

تقی الدین النجفانی

الشَّيْخُ مُحَمَّدُ الْإِسْلَامِيَّة

الجزء الثالث

(أصول الفقه)

الشَّحْطُ الْإِسْلَامِيَّةُ

الجزء الثالث
(أصول الفقه)

الطبعة الثالثة
١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م
(معمدة)

دار الأمة
للطباعة والنشر والتوزيع
ص.ب ١٣٥١٩٠
بيروت - لبنان

تقى الدين النجفاني

الشَّيْخُ الْإِسْلَامِيُّ

الجزء الثالث

(أصول الفقه)

من منشورات حزب التحرير

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

محتويات الكتاب

أصول الفقه.....	١٢
الحاكم.....	١٥
لا حكم قبل ورود الشرع.....	٢٠
المكلفون بالأحكام.....	٣٠
شروط التكليف.....	٣٦
الحكم الشرعي.....	٣٨
خطاب التكليف.....	٤٠
الواجب.....	٤١
ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.....	٤٣
الحرام.....	٤٥
المباح.....	٤٥
خطاب الوضع.....	٤٨
السبب.....	٥٠
الشرط.....	٥٢
المانع.....	٥٦
الصحة، والبطالان، والفساد.....	٥٧
العزيمة والرخصة.....	٥٩
الأدلة الشرعية.....	٦٥
الأدلة الشرعية يجب أن تكون قطعية.....	٦٧
الدليل الأول الكتاب.....	٦٩
ما يعتبر حجة من القرآن.....	٦٩

٧٢.....	المحكم والمتشابه
٧٤	الدليل الثاني السُّنة
٧٤.....	منزلة السنة من القرآن
٨٢.....	أقسام السُّنة
٨٣.....	المتواتر
٨٤.....	العدد الذي يحصل به العلم
٨٤.....	المشهور
٨٥.....	خبر الآحاد
٨٧.....	رواة الحديث
٨٩.....	أنواع خبر الآحاد
٩١.....	شروط قبول خبر الآحاد
٩٢.....	أفعال الرسول ﷺ
١٠٢	الطرق التي تُعرف بها جهة فعل الرسول ﷺ
١٠٥	سكوته ﷺ
١٠٧.....	التعارض بين أفعال الرسول ﷺ
١٠٨	التعارض بين فعل النبي ﷺ وقوله
١١٢	التعارض بين أقوال الرسول ﷺ
١٢٣	أبحاث اللغة
١٢٧.....	الاستدلال بالكتاب والسُّنة
١٢٨	طريق معرفة اللغة العربية
١٣٠	ألفاظ اللغة وأقسامها

١٣٠	تقسيم اللفظ باعتبار الدال وحده
١٣١	المفرد
١٣٢	الاسم
١٣٤	تقسيم اللفظ باعتبار المدلول وحده
١٣٥	المركَّب
١٣٦	تقسيم اللفظ باعتبار الدال والمدلول
١٣٧	الترادف
١٣٨	الاشتراك
١٤٠	الحقيقة والمجاز
١٤٥	الحقيقة الشرعية
١٤٦	وجود الحقائق الشرعية
١٥٢	القرآن كلُّه عربي وليس فيه ولا كلمة واحدة غير عربية
١٦٠	الحقيقة العرفية
١٦٣	الألفاظ المنقولة
١٦٥	تعارض ما يخل بالفهم
١٧١	الفعل
١٧٢	الحرف
١٧٨	المنطوق والمفهوم
١٨١	المنطوق
١٨٣	المفهوم
١٨٤	دلالة الاقتضاء
١٨٦	دلالة التنبيه والإيماء
١٨٧	دلالة الإشارة

مفهوم الموافقة	١٨٨
مفهوم المخالفة	١٩٢
مفهوم الصفة	١٩٣
مفهوم الشرط	١٩٤
مفهوم الغاية	١٩٦
مفهوم العدد	١٩٧
ما لم يعمل به من مفهوم المخالفة	١٩٩
أقسام الكتاب والسنة	٢٠٣
الأمر والنهي	٢٠٩
أنواع الأوامر والنواهي	٢٠٩
صيغة الأمر	٢١٢
صيغة النهي	٢٢٦
الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده والنهي عن الشيء ليس أمراً بضده	٢٢٨
النهي عن التصرفات والعقود	٢٣٤
العموم والخصوص	٢٣٨
العموم	٢٣٨
طرق ثبوت العموم للفظ	٢٤١
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب	٢٤٤
عموم اللفظ في خصوص السبب هو عموم في موضوع الحادثة والسؤال، وليس عمومًا في كل شيء	٢٤٦
خطاب الرسول ﷺ خطاب لأُمته	٢٤٩
خطاب النبي ﷺ لأحد من أُمته خطاب لأُمته	٢٥٠

الخطاب الوارد على لسان الرسول ﷺ يدخل الرسول ﷺ في عمومه	٢٥١
الخصوص	٢٥٢
أدلة تخصيص العموم	٢٥٣
التخصيص بالاستثناء	٢٥٣
التخصيص بالشرط	٢٥٤
التخصيص بالصفة	٢٥٥
التخصيص بالغاية	٢٥٦
التخصيص بالأدلة المنفصلة	٢٥٦
تخصيص الكتاب بالكتاب	٢٥٨
تخصيص الكتاب بالسنة	٢٥٩
تخصيص الكتاب بإجماع الصحابة	٢٦٠
تخصيص الكتاب بالقياس	٢٦١
تخصيص السنة بالكتاب	٢٦١
تخصيص السنة بالسنة	٢٦٣
تخصيص السنة بإجماع الصحابة وبالقياس	٢٦٣
تخصيص المنطوق بالمفهوم	٢٦٤
المطلق والمقيد	٢٦٥
المجمل	٢٦٨
البيان والمبين	٢٧١
الناسخ والمنسوخ	٢٧٤
نسخ القرآن	٢٨٠
نسخ السنة	٢٨٤

لا يجوز نسخ الحكم الثابت بالإجماع.....	٢٨٦
لا يجوز نسخ حكم القياس.....	٢٨٦
طريق معرفة الناسخ من المنسوخ.....	٢٨٧
الدليل الثالث الإجماع.....	٢٩٦
كل إجماع غير إجماع الصحابة ليس بدليل شرعي.....	٣٠٤
الإجماع السكوتي.....	٣١٨
الصحابة.....	٣٢٠
الدليل الرابع القياس.....	٣٢٣
أركان القياس.....	٣٣٧
شروط الفرع.....	٣٣٨
شروط الأصل.....	٣٣٩
شروط حكم الأصل.....	٣٣٩
العلة.....	٣٤١
الفرق بين العلة والسبب.....	٣٤٥
الفرق بين العلة والمناط.....	٣٤٧
شروط العلة.....	٣٥٢
أدلة العلة.....	٣٥٤
مقاصد الشريعة.....	٣٧٠
مقصد كل حكم بعينه.....	٣٧٣
جلب المصالح ودرء المفاسد ليسا علة للشريعة بوصفها كلاً، ولا علة لأي حكم بعينه	
.....	٣٧٨
ما ظن أنه دليل وليس بدليل.....	٤١٠
شرع من قبلنا.....	٤١١

٤٢١		مذهب الصحابي
٤٢٥		الاستحسان
٤٣٣		المصالح المرسلة
٤٥٠		القواعد الكلية
٤٥٩		قاعدة الاستصحاب
٤٦٣		قاعدة الضرر
٤٦٨		الاصطلاح، والتقدير، والعرف
٤٧٠		لا اعتبار للعرف شرعاً
٤٨٠		مآلات الأفعال
٤٩٢		آراء الصحابة، وأقضييتهم، واجتهادهم
٤٩٦		التعادل والتراجيح

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أصول الفقه

الأصل في اللغة هو ما يبتنى عليه، سواء أكان الابتناء حسيّاً، كابتناء الجدران على الأساس، أم عقليّاً، كابتناء المعلول على العلة، والمدلول على الدليل. فأصول الفقه هي القواعد التي يبتنى عليها الفقه. أما الفقه فهو في اللغة الفهم، ومنه قوله تعالى: ﴿ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ ﴾ وفي اصطلاح المتشرعين هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المستنبطة من الأدلة التفصيلية. والمراد من العلم بالأحكام، بالنسبة للعالم بها، ليس مجرد المعرفة، بل حصول الملكة بالأحكام الشرعية، أي أن تصل هذه المعرفة، والتعمق فيها، إلى حد أن تحصل لدى الشخص العالم بهذه الأحكام ملكة بها. ومجرد حصول الملكة كاف لأن يعتبر من حصلت له الملكة فقيهاً، لا الإحاطة بها جميعها. إلا أنه لا بد من العلم بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال، فلا يسمى العلم بالحكم الواحد أو الاثنين فقهاً. ولا يسمى العلم بكون أنواع الأدلة حججاً فقهياً. وقد أطلق الفقه، وأريد به مجموعة الأحكام العملية الفروعية المستنبطة من أدلتها التفصيلية، فيقال هذا كتاب فقه أي كتاب يحوي أحكاماً عملية فروعية، ويقال علم الفقه ويراد به مجموعة الأحكام العملية الفروعية. إلا أن هذا خاص بالأحكام العملية، فليس من الفقه، اصطلاحاً، الأحكام الاعتقادية؛ لأن الفقه خاص بالأحكام العملية الفروعية، أي بالأحكام التي تقوم بها الأعمال لا الاعتقادات.

فيكون معنى أصول الفقه هو القواعد التي يبتنى عليها حصول الملكية بالأحكام العملية من الأدلة التفصيلية؛ ولذلك عرف أصول الفقه بأنه معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية، ويطلق أيضاً على هذه القواعد نفسها، فتقول كتاب أصول الفقه أي كتاب يحوي هذه القواعد. وتقول هذا علم أصول الفقه، أي القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية. فبحث أصول الفقه بحث في القواعد، وفي الأدلة، أي بحث في الحكم، وفي مصادر الحكم، وفي كيفية استنباط الحكم من هذه المصادر. ويشمل أصول الفقه الأدلة الإجمالية، وجهات دلالتها على الأحكام الشرعية، كما يشمل كيفية حال المستدل بها من جهة الجملة، لا من جهة التفصيل، أي معرفة الاجتهاد، ويشمل كذلك كيفية الاستدلال، وهو التعادل والتراجع في الأدلة. إلا أن الاجتهاد والتراجع بين الأدلة يتوقف على معرفة الأدلة، وجهات دلالتها، ولذلك كان هذان البحثان: الأدلة، وجهة دلالتها، هما أساس أصول الفقه، مع بحث الحكم ومتعلقاته.

فأصول الفقه هي دلائل الفقه الإجمالية غير المتعينة، كمطلق الأمر، ومطلق النهي، وفعل النبي ﷺ، وإجماع الصحابة، والقياس. فيخرج من ذلك الدلائل التفصيلية مثل: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾ وصلاة الرسول ﷺ في جوف الكعبة، وثبوت الولاية على المحجور، وكون الوكيل يستحق الأجرة إذا وكل بأجرة، قياساً على الأجير، فإن ذلك كله ليس من أصول الفقه؛ لأنها أدلة تفصيلية معينة، وورودها كأمثلة في بحث أصول الفقه،

لا يعني أنها من أصول الفقه، بل الأصول هي الأدلة الإجمالية، وجهة دلالتها، وحال المستدل، وكيفية الاستدلال.

ويتميز أصول الفقه عن علم الفقه، بأن موضوع الفقه هو أفعال العباد، من حيث إنها تحل، وتحرم، وتصح، وتبطل، وتفسد. أما أصول الفقه فإن موضوعه الأدلة السمعية، من حيث إنها تستنبط منها الأحكام الشرعية، أي من حيث إثباتها للأحكام الشرعية. فلا بد من بحث الحكم وما يتعلق به، من حيث بيان من هو الذي له إصدار الحكم، أي من الذي يملك إصدار الحكم، يعني من الحاكم، ومن حيث بيان من الذي يصدر عليه الحكم، أي من هو المكلف بتنفيذ هذا الحكم، يعني المحكوم عليه، ومن حيث بيان الحكم نفسه، ما هو، وما حقيقته. ثم بعد ذلك بيان الأدلة، وجهات دلالتها.

الحاكم

من أهم الأبحاث المتعلقة بالحكم، وأولها، وألزمها بياناً، معرفة من الذي يرجع له إصدار الحكم، أي من هو الحاكم؛ لأن على معرفته تتوقف معرفة الحكم ونوعه. وليس المراد بالحاكم هنا صاحب السلطان المنفذ لكل شيء بما له من سلطان، بل المراد بالحاكم من يملك إصدار الحكم على الأفعال، وعلى الأشياء؛ لأن ما في الوجود من المحسوسات لا يخرج عن كونه أفعالاً للإنسان، أو أشياء غير أفعال الإنسان. ولما كان الإنسان، بوصفه يحيا في هذا الكون، هو موضع البحث، وكان إصدار الحكم إنما هو من أجله، ومتعلق به، فإنه لا بد من الحكم على أفعال الإنسان، وعلى الأشياء المتعلقة بها. فمن هو الذي له وحده أن يصدر الحكم على ذلك؟ هل هو الله، أم الإنسان نفسه؟ وبعبارة أخرى، هل هو الشرع، أم العقل؟ لأن الذي يعرفنا أن هذا هو حكم الله هو الشرع، والذي يجعل الإنسان يحكم هو العقل. فمن الذي يحكم، هل هو الشرع، أم العقل؟

أما موضوع هذا الحكم، أي الشيء الذي يصدر حكماً على الأفعال والأشياء، فهو الحسن والقبح؛ لأن المقصود من إصدار الحكم هو تعيين موقف الإنسان تجاه الفعل، هل يفعله، أو يتركه، أو يخير بين فعله وتركه؟ وتعيين موقفه تجاه الأشياء المتعلقة بها أفعاله، هل يأخذها، أو يتركها، أو يخير بين الأخذ والترك؟ وتعيين موقفه هذا متوقف على نظرتة للشيء، هل هو حسن، أو قبيح، أو ليس بالحسن، ولا بالقبيح؟ ولهذا كان موضوع الحكم المطلوب هو الحسن والقبح. فهل الحكم بالحسن والقبح هو للعقل أو للشرع؟ إذ لا ثالث

لهما في إصدار هذا الحكم. والجواب على ذلك هو أن الحكم على الأفعال والأشياء، إما أن يكون من ناحية واقعها ما هو، ومن ناحية ملاءمتها لطبع الإنسان وميوله الفطرية، ومنافرتها لها، وإما من ناحية المدح على فعلها والذم على تركها، أو عدم المدح وعدم الذم، أي من ناحية الثواب والعقاب عليها، أو عدم الثواب وعدم العقاب. فهذه ثلاث جهات للحكم على الأشياء: أحدها من حيث واقعها ما هو، والثاني من حيث ملاءمتها لطبع الإنسان أو منافرتها له، والثالث من حيث الثواب والعقاب أو المدح أو الذم. فأما الحكم على الأشياء، من الجهة الأولى وهي من ناحية واقعها، ومن الجهة الثانية وهي ملاءمتها للطبع ومنافرتها له، فلا شك أن ذلك كله إنما هو للإنسان نفسه، أي هو للعقل لا للشرع. فالعقل هو الذي يحكم على الأفعال والأشياء في هاتين الناحيتين، ولا يحكم الشرع في أي منهما، إذ لا دخل للشرع فيهما. وذلك مثل العلم حسن والجهل قبيح، فإن واقعهما ظاهر منه الكمال والنقص، وكذلك الغنى حسن والفقر قبيح، وهكذا. ومثل إنقاذ الغرقى حسن وأخذ الأموال ظلماً قبيح، فإن الطبع ينفر من الظلم، ويميل لإسعاف المشرف على الهلاك، وكذلك الشيء الحلو حسن والشيء المر قبيح، وهكذا. فهذا كله يرجع إلى واقع الشيء الذي يحسه الإنسان، ويدركه عقله، أو يرجع إلى طبع الإنسان وفطرته، وهو يشعر به، ويدركه عقله؛ ولذلك كان العقل هو الذي يحكم عليه بالحسن والقبح وليس الشرع، أي كان إصدار الحكم على الأفعال والأشياء من هاتين الجهتين هو للإنسان. فالحاكم فيهما هو الإنسان.

أما الحكم على الأفعال والأشياء، من ناحية المدح والذم عليها في الدنيا، والثواب والعقاب عليها في الآخرة، فلا شك أنه لله وحده وليس

للإنسان، أي هو للشرع وليس للعقل، وذلك كحسن الإيمان، وقبح الكفر، وحسن الطاعة، وقبح المعصية، وحسن الكذب في الحرب، وقبحه مع الحاكم الكافر في غير الحرب، وهكذا؛ وذلك لأن واقع العقل أنه إحساس، وواقع، ومعلومات سابقة، ودهماغ. فالإحساس جزء جوهري من مقومات العقل، فإذا لم يحس الإنسان بالشيء لا يمكن لعقله أن يصدر حكماً عليه؛ لأن العقل مقيد حكمه على الأشياء بكونها محسوسة، ويستحيل عليه إصدار حكم على غير المحسوسات، وكون الظلم مما يمدح أو يذم ليس مما يحسه الإنسان؛ لأنه ليس شيئاً يحس، فلا يمكن أن يعقل، أي لا يمكن للعقل إصدار حكم عليه. وهو، أي مدح الظلم أو ذمه، وإن كان يشعر الإنسان بفطرته بالنفرة منه، أو الميل له، ولكن الشعور وحده لا ينفع في إصدار العقل حكمه على الشيء، بل لا بد من الحس؛ ولذلك لا يمكن للعقل أن يصدر حكمه على الفعل، أو على الشيء، بالحسن، أو القبح. ومن هنا لا يجوز للعقل أن يصدر حكمه على الأفعال أو الأشياء بالمدح والذم؛ لأنه لا يتأتى له إصدار هذا الحكم، ويستحيل عليه ذلك.

ولا يجوز أن يجعل إصدار الحكم بالمدح والذم لميول الإنسان الفطرية؛ لأن هذه الميول تصدر الحكم بالمدح على ما يوافقها، وبالذم على ما يخالفها، وقد يكون ما يوافقها مما يذم، كالزنا، واللواط، واستعباد الناس، وقد يكون ما يخالفها مما يمدح، كقتال الأعداء، والصبر على المكاره، وقول الحق في حالات تحقق الأذى البليغ. فجعل الحكم للميول والأهواء يعني جعلها مقياساً للمدح والذم، وهي مقياس خاطئ قطعاً؛ ولذلك كان جعل الحكم لها خطأ محضاً؛ لأنه يجعل الحكم خاطئاً مخالفاً للواقع، علاوة على أنه يكون الحكم بالمدح والذم حسب

الهوى والشهوات، لا حسب ما يجب أن يكون عليه؛ ولهذا لا يجوز للميول الفطرية أن تصدر حكمها بالمدح والذم. وما دام لا يجوز للعقل أن يصدر حكمه بالمدح والذم، ولا يجوز للميول الفطرية أن تصدر حكمها بالمدح والذم؛ فلا يجوز أن يجعل للإنسان إصدار الحكم بالمدح والذم، فيكون الذي يصدر حكمه بالمدح والذم هو الله وليس الإنسان، وهو الشرع وليس العقل.

وأيضاً، فإنه لو ترك للإنسان أن يحكم على الأفعال والأشياء بالمدح والذم، لاختلف الحكم باختلاف الأشخاص والأزمان، إذ ليس في مقدور الإنسان أن يحكم عليها حكماً ثابتاً. ومن أجل ذلك يحكم فيها الله وليس الإنسان، يحكم فيها الشرع وليس العقل، إذ لا دخل للعقل بهذا الحكم من هذه الجهة. على أن المشاهد المحسوس، أن الإنسان يحكم على أشياء أنها حسنة اليوم، ثم يحكم عليها غداً أنها قبيحة، ويحكم على أشياء أنها قبيحة أمس، ويحكم عليها نفسها اليوم أنها حسنة، وبذلك يختلف الحكم على الشيء الواحد، ولا يكون حكماً ثابتاً، فيحصل الخطأ في الحكم؛ ولذلك لا يجوز أن يجعل للعقل، ولا للإنسان، الحكم بالمدح والذم.

وعليه فلا بد أن يكون الحاكم على أفعال العباد، وعلى الأشياء المتعلقة بها، من حيث المدح والذم، هو الله تعالى وليس الإنسان، أي يكون الشرع وليس العقل.

هذا من حيث الدليل العقلي على الحسن والقبح، أما من حيث الدليل الشرعي، فإن الشرع التزم التحسين والتقبيح لأمره باتباع الرسول ﷺ وذم الهوى؛ ولذلك كان من المقطوع به شرعاً، أن الحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع، من حيث الذم والمدح.

والحكم على الأفعال والأشياء بالمدح والذم هو لتعيين موقف الإنسان منها. فهو بالنسبة للأشياء، يبين هل يجوز له أخذها أو يحرم عليه، ولا يتصور غير ذلك من حيث الواقع. وبالنسبة لأفعال الإنسان، هل يطلب منه أن يقوم بها، أو يطلب منه أن يتركها، أو يخير بين الفعل والترك. ولما كان هذا الحكم من هذه الجهة لا يكون إلا للشرع؛ لذلك يجب أن تكون أحكام أفعال الإنسان، وأحكام الأشياء المتعلقة بها، راجعة للشرع لا للعقل، فيجب أن يكون حكم الشرع وحده هو المتحكم بأفعال العباد، وبالأشياء المتعلقة بها أفعالهم.

وفوق ذلك، فإن الحكم على الأشياء من حيث الحل والحرمة، وعلى أفعال العباد من حيث كونها واجبا، أو حراما، أو مندوبا، أو مكروها، أو مباحا، وعلى الأمور والعقود من حيث كونها أسبابا، أو شروطا، أو موانع، أو صحيحة وباطلة وفاسدة، أو عزيمة ورخصة، كل ذلك ليس من قبيل ملأمتها للطبع أو عدم ملأمتها، ولا هو من قبيل واقعها ما هو، وإنما من قبيل ترتب المدح والذم عليها في الدنيا، والثواب والعقاب عليها في الآخرة؛ ولذلك كان الحكم في شأنها للشرع وحده وليس للعقل؛ فيكون الحاكم حقيقة على الأفعال، وعلى الأشياء المتعلقة بها، وعلى الأمور، والعقود، إنما هو الشرع وحده، ولا حكم للعقل في ذلك مطلقاً.

