيخين أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - خاصة.

*** المذهب الثاني: أن قول الصحابي ليس بحجة:**

وهو قول بعض الحنفية، وأهل الظاهر، والقول الآخر للشافعي، والرواية الأخرى عن أحمد.

*** الأدلة والمناقشة:**

المذهب الأول: احتجوا بما يلي:

(١) عُرِي هذا القول إلى أبي حنيفة، وأبي يوسف؛ والذي نص عليه غير واحد من أئمة الحنفية - كأبي زيد، وغيره - أن أبا حنيفة وصاحبه لم يستقر مذهبهم في هذه المسألة، ولم يثبت عنهم رواية ظاهرة فيها. وإنما اتفق الحنفية على الاحتجاج بقول الصحابي في باب التقديرات التي لا يدخلها الاجتهاد.

(٢) اضطرب النقل عن الشافعي في هذه المسألة، والذي درج عليه كثير من الأصوليين - من الشافعية، وغيرهم - أن الاحتجاج بأقوال الصحابة هو مذهب الشافعي القديم، وأنه في الجديد لم يحتج بها؛ وهذا خلاف الصواب؛ فإن الشافعي في الجديد قد صرح بأن أقوال الصحابة حجة، وقد بسط النقل عنه في ذلك، مع اختلاف الأصحاب: الزركشي، وصرح بأنه له قولان في الجديد. وأما العلائي في «إجمال الإصابة»؛ فقد ذهب إلى أن الشافعي له أقوال عدة في المسألة.

١- الأدلة العامة في فضيلة الصحابة، والأمر باتباعهم، ومنها: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ مِنْ الْمُهِجَرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠].

وتعقب بأمرين:

أ- أن المراد اتباع مجموع الصحابة، لا آحادهم.
ب- أنه قد ورد أمثال ذلك في حق آحاد الصحابة، مع إجماع الصحابة على جواز مخالفتهم.

وأجيب عن هذا التعقب بأمرين:

أ- أن الآية اقتضت الثناء على من يتبع كل واحد منهم، كما أن قوله ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ يقتضي حصول الرضوان لكل واحد من السابقين والذين اتبعوهم في قوله ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾.

ب- الأصل في الأحكام المعلقة بأسماء عامة ثبوتها لكل فرد فرد من تلك المسميات.

ج- الأحكام المعلقة على المجموع يؤتى فيها باسم يتناول المجموع دون الأفراد كقوله ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عمران: ١١٠]، فإن لفظ «الأمة» لا يمكن توزيعه على أفراد الأمة، بخلاف لفظ «السابقين» فإنه يتناول كل فرد من السابقين.

د- الآية تعم اتباعهم مجتمعين ومنفردين في كل ممكن، فمن اتبع جماعتهم إذا اجتمعوا، واتباع آحادهم فيما وجد عنهم مما لم يخالفه فيه غيره منهم؛ فقد صدق عليه أنه اتبع السابقين، أما من خالف بعض السابقين؛ فلا يصح أن يقال:

اتبع السابقين؛ لوجود مخالفته لبعضهم، لا سيما إذا خالف هذا مرة، وهذا مرة؛ وبهذا يظهر الجواب عن اتباعهم إذا اختلفوا؛ فإن اتباعهم هناك يحصل بقول بعض تلك الأقوال باجتهاد واستدلال، إذ هم مجتمعون على تسويغ كل واحد من تلك الأقوال لمن أدى اجتهاده إليه؛ أما إذا قال الرجل منهم قولاً، ولم يخالفه غيره؛ فلا يعلم أن السابقين سوغوا خلاف ذلك القول.

هـ- لو لم يكن اتباعهم إلا فيما أجمعوا عليه كلهم؛ لم يحصل اتباعهم إلا فيما قد علم أنه من دين الإسلام بالاضطرار؛ لأن السابقين الأولين خلق عظيم، ولم يعلم أنهم أجمعوا إلا على ذلك.

و- لو كانت الحادثة في زمانهم لم يفت فيها إلا من أخطأ منهم؛ لم يكن أحد منهم قد أمر فيها بمعروف، ولا نهى فيها عن منكر؛ إذ الصواب معروف بلا شك، والخطأ منكر من بعض الوجوه، ولولا ذلك لما صح التمسك بهذه الآية على كون الإجماع حجة، وإذا كان هذا باطلاً؛ علم أن خطأ من يعلم منهم في العلم إذا لم يخالفه غيره: ممتنع، وذلك يقتضي أن قوله حجة.

٢- قول النبي ﷺ: «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي، وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ»^(١)، وقوله: «اقتدوا بالَّذِينَ مِنْ بَعْدِي»^(٢).

وتعقب بأمور:

أ- أن الاقتداء بهم أن نعمل بمقتضى الاجتهاد، ونفزع في الحوادث إلى

(١) رواه أهل السنن -سوى النسائي-، عن العرياض بن سارية -رضي الله عنه-، وصححه الألباني في «الإرواء» (٨/ ١٠٧).

(٢) رواه الترمذي، من حديث ابن مسعود، وحديث حذيفة -رضي الله عنه-، وله شواهد؛ انظر «الصحيحة» (١٢٣٣).

القياس - كما فعلوا-، وهذا يمنع من التقليد.

ب- أنه أراد الطاعة للخلفاء من حيث كونهم أمراء؛ لأنه -ﷺ- لو كان يريد الاحتجاج بقول الصحابي؛ لما خصص الخلفاء بالذكر، فلما أراد بما قاله الطاعة، خصصه بالخلفاء.

ج- يلزمكم على هذا تحريم الاجتهاد على سائر الصحابة إذا اتفق الخلفاء، ولم يكن كذلك، بل كانوا يخالفون، وكانوا يصرحون بجواز الاجتهاد فيما ظهر لهم.

د- أن الخلفاء -أو بعضهم- لو اختلفوا؛ فأيهما يُتبع؟!

٣- أن قول الصحابي يجوز أن يكون قاله نصاً وتوثيقاً، ويجوز أن يكون قاله اجتهاداً، فصار له هذه المزية في لزوم تقليده، وترك قولنا لقوله، ولا شك أن ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحي فهو مقدم على محض الرأي. وتعقب: بأنه لو كان توقيفاً لكان يظهر على ممر الأيام واختلاف الأحوال، ولكان لا يدعه من أن ينسبه إلى النبي -ﷺ- ويرويه عنه، ولكان يجب علينا اتباعه على أنه توقيف؛ لأنه إذا لم يخبر به عنه، ولم يسنده إلى النبي -ﷺ-؛ لم يجب علينا فرضه.

وأجيب من وجوه:

أ- أنه لا يلزم الصحابي الرواية، بل هو مخير في ذكرها وتركها، وإنما يتعين عليه الفتيا، فهو كالمفتي مخير بين أن يذكر الدليل أو يذكر الحكم.

ب- أنه يحتمل أن لا يرويه تورعاً؛ لأنه لم يقم على حفظ اللفظ، فأفتى بمعناه.

ج- أن ما انفرد به الصحابة من العلم عنا أكثر من أن يحاط به، فلم يرو كل

منهم كل ما سمع، وأين ما سمعه الصديق، والфарوق، وغيرهما من كبار الصحابة -رضي الله عنهم- إلى ما رَوَاهُ؟! فلم يرو عنه صديق الأمة مائة حديث، وهو لم يغب عن النبي -صلى الله عليه وسلم- في شيء من مشاهدته، بل صحبه من قبل البعث إلى أن توفي، وكان أعلم الأمة به -صلى الله عليه وسلم- بقوله وفعله وهديه وسيرته، وكذلك أجلة الصحابة روايتهم قليلة جدا بالنسبة إلى ما سمعوه من نبيهم وشاهدوه، ولو رَوَوْا كل ما سمعوه وشاهدوه؛ لَزَادَ على رواية أبي هريرة أضعافا مضاعفة، فإنه إنما صحبه نحو أربع سنين، وقد روى عنه الكثير.

د- أن تلك الفتوى التي يفتي بها أحدهم لا تخرج عن ستة أوجه، أحدها: أن يكون سمعها من النبي -صلى الله عليه وسلم- . الثاني: أن يكون سمعها ممن سمعها منه. الثالث: أن يكون فهمها من آية من كتاب الله فهما خفي علينا. الرابع: أن يكون قد اتفق عليها ملوهم، ولم ينقل إلينا إلا قول المفتي بها وحده. الخامس: أن يكون لكمال علمه باللغة ودلالة اللفظ على الوجه الذي انفرد به عنا، أو لقرائن حالية اقترنت بالخطاب، أو لمجموع أمور فهموها على طول الزمان من رؤية النبي -صلى الله عليه وسلم- ومشاهدة أفعاله، وأحواله وسيرته وسماع كلامه والعلم بمقاصده وشهود تنزيل الوحي ومشاهدة تأويله بالفعل، فيكون فهم ما لا نفهمه نحن؛ وعلى هذه التقادير الخمسة تكون فتواه حجة يجب اتباعها. السادس: أن يكون فهم ما لم يرده الرسول -صلى الله عليه وسلم-، وأخطأ في فهمه، والمراد غير ما فهمه؛ وعلى هذا التقدير لا يكون قوله حجة؛ ومعلوم قطعا أن وقوع احتمال من خمسة أغلب على الظن من وقوع احتمال واحد معين، هذا ما لا يشك فيه عاقل، وذلك يفيد ظنا غالبا قويا على أن الصواب في قوله دون ما خالفه من أقوال من بعده، وليس المطلوب إلا الظن الغالب، والعمل به متعين، ويكفي العارف هذا الوجه.

٤- قياس الصحابي أرجح من قياسنا؛ لعلمهم بأحوال المنصوصات بمشاهدة النبي -ﷺ-، فكان بمنزلة خبر الواحد في كونه مقدما على القياس. وتعقب بأمرين:

أ- أن مشاهدة النبي -ﷺ- والسماع منه لا يوجب صحة الاجتهاد، بل يجوز أن يكون غير الصحابي أعلم بمعانيه وقصده، كما قال النبي -ﷺ-: «رُبَّ مُبَلِّغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ»^(١)، وقال: «رُبَّ حَامِلٍ فِقْهِهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ»^(٢).

ب- لو كان ما قلتموه صحيحا؛ لوجب على من لم تطل صحبته أن يقلد من طالت صحبته؛ لقوة الأئس بكلام النبي -ﷺ- ومعرفة قصده، ولما لم يجب ذلك؛ دل على بطلان ما قلتم.

وأجيب بأمرين:

أ- نعم؛ مشاهدة الرسول لا توجب عصمة الصحابي، إلا أنه يوجب له مزية من الوجه الذي ذكرنا، فوجب تقديمه، كما وجب تقديم خبر الواحد على القياس، وإن لم يكن مقطوعا به.

ب- قولكم: إن العالم لا يجب عليه اتباع من هو أعلم منه، وكذلك صغار الصحابة لا يلزمهم اتباع أكابرهم؛ فلا يصح؛ لأن العالمين تساويا في طريق الاجتهاد، وكذلك الصحابة تساوا في مشاهدة التنزيل وحضور التأويل، فمزية أحدهما على الآخر في الحكم المشترك لا توجب التقديم، كالبيتين إذا تعارضتا، وأحدهما أعدل وأدين وأزهد؛ فإنه لا يرجح بها؛ لمساواة الأخرى لها في العدالة.

(١) أخرجه البخاري (٦٧، ومواضع)، ومسلم (١٦٧٩) من حديث أبي بكرة -رضي الله عنه-.

(٢) رواه أحمد، والدارمي، وابن حبان؛ من حديث زيد بن ثابت -رضي الله عنه-، وصححه الألباني في «الصحيحة» (٤٠٤).

٥- أنه لم يزل أهل العلم في كل عصر ومصر يحتجون بما هذا سبيله من فتاوى الصحابة وأقوالهم، ولا ينكره منكر منهم، وتصانيف العلماء شاهدة بذلك، ومناظراتهم ناطقة به.

المذهب الثاني: احتجوا بما يلي:

١- الأدلة على إبطال التقليد.

وتعقب: بأنه قد ورد في الكتاب والسنة ما يدل على وجوب الاقتداء بالصحابي.

٢- أنه لو كان حجة؛ لما جاز لغيره من أهل عصره مخالفته، كما أن الكتاب والسنة لما كانا حجة يلزم اتباعهما لم يجز لأحد مخالفتهما، وقد أجمع الصحابة على جواز مخالفة كل واحد منهم، فلم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهما، ولا كل واحد منهما على صاحبه فيما فيه اختلاف.

وتعقب: بأن إجماعهم حجة، ومع ذلك فجائز للواحد منهم مخالفة الجماعة مع كون إجماعهم حجة علينا.

٣- أن الصحابي لم يكن يدعو الناس إلى تقليده واتباع قوله.

وتعقب: بأن هذا يحتمل أن يكون الصحابة إنما منعت وجوب تقليدهم لأهل عصرهم من العلماء، أو أن تكون مسألة خلاف بينهم، فأخبروا أنهم لا يلزم أحد أن يقلد بعضهم دون بعض فيها، وأنه يجب على من بعدهم النظر والاجتهاد في طلب الحكم دون التقليد.

٤- أن الصحابي يجوز عليه الخطأ في الاجتهاد، والإقرار عليه، فوجب أن لا يكون قوله حجة، وقد ظهر من الصحابة الفتوى بالرأي ظهوراً لا يمكن إنكاره، والرأي قد يخطئ، فكان قول الواحد منهم محتملاً متردداً بين الصواب والخطأ،

ولا يجوز ترك الرأي بمثله.

وتعقب بأمرين:

أ- أن تجوز الخطأ لا يمنع الاحتجاج به، كخبر الواحد والقياس.

ب- أن المجتهد غير معصوم، وقد وجب على العامي تقليده -باتفاق-، ومجتهدو الأمة بالنسبة إلى مجتهدي الصحابة كالعامة مع العلماء؛ لاختصاصهم بحضور التنزيل، ومعرفة التأويل.

٥- لو كان قوله يقدم على القياس؛ لوجب إذا عارضه خبر أن يتعارضاً، أو ينسخ أحدهما بالآخر، كما يفعل في نصين متعارضين.

٦- أن الصحابة قد اختلفوا في مسائل، وذهب كل واحد إلى خلاف مذهب الآخر، كما في مسائل الجد مع الأخوة، وقوله: «أَنْتَ عَلَيَّ حَرَامٌ»؛ فلو كان مذهب الصحابي حجة على غيره من التابعين؛ لكانت حجج الله -تعالى- مختلفة متناقضة، ولم يكن اتباع التابعي للبعض أولى من البعض.

وتعقب: بأن اختلاف مذاهب الصحابة لا يخرجها عن كونها حججاً في أنفسها، كأخبار الأحاد، والنصوص الظاهرة، ويكون العمل بالواحد منها متوقفاً على الترجيح، ومع عدم الوقوف على الترجيح فالواجب الوقف أو التخيير.

٧- مذهب التابعي، فإنه ليس بحجة على من بعده من تابعي التابعين، وإن كانت نسبته إلى تابعي التابعين كنسبة الصحابي إليه.

وتعقب: بأن احتمال اتصال قول التابعي بالسماع يكون بواسطة، وتلك الوسطة لا يمكن إثباتها بغير دليل، وبدونها لا يثبت السماع بوجه، فأما الصحابي فقد كان مصاحباً لمن نزل عليه الوحي، فكان الأصل في حقه السماع.

*** المبحث الرابع: الترجيح:**

قال كاتبه -ألهمه الله الصواب-:

اعلم أن النظر في هذه المسألة ينبنى على ماهية الاحتجاج بقول الصحابي: هل المراد كونه حجة من جنس الكتاب والسنة، أم شيء آخر؟ وقد نص القائلون بحجيته على أن مرادهم كونه حجة ثانوية -إن جاز التعبير-، بمعنى أنه إنما يُلجأ إليه عند فقدان النص، بل اختلفوا في تقديمه على القياس.

قال الزركشي رَحِمَهُ اللهُ: «إن قلنا إنه حجة؛ فلا يجوز للتابعي مخالفته، وللمستدل أن يحتج به كما يحتج بأخبار الأحاد والأقيسة؛ لكنه متأخر عنها في الرتبة، فلا يتمسك بشيء منها إلا عند عدمها، وفي تقديم القياس عليه: الخلاف السابق» اهـ.

وذكر القرافي رَحِمَهُ اللهُ قول الرازي: «الثناء عليهم لا يوجب الاقتداء»، فعقب عليه قائلا: «لا نسلم، بل يوجب ظهور أن الحق معهم، فيغلب على الظن مصادفة أقوالهم وأفعالهم له، فعند عدم المعارض يتعين المصير إليه، ولا نغنى بكونه مدرگا شرعياً إلا هذا» اهـ.

وذكر الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ نسبة عدم الاحتجاج بقول الصحابي إلى الشافعي في الجديد، وعقب على ذلك قائلا: «وفي هذه الحكاية عنه نظر ظاهر جداً؛ فإنه لا يُحفظ له في الجديد حرف واحد أن قول الصحابي ليس بحجة، وغاية ما يتعلق به من نقل ذلك: أنه يحكي أقوالاً للصحابة في الجديد ثم يخالفها، ولو كانت عنده حجة لم يخالفها؛ وهذا تعلق ضعيف جداً، فإن مخالفة المجتهد الدليل المعين لما هو أقوى في نظره منه لا يدل على أنه لا يراه دليلاً من حيث الجملة، بل خالف دليلاً لدليل أرجح عنده منه» اهـ.