لا حكم قبل ورود الشرع

الأشياء والأفعال لا يجوز أن تعطى حكماً إلا إذا كان هناك دليل شرعي على هذا الحكم، إذ لا حكم للأشياء ولأفعال العقلاء قبل ورود الشرع، قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولاً ۖ﴾ وقال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لِنَاسٍ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۚ﴾ ولأن الحكم لا يثبت إلا بأحد اثنتين: إما الشرع، وإما العقل. أما العقل فلا محل له هنا؛ لأن القضية قضية إيجاب وتحريم، والعقل لا يمكن أن يوجب أو يحرم، وليس ذلك منوطاً به، وإنما هو منوط بالشرع؛ فتوقف الحكم على الشرع. وبما أنه لا شرع قبل ورود الشرع؛ فتوقف الحكم على ورود الشرع من الله، أي على مجيء الرسول بالنسبة للشريعة كلها، والدليل الشرعي بالنسبة للمسألة المراد الاستدلال عليها. أما بالنسبة للرسول، فظاهر من صريح الآية؛ لأن نفي العذاب عن الناس، قبل بعثة الرسول، يدل على عدم تكليفهم بالأحكام والاعتقادات، أي عدم تكليفهم بشيء، ولا معنى لذلك إلا نفي الحكم نفيّاً باتاً عن الناس قبل أن يبعث الله لهم رسولاً، ومن هنا كان أهل الفترة ناجين، وهم الذين عاشوا بين ضياع رسالة وبعث رسالة، ويكون حكمهم حكم الذين لم تبلغهم رسالة، وذلك كمن عاشوا قبل بعثة الرسول محمد ﷺ، ومن هذا أيضاً من لم تبلغهم رسالة سيدنا محمد ﷺ على وجه يلفت النظر، فإنهم كأهل الفترة ناجون؛ لأنه تنطبق عليهم الآية، ويعتبرون أنه لم يبعث لهم رسول، إذ لم تبلغهم رسالته، ويكون إثم عدم التبليغ على القادرين عليه ولم يفعلوا. وعليه، فقبل بعثة الرسول لا يقال إن حكم الأشياء حلال أو حرام؛ لأنه لا حكم لها، وكذلك الأفعال، بل للإنسان أن يفعل ما

يريد دون التقيد بحكم، ولا شيء عليه عند الله حتى يبعث إليه رسولاً، وحينئذ يتقيد بأحكام الله التي بلغه إياها الرسول حسب ما بلغها له.

وأما بعد بعثة الرسول، وتبليغه رسالته، فإنه ينظر، فإن كانت رسالته جاءت بأشياء معينة، وأمرهم باتباع رسالة غيره في أشياء أخرى، كما هي الحال مع سيدنا عيسى، فإنهم مقيدون بالأحكام التي بلغها لهم، وملزمون باتباعها، ويعذبون على عدم التقيد بها، حتى تنسخ هذه الرسالة. وإن كانت رسالة الرسول جاءت بأشياء، ولم تتعرض لأشياء، فهم مقيدون بما جاءت به فقط، ولا يعذبون على ما لم تأت به. وأما إن كانت رسالته عامة كل شيء، وجاءت مبينة كل شيء، فإنهم مقيدون في كل شيء بهذه الرسالة. وذلك كما هي الحال مع سيدنا محمد رسول الله ﷺ فإن رسالته عامة كل شيء، وجاءت مبينة كل شيء؛ ولذلك كان لا حكم إلا بما يرد فيها؛ لأن مفهوم قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا﴾ هو أننا نعذب من بعثنا لهم رسولاً وخالفوا رسالته. والحكم الواحد مهما كان من رسالة الرسول التي بلغها فيعذب كل من خالفه؛ ولذلك لا يكون للشيء، ولا للفعل، حكم حتى يقوم الدليل عليه. وعلى هذا لا يقال إن الأصل في الأشياء والأفعال التحريم بحجة أنه تصرف في ملك الله تعالى بغير إذنه، فيحرم قياساً على المخلوقات؛ لأن صريح الآية أن الله لا يعذب حتى يبعث الرسول، فلا يؤخذ حتى يبين الحكم، وفوق ذلك فإن المخلوقات تتضرر، والله سبحانه وتعالى منزّه عن المنفعة والضرر. وكذلك لا يقال إن الأصل في الأفعال والأشياء الإباحة، بحجة أنها انتفاع خال من أماراة المفسدة ومضرة المالك، فتباح؛ لا يقال ذلك لأن مفهوم الآية أن الإنسان مقيد بما جاء به الرسول؛ لأنه يعذب على مخالفته، فصار الأصل

اتباع الرسول، والتقيد بأحكام رسالته، وليس الأصل الإباحة أي عدم التقيد، ولأن عموم آيات الأحكام تدل على وجوب الرجوع إلى الشرع، ووجوب التقيد به، قال تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ وقال: ﴿فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ وقال: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ ولأن الرسول ﷺ يقول فيما رواه الدارقطني: «كُلُّ أَمْرٍ لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ» فهذا يدل على أن الأصل هو اتباع الشرع والتقيد به، ولأن الانتفاع الخالي من أمانة المفسدة ومضرة المالك، ليس حجة على الإباحة، ألا ترى أن الزنا بامرأة مقطوعة غير متزوجة يصدق عليه أنه انتفاع خال من أمانة المفسدة ومضرة المالك، ومع ذلك فهو حرام، وأن الكذب مزاحاً، مع أي كان؛ لجلب الضحك والسرور للآتين: الكاذب والمكذوب عليه، خال من أمانة المفسدة ومضرة المالك، ومع ذلك فهو حرام. وأيضاً فإنه بعد ورود الشرع صار للأشياء وللأفعال أحكام، فالأصل أن يبحث في الشريعة عن الأشياء والأفعال، هل يوجد لها أحكام أو لا، لا أن يكون الأصل اعتبارها مباحة، ووضع حكم الإباحة لها من العقل مباشرة مع وجود الشرع. وكذلك لا يقال إن الأصل في الأشياء التوقف وعدم الحكم؛ لأن التوقف يعني تعطيل العمل، أو تعطيل الحكم الشرعي، وهو لا يجوز، ولأن الثابت في القرآن والحديث، عند عدم العلم، السؤال عن الحكم، وليس التوقف وعدم الحكم، قال تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ وقال ﷺ في حديث التيمم، فيما رواه أبو داود عن جابر: «أَلَا سَأَلُوا إِذْ لَمْ يَعْلَمُوا فَإِنَّمَا شَفَاءُ الْعَجِيِّ السُّؤَالُ» فدل على أنه ليس الأصل التوقف وعدم الحكم. وعليه، فإنه بعد بعثة الرسول ﷺ، صار الحكم للشرع، وأضحى لا حكم قبل ورود

الشرع؛ فيتوقف الحكم على ورود الشرع، أي على وجود دليل شرعي للمسألة الواحدة؛ ولذلك لا يعطى حكم إلا عن دليل، كما لا يعطى حكم إلا بعد ورود الشرع، والأصل أن يبحث عن الحكم في الشرع، أي الأصل أن يبحث عن الدليل الشرعي للحكم من الشرع.

بقيت مسألة وهي، هل الشريعة الإسلامية حاوية لأحكام الوقائع الماضية كلها، والمشاكل الجارية جميعها، والحوادث التي يمكن أن تحدث بأكملها؟ والجواب على ذلك هو، أنه لم تقع واقعة، ولا تطرأ مشكلة، ولا تحدث حادثة، إلا ولها محل حكم. فقد أحاطت الشريعة الإسلامية بجميع أفعال الإنسان إحاطة تامة شاملة، فلم يقع شيء في الماضي، ولا يعترضه شيء في الحاضر، ولا يحدث له شيء في المستقبل، إلا ولكل شيء من ذلك حكم في الشريعة، قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ وقال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ فالشريعة لم تحمل شيئاً من أفعال العباد مهما كان، فهي إما أن تنصب دليلاً له بنص من القرآن والحديث، وإما أن تضع أمانة في القرآن والحديث تنبه المكلف على الباعث على تشريعه، لأجل أن ينطبق على كل ما فيه تلك الأمانة أو هذا الباعث. ولا يمكن شرعاً أن يوجد فعل للعبد ليس له دليل، أو أمانة تدل على حكمه؛ لعموم قوله: ﴿تَبْيِينًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ وللنص الصريح بأن الله قد أكمل هذا الدين. فإذا زعم أن بعض الوقائع خالية من الحكم الشرعي، على معنى أن هناك بعض الأفعال من أفعال العباد قد أهملته الشريعة إهمالاً مطلقاً، بحيث لم تنصب دليلاً، أو تضع أمانة تنبه بها المكلف على الباعث على تشريعه، فإذا زعم ذلك، فإنه يعني أن هناك شيئاً لم يبيّنه الكتاب، وأن هذا الدين لم يكمله

الله تعالى، بدليل وجود فعل لم يذكر حكمه، فهو دين ناقص، وهذا معارض لنص القرآن؛ ولذلك يكون زعماً باطلاً. حتى لو وجدت أحاديث آحاد صحت روايتها عن الرسول ﷺ تتضمن هذا المعنى، أي وجود بعض أفعال العباد لم تأت الشريعة بحكم له، فإن مثل هذه الأحاديث ترد دراية؛ لمعارضتها لنص القرآن القطعي الثبوت والدلالة؛ لأن آية: ﴿تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ وآية: ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ قطعيتا الثبوت، قطعيتا الدلالة، فأبي خبر آحاد يعارضهما يرد دراية؛ ولهذا لا يحل لمسلم، بعد التفقه في هاتين الآيتين القطعيتين، أن يقول بوجود واقعة واحدة من أفعال الإنسان، لم يبين الشرع لها محل حكم، ولا بوجه من الوجوه.

وأما ما رواه ابن ماجه والترمذي عن سلمان الفارسي قال: سئل رسول الله ﷺ عن السمن، والجبين، والفراء، فقال: «الْحَلَالُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ وَالْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ مِمَّا عَفَا عَنْهُ» وما رواه أبو الدرداء عن النبي ﷺ أنه قال: «مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حَلَالٌ، وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ، فَاقْبَلُوا مِنَ اللَّهِ عَافِيَتَهُ، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ لِيَنْسَى شَيْئاً، ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾» أخرجه البزار. وما رواه البيهقي من طريق أبي ثعلبة عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا، وَحَدَّ حُدُوداً فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَنَهَى عَنْ أَشْيَاءَ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا، وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ رُخْصَةً لَكُمْ لَيْسَ بِنَسْيَانٍ فَلَا تَبْحَثُوا عَنْهَا»، فإن هذه الأحاديث أخبار آحاد من جهة، فلا تعارض النص القطعي، ومن جهة أخرى فإن هذه الأحاديث لا تدل على أن هناك أشياء لم تبينها الشريعة، وإنما تدل على أن هناك أشياء لم يحرمها الله تعالى رحمة بكم، فعفا عنها، وسكت عن تحريمها،

فموضوع هذه الأحاديث ليس السكوت عن تشريع أحكام لها، بل السكوت عن تحريمها. وليس معنى السكوت عن تحريمها تشريع حكم الإباحة لكل ما لم يبيته، بل إن هذا السكوت سكوت من الشارع عن التحريم، وسكوته عن التحريم يعني الحلال، ويدخل فيه الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، وهو ينطبق على ما يسكت عنه فقط، لا على كل شيء لم يبيته. على أن معنى الأحاديث العفو عن هذه الأشياء نظير قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ﴾ بدليل نص الأحاديث، وبدليل ما سيقى له الأحاديث، وهو النهي عن السؤال عما لم يحرم فيحرم. عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «ما لم يذكر في القرآن، فهو مما عفا الله عنه» ذكره الشاطبي في الموافقات. وروى ابن شيبه في مصنفه أن إبراهيم بن سعد سأل ابن عباس: ما يؤخذ من أموال أهل الذمة؟ قال: العفو. وروى الطبري في تفسيره عن عبيد بن عمير: «إن الله تعالى أحلَّ وحرمَّ، فما أحلَّ فاستحلَّوه، وما حرمَّ فاجتنبوه، وترك من ذلك أشياء لم يحلَّها ولم يحرمَّها، فذلك عفو من الله عفاه». وقد كان النبي ﷺ يكره كثرة السؤال فيما لم ينزل فيه حكم، بناء على حكم البراءة الأصلية، إذ هي راجعة إلى هذا المعنى. ومعناها أن الأفعال معها معفو عنها. وقد قال عليه الصلاة والسلام: «إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ فِي الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا، مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرِّمْ عَلَى الْمُسْلِمِينَ، فَحَرَّمَ عَلَيْهِمْ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ» أخرجه مسلم، وقال: «ذُرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ، وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ. مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَانْتَهَوْا، وَمَا أَمَرْتُكُمْ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ» أخرجه أحمد. وأخرج مسلم وأحمد عن أبي هريرة قال: خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: «أَيُّهَا النَّاسُ،

قَدْ فَرَضَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ الْحَجَّ فَحُجُّوا» فَقَالَ رَجُلٌ: أَكُلَّ عَامٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَسَكَتَ، حَتَّى قَالَهَا ثَلَاثًا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَوْ قُلْتُ نَعَمْ لَوَجِبَتْ، وَلَكَمَا اسْتَطَعْتُمْ» ثُمَّ قَالَ: «ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ». فهذا كله يدل على أن المراد من قوله: «وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ» أي لم يحرمها، وهو نظير قوله في حديث آخر: «ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ» وتعينه الرواية الأخرى لنفس الحديث وهي: «وَعَفَا عَنْ أَشْيَاءَ» أي تجاوز عنها ولم يحرمها. وعلى ذلك، لا يكون قول الرسول: «وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ» أو قوله: «وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ» معناه أنه لم يبين حكم بعض أفعال العباد، بل معناه لم يحرم أشياء رحمة بكم، وما لم يحرمه من الأشياء المعينة الداخلة تحت حكم السكوت، فهو غير محرم، فحكمه أنه حلال. فالمسألة تتعلق بسكوت الشارع عن تحريم أشياء، ولا تتعلق بعدم بيان أحكام أشياء.

هذا من حيث معنى الحديث، أما من حيث وضع الحديث في حكم الشريعة، فإن أفعال المكلفين من حيث هم مكلفون، إما أن تكون بجملتها داخلة تحت خطاب التكليف، وهو الاقتضاء أو التخيير، أو لا تكون بجملتها داخلة، فإن كانت في جملتها داخلة، فإنه لا بد أن يكون لها في الشريعة حكم، إذ هي مندرجة تحت خطاب التكليف. وإن لم تكن داخلة بجملتها، لزم أن يكون بعض المكلفين خارجاً عن حكم خطاب التكليف، ولو في وقت أو حالة ما، وهذا باطل من أساسه؛ لأننا لو فرضناه مكلفاً فلا يصح خروجه، وإن فرضناه غير مكلف كان فرضاً باطلاً؛ لأن التكليف عام لعموم خطاب التكليف، فهو يشمل كل حالة، وكل وقت. وعلى هذا لا يمكن أن يكون

قوله ﷺ: «وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ» يعني أنه لم يبين حكمها، لما يترتب عليه وجود شخص في حالة أو وقت غير مكلف، فلم يبق إلا أن يكون معناه، وسَكَتَ عن تحريم أشياء. وعلى ذلك، فإن الحديث لا يدل على أنه يوجد أي فعل للإنسان لم تبينه الشريعة، فيسقط الاستدلال به، وبذلك تتأكد القاعدة الشرعية «الأصل في أفعال الإنسان التقيد بحكم الله» فلا يجوز للمسلم أن يقدم على فعل إلا بعد معرفة حكم الله في هذا الفعل من خطاب الشارع. والإباحة حكم من الأحكام الشرعية، فلا بد من دليل عليها من الشرع، ولا يكون عدم بيان الشرع دليلاً على إباحة الشيء، بل يكون دليلاً على نقص الشريعة، ودليل إباحة الشيء هو أن ينص الشارع على التخيير فيه.

هذا بالنسبة للأفعال، أما بالنسبة للأشياء، وهي متعلقات الأفعال، فإن الأصل فيها الإباحة ما لم يرد دليل التحريم، فالأصل في الشيء أن يكون مباحاً، ولا يحرم إلا إذا ورد دليل شرعي على تحريمه؛ وذلك لأن النصوص الشرعية قد أباحت جميع الأشياء، وجاءت هذه النصوص عامة تشمل كل شيء، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ﴾. ومعنى تسخير الله للإنسان جميع ما في الأرض هو إباحته لكل ما في الأرض. وقال تعالى: ﴿يَتَأَيَّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ وقال: ﴿يَبْنَئِي ءَادَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ وقال: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ﴾. وهكذا جميع الآيات التي جاءت في إباحة الأشياء جاءت عامة، فعمومها دل على إباحة جميع الأشياء، فتكون إباحة جميع الأشياء جاءت بخطاب الشارع العام. فدليل

إباحتها النصوص الشرعية التي جاءت بإباحة كل شيء. فإذا حرم شيء فلا بد من نص مخصص لهذا العموم، يدل على استثناء هذا الشيء من عموم الإباحة؛ ومن هنا كان الأصل في الأشياء الإباحة. ولذلك نجد الشرع، حين حرم أشياء، قد نص على هذه الأشياء بعينها، استثناء من عموم النص، فقال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ وقال ﷺ: «حُرِّمَتْ الْخَمْرُ لِعَيْنِهَا» ذكره المبسوط عن ابن عباس، فيكون ما نص عليه الشرع من تحريم أشياء هو مستثنى من عموم النص، فهو على خلاف الأصل. والأصل إباحة جميع الأشياء. ولا يقال إن الشيء لا يمكن أن ينفصل عن فعل العبد وحكمه، إنما جاء من حكم فعل العبد، فيأخذ حكم الفعل؛ لا يقال ذلك لأن الأشياء وإن كان لا بد أن تكون متعلقة بأفعال العباد، وإن كان دليلها إنما جاء في بيان حكم أفعال العباد، إلا أن الدليل لفعل العبد، حين قرن بالشيء، يبين بالنسبة للشيء حال كونه متعلقاً بالفعل حكمين اثنين لا ثالث لهما، فيبين الإباحة، ويبين التحريم، ولم يبين غيرهما بالنسبة للشيء مطلقاً؛ ولذلك لا يقال في حكم الشيء إنه واجب، أو مندوب، فحصر حكم الأشياء في الإباحة أو الحرمة. فهو من هذه الجهة على خلاف فعل العبد، فلا يأخذ حكمه وإن جاء دليله في بيان حكم فعل العبد. ومن الجهة الأخرى، فإن العموم في دليل الإباحة، والتعيين بالشيء المعين في دليل التحريم، يجعل الإباحة عامة لجميع الأشياء، والتحريم خاصاً بما ورد تحريمه. وبهذا يكون حكم الأشياء، من حيث الأصل، ومن حيث الأحكام التي توصف بها، يخالف حكم الأفعال. فالأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد دليل التحريم، والأصل في

الأفعال التقيد بالحكم الشرعي، والأشياء لا توصف إلا بالحل أو الحرمة، بخلاف الأفعال، فإن خطاب الشارع المتعلق بها جعلها قسمين: أحدهما خطاب التكليف، والآخر خطاب الوضع، وجعل خطاب التكليف خمسة أقسام هي: الفرض، والمندوب، والحرام، والمكروه، والمباح. وجعل خطاب الوضع خمسة أقسام هي: السبب، والشرط، والمانع، والصحة والبطلان والفساد، والعزائم والرخص.

والحاصل لا يجوز أن يقال، بعد بعثة سيدنا محمد ﷺ للناس كافة، إن هناك فعلاً أو شيئاً ليس له حكم، ولا يجوز أن يكون حكم لشيء ما، أو فعل ما، دون أن يكون له دليل من الشرع؛ لأن الحكم هو خطاب الشارع. ولا يجوز أن يقال إن كل ما لم يبين الشرع حكمه فهو مباح؛ لأن المباح حكم شرعي، إذ هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد بالتخيير، ولأن الادعاء بأن هناك أشياء لم يبين الشارع حكمه يعني أن هناك شيئاً لم يبينه القرآن، وأن الشريعة ناقصة، وهذا لا يجوز لمعارضته للقرآن القطعي الثبوت، القطعي الدلالة. وعليه، فإنه لا فعل يمكن أن يصدر عن الإنسان، ولا شيء يتعلق بفعل الإنسان، إلا وله في الشريعة محل حكم، ولا حكم إلا بعد وجود الدليل الذي يدل عليه بعينه من خطاب الشارع، إذ لا حكم قبل ورود الشرع، فلا حكم قبل بعثة الرسول، ولا حكم بعد بعثته إلا بدليل، من الرسالة التي جاء بها، يدل على ذلك الحكم بعينه.

المكلفون بالأحكام

المكلفون بالأحكام هم جميع الناس؛ ولذلك قيل في الحكم إنه خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد. فلا فرق في التكليف بأحكام الشرع بين المسلم والكافر، فكلهم مخاطب بخطاب الشارع، وكلهم مكلف بحكم الشرع. والدليل على ذلك النصوص المتضاربة في هذا الموضوع، فكلها تدل دلالة صريحة لا تقبل التأويل، على أن المخاطب بالشرعة الإسلامية كلها جميع الناس، سواء أكانوا مسلمين أم كفاراً. قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ وقال تعالى: ﴿قُلْ يَتَّابِعُهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ وقال عليه الصلاة والسلام: «بُعِثْتُ إِلَى كُلِّ أَحْمَرَ وَأَسْوَدَ» أخرجه مسلم، أي إلى جميع الناس. فهذا خطاب عام لجميع الناس فيشمل المسلم والكافر. ولا يقال إن هذا خطاب في الإيمان بالإسلام، وليس بالأحكام الفروعية؛ لأنه خطاب بالرسالة، وهو يعني الإيمان بها، ولا يعني العمل بالأحكام الفروعية؛ لا يقال ذلك لأن الرسالة عامة تشمل الإيمان بها، وتشمل العمل بالأحكام الفروعية التي جاءت بها، فتخصيصها بالإيمان تخصيص من غير مخصص، وأيضاً لو كان المراد خطاب الناس جميعاً بالإيمان بالإسلام، وخطاب المسلمين فقط بالأحكام الفروعية، فإنه يعني خطاب بعض الناس ببعض الأحكام، وعدم خطابهم ببعضها، ولو جاز خطاب البعض ببعض الأحكام حتى يخص بالخروج عنه بعض الناس، لجاز ذلك في كل ما جاءت به الشريعة، أي لجاز مثل ذلك في قواعد الإسلام المتعلقة بالإيمان؛ لأن ما جاز على الأحكام يجوز على غيرها، وهذا باطل؛ لأن الخطاب صريح: ﴿رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾ فالإيمان به متناول الخطاب بداهة. على أن خطاب الناس جميعاً بالأحكام

الفروعية ثابت بصريح القرآن كخطابهم بالرسالة، قال تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ﴾^(١) الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ ﴿١﴾ وقال تعالى: ﴿يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَإِنِّي لَمَكْفُرٌ﴾^(٢) إلى أن يقول: ﴿فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى﴾^(٣) وقال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾^(٤) إلى أن يقول: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾^(٥) قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٦﴾ وَلَمْ نَكُ نَطْعِمُ الْمَسْكِينِ ﴿٧﴾ وأيضاً فإن الله أمر الناس جميعاً بالعبادات، فيكون الكفار مأمورين بالعبادات. قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾^(٨) وقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(٩) فهذه الآيات صريحة بأن الله كلفهم بالأحكام الفروعية، فهي تخاطبهم بالأحكام الفروعية، فيكونون مكلفين بها. ولو لم يكونوا مكلفين بالفروع ما أوعدهم الله وعيداً شديداً بالعذاب على تركها، فقال تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ﴾^(١٠) الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ ﴿١١﴾ فثبت بذلك أن الله خاطب الكفار ببعض الأوامر وبعض النواهي، من الأحكام الفروعية بخصوصها، فكذاك تكون باقي الأحكام الفروعية مخاطباً بها. ومن ذلك يتبين أن الكفار مخاطبون بالشرعية كلها أصولاً وفروعاً، وأن الله سيعذبهم على عدم الإيمان، وعلى عدم القيام بالأحكام. فمن حيث الخطاب، لا شك أنهم مخاطبون بالأحكام. أما من حيث قيامهم هم بهذه الأحكام، ومن حيث تطبيق الدولة عليهم هذه الأحكام، وإجبارهم على القيام بها، ففيه تفصيل: أما قيامهم بالأحكام من أنفسهم دون إجبار، فإنه ينظر، فإن كانت الأحكام يشترط في أدائها الإسلام بنص الشارع كالصلاة، والصيام، والحج، والزكاة، وسائر العبادات، ونحوها، فإنه لا يجوز لهم الإتيان بها، ويمنعون من القيام بها؛ لأن شرطها الإسلام، وهي مع الكفر لا تجوز. ومثل ذلك الشهادة من الكافر على الحقوق المالية كالدين

فلا تجوز، وأن يكون الكافر حاكماً على المسلمين، أو قاضياً بين المسلمين، وما شابه ذلك من الأحكام التي جاء النص الشرعي بأنها لا تجوز من الكافر، وأن شرطها الإسلام. أما ما عداها من الأحكام، فإنها تجوز منهم لو قاموا بها، وذلك كقتال الكفار مع المسلمين، إذ لا يشترط في القيام بالقتال أن يكون المقاتل مسلماً، فالإسلام ليس شرطاً فيه؛ ولذلك صح قيام الكافر به، وكذلك الشهادة في العقود كالبيع، وفي الطب، وسائر الأمور الفنية التي لم يرد شرط الإسلام فيها. هذا من حيث قيامهم بالأحكام الفروعية من أنفسهم، أما تكليفهم بالأحكام جبراً عنهم، ففيه تفصيل: فإن كانت الأحكام مما جاء الخطاب فيها عاماً، ولم يقيد فيها بشرط الإيمان، ينظر، فإن كانت مما لا تجوز إلا من المسلم؛ لكون الإسلام شرطاً فيها، أو كانت مما أقروا على عدم القيام بها، فإنهم في هاتين الحالتين لا يجبرون على القيام بها، ولا تطبق عليهم. فلا يعاقب الخليفة الكفار على عدم الإيمان بالإسلام، إلا إذا كانوا من مشركي العرب غير أهل الكتاب؛ وذلك لقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ وقوله: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ وإقرار الرسول الكفار في اليمن على البقاء على دينهم، واكتفى بأخذ الجزية منهم، واستثنى من ذلك مشركو العرب غير أهل الكتاب؛ لقوله تعالى: ﴿تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ وهي خاصة بالمشركون من العرب غير أهل الكتاب. وكذلك لا يكلفون بصلاة المسلمين، ولا يمنعون من صلاتهم؛ وذلك لإقرار الرسول ﷺ لهم على عبادتهم، وعلى كنائسهم التي كانت موجودة في اليمن، والبحرين، وأهل نجران، ولم يهدم كنائس الذين لم يسلموا. وهذا يدل على أنهم يتركون وما يعتقدون، وما يعبدون. وكذلك لا يطبق عليهم حكم الجهاد، ولا يجبرون عليه؛ لأن القتال

المطلوب في آيات الجهاد هو قتال الجنس الكفار، والكافر لا يتصور منه قتال نفسه، وكذلك لا يجبرون على ترك الخمر، ولا يطبق عليهم حكمها، ولا يعاقبون على شربها؛ لأن اليمن كان فيها نصارى يشربون الخمر، وقد أقرّوا على شربها، ولأن الصحابة حين فتحوا الأمصار كانوا لا يمنعون الكفار من شرب الخمر. وهكذا جميع الأحكام التي كان الإسلام شرطاً في صحتها، أو أقرّهم الرسول ﷺ، أو أجمع الصحابة على إقرارهم عليها، فإنهم لا يجبرون على القيام بها، ولا تطبق عليهم من قبل الخليفة. أما إن لم تكن الأحكام كذلك، أي لم يكن الإسلام شرطاً في صحتها، ولم يرد نص شرعي يدل على ترك تطبيقها عليهم، فإنهم مطالبون بها، وتطبق عليهم، ويجبرون على القيام بها، ويعاقبون على تركها؛ وذلك لأنهم مخاطبون بالأحكام في خطاب الشريعة، ولم يرد نص على شرط الإيمان بالحكم حتى يكون غير مكلف به قبل الإيمان، ولم يرد نص على استثنائها من المطالبة بها، فيظل الخطاب العام عاماً فيشمّلها؛ ولذلك يطالب الكافر بها، أي يطالب بجميع الأحكام الشرعية إلا ما ورد الدليل باستثنائه. والدليل على ذلك تطبيق الرسول لهذه الأحكام على الكفار. ففي المعاملات ثبت عنه ﷺ أنه عاملهم حسب أحكام الإسلام، وفي العقوبات ثبت عنه ﷺ أنه عاقبهم على المعاصي. عن أنس: «أَنَّ يَهُودِيًّا رَضَّ رَأْسَ جَارِيَةٍ بَيْنَ حَجَرَيْنِ فَقِيلَ لَهَا مَنْ فَعَلَ بِكَ هَذَا أَفْلَانٌ أَفْلَانٌ حَتَّى سُمِّيَ الْيَهُودِيُّ فَأَوْمَأَتْ بِرَأْسِهَا فَجِيءَ بِالْيَهُودِيِّ فَأَعْتَرَفَ فَأَمَرَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ فَرُضَ رَأْسُهُ بِالْحِجَارَةِ» أخرجه البخاري. وعن أبي سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار عن رجال من الأنصار: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِلْيَهُودِ وَبَدَأَ بِهِمْ: يَحْلِفُ مِنْكُمْ خَمْسُونَ رَجُلًا، فَأَبَوْا، فَقَالَ لِلْأَنْصَارِ: اسْتَحِقُّوا. قَالُوا: نَحْلِفُ عَلَى الْغَيْبِ يَا رَسُولَ اللَّهِ. فَجَعَلَهَا

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ دِيَّةٌ عَلَى يَهُودَ لِأَنَّهُ وَجَدَ بَيْنَ أَظْهَرِهِمْ» أخرجه أبو داود. وعن جابر بن عبد الله قال: «رَجِمَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلًا مِنْ أَسْلَمَ، وَرَجُلًا مِنْ الْيَهُودِ، وَأَمْرَاتُهُ» أخرجه مسلم. فهذه الأحاديث تدل على أن الرسول ﷺ كان يعاقب الكفار كما يعاقب المسلمين، مما يدل على أنهم يجبرون على القيام بالأحكام الشرعية، وأنها تنفذ عليهم كما تنفذ على المسلمين، ويلزمون بها كما يلزم المسلمون في المعاملات، والعقوبات، وسائر الأحكام، ولا يستثنى من ذلك إلا ما استثناه الشرع من التطبيق، لا من المخاطبة به، وهو ما كان الإسلام شرطاً في صحته، وما ثبت بالنص أنهم لم يجبروا عليه. وما عدا ذلك فإنه يطلب منهم، ويجبرون عليه.

وعلى ذلك، فإن خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد عام يشمل الكفار والمسلمين على السواء، ولا فرق فيه بين الكافر والمسلم؛ لعموم خطاب الشارع برسالة الإسلام. ووجوب تطبيقه على الناس عام، يطبق على الكفار كما يطبق على المسلمين، ما داموا خاضعين لسلطان الإسلام. ويجبرون على القيام بأحكام الإسلام ويعاقبون على تركها، ولا يستثنى من ذلك إلا ما استثناه الشرع، وهو ما جعل الشرع الإسلام شرطاً في صحته أو أدائه من الأحكام، وما أقر الكفار عليه ولم يجبرهم على فعله من الأصول والأحكام الفروعية. وما عدا ذلك فهم والمسلمون سواء. ولا يقال إن الله خص المؤمنين ببعض الأحكام كالصلاة، فهم مخاطبون بها وحدهم، فما صدر فيه الخطاب بـ ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ فهو خاص بالمسلمين، وما جاء عاماً كالبيع والربا فهو عام للمسلمين وغير المسلمين؛ لا يقال ذلك لأن ما صدر بـ ﴿يَتَأَيُّهَا

الَّذِينَ ءَامَنُوا» المقصود منه تذكيرهم بإيمانهم، لا أن الخطاب خاص بهم، بدليل أن الله تعالى يقول: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾ الآية، وثبت عن الرسول أنه جعل القصاص في القتلى على الكفار، كما هو على المسلمين، سواء بسواء، ولأن قوله: ﴿لِمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾، ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾، ﴿مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ يدل سياق الآيات التي وردت فيها، أنها تذكير بما يقتضيه الإيمان بالله واليوم الآخر، فالآية الأولى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ والآية الثانية: ﴿فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ والآية الثالثة: ﴿ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ فكلها تذكير. ومن هذا القبيل قوله ﷺ: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ» رواه البخاري ومسلم وغيرهما، فكلها تذكير بالإيمان، وليس شرطاً في التكليف بالأحكام. ولهذا ليس اقتران الخطاب بـ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ مخصصاً له بالمسلمين، بل هو تذكير بالإيمان، وعليه يظل خطاب التكليف عاماً يشمل الكفار والمسلمين. وهكذا فإن الكفار مخاطبون بعموم الشريعة أصولاً وفروعاً، والخليفة مأمور بتطبيق جميع أحكام الشرع عليهم، ويستثنى من تطبيق الأحكام، لا من الخطاب، الأحكام التي جاء نص في القرآن أو الحديث بعدم تطبيقها عليهم، والأحكام التي جاء نص بأنها خاصة بالمسلمين. وما عدا ذلك فتطبق على الكفار جميع أحكام الإسلام كالمسلمين سواء بسواء.

شروط التكليف

الإسلام ليس شرطاً بالتكليف بالأحكام الفروعية، إلا ما جاء فيه نص بأنه خاص بالمسلمين، إما صراحةً مثل: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ﴾، ومثل: ﴿جَاهِدِ الْكُفَّارَ﴾ ومثل: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾، أو دلالةً مثل إعفاء الكفار منها كالصلاة، فيدل على أن الإسلام شرط فيها. فالإسلام شرط من شروط التكليف فيما ورد به، ولكن هناك شروطاً عامة للتكليف، لا فرق بين المسلم والكافر، وهذه الشروط هي البلوغ، والعقل، والقدرة. فشرط المكلف أن يكون بالغاً، عاقلاً، قادراً على القيام بما كلف به. عن علي كرم الله وجهه قال: قال ﷺ: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَبْلُغَ» أخرجه الإمام زيد في مسنده. وقال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ ومعنى رفع القلم رفع التكليف، فهو غير مكلف وغير مخاطب بالأحكام ومعنى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ﴾ وإن كان نفيًا، ولكنه يتضمن معنى النهي، ويؤيده قوله ﷺ: «وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ» أخرجه البخاري ومسلم. ولا يقال إن الله أوجب على الصبي والمجنون الزكاة، والنفقات، والضمانات، فهو إذن مكلف؛ لأنه كلفه ببعض الأحكام؛ لا يقال ذلك؛ لأن هذه الواجبات ليست متعلقة بفعل الصبي والمجنون، بل هي متعلقة بماله وذمته. وماله وذمته محل تكليف. على أن رفع القلم محدد بغاية صريحة: «حتى يبلغ»، «حتى يفيق» فهو يفيد التعليل، وعلمته هي الصغر وفقدان العقل، وهذا لا دخل له في المال والذمة، فلا يستثنى.

ولا يقال إن الله كلف بالمحال إذ كلف من لا قدرة له على القيام بما كلفه، فقد أمر أبا لهب بالإيمان بما أنزل، وأخبر عنه أنه لا يؤمن، فهو جمع بين النقيضين، فيكون الله كلف بالمستحيل، أي كلف المرء بما لا قدرة له عليه؛ لا يقال ذلك لأن الله كلف أبا لهب أولاً بالإيمان بما أنزل، ولم يكن قد أنزل بعد أنه لا يؤمن، ثم بعد ذلك أخبر الله عنه بأنه لا يؤمن، فيكون إخباره بأنه لا يؤمن لم يأت مع تكليفه بالإيمان؛ لكون الإخبار متأخراً عن الدليل الدال على وجوب الإيمان.

هذا من حيث شروط التكليف بالأحكام ابتداءً، أما رفع الأحكام المكلف بها بعد التكليف، فليست شروطاً للتكليف، ولكنها أَعذار مبيحة لترك الحكم الذي كلف به، وذلك كالمكره، والمخطئ، والناسي، فإنه رفع الحرج عنهم في عدم قيامهم بما كلفوا به، لا أنهم غير مكلفين ابتداءً، فلا يكون ذلك شرطاً من شروط التكليف؛ وذلك لقوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنَّسْيَانَ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ» أخرجه ابن ماجه. ولاحظ الفرق بين قوله: «رُفِعَ الْقَلَمُ» وقوله: «وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي» فقوله: «رُفِعَ الْقَلَمُ» أي رفع التكليف، فلا يكلف، وقوله: «وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي» أي وضع المؤاخذه عن أُمته، وهو لا يستلزم رفع التكليف. والإكراه المعتبر شرعاً هو الإكراه الملجئ إلى الفعل بحيث لا يسعه تركه، وإذا لم يكن ملجئاً لا يعتبر. فالإكراه إذا وصل إلى حد الاضطرار فإنه لا شيء عليه، وإن لم ينته الإكراه إلى حد الاضطرار فهو مختار؛ ولذلك يؤخذ.

الحكم الشرعي

خاطب الله المكلفين بالشرعة الإسلامية كلها أصولاً وفروعاً، أي عقائد وأحكاماً فروعية. إلا أن علم أصول الفقه لا يبحث في الأصول، أي لا يبحث في العقائد، وإنما يبحث في الفروع، أي في الأحكام الشرعية، من ناحية الأسس التي تبنى عليها، لا من ناحية المسائل التي يتضمنها الحكم. فلا بد من معرفة حقيقة الحكم الشرعي حين البحث في معرفة الأدلة الشرعية، وقد عرف علماء أصول الفقه الحكم الشرعي بأنه خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد بالاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع. والشارع هو الله تعالى، وخطاب الشارع يعني خطاب الله. ثم إن خطاب الله، وإن كان توجيهه ما أفاد إلى المستمع أو من في حكمه، بحيث يقع خطاباً لموجود قابل للفهم، إلا أن الخطاب هو عين ما أفاد، وليس توجيهه ما أفاد. فنفس المعاني التي تضمنتها الألفاظ والتراكيب هي الخطاب. وإنما قيل خطاب الشارع، ولم يُقل خطاب الله؛ ليشمل السنة وإجماع الصحابة من حيث كونه دالاً على الخطاب، حتى لا يتوهم أن المراد به القرآن فقط؛ لأن السنة وحي فهي خطاب الشارع؛ وإجماع الصحابة يكشف عن دليل من السنة فهو خطاب الشارع. وإنما قيل المتعلق بأفعال العباد، ولم يُقل المكلفين، ليشمل الأحكام المتعلقة بالصبي والمجنون كالزكاة في أموالهما. ومعنى كونه متعلقاً بالاقتضاء أي متعلقاً بالطلب؛ لأن معنى كلمة الاقتضاء الطلب. وهو، أي الطلب، ينقسم إلى طلب فعل وطلب ترك. وطلب الفعل إن كان جازماً فهو الإيجاب أو الفرض، وإن كان غير جازم فهو المندوب أو السنة أو النافلة. وطلب الترك إن كان جازماً فهو التحريم أو

الخطر، وإن كان غير جازم فهو الكراهة. وأما التخيير فهو الإباحة. أما خطاب الوضع، أو الخطاب المتعلق بأفعال العباد بالوضع، فهو جعل الشيء سبباً أو مانعاً أو ما شاكل ذلك، مثل كون دلوك الشمس موجباً لوجود الصلاة، وهو سبب الصلاة، ومثل مانعية النجاسة للصلاة، فإنها، أي دلوك الشمس، ومانعية النجاسة، وما شاكلها، وإن كانت علامة للأحكام، فهي من الأحكام؛ لأن الله جعل زوال الشمس علامة على وجوب وجود الظهر، ووجود النجاسة علامة على بطلان الصلاة. ولا معنى لكون الزوال موجباً إلا طلب فعل الصلاة، ولا معنى لكون النجاسة مبطلّة إلا طلب ترك النجاسة، وهكذا، فهي في حقيقتها خطاب من الشارع. وبذلك يكون تعريف الحكم الشرعي بأنه خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد جامعاً مانعاً. فهو بقوله بالافتضاء أو التخيير قد شمل الأحكام الخمسة وهي: الواجب، والمندوب، والحرام، والمكروه، والمباح. وبقوله بالوضع قد شمل ما كان سبباً، وما كان مانعاً، وما كان شرطاً، وما كان صحيحاً وباطلاً وفاسداً، وما كان رخصة وعزيمة. وبناء على هذا التعريف، يكون خطاب الشارع قسمين: خطاب التكليف، وخطاب الوضع.

خطاب التكليف

خطاب التكليف هو خطاب الشارع المتعلق بالاقتضاء أو التخيير، أي هو المتعلق بطلب الفعل أو طلب الترك، أو التخيير بين الفعل والترك، فإذا كان الخطاب متعلقاً بطلب الفعل طلباً جازماً فهو الواجب، ويرادفه الفرض. والواجب هو الذي يذم شرعاً تاركه قصداً مطلقاً. ومعنى ذم تاركه شرعاً أن يرد في كتاب الله، وسنة رسول الله، أو إجماع الصحابة، على أنه بحالة لو تركه لكان مستنقصاً وملوماً. ولا عبرة في ذم الناس لترك الفعل، بل المعتبر هو الذم في الشرع. ولا فرق بين واجب العين، والواجب على الكفاية، من حيث الوجوب. أما إذا كان خطاب الشارع متعلقاً بطلب الفعل طلباً غير جازم فهو المندوب، ويرادفه في العبادات السنة. والمندوب هو ما يحمده فاعله شرعاً، ولا يذم شرعاً تاركه، ويسمى أيضاً نافلة. وإذا كان خطاب الشارع متعلقاً بطلب ترك الفعل طلباً جازماً فهو الحرام ويرادفه المحذور. والحرام هو الذي يذم شرعاً فاعله. أما إذا كان خطاب الشارع متعلقاً بطلب الترك طلباً غير جازم فهو المكروه. وقد عرف بأنه ما يمدح شرعاً تاركه، ولا يذم شرعاً فاعله. وإذا كان خطاب الشارع متعلقاً بالتخيير بين الفعل والترك، سواء نص على التخيير صراحة، أم كان يفهم منه التخيير من صيغة الطلب، كأن جاء بعد النهي في حكم واحد في حالتين مختلفتين، فإنه يكون للإباحة ولو جاء بصيغة الأمر. ولا تخرج الأحكام الشرعية في خطاب التكليف عن هذه الخمسة مطلقاً.

الواجب

الواجب والفرض بمعنى واحد، ولا فرق بينهما، فهما لفظان مترادفان. أما ما يقوله بعض المجتهدين، من أنه إذا ثبت التكليف بدليل قطعي مثل الكتاب والسنة المتواترة فهو الفرض، وإن ثبت بدليل ظني كخبر الواحد والقياس فهو الواجب، فإن هذا الكلام تحكم ولا دليل عليه، فليس في اللغة ولا في الشرع ما يدل عليه، ولا يصح أن يكون اصطلاحاً لهم؛ لأن الاصطلاح إطلاق الأسماء على المسميات، وهذا ليس من هذا القبيل، بل هو تعريف لمسمى معين، فيتحتّم أن يكون مطابقاً للواقع. وواقع هذا المسمى هو ما طلبه الشارع طلباً جازماً، لا فرق بين أن يكون الطلب ثبت بدليل قطعي، أو ثبت بدليل ظني، فالمسألة متعلقة بمدلول الخطاب وليس بثبوتها.