وقال في موضع آخر: «فإن قيل: فما تقولون في قوله إذا خالف القياس؟ قيل: من يقول بأن قوله ليس بحجة فلهم قولان فيما إذا خالف القياس: أحدهما: أنه أولى أن لا يكون حجة؛ لأنه قد خالف حجة شرعية، وهو ليس بحجة في نفسه. والثاني: أنه حجة في هذه الحال، ويحمل على أنه قاله توقيفا، ويكون بمنزلة المرسل الذي عمل به مرسله. وأما من يقول إنه حجة فلهم أيضا قولان:

أحدهما: أنه حجة، وإن خالف القياس، بل هو مقدم على القياس، والنص مقدم عليه، فترتب الأدلة عندهم: القرآن، ثم السنة، ثم قول الصحابة، ثم القياس. والثاني: ليس بحجة؛ لأنه قد خالفه دليل شرعي، وهو القياس؛ فإنه لا يكون حجة إلا عند عدم المعارض. والأولون يقولون: قول الصحابي أقوى من المعارض الذي خالفه من القياس؛ لوجوه عديدة، والأخذ بأقوى الدليلين متعين، وبالله التوفيق» اهـ.

قلت: إذا علم ذلك؛ فاعلم أن المعارضات التي جاء بها من أبى الاحتجاج بقول الصحابي إنما تردُّ لو جعلنا قول الصحابي حجة أثرية مطلقة، من جنس الكتاب والسنة؛ وهذا أمر لا شك في بطلانه، ومن قال به فلا قبل له بالرد على المعارضات المذكورة.

وأنا أعيد صياغتها في هذا الموضع، فأقول: من زعم أن الدليل قد دل على حجية أقوال الصحابة؛ فليرجع -بمقتضى دليله هذا- إلى الصحابة -أنفسهم-، وقد وجدناهم لم يقولوا بذلك -أصلا-! فإنهم أفتوا بالرأي، وخالف بعضهم بعضا، ولم يدعوا الناس إلى اتباع أقوالهم؛ ولو اعتقدوا أن أقوالهم حجة؛ لما حصل شيء من ذلك؛ وشأن الحجة الشرعية أن تكون قائمة على الجميع، كما أن

كلام النبي -ﷺ- يكون حجة عليه وعلى أمته، فكذا قول الصحابي -لو كان حجة- يكون قائما عليه وعلى غيره؛ وقد تبين من مبحث المناقشة الذي عرضناه في هذه المسألة: أن ردود القوم على هذا الموضع ليست هناك، والقول بأن قول الصحابي حجة على من بعده، وليس بحجة على مثله: قول تأباه أصول الشريعة، ولا تدل عليه الأدلة -أصلا-.

مع التنبيه على قضية مهمة وردت في كلام المحتجين بأقوال الصحابة، وهي: أن عدم الأخذ به يستلزم خلو عصر الصحابة من قائم بالحجة، وقائل بالصواب. فأقول: هذا اللازم إنما يلزم عند انتشار قول الصحابي، كما سبق بيانه في مسألة الإجماع السكوتي، ولا يخفى الفارق الواضح بين انتشاره وعدم انتشاره. يؤيد ذلك: أن المسألة لو كان فيها سنة واضحة عن النبي -ﷺ-، وكان قول الصحابي مخالفا لها، وإن كان لم يخالفه غيره من الصحابة؛ فنحن متفقون -جميعا- على وجوب تقديم السنة، ولا يلزمنا مسألة خلو العصر عن قائل بالصواب.

فبقيت معنا القضية التي هي الثمرة الحقيقية للمسألة: لو تعارض قول الصحابي مع القياس.

فهنا كلام جيد لابن القيم رَحِمَهُ اللهُ، يقول فيه: «صورة المسألة: ما إذا لم يكن في الواقعة حديث عن النبي ﷺ، ولا اختلاف بين الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، وإنما قال بعضهم فيها قولاً، وأفتى بفتيا، ولم يُعلم أن قوله وفتياه أشهر في الباقيين، ولا أنهم خالفوه؛ وحينئذ فنقول: من تأمل المسائل الفقهية، والحوادث الفرعية، وتدرّب بمسالكها، وتصرف في مداركها، وسلك سبلها ذللاً، وارتوى من مواردها عللاً ونهلاً؛ علم قطعاً أن كثيراً منها قد تشبه فيها وجوه الرأي، بحيث لا يوثق فيها

بظاهر مراد، أو قياس صحيح ينشرح له الصدر ويثلج له الفؤاد، بل تتعارض فيها الظواهر والأقيسة على وجه يقف المجتهد في أكثر المواضع، حتى لا يبقى للظن رجحان بين، لا سيما إذا اختلف الفقهاء؛ فإن عقولهم من أكمل العقول وأوفرها؛ فإذا تلددوا وتوقفوا، ولم يتقدموا ولم يتأخروا؛ لم يكن ذلك في المسألة طريقة واضحة ولا حجة لائحة؛ فإذا وجد فيها قول لأصحاب رسول الله ﷺ ورضي الله عنهم، والذين هم سادات الأمة، وقدوة الأئمة، وأعلم الناس بكتاب ربهم تعالى وسنة نبيهم ﷺ، وقد شاهدوا التنزيل وعرفوا التأويل، ونسبة من بعدهم في العلم إليهم كنسبتهم إليهم في الفضل والدين؛ كان الظن - والحالة هذه - بأن الصواب في جهتهم والحق في جانبهم من أقوى الظنون، وهو أقوى من الظن المستفاد من كثير من الأقيسة؛ هذا ما لا يمتري فيه عاقل منصف، وكان الرأي الذي يوافق رأيهم هو الرأي السداد الذي لا رأي سواه، وإذا كان المطلوب في الحادثة إنما هو ظن راجح، ولو استند إلى استصحاب، أو قياس علة، أو دلالة، أو شبه دلالة، أو عموم مخصوص، أو محفوظ مطلق، أو وارد على سبب؛ فلا شك أن الظن الذي يحصل لنا بقول الصحابي الذي لم يخالف أرجح من كثير من الظنون كحصول الأمور الوجدانية، ولا يخفى على العالم أمثلة ذلك» اهـ.

قلت: فتبين - إذن - أن مجال العمل بقول الصحابي إنما هو في الأمور المشتبهة، التي ليس فيها دلالة لائحة ظاهرة، فالقياس في المسألة - إذن - إن كان فيه خفاء؛ فقول الصحابي مقدم عليه؛ لما سبق شرحه مفصلاً في مزية قول الصحابي، ويصير الاحتجاج به - حيثئذ - من باب العمل بأقوى الدليلين، ولا يرد عليه شيء من المعارضات التي ذكرناها - آنفاً -.

مع أن آخر كلام ابن القيم رحمه الله المذكور فيه إشكال؛ فإنه قدم قول الصحابي

على العموم المخصوص، والعموم المحفوظ المطلق، والوارد على سبب؛ والعموم المحفوظ المطلق حجة شرعية، والوارد على سبب لا يقتصر على هذا السبب، والعموم المخصوص يبقى حجة فيما لم يُخص؛ وكل هذا مقرر في مواضعه؛ فمقتضى كلام ابن القيم: تقديم قول الصحابي على بعض أنواع الدليل الشرعي من الكتاب والسنة؛ ولا يخفى ما فيه.

وإن كان مراد ابن القيم: تقديم قول الصحابي على فهمنا نحن لتلك العمومات؛ فهذا أيضا لا يتخلص من الإشكال؛ لأنه يستلزم تقديم قول الصحابي على فهمنا نحن لكل دليل؛ إذ لا فرق -أصلا- بين العمومات وغيرها من الأدلة الشرعية. وابن القيم -نفسه- ينص على أن الصحابي لو خالف رأيه روايته؛ فالعبرة بالرواية؛ لاحتمال نسيان الصحابي لها، أو غير ذلك؛ مع أن الاعتبار بقول الصحابي في هذا الموضع أولى -بكثير- من الاعتبار بقوله في خلاف العمومات التي لم يروها؛ فإن الأصل أن الراوي أعلم بمرويه من غيره. فالذي يظهر لي: أن قول الصحابي إنما يُحتج به في مخالفة القياس إن كان القياس خفيا ظنيا، من باب العمل بأقول الظنّين؛ وأما القياس الجلي، فضلا عن النص من الكتاب والسنة؛ فلا يقدم عليه قول الصحابي. والله أعلم بالصواب^(١).

(١) مراجع المسألة:

«الفصول في الأصول» (٣/ ٣٦١)، «التقريب» (٣/ ٢٢٥)، «تقويم الأدلة» (٢٥٦)، «الإحكام» لابن حزم (٤/ ٢١٩)، «العدة» (٤/ ١١٧٨)، «التبصرة» (٣٩٥)، «التلخيص» (٣/ ٤٥٠)، «أصول السرخسي» (٢/ ١٠٥)، «قواطع الأدلة» (٢/ ٩)، «المستصفى» (١٦٨)، «المنحول» (٥٨٤)، «التمهيد» (٣/ ٣٣١)، «الواضح» =

المسألة التاسعة

استعمال المشترك اللفظي في جميع معانيه

** المبحث الأول: بيان صورة المسألة:

المشترك اللفظي: هو اللفظ الواحد الموضوع لمعنيين فأكثر، كـ «القرء» الموضوع للطهر والحيض، و«الشفق» الموضوع للبياض والحمرة، و«العين» الموضوع للباصرة وعين الماء وغير ذلك.

ويحسن بيان الفرق بين المشترك وبين المتواطىء والمشكك.

فالمتواطىء: هو اللفظ الذي تستوي فيه أفراد، كـ «الإنسان» فإنه يستوي فيه أفراد البشر.

والمشكك: هو ما دل على معنى كلي يختلف في محاله، كـ «النور»

=

(٢١٠ / ٥)، «المحصول» (١٢٩ / ٦)، «روضة الناظر» (٤٦٦ / ١)، «الإحكام» للآمدي (١٤٩ / ٤)، «المسودة» (٣٣٦)، «جزء من شرح تنقيح الفصول» (٤٩٢ / ٢)، «نفائس الأصول» (٤٠٣٨ / ٩)، «شرح مختصر الروضة» (١٨٥ / ٣)، «كشف الأسرار» (٢١٧ / ٣)، «بيان المختصر» (٢٧٤ / ٣)، «شرح العضد» (٥٧٢ / ٣)، «الإيهاج» (١٩٢ / ٣)، «نهاية السؤل» (٣٦٧)، «التلويح» (٣٢ / ٢)، «البحر المحيط» (٥٥ / ٨)، «تشنيف المسامع» (٤٤١ / ٣)، «القواعد والفوائد الأصولية» (٣٧٧)، «أصول الفقه» لابن مفلح (١٤٥٠ / ٤)، «التقرير والتحبير» (٣١٠ / ٢)، «التحبير» (٣٨٠٠ / ٨)، «شرح مختصر التحرير» (٤٢٢ / ٤)، «إرشاد الفحول» (١٨٧ / ٢)، «حاشية العطار» (٣٩٦ / ٢)، «فوائح الرحمت» (٤٠١ / ٣)، «مذكرة الشنقيطي» (١٩٧).

ومن غير كتب الفن المعروفة: «إعلام الموقعين» (٩١ / ٤)، «إجمال الإصابة» (٣٥).

فإنه في الشمس أقوى منه في المصباح، و«البياض» فإنه في الثلج أشد من العاج.

إذا علم ذلك؛ فالمشترك اللفظي إذا وقع في الكلام؛ هل يجوز حمله على جميع معانيه التي وُضع لها؟

أما إن كانت المعاني متضادة؛ فالحمل غير سائغ -قولا واحدا-.
وأما إن كانت غير متضادة، بحيث لا يُمتنع الجمع بينها، وكان المشترك واردا في النص مطلقا متجردا عن القرائن؛ فهذه هي صورة المسألة، التي وقع فيها الخلاف.

❖ المبحث الثاني: ذكر الخلاف في المسألة:

فيه مذهبان رئيسيان:

- ❖ المذهب الأول: أن المشترك لا يجوز حمله على جميع معانيه:
وهو قول الحنفية^(١)، وطائفة من المالكية، والشافعية، والحنابلة^(٢).
- ❖ المذهب الثاني: أن المشترك يجوز حمله على جميع معانيه:
وهو قول بعض الشافعية، وأكثر المالكية والحنابلة، وقد نُسب لمالك والشافعي^(٣).

(١) نقل الزركشي في «البحر» عن بعض الأصوليين أنهم نسبوا إلى الحنفية المذهب الثاني، وهذا خلاف الموجود في كتب الحنفية.

(٢) عزا ابن القيم في «جلاء الأفهام» هذا المذهب للأكثرين؛ وفيه نظر.

(٣) طعن ابن القيم في نسبته للشافعي، وكذا نقله الزركشي عن ابن تيمية، ثم رد عليه.

ومدار هذه المسألة على الألفاظ التي نص الشافعي على حملها على عمومها، فجعلها =

وقد اختلف هؤلاء: هل يكون الحمل - حيثئذ - على سبيل الحقيقة أو المجاز.

وتحت هذا المذهب: من قال بالحمل في سياق النفي دون الإثبات؛ إلى غير ذلك من تفصيلات.

* الأدلة والمناقشة:

المذهب الأول: احتجوا بما يلي:

أن العرب ما وضعت هذه الألفاظ وضعا يستعمل في مسمياتها إلا على سبيل البدل، أما على سبيل الجمع؛ فلا.

المذهب الثاني: احتجوا بما يلي:

١ - قوله ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦]، والصلاة من الله مغفرة، ومن الملائكة استغفار، وهما معنيان مختلفان، والاسم مشترك، وقد ذكر مرة واحدة، وأريد به المعنيان جميعا. وتعقب بأمرين:

أ - لفظ «الصلاة» إنما أطلق على المعنيين بإزاء معنى واحد مشترك بين المعنيين، وهو العناية بأمر الشيء لشرفه وحرمة، والعناية من الله مغفرة، ومن الملائكة استغفار ودعاء، ومن الأمة دعاء وصلوات؛ وسياق الآية لإيجاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته في الصلاة على النبي ﷺ، - فلا بد من اتحاد معنى الصلاة في الجميع؛ لأنه لو قيل: «إن الله يرحم النبي، والملائكة يستغفرون له، يا أيها الذين آمنوا ادعوا له»؛ لكان هذا الكلام في غاية الركافة، فتبين أن لفظ

=

الإمامان ابن تيمية وابن القيم من قبيل المتواطئ، لا المشترك.

«الصلاة» هنا من قبيل المتواطئ الموضوع لأمر كلي.
وأجيب عن هذا التعقب: بأن إطلاق الصلاة على الاعتناء مجاز؛ لعدم تبادر
الذهن إليه، والأصل عدم المجاز.
ورُدَّ: بأنه قد ذهب جماعة إلى أن الحمل على المجموع مجاز، فلمَ رجحتم
أحد المجازين على الآخر؟! بل المجاز المجمع عليه أولى.
ب- يمكن أن يكون التقدير: إن الله يصلي، وملائكته يصلون؛ فحذف الخبر
للقريئة، كقول القائل:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف
وأجيب: بأن الفعل لم يتعدد في اللفظ قطعاً، وإنما تعدد في المعنى، فاللفظ
واحد والمعنى متعدد، وذلك عين الدعوى.
٢- قوله ﷺ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ
وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ
الْعَذَابُ﴾ [الحج: ١٨]، وسجود الناس غير سجود الشجر والدواب.
وتعقب بأمور:

أ- يمكن أن يراد بالسجود وضع الرأس على الأرض في الجميع، فلا يحكم
بإستحالة من الجمادات إلا من يحكم بإستحالة التسييح من الجمادات،
وبإستحالة الشهادة من الجوارح والأعضاء يوم القيامة.
ب- أن مسمى السجود إنما هو القدر المشترك من معنى الخضوع لله تعالى،
والدخول تحت تسخيرهِ وإرادته.
وأجيب: بأن الخضوع شامل لجميع المخلوقات، فلمَ أخرج كثيراً من
الناس؟!!

ورُدَّ: بأن الكفار - لا سيما المتكبرين منهم - لا يمسه الانقياد أصلاً.
ج - أن حرف العطف بمثابة تكرار العامل، فيكون التقدير: أن الله يسجد له من في السموات ويسجد له من في الأرض، ولا نزاع في جواز ذلك.
وأجيب: بأنه لا يُسَلَّم أن حرف العطف بمثابة العامل، ولئن سلمنا؛ فيلزم على هذا التقدير أن يكون بمثابة العامل الأول بعينه، وهو هنا باطل؛ لأنه يلزم أن يكون المراد من سجود الشمس والقمر والجبال والشجر هو وضع الجبهة؛ لأنه مدلول الأول.

٣ - قوله ﷺ: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، أراد به الحيض والطمهر؛ لأن المرأة إذا كانت من أهل الاجتهاد؛ فالله تعالى أراد منها الاعتداد بكل واحد منهما بدلاً عن الآخر، بشرط أن يؤدي اجتهادها إليه أو إلى الآخر.

وتعقب: بأنه ليس هذا من صورة النزاع، إنما صورة النزاع في استعمال اللفظ المشترك على سبيل الجمع، وهاهنا إنما أراد أحدهما لا بعينه، على ما يؤدي إليه اجتهادها، فلا جمع، ولو صح هذا الدليل؛ لكان المجوز أقوى منه، وهو أن الله تعالى - أراد من كل مجتهد أن يعتقد أن مراده إما الحيض وإما الطهر، وقد وقع القولان في علماء الأمة، فيكون الله تعالى قد استعمل لفظ الأقراء في المجموع - بالإجماع -؛ لأن كل طائفة قالت بأن الله تعالى أراد أحدهما، وكلاهما حكم الله صحيح مقرر في الشريعة، فيكون الله تعالى أرادهما - على هذا التقدير -.

٤ - قوله ﷺ: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨]، فكانت شهادته علمه، وشهادة الملائكة إقرارهم بذلك.

٥ - قول سيويه: قول القائل لغيره: «الويل لك»: دعاء، وخبر؛ فجعله مفيداً

لكلا الأمرين.

وتعقب: بأنه لم يقل: موضوع لهما، بل معناه يستعمل في الخبر تارة، وفي الدعاء أخرى، وكذلك: «سلام عليكم» دعاء وخبر -على هذا المعنى-، بل الخبر ضد الدعاء، فلا يجتمع معه.