والفرض من حيث أدائه قسمان: فرض موسع كالصلاة، وفرض مضيق كالصوم. فإذا كان وقت الواجب فاضلاً عنه كصلاة الظهر مثلاً فإنه واجب موسع. وجميع أجزاء ذلك الوقت وقت لأداء ذلك الواجب فيه، فيما يرجع إلى سقوط الفرض به وحصول مصلحة الواجب. وكدليل على الواجب الموسع هو أن الأمر بصلاة الظهر، وهو قوله ﷺ في الحديث الذي أخرجه أبو داود أن النبي ﷺ قال: «أَمَّنِي جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عِنْدَ الْبَيْتِ مَرَّتَيْنِ، فَصَلَّى بِي الظُّهْرَ حِينَ زَالَتْ الشَّمْسُ وَكَانَتْ قَدْرَ الشَّرَاكِ.. إلى أن قال: وَصَلَّى بِي الْعَصْرَ حِينَ كَانَ ظِلُّهُ مِثْلَهُ..» الحديث. وهذا يشمل جميع أجزاء الوقت المذكور. وليس المراد به تطبيق أول فعل الصلاة على أول الوقت، وآخره على آخره، ولا إقامة الصلاة في كل وقت من أوقاته حتى لا يخلو جزء منه عن صلاة، ولا تعيين جزء منه لاختصاصه بوقوع الواجب فيه، إذ لا دلالة في اللفظ عليه، فلم يبق إلا أنه

أراد به أن كل جزء منه صالح لوقوع الواجب فيه، ويكون المكلف مخيراً في إيقاع الفعل في أي جزء شاء منه. فالفرضية حصلت على المكلف في جميع أجزاء الوقت، ففي أي منه فعلها سقط عنه الفرض، وحصلت له مصلحة الواجب، إلا أن على المكلف أن يعزم على القيام بالفرض من أول جزء من وجوبه، فإذا أخر الصلاة عن أول الوقت بشرط العزم، ومات قبل خروج الوقت دون أن يؤدي الصلاة، لم يلق الله عاصياً. أما إذا كان المكلف قد غلب على ظنه أنه يموت، بتقدير التأخير عن أول الوقت إلى آخره، فإنه يعصي في تأخير أداء الصلاة عن أول الوقت وإن لم يموت؛ وذلك لأن الواجب الموسع لا بد أن يغلب على ظن المكلف أنه يقوم به خلال وقته، فإن لم يغلب على ظنه لم يحل تأخيره. وعلى ذلك فإن الحج واجب موسع على المستطيع، فله أن يقوم به في كل وقت بعد حصول الاستطاعة، لكن إذا غلب على ظنه أنه يفقد الاستطاعة قبل أداء الحج، فإنه يجب عليه الحج حالاً من الوقت الذي غلب فيه على ظنه ذهاب الاستطاعة. وهذا كله إذا كان وقت الواجب فاضلاً عنه، أما إن كان وقت الواجب غير فاضل عنه كالصوم، فإنه يجب عليه أدائه فور وجوبه، ولا يجوز تأخيره، فإن أخره أثم، ولزمه القضاء.

أما الفرض من حيث القيام به فقسمان: فرض عين، وفرض كفاية، ولا فرق بينهما في الوجوب؛ لأن الإيجاب واحد فيهما، وكل منهما طلب الفعل طلباً جازماً. إلا أن الفرق بينهما، هو أن فرض العين قد طلب من كل فرد بعينه، وفرض الكفاية قد طلب من جميع المسلمين، فإن حصلت الكفاية بإقامته فقد وجد الفرض، سواء أقام به كل واحد منهم، أم قام به بعضهم. وإن لم تحصل الكفاية بإقامته ظل واجباً على كل واحد منهم حتى يوجد الفرض.

وهذا الإيجاب هو باعتبار الفاعل. أما اعتبار المفعول، فإن الواجب قسمان: واجب مخير، وواجب محتتم. فالواجب المخير هو ما خير فيه المكلف بين عدة أفعال، فقوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَرْتُمْ إِيَّاهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفْرَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ فالمكلف مخير بين إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة، فالواجب عليه واحد منها لا بعينه، ويتعين بفعل المكلف. أما الواجب المحتتم فهو ما فرض على المكلف أن يقوم به ولم يخير، وذلك كالصلاة، فمحتتم عليه أن يقوم بها دون أي تخيير بينها وبين غيرها.

ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

إن ما لا يتم الواجب إلا به قسمان: أحدهما أن يكون وجوبه مشروطاً بذلك الشيء، والثاني أن يكون وجوبه غير مشروط به، أي بذلك الشيء. أما ما يكون وجوبه مشروطاً به فلا خلاف في أن تحصيل الشرط ليس واجباً، وإنما الواجب هو ما أتى الدليل بوجوبه، وذلك كوجوب صلاة معينة، فإنه مشروط بوجود الطهارة. فالطهارة ليست واجبة من حيث الخطاب بالصلاة، وإنما هي شرط لأداء الواجب. والواجب في الخطاب بالصلاة إنما هو الصلاة إذا وجد الشرط. وأما ما يكون وجوبه مطلقاً، غير مشروط الوجوب بذلك الغير، بل مشروط الوقوع، فهذا ينقسم إلى قسمين: أحدهما أن يكون مقدوراً للمكلف، والثاني أن يكون غير مقدور للمكلف. أما الذي هو مقدور للمكلف، فإنه واجب بنفس الخطاب الذي طلب به الواجب، ووجوبه كوجوب الشيء الذي

جاء به خطاب الشارع به تماماً من غير فرق، وذلك كغسل المرفقين، فإنه لا يتم القيام بالواجب، وهو غسل اليدين إلى المرفقين، إلا بغسل جزء منهما، ويتوقف حصول هذا الواجب على حصول جزء من المرفق؛ ولذلك كان غسل جزء من المرفقين واجباً، ولو كان الخطاب لم يأت به، ولكنه أتى بما يتوقف وجوده عليه، فيكون خطاب الشارع شاملاً الواجب وشاملاً ما لا يمكن القيام بهذا الواجب إلا به، وتكون دلالة الخطاب عليه دلالة التزام؛ ولذلك كان واجباً، ومثل ذلك إقامة كتلة سياسية لإقامة خليفة، في حال عدم وجود خليفة، أو محاسبة الحاكم. فإن إقامة خليفة واجب، ومحاسبة الحاكم واجب، والقيام بهذا الواجب لا يتأتى على وجهه من أفراد؛ لأن الفرد عاجز بمفرده عن القيام بهذا الواجب، أي عن إقامة خليفة، أو محاسبة الحاكم، فكان لا بد من تكتل جماعة من المسلمين تكون قادرة على القيام بهذا الواجب، فصار واجباً على المسلمين أن يقيموا تكتلاً قادراً على إقامة خليفة، أو محاسبة الحاكم. فإذا لم يقيموا تكتلاً كانوا آثمين؛ لأنهم لم يقوموا بما لا بد منه لأداء الواجب، وإذا أقاموا تكتلاً غير قادر على إقامة خليفة، ولا على محاسبة الحاكم، فإنهم كذلك يظلون آثمين، ولم يقوموا بالواجب؛ لأن الواجب ليس إقامة تكتل فقط، بل إقامة تكتل قادر على إقامة خليفة، أو على محاسبة الحاكم، أي فيه القدرة على القيام بالواجب. وهكذا كل شيء لا يتم القيام بالواجب إلا به، ولم يكن شرطاً فيه فهو واجب. وهذا إذا كان مقدوراً للمكلف. أما الذي هو غير مقدور للمكلف، فإنه غير واجب؛ وذلك لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ ولقوله عليه الصلاة والسلام: «وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ» أخرجه البخاري ومسلم، ولأنه لا يجوز التكليف بما لا يطاق؛ لأن التكليف به يقتضي نسبة الظلم إلى الله، وهو لا يجوز.

والحاصل أن الشيء الذي لا يتم الواجب إلا به يكون واجباً، إما بخطاب الواجب نفسه، وإما بخطاب آخر، سواء كان هذا الشيء سبباً، وهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، أم شرطاً، وهو الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم. وسواء أكان السبب شرعياً كالصيغة بالنسبة إلى العتق الواجب، أم عقلياً كالنظر المحصل للعلم الواجب، أم عادياً كحز الرقبة بالنسبة إلى القتل الواجب. وسواء كان الشرط أيضاً شرعياً كالوضوء مثلاً، أم عقلياً، وهو الذي يكون لازماً للمأمور به عقلاً، كترك أضداد المأمور به، أم عادياً، لا ينفك عنه عادة كغسل جزء من الرأس في الوضوء. فوجوب الشيء يوجب وجوب ما لا يتم إلا به، أي التكليف بالشيء يقتضي التكليف بما لا يتم إلا به. ومن هنا جاءت قاعدة «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب».

الحرام

الحرام هو ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بطلب ترك الفعل طلباً جازماً. وهو الذي يذم شرعاً فاعله ويرادفه المحذور.

المباح

المباح هو ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل. والإباحة من الأحكام الشرعية؛ لأنها خطاب الشارع، ولا بد لثبوت الإباحة من ورود خطاب الشارع بها. وليست هي رفع

الخرج عن فعل الشيء وتركه، وإلا لكان تشريعها ثابتاً قبل ورود الشرع، مع أنه لا شرع قبل ورود الشرع، وإنما هي ما ورد خطاب الشارع بالتخيير فيها بين الفعل والترك، فهي قد شرعت من الشرع نفسه، ووجدت بعد وروده؛ ولذلك كانت من الأحكام الشرعية. ثم إن الأحكام التي تتحقق فيها الإباحة، لا بد من ورود الشرع بإباحة كل حكم بعينه، وليست هي التي سكّت عنها الشرع، ولم يجرمها، ولم يحللها. وأما ما أخرجه الترمذي عن سلمان الفارسي قال: سئل رسول الله ﷺ عن السمن، والجبن، والفراء، فقال: «الْحَلَالُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، وَالْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ مِمَّا عَفَا عَنْهُ» فإنه لا يدل على أن ما سكّت عنه القرآن مباح. فإن هناك أشياء حرمت، وأشياء أحلت، في الحديث، وقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: «أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ» أخرجه أحمد. فالمراد ما سكّت عنه الوحي. وكذلك ليس المراد بما سكّت عنه الوحي أنه مباح؛ لأن قوله في الحديث: «الْحَلَالُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ» يشمل كل شيء لم يجرمه، فيشمل الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، إذ يصدق عليه أنه حلال بمعنى أنه ليس بحرام، وعليه فلا يكون معنى ما سكّت عنه أنه المباح، وأما قوله: «وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ مِمَّا عَفَا عَنْهُ» وقوله في حديث آخر: «وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ» أخرجه البيهقي، وقوله في حديث آخر: «وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ، رُخْصَةً لَكُمْ لَيْسَ بِنِسْيَانٍ، فَلَا تَبَحَثُوا عَنْهَا» أخرجه البيهقي. فإن المراد من سكوته عن أشياء إحلاله لها، فيعتبر إحلاله لها عفواً من الله، ورحمة بالناس؛ لأنه لم يجرمها بل أحلها، بدليل قول الرسول ﷺ في حديث سعد بن أبي وقاص: «إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ فِي الْمُسْلِمِينَ جُرْماً، مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ

لَمْ يُحَرِّمْ عَلَى الْمُسْلِمِينَ، فَحُرِّمَ عَلَيْهِمْ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ» أخرجه مسلم، أي من سأل عن شيء سَكَتَ عن تحريمه الوحي. فالسكوت في هذه الأحاديث هو السكوت عن التحريم، وليس السكوت عن بيان الحكم الشرعي؛ لأن الله لم يسكت عن بيان الحكم الشرعي، بل بيّنه في كل شيء، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِكُلِّ شَيْءٍ﴾. وعليه لا يكون المباح هو ما سَكَتَ عنه الشرع، بل المباح هو ما بيّن الشرع حكمه أنه مباح. وما سَكَتَ عنه الشرع هو ما لم يحرمه أي أحلّه، ويقع في ذلك الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه. على أن الأحكام المباحة قد ورد في كل حكم منها دليل على إباحته. فإباحة الصيد واضحة في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ وإباحة الانتشار بعد صلاة الجمعة واضحة في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا﴾ وإباحة البيع واضحة في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ وإباحة الإجارة، والوكالة، والرهن، وغير ذلك، واضحة في أدلتها؛ وعلى ذلك فإن الإباحة حكم شرعي لا بد من ثبوتها بدليل شرعي يدل عليها.

خطاب الوضع

إن الأفعال الواقعة في الوجود قد جاء خطاب الشارع ويبيّن أحكامها من حيث الاقتضاء أو التخيير، وجاء خطاب الشارع، ووضع لهذه الأحكام ما تقتضيه من أمور يتوقف عليها تحقق الحكم، أو يتوقف عليها إكماله، أي إنها وضعت لما يقتضيه الحكم الشرعي. فخطاب الشارع كما يرد بالاقتضاء والتخيير، يرد بما يقتضيه الاقتضاء والتخيير، وذلك يجعل الشيء سبباً، أو يجعله شرطاً، أو يجعله مانعاً، أو يجعله صحيحاً أو باطلاً أو فاسداً، أو يجعله عزيمة أو رخصة. وإذا كان خطاب الاقتضاء والتخيير أحكاماً تعالج فعل الإنسان، فإن خطاب الوضع يعالج تلك الأحكام ومتعلقاتها. فخطاب الاقتضاء والتخيير أحكام لفعل الإنسان، وخطاب الوضع أحكام لتلك الأحكام، فتكسبها أوصافاً معينة. وكونها كذلك لا يخرجها عن كونها متعلقة بأفعال الإنسان؛ لأن المتعلق بالمتعلق بالشيء متعلق بذلك الشيء أيضاً، فيكون الاضطراب سبباً في إباحة الميتة، وخوف العنت سبباً في إباحة نكاح الإماء، والسلس سبباً في إسقاط وجوب الوضوء لكل خارج في الصلاة (بل يكفي وضوء واحد لكل صلاة حتى وإن خرج أثناء الصلاة)، وزوال الشمس أو غروبها أو طلوع الفجر سبباً في إيجاب وجود تلك الصلوات، وما أشبه ذلك، كل ذلك خطاب من الشارع متعلق بالحكم، وهو إباحة الميتة، وإباحة نكاح الإماء، وإسقاط وجوب الوضوء لكل خارج في الصلاة، وإيجاب وجود الصلاة، ومن هنا كان السبب من خطاب الوضع. وكون الحول شرطاً في سبب إيجاب الزكاة، والبلوغ شرطاً في التكليف مطلقاً، وإرسال الرسل شرطاً في الثواب والعقاب، والقدرة على التسليم شرطاً في صحة البيع، والرشد شرطاً في

دفع مال اليتيم إليه، كل ذلك خطاب من الشارع متعلق بالحكم، ومن هنا كان الشرط من خطاب الوضع. وكون الحيض مانعاً من الوطء، ومن الطواف بالبيت، ووجوب الصلوات، وأداء الصيام، وكون الجنون مانعاً من القيام بالعبادات، وإطلاق التصرفات، وما أشبه ذلك كل هذا خطاب من الشارع متعلق بالحكم؛ ومن هنا كان المانع من خطاب الوضع. وكون المريض عاجز عن القيام يرخص له أن يصلي قاعداً، وكون المسافر يجوز له أن يفطر في رمضان، وكون المكروه إكراه إلقاء يجوز له أن ينطق بالكفر، كل ذلك خطاب من الشارع متعلق بالحكم، وهو الصلاة قاعداً، والإفطار في رمضان، والنطق بكلمة الكفر؛ ومن هنا كانت الرخص من خطاب الوضع. فهذه الأربعة، لا إشكال في أن خطاب الشارع جاء بالحكم، وجاء بأمور تتعلق بذلك الحكم. أما ما جاء من الأحكام تشريعاً عاماً، وألزم العباد بالعمل به، كالصلاة من حيث هي، والصوم من حيث هو، والجهاد من حيث هو، فإن خطاب الوضع في هذه الأحكام هو وصفها من حيث كونها شرعت تشريعاً عاماً، ومن حيث إلزام العباد العمل بها، وهذا التشريع العام والإلزام به هو ما يسمى العزيمة. ولذلك كانت العزائم من أحكام الوضع، وتعتبر هي والرخص قسماً واحداً؛ لأن العزائم أصل ويتفرع عنها الرخص، فكانت الرخص والعزائم من خطاب الوضع. وأما ما يتعلق بآثار العمل في الدنيا، فإن خطاب الوضع يظهر من حيث هذه الآثار، فمثلاً نقول الصلاة صحيحة إذا استوفت جميع أركانها، ونقول البيع صحيح إذا استوفى جميع شروطه، ونقول الشركة صحيحة إذا استكملت الشروط الشرعية. فهذا وصف للحكم من حيث أدائه، لا من حيث تشريعه، وقد جاء الشارع بذلك، فاعتبر البيع صحيحاً، والصلاة

صحيحة. وكذلك إذا فقد البيع الإيجاب، أو فقدت الصلاة الركوع، أو فقدت الشركة القبول، فإنها تكون حينئذ باطلة. فبطالتها وصف للحكم من حيث أدائه، لا من حيث تشريعه، وقد جاء الشارع بذلك فاعتبرها باطلة. ومن هنا كانت الصحة والبطالان قسماً واحداً؛ لأن خطاب الشارع فيهما يتعلق بحكم واحد، إما صحيحاً أو باطلاً؛ لأن الصحة أصل والبطالان مترتب على أحكام الصحة، فكانت الصحة والبطالان قسماً واحداً.

هذا هو خطاب الوضع، وهو متعلق بأمر يقتضيه الحكم، وهو خمسة أقسام: السبب، والشرط، والمانع، والصحة والبطالان والفساد، والعزائم والرخص.

السبب

السبب، في اصطلاح المشرعين، هو كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرّفاً لوجود الحكم لا لتشريع الحكم، كجعل زوال الشمس أمانة معرفة لوجود الصلاة في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ وفي قوله ﷺ: «إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَصَلُّوا» أخرجه البيهقي، وليس هو أمانة لوجوب الصلاة، وكجعل طلوع هلال رمضان أمانة معرفة لوجود صوم رمضان في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ وقوله ﷺ: «صُومُوا لِرُؤْيَيْتِهِ» أخرجه أحمد، وهكذا. فالسبب ليس موجباً للحكم، وإنما هو معرّف لوجوده. وواقع السبب أنه وضع شرعاً للحكم الشرعي، لحكمة يقتضيهها ذلك الحكم. فحصول النصاب سبب في وجود الزكاة، والعقود الشرعية سبب في إباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك، فالحكم هو

وجوب الزكاة، وحصول النصاب وضع شرعاً لهذا الحكم، لتعريف وجوده. وإباحة الانتفاع أو انتقال الملكية هي الحكم، والعقود وضعت شرعاً لهذا الحكم لتعريف وجوده. فالأسباب هي أمارات وضعها الشارع لتعريف المكلف وجود الحكم من قبل المكلف. فالشارع شرع الحكم الشرعي للمكلف، وكلفه به، ووضع أمارات تدل على وجود ذلك الحكم، فهذه الأمارات هي الأسباب الشرعية، فالسبب هو إعلام ومعرّف لوجود الحكم، فهو ليس معرفاً للحكم لذاته، وصفة نفسه، وإنما معناه أنه معرف لوجود الحكم لا غير؛ وذلك لأن الذي أوجب الحكم هو الدليل الذي ورد فيه، والذي عرف وجود هذا الحكم الذي دل عليه الدليل هو السبب. وهذا بخلاف العلة، فإن العلة هي الشيء الذي من أجله وجد الحكم، فالحكم شرع بها فهي الباعث عليه، وهي سبب تشريعه لا سبب وجوده. فهي دليل من أدلة الحكم، مثلها مثل النص في تشريع الحكم. فهي ليست أمانة على الوجود، بل هي أمانة معرفة لتشريع الحكم، وذلك كالإلهاء عن الصلاة المستنبت من قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهِمُ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ فإن الإلهاء قد شرع من أجله الحكم، وهو تحريم البيع عند أذان الجمعة، ولذلك كان علة وليس سبباً، بخلاف دلوك الشمس، فليس علة؛ لأنه لم تشرع صلاة الظهر من أجله، وإنما كان هو أمانة على أن الظهر قد وجب وجوده.

الشرط

الشرط هو ما كان وصفاً مكماً لمشروطه فيما اقتضاه ذلك المشروط، أو فيما اقتضاه الحكم في ذلك المشروط. فالحول في زكاة النقد مكمل للملكية النصاب، فهو شرط في ملكية النصاب حتى تجب فيه الزكاة، فيكون مما اقتضاه المشروط، والإحصان في رجم الزاني المحصن مكمل لوصف الزاني، فهو شرط في الزاني حتى يجب عليه الرجم، فيكون مما اقتضاه المشروط. والوضوء مكمل لفعل الصلاة فيما يقتضيه الحكم فيها، فهو شرط في الصلاة، وهو مما اقتضاه الحكم في ذلك المشروط، وستر العورة شرط لفعل الصلاة فيما يقتضيه الحكم فيها، فهو شرط في الصلاة وهو مما اقتضاه الحكم في المشروط، وهكذا سائر الشروط. وهو، أي الشرط، مغاير للمشروط؛ لأنه وصف مكمل له وليس جزءاً من أجزائه، وبهذا يختلف عن الركن؛ لأن الركن جزء من أجزاء الشيء، وليس منفصلاً عنه، ولا يقال عن الركن أنه مغاير للشيء، أو مماثل له؛ لأنه جزء من أجزائه. أما الشرط فلا بد أن يكون مغايراً للشيء، وأن يكون في نفس الوقت مكماً له. وقد عرف الشرط بأنه ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود، وهذا بيان له من حيث أثره، وأن الشرط مع المشروط كالصفة مع الموصوف، فلا يوجد موصوف إذا لم توجد الصفة، ولكن قد توجد الصفة ولا يوجد الموصوف، كذلك الشرط، فلا توجد الصلاة إذا لم توجد الطهارة، ولكن قد توجد الطهارة ولا توجد الصلاة. والشرط ليس خاصاً بالحكم التكليفي، بل قد يكون في الحكم التكليفي، وقد يكون في الحكم الوضعي. فهناك شروط راجعة إلى خطاب التكليف، كالطهارة، وستر العورة،

وطهارة الثوب، كل منها شرط للصلاة. وهناك شروط راجعة إلى خطاب الوضع، كالحول في نصاب الزكاة، والإحصان في الزنا، والحرز في السرقة؛ فهي شروط للسبب.

وهي كلها في اعتبار أنها شروط ينطبق عليها تعريف الشرط، وكلها شروط شرعاً لورود الدليل عليها، سوى أن الأولى شروط للحكم، والثانية شروط لما وضع للحكم من أمور يقتضيها.

ويدخل في الشروط الشرعية شروط العقود، كشروط البيع، والشركة، والوقف، وما شاكل ذلك. إلا أن هذه الشروط ليست كشروط حكم التكليف وحكم الوضع، من حيث إنه لا بد من دليل شرعي يدل على الشرط حتى يعتبر شرطاً، بل يشترط في هذه الشروط أن لا تخالف ما نص عليه الشرع. أي أن شروط الحكم التكليفي، أو حكم الوضع، لا بد أن يدل الدليل الشرعي عليه حتى يعتبر شرطاً، بخلاف شروط العقود فإنه لا يشترط فيها أن يرد به الشرع، بل يجوز للعاقدين أن يشترطا ما يريدان، ولكنه لا يجوز لهما، أو لأي منهما، أن يشترط شروطاً تخالف ما نص عليه الشرع. فالعقود يلزم في الشروط التي تشترط فيها أن لا تخالف الشرع، ولا يشترط فيها أن يرد بها دليل شرعي؛ وذلك لقول الرسول ﷺ: «مَا بَالُ رَجَالٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ، مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ، فَضَاءُ اللَّهِ أَحَقُّ، وَشَرْطُ اللَّهِ أَوْثَقُ» أخرجه البخاري. ومعنى ليس في كتاب الله أن يكون على خلاف ما في كتاب الله، أي ليست في حكمه، ولا على موجب قضائه؛ وذلك لأن رسول الله أذن في اشتراط الشروط مطلقاً، وبين أن ما يخالف حكم الله فهو باطل، فهو لم ينه عن اشتراط الشروط، وإذا نفى اعتبار ما ليس في كتاب الله، فمعناه نفى اعتبار ما يخالف ما في كتاب الله،

فنص الحديث في البخاري هو: «عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: جَاءَتْنِي بَرِيرَةُ فَقَالَتْ: كَاتَبْتُ أَهْلِي عَلَى تِسْعِ أَوَاقٍ فِي كُلِّ عَامٍ وَقِيَّةً، فَأَعْيَنِي، فَقُلْتُ: إِنْ أَحَبَّ أَهْلُكَ أَنْ أَعِدَّهَا لَهُمْ وَيَكُونَ وَلَاؤُكَ لِي فَعَلْتُ. فَذَهَبْتُ بَرِيرَةَ إِلَى أَهْلِهَا، فَقَالَتْ لَهُمْ، فَأَبَوْا ذَلِكَ عَلَيْهَا، فَجَاءَتْ مِنْ عِنْدِهِمْ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ جَالِسٌ، فَقَالَتْ: إِنِّي قَدْ عَرَضْتُ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ فَأَبَوْا، إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْوَلَاءُ لَهُمْ. فَسَمِعَ النَّبِيُّ ﷺ فَأَخْبَرَتْ عَائِشَةُ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: خُذِيهَا، وَاشْتَرِي لَهُمُ الْوَلَاءَ، فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ، فَفَعَلْتُ عَائِشَةُ. ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي النَّاسِ فَحَمَدَ اللَّهَ، وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: أَمَّا بَعْدُ مَا بَالُ رِجَالٍ..» الحديث. فهذا يدل على أن المنهي عنه هو الشرط المخالف لما في كتاب الله ولسنة رسول الله، ولا يدل على أن الشرط يجب أن يكون في كتاب الله وسنة رسوله. وعليه، فالشروط في العقد يشترط فيها أن لا تخالف الشرع، بأن لا تخالف نصاً من نصوص الشرع، أو لا تخالف حكماً شرعياً له دليل شرعي. فمثلاً الشرع جعل الولاء لمن أعتق، فلا يصح بيع العبد واشتراط الولاء، فالشرط لاغ، والبيع صحيح. ومثلاً لا يصح أن تقول: بعثك هذا الشيء بألف نقداً أو بألفين نسيئة، دون الاتفاق على أحد الثمنين، فهذا بيع واحد تضمن شرطين، يختلف المقصود فيه باختلافهما، وهذا شرط باطل، والبيع بسببه باطل؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «لَا يَحِلُّ سَلْفٌ وَبَيْعٌ، وَلَا شَرْطَانِ فِي بَيْعٍ» أخرجه أبو داود. ومثلاً إذا باع رجل لآخر سلعة، واشترط عليه أن لا يبيعه لأحد، فالشرط لاغ، والبيع صحيح؛ لأن الشرط ينافي مقتضى العقد، وهو ملكية المبيع والتصرف فيه، فهو مخالف لحكم شرعي. وهكذا فالشروط التي تخالف الشرع لا تعتبر مطلقاً، سواء أكانت تخالف نصاً شرعياً، أم تخالف حكماً جاء الشرع به، سواء أكان حكماً شرعياً، أم حكماً من أحكام الوضع.

ومما يؤكد أن الشرع أباح للمسلم أن يشترط في العقود ما شاء من الشروط، إلا ما عارض ما في كتاب الله، أو عارض حكماً شرعياً، هو أنه جاء في حديث عائشة في شأن بريدة في إحدى الروايات للبخاري، قال لعائشة رضي الله عنها: «اشترِها فَأَعْتِقِها، وَلَيْشْتَرِطُوا مَا شَاءُوا» فهذا صريح في أن الرسول ﷺ قال: «وَلَيْشْتَرِطُوا مَا شَاءُوا» وهو إباحة في أن يشترط الإنسان ما شاء من الشروط، ويؤيده أن النبي ﷺ قال: «الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» أخرجه الحاكم، أي عند الشروط التي يشترطونها، فأضاف الشرط لهم. وأيضاً فإن النبي ﷺ قد أقر اشتراط شروط في العقود لم تذكر في كتاب الله، فقد روى مسلم عن جابر «أَنَّهُ كَانَ يَسِيرُ عَلَى جَمَلٍ لَهُ قَدْ أَغْبَا، فَأَرَادَ أَنْ يُسَيِّهَ، قَالَ: فَلَحَقَنِي النَّبِيُّ ﷺ فَدَعَا لِي وَضَرَبَهُ، فَسَارَ سَيْراً لَمْ يَسِرْ مِثْلَهُ، قَالَ: بَعْنِيهِ بِوُقْيَةٍ، قُلْتُ: لَا، ثُمَّ قَالَ: بَعْنِيهِ، فَبَعْتُهُ بِوُقْيَةٍ، وَاسْتَشَيْتُ عَلَيْهِ حُمْلَانَهُ إِلَى أَهْلِي» أخرجه مسلم، واستثناء حملانه شرط اشتراطه في البيع. عن سفينة أبي عبد الرحمن قال: «أَعْتَقَنِي أُمُّ سَلَمَةَ، وَاشْتَرَطَتْ عَلَيَّ أَنْ أَخْدُمَ النَّبِيَّ ﷺ» أخرجه أحمد، وفي لفظ: «كُنْتُ مَمْلُوكًا لَأُمِّ سَلَمَةَ فَقَالَتْ: أُعْتِقْكَ وَاشْتَرِطْ عَلَيْكَ أَنْ تَخْدُمَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَا عَشْتُ، فَقُلْتُ: وَإِنْ لَمْ تَشْتَرِطْ عَلَيَّ مَا فَارَقْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَا عَشْتُ؛ فَأَعْتَقَنِي وَاشْتَرَطَتْ عَلَيَّ» أخرجه أبو داود. وهكذا حوادث متعددة حصلت فيها شروط في العقود لم ينص عليها الشرع، بل يشترطها كل إنسان بما يراه، وكل ما ورد أن الشرط مقيد بما لا يخالف كتاب الله، ولا يخالف حكماً من أحكام الشرع. إلا أنه يشترط في الشرط أن لا يحل حراماً، ولا يجرم حلالاً؛ لقول رسول الله ﷺ: «الْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ، إِلَّا شَرْطًا حَرَّمَ حَلَالًا أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا» أخرجه الترمذي.

المانع

المانع يكون مانع حكم، ويكون مانع سبب.

أما مانع الحكم فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده عكس ما يقتضيه الحكم، مثل القتل العمد العدوان، فإنه مانع للابن القاتل من ميراث أبيه، مع أن البنوة تقتضي الميراث.

أما مانع السبب فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده عكس ما يقتضيه السبب، مثل الدين، فإن وجوده مانع من وجوب الزكاة، على من كان عنده النصاب وحال عليه الحول؛ لأن الدين مانع من بقاء النصاب، الذي هو السبب، مكتملاً. فالنصاب (السبب) يقتضي وجوب الزكاة بحلول الحول، والدين (المانع) يقتضي عكس ما يقتضيه السبب أي عدم وجوب الزكاة مع وجود النصاب وحلول الحول. والدين الذي هو مانع للسبب هو الدين الكثير الذي إذا نُقص النصاب.

والموانع قسمان: أحدهما ما يمنع من الطلب ويمنع من الأداء. والثاني ما يمنع من الطلب ولا يمنع من الأداء. فأما الأول، وهو ما يمنع من الطلب والأداء، فنحو زوال العقل بنوم أو جنون، فإنه يمنع طلب الصلاة، والصوم، والبيع، وغيرها من الأحكام، ويمنع من أدائها. فهو مانع من أصل الطلب؛ لأن العقل شرط لتعلق الخطاب بأفعال المكلف؛ لأنه مناط التكليف، ومثل الحيض، والنفاس، فإنه يمنع الصلاة، والصوم، ودخول المسجد، ويمنع من أدائها، فهو مانع من أصل الطلب؛ لأن النقاء من الحيض، والنفاس شرط في الصلاة، والصوم، ودخول المسجد، فكان وجود زوال العقل، ووجود الحيض والنفاس، كل منهما مانعاً من الطلب، ومن الأداء.

وأما ما يمنع من الطلب ولا يمنع من الأداء، فنحو الأنوثة بالنسبة لصلاة الجمعة، والبلوغ بالنسبة للصوم. فإن الأنوثة مانع من طلب صلاة الجمعة، والصغر مانع من طلب الصلاة والصوم؛ لأن صلاة الجمعة لا تجب على المرأة، والصلاة والصوم لا تجب على الصبي. ولكن لو قامت المرأة بصلاة الجمعة، وقام الصبي بالصلاة والصوم، صحت منهما؛ لأن المانع مانع من الطلب، وليس مانعاً من الأداء. ومثل ذلك السفر مانع من طلب الصوم، ومن إتمام الصلاة، ولكن لو صام المسافر، ولو أتم الصلاة ولم يقصرها، جاز؛ لأن المانع مانع من الطلب لا من الأداء. وكذلك جميع أسباب الرخص هي موانع من الطلب لا من الأداء.

الصحة، والبطلان، والفساد

الصحة هي: موافقة أمر الشارع. وتطلق ويراد بها ترتب آثار العمل في الدنيا، وتطلق كذلك ويراد بها ترتب آثار العمل في الآخرة، فاستيفاء الصلاة لأركانها وشروطها عند المصلي والواقع تكون صلاة صحيحة. فتقول الصلاة صحيحة بمعنى مجزئة، ومبرئة للذمة، ومسقط للقضاء. واستيفاء البيع جميع شروطه يكون بيعاً صحيحاً، فتقول البيع صحيح بمعنى أنه محصل شرعاً للملك، واستباحة الانتفاع، والتصرف في المملوك. هذا من حيث ترتب آثار العمل في الدنيا، أما من حيث ترتب آثار العمل في الآخرة، فتقول هذه الصلاة صحيحة، بمعنى أنه يرجى عليها الثواب في الآخرة، وتقول هذا البيع صحيح، بمعنى أن نية امتثال أمر الشارع، والقصد به حسب مقتضى الأمر والنهي، يرتب عليها

الثواب، فيرجى على العمل بهذه النية وهذا القصد الثواب في الآخرة، بناء على التقيد بحكم الله والامتثال له. إلا أن ما يترتب على آثار العمل في الآخرة لا يلاحظ إلا في العبادات، ولا يلاحظ في غيرها عادة. والمشاهد أن ملاحظته تقتصر على ما هو من العبادات، كالصلاة، والصوم، والحج، وما شابهها، ولا يلاحظ في المعاملات، ولا في أحكام الأخلاق كالصدق، ولا في العقوبات، وهذا هو الغالب عليها؛ ولذلك أغلب ما يدور عليه بحث الصحة هو ترتب آثار العمل في الدنيا، من حيث كونه مجزئاً مبرئاً للذمة. إلا أن غير العبادات يكون المراد بالصحة أنه حلال، والمراد بالبطلان أنه حرام، فالصحة في المعاملات تعني الحل أي إباحة الانتفاع، والبطلان يعني الحرمة، أي حرمة الانتفاع، ويترتب على الحرمة العقاب في الدنيا والآخرة، فمن ملك بعقد باطل مالا، كان هذا المال حراماً، ويستحق عليه فاعله العقاب في الآخرة.

أما البطلان فهو ما يقابل الصحة، وهو عدم موافقة أمر الشارع، ويطلق ويراد به عدم ترتب آثار العمل عليه في الدنيا، والعقاب عليه في الآخرة، بمعنى أن يكون العمل غير مجزئ، ولا مبرئ للذمة، ولا مسقط للقضاء. فالصلاة إذا ترك ركن من أركانها تكون صلاة باطلة، والشركة إذا فقد شرط من شروط صحتها تكون باطلة، كأن يضع شخصان مالا في مصرف (بنك) بوصفهما شريكين مضاربين، ثم يوكلان عنهما شخصاً يشتغل في المال بالبيع والشراء، والربح بينهما مناصفة. فهذه الشركة باطلة؛ لأنها لم تنعقد، إذ لم يحصل فيها إيجاب وقبول مع شريك بدن. والإيجاب والقبول مع شريك بدن شرط في انعقاد الشركة؛ ولذلك كانت باطلة. وتصرف الوكيل باطل؛ لأن

الشريك المضارب، على فرض اعتباره شريكاً مضارباً، لا يملك التصرف، فلا يملك أن يوكل به، فهذا عقد باطل. وكأن يكون البيع منهياً عنه، كبيع الملاقيح، وهو ما في بطون الأمهات. ويترتب على البطلان حرمة الانتفاع، ويستحق عليه العقاب في الآخرة؛ ولذلك كانت للبطلان آثار في الدنيا، ويترتب عليها آثار في الآخرة.

وأما الفساد فهو يختلف عن البطلان؛ لأن البطلان هو عدم موافقة أمر الشارع من حيث أصله، أي أن أصله ممنوع كبيع الملاقيح، أو أن الشرط الذي لم يستوفه محل بأصل الفعل. بخلاف الفساد، فإنه في أصله موافق لأمر الشارع، ولكن وصفه غير المخل بالأصل هو المخالف لأمر الشارع. ولا يتصور وجود الفساد في العبادات؛ لأن المتبوع لشروطها وأركانها يجد أنها جميعها متعلقة بالأصل. ولكنه يتصور وجوده في المعاملات، فيتصور وجوده في العقود، فمثلاً بيع الملاقيح باطل من أساسه؛ لأنه منهي عن أصله، بخلاف بيع الحاضر لباد، فإنه بيع فاسد؛ لجهالة البادي للسعر، ويخير حينئذ حين يرى السوق، فله إنفاذ البيع، وله فسخه، ومثلاً شركة المساهمة باطلة من أساسها؛ لأنها خالية من القبول من شريك بدن، فهي خالية من شرط يتعلق بالأصل، بخلاف الشركة مع جهالة مال الشركاء، فإنها شركة فاسدة، فإذا علم المال صحت الشركة، أو عليهما أن يبينا المال فتتم الشركة، وهكذا.

العزيمة والرخصة

العزيمة هي ما شرع من الأحكام تشريعاً عاماً، وألزم العباد بالعمل به.

والرخصة ما شرع من الأحكام تخفيفاً للعزيمة لعذر، ولم يلزم العباد العمل به، مع بقاء حكم العزيمة. فمثلاً الصوم عزيمة، والفطر للمريض رخصة. وغسل العضو في الوضوء عزيمة، والمسح على العضو المجروح أو المكسور رخصة. والصلاة قائماً عزيمة، والقعود في الصلاة عند العجز رخصة، وهكذا. فالعزيمة ما كان تشريعه عاماً، فلا تختص ببعض المكلفين دون البعض، ولا يخير بين العمل بها والعمل بغيرها، بل يلزم بالعمل بها وحدها. والرخصة ما كان تشريعه طارئاً لعذر، فيكون تشريعه معتبراً ما وجد العذر، ولا يعتبر إذا زال العذر، وهو خاص بالمكلفين المتصفين بهذا العذر وحده. وعلى هذا لا يكون الحكم المستثنى من عموم نص رخصة بل هو عزيمة، وكذلك لا يكون الحكم الذي يختص ببعض الحالات رخصة بل هو عزيمة؛ لأن هذه حالات وليست أَعذاراً. فمثلاً عدة المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشرة أيام، وعدة الحامل المتوفى عنها زوجها أن تضع حملها. فهذا الحكم مستثنى من ذاك فلا يكون رخصة. وأيضاً البيع، إذا استوفى شروطه ولم يكن منهيّاً عنه، صحيح. والبيع بالغبن الفاحش، وإن استوفى شروطه وكان غير منهي عنه، بيع فاسد، يخير صاحبه فيه فلا يكون رخصة. وبيع ما لم يقبض باطل، وبيع الحيوان الذي لم يقبض صحيح فلا يكون ذلك رخصة. وعلى هذا فإن السلم، والعرايا، والمساقاة، وشبه ذلك من العقود، عزيمة وليس برخصة، وكذلك جميع المباحات عزيمة وليس رخصة. وذلك أن المراد من إلزام العباد العمل به، أي العمل بالحكم، سواء أكان واجباً أم مندوباً أم مباحاً أم كان حراماً أم مكروهاً. ألا ترى أن أكل الميتة حرام، وأكل المضطر جائز فهو رخصة، فيكون العمل بالحكم، لا القيام بنفس العمل. وأما قوله ﷺ في العرايا: «أَرْخَصَ فِي بَيْعِ الْعَرَايَا» أخرجه

مالك. فالمراد بها المعنى اللغوي وهو سهل عليكم. ومثل ذلك جميع العقود التي سهل الله على الناس فإنها عزائم؛ لأنها ليست مستثناة من أصل ممنوع لعذر يذهب استثناءها حين يذهب العذر، بل هي مشروعة تسهياً للعباد، وتشريعها عام ودائمي. وهناك فرق بين من لا يقدر على الصلاة قائماً، أو يقدر بمشقة فيصلي جالساً، وإن كان محلاً بركن من الأركان فلم يتحتم عليه القيام، فهذا رخصة، وبين أن يشتري الرجل تمر النخلات لطعام أهله رطباً بخرصها ثمراً، فهذا ليس رخصة؛ لأنه ليس استثناء لعذر، بل هو حالة جاز فيها بيع الرطب باليابس، فهي وإن كانت مستثناة، ولكنها لم تشرع لعذر حتى تكون رخصة، وإنما شرعت تسهياً على الناس، فهو من تسهيل التشريع وليس من الأعذار، فليس برخصة.

والرخصة حتى تعتبر رخصة شرعاً لا بد أن يدل عليها دليل شرعي، وما لم يدل عليه دليل شرعي لا يعتبر رخصة، فإنها حكم شرعه الله لعذر. فالعذر سبب شرعية الحكم، فلا بد أن يدل عليه دليل شرعي. على أن الرخصة تعتبر من الأسباب الشرعية، وهي نفسها حكم من أحكام الوضع، وهي خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد بالوضع، وما دامت هي نفسها خطاب الشارع، فلا بد من أن يكون هناك دليل شرعي يدل عليها. فالعمى، والعرج، والمرض، أعذار في القعود عن الجهاد، قال تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ﴾ والسفر عذر في الإفطار في رمضان، قال تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ والنسيان، والخطأ، والإكراه، أعذار ترفع الإثم إذا وقع صاحبها في محرم، قال عليه الصلاة والسلام: «إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنَّسْيَانَ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ» أخرجه

ابن ماجه، والجهل فيما يجهل مثله على مثله عذر؛ لأن الرسول ﷺ سمع معاوية بن الحكم يشمت عاطساً وهو في الصلاة، فبعد أن فرغوا من الصلاة، علمه الرسول ﷺ أن الكلام يبطل الصلاة، حيث قال له ﷺ فيما رواه مسلم: «إِنَّ هَذِهِ الصَّلَاةَ لَا يَصْلُحُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ كَلَامِ النَّاسِ، إِنَّمَا هُوَ التَّسْبِيحُ، وَالتَّكْبِيرُ، وَقِرَاءَةُ الْقُرْآنِ» ولم يأمره بإعادة الصلاة. فهذه أَعذار ورد الدليل الشرعي بها فتعتبر أَعذاراً، وهكذا كل ما وردت فيها أدلة أنها أَعذار معينة لأحكام معينة تعتبر أَعذاراً، وما لم يرد فيه دليل لا قيمة له، ولا يعتبر عذراً شرعياً مطلقاً. وهذه الأَعذار اعتبرت أَعذاراً لذاتها، لا لما فيها من علة؛ وذلك لأن الدليل الشرعي الذي دل على أنها أَعذار لم يعلل اعتبارها عذراً، بل أطلق ذلك فلا تعلل؛ لأن الشرع لم يعللها، وجعل كل عذر منها عذراً للحكم الذي جاء عذراً له لا لغيره، فهو يعتبر عذراً خاصاً بالحكم الذي جاء له، وليس عذراً عاماً لكل حكم؛ ولذلك كان العمى عذراً لترك الجهاد، ولم يكن عذراً لترك الصلاة. وفوق ذلك، فإن هذه الأَعذار، وهي: المرض، والعرج، والسفر، والنسيان، والإكراه، والخطأ، وإن كانت أوصافاً، ولكنها وصف غير مفهم أنه للتعليل، وغير مفهم وجه العلية؛ ولذلك لا يقاس عليه، ولا يؤخذ سبباً لعليته، أي علة لاعتباره علة، فيطبق عليه حكم العلة؛ ولهذا لا يقال إن السفر علة لأن فيه مشقة، بل السفر علة لأن الله اعتبره علة، لا لأنه شاق، أي إنه علة قاصرة؛ ولذلك يقصر المسافر مسافة القصر ولو سافر بطائرة، ولا يقصر المسافر دون مسافة القصر ولو سافر في شدة الحر في الصحراء؛ لأن المشقة ليست العذر الذي رخص في القصر، بل العذر الذي رخص في القصر هو السفر، من حيث كونه سفرًا، بغض النظر عن المشقة، وهكذا سائر الأَعذار التي ترتب عليها رخص بالنص الشرعي.