٦- لو كان ذلك عند العرب أمرا منكرا؛ لما قال سادتها من الصحابة والتابعين: إن قبلة الرجل امرأته، وجسها بيده: من الملامسة.

٧- لو ذكر اللفظ مرتين، وأراد في كل مرة معنى آخر؛ جاز، فأئْبُعِد في أن يقتصر على مرة واحدة، ويريد به كلا المعنيين، مع صلاح اللفظ للكل؟

وتعقب: إن قصد باللفظ الدلالة على المعنيين جميعا بالمرة الواحدة؛ فهذا ممكن؛ لكن يكون قد خالف الوضع، فإن العرب وضعت اسم «العين» للذهب والعضو الباصر على سبيل البدل، لا على سبيل الجمع.

* المبحث الرابع: الترجيح:

قال كاتبه -ألهمه الله الصواب-:

اعلم -رحمك الله- أن الذي أوجب الخلاف في هذه المسألة هو النظر في حقيقة المشترك اللفظي، وضبط معناه ضبطا صحيحا.

فالمشترك -كما تقدم- هو المشترك بين معنيين مختلفين، لا اللفظ المشتمل على معنى واحد، وإنما تختلف صوره في أفرادها.

فأما المشترك الذي أوضحنا حقيقته؛ فلا ينبغي النزاع في أنه لا يمكن حمله على جميع معانيه؛ لظهور الحجة على المنع، بأن المتكلم لا يمكن أن يقصد جميع المعاني -حال تكلمه بالمشترك-.

والسبب في ذلك -كما يقول ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ في «جلاء الأفهام»-: «أن

الاشتراك خلاف الأصل، بل لا يعلم أنه وقع في اللغة من واضع واحد، كما نص على ذلك أئمة اللغة -منهم المبرد، وغيره-، وإنما يقع وقوعا عارضا اتفاقيا بسبب تعدد الواضعين، ثم تختلط اللغة، فيقع الاشتراك» اهـ.

قلت: وإنما اغتر من جَوَزَ الحمل بالأدلة التي ذكروها، ظانين أن الألفاظ التي احتجوا بها من قبيل المشترك، وإنما هي مستعملة في معنى واحد، اختلفت صورته بين أفرادها.

فأما آية الصلاة على النبي ﷺ؛ فلا يتم لهم الاستدلال بها حتى يثبتوا أن الصلاة من الله -تعالى- هي الرحمة أو المغفرة، وهذه عمدتهم، وعليها يكون لفظ «الصلاة» قد استُعمل حقا في معنيين مختلفين؛ ولكن تفسير الصلاة من الله على ما قالوا ليس بصواب، وقد أطال ابن القيم في بيان ذلك، وأن من فسر الصلاة من الله بالرحمة أو المغفرة إنما فسرهما بلازمها، وخلص إلى أن الصلاة أصلها في اللغة الثناء والتبريك، فهو -إذن- معنى واحد قد استُعمل في حق الجميع، وإنما اختلفت صورته، فصورة الصلاة من الله تختلف عن صورة الصلاة من الملائكة.

وكذلك القول في آية السجود؛ فإنه -كما قالوا- لا يمكن تفسير السجود فيها بالخضوع الكوني؛ لأن الله استثنى منه كثيرا من الناس، هم الذين حق عليهم العذاب، فتعين التفسير بالخضوع الشرعي، ومع ذلك فلا حجة لهم؛ إذ لفظ «السجود» يكون له معنى واحد -أيضا-، وهو الخضوع الشرعي، وإنما المختلف هو صورته، فصورة السجود من البشر تختلف عن صورة السجود من غيرهم.

وكذلك القول -أيضا- في آية الشهادة؛ فإن أصل الشهادة الحضور والعلم والإعلام، فالله -تعالى- شهد لنفسه بالوحدانية علما، وأعلم عباده بذلك،

وكذلك شهادة الملائكة وأولوا العلم، فالمعنى واحد، والصور مختلفة.

وقد نبّه ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ عَلَى أَنْ مِثْلَ هَذَا الْأَمْرِ كَثِيرًا مَا يُدْعَى فِي الْقُرْآنِ، والواقع ليس كذلك؛ فقال في «بدائع الفوائد»، في سياق الكلام على نوعي الدعاء -دعاء العبادة، ودعاء المسألة-: «فَعُلِمَ أَنَّ النُّوعَيْنِ مُتَلَازِمَانِ، فَكُلُّ دَعَاءٍ عِبَادَةٌ مُسْتَلْزِمٌ لِدَعَاءِ الْمَسْأَلَةِ، وَكُلُّ دَعَاءٍ مَسْأَلَةٌ مُتَضَمِّنٌ لِدَعَاءِ الْعِبَادَةِ؛ وَعَلَى هَذَا فَقَوْلُهُ -تَعَالَى-: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦] يَتَنَاوَلُ نَوْعِي الدَّعَاءِ، وَبِكُلِّ مِنْهُمَا فَسَّرَتِ الْآيَةُ؛ قِيلَ: أَعْطِيهِ إِذَا سَأَلَنِي، وَقِيلَ: أَثْبِتْهُ إِذَا عَبْدَنِي، وَالْقَوْلَانِ مُتَلَازِمَانِ، وَلَيْسَ هَذَا مِنْ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ الْمَشْتَرَكِ فِي مَعْنِيهِ كِلَيْهِمَا، أَوْ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِي حَقِيقَةٍ وَمَجَازِهِ، بَلْ هَذَا اسْتِعْمَالٌ لَهُ فِي حَقِيقَتِهِ الْوَاحِدَةِ الْمُتَضَمِّنَةِ لِلأَمْرَيْنِ جَمِيعًا؛ فَتَأْمَلْهُ؛ فَإِنَّهُ مَوْضِعٌ عَظِيمُ النِّفَعِ، قَلٌّ مَنْ يَفْطِنُ لَهُ، وَأَكْثَرُ أَلْفَاظِ الْقُرْآنِ الدَّالَّةُ عَلَى مَعْنَيْنِ فَصَاعِدًا هِيَ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ، وَمِثَالُ ذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، فَسَّرَ بِالزَّوَالِ، وَفُسِّرَ الدُّلُوكُ بِالْغُرُوبِ، وَحُكِيََا قَوْلَيْنِ فِي كِتَابِ التَّفْسِيرِ، وَلَيْسَا بِقَوْلَيْنِ، بَلِ اللَّفْظُ يَتَنَاوَلُهُمَا مَعًا؛ فَإِنَّ الدُّلُوكَ هُوَ الْمِيلُ، وَالدُّلُوكُ الشَّمْسُ مِيلُهَا، وَلِهَذَا الْمِيلُ مَبْدَأٌ وَمُنْتَهَى، فَمَبْدَأُ الزَّوَالِ، وَمُنْتَهَاهُ الْغُرُوبُ، فَالْلفْظُ مُتَنَاوَلٌ لَهُمَا بِهَذَا الْإِعْتِبَارِ، لَا يَتَنَاوَلُ الْمَشْتَرَكُ لِمَعْنِيهِ، وَلَا اللَّفْظُ لِحَقِيقَتِهِ وَمَجَازِهِ» اهـ.

وَأَمَّا آيَةُ الْقُرْءِ، وَقَوْلُ سَيِّوِيهِ؛ فَقَدْ تَقَدَّمَ الْجَوَابُ عَنْهُمَا وَاضِحًا.

وَأَمَّا الْإِحْتِجَاجُ بِقَوْلِ مَنْ قَالَ مِنَ الصَّحَابَةِ: قُبْلَةُ الرَّجُلِ امْرَأَتُهُ، وَجُسُهَا بِيَدِهِ: مِنَ الْمَلَامَسَةِ؛ فَإِنَّهُمْ لَمْ يَجْعَلُوا الْمَلَامَسَةَ مُشْتَرَكًا لَفْظِيًّا يُحْمَلُ عَلَى جَمِيعِ مَعَانِيهِ، بَلْ فَسَّرُوا الْمَلَامَسَةَ عَلَى مَعْنَى وَاحِدٍ، وَهُوَ التَّقَاءُ الْبَشَرَتَيْنِ، وَمِنْهُ -وَلَا شَكَّ- الْقُبْلَةُ وَالْجَسُّ؛ عَلَى أَنَّهُمْ قَدْ خَوَّلَفُوا، فَقَالَ مَنْ قَالَ مِنَ الصَّحَابَةِ -أَيْضًا-:

الملامسة الجماع؛ وقد بسطت القول في ذلك في رسالتي: «الشفاء في حكم الوضوء من لمس النساء».

فأختم -إذن- بقول الشوكاني: «إذا عرفت هذا؛ لاح لك عدم جواز الجمع بين معنى المشترك -أو معانيه-، ولم يأت من جوزه بحجة مقبولة» اهـ. والله أعلم بالصواب^(١).

(١) مراجع المسألة:

«الفصول في الأصول» (٧٦/١)، «التقريب» (٤٢٢/١)، «العدة» (١٨٨/١)، «البرهان» (١٢١/١)، «المستصفى» (٢٤٠)، «المنخول» (٢١٩)، «المحصول» لابن العربي (٧٦)، «المحصول» للرازي (٢٦٨/١)، «الإحكام» للأمامي (٢٤٢/٢)، «المسودة» (١٦٦)، «شرح تنقيح الفصول» (١١٤)، «نفائس الأصول» (٧٤٠/٢)، «كشف الأسرار» (٤٠/١)، «بيان المختصر» (١٦١/٢)، «شرح العضد» (٦٢٤/٢)، «الإبهاج» (٢٥٥/١)، «نهاية السؤل» (١١٢)، «التلويح» (١٢٤/١)، «البحر المحيط» (٣٨٤/٢)، «تشنيف المسامع» (٤٢٧/١)، «أصول الفقه» لابن مفلح (٨١٤/٢)، «التقرير والتحجير» (٢١٣/١)، «التحجير» (٢٤٠١/٥)، «شرح مختصر التحرير» (١٨٩/٣)، «إرشاد الفحول» (٥٩/١)، «حاشية العطار» (٣٨٤/١)، «فواتح الرحموت» (٣٢٠/١).

ومن غير كتب الفن: «جلاء الأفهام» (١٦٠)، و«بدائع الفوائد» (٣/٣).

المسألة العاشرة

ورود الأمر بعد النهي

** المبحث الأول: ذكر الخلاف في المسألة:

* المذهب الأول: أن الأمر للإباحة:

وهو قول أكثر الحنابلة، وطائفة من الحنفية، والمالكية، والشافعية؛ ونُسب إلى ظاهر قول الشافعي.

* المذهب الثاني: أن الأمر للوجوب^(١):

وهو الصحيح عند الحنفية، وقول كثير من الشافعية، وطائفة من المالكية والحنابلة، وبه قال الظاهرية^(٢).

المذهب الثالث: إن ثبت النهي ابتداء غير معلق بسبب، ثم تعقبه لفظ الأمر؛ فالأمر للوجوب، وإن عُلّق النهي بسبب، ثم عُقّب ارتفاع ذلك السبب بلفظ الأمر؛ فالأمر للإباحة:

حكاه الجويني عن قوم، واختاره الغزالي^(٣).

* المذهب الرابع: أن الأمر يعود إلى ما كان عليه قبل النهي:

(١) هنا مذهب مغاير، وهو أن الأمر يعود إلى حقيقته عند التجرد، فيصير على الخلاف في كونه للوجوب أو للندب؛ وقد رأيت أن لا أذكر هذا المذهب؛ لأن الراجح المقرر أن الأمر عند التجرد للوجوب.

(٢) عزا القاضي أبو يعلى في «العدة» هذا القول لأكثر الفقهاء، وتبعه ابن قدامة، وغيره. وعزا الأمدى للأكثر القول بالإباحة.

(٣) لكن قال في الحالة الأولى: يُحمل الأمر على الوجوب، أو الندب.

وهو قول بعض الحنابلة - وعلى رأسهم: شيخ الإسلام ابن تيمية -، والشافعية.

* المذهب الخامس: الوقف:

وهو اختيار الجويني.

الأدلة والمناقشة:

المذهب الأول: احتجوا بما يلي:

١ - استقرار أدلة الشريعة، فقد وجدنا أن الأمر حيثما ورد فيها بعد النهي كان للإباحة؛ كقوله ﷺ: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ﴿ [البقرة: ٢٢٢]، ﴿فَالَّذِينَ بَشَرُوهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وقوله ﷺ: «نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَرُزُّوْهَا، وَنَهَيْتُكُمْ عَنْ لُحُومِ الْأَصَاغِيِّ فَوْقَ ثَلَاثٍ، فَأَمْسِكُوا مَا بَدَا لَكُمْ، وَنَهَيْتُكُمْ عَنِ النَّبِيدِ إِلَّا فِي سِقَاءٍ، فَاشْرَبُوا فِي الْأَسْقِيَةِ كُلِّهَا، وَلَا تَشْرَبُوا مُسْكِرًا»^(١).

وتعقب: بأن الإباحة قد علمت بأدلة أخرى، وبأن هناك نصوصاً أخرى يأتي ذكرها دل فيها الأمر بعد الحظر على الوجوب.

وأجيب: ليس ههنا دليل دل على إباحة ذلك سوى هذه الألفاظ، ولا يجوز أن يقال: الإجماع هو الدليل؛ لأن الإجماع حادث بعد النبي ﷺ، والإباحة مستفادة بهذه الألفاظ في وقته.

٢ - أن عرف العادة في خطاب الناس ومحاوراتهم: إذا أمروا بعد الحظر؛ كان على الإباحة، كقوله لغلّامه: لا تدخل بستان فلان، ولا تحضر دعوته، ولا تغسل

(١) رواه مسلم (٩٧٧)، عن بريدة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

ثيابك؛ ثم قال له بعد ذلك: ادخل، واحضر، واغسل؛ كان رفعاً لما حظر عليه، ولم يكن أمراً؛ بدليل أنه لا يحسن ضربه وتأنيبه عند مخالفة ذلك في عرف الناس وعاداتهم.

وتعقب: بأن العادة مختلفة في هذا، كأن يقول لعبده: لا تقتل زيدا؛ فيكون حظراً، فإذا قال بعد هذا: اقتله؛ كان أمراً على الوجوب.

وأجيب: بأن الأصل حظر قتل زيد، فقوله: لا تقتل زيدا، تأكيد للحظر المتقدم، لا لأنه مستفاد به حظر، وفي مسألتنا الحظر وقع بالنهاي، ثم رُفِعَ النهي، فيجب أن يعود إلى ما كان إليه قبله.

٣- أن النهي يدل على التحريم، فورود الأمر بعده يكون لرفع التحريم، وهو المتبادر، فالوجوب أو الندب زيادة لا بد لها من دليل.

٤- أن الفعل المكلف به ممكن، فنسبة الوجود والعدم إليه نسبة واحدة على السواء، ونسبتهما إليه ككفتي الميزان، فالأمر إذا ورد على الفعل ابتداءً؛ رجح طرف الوجود، فحصل الوجوب، وإذا ورد بعد الحظر؛ يكون الحظر قبله قد ورد على كفة العدم، فرجح العدم؛ لأن القاعدة أن الأمر يرجح الوجود، والنهي يرجح العدم، فنجد الأمر: الكفة التي قبالة كفة راجحة، فيرجح هو أيضاً كفته، فيحصل التساوي، وهو الإباحة؛ كميزان ورد على إحدى كفتيها رطل، بعد أن كان في الكفة الأخرى رطل، فإنه يحصل التساوي، فمقتضى هذا القاعدة أن يكون الأمر للإباحة.

المذهب الثاني: احتجوا بما يلي:

١- أن الأمر قد ورد بعد النهي في نصوص عديدة، وأفاد الوجوب؛ كقوله

ﷺ: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فكان الفطر بالأكل والشرب فرضاً لا بد منه، يبين ذلك النهي عن الوصال، وقوله ﷺ: ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا﴾ [الأحزاب: ٥٣]، وقوله: ﴿فَإِذَا أُنْسِلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، وقوله: ﴿وَلَا تَحْلِفُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾ [البقرة: ١٩٦]، فجعل ذلك غاية للحظر، وأمر به بعد الغاية، فكان واجباً؛ لأن الحلق في وقت النسك واجب؛ وكذا أمر الحائض والنفساء بالصلاة والصوم ورد بعد الحظر، والأمر بالصلاة بعد زوال السكر، والأمر بالقتل في شخص حرام القتل بالإسلام أو الذمة بارتكاب أسباب موجبة للقتل من الحراب والردة وقطع الطريق، والأمر بالحدود بسبب الجنايات بعد ما كان ذلك محظوراً.

وتعقب: بأن الوجوب استفيد من هذه المواضع بأدلة أخرى.

٢- أن صيغة الأمر قد وجدت متجردة، فوجب أن يحمل على الوجوب، كما لو لم يكن حظر سابق.

وتعقب: بأننا لا نسلم أنها متجردة، بل نقول: تقدّم الحظر قرينة توجب صرفه عن الوجوب.

وأجيب: القرينة تبين معنى اللفظ وما يماثله، فأما ما يخالفه ويضاده؛ فلا، ونحن نعلم أن الحظر ضد الأمر، فلا يكون بياناً له.

ورُدّ: بأنه لا يلزم في القرينة أن تكون مماثلة للمعنى، فإن الاستثناء مضاد للإثبات، ثم هو مبين له، وكذلك التخصيص في العموم يضاده؛ لأنه إخراج ما استغرقه اللفظ؛ ثم إننا لم نقل أن مجرد النهي هو القرينة، وإنما انضمامه مع صيغة الأمر هو القرينة، وذلك غير مضاد للأمر؛ ولأن القرينة هي بيان لما أريد باللفظ في عرف الشرع والعادة، وقد بينا أن هذه الصيغة بعد الحظر في الشرع والعادة تقتضي

الإباحة.