هذا من حيث حقيقة الرخصة والعزيمة شرعاً. أما من حيث العمل بالرخصة أو بالعزيمة، فإن العمل بأيهما شاء مباح، فله أن يعمل بالرخصة، وله أن يعمل بالعزيمة؛ وذلك لأن نصوص الرخص دالة على ذلك. قال تعالى: ﴿فَمَنْ أَضْطُرَّ فِي مَخْصَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ وقال: ﴿فَمَنْ أَضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ فجعل الرخصة في رفع الإثم عن الأكل وهو الإباحة، وغفر له فعله وهو الإباحة. وقال تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ ورفع الجناح يعني الإباحة. وقال تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ وهو الإباحة، فأدلة الرخص نفسها تعطي الإباحة، وليس الوجوب، أو الندب. وأيضاً فقد روى مسلم عن حمزة بن عمرو أنه قال: «يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَجِدُ بِي قُوَّةً عَلَى الصَّيَامِ فِي السَّفَرِ، فَهَلْ عَلَيَّ جُنَاحٌ؟» فَقَالَ: رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هِيَ رُخْصَةٌ مِنَ اللَّهِ، فَمَنْ أَخَذَ بِهَا فَحَسَنٌ، وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَصُومَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ» وعن أبي سعيد قال: «سَافَرْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَيَصُومُ الصَّائِمُ، وَيُفْطِرُ الْمُفْطِرُ، فَلَا يَعْيبُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ» أخرجه مسلم. فهذه النصوص تدل دلالة صريحة على أن الرخصة مباحة هي والعزيمة، فله أن يأخذ بأيهما شاء.

وقد يقال إن الرسول ﷺ قال: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخْصَتُهُ، كَمَا يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى عَزَائِمُهُ» أخرجه ابن حبان. وهذا طلب، وهو دليل على أنه مندوب، والمضطر إذا خاف الهلاك على نفسه، وجب عليه أكل لحم الميتة، ويحرم عليه الامتناع عن أكلها. والغاص الذي لا يجد إلا الخمر، يجب عليه أن يزيل غصته بالخمر إذا خاف الهلاك، ويحرم عليه أن يمتنع ويهلك. والصائم إذا بلغ به الجهد حد الهلاك، يجب عليه أن يفطر، ويحرم عليه أن يظل صائماً ويهلك، وهكذا؛ مما يدل على أن العمل بالرخصة فرض؛ ولذلك قد تكون

الرخصة فرضاً، وقد تكون مندوباً، وقد تكون مباحاً. والجواب على ذلك هو أن الكلام في الرخصة من حيث هي رخصة. والرخصة من حيث هي رخصة مباحة قطعاً بدليل الأدلة السابقة. فالرخصة من حيث تشريعها حكمها الإباحة. وأما قول الرسول: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخْصُهُ» الحديث، فليس في الحديث دلالة على الندب، بل هو يدل على الإباحة؛ لأنه يبين أن الله يحب أن تؤتى الرخص، ويحب أن تؤتى العزائم، وليس طلب أحدهما بأولى من طلب الآخر، فنص الحديث هو: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخْصُهُ، كَمَا يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى عَزَائِمُهُ» ولذلك لا دلالة في الحديث على أن العمل بالرخصة قد يكون مندوباً. وأما أكل لحم الميتة فلا يعني بالمضطر الذي يتحقق الهلاك، بل مجرد خوف الهلاك يعتبر مضطراً، وهذا يكون له الأكل مباحاً وليس واجباً، ولكن إذا تحقق الهلاك لو لم يأكل، فحينئذ حرم عليه أن يمتنع عن الأكل، ووجب عليه أن يأكل، وهذا ليس لأنه رخصة، بل لأنه صار واجباً. وذلك أن العمل بالعزيمة، وهو الامتناع عن الأكل، مباح، ولكنه مباح صار يؤدي حتماً إلى الحرام، وهو هلاك النفس، فصار حراماً عملاً بالقاعدة الشرعية «الوسيلة إلى الحرام حرام» فعمل العزيمة هنا صار حراماً، فيصبح العمل بالرخصة واجباً، لسبب عارض وهو تحقق الهلاك، وهذا ليس حكم الرخصة من حيث هو، بل حالة من الحالات التي تنطبق عليها قاعدة «الوسيلة إلى الحرام حرام». وهذا ليس خاصاً بالرخصة، بل هو عام لجميع المباحات، ومثل ذلك شرب الغاص للخمر، وإفطار المتحقق للهلاك، وغير ذلك. وعلى هذا، فإن الرخصة من حيث هي، ومن حيث تشريعها رخصة، حكمها أنها مباحة، فإذا أوصل تركها والعمل بالعزيمة إلى حرام، توصيلاً محتمماً، صار المباح حراماً.

الأدلة الشرعية

الدليل لغة بمعنى الدالّ، وقد يطلق الدليل على ما فيه دلالة وإرشاد، وهذا هو المسمى دليلاً في تعريف الفقهاء، حيث يعرفونه بأنه الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري. وأما دليل الأصول فقد عرّف بأنه الذي يمكن أن يتوصل به إلى العلم بمطلوب خبري، وبعبارة أخرى هو الذي يتخذ حجة على أن المبحوث عنه حكم شرعي.

وكل دليل شرعي إما أن يدل على الحكم دلالة قطعية أو ظنية، فإن دل دلالة قطعية، بأن كان قطعياً كالقرآن والحديث المتواتر وكان قطعي الدلالة أيضاً، فلا إشكال في اعتباره، وإن دلّ على الحكم دلالة ظنية، فإن كان أصله قطعياً وهو الكتاب والحديث المتواتر فهو معتبر أيضاً، وإن كان أصله ظنياً كخبر الآحاد فحينئذ يجب التثبت، منه ولا يصح إطلاق القول بقبوله. أي التثبت من الخبر هل هو صحيح أو لا قبل الحكم بقبوله، فإن صح قبل ولو كان ظنياً؛ لأن خبر الواحد الموثوق بصدوره يعتبر حجة وإن لم يقطع بصدوره، والتثبت يكون لمعرفة الوثاقة والاطمئنان إلى أنه صدر عن النبي ﷺ.

والأدلة الشرعية نوعان: أحدهما يرجع إلى ألفاظ النص وما يدل عليه منطوقها ومفهومها، والثاني يرجع إلى معقول النص، أي يرجع إلى العلة الشرعية. فأما الأول فهو الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، وهو يحتاج إلى الفهم والنظر. وأما الثاني فهو القياس، وهو يحتاج إلى العلة الشرعية التي دل عليها النص الشرعي.

والدليل الشرعي لا يعتبر دليلاً شرعياً إلا إذا كان وارداً من جهة الرسول ﷺ إما بالنص أو أن يكون النص قد دل عليه، وهو في نفس الوقت راجع

إلى النص، وإذا لم يكن كذلك لا يعتبر دليلاً شرعياً. أما النص فهو دليل قطعاً، سواء أكان من قبيل ما يتلى وهو ما نزل به الوحي لفظاً ومعنى وهو القرآن، أم كان من قبيل ما لا يتلى وهو ما نزل به الوحي معنى وعبر عنه الرسول ﷺ بألفاظ من عنده أو بفعله أو بسكوته وهو السنة. وأما ما دل عليه النص فإنه يعتبر دليلاً إذا كانت دلالاته راجعة إلى نفس النص وذلك هو إجماع الصحابة والقياس. أما إجماع الصحابة فإن كونه يكشف عن أن هناك دليلاً من النص، يجعل دلالاته راجعة إلى نفس النص، وأيضاً فإن النصوص الواردة من جهة الرسول ﷺ دلت على اعتباره حجة. وذلك أن القرآن والحديث جاء فيهما ما يدل صراحة على الثناء على الصحابة واعتبار الإقتداء بهم، ولأن الصحابة رأوا الرسول في حال قوله وفعله وسكوته. فإجماعهم على أمر يدل على أنهم رأوا دليلاً واشتھر بينهم، فأجمعوا على الحكم ولم يروا الدليل. وعليه اعتبر إجماع الصحابة دليلاً شرعياً وحجة يستند إليها، من ناحية كون النص الشرعي دل عليه، ومن ناحية كونه يكشف عن أن هناك دليلاً، فدلالته راجعة إلى نفس النص.

وأما القياس؛ فلأن دلالاته راجعة إلى نفس النص؛ لأن النص لا يخلو إما أن يكون متضمناً علة، أو غير متضمن علة. فإن كان متضمناً علة، فإنها تعتبر حجة أينما وجدت ويقاس عليها، وهذا هو القياس الشرعي. وإن لم يكن متضمناً علة، فلا يدخله القياس. وأيضاً فإن النصوص الواردة من الرسول ﷺ دلت على اعتباره حجة، فالرسول ﷺ أرشد إلى القياس، وأقر القياس. وعليه اعتبر القياس دليلاً شرعياً وحجة يستند إليها، من ناحية كون العلة الشرعية التي جرى القياس بها قد تضمنها النص، فدلالته راجعة إلى نفس النص، ومن ناحية كون النص الشرعي دل عليه.

الأدلة الشرعية يجب أن تكون قطعية

الأدلة الشرعية هي أصول الأحكام الشرعية، فهي كأصول، الدين أي كالعقائد سواء بسواء، فهي قطعية لا ظنية. وأصول الشريعة كلها، سواء أكانت أصول الدين أم أصول الأحكام، وهي الأدلة الشرعية، لا بد أن تكون قطعية ولا يجوز أن تكون ظنية؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ وقوله: ﴿وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ وقد نص جمهور العلماء على أن أصول الأحكام يجب أن تكون قطعية، قال الحافظ المجتهد أبو اسحق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المشهور بالشاطبي في كتاب الموافقات: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي» وقال: «لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة؛ لأنه الكلي الأول، وذلك غير جائز» وقال: «لو جاز جعل الظني أصلاً في أصول الفقه لجاز جعله أصلاً في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق، فكذلك هنا؛ لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين»، وقال أيضاً: «وقد قال بعضهم لا سبيل إلى إثبات أصول الشريعة بالظن؛ لأنه تشريع، ولم نتعبد بالظن إلا في الفروع» وقال: «إن الأصل على كل تقدير لا بد أن يكون مقطوعاً به؛ لأنه إن كان مظنوناً تطرق إليه احتمال الاختلاف، ومثل هذا لا يجعل أصلاً في الدين». وقال الإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي في كتاب نهاية السؤل عند الكلام على دلالة (افعل) من حيث إن الدليل الظني لا يعتبر، قال: «وأما بالآحاد فهو باطل؛ لأن رواية الآحاد، إن

أفادت فإنما تفيد الظن، والشارع إنما أجاز الظن في المسائل العملية، وهي الفروع، دون العلمية كقواعد أصول الدين، وكذلك قواعد أصول الفقه، كما نقله الأنباري شارح البرهان عن العلماء قاطبة». على أن آيات القرآن صريحة في النهي عن الظن في الأصول، والنهي على من يتبع الظن، وهي نص في أن أصول الشريعة مطلقاً، سواء أكانت أصول الدين أم أصول الأحكام، يجب أن تكون قطعية، ولا يصح أن تكون ظنية؛ ولهذا لا يوجد في أصول الفقه ما ليس بقطعي مطلقاً؛ للنهي الصريح عن ذلك، بل جميع أصول الفقه قطعية. وعلى هذا، فإن الدليل الشرعي، حتى يعتبر حجة، لا بد أن يقوم الدليل القطعي على حجته، وما لم يقدّم الدليل القطعي على ذلك لا يعتبر دليلاً شرعياً. والأدلة التي قام الدليل القطعي على حجتها أربعة أدلة ليس غير، وهي: الكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة، والقياس الذي له علة دل عليها نص شرعي، وما عدا هذه الأربعة لا يعتبر دليلاً شرعياً؛ لأنه لم يقدّم الدليل القطعي عليها. وعليه تحصر أصول الأحكام الشرعية، أي الأدلة الشرعية، بهذه الأربعة، ولا يعتبر غيرها.

الدليل الأول

الكتاب

الكتاب هو القرآن المنزل على سيدنا محمد ﷺ وهو ما نقل إلينا بين دفتي المصحف نقلاً متواتراً. فإن النبي ﷺ كان مكلفاً بإلقاء ما أنزل عليه من القرآن على جماعة تقوم الحجة القاطعة بقولهم، ومن تقوم الحجة القاطعة بقولهم لا يتصور عليهم الكذب، كما لا يتصور عليهم التوافق على الزيادة عما سمعوه منه، ولا يتصور عليهم التوافق على عدم نقل ما سمعوه منه.

والقرآن الكريم عربي جاء على أساليب كلام العرب ميسراً للفهم، فيه عن الله ما أمر به، وما نهي عنه، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ وقال: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ وقال: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ وقال: ﴿كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكًا لِّتَذَبَّرُوهُ وَعَايِنْتِهِمْ وَلِيَتَذَكَّرُوا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾. فهذا يستلزم إمكان الوصول للتدبر والتفهم. والقرآن، وإن كان معجزاً، ولكن إعجازه لا يخرج عن كونه ميسراً للفهم.

ما يعتبر حجة من القرآن

ما نقل إلينا من القرآن نقلاً متواتراً، وعلمنا أنه من القرآن، هو وحده الذي يكون حجة. وأما ما نقل إلينا منه آحاداً، كمصحف ابن مسعود وغيره، لا يكون حجة؛ وذلك لأن النبي ﷺ كان مكلفاً بإلقاء ما أنزل إليه من القرآن على طائفة تقوم الحجة القاطعة بقولهم، ومن تقوم الحجة القاطعة بقولهم

لا يتصور عليهم التوافق على عدم نقل ما سمعوه، فإذا وجد من القرآن شيء لم ينقله من تقوم الحجة بقولهم، وإنما نقل آحاداً، فإنه لا يعتبر؛ لأنه جاء على خلاف ما كلف به الرسول ﷺ في انفراد الواحد بنقله، وعلى خلاف ما كان عليه إلقاء القرآن من الرسول لعدد من المسلمين يحفظونه، ويكونون ممن تقوم الحجة بقولهم، إلى جانب أمره بكتابته. فلا يتأتى مع هذه الحال انفراد واحد أو عدد لا تقوم الحجة القاطعة بقولهم بنقل شيء من القرآن؛ ولذلك لا يكون ما نقل من القرآن آحاداً حجة مطلقاً.

قد يقال إن حفاظ القرآن، في زمانه ﷺ، لم يبلغوا عدد التواتر لقلتهم، وإن جمعه كان بطريق تلقي آحاد آياته من الآحاد؛ ولذلك اختلفت مصاحف الصحابة، ولو كان قد ألقاه إلى جماعة تقوم الحجة بقولهم لما كان كذلك. والجواب على ذلك من وجوه:

أولاً: إن إلقاء القرآن على عدد تقوم الحجة بقولهم لم يختلف فيه أحد من الصحابة، بل لم يختلف فيه أحد من المسلمين. وأيضاً فإن القرآن هو المعجزة الدالة على صدقه ﷺ قطعاً، ومع عدم بلوغه إلى من لم يشاهده بخبر التواتر، لا يكون حجة قاطعة بالنسبة إليه، فلا يكون حجة في تصديق النبي ﷺ.

ثانياً: الثابت أنه ﷺ، حين كانت تنزل الآية أو الآيات، كان يدعو كتّاب الوحي لكتابتها، ويلقيها إلى عدد من المسلمين تقوم الحجة القاطعة بقولهم، ويلقيها إلى المسلمين الذين كانوا يأتون إليه أو يحضرون معه الصلوات، فواقع إلقاء القرآن أنه لم يكن يلقي على واحد، وإنما كان يلقي على جمع من المسلمين، فكان الذين يسمعونهم يبلغون حد التواتر، وبذلك كان واقع إلقائه أنه كان يلقي على من تقوم الحجة القاطعة بقولهم.

ثالثاً: إن الموضوع ليس حفظ القرآن كله، وإنما الموضوع نقل آحاد الآيات، فلو فرضنا أن حفاظ القرآن كله لا يبلغون حد التواتر، فإن ذلك لا يعني أن نقل آحاد الآيات لا يبلغ حد التواتر، فلا يلزم من عدم بلوغ حفاظ القرآن كله في زمن النبي ﷺ عدد التواتر، أن يكون الحفاظ لآحاد آياته كذلك. فكل آية من آياته بلغ حفاظها عدد التواتر، علاوة على كتابتها، وكل آية من آياته نقلت عن النبي ﷺ نقلاً متواتراً. وعليه فلا يرد القول إن حفاظ القرآن، في زمنه ﷺ، لم يبلغوا عدد التواتر.

رابعاً: إن جمع القرآن هو خلاف نقله عن الرسول ﷺ لأن النقل هو السماع من الرسول ﷺ مشافهة، وهذا هو موضوع البحث. وأما جمع آيات القرآن في مصحف واحد، فإنه لم يكن البحث عنها في كونها قرآناً، ولم يكن جمع القرآن كتابة من الحفاظ، وإنما كان جمعاً للمصحف التي كتبت بين يدي الرسول ﷺ ووضعها وراء بعضها في كل سورة كما أقرها رسول الله ﷺ، ومقابلة ما لدى الحفاظ من القرآن عليها، ووضعها في مكان واحد. فقضية الجمع غير قضية النقل والكلام في النقل؛ ولهذا لا يرد موضوع جمع القرآن هنا. وأما اختلاف المصاحف، فما كان منها من الأحاد، فليس من القرآن، ولا يكون حجة. وما كان متواتراً، فهو منه، ويكون حجة. فالقضية ليست متعلقة بالمصحف، وإنما متعلقة بالآيات التي يحويها المصحف، فإن كانت الآية نقلت عن الرسول ﷺ نقلاً متواتراً، أي تلقاها عن الرسول ﷺ عدد بلغ حد التواتر، أي تقوم الحجة القاطعة بقولهم، فإنها تعتبر من القرآن، وتكون حجة، وما لم يكن كذلك لا يعتبر من القرآن؛ ولهذا فإن مصحف عثمان كله قرآن؛ لأن جميع الآيات التي يحويها نقلت نقلاً متواتراً، نقلها من تقوم الحجة القاطعة

بقولهم، ولكن مصحف ابن مسعود ينظر فيه، فما حواه من الآيات التي نقلت نقلاً متواتراً يعتبر من القرآن، وما حواه من آيات نقلت آحاداً، مثل آية «فصيام ثلاثة أيام متتابعات» لا يعتبر من القرآن، ولا يكون حجة.

وعليه يُرد الاعتراض الذي ورد بشأن حفاظ القرآن، وبشأن مصاحف الصحابة، ويثبت أن القرآن هو ما نقل نقلاً متواتراً، وما نقل آحاداً ليس من القرآن. ومما يجب لفت النظر إليه، أن القرآن قد نقل بالمشاهدة عن الرسول ﷺ عن الوحي حين نزوله به، وسجل كتابة إلى جانب حفظه. فالصحابة، رضوان الله عليهم، لم يرووا القرآن رواية عن الرسول، وإنما نقلوه نقلاً، أي نقلوا عين ما نزل به الوحي، وما أمر الرسول ﷺ بكتابته، بخلاف الحديث، فإنه روي عن الرسول ﷺ رواية ولم يسجل حين قوله، ولا حين روايته، وإنما جرى تدوينه وتسجيله في عهد تابعي التابعين. أما القرآن فدون وسجل حين نزول الوحي به، ونقل الصحابة عين ما نزل به الوحي؛ ولهذا يقال: إن الصحابة قد نقلوا لنا القرآن نقلاً.

المحكم والمتشابه

القرآن مشتمل على آيات محكمة، وآيات متشابهة، على ما قال تعالى: ﴿ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ ۚ ﴾. أما المحكم فهو ما ظهر معناه وانكشف كشافاً يرفع الاحتمال كقوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ۚ ﴾، ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ۚ ﴾، ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَى الْآلَبِ ۚ ﴾ إلى غير ذلك من الآيات. وأما المتشابه

فهو المقابل للمحكم، وهو ما يحتمل أكثر من معنى، إما بجهة التساوي، أو بغير جهة التساوي. فمثال ما يرد فيه المعنى بجهة التساوي قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ فإن لفظ القروء يحتمل أن المراد به الحيض أو الطهر، وقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ الزَّكَاحِ﴾ فإن الذي بيده عقدة النكاح يحتمل أن المراد به الزوج أو الولي، وقوله تعالى: ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ لتردده بين اللمس باليد والوطء. ومثال ما يرد فيه المعنى لا على جهة التساوي قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾، ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾، ﴿مِمَّا عَمِلْتَ آيَاتِنَا﴾، ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾، ﴿وَمَكْرُوا مَكَرَ اللَّهِ﴾، ﴿وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ ونحوه، فإنه يحتمل عدة معان، حسب فهم اللغة العربية من حيث أساليب العرب، وحسب المعاني الشرعية، فهذا كله متشابه. وإنما سمي متشابهاً لاشتباه معناه على السامع، وليس المتشابه هو الذي لا يفهم معناه؛ لأنه لا يوجد في القرآن شيء لا يفهم معناه؛ لأن اشتغال القرآن على شيء غير مفهوم يخرج عن كونه بياناً للناس، وهو خلاف قوله تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ﴾. وأما حروف المعجم، في أوائل السور، فإن لها معنى؛ لأنها أسماء للسور، ومعرفة لها، فيقال سورة ألم البقرة، وسورة ألم آل عمران، وسورة كهيعص مريم، وسورة حم فصلت... الخ. ولا يوجد في القرآن شيء لا معنى له ولا يمكن فهمه، بل كل ما ورد في القرآن يمكن فهمه، وتعالى الله عن أن يخاطب الناس بما يستحيل عليهم فهمه.

الدليل الثاني

السُّنَّة

السنة في اللغة الطريقة، وأما في الشرع، فقد تطلق على ما كان من العبادات نافلة منقولة عن النبي ﷺ، وقد تطلق على ما صدر عن الرسول من قول، أو فعل، أو تقرير، وعند الكلام على الأدلة الشرعية تطلق السنة على فعل الرسول، وعلى قوله، وعلى إقراره، فكل ذلك هو السنة. وكل ذلك متلقى بالوحي قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ وقال: ﴿قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُم بِالْوَحْيِ﴾.

منزلة السنة من القرآن

السنة دليل شرعي، للدليل القاطع على نبوة سيدنا محمد ﷺ ورسالته، وللدليل القطعي الثبوت القطعي الدلالة على أنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، وعلى أن ما ينذر به إنما هو وحي من الله تعالى. فالسنة وحي من الله تعالى. غير أن الوحي إنما هو مضامين السنة ومعانيها وليس ألفاظها. فالله تعالى قد أوحى له بها، وهو قد عبر عن هذا الوحي بلفظ من عنده، أو بفعل منه، أو بتقرير أي سكوت منه.

والسنة دليل كالكتاب، سواء بسواء دون أي فرق بينهما؛ لقيام الدليل القاطع عليها كقيامه على القرآن، والاقتصار على الكتاب رأي الخارجين على الإسلام، قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ وقال: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ وقال: ﴿فَلْيَحْذَرِ

الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٦﴾
وقال: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ
الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ وقال: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا
شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا
تَسْلِيمًا﴾ وقال: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ والرد
إلى الرسول بعد وفاته هو الرد إلى سنته، وقال: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا
الرَّسُولَ﴾ وقال: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾.
فهذه النصوص القطعية الثبوت القطعية الدلالة، صريحة في وجوب الأخذ
بالسنة كالأخذ بالكتاب، ومنكر السنة كافر قطعاً، فيجب الأخذ بالسنة
كالأخذ بالقرآن، سواء بسواء من غير أي فرق بينهما. ولا يجوز أن يقال
عندنا كتاب الله نأخذ به؛ لأن ذلك قد يفهم منه ترك السنة، بل لا بد من
أن تقرر السنة بالكتاب، وقد نبّه الرسول ﷺ إلى ذلك في حديثه، فقد ورد
أن النبي ﷺ قال: «يُوشِكُ الرَّجُلُ مُتَكِنًا عَلَى أَرِيكَتِهِ، يُحَدِّثُ بِحَدِيثٍ مِنْ
حَدِيثِي، فَيَقُولُ: بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، مَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَلَالٍ
اسْتَحْلَلْنَاهُ، وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَرَامٍ حَرَمْنَاهُ، أَلَا وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ
مِثْلُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ» أخرجه ابن ماجه. وروي أنه ﷺ قال: «يُوشِكُ أَحَدُكُمْ
يَقُولُ: هَذَا كِتَابُ اللَّهِ، مَا كَانَ فِيهِ مِنْ حَلَالٍ أَحْلَلْنَاهُ وَمَا كَانَ مِنْ حَرَامٍ حَرَمْنَاهُ،
أَلَا مَنْ بَلَغَهُ عَنِّي حَدِيثٌ فَكَذَّبَ بِهِ، فَقَدْ كَذَّبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِي حَدَّثَهُ»
أخرجه ابن عبد البر.

والسنة قاضية على الكتاب؛ لأن الكتاب يكون محتملاً للأمرين فأكثر،
فتأتي السنة بتعيين أحدهما، فيرجع إلى السنة ويترك مقتضى ظاهر الكتاب،

قال تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ بعد قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبنَاتُ الْأَخِ وَبنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُ النِّسَاءِ الَّذِينَ أَزْصَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرِّضْعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَزَبَنُكُمُ الَّذِينَ فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ الَّذِينَ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَخَلِيلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٣٦﴾ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ مما يدل على حل كل ما عدا ما ذكر، فجاءت السنة فأخرجت من ذلك نكاح المرأة على عمتها أو خالتها، بقول الرسول ﷺ: «لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا وَلَا عَلَى خَالَاتِهَا» أخرجه مسلم. فكان ذلك تركاً لظاهر الكتاب وتقديم السنة عليه. وقد يكون ظاهر الكتاب أمراً، فتأتي السنة فتخرجه عن ظاهره. فقد أتى القرآن بأخذ الزكاة من جميع الأموال ظاهراً، فجاءت السنة فخصصته بأموال مخصوصة عينتها، وحصرت أخذ الزكاة منها فقط، فلا تؤخذ من غيرها.

والسنة بالنسبة للقرآن مبينة له في الأغلب الأعم، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾. وذلك أن تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي، وحيث جاء جزئياً فمأخذه على الكلية، والقرآن جامع، ولا يكون جامعاً إلا والمجموع فيه أمور كلياً؛ لأن الشريعة تمت بتمام نزوله. والسنة على كثرتها، وكثرة مسائلها، بيان للكتاب. وجميع ما في السنة له أصل في الكتاب، بينه على إجمال، أو تفصيل، أو على الوجهين معاً، وجاءت السنة قاضية على ذلك كله بالتوضيح والشرح. وقد جاءت السنة بأحكام

كثيرة لم ينص عليها في القرآن الكريم، لكن هذه الأحكام جاءت ملحقة بأصول لها مذكورة في القرآن، وهي من قبيل البيان لما في القرآن، فتكون السنة مبنية للكتاب. ويتلخص بيان السنة للكتاب فيما يلي:

١ - تفصيل مجمله: ومن ذلك أن الله تعالى أمر بالصلاة في الكتاب، من غير بيان لمواقيتها، وأركانها، وعدد ركعاتها، فبينت السنة ذلك. قال ﷺ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» أخرجه البخاري. وورد في الكتاب وجوب الحج، من غير بيان لمناسكه، فبينت السنة ذلك، وقال ﷺ: «أَلَا فَخُذُوا عَنِّي مَنَاسِكُكُمْ» أخرجه أحمد. وورد فيه وجوب الزكاة، من غير بيان لما تجب فيه، ولا المقدار الواجب فيه، فبينت السنة ذلك. وهكذا.

٢ - تخصيص عامه: فقد وردت في القرآن عمومات، وجاءت السنة وخصصت هذا العام، ومن ذلك أن الله تعالى أمر أن يرث الأبناء الآباء على نحو ما بين في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ الآية، فكان هذا الحكم عاماً في كل أب يورث، وكل ولد وارث، فخصصت السنة الأب المورث بغير الأنبياء بقوله ﷺ: «لَا نُورَثُ، مَا تَرَكَنَا صَدَقَةٌ» أخرجه البخاري ومسلم وأحمد. وخصصت السنة الوارث بغير القاتل بقوله ﷺ: «.. وَلَا يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئاً» أخرجه أبو داود. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ فإن هذه الآية دلت على عدة الوفاة، فخصصت هذه الآية في حديث سبيعة الأسلمية، إذ ولدت بعد وفاة زوجها بخمسة وعشرين يوماً، فأخبرها ﷺ أن قد حلت، فبين ذلك أن الآية مخصوصة في غير الحامل.

٣ - تقييد مطلقه: فقد وردت في القرآن آيات مطلقة، وجاءت السنة وقيدت هذا الإطلاق بقيد معين، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُٗ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ ۖ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسْكَ ۚ﴾ فهذه الثلاثة: صيام، صدقة، نسك، نكرات مثبتة، فهي لفظ مطلق، وقد قيد بالحديث الذي أخرجه مسلم من طريق كعب بن عجرة بقوله ﷺ له: «فاحلق رأسك وأطعم فرقاً بين ستة مساكين والفرق ثلاثة أصع أو صم ثلاثة أيام أو انسك نسكة» فقيد إطلاق الصيام بثلاثة أيام، وإطلاق الصدقة بفرق ستة مساكين، والفرق ثلاثة أصع، وإطلاق النسك بذبح شاة واحدة.

٤ - إلحاق فرع من فروع الأحكام بأصله الذي ورد في القرآن، فيظهر هذا الفرع بأنه تشريع جديد، وعند التدقيق يتبين أنه ملحق بأصله الذي ورد في القرآن، وهذا كثير. فمن ذلك أن الله تعالى ذكر الفرائض مقدرة، ولم يذكر ميراث العصابات إلا ما نص عليه في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي ۖ أَوْلَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾ وهو يقضي أن العاصب من غير الأولاد والإخوة ليس له فرض مقدر، بل يأخذ ما بقي بعد أداء الفروض، وقد بين الرسول ﷺ ذلك فقال: «ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فهو لأولى رجل ذكر» أخرجه البخاري. فألحق العاصب من غير الأولاد بالإخوة والأولاد. وكذلك جعلت الأخوات مع البنات عصبية، عن الأسود: «أن معاذ بن جبل ورث أختاً وابنة، فجعل لكل واحدة منهما النصف، وهو باليمن، ونبي الله ﷺ يومئذ حي» أخرجه أبو داود. ومعاذ لا يقضي بمثل هذا القضاء في حياته ﷺ

إلا للدليل يعرفه، ولو لم يكن لديه دليل لم يعجل بالقضية. ومن ذلك أن الله حرم الجمع بين الأختين بقوله: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ ولم يذكر الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، وقد بينه ﷺ بقوله: «لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا، وَلَا عَلَى خَالَاتِهَا، وَلَا الْمَرْأَةُ عَلَى ابْنَةِ أَخِيهَا، وَلَا عَلَى ابْنَةِ أُخْتِهَا» أخرجه أحمد من طريق أبي هريرة. وقد أخرج ابن حبان من طريق ابن عباس قال: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ تُزَوَّجَ الْمَرْأَةُ عَلَى الْعَمَّةِ وَالْخَالَةِ. قَالَ: إِنَّكَ إِذَا فَعَلْتَنَ ذَلِكَ قَطَعْتَنَ أَرْحَامَكُنَّ» فألحق ذلك كله في تحريم الجمع بين الأختين. ومن ذلك أن الله تعالى يقول: ﴿وَمُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَمُحْرَمُهُنَّ عَلَيْهِنَّ الْخَبَائِثُ﴾ ولم يذكر تفصيلات، فنصت السنة على ما يستعين به المجتهد على معرفة الأحكام، فيما يشبه أنه من الخبائث والطيبات، وألحقته بهما، فنصت السنة على النهي عن أكل لحم الحمر الأهلية، وكل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، وألحقها بالخبائث. عن ابن عباس قال: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ وَعَنْ كُلِّ ذِي مَخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ» أخرجه مسلم. وعن جابر قال: «حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ خَيْرِ الْحُمْرِ الْإِنْسِيَّةَ، وَلَحُومَ الْبُعَالِ، وَكُلَّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ وَذِي مَخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ» أخرجه الترمذي. ونصت السنة على إباحة أكل الضب والأرنب وما شابهها، وألحقها بالطيبات، عن ابن عمر قال: «سَأَلَ رَجُلٌ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ أَكْلِ الضَّبِّ. فَقَالَ: لَا أَكُلُهُ، وَلَا أُحَرِّمُهُ» أخرجه مسلم. وعن أبي هريرة قال: «أَتَى أَعْرَابِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِأَرْنَبٍ قَدْ شَوَّاهَا، وَمَعَهَا صِنَابُهَا وَأَدْمُهَا، فَوَضَعَهَا بَيْنَ يَدَيْهِ، فَأَمْسَكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَلَمْ يَأْكُلْ، وَأَمَرَ أَصْحَابَهُ أَنْ يَأْكُلُوا» أخرجه أحمد. والصناب صيغ يتخذ من الخردل والزبيب ويؤتدم به.

ومن ذلك أن الله أباح من الصيد الجارح المعلم ما أمسك، وعلم من ذلك أنه ما لم يكن معلماً فصيده حرام إذا لم يمسك إلا على نفسه، فدار بين الأصلين ما كان معلماً ولكنه أكل من صيده، فالتعليم يقتضي أنه أمسك عليك، والأكل يقتضي أنه اصطاد لنفسه لا لك، فتعارض الأصلان، فجاءت السنة ببيان ذلك، فقال ﷺ: «فَإِنْ أَكَلَ فَلَا تَأْكُلْ، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَكُونَ إِنَّمَا أَمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ» أخرجه مسلم. ومن ذلك أن الله تعالى ذكر من تحريم الرضاعة قوله: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرِّضْعَةِ﴾ فألحق النبي، ﷺ، بهاتين سائر القربات من الرضاعة اللاتي يحرم من النسب، كالعمة، والخالة، وبنت الأخ، وبنت الأخت، وأشباه ذلك، فقال ﷺ: أخرجه البخاري. «يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ» ومن ذلك أن الله تعالى قال: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ فحكم بالأموال بشهادة النساء منضمة إلى شهادة رجل، فألحقت السنة بذلك اليمين مع الشاهد، فقضى ﷺ بذلك، فقد روي عن علي رضي الله عنه: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَضَى بِشَهَادَةِ شَاهِدٍ وَاحِدٍ وَيَمِينِ صَاحِبِ الْحَقِّ» أخرجه الدارقطني. فجرى الشاهد واليمين مجرى الشاهدين، أو الشاهد والمرأتين. وعلى هذا المنوال جاءت السنة بأحكام كثيرة لم تأت بالكتاب، وهي تشريع جديد، ولكنها ملحقة بأصل لها. غير أنه ليس معنى ذلك أن الرسول ﷺ لا يأتي بتشريع جديد، إلا كان ملحقاً بأصله في القرآن، ولا معناه أن كل تشريع جديد يأتي به الرسول ﷺ لا بد أن يكون ملحقاً بأصله في القرآن، بل ذلك هو الأغلب الأعم، ولكن قد يأتي الرسول ﷺ بتشريع جديد ليس ملحقاً بأصله في القرآن، بل قد يكون لا أصل له في القرآن. فمثلاً الملكية العامة

الثابتة في الأشياء التي هي من مرافق الجماعة تشريع جديد جاء به الرسول ﷺ حين قال: «الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ: فِي الْكَلَالِ وَالْمَاءِ وَالنَّارِ» أخرجه أبو داود. وهذا غير ملحق بأصله في القرآن. ومن ذلك تحريم أخذ ضريبة الجمارك الثابت بقوله ﷺ: «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ صَاحِبُ مَكْسٍ» أخرجه أحمد. فإنه غير ملحق بأصله في القرآن. غير أن هذا قليل، والأعم الأغلب أن التشريع الجديد الذي جاء به الرسول ﷺ ملحق بأصله في القرآن.

وهكذا نجد السنة راجعة إلى الكتاب، وما ورد فيها بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام الكتاب، من تفصيل مجمله، وتخصيص عامه، وتقيد مطلقه، وإلحاق فرع بأصله، ولكن مع ذلك فإن فيها تشريعاً جديداً لم يرد له أصل في القرآن، فكانت السنة بياناً للقرآن، وتشريعاً جديداً للأحكام، أما البيان فيدل عليه قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ وأما التشريع الجديد فيدل عليه قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ والرد إلى الله بالرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول إذا كان حياً، فلما قبضه الله صار الرد إلى سنته، والتنازع مطلق في فهم القرآن، وفي استنباط الأحكام، والرد إلى السنة مطلق فيما هو موجود في القرآن، وفيما كان تشريعاً جديداً؛ ولذلك قال الله تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ وقال: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ وهو عام؛ لأنه اسم جنس مضاف. وعلى ذلك كانت السنة دليلاً شرعياً مثل الكتاب، وقد قال رسول الله ﷺ: «تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوَا مَا تَمَسَّكْتُمَا بِهِمَا: كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ» أخرجه مالك.

أقسام السنة

تنقسم السنة باعتبار سندها إلى ثلاثة أقسام هي: المتواتر، والمشهور، وخبر الآحاد. فالحديث، إن نقله جماعة من تابعي التابعين، عن جماعة من التابعين، عن جماعة من الصحابة، عن النبي ﷺ، فهو المتواتر. وإن نقله جماعة من تابعي التابعين، عن جماعة من التابعين، عن واحد أو أكثر من الصحابة، لا يبلغ عددهم حد التواتر، فهو المشهور؛ لأن الأمة تلقتة بالقبول واشتهر بينها. وإن رواه واحد أو أكثر، لا يبلغ عددهم حد التواتر، من الصحابة، ومن بعدهم من التابعين، وتابعي التابعين، فهو خبر الآحاد، ولا تخرج السنة عن هذه الأقسام الثلاثة. إلا أنها من حيث إفادة اليقين أو الظن لا تخرج عن قسمين؛ لأن المشهور يعتبر من الآحاد، إذ إن الحديث، إذا رواه عدد يؤمن تواطؤهم على الكذب من تابعي التابعين، عن عدد آخر من التابعين يؤمن تواطؤهم على الكذب، عن عدد آخر من الصحابة ممن تقوم الحجة القاطعة بقولهم، فهو المتواتر، أي المتواتر ما كان في طبقاته الثلاث عدد من الرواة يبلغ حد التواتر في كل طبقة، فإن خلا ذلك من طبقة واحدة منها فهو خبر الآحاد، سواء أكان العدد غير المتوفر فيه حد التواتر من رواة الحديث من الصحابة، أم من التابعين، أم من تابعي التابعين، أم منها جميعاً، فإنه يعتبر خبر آحاد لا يفيد اليقين، وإنما يفيد الظن، إلا أنه اصطلاح على ما لم يتوفر فيه العدد من الصحابة، وتوفر في الباقي، اسم المشهور؛ لاشتهاره بين الأمة، ولكنه لا يختلف حكمه عن خبر الآحاد في كونه لا يفيد اليقين.

المتواتر

التواتر في اللغة هو تتابع الأشياء واحداً بعد واحد بينهما مهلة، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا﴾ أي واحداً بعد واحد بمهلة. والمتواتر هو المتتابع، والخبر المتواتر في اصطلاح الأصوليين هو خبر جماعة بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم، ولا يحصل العلم بقول هذه الجماعة، ولا يكون متواتراً، إلا إذا كانوا عالين بما أخبروا به لا ظانين، وأن يكون علمهم مستنداً إلى السمع والمشاهدة لا إلى دليل الاستنتاج، وأن يكونوا جماعة مستوفية هذه الشروط، في عصر الصحابة، وعصر التابعين، وتابعي التابعين، بأن يستوي طرفا الخبر ووسطه؛ وعليه فإن الخبر المتواتر هو ما رواه في العصور الثلاثة جمع غفير يستحيل معه عادة تواطؤهم على الكذب. والمراد بالعصور الثلاثة عصر الصحابة وعصر التابعين وعصر تابعي التابعين. ولا عبرة في غير هذه العصور الثلاثة في رواية الحديث مطلقاً.

والحديث المتواتر قطعي الثبوت عن النبي ﷺ فيفيد علماً يقينياً، ويجب العمل به في كل شيء، سواء أكان من السنة القولية، أم الفعلية، أم السكوتية. ومن الأحاديث القولية المتواترة قوله ﷺ: «وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» أخرجه البخاري ومسلم. ومن السنة الفعلية المتواترة الصلوات الخمس وعدد ركعاتها، وكذلك ما ورد في كيفية الصلاة، والصوم، والحج.

العدد الذي يحصل به العلم

اختلف في أقل عدد يحصل معه العلم، فقال بعضهم خمسة، وقال آخرون إن أقل ذلك اثنا عشر، ومنهم من قال أقله عشرون، ومنهم من قال أقله أربعون، ومنهم من قال سبعون، ومنهم من قال ثلاثمائة وثلاثة عشر... الخ. وهذه الأقوال كلها، وجميع الأقوال التي عينت عدداً معيناً لا سند لها من النقل ولا من العقل، إذ لم يرد نص على عدد مخصوص، ولا يرجح العقل عدداً مخصوصاً. والعبرة بالخبر المتواتر هو حصول العلم اليقيني منه، لا رواية عدد معين، فإن مع العدد توجد قرائن تدل على قوة الخبر أو ضعفه. فقد يروي خبراً عدد معين لا يحصل بروايتهم له علم يقيني، وقد يروي خبراً جماعة آخرون عددهم معين كهذا العدد فيحصل العلم اليقيني بروايتهم، إذ يختلف اعتبار الخبر باختلاف القرائن مع تساوي العدد. وعلى ذلك فإن الحديث المتواتر الذي يحصل به العلم لا بد أن يرويه جماعة لا عدد معين، وأن يكون عدد هذه الجماعة، وتباعد أماكنهم، بحيث يستحيل معه تواطؤهم على الكذب، والعبرة باعتبار العدد هو استحالة التواطؤ معه على الكذب. فلا بد أن يروي الحديث جماعة، وأن يبلغ عددهم مبلغاً يمنع أن يتواطؤوا على الكذب، ويختلف ذلك باختلاف المخبرين، والوقائع، والقرائن.