٣- أن النهي إذا ورد بعد الأمر يقتضى الحظر، كما لو ورد ابتداء؛ فكذا الأمر إذا ورد بعد الحظر وجب حمله على الوجوب، كما لو ورد ابتداء. وتعقب: بأن كون النهي الوارد بعد الأمر يقتضى التحريم: هذا أمر غير مجمع عليه، فلا يصح الإلزام به، مع أنه يمكن التفريق بين الأمر والنهي هنا من وجوه: أ- أن النهي أكد، بدليل عناية الشارع بدرء المفسد؛ ولهذا كان النهي يقتضى التكرار، والأمر المطلق لا يقتضيه.

ب- أن الأمر أحد الطرق إلى الإباحة، فلهذا جاز أن يرد، ويراد به الإباحة، وليس النهي طريقاً إلى الإباحة، فلم يجوز أن يراد به الإباحة. ج- أننا إذا قلنا: يحمل النهي على التحريم؛ أوجبنا الترك، وهو على وفق الأصل؛ لأن الأصل عدم الفعل، وإذا حملنا الأمر على الوجوب؛ قلنا بالفعل، وهو على خلاف الأصل.

٤- أنه إذا حظر ثم أمر؛ جاز أن يكون الحظر منسوخاً بالإباحة، وجاز أن يكون بالندب، وجاز أن يكون بالإيجاب، وليس حمله على أحدها دون الآخر أولى من العكس من ذلك، فأبقينا لفظة الأمر على مقتضاها من الوجوب، وأسقطنا المتردات.

وتعقب: بأن الأمر كما ذكرتم؛ لكن أقل ما يزول به الحظر إنما هو الإباحة، ويليه في الرتبة الندب، والغاية هو الإيجاب، فلا يجوز حمل الصيغة على غايتها في هذا المحل المحتمل، وليس كذلك إذا وردت ابتداء، فإنه لا تردد فيها ولا احتمال، وما هو إلا بمثابة ما لو تقدم استعمال العبد: هل يفعل أو لا، أو استئذانه؛ فيعقب ذلك من السيد صيغة: «افعل»، فيكون إذناً، ولو وردت ابتداء؛

كان أمرا.

المذهب الثالث: احتجوا:

بأن عرف الشارع إنما ثبت في الحالة الثانية، دون الأولى.

المذهب الرابع، والخامس:

لم أقف على من ذكر لهما حجة واضحة.

*** المبحث الثاني: الترجيح:**

قال كاتبه -عفا الله عنه-:

قد تبين أن المذهبين الأولين هما أكبر المذاهب، ومدار الججاج فيها؛ والذي ظهر لي من المناقشة: أنه لا يسلم دليل من أدلتها عن اعتراض وجيه، وخصوصا من جهة النصوص الشرعية؛ فإن كل فريق يحتاج إلى الجواب عن حجة أخيه، والإنصاف يقتضي أنه لا يخلو من تكلف في بعض المواضع، كما يعرفه من راجعها بالتفصيل، وهي جملة، وراءها ما هو أكبر منها.

وأما الاحتجاج برفع التحريم؛ فهذا لا يستلزم الإباحة، فإن التحريم يرتفع لها، وللوجوب، وللندب؛ كل ذلك جائز ممكن.

وأما التشبيه بالميزان؛ فالكفة إذا وضع فيها شيء أثقل مما وُضع في أختها؛ رجحت عليها، وهكذا يقول أصحاب المذهب الثاني: إن كفة الأمر اقتضت إيجاد الفعل، والإيجاد أرجح من الإعدام، ليس مساويا له -من كل وجه-، وخصوصا إذا كان طلب الإيجاد للوجوب؛ ولا مانع من ذلك عقلا ولا شرعا.

فالأولى بالصواب -إن شاء الله-: هو المذهب الرابع: أن الأمر يعود لما كان عليه قبل النهي، سواء كان للوجوب أو الندب؛ وهذا المذهب هو الذي تجتمع عليه النصوص الشرعية، ولا يحتاج إلى تكلف في توجيهها.

كما أن هذا المذهب هو الأقرب للنظر الصحيح، فإنه يقال: إن المطلوب بالأمر الوارد بعد الحظر هو عين المطلوب قبله، فقوله وَعَلَيْكُمْ: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، إنما أمر بنفس الاصطياد الذي كان مأموراً به قبل الإحرام، وإنما كان مأموراً به على سبيل الإباحة؛ وهكذا يقال في كل مثال مما سبق، فتجد الأمر صحيحاً مستقيماً - إن شاء الله -.

والله أعلم بالصواب ^(١).



(١) مراجع المسألة:

«التقريب» (٩٣/٢)، «الإحكام» لابن حزم (٧٦/٣)، «العدة» (٢٥٦/١)، «التبصرة» (٣٨)، «التلخيص» (٢٨٥/١)، «أصول السرخسي» (١٩/١)، «قواطع الأدلة» (٦٠/١)، «المستصفى» (٢١١)، «التمهيد» (١٧٩/١)، «الواضح» (٥٢٤/٢)، «المحصول» للرازي (٩٦/٢)، «روضة الناظر» (٥٥٩/١)، «الإحكام» للآمدي (١٧٨/٢)، «المسودة» (١٦)، «شرح تنقيح الفصول» (١٣٩)، «نفائس الأصول» (٣/١٢٧٥)، «شرح مختصر الروضة» (٣٧٠/٢)، «كشف الأسرار» (١٢٠/١)، «بيان المختصر» (٧٢/٢)، «شرح العضد» (٥٤٨/٢)، «الإبهاج» (٤٣/٢)، «نهاية السؤل» (١٧٠)، «التلويح» (٣٠٠/١)، «البحر المحيط» (٣٠٢/٣)، «تشنيف المسامع» (٦٠٠/٢)، «أصول الفقه» لابن مفلح (٧٠٤/٢)، «التقرير والتحبير» (٣٠٧/١)، «التحبير» (٢٢٤٦/٥)، «شرح مختصر التحرير» (٥٦/٣)، «حاشية العطار» (٤٧٧/١)، «فواتح الرحموت» (٢٢٥/٢)، «مذكرة في أصول الفقه» (٢٣١).

المسألة الحادية عشرة

اقتضاء النهي الفساد

اعلم أن النهي عن الشيء له أقسام، وسنعتقد لكل قسمًا مبحثًا^(١).

** المبحث الأول: النهي عن الشيء لذاته:

كالصلاة عند طلوع الشمس أو غروبها، وبيع ما ليس عند الإنسان، وبيع الملاقيح والمضامين، وبيع الحصاة، وبيع الغرر. هذا معنى كون الشيء منهيًا عنه لذاته، وليس معناه أنه نهى عنه غير مقيد بقيد، نحو: «لا تصم»، و «لا تبع».

* المسألة الأولى: ذكر الخلاف في هذه الصورة:

المذهب الأول: أن النهي يقتضي الفساد -مطلقا-:

وهو قول عامة أهل العلم، من أكثر أصحاب الأئمة الأربعة^(٢)، وأهل الظاهر.

(١) ولم أرَ كبير فائدة من إيراد البحث في كون النهي مقتضيا للفساد من جهة اللغة، أو من جهة الشرع.

(٢) وتحريم مذهب مالك رَحِمَهُ اللهُ في المسألة: أن النهي يفيد الفساد، مع شبهة الملك؛ أو يقال: يفيد شبه الصحة.

قال القرافي «في نفائس الأصول» في حكاية أحد الأقوال في المسألة: «يدل على شبه الصحة، وهو تفريع المالكية؛ لأن البيع الفاسد -عندهم- المنهي عنه يفيد شبهة الملك، فإذا اتصل به البيع أو غيره -على ما قرروه- يثبت الملك فيه بالقيمة، وإن كانت قاعدتهم: أن النهي يدل على الفساد: في الأصول، غير أنهم راعوا الخلاف في أصل القاعدة في الفروع، فقالوا: شبهة الملك، ولم يحضوا الفساد، ولا الصحة؛ جمعا بين المذاهب» اهـ.

المذهب الثاني: أنه لا يقتضي الفساد -مطلقا-:

وهو قول طائفة من الحنفية والشافعية، وحكاة إلكيا الطبري عن أكثر الأصوليين، والرازي عن أكثر الفقهاء، والآمدي عن المحققين^(١).

وحكي قولاً للشافعي، وأطلق جماعة عزوه للحنفية^(٢).

المذهب الثالث: أنه يقتضي الفساد في العبادات، دون المعاملات:

حكاة ابن الصباغ في «العدة» عن متأخري الشافعية، وحكاة الصفي الهندي عن اختيار الغزالي^(٣)، وبه قال الرازي.

=

وقال في «شرح تنقيح الفصول»: «حجة شبهة الملك: مراعاة الخلاف، وأما ما يتصل به على أصولنا؛ فلأن البيع المحرم إذا اتصل به عندنا أحد أمور أربعة؛ تقرر الملك فيه بالقيمة: وهو تغير الأسواق، أو تغير العين، أو هلاكها، أو تعلق حق الغير بها؛ على تفصيل مذكور في كتب الفقه» اهـ.

(١) ولا يخفى ما في هذا العزو، بعد ما تقدم بيانه في حكاية المذهب الأول.

(٢) قال الزركشي في «البحر»: «والصواب: أن خلافهم إنما هو في المنهي عنه لغيره، أما المنهي عنه لعينه؛ فلا يختلفون في فساده، وبذلك صرح أبو زيد الدبوسي في «تقويم الأدلة»، وشمس الأئمة السرخسي في «أصوله»، وقرره ابن السمعاني؛ وهو الأثبت؛ لأنه كان أولاً حنفياً» اهـ.

قلت: وهو الموجود في كافة كتب الحنفية التي رجعت إليها في هذه المسألة.

(٣) قال الزركشي: «وهو كذلك في «المستصفى»؛ لكن كلامه في ذيل المسألة يقتضي تفصيلاً آخر سنذكره، وقد خالف ذلك أيضاً في كتبه الفقهية، ويجوز أن يؤول كلام «المستصفى» على القسم الأول، فلا يكون تناقضاً، وقد اتفق الأصحاب على اقتضائه الفساد في القسم الثاني، فلا يستقيم من شافعي إطلاق القول بأن النهي في العقود لا يقتضي الفساد -من غير تفصيل-، وكذلك إطلاقه الفساد في العبادات، ومراده إذا كان النهي عنها لعينها؛ فإنه صرح بصحة الصلاة في الدار المغصوبة» اهـ.

=

* المسألة الثانية: الأدلة والمناقشة:

المذهب الأول: احتجوا بما يلي:

١- قول النبي ﷺ: «مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا؛ فَهُوَ رَدٌّ»^(١)، أي: مردود الذات، وما كان مردود الذات؛ كان وجوده وعدمه سواء؛ لكن رد ذاته -بعد وجودها بالفعل - محال، فيبقى مردودا فيما عداها من آثاره ومتعلقاته، ليصح كون عدمه ووجوده سواء، وذلك معنى كونه فاسدا.

وتعقب بأميرين:

أ- معنى الرد: أنه غير مقبول، والقبول من الله تعالى هو الإثابة عليه، ونحن نقول: إنه لا يثاب على فعله.

وأجيب: بأن الظاهر من قوله: «رَدٌّ» هو بمعنى الإبطال والإعدام، كما يقال: «رد فلان على فلان ماله»، أي: أعدم يده وقوته، أو ثبت يد المردود عليه وأوجده؛ وإذا كان الظاهر هذا؛ لم يجز أن يحمل على غيره إلا بدليل؛ ويؤيده حديث بيع الصاع من التمر بالصاعين، وقول النبي ﷺ: «عَيْنُ الرَّبَا»^(٢)، وذلك بعد القبض، فأمر برده؛ ثم إن الشيء لا يكون غير مقبول حتى يكون باطلا.

ب- الذي ليس من ديننا هو الشيء المنهي عنه، من الالتفات في الصلاة،

=

قلت: وهو كما قال، والكلام في «المستصفى» يطول نقله، فاجتزأت عن ذلك بنقل كلام الزركشي.

وأما في «المنحول»؛ فقد نص على اقتضاء الفساد -مطلقا-.

(١) رواه البخاري (٢٦٩٧)، ومسلم (١٧١٨) -وهذا لفظه-، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) رواه البخاري (٢٣١٢)، ومسلم (١٥٩٤)، من حديث أبي سعيد رضي الله عنه.

والغيبة في الصوم؛ وذلك مردود باطل، وإنما الخلاف فيما يقع فيه المنهي عنه، كالصوم، والصلاة؛ وذلك من ديننا، فلم يكن ردا.

وأجيب: فعل العبادة على وجه النهي أيضا ليس من الدين، ولهذا لا يثاب عليه، ولا يجوز فعلها على هذا النحو، فوجب أن يكون مردودا.

٢- قوله ﷺ: «إِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ؛ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ؛ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»^(١)، فأفاد وجوب اجتناب المنهي عنه، وذلك هو المطلوب.

٤- أن الصحابة أجمعوا على استفادة فساد الأحكام من النهي عن أسبابها، كفساد الربا، ونكاح المشركات، ونكاح المُحَرَّم، وغير ذلك من القضايا المنهي عنها.

وتعقب بأمرين:

أ- هذا إنما هو قول بعضهم، لا جميعهم.

ب- إنما رجعوا إلى ذلك لدلالة مقترنة إلى هذه الألفاظ دلت في الحال على ذلك.

وأجيب: لو كان الذي يفيد الفساد دلالة غير اللفظ؛ لطالب بعضهم من بعض حال ورود المنازعة، ولكن يُنقل ذلك للعصر الثاني والثالث، حتى لا يؤدي إلى تضييع الشرع.

٥- قد أجمع العلماء في الاستدلال بالنواهي على أن المنهي عنه ليس من الشرع، وأنه باطل لا يصح، وهذا هو المراد بكون النهي مقتضيا للفساد.

٦- أنا أجمعنا على أن النهي يقتضي حرمة المنهي عنه وحظره، ولهذا المعنى إذا ارتكبه يَأْثَم، وإذا صار محظورا لا يبقى مشروعا؛ لأن المشروع هو المطلق

(١) رواه البخاري (٧٢٨٨)، ومسلم (١٣٣٧)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

فعله في الشرع، وهذا أدنى درجات المشروعية، والمحظور هو الممنوع عنه في الشرع، فيستحيل أن يكون الشيء الواحد محظورا ومشروعا.

٧- أن النهي يدل على تعلق المفسدة بالمنهي عنه في نظر الشارع، وإعدام المفسدة مناسب عقلا وشرعا؛ أما الأول؛ فلأن الشارع حكيم لا ينهى عن مصلحة، وإذا انتفى نهي عن المصلحة، لم يبق إلا أن نهي عن مفسدة، إذ لا واسطة بين المصلحة والمفسدة. وأما الثاني؛ فلأن المفسدة ضرر على الناس في المعاملات، وشيئٌ يجب أن تنزه عنه العبادات، وإعدام الضرر مناسب عقلا وشرعا.

٨- أن النهي يقتضي اجتناب المنهي عنه بوضع اللغة وعرف الاستعمال، وتصحيح حكمه يقتضي ملابسته وقربانه، واجتنابه وقربانه متناقضان، والشرع بريء من التناقض ومما يفضي إليه، ويلزم من ذلك أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه.

٩- أن ما يفعل على وجه منهي عنه؛ لا يجوز أن يكون هو المفروض ولا المندوب ولا المباح؛ لأن المنهي عنه لا يكون مأمورا به ولا مندوبا؛ لاستحالة اجتماع الشيء وضده؛ فإذا لم يكن هو المأمور به؛ لم يؤثر فعله في إسقاط حكم الأمر الآخر، فكان حكمه باقيا عليه؛ فليزمه الإتيان به.

١٠- الأمر يدل على الصحة والجواز، فوجب أن يدل النهي على البطلان والفساد؛ لأن النهي ضد الأمر، فما أفاده الأمر في المأمور؛ يجب أن يفيد النهي ضده في المنهي، ولهذا لما أفاد الأمر وجوب الفعل، أفاد النهي وجوب الترك.

وتعقب: لا نسلم أن الأمر مقتض للصحة، حتى يكون النهي مقتضيا للفساد، وإن سلمنا اقتضاء الأمر للصحة، وأن النهي مقابل له؛ فلا نسلم لزوم اختلاف حكميهما؛ لجواز اشتراك المتقابلات في لازم واحد، وإن سلم أنه يلزم من ذلك

تقابل حكميهما؛ فيلزم أن لا يكون النهي مقتضيا للصحة، لا أن يكون مقتضيا للفساد.

المذهب الثاني: احتجوا بما يلي:

١- أن النهي من خطاب التكليف، والصحة والفساد من خطاب الوضع، فلا يتنافى أن يقول: نهيتك عن كذا، فإذا فعلته؛ رتبْتُ عليك حكمه. وتعقب بأمور:

أ- أن الصحة والفساد حكمان شرعيان، لا ينهى عنهما، ولا يؤمر بهما.
ب- المنع من جواز التصريح بالصحة؛ لما ذكرنا من حكمة الفساد ورجحانها.

ج- لو سُلم؛ فالتصريح بخلاف الظاهر لا يناقض، نحو: رأيت أسدا يرمي.

٢- أن الفساد صفة زائدة لا يقتضيها لفظ النهي؛ فلم يجز إثباتها به. وتعقب بأمرين:

أ- أن هذا باطل بالتحريم؛ فإنه صفة زائدة، لا يقتضيها النهي، وقد أثبتناها باللفظ.

ب- أن النهي يقتضي معنى يدل على القبح، وهو أن ما يفعله غير ما ورد به الشرع، وذلك يوجب بطلانه -على ما بيناه-.

٣- أنه لو كان إطلاق النهي يقتضي الفساد؛ لوجب -إذا صرف عن إطلاقه- أن يصير مجازا.

وتعقب بأمرين:

أ- أنه إنما لم يصير مجازا؛ لأنه قد حمل على بعض موجباته، وهو الكراهة؛ فلهذا لم يصير مجازا، كالعموم إذا خُصَّ بعضه.

ب- أن هذا يبطل بالتحريم؛ فإنه إذا صرف عنه لا يصير مجازاً، وإن كان الإطلاق يقتضيه.

٤- ليس في اللفظ ما يوجب إعادة الفعل، فمن ادعى وجوب الإعادة؛ احتاج إلى دليل.

وتعقب: بأن الذي دل على وجوب الإعادة هو الأمر بالفعل، وذلك أن الأمر يتناول عبادة لا يتعلق بها نهي، وهو لم يفعل ذلك، فكان الأمر بإيجاب الفعل باقياً كما كان.

٥- أننا قد اتفقنا على أن النهي لا يقتضي الفساد في بعض الصور.

وتعقب: بأن النهي في اقتضاء الفساد كهو في اقتضاء التحريم، وقد يُعدل به من التحريم إلى التنزيه، ولا يخرج النهي من أن يكون دالاً على التحريم، فكذا تصور النهي في بعض المواضع عن الفساد لوجود القرائن المانعة من الفساد: لا يدل على أن النهي في أصل وضعه لا يدل على الفساد.

المذهب الثالث: احتجوا بما يلي:

١- أن العبادة قربة، وارتكاب النهي معصية، فيتناقضان؛ إذ المعاصي لا يُتقرب بها، بخلاف المعاملات؛ فإنها ليست قُرْباً، فلا يناقضها ارتكاب النهي، كقوله: لا تبع وقت النداء، ولا تنجش، ولا تتلق الركبان؛ فإن فعلت؛ أثمت، وأفدت الملك.

٢- أن العبادة مأمور بها، والمنهي عنه غير مأمور به، فالمنهي عنه ليس بعبادة، وهو إنما أمر بالعبادة، فلم يأت بالمأمور به، فيبقى في عهدة الأمر، ولا يُعنى بالفساد إلا هذا، وهو أن فعله للعبادة لم يخرج عن عهدة الأمر.

٣- أن فساد المعاملات بالنهي يضر بالناس، وفساد العبادات لا يضر بهم؛

وذلك أن فساد المعاملات يفضي إلى قطع معاش الناس أو تقليلها، فراعى الشرع مصلحتهم بتصحيحها، وعليهم إثم ارتكاب النهي، والصحة مع الإثم لا يتنافيان. وأما العبادات؛ فهي حق الله ﷻ، فتعطيلها بإفسادها بالنهي عنها لا يضر به، بل من أوقعها بسبب صحيح؛ أطاع، ومن لم يوقعها بسبب صحيح؛ عصى، وأمر الجميع إليه في الآخرة.

وتعقب هذا المذهب: بأنه خلاف إجماع الصحابة، وذلك أنهم استدلوا على فساد العقود بالنهي عنها، كالربا، ونكاح المشركة.

**** المبحث الثاني: النهي عن الشيء لوصف لازم له :**

كصوم يوم النحر، وأيام التشريق؛ فإنه لمعنى اتصل بالوقت، الذي هو محل الأداء وَصْفًا، وهو أنه يوم عيد.

وكالربا؛ فإن النهي فيه راجع إلى أمر خارج عن العقد: أما في ربا النسيئة؛ فكون النهي فيه لمعنى خارج: ظاهرٌ، وأما في ربا الفضل؛ فلأن النهي عن بيع درهم بدرهمين إنما هو للزيادة، وهو معنى خارج عن نفس العقد؛ لأن كون المعقود عليه زائداً أم ناقصاً: هو من جملة أوصافه.

وكذلك الطواف والطلاق حالة الحيض.

*** المسألة الأولى: ذكر الخلاف في هذه الصورة:**

المذهب الأول: أنه يقتضي الفساد -مطلقاً-:

وهو قول الجمهور.

المذهب الثاني: أنه لا يقتضي الفساد -مطلقاً-:

عزاه ابن الحاجب للأكثرين.

المذهب الثالث: أنه يقتضي فساد الوصف، لا فساد المنهي عنه:
وهو قول الحنفية.

وبنوا على هذا:

لو نذر صوم يوم العيد؛ انعقد نذره، ولزمه الوفاء في يوم آخر.
ولو طافت الحائض؛ أثمت، وأجزأها طوافها، وتحللت به.
ولو باع درهما بدرهمين، ثم طرحا الزيادة: أنه يصح العقد.

✽ المسألة الثانية: الأدلة والمناقشة:

المذهب الأول:

احتجوا بعموم أدلتهم.

المذهب الثاني:

احتجوا بعموم أدلتهم.

المذهب الثالث: احتجوا بما يلي:

١ - أن النهي يدل على تصور المنهي عنه، وذلك أنه لما استحال أن يقال
للأعمى: «لا تبصر»، وللأخرس: «لا تنطق»؛ علمنا أن استحالة النهي لعدم
تصوره، وذلك دليل على أن صحة النهي تعتمد تصور المنهي عنه، فحيث ورد
النهي؛ دل على وجود ما يعتمد، وهو تصور المنهي عنه، فلذلك يصح بيع درهم
بدرهمين، ويثبت الملك في أحدهما، ويجب رد الآخر؛ لأن النهي دل على
الصحة، والصحة ترتب الآثار، والتمكن من التصرفات.

وتعقب: بأنهم إن أرادوا بالصحة: الصحة العقلية، وهي الإمكان، الذي هو
شرط الوجود، أي: كون المنهي عنه ممكن الوجود، لا ممتنعه؛ فنعم، يصح ما
قالوه. وإن أرادوا الصحة الشرعية، أي: الاستفادة من الشرع، وهي ترتب آثار

الشيء شرعا عليه؛ فذلك تناقض، إذ يصير معناه -على هذا التقدير-: النهي شرعا يقتضي صحة المنهي عنه شرعا، وهو محال، إذ يلزم منه صحة كل ما نهى الشرع عنه، وقد أبطلوا هم منه أشياء.

٢- كان يلزم أن لا يعتبر طلاق الحائض.

وتعقب: بأننا خالفنا هذا للدليل الذي دل على وقوعه، وإنما أوقعه للتغليظ.

**** المبحث الثالث: النهي عن الشيء لوصف غير لازم له :**

كالبيع بعد نداء الجمعة الثاني، والصلاة في الدار المغصوبة، والطهارة بماء مغصوب، وغسل النجاسة به، والوقوف بعرفات على جمل مغصوب، وتلقي الجلب، وبيع حاضر لباد، وبيع المحجور عليه، والتفريق بين السبي المحرم في البيع -إذا كانوا صغاراً-.

*** المسألة الأولى: ذكر الخلاف في هذه الصورة:**

المذهب الأول: أنه يقتضي الفساد -مطلقاً-:

وهو المشهور عن أحمد، وقول أهل الظاهر.

المذهب الثاني: أنه لا يقتضي الفساد -مطلقاً-:

وهو قول الجمهور، واختاره بعض الحنابلة.

*** المسألة الثانية: الأدلة والمناقشة:**

المذهب الأول: احتجوا بما يلي:

١ - عموم الأدلة السابقة في المبحث الأول. قالوا: بدليل أن شراء الصيد في حق المحرم، ونكاح المحرمة: باطل، وإن لم يكن النهي متوجهاً لمعنى في المنهي عنه، وإنما هو لمعنى آخر، وهو الإحرام؛ كذلك لا يمتنع أن تفسد الصلاة في الدار المغصوبة لمعنى في غيرها، وهو تحريم الغصب.

٢- قد اتفقنا على أن ما يكون معصية يستحيل أن يكون طاعة، فمن عصي الله تعالى بفعل يستحيل أن يكون مطيعاً له بعين ما عصاه به، ومعلوم أن قيامه في صلاته، وقعوده، وتقلبه فيها من ركن إلى ركن: كل هذا أكوانٌ تقوم به في دار مغصوبة، والأكوان الحادثة في الدار المغصوبة إنما هي باغتصابه، ولو قُدِّرَ قاعداً أو قائماً بغير صلاة؛ كان عاصياً بذلك، وقيامه وقعوده في الصلاة هو جنس قيامه وقعوده في غير الصلاة، وهذا في الدار المغصوبة محرم، والمحرم لا يقع طاعة مأموراً بها.

وتعقب: بأن من وجب عليه قضاء دينه، وتضايق عليه ذلك، ووقت الصلاة موسع عليه؛ فلا يجوز له تأخير قضاء الدين مع القدرة عليه، ولو أحرم بالصلاة -والحالة هذه-؛ حكمتهم بصحة الصلاة، وإن كان بنفس الصلاة تاركا لقضاء الدين، وكذلك لو وجب عليه رد وديعة في مثل هذه الحالة، فتلبس بالصلاة؛ صحت منه.

وأجيب: بأنه لا يعصي بنفس الصلاة، وإنما يعصي بالتأخير. ورُدَّ: إذن فلا يعصي بنفس الصلاة في الدار المغصوبة، وإنما يعصي بالكون فيها.

وأجيب: بأن الصلاة كون فيها.

ورُدَّ: إذن فالصلاة -فيما ألزمنكم- ترك لقضاء الدين ورد الوديعة، ولذلك لو ضاق وقت الصلاة، وكان لو اشتغل بإنشاء عقد؛ فاتته الصلاة؛ لم يجز له التسبب إلى ترك تكبيرة الإحرام، ولو عقد هذا العقد؛ ترتب عليه الصحة، وإن كان بنفس العقد تاركا لتكبيرة الشروع.

ونظير ذلك: لو أن رجلاً رأى رجلاً يغرق، وهو يصلي، وقد كان يمكنه

تخليصه؛ فهو منهي عن المضي في هذه الصلاة، ومأمور بتخليص الرجل، فإن لم يفعل، ومضى في صلاته؛ كانت صلاته مجزئة -إجماعاً-.

٢- من شرط الصلاة نية التقرب بها، ولا يصح قصد التقرب في المحرم. وتعقب بأمرين:

أ- لسنا نسلم -على بعض المذاهب- نية التقرب، بل يقع الاجتزاء بنية فعل الصلاة مع التعيين.

ب- أن اسم الصلاة لا يتخصص بأكوان المصلي في قيامه وقعوده وانخفاضه وارتفاعه، ولكن مما تنطوي عليه الصلاة: النية والقراءة والدعوات المفروضة والمسنونة، وصدور هذه الأشياء من الكائن في الأرض المغصوبة لا يكون غصباً، ولا يتضمن حيلولة بين الأرض ومالكها، وإنما المقتضي إلى الحيلولة أكوانه وشغله أقطار الدار، وجحده المالك من التصرف في ملكه بتصرفه الذي هو متعد فيه، وإنما يتحقق ذلك في أكوانه دون قراءته وعَقْدِهِ، فنية التقرب -إذن- تنصرف إلى ما لا يتحقق معنى الغصب فيه.

المذهب الثاني: احتجوا بما يلي:

١- أن النهي لم يتناول معنى في نفس المنهي عنه، وإنما تناول معنى في غيره، وكون الإنسان مرتكباً للنهي، عاصياً في غير المنهي عنه: لا يمنع وقوع فعله موقع الجواز، كما أن كونه عاصياً في تركه الصلاة لا يمنع صحة صيامه -إذا صام-.

وتعقب: بأن النهي راجع إلى شرط معتبر في العبادة؛ لأن الصلاة أفعال تفتقر إلى أكوان، وكذلك الحج، الوقوف فيه ركن، يفتقر إلى كون في مكان؛ فإذا كان الكون -الذي هو شرط- منهيًا عنه؛ دل على الفساد، كما لو رجع النهي إلى نفسه؛ ألا ترى أنه لو صلى في ثوب نجس، أو في وقت منهي عن الصلاة فيه؛

لم يصح؛ لأن النهي رجع إلى شرط معتبر، ولم يرجع إلى نفس الفعل؟ فكذلك ههنا.

٢- أن النهي يصلح أن يكون مؤثرا في فساد المنهي عنه بالجملة، لكن إذا تعلق بالشيء لعينه، كان أمسَّ به وأخص، فقوي على التأثير، بخلاف ما إذا نهى عنه لغيره، فإن تعلقه به ضعيف، والأصل يقتضي صحة أفعال العقلاء، فلا يقوى هذا السبب الضعيف على رفع هذا الأصل القوي.

٣- أن النهي عنه لعينه يدل على أن ذاته منشأ المفسدة المطلوب إعدامها، فتكون مفسدته ذاتية، فيقوى مقتضى إعدامها، والمنهي عنه لغيره يدل على أن مفسدته عرضية، منشؤها أمر خارج عنه، فيضعف المقتضي لإعدامها.

٤- أن ضعف المانع وقوة المعارض المذكورين تعاضدا على تخصيص النص المقتضي للمنع، وهو قوله ﷺ: ﴿إِذَا تُدِىَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، إذ ذلك يدل على أن المنهي عنه بيع خاص، وهو المفوّت للصلاة، مثل أن يشرع في مساومة بيع تتناول مدته عند تكبير الإمام للجمعة، أو قريبا منه.

٥- أن مصالح العبادات حاصلة في تلك الصور، وإنما قارنتها مفسدة، ومقصد البراءة حصول المصلحة، لا عدم مقارنة المفسدة، لأنه لو أعطاه دينه، وضربه؛ لم يقدح ذلك في براءة الذمة من الدين، ولا في مصلحة الدراهم المأخوذة. وأما في المعاملات؛ فلأن الأسباب الشرعية ليس من شرط إفادتها للملك أن تكون مشروعة في نفسها، فالسرقة محرمة، وهي سبب القطع والغرم وسقوط العدالة غير ذلك، وكذلك الزنا والحراقة والقذف محرمات، وهي أسباب لأحكام -إجماعا-، وكذلك الطلاق في زمن الحيض حرام، ويترتب عليه

أثره، الذي هو إزالة العصمة؛ فقد يكون السبب حراما، وقد يكون واجبا، كالزواج في حق من وجب عليه، ويكون ذلك سببا لوجوب النفقة وغيرها، والإعتاق واجب للولاء وغيره؛ وقد يكون مندوبا، كالزواج المندوب والعتق المندوب؛ وقد يكون مباحا، كالزواج المباح؛ وقد يكون مكروها، كالزواج المكروه؛ فقواعد الشريعة تشهد أنه ليس من شرط السبب أن يكون مشروعا، ولا مساويا لمسببه في الحكم.

٦- قد أجمعنا على أن العبد الآبق عن سيده غاصب لنفسه، وهو يصلي بجملته وأجزائه، وأجمعنا على صحة صلاته، مع كونه مصليا بذاته وأركانه المغصوبة، فصلاة غير العبد الآبق إذا صلى في بقعة مغصوبة: أولى أن تصح. وتعقب: بأن الآبق عبد في غير أوقات الصلوات، فأما أوقات الصلوات؛ فإنه لا حق للسيد فيها على العبد؛ لأنه لا يملك فيها استخدام به شيء من الخدمة، ولا تعويقه، فلا يكون في ذلك الوقت غاصبا لنفسه، ولا أبقا عن سيده. وأما ما تحقق فيه غصبه لنفسه من الصلوات؛ فهو عندنا باطل، وهي النافلة.

**** المبحث الرابع: النهي عن الشيء لأمر خارج عنه:**

كالوضوء من الإناء المحرم، وصلاة من عليه عمامة حرير، أو غصب، أو في يده خاتم من ذهب، وكالنهي عن بيع الجوز والبيض؛ خشية أن يقامر به، أو عن بيع السلاح من المسلمين؛ خشية أن يقطعوا به الطريق، أو عن بيع الرقيق؛ خشية الفجور به، أو عن غرس العنب أو بيعه؛ خشية أن يعصر خمرا.

*** المسألة الأولى: ذكر الخلاف في هذه الصورة:**

المذهب الأول: أنه لا يقتضي الفساد -مطلقا-:

وهو قول الأكثرين، والصحيح عند الحنابلة.

المذهب الثاني: أنه يقتضي الفساد -مطلقا-:

وبه قال بعض الحنابلة.

* المسألة الثانية: الأدلة والمناقشة:

احتج كل فريق بما سبق من أدلته.

وأما الحنابلة فقد فرقوا بين هذه الصورة وبين سابقتها، فقالوا:

هذه المفسد وإن تعلقت بهذه الأفعال تعلقا عقليا، بمعنى أن تلك الأفعال تصلح أن تكون سببا لتلك المفسد؛ لكنها غير متعلقة بها شرعا؛ لأن الشرع لم يعهد منه الالتفات في المنع إلى هذا التعلق العقلي البعيد.

* الفصل الثاني: الترجيح:

قال كاتبه -عفا الله عنه-:

من تأمل في دلالة النصوص الشرعية، والقياس الصحيح؛ قطع ببطان إطلاق القول في هذا الطرف، أو ذاك الطرف؛ فلا يصح إطلاق القول بأن النهي يقتضي الفساد، ولا إطلاق القول بأنه لا يقتضيه، بل لا بد من التفصيل. فأما دلالة النصوص الشرعية؛ فقد جاءت تارة بإبطال المنهي عنه، وتارة بعدمه.

فمن الأول: إبطال الصلاة بغير طهارة، وبغير طمأنينة، وإبطال وضوء من لم يسبغ، وتيمم من وجد الماء وقدر على استعماله، وعقد الربا، وبيع الغرر، والنكاح بغير ولي.

ومن الثاني: الطلاق البدعي، وبيع المَصْرَاة، وتلقي الركبان، والعق بشرط الولاء لغير المعتق.

وأما القياس الصحيح؛ فالمنهي عنه قد يكون فيه من المعنى ما يقتضي إبطاله

-كالصلاة بغير طمأنينة-، وقد لا يكون -كبيع المصراة-.

فعلم بذلك بطلان إطلاق القول في هذه المسألة، من غير تفصيل.

والسؤال الآن: كيف يُضبط هذا التفصيل؟ ومتى يقتضي النهي الفساد؟ وهذا ما تعرض له الأصوليون في بحثهم للمسألة، وحاول كلُّ أن يفصل بما أداه إليه اجتهاده.

فمنهم من فرق بين العبادات والمعاملات، وهذا خطأ؛ لما ذكرناه من النص المبطل لبعض المعاملات.

والحنفية فرقوا بين المنهي عنه لذاته، والمنهي عنه لوصفه؛ وهذا باطل، من جملة أقوالهم الباطلة المبنية على محض الرأي؛ فإنهم جعلوا بيع الغرر من النوع الأول، وصوم العيد من النوع الثاني؛ وصيغة النهي في الأمرين واحدة، فبطل تفريقهم -من جهة النص-، وأما القياس؛ فإنهم زعموا أن الصيام في أصله مشروع، وإنما نهي عنه في زمن معين، فيقال لهم: وكذا البيع في أصله مشروع، وإنما نهي عنه في حالة معينة!

فإن قالوا -وذا عين قولهم، كما صرح به الجصاص وغيره-: إنما عاد النهي في بيع الغرر إلى شرط من شروطه، وهو العلم بالمبيع، والقدرة على تسلمه، بحيث إن المشتري لا يتحقق له المقصود من البيع -أصلاً-؛ وأما النهي عن صوم العيد؛ فالزمن لا علاقة له بشرط الصيام، فالإمساك متحقق، والمفطرات متروكة، فاقتضى صحته.

قلنا: هو كذلك؛ ولكن الزمن له علاقة بالمقصود من الصيام -أيضاً-؛ فإن الصيام إمساك بقصد الكف عن الشهوات، والعيد إفطار بقصد التعرض للشهوات المباحة وإجمام النفس، فلا يجتمع الأمران -إذن-، لأن كلا منهما

مناف لمقصود الآخر، كما كان بيع الغرر منافيا للمقصود من البيع. هذا؛ وقد ذكر بعض الأصوليين أن النزاع مع الحنفية لفظي؛ وهذا لا يتحقق في كل المسائل، ففي طواف الحائض -مثلا-: يقول الحنفية: هو صحيح -مع الإثم-، ويقول الجمهور: هو فاسد؛ فالخلاف معنوي. ومن الأصوليين من فرق بين ما عاد النهي إلى ذاته، أو شرطه، أو جزئه اللازم له؛ وبين ما عاد إلى أمر خارج عنه؛ وهذا وجيه؛ ولكن ينبغي إضافة قيد آخر إليه، وهو:

النظر في معنى النهي، فإن تبين لنا أن فعل المنهي عنه يناقض المقصود من النهي؛ حكمنا بفساده، وإلا؛ فلا. وهذا هو الذي تجتمع عليه النصوص الشرعية، وهو الموافق للقياس الصحيح.

وقد ضربنا المثال -أنفا- بصوم العيد، وتبين لك وجه اقتضاء النهي فيه للفساد، فكل مسألة يتبين فيها هذا؛ فهي ملحقة به. وأما مثل بيع المصرة؛ فإنما لم يطله الشارع لأن المعنى فيه راجع إلى حق المخلوق، من جهة الغش والتدليس، والمشتري -في هذه الحالة- لم يخرج من العقد خالي الوفاض، بل خرج بالبهيمة المصرة -نفسها-، وكان المال الزائد الذي دفعه في مقابل التصرية حقا له، إن شاء استرده، وإن شاء تنازل عنه؛ وهكذا كل مسألة يتبين فيها هذا المعنى، فهي ملحقة بمسألة المصرة.

ومن هنا تتبين أهمية القيد الذي أضفناه؛ فإننا لو جرينا على ظاهر قولهم: «ما عاد النهي إلى ذاته...»؛ لأشككت عليه مسألة المصرة ونحوها؛ فإن النهي فيها عائد إلى ركن من أركان البيع، وهو المبيع، وله علاقة وثيقة بشرط من شروط

البيع، وهو التراضي، ثم إن هذا البيع يصدق عليه معنى الغرر، وبيع الغرر فاسدة لأنها منهي عنها لذاتها؛ ومع كل هذا؛ فقد صحح الشارع بيع المصرة، فوجب اعتبار ما ذكرناه من المعنى.

وقد أشار بعض العلماء إلى هذا الضابط - ضمناً -، وهو ابن مفلح رَحِمَهُ اللهُ، في سياق تقرير مذهب الحنابلة، الذين هم أشد العلماء توسعاً في القول باقتضاء الفساد.

قال ابن مفلح: «وحيث قال أصحابنا: باقتضاء النهي الفساد؛ فمرادهم: ما لم يكن النهي لحق آدمي يمكن استدراكه، فإن كان، ولا مانع؛ كتلقي الرُّكبان، والنَّجَش؛ فإنهما يصحان - على الأصح عندنا، وعند الأكثر -؛ لإثبات الشارع الخيار في التلقي» اهـ.

فهذا هو الضابط الصحيح، الموافق للمعقول والمنقول.
والله أعلم بالصواب^(١).

(١) مراجع المسألة:

- «الفصول في الأصول» (١٧١ / ٢)، «التقريب» (٣٣٩ / ٢)، «تقويم الأدلة» (٥٤)،
«العدة» (٤٣٢ / ٢)، «التبصرة» (١٠٠)، «اللمع» (٢٥)، «البرهان» (١٠٠ / ١)،
«التلخيص» (٤٨١ / ١)، «قواطع الأدلة» (١٤٠ / ١)، «المستصفى» (٢٢١)،
«المنحول» (٢٨٨)، «المحصول» لابن العربي (٧١)، «التمهيد» (٣٦٩ / ١)،
«الواضح» (٢٤٢ / ٣)، «المحصول» للرازي (٢٩١ / ٢)، «روضة الناظر» (٦٠٥ / ١)،
«الإحكام» للآمدي (١٨٨ / ٢)، «المسودة» (٨٢)، «شرح تنقيح الفصول» (١٧٣)،
«نفائس الأصول» (١٦٩١ / ٤)، «شرح مختصر الروضة» (٤٣٠ / ٢)، «كشف الأسرار»
(٢٥٨ / ١)، «بيان المختصر» (٨٩ / ٢)، «شرح العضد» (٥٦٥ / ٢)، «الإبهاج»
(٦٨ / ٢)، «نهاية السؤل» (١٧٨)، «التلويح» (٤٢١ / ١)، «البحر المحيط» (٣٨٠ / ٣)،
=

المسألة الثانية عشرة

أقل الجمع

**** المبحث الأول: تحرير موضع النزاع في المسألة:**

ليس النزاع في صيغة الجمع، التي هي: الجيم والميم والعين؛ فإنها لمطلق ضم واحد إلى واحد.

ولا في تعبير الاثنين عن أنفسهما بصيغة الجمع، كقولهما: «كتبنا»، و«قعدنا».

وإنما الخلاف في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة، كـ«رجال» و«مسلمين»، وأما الجمع نفسه؛ فهو ضم شيء إلى شيء، وهو يطلق على الاثنين -بلا خلاف-.

فإن اقترنت هذه الألفاظ بالألف واللام، أو بالإضافة؛ كانت للعموم. والنزاع الآتي في أقل الجمع بين اثنين وثلاثة إنما هو في جمع القلة، وأما جمع الكثرة؛ فأقله أحد عشر -بلا خلاف-.

فلو قال: «لله عليّ صوم شهر»؛ لزمه أحد عشر شهراً؛ لأنه جمع كثرة.

ولو قال: «لله عليّ صوم أيام»؛ فهذا هو الذي فيه النزاع الآتي.

=

«تشنيف المسامع» (٢/ ٦٣١)، «أصول الفقه» لابن مفلح (٢/ ٧٣٠)، «القواعد والفوائد الأصولية» (٢٦١)، «التقرير والتحبير» (١/ ٣٢٩)، «التحبير» (٥/ ٢٢٨٦)، «إرشاد الفحول» (١/ ٢٨٠)، «حاشية العطار» (١/ ٤٩٩)، «فواتح الرحموت» (٢/ ٢٦٢)، «مذكرة في أصول الفقه» (٢٤٢).

** المبحث الثاني: ذكر الخلاف في المسألة:

* المذهب الأول: أن أقل الجمع ثلاثة:

وهو قول الحنفية، والحنابلة، وبعض المالكية^(١)، وأكثر الشافعية، واختاره ابن حزم -من الظاهرية-.

* المذهب الثاني: أن أقل الجمع اثنان:

وهو قول أكثر الظاهرية، وبعض المالكية -كالباقلاني، والقرافي-^(٢)، وبعض الشافعية -كأبي إسحق الإسفراييني، والغزالي-^(٣).

* الأدلة والمناقشة:

المذهب الأول: احتجوا بما يلي:

١ - أن المعلوم بالضرورة من لسان العرب: الفصل بين علامة الاثنين وعددهما، وعلامة الثلاث وعددها، كما وقع الفصل بين الاثنين والواحد. وتعقب: إن ادعيتم تفريق أهل اللغة في الألفاظ؛ فقالوا: «رجلان»؛ للثنائية، و«رجال»؛ للجمع، و«رجل»؛ للواحد؛ فهذا متفق عليه: أن الألفاظ مختلفة، وإن عنيت أن التفرقة وقعت في المعاني، وأن مسمى الجمع لا يصدق على مسمى الاثنين أصلاً؛ فهذا محل النزاع، وما ذكرتموه لا يفيد مطلوبكم؛ لأن

(١) وقد عزوه إلى مالك.

(٢) وقد عزوه إلى مالك -أيضاً-، وتعقب في «المسودة» هذا العزو.

(٣) قال في «المسودة»: «وجدت في مذهب أبي حنيفة ما يدل عليه» اهـ.

والموجود في كافة كتب الحنفية: القول الأول؛ نعم: ذكروا عن أبي يوسف وغيره ما يدل على أن أقل الجمع اثنان؛ لكنهم نبهوا على أن هذا إنما كان في مسائل معينة.

مطلق التفريق عائد للفظ.

٢- أنه لو كان اسم الجمع يقع على الاثنين حقيقة؛ لم يحسن أن يقول القائل: «ما رأيت رجالا، وإنما رأيت رجلين»؛ فلما صح نفي ذلك؛ دل على أن الرجلين إذا سميا «رجالا»؛ كان مجازا، وكان بمنزلة قوله: «ما هذا أبي، وإنما هو جدي».

وتعقب: بأن الثلاثة نعت للجمع العام، وهو الرجال، ولا يلزم أن يكون نعتا للجمع الخاص، وهو رجلان، وبه يعرف الجواب عن امتناع قولهم: «رأيت اثنين رجالا»، من حيث إن «رجالا» اسم للجمع العام، وهو الثلاثة وما زاد عليها، وبه يخرج الجواب عن الفرق بين ضمير التثنية وضمير الجمع، فإن ضمير «فَعَلَا» لجمع خاص، وهو الاثنان، و «فعلوا» ضمير ما زاد على ذلك.

٣- قول النبي ﷺ: «الرَّاكِبُ شَيْطَانٌ، وَالرَّاكِبَانِ شَيْطَانَانِ، وَالثَّلَاثَةُ رَكْبٌ»^(١)؛ ففصل بين الاثنين والثلاثة، وأطلق لفظ الجمع على الثلاثة دون الاثنين.

٤- إجماع الصحابة، كما روي عن عبد الله بن عباس، أنه قال لعثمان بن عفان رضي الله عنه: «إن الأخوين لا يردان الأم إلى السدس؛ إنما قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾ [النساء: ١١]، وليس «أخوان» «إخوة» في لسان قومك»؛ فقال عثمان: «لا أستطيع أن أرُدَّ أمرا كان قبلي، وتوارثه الناس، ومضى في الأمصار»، وهذا يدل على أن أقل الجمع ثلاثة؛ لأن ابن عباس قاله، وأقره عثمان عليه؛ وإنما صرفه عنه بالإجماع الذي ذكره، ولو كانا «إخوة» في اللغة

(١) أخرجه أبو داود، والترمذي؛ من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه؛ وانظر «صحيح أبي داود» (٧/ ٣٦١).

-ولو لغة قوم من العرب، وإن شذوا-؛ لردّ على ابن عباس، وقال له: «بلى، الأخوان إخوة في لساني، أو لسان بني فلان»؛ حملا للقرآن على ظاهره؛ لأنه الواجب -ما أمكن-.

وتعقب: بقول زيد بن ثابت: «الأخوان في كلام العرب: إخوة». وأجيب: بأن مراده: في هذه المسألة -تحديدا-، وليس نزاعنا في هذا، إنما نزاعنا في أقل الجمع -عموما-.

المذهب الثاني: احتجوا بما يلي:

١- قوله ﷺ: ﴿إِنْ نُبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَلِحَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾ [التحريم: ٤]، وإنما كان لهما قلبان.

وتعقب بأمرين:

أ- أن هذا ليس مما نحن فيه بشيء^(١)؛ لأن كل شيء يكون بعضا لشيء؛ فإن أهل اللسان يعبرون عنه في حال التثنية بلفظ الجمع؛ ليفصلوا به بين ذلك، وبين الشيء الذي ليس بعضا من المضاف إليه، يقولون للاثنتين: «هذه رءوسكما»، و«هذه وجوهكما»؛ ألا ترى أن الشيء إذا لم يكن بعضا من المضاف إليه؛ لم يصح ذلك فيه؟ ألا ترى أنه لا يصح أن يقول: «هذه أثوابكما»، و«هذه دوركما»، ويريد به ثوبيهما وداريهما؟ ولكن يقول: هذان ثوبكما وداراكما. وقيل فيه: إنه لما كان أكثر ما في البدن من الجوارح اثنين اثنين؛ أقيم القلب أيضا مقام عضوين؛ فصار في التقدير: كما لهما أربعة قلوب.

(١) صرح غير واحد من الأصوليين أن مثل هذا الموضع خارج عن محل النزاع -أصلا-.

ب- القلب قد يطلق ويراد به الميل الحاصل في القلب، فيقال للمنافق: إنه ذو قلبين، والمؤمن له قلب واحد، ولسان واحد، وإذا كان هذا سائغاً؛ وجب حمل القلوب على الإرادات الحاصلة في القلب بطريق المجاورة، كما سمي العقل قلباً؛ لأنه محله في قوله عز وجل: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧]. والصَّغْوُ: الميل، وهو الإرادة، وقد يتعدد لتقلب القلب مرةً كذا، ومرةً كذا.

٢- قوله ﷺ: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفِثَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨]، أي: لحكم داود وسليمان، فعبر عن الاثنين بضمير الجمع. وتعقب بأمور:

أ- أن الضمير راجع إلى أقرب مذكور، فالقوم وداود وسليمان: جماعة، فكأنه تعالى قال: وكنا لحكم القوم في ذلك، أي: للحكم عليهم، كما تقول: هذا حكم أمر كذا، أي: الحكم فيه، وعليه.

وأجيب: بأن تحصيل هذا الكلام: أن الحكم مصدر، والمصدر يصح إضافته إلى معموليه، أي: الفاعل والمفعول، وهما الحاكم والمحكوم عليه هنا، وحينئذ فيكون المراد: داود وسليمان والخصمين؛ وهذا كلام عجيب؛ فإن المصدر إنما يضاف إليهما على البدل، ولا يجوز أن يضاف إليهما معاً.

ب- أن المراد به: الحكم المشروع لأمة داود، كما يقال: هذا حكم المسلمين، يريد به: الحكم المشروع لهم.

ج- أن المراد به: حكم الأنبياء، والكناية عن جماعتهم.

٣- قوله ﷺ: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصِمِ إِذْ سَوَّرُوا الْمِحْرَابَ﴾ [النمل: ٢١-٢٢]، فعبر عن داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض ﷻ [ص: ٢١-٢٢]،

الخصم بضمير الجمع، وقد بين أنهما كانا اثنين.

وتعقب: بأن لفظ «الخصم» يقع على الواحد والاثنين والجماعة وقوعا مستويا، وكذلك «الزَّور» يقع على الزائر الواحد والاثنين والجماعة، ولهذا نظائر معروفة؛ وفي لفظ «الخصم» - خاصة - قوله تعالى: ﴿ هَذَانِ خَصْمَانِ أَخَصِمُوا فِي رَبِّهِمْ ﴾ [الحج: ١٩]، فعبر بلفظ التثنية، وإنما نزلت الآية في ستة نفر.

٤ - قوله ﷺ: ﴿ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا ﴾ [يوسف: ٨٣]، وإنما كان يوسف وأخاه، فعبر عنهما بضمير الجمع.

وتعقب: بأنهم ما كانوا إلا ثلاثة: يوسف، وأخاه الذي حبس من أجل الصواع الذي وجد في رحله، والأخ الكبير الذي قال: ﴿ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ ﴾ [يوسف: ٨٠].

٥ - قوله ﷺ: ﴿ قَالَ كَلَّا فَادْهَبَا بِأَيِّدِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ ﴾ [الشعراء: ١٥]، ولم يقل: معكما.

وتعقب: بأن المراد: موسى، وهارون، وفرعون المرسل إليه.

وأجيب: بأن المعية هنا بمعنى النصر فلا يمكن أن يدخل فيها فرعون، فكذا الاستماع يراد به المجازاة على صنعهما.

٦ - ما تقرر في الشريعة من أن أقل الجماعة في الصلاة اثنان.

وتعقب: بأن هذا خارج عن محل النزاع؛ لأنه حكم شرعي، والنزاع في أقل الجمع اللغوي.

٧ - ما تقرر - أيضا - من أن الاثنين من الإخوة يحجبان الأم إلى السدس، مع أن الله ﷻ قال: ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ﴾ [النساء: ١١].

وتعقب بأمرين:

أ- أن الاثنين في حكم الجمع في حجب الأم، فهذه المسألة كمسألة الجماعة في الصلاة.

ب- أن الأصل كما قلتم؛ ولكن انتقلنا عنه هنا للدليل، وهو الإجماع على الحجب يصدق الاثنين.

**** المبحث الثالث: الترجيح في المسألة:**

قال مؤلفه -عفا الله عنه-:

فصل النزاع في المسألة بالتفريق بين لفظ الجمع عند الإطلاق، وعند التقييد. فمن تأمل في حجج الفريق الأول؛ وجدها تتلخص في شيء واحد، وهو: جانب الإطلاق، العاري عن القرينة؛ فلفظ الجمع إذا أُطلق، وخلا عن القرائن؛ انصرف إلى ما فوق الاثنين.

ومن تأمل في حجج الفريق الثاني؛ وجدها جميعها -على فرض سلامتها مما سبق ذكره من التعقبات عليها- قد ورد فيها لفظ الجمع مقيدا في النص بما يدل على إرادة الاثنين، وليس في شيء منها ما يساعدهم على أن الإطلاق ينصرف إلى لفظ الاثنين.

فهذا ينحل الإشكال في المسألة، فيقال: لفظ الجمع إذا أُطلق؛ فأقله ثلاثة، وإذا ورد مقيدا بالاثنيين؛ فالمراد به مطلق الجمع الذي هو ضم واحد إلى واحد، كما تقدم بيانه في تحرير محل النزاع.

وهذا هو عين ما ورد في مناقشة ابن عباس لعثمان رضي الله عنه؛ فابن عباس احتج بالإطلاق، وعثمان سلّم بذلك، وإنما أراد أن هذا الموضع -خاصة- قد أُريد بالجمع فيه اقتران واحد بواحد.

فعند التنازع في أقل الجمع؛ فالأصل مع من قال: هو ثلاثة، فإن أتى المخالف بالدليل الموجب لحمله على الاثنين؛ فالقول قوله.
والله أعلم بالصواب^(١).

(١) مراجع المسألة:

«التقريب» (٣/٣٢٢)، «تقويم الأدلة» (١٦٣)، «الإحكام» لابن حزم (٤/٢)، «العدة» (٢/٦٤٩)، «التبصرة» (١٢٧)، «اللمع» (٢٧)، «البرهان» (١/١٢٣)، «التلخيص» (٢/١٧٢)، «أصول السرخسي» (١/١٥١)، «قواطع الأدلة» (١/١٧١)، «المستصفي» (٢٤٣)، «التمهيد» (٢/٥٨)، «الواضح» (٣/٤٢٦)، «المحصول» للرازي (٢/٣٧٠)، «روضة الناظر» (٢/٣٢)، «الإحكام» للآمدي (٢/٢٢٢)، «المسودة» (١٤٩)، «شرح تنقيح الفصول» (٢٣٣)، «نفائس الأصول» (٤/١٨٦١)، «شرح مختصر الروضة» (٢/٤٩٠)، «كشف الأسرار» (٢/٢٨)، «بيان المختصر» (٢/١٢٧)، «شرح العضد» (٢/٦٠٣)، «الإيهاج» (٢/١٢٦)، «نهاية السؤل» (١٩٥)، «التلويح» (١/٩٢)، «البحر المحيط» (٤/١٨٣)، «أصول الفقه» لابن مفلح (٢/٧٧٧)، «القواعد والفوائد الأصولية» (٣١٥)، «التقرير والتحبير» (١/١٩٠)، «التحبير» (٥/٢٣٦٨)، «إرشاد الفحول» (١/٣١٠)، «حاشية العطار» (٢/١٦)، «فواتح الرحموت» (١/٤٨٢)، «مذكرة في أصول الفقه» (٢٤٩).

المسألة الثالثة عشرة

حمل المطلق على المقيد

**** المبحث الأول: تحرير موضع النزاع في المسألة:**

اعلم أن اجتماع المطلق مع المقيد له أربعة أقسام:

القسم الأول: أن يختلفا في السبب والحكم:

كتقييد الشهادة بالعدالة، وإطلاق الرقبة في الكفارة؛ فهل تشترط العدالة في الرقبة؟

وكتقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل، وإطلاق الإطعام في الظهر؛ فهل يشترط التتابع في الإطعام؟

والحكم في هذا القسم: أنه لا يحمل أحدهما على الآخر.

وقد حكى الاتفاق على هذا: غير واحد، وخرَّج بعضهم فيه خلافاً.

والشرط فيه: أن يكونا ثبوتين، فإن لم يكن، كما إذا قال في كفارة الظهر: «أعتق رقبة»، وقال: «لا تملك رقبة كافرة»؛ فلا خلاف أن المقيد يوجب تقييد الرقبة المطلقة بالمسلمة في هذه الصورة؛ لأن نفي تملك الكافرة يستلزم نفي إعتاقها؛ ضرورة أن إيجاب الإعتاق يستلزم إيجاب التملك، ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم.

القسم الثاني: أن يتفقا في السبب والحكم:

كما لو قال الشارع: «إن ظاهرتَ؛ فأعتق رقبة»، وقال في موضع آخر: «إن ظاهرتَ؛ فأعتق رقبة مؤمنة».

وكما لو قال: «لا نكاح إلا بولي»، وقال في موضع آخر: «لا نكاح إلا بولي مرشد».

وكإطلاق تحريم الدم في موضع، وتقييده في آخر بالمسفوح. والحكم في هذا: أنه يحمل المطلق على المقيد. وقد حكى الاتفاق على هذا: غير واحد.

وأجراها بعضهم على مسألة المفهوم؛ كإطلاق الزكاة في الأنعام في موضع، وتقييدها في موضع آخر بالسائمة؛ فإن قلنا بالمفهوم؛ حملنا المطلق على المقيد. ومنهم من أجراها على مسألة الزيادة على النص، وأن المقيد إن كان آحاداً؛ لم يقيد به المتواتر.

ومنهم من فصل بين الأمر والنهي، وقد قال القرافي في «النفائس»: «جميع أقسام الكلام متصور فيها حمل المطلق على المقيد، فلا ينبغي أن يخصص بالأمر والنهي، فلو قال الله تعالى: «أبحت لكم ميتتين»، «أبحت لكم ميتة السمك، والجراد»؛ حملنا المطلق على المقيد. أو قال القائل: «ليت لي مالاً»، ثم قال: «ليت لي إبلاً»؛ حملنا تمنيه أولاً على الإبل» اهـ.

والسبب في حمل المطلق على المقيد هنا:

- ١ - أن من عمل بالمقيد؛ فقد وفى بالعمل بدلالة المطلق، ومن عمل بالمطلق؛ لم يف بالعمل بدلالة المقيد، فكان الجمع هو الواجب والأولى.
- ٢ - أن المأمور به - في الحقيقة - واحد، وإلا؛ لوجب عتق رقبتين في الحنث؛ لأن الأمر المتكرر يفيد تكرار المأمور به، لا سيما إذا اختلفت صفته؛ ولا أحد قال هذا، فثبت أن المأمور به عتق واحد.

فإن قيل: إذا كان حكم المطلق إمكان الخروج عن عهده بما شاء المكلف من ذلك الجنس؛ فالعمل بالمقيد مما يناهض مقتضى المطلق، وليس مخالفة المطلق وإجراء المقيد على ظاهره: أولى من تأويل المقيد بحمله على الندب، وإجراء المطلق على إطلاقه.

فالجواب: بل التقييد أولى من التأويل؛ لوجوه:

- ١ - أنه يلزم منه الخروج عن العهدة بيقين، ولا كذلك في التأويل.
- ٢ - أن المقيد أشد اختصاصاً بالأمر؛ لأنه صريح فيه، والمطلق أفاد المعنى بعمومه، والخاص أولى من العام.
- ٣ - أن هذا السؤال لا يصح إذا ورد التعبد في المقيد بلفظ الإيجاب؛ لأن المطلق لا ينفي الإيجاب.

القسم الثالث: أن يختلفا في السبب، دون الحكم:

كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار، وتقييدها بالإيمان في كفارة القتل؛ فالحكم واحد، وهو: وجوب الاعتاق؛ لكن الظهار والقتل: سببان مختلفان.

القسم الرابع: أن يختلفا في الحكم، دون السبب:

كتقييد غسل اليدين بالمرافق في الوضوء، وإطلاق مسحهما في التيمم؛ فإن السبب واحد، وهو الحدث.

وككفارة الظهار، الصيام فيها مقيد بالتتابع، والإطعام مطلق.

فهذان القسمان هما محل الخلاف، والمقصودان بالبحث في هذا

الموضع^(١).

* المبحث الثاني: ذكر الخلاف في المسألة:

لهم ثلاثة مذاهب مشهورة:

* المذهب الأول: أنه لا يحمل المطلق على المقيد -بحال-:

وهو قول الحنفية، والظاهرية، وإحدى الروايتين عن أحمد.

* المذهب الثاني: أنه يحمل عليه -مباشرة-، بنفس الدليل، دون النظر في دليل

آخر:

وهو أظهر الروايتين عن أحمد، وقول أكثر أصحابه؛ ونُسب إلى ظاهر مذهب

الشافعي، وحُكي عن جمهور أصحابه^(٢)؛ وهو قول بعض المالكية.

* المذهب الثالث: أنه لا يحمل عليه بنفسه، بل بدليل آخر، من قياس أو غيره:

وهو قول كثير من الشافعية -كالجويني، والشيرازي، والغزالي، والآمدي،

والرازي-، ونسبوه إلى ظاهر المذهب؛ وبه قال بعض المالكية -كابن العربي،

وابن الحاجب^(٣)-، وبعض الحنابلة -كأبي الخطاب، والمجد ابن تيمية-.

(١) هذا التقسيم الذي ذكرناه هو الأحسن والأضبط للمسألة، وبهذا صرح الطوفي في «شرح المختصر».

ومنهم من يجعل الأقسام ثلاثة، ويطلق القول بأن اتحاد السبب يوجب الحمل، وممن فعل ذلك: الرازي، وتعقبه القرافي بأنه لا بد أن يضيف اتحاد الحكم -أيضا-.

وكذلك الأمر -أيضا- فيما سنذكره من حكاية المذاهب، وأدلتها.

(٢) الواقع أنه حمل المطلق في كفارة الظهار على المقيد في كفارة القتل، فاختلف أصحابه: هل أراد أنه يُحمل بنفسه، أو بدليل آخر.

(٣) النقل عن المالكية فيه اضطراب -فيما وقفت عليه-:

* الأدلة والمناقشة:

المذهب الأول: احتجوا بما يلي:

١- قول الله - تعالى -: ﴿يَكَايُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن بُدِّلَ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١]، فنبّه على أن العمل بالمطلق واجب.

٢- أن ظاهر المطلق يقتضي أن يُحمل على إطلاقه، فلا يُخص بالمقيد؛ إلا أن يكون بينهما علاقة، إما من جهة اللفظ، وإما من جهة المعنى؛ فالعلاقة من جهة اللفظ: أن يكون المطلق معطوفاً على المقيد بحرف عطف، أو إضمار؛ وهذا غير حاصل في مسألتنا؛ والعلاقة من جهة المعنى: أن يتفقا في علة التقييد، وهذا حمل بالقياس، وليس كلامنا فيه؛ وإذا لم يكن بينهما علاقة؛ لم يُحمل أحدهما على الآخر، كما لو كانا من جنسين.

٣- أنه يجوز أن يصرح الله - تعالى - بالإيمان في كفارة القتل، وبالكفر في كفارة الظهار، ولا تُحمل إحداهما على الأخرى؛ فكذلك إذا نص على الإيمان في كفارة القتل، وأطلق في الظهار؛ لأنه في الموضعين لا وصلة بينهما؛ كما أن العام يبنى على الخاص في الحكم الواحد، فأما في حكمين مختلفين؛ فلا.

=

فابن العربي عزا هذا القول إلى الأظهر من قول المذهب.

وعزا القرافي في «شرح تنقيح الفصول» عدم الحمل إلى أكثر أصحابهم في القسم الثالث، ونقله عن القاضي عبد الوهاب؛ وفي القسم الرابع: أطلق حكاية الخلاف.

ثم قال: «فإن قيّد بقيدين مختلفين في موضعين؛ حمل على الأقيس منهما عند الإمام [يريد: مالكاً]، ويبقى على إطلاقه عند الحنفية، ومتقدمي الشافعية» اهـ.

وغير المالكية من الأصوليين: منهم يعزو إليهم القول بالحمل -مطلقاً-، ومنهم من ينقل أقوالاً متضاربة -كما نقل الزركشي عن القاضي عبد الوهاب-.

٤- أن المراد بالمطلق: معلوم بظاهره؛ فوجب أن يُحمل عليه، ولا يُعدل به عنه؛ إلا بدليل، والخاص ليس بدليل؛ لأن التخصيص إنما يقع بما يخالف الظاهر ويعارضه؛ فأما بما يوافقه؛ فلا، والمقيد يوافق المطلق؛ فوجب أن لا يُخص به. وتعقب بأمريين:

أ- أن المقيد يخالف المطلق ويعارضه؛ لأن تقييده يدل على أن ما عداه بخلافه، وإذا كان كذلك؛ فقد خصصناه بما عارضه.

ب- أن المطلق وإن كان معلوماً؛ فإنه معلوم من حيث الظاهر، والخاص معلوم من حيث القطع؛ فيجب أن يُحمل عليه، كالخاص والعام إذا تعارضا في حكم واحد؛ فإنه يُقضى بالخاص عليه؛ لأنه مقطوع عليه.

٥- أن الخصوص إنما يرد على الأعيان المنطوق بها، دون المعاني التي لم يُنطق بها، وقوله -تعالى-: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] هو المنطوق به؛ فأما صفاتها: مؤمنة وكافرة، وسليمة ومعيبة؛ فما تناولها.

وتعقب: بأن التخصيص ما دخل إلا على الأعيان؛ لأن قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ شائع في الجنس، أي رقة كانت؛ فإذا قلنا: إلا مؤمنة؛ كان تخصيص الأعيان، فكأنه أخرج من هذا الشائع في جنسه عينا موصوفة، فالتخصيص دل على الأعيان.

٦- أن قياس المنصوصات بعضها على بعض لا يجوز؛ لأنها قد استغنت بدخولها تحت النص على القياس على غيرها؛ ولهذا لم يجز قياس التيمم على الوضوء في إيجاب مسح الرأس والقدمين، ولا قياس السارق على المحارب في قطع رجله، ولا قياس كفارة القتل على الظهار في إيجاب الإطعام؛ لأن كل واحد من ذلك منصوص عليه؛ فكذلك ههنا.

وتعقب: بأن هذا ليس بقياس المنصوص عليه على المنصوص، وإنما هو حمل المسكوت عنه على المنصوص عليه، وإنما لم يُحمل التيمم على الوضوء في إيجاب مسح الرأس والقدمين؛ لأنهما غير مذكورين في التيمم، وإنما يحمل المطلق على المقيد إذا كان الحكم المختلف فيه مذكوراً في الموضعين، إلا أنه مطلق في أحدهما، مقيد في الآخر؛ كالرقبة: هي مذكورة في الظهر والقتل؛ إلا أنها مقيدة في أحدهما، مطلقة في الآخر؛ وكذلك الإطعام غير مذكور في كفارة القتل، وكذلك قطع الرجل غير مذكور في قطع السارق؛ وإنما اعتبرنا وجود الحكم المختلف فيه في الموضعين؛ لأن المطلق والمقيد كالفرع والمقيد كالأصل.

٧- أنه لو جاز تقييد المطلق لتقييد المقيد؛ لجاز إطلاق المقيد لإطلاق المطلق، وهو لا يجوز -إجماعاً-.

وتعقب: بأن في بناء المقيد على المطلق إسقاط ما تناوله النص، وبناء المطلق على المقيد تخصيص، والتخصيص جائز، والإسقاط غير جائز؛ فهو كما قلنا في العموم والخصوص: يخص العموم، ولا يسقط الخصوص.

المذهب الثاني: احتجوا بما يلي:

١- قول الله -تعالى-: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، وقال في موضع آخر: ﴿وَأَسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ولم يقيد بالعدالة، ولا يجوز إلا عدل، وظاهر هذا: أنه بني المطلق على المقيد من طريق اللغة، كما بني الإطلاق في العدالة على المقيد منها.

وتعقب: بأننا لم نشترط العدالة في الآية المطلقة بالتقييد في الأخرى بالعدالة، وإنما بشيء آخر؛ كقوله -تعالى-: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَاءٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦]، فاشترط العدالة.

٢- أن المطلق في ضمن المقيد؛ فإن الرقبة المؤمنة: رقبة مع قيد، والثابت مع قيد: ثابت قطعاً، فالآتي بالقيد: عامل بالدليلين قطعاً؛ فيكون أرجح، فيجب المصير إليه.

وتعقب: بأنا نسلّم أن المطلق في ضمن المقيد؛ ولكن التقدير أن السبب مختلف، فلعل القتل لعظم مفسدته يقتضي زيادة الزاجر أو الجابر، فيغلظ عليه باشتراطه الإيمان، والظهار لخفة مفسدته: لا يشترط فيه ذلك، لاسيما وأن قاعدة الشرع: اختلاف الآثار مع اختلاف المؤثرات، واختلاف العقوبات إذا اختلفت الجنايات، والجواب إذا اختلفت المجبورات.

٣- أن العرب تطلق الحكم في موضع، وتقيده في موضع، والمراد بالمطلق المقيد؛ يدل عليه قوله -تعالى-: ﴿وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، تقديره: «والحافظات فروجهن، والذاكرات الله كثيراً»؛ وكذلك قوله -تعالى-: ﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾ [ق: ١٧]، تقديره: «عن اليمين قعيد، وعن الشمال قعيد»؛ وكذلك قول الشاعر:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف

يعني: بما عندنا راضون.

ثم الواحد منا لو أطلق كلامه إطلاقاً، ثم قيده ثانياً تقييداً؛ فإننا نحمل المطلق على المقيد، بل يجرى كل واحد منهما على سببه وقضيته؛ ألا ترى من قال لامرأته: «إن دخلت الدار؛ فأنت طالق»، ثم قال: «إن دخلت الدار راكبة؛ فأنت طالق»؛ فإنها تطلق إذا دخلت الدار راكبة، ولا تطلق إذا دخلت الدار غير راكبة.

وتعقب بأمرين:

أ- أننا إنما حملنا المطلق ههنا على المقيد؛ لأن أحد الكلامين غير مستقل بنفسه، ولا مفيد؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَالذِّكْرُ كَرَّتِ﴾: ابتداء لا خبر له، وكذلك قوله: ﴿عَنِ الْيَمِينِ﴾؛ وليس الأمر كذلك في مسألتنا؛ لأن المطلق مقيد مستقل بنفسه.

وأجيب: بأن قوله: ﴿وَالذِّكْرُ كَرَّتِ﴾ مفيد أيضا؛ فإنه يحمل على عمومه في ذكر الله وأنبيائه ورسله، وغير ذلك؛ وكذلك قوله: ﴿عَنِ الْيَمِينِ﴾ يُحْمَلُ عَلَى عُمُومِهِ فِي كَوْنِهِ قَعِيدًا أَوْ غَيْرَ قَعِيدٍ؛ لَأَن «قَعِيدًا» صِفَةُ زَائِدَةٍ.

ب- أن ما ذكرناه حُمِلَ فِيهِ الْمَطْلُوقُ عَلَى الْمَقِيدِ لِأَجْلِ الْعُطْفِ، وَحُكْمُ الْمَعْطُوفِ حُكْمُ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ، يُقَالُ: «رَأَيْتَ زَيْدًا، وَعَمْرًا»، معناه: «ورأيت عمرا»؛ فأما في مسألتنا؛ فلا وصلة بينهما بعطف ولا غيره.

وأجيب: بأنه لو كان العطف هو المؤثر؛ لكان إذا قُيدَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَعْطُوفِينَ بِمَعْنَى: حُمِلَ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ فِي تَقْيِيدِهِ، وَهُوَ إِذَا قَالَ: «وَالْحَافِظِينَ فَرُوجَهُمْ، وَالْحَافِظَاتِ أَلْسِنَتَهُنَّ وَأَيْدِيَهُنَّ مِنَ اللَّغْطِ»؛ فإنه لا يُحْمَلُ أَحَدُ الْمَقِيدِينَ عَلَى الْآخَرِ، مَعَ وَجُودِ الْعُطْفِ؛ لَكِنْ لَمَّا عَدِمَ الْإِطْلَاقُ؛ لَمْ يُحْمَلْ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ، فَبَطَلَ أَنَّ يَكُونَ الْعُطْفُ هُوَ الْمَوْجِبُ لِحُمْلِ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ.

٤- أن القرآن من فاتحته إلى خاتمته كالكلمة الواحدة، فوجب ضم بعضه

إلى بعض.

وتعقب بأمور:

أ- أنه كيف يكون كذلك، وهو يشتمل على معان مختلفة، وأصناف شتى،

من القصص، والأمثال، والأحكام، وغير ذلك؟!

ب- أنه لو كان هذا يوجب حمل بعضه على بعض؛ لوجب أن يُخص كل عام فيه؛ لأن فيه ما هو مخصوص! ويُجعل كل أمر فيه ندبا؛ لأن فيه ما هو مندوب!

ج- أنه يلزم من هذا تناقض؛ فإن الصوم مقيد بالتتابع في الظهار، والتفريق في الحج، حيث قال -تعالى- ﴿ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦]، ومطلق في اليمين؛ فعلى أي المقيدين يُحمل؟!
المذهب الثالث: احتجوا بما يلي:

احتجوا بنفس حجاج المذهب الأول على أن المطلق لا يحمل على المقيد -ابتداء-.

واحتجوا على أنه يحمل بالقياس: بما يلي:

١- أن من أثبت حمل المطلق على المقيد؛ نظر إلى اتحاد الحكم، ومن نفاه؛ نظر إلى اختلاف السبب، وكلا النظريين ليس كافيا في مستند الحمل وعدمه، فإذا وُجد قياس موافق لحمل المطلق على المقيد؛ قوي مستنده، فصلح أن يثبت به، وإن لم يوجد قياس موافق له؛ لم يُحمل عليه؛ استصحبا للحال في ذلك؛ إذ الأصل عدم جوازه.

٢- أن هذا تخصيص في الحقيقة؛ لأنه إذا قال: «أعتق رقبة»؛ فإن هذا لفظ شائع عام في الرقاب كلها؛ فإذا قلنا: إن الرقبة الكافرة لا تجزئ؛ خصصنا بعض الرقاب، وأخرجناها عن كونها مجزئة؛ فيكون ذلك تخصيصا للعموم، والتخصيص جائز بالقياس.

وتعقب بأمرين:

أ- أن دلالة العام على الأفراد فوق دلالة المطلق عليها؛ لأن دلالة العام على الأفراد قصدية، ودلالة المطلق عليها ضمنية.

ب- أنه على التسليم بكونه تخصيصاً؛ فلا يجب أن يكون التخصيص هنا بالقياس، بل يجوز أن يكون بلفظ خاص، كما كان تخصيص العموم بالخصوص إذا تعارضا في حكم واحد.

**** المبحث الثالث: الترجيح في المسألة:**

قال مؤلفه -عفا الله عنه-:

اعلم -رحمك الله- أن الصواب بناء المسألة على مسألة الاحتجاج بالمفهوم، وهذا ظاهر -تماماً-؛ فإن المقيد مشتمل على صفة، أو نحوها مما له مفهوم، وتعارضه مع المطلق لا يكون إلا تعارض منطوق مع مفهوم. فقولك: «أكرم طالبا»، وقولك: «أكرم طالبا مجتهداً»: ما تصوّرنا بينهما تعارضاً إلا لما فهم من المقولة الثانية أن الإكرام مقصور على المجتهد، وأن غيره لا يُكرم، بما يتعارض مع مدلول المقولة الأولى من إكرام أي طالب كان؛ وهذه -بعينها- مسألة المفهوم.

إذا عُرف ذلك؛ فقد تقرر أن المفهوم حجة، وأن التخصيص به سائغ؛ ولكن هذا لا يساعد في محل النزاع في مسألتنا؛ لأن المنطوق والمفهوم لم يتواردا على محل واحد، بل محلّهما مختلف، نظراً لاختلاف السبب أو الحكم بين المطلق والمقيد.

ومن تأمل في المسألة؛ علم أن الصواب -ابتداءً- عدم حمل المطلق على المقيد في الصورة التي ذكرناها؛ وذلك لدليلين ظاهرين:

١- أن الأصل أن اختلاف الأسباب يؤدي إلى اختلاف الأحكام، وأن اختلاف الأحكام مقصود -وإن اتفقت الأسباب-، والشارع حكيم، لا يطلق الألفاظ ولا يقيد بها جزافاً.

٢- أن النص نفسه قد دل على هذا الأمر، فثبتت السنة بأن مسح اليدين في التيمم ليس كغسلهما في الوضوء، وأن المسح لا يتعدى الكفين، مع أن السبب واحد، وهو الحدث، ومع أن التيمم بدل عن الوضوء. فهذا دليل مباشر في المسألة، يقضي بأن المطلق لا يُحمل على المقيّد عند اختلاف الأحكام.

وعدم الحمل عند اختلاف الأسباب: أولى؛ لأن السبب مؤثر في الحكم، وفي صفته، فكونه يجيء مطلقاً أو مقيداً: هذا تابع لسببه، فالسبب هو الذي اقتضى إطلاقه أو تقييده، فإذا اختلفت الأسباب، ووجدنا أن الأحكام مطلقة في بعضها، ومقيدة في بعضها؛ علمنا أن هذا لمناسبة اختلاف السبب، وأن الحكمة تقتضي كون الحكم مطلقاً هنا، ومقيداً هناك؛ فليس لنا -إذن- أن نحمل أحدهما على الآخر.

وهذا التفريق يظهر بالتأمل:

فأشهر ما مُثِّل به لاختلاف السبب، واتفاق الحكم: العتق في كفارة القتل، وكفارة الظهار؛ فهو مقيد في الأولى بالإيمان، ومطلق في الثانية؛ وإذا تأملت؛ أدركت أن هذا الفرق معتبر ومقصود، تبعاً لاختلاف السبب، فليس القتل كالظهار، وبالتالي: لا يصح أن تكون الكفارتان متماثلتين.

فأما القتل؛ فمفسدته عظيمة جداً، فالمناسب: تغليظ الكفارة فيه، ثم إن المؤمن المقتول لا يكافئه إلا نفس مؤمنة مثله، فلا يصح أن تكون الرقبة كافرة.

وأما الظهار؛ فهو منكر من القول وزور، وكثيرا ما يقع عن فلتة لسان في غَضَبَةٍ، فناسب تخفيف الكفارة فيه، وناسب -أيضا- أن تجزئ فيه الرقبة الكافرة؛ لأن القول المنكر لا اعتبار له، حتى تشترط له الرقبة المؤمنة.

ومن هنا تعلم أن قياس مثل هذه المسألة على مسألة العدالة في الشهادة: قياس مع عظيم الفارق.

وفي هذا يقول القرافي في «نفائس الأصول»: «سبب الاحتياج للبينات هو ضبط الحقوق، وهو واحد في جميع الصور، وسبب قبول قولها وتصديقها: هو ظاهر حالها، وهو أن الغالب على العاقل البالغ المسلم: الصدق، وهذا واحد في جميع الصور، وإذا اتحد سبب الحاجة وسبب القبول؛ ظهر الفرق؛ لأن الأسباب المختلفة مختلفة الحكم ظاهراً؛ لأن مفسدة القتل أعظم من مفسدة الظهار؛ وحينئذ يتجه أن يقال: عظم المفسدة يقتضي زيادة الشروط في الكفارة؛ فإن الساتر يعظم المستور، والأصل في الكفارة الستر، فاختلفت الأسباب يوجب اختلاف الأحكام، فلا يحمل المطلق على المقيد، أما مع اتحاد السبب -كما في الشهادة-؛ فيتعين؛ لأجل عدم الاختلاف في المصلحة، فظهر الفرق» اهـ.

ونحوه: للسرخسي في «أصوله».

وأما من قال بحمل المطلق على المقيد في هذه الصورة؛ فأدلته غير منتهضة لتصحيح قوله:

فأما مسألة الشهادة؛ فقد تقدم الجواب عنها.

وأما ما ذكره من كون النصوص شيئاً واحداً؛ فقد تقدم إبطاله في المناقشة.

وأما ما ذكره من النصوص وكلام العرب؛ فإنما هو عند اتحاد المتعلق، ككون المطلق والمقيد في سياق واحد، يشملهما حكم واحد؛ أو كون السبب

والحكم واحداً؛ وقد تكلفوا تكلفاً ظاهراً في توجيهه على محل النزاع.
 فبما تقدم يتبين لك: أن الصواب هو القول الثالث، وهو الوسط؛ فإن دل دليل
 على حمل المطلق على المقيد؛ أخذنا به، وإلا؛ فالأصل عدم الحمل.
 وما اعتُرض به على ذلك: من أن دلالة العموم أقوى من دلالة الإطلاق؛ فهو
 حجة لنا؛ لأنه إذا جاز تخصيص العموم بالقياس مع قوة دلالاته؛ فجواز التقييد
 بالقياس: أولى.

تنبيهات:

أولاً: ذكر بعض الأصوليين أنه على هذا القول لا يكون هناك خلاف مع
 الحنفية؛ لأنهم قائلون بجواز التخصيص بالقياس.
 وقد صرح الحنفية -أنفسهم- بأنهم مخالفون حتى على هذا التقدير؛ كما في
 «التلويح»: أن العام لا يخص بالقياس -عندهم- مطلقاً، بل إنما يخص إذا خُصَّ
 أولاً بدليل قطعي، وفي مسألة حمل المطلق على المقيد: لم يقيّد المطلق بنص
 أولاً، حتى يقيّد ثانياً بالقياس، بل الخلاف في تقييده ابتداءً بالقياس، فلا يكون
 كتخصيص العام.

ثانياً: بناء هذه المسألة على مسألة الزيادة على النص: يومئ إلى الخلاف مع
 الحنفية فيها، وقد سبق التعرض لهذه المسألة -بحمد الله-.

ثالثاً: ذكر الزركشي أن الخلاف في أصل هذه المسألة ينبنى على أن المطلق هل
 هو ظاهر في الاستغراق، أو نص فيه؟ فإن قلنا: ظاهر؛ جاز حمل المطلق على المقيد
 بالقياس، وإن قلنا: نص؛ فلا يسوغ؛ لأنه يكون نسخاً، والنسخ بالقياس لا يجوز.

ولم يتضح لي وجه تأثير هذا على المسألة، ولا مانع أن يقال: تخصيص
 العموم بالقياس جائز، مع كونه نصّاً في الاستغراق؛ فكيف بالمطلق؟!

وهذا فيه إيماء إلى المسألة المعروفة: هل دلالة العموم على أفرادها قطعية، أم ظنية؟ وهي من شقاشق المتكلمين، لا يُلتفت إليها؛ والصواب المقطوع به: أنها قطعية.

رابعا: قال القرافي في «النفائس»: «كيف يتجه أن يقول بالقياس مذهبا ثالثا، مع أن مدرك القوم أن اختلاف الأسباب يوجب اختلاف الحكم والمصالح، ومع الاختلاف كيف يتأتى القياس؛ حتى يصار إليه مذهبا ثالثا؟

جوابه: أن الأسباب قد تختلف، وتختلف مصالحها، كما تقدم في القتل والظهار، وقد تتفق مصالحها، كالأسباب النواقض للطهارة الكبرى والصغرى؛ فإن حكمتهما واحدة، وإلا لما كان حكمهما واحدا، وكشرب الخمر والقذف أحدهما واحد، ومقتضي ذلك أن تكون حكمتهما واحدة؛ وإلا لاختلف الحد، إذا تقرر ذلك، فجاز أن يقع التقييد والإطلاق فيما حكمتهما واحدة، وهما مختلفان في الصورة» اهـ.

خامسا: على القول الراجح: إن كان الحكم المطلق قد قيّد في مثله بقيدين متنافيين، نحو: قضاء رمضان، ورد قضاؤه مطلقا، وقيّد في صوم الظهار بالتتابع، وفي صوم المتعة بالتفريق^(١)؛ فعلى أيهما يُحمل؟

(١) وقد ذكر ابن قدامة هذا المثال على أن الكلام في صوم كفارة اليمين، لا في قضاء رمضان.

فاعترضه الطوفي بأن صوم كفارة اليمين ما ورد عن الشرع إلا مقيدا بالتتابع، بناء على العمل بقراءة ابن مسعود: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»، وضرب الأمثلة في أصول الفقه لا يختص بمذهب.

ثم مثل الطوفي بغسل الأيدي في الوضوء، ورد مقيدا بالمرافق، وقطعها في السرقة مقيد

الجواب: نحمله على أولى التقيدين بالقياس عليه.
والله أعلم بالصواب^(١).

* * *

=

بالكوع - بالإجماع -، ومسحها في التيمم ورد مطلقاً؛ فهل يلحق بالقطع في تقييده
بالكوع، أو بالغسل في تقييده بالمرافق؟
(١) مراجع المسألة:

«التقريب» (٣/٣٠٨)، «تقويم الأدلة» (١٤٦)، «الإحكام» لابن حزم (١٠/٧)،
«العدة» (٢/٦٢٨)، «التبصرة» (٢١٢)، «اللمع» (٤٤)، «البرهان» (١/١٥٨)،
«التلخيص» (٢/١٦٦)، «أصول السرخسي» (١/٢٦٧)، «قواطع الأدلة» (١/٢٢٨)،
«المستصفى» (٢٦٢)، «المنحول» (٢٥٦)، «التمهيد» (٢/١٧٧)، «الواضح»
(٣/٤٤١)، «المحصول» لابن العربي (١٠٨)، «المحصول» للرازي (٣/١٤١)،
«روضة الناظر» (٢/١٠٣)، «الإحكام» للآمدي (٣/٤)، «المسودة» (١٤٤)، «شرح
تنقيح الفصول» (٢٦٦)، «نفائس الأصول» (٥/٢١٦٢)، «شرح مختصر الروضة»
(٢/٦٣٥)، «كشف الأسرار» (٢/٢٨٦)، «بيان المختصر» (٢/٣٥١)، «شرح العضد»
(٣/٩٩)، «الإبهاج» (٢/١٩٩)، «نهاية السؤل» (٢٢٣)، «التلويح» (١/١١٧)، «البحر
المحيط» (٩/٥)، «أصول الفقه» لابن مفلح (٣/٩٨٦)، «القواعد والفوائد الأصولية»
(٣٦٠)، «التقرير والتحبير» (١/٢٩٤)، «التحبير» (٦/٢٧١٩)، «شرح مختصر
التحرير» (٣/٣٩٦)، «إرشاد الفحول» (٢/٦)، «حاشية العطار» (٢/٨٥)، «فوائح
الرحموت» (٢/١٨٣)، «مذكرة في أصول الفقه» (٢٧٨).

تم الكتاب بحمد الله

وكتبه

أبو حازم القاهري السلفي

أحسن الله خاتمه

في مجالس عدة

آخرها: الثامن من ذي الحجة

سنة إحدى وأربعين وأربعمائة وألف

من الهجرة النبوية

هاتف: ٠١٠٦٦١١٠٢٥٥

موقع: www.abohazm.com

بريد: abuhazmeg@yahoo.com

فهرس

٤	مقدمة
٥	المسألة الأولى: الفرق بين الفرض والواجب
١٥	المسألة الثانية: ما لا يتم الواجب إلا به
٢٦	المسألة الثالثة: هل يلزم المندوب بالشروع فيه
٣١	المسألة الرابعة: هل يجب القضاء بأمر جديد
٤١	المسألة الخامسة: الاحتجاج بالقراءة الشاذة
٤٥	المسألة السادسة: هل الزيادة على النص تعتبر نسخا
٦١	المسألة السابعة: الإجماع السكوتي
٧٣	المسألة الثامنة: حجية قول الصحابي
٨٧	المسألة التاسعة: استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه
٩٦	المسألة العاشرة: ورود الأمر بعد النهي
١٠٣	المسألة الحادية عشرة: اقتضاء النهي الفساد
١٢١	المسألة الثانية عشرة: أقل الجمع
١٢٩	المسألة الثالثة عشرة: حمل المطلق على المقيد
١٤٦	الفهرس