المشهور

الحديث المشهور هو ما زاد نقلته عن ثلاثة في جميع طبقاته ولم يصل حد التواتر. وهو لا يفيد اليقين، وإنما يفيد الظن كأبي خبر من أخبار الآحاد،

وقد قالوا: إنه يفيد ظناً يقرب من اليقين؛ لأن الأمة تلقتة بالقبول في عهد التابعين، فكان قطعي الثبوت عن الصحابي، والراجح في أصحاب رسول الله ﷺ التنزه عن الكذب. ولكن هذا القول لا يعطي الحديث المشهور أكثر مما لأي خبر من أخبار الآحاد؛ لأن القول بأنه يفيد ظناً يقرب من اليقين قول لا معنى له. فالأمر إما ظن، وإما يقين، ولا ثالث لهما، فلا يوجد شيء بين الظن واليقين، ولا شيء يقرب من هذا ويبعد من هذا؛ ولهذا لا معنى لهذا القول، فالمشهور يفيد الظن. والقول بأنه قطعي الثبوت عن الصحابي لا قيمة له؛ لأن المطلوب أن يكون قطعي الثبوت عن الرسول لا عن الصحابي، والبحث في حديث الرسول لا في أقوال الصحابي؛ ولهذا ليس في هذا القول أي غناء، وبناء عليه فإن الحديث المشهور خبر آحاد وليس أكثر. إلا أن الفرق بينه وبين خبر الآحاد، أن خبر الآحاد لا يؤخذ إلا بعد التثبت من روايته؛ لأن فيه غير الصحابة آحاداً، وأما المشهور فيؤخذ من غير تثبت؛ لأن الآحاد آت من رواية الصحابة، وهم عدول لا يسأل عنهم. والمشهور في الحديث هو شهرته في عصر التابعين، وتابعي التابعين. فلو اشتهر بعد هذين العصرين فلا عبرة في ذلك؛ ولهذا لا يقال حديث مشهور عن خبر الآحاد الذي اشتهر بين الناس بعد هذين العصرين، بل يقال عنه خبر آحاد مهما اشتهر، ومن الأحاديث المشهورة قوله ﷺ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» أخرجه البخاري ومسلم.

خبر الآحاد

خبر الآحاد هو ما رواه عدد لا يبلغ حد التواتر في العصور الثلاثة، ولا عبرة بما بعدها. وهو يفيد الظن ولا يفيد اليقين، وتستند إليه الأحكام في

استنباطها، كما تستند إلى الحديث المتواتر، وإلى الحديث المشهور. ومبحث خبر الآحاد من أهم المسائل الأصولية؛ لأن مستند أكثر الأحكام خبر آحاد لقلة السنة المتواترة. ويجب العمل بخبر الآحاد متى تحققت شروط قبوله رواية ودراية. وقد كان الرسول ﷺ ينفذ آحاد الصحابة إلى البلدان، يدعون إلى الإسلام، ويعلمون الأحكام، ويروون الأحاديث، كما أرسل معاذاً إلى اليمن. فلو لم يكن العمل بخبر الواحد واجباً على المسلمين لما اكتفى الرسول ﷺ بالآحاد من الصحابة يرسلهم، ولكان أرسل جماعات. وقد أجمع الصحابة على العمل بخبر الواحد، ونقل عنهم رضي الله عنهم من الوقائع المختلفة الخارجة عن العد والحصر، والمتفقة على العمل بخبر الواحد، ووجوب العمل به، فمن ذلك ما رواه ابن ماجه في سننه أن أبا بكر الصديق عمل بخبر المغيرة ومحمد بن مسلمة في ميراث الجدة أن النبي ﷺ أطعمها السدس. ومن ذلك ما رواه البخاري أن عمر بن الخطاب عمل بخبر عبد الرحمن بن عوف في أخذ الجزية من المجوس، وهو قوله ﷺ: «سَنُوا بِهِمْ سَنَةَ أَهْلِ الْكِتَابِ» أخرجه مالك. ومن ذلك عمل عثمان وعلي بخبر فريعة بنت مالك، في اعتداد المتوفى عنها زوجها في منزل زوجها، وهو أنها قالت: جئت إلى النبي ﷺ أستأذنه في موضع العدة، فقال ﷺ: «امْكُنِي فِي بَيْتِكَ حَتَّى يَلْغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ» أخرجه أبو داود ومالك، ومن ذلك ما اشتهر من عمل علي بخبر الواحد، وقوله: «كُنْتُ إِذَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَدِيثًا نَفَعَنِي اللَّهُ بِمَا شَاءَ مِنْهُ، وَإِذَا حَدَّثَنِي عَنْهُ غَيْرِي اسْتَحْلَفْتُهُ فَإِذَا حَلَفَ لِي صَدَّقْتُهُ» أخرجه أحمد. ومن ذلك ما رواه البخاري ومسلم أن ابن عباس عمل بخبر أبي سعيد الخدري في الربا بالنقد، بعد أن كان لا يحكم بالربا في غير النسيئة. ومن ذلك عمل زيد ابن ثابت بخبر امرأة من

الأنصار، أن الحائض تنفر في الحج بلا وداع، أي ترجع إلى بلدها دون طواف الوداع. ومن ذلك ما رواه البخاري ومسلم عن أنس بن مالك أنه قال: «كُنْتُ أُسْقِي أَبَا طَلْحَةَ الْأَنْصَارِيَّ وَأَبَا عُبَيْدَةَ بْنَ الْجَرَّاحِ وَأَبِيَّ بْنَ كَعْبٍ شَرَابًا مِنْ فُضِيخٍ، وَهُوَ تَمْرٌ، فَجَاءَهُمْ آتٌ فَقَالَ: إِنَّ الْخَمْرَ قَدْ حُرِّمَتْ، فَقَالَ: أَبُو طَلْحَةَ يَا أَنْسُ قُمْ إِلَى هَذِهِ الْجِرَارِ فَانْكُسِرْهَا، قَالَ: أَنْسُ فَقُمْتُ إِلَى مِهْرَاسٍ لَنَا فَضَرَبْتُهَا بِأَسْفَلِهِ حَتَّى انْكَسَرَتْ». ومن ذلك ما رواه البخاري من عمل أهل قباء في التحول من القبلة ببحر الواحد، أن القبلة قد نسخت، فالتفتوا إلى الكعبة ببحره ... إلى غير ذلك من الأخبار العديدة التي تدل على إجماع الصحابة، على وجوب العمل ببحر الواحد.

رواة الحديث

رواة الحديث هم الصحابة والتابعون وتابعو التابعين، وما عداهم لا يعتبر من رواة الحديث مطلقاً. ويرشد إلى ذلك ما رواه الترمذي عن ابن عُمرَ قَالَ حَظَبْنَا عُمَرَ بِالْحِجَابَةِ فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي قُمْتُ فِيكُمْ كَمَقَامِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِينَا، فَقَالَ: «أَوْصِيكُمْ بِأَصْحَابِي ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ ثُمَّ يَفْشُوا الْكَذِبُ» فرتب ﷺ فشو الكذب على انقراض الثالث. فالقرن الذي بعده، ثم من بعده، إلى يوم القيامة، قد فشا فيهم الكذب بهذا النص. وروى البخاري عن عبيدة عن عبد الله ﷺ أن النبي ﷺ قال: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ قَوْمٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينُهُ، وَيَمِينُهُ شَهَادَتُهُ» وروى كذلك عن عمران بن حصين رضي الله عنهما قال: قال: رسول الله ﷺ: «خَيْرُ أُمَّتِي قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ، قَالَ عِمْرَانُ: فَلَا أَدْرِي أَذْكَرَ بَعْدَ قَرْنِهِ قَرْنَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا. ثُمَّ إِنَّ بَعْدَكُمْ قَوْمًا يَشْهَدُونَ وَلَا

يُسْتَشْهَدُونَ، وَيُخُونُونَ وَلَا يُؤْتَمَنُونَ، وَيَنْذَرُونَ وَلَا يَقُونَ، وَيُظْهَرُ فِيهِمُ السُّمْنُ». فهذه الأحاديث ترشد إلى أن أقوال من جاء بعد القرون الثلاثة موضع تهمة، وهذا يعني أنها لا تقبل روايتها. والقرون الثلاثة هي عصر الصحابة والتابعين وتابعي التابعين. وهذه الأحاديث، وإن كانت ليست نصاً في حصر رواية الأحاديث بهذه القرون الثلاثة، ولكنها ترشد إلى ذلك. إلا أن الذي يعين أن هؤلاء هم فقط رواة الحديث، هو أن الرواية للحديث تنتهي بعد ضبط الأحاديث في الكتب، فليس بعد عصر تسجيل الأحاديث، وهو عصر البخاري ومسلم وأصحاب السنن، رواية حديث؛ لأن الرواية عبارة عن النقل، وقد انتهى هذا النقل؛ ولذلك فإن رواة الحديث هم الصحابة والتابعون وتابعو التابعين؛ لأن عندهم انتهت الرواية بتسجيل الأحاديث. نعم إن هناك من يقول إن رواة الحديث هم الصحابة والتابعون ومن دونهم، وهذا القول صحيح؛ لأنه لم يرد نص يمنع رواية حديث رسول الله ﷺ إلى يوم القيامة، ولكن الواقع أنه بعد تسجيل الأحاديث وانتهاء الرواية لم يبق مكان للرواية ولا للرواة، وبذلك يكون قد انتهى عهد الرواية والرواة عملياً من عصر التسجيل، أي من عصر تابعي التابعين، ومن هنا كان واقع رواية الحديث محصوراً في هذه العصور الثلاثة: عصر الصحابة، وعصر التابعين، وعصر تابعي التابعين.

وقد كُتِبَ تاريخ رواية الحديث، وعُرف كل واحد منهم، وهم ليسوا معصومين من الخطأ. إلا أن الصحابة تقبل روايتهم ولا يحتاجون إلى تعديل؛ لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم، ولقول رسول الله ﷺ: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بَأْيُهُمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ» أخرجهم رزين، وهو حديث حسن، فقد قبله العلماء، واستعمله عامة الفقهاء، وهذا النوع من الحديث الحسن، كما نص

على ذلك علماء مصطلح الحديث؛ ولذلك تقبل رواية الصحابي مطلقاً من غير تعديل. أما غير الصحابة، فيشترط فيمن يحتج بروايته، أن يكون عدلاً ضابطاً لما يرويه.

أنواع خبر الآحاد

إن الحديث عند أهله ينقسم إلى صحيح، وحسن، وضعيف. أما الحديث الصحيح فهو الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه، ولا يكون شاذاً، ولا معللاً. فهذا هو الحديث الذي يحكم بصحته بلا خلاف عند أهل الحديث؛ ولذلك لا يعتبر ما انقطع سنده من الحديث الصحيح، مثل المنقطع والمعضل. ولا يعتبر من الصحيح ما نقله مجهول الحال ظاهراً وباطناً، ولا مجهول العين، أو معروف بالضعف. ولا يعتبر من الصحيح ما نقله غير الحافظ المتيقظ، بأن نقله مغفل كثير الخطأ، ولا ما يرويه الثقة مخالفاً لرواية الناس؛ لأنه يكون حينئذ شاذاً، ولا ما فيه أسباب خفية قاذحة؛ لأنه يكون حينئذ معللاً. والأمر في معرفة الحديث الصحيح ينتهي إلى ما خرجه الأئمة في تصانيفهم. والمراد هنا أئمة الحديث المشهورون. والصحيح هو ما وجد منصوصاً على صحته في أحد الصحيحين، أو في مصنف من مصنفات أئمة الحديث المعتمدة المشهورة. وأقسام الصحيح هي:

- ١ - صحيح أخرجه البخاري ومسلم جميعاً.
- ٢ - صحيح انفرد به البخاري عن مسلم.
- ٣ - صحيح انفرد به مسلم عن البخاري.

- ٤ - صحيح على شرطهما لم يخرجاه.
- ٥ - صحيح على شرط البخاري لم يخرجه.
- ٦ - صحيح على شرط مسلم لم يخرجه.
- ٧ - صحيح عند غيرهما، وليس على شرط واحد منهما.
- هذه أمهات أقسام الصحيح. أعلاها الأول، وهو الذي يقول فيه أهل الحديث كثيراً «صحيح متفق عليه» وأما الحديث الحسن فهو ما عرف مخرجه، واشتهر رجاله، وعليه مدار أكثر الحديث، وهو الذي يقبله أكثر العلماء، ويستعمله عامة الفقهاء. وروي عن أبي عيسى الترمذي، رحمه الله، أنه يريد بالحسن أن لا يكون في إسناده من يتهم بالكذب، ولا يكون حديثاً شاذاً، وإنما سمي حسناً لحسن الظن بروايته. والحديث الحسن قسمان:

- ١ - الحديث الذي لا يخلو رجال إسناده من مستور ولم تتحقق أهليته، غير أنه ليس مغفلاً كثير الخطأ فيما يرويه، ولا هو متهم بالكذب في الحديث.
- ٢ - أن يكون راويه من المشهورين بالصدق والأمانة، غير أنه لم يبلغ درجة رجال الصحيح؛ لكونه يقصر عنهم. والحديث الحسن يحتج به كالحديث الصحيح سواء بسواء، وما ورد من أحاديث في كتب الأئمة وتلاميذهم وغيرهم من العلماء والفقهاء يعتبر من الحديث الحسن، ويحتج به؛ لأنهم أوردوه دليلاً على حكم، أو استنبطوا منه حكماً، فهو حديث حسن، سواء ورد في كتب أصول الفقه أم الفقه، على شرط أن تكون كتباً معتبرة كالمبسوط، والأم، والمدونة الكبرى، وأمثالها، لا كمثل كتب الباجوري، والشنشوري، وأصراهما.
- أما ما ورد من أحاديث في كتب التفسير فلا يلتفت إليه، ولا يحتج به، حتى لو كان المفسر إماماً مجتهداً؛ وذلك لأنه ورد لتفسير آية لا لاستنباط حكم،

وهناك فرق بينهما، ولأن المفسرين عادة لا يهتمون بتدقيق الأحاديث التي يستشهدون بها؛ ولهذا لا تعتبر هذه الأحاديث مجرد ورودها في التفسير، كما هي الحال في كتب الفقه التي للأئمة والعلماء، بل لا بد من البحث عن الحديث، ولو بطريق التقليد، بسؤال أهل الحديث، أو الرجوع إلى كتاب من كتب الحديث المعتمدة.

وأما الحديث الضعيف فهو كل حديث لم تجتمع فيه صفات الحديث الصحيح، ولا صفات الحديث الحسن المذكورة فيما تقدم، أي هو الذي لم تثبت وثاقه روايته، كلاً أو بعضاً، لجهالة في حالهم، أو لخدش فيهم في الصدق، ونحو ذلك مما يوجب نفي العدالة والوثاقة. والحديث الضعيف لا يحتج به، ولا يتخذ دليلاً على الأحكام الشرعية.

شروط قبول خبر الآحاد

يقبل خبر الآحاد إذا استكمل شروطه رواية ودراية. أما شروط قبوله رواية فهي أن يكون راوي الحديث مسلماً، بالغاً، عاقلاً، عدلاً، صادقاً، ضابطاً لما يسمعه، ذاكرًا له من وقت حمله إلى وقت أدائه. وقد بين علماء الأصول، وعلماء مصطلح الحديث، شروط الرواية بالتفصيل، وبيّنوا تاريخ رجال الحديث ورواتهم، كل راو وما يتحقق فيه من هذه الصفات مفصلاً.

وأما شروط قبول خبر الآحاد دراية فهي أن لا يعارض ما هو أقوى منه من آية أو حديث متواتر أو مشهور، مثل ما روي عن فاطمة بنت قيس أنها قالت: «طَلَّقَنِي زَوْجِي ثَلَاثًا فَلَمْ يَجْعَلْ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سُكْنَى وَلَا نَفَقَةً» أخرجه مسلم. فهذا الحديث يعارض قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ

سَكَنْتُمْ مِّنْ وَجْدِكُمْ ﴿١٠﴾ ولذلك يجب رده، ولا يجوز العمل به.

وأما إذا عارض خبر الآحاد القياس، فإن الحديث يقدم على القياس، فيقبل الحديث ويترك القياس، غير أن هذا إذا كانت علة القياس مستنبطة، أو أخذت من النص دلالة، أو قيسست على علة شرعية أخرى، فإن الحديث في جميع هذه الحالات من القياس مقدم على القياس. أما إذا كانت علة القياس الجامعة منصوباً عليها صراحة في نص مقطوع به، كآية أو حديث متواتر، فإنه يجب العمل بالعلة؛ لأن النص على العلة كالنص على حكمها، ويكون حينئذ من قبيل تعارض حديث الآحاد بما هو أقوى منه، من آية أو حديث متواتر، وليس بالقياس. والحاصل أن خبر الآحاد، إذا عارض آية من القرآن، أو حديثاً متواتراً، أو حديثاً مشهوراً، أو علة نص عليها صراحة قرآن، أو متواتر، أو مشهور، لا يقبل الحديث دراية، وإن لم يعارض ذلك يقبل. ولو عارض الحديث القياس، يقبل الحديث، ويرفض القياس.

أفعال الرسول ﷺ

أفعال الرسول ﷺ ثلاثة أقسام: أحدها الأفعال الجبليّة أي الأفعال التي من جبلة الإنسان وطبيعته أن يقوم بها، وذلك كالقيام، والقعود، والأكل، والشرب، ونحوه. فهذه لا نزاع في كون الفعل على الإباحة، بالنسبة له ﷺ ولأمته.

القسم الثاني: الأفعال التي ثبت كونها من خواصه ﷺ لا يشاركه فيها أحد، وذلك كاختصاصه ﷺ بوجوب الوتر، والتهجد بالليل، والمشاورة،

والتخيير لنسائه، وكاختصاصه بإباحة الوصال في الصوم، ونحو ذلك مما ثبت أنه خاص بالرسول ﷺ، فهذه لا نزاع في أنه لا يجوز الإقتداء فيها بالنبي ﷺ؛ لأن ذلك مما اختص به الرسول ﷺ.

القسم الثالث: ما ليس من الأفعال الجبلية، وليس مما اختص به ﷺ، أي سائر الأفعال، وهذه لا نزاع في أننا مأمورون بالإقتداء فيها بالرسول ﷺ، ولا نزاع في أنها دليل شرعي كأقواله وسكوته، فيجب العمل به لأنه فعله ﷺ؛ لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ ولقوله تعالى: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي﴾ وهذا صريح وواضح وظاهر في العموم، فيشمل كل ما يقوم به الرسول ﷺ من أعمال، كما يشمل الأقوال ويشمل السكوت؛ ولذلك كان اتباع الرسول ﷺ في جميع أفعاله التي صدرت عنه، مما ليس مختصاً به، ومما ليس من الأفعال الجبلية، واجباً على كل مسلم؛ لأن الرسول ﷺ لا يتبع إلا ما يوحى إليه. غير أن وجوب اتباع الرسول ﷺ، لا يعني وجوب القيام بالفعل الذي فعله، بل يعني وجوب الاتباع حسب الفعل، فإن كان الفعل مما يجب، كان القيام به واجباً، وإن كان القيام به مما يندب، كان القيام به مندوباً، وإن كان الفعل مباحاً، كان القيام به مباحاً. فالاتباع واجب حسب ما جاء في الفعل، وهو مثل اتباع أوامر الرسول، فالله تعالى يقول: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ فدل ذلك على وجوب طاعة الرسول ﷺ فيما يأمر به، ولكنه لا يدل على وجوب القيام بما يأمر به، بل يكون القيام به حسب ما أمر به، فإن أمر به على الوجوب كان القيام به واجباً، وإن أمر به على الندب كان القيام به مندوباً، وإن أمر به على الإباحة

كان القيام به مباحاً. وكذلك أفعاله ﷺ يجب اتباعها، ولكن القيام بها حسب ما جاءت به الأفعال.

أما متى يدل الفعل على الوجوب، ومتى يدل على الندب، ومتى يدل على الإباحة، فإن ذلك فيه تفصيل، إذ ينظر في الفعل، فإن كان قد اقترن به دليل يدل على أنه بيان خطاب سابق، فإنه يكون بياناً لنا، وذلك كأن يقول الرسول ﷺ قولاً صريحاً بأن هذا بيان لكذا، كقوله ﷺ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» أخرجه البخاري، وكقوله: «أَلَا خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكُكُمْ» أخرجه أحمد، أو كأن تكون قرائن الأحوال تدل على ذلك، وذلك كما إذا ورد لفظ مجمل، أو عام أريد به الخصوص، أو مطلق أريد به التقييد، ولم يبينه قبل الحاجة إليه، ثم فعل عند الحاجة فعلاً صالحاً للبيان، فإنه يكون بياناً. فهذه الأفعال التي هي بيان لنا، أي بيان لخطاب سابق، من آية أو حديث، تأخذ حكم المبيّن، فإن كان المبيّن فرضاً كان القيام بالفعل فرضاً، وإن كان المبيّن مندوباً كان القيام بالفعل مندوباً، وإن كان المبيّن مباحاً كان القيام بالفعل مباحاً.

وأما ما لم يقتزن بالفعل ما يدل على أنه للبيان، لا نفيّاً ولا إثباتاً، أي لم يقتزن بالفعل دليل يدل على أنه قصد به بيان خطاب سابق، فإن كونه فرضاً، أو مندوباً، أو مباحاً، يحتاج إلى قرينة، إذ يكون حينئذ مثل طلب الفعل، فإنه لمجرد الطلب، ويحتاج إلى قرينة تعين كونه طلب فعل جازم، أو طلب فعل غير جازم، أو تخيير، وبحسب هذه القرينة يكون حكم القيام به. غير أنه من استقراء الأفعال التي لم يقتزن بها ما يدل على أنه قصد بالفعل بيان خطاب سابق، يتبين أنها نوعان: أحدهما ما يظهر فيه قصد القرينة إلى الله تعالى، والثاني

ما لا يظهر فيه قصد القرية إلى الله تعالى. فأما الفعل الذي يظهر فيه قصد القرية، فإن القيام به مندوب، وذلك أن كونه مما يتقرب به إلى الله قرينة على ترجيح الفعل على الترك، وكون فعلها لم ترد عقوبة على تركه دليل على أن الطلب غير جازم، ومن هنا كان مندوباً وليس واجباً. فالقرينة هي التي عينت كونه طلب فعل غير جازم، أي عينت كونه مندوباً. وأما الفعل الذي لم يظهر فيه قصد القرية، فإن القيام به مباح، وذلك أن كون الرسول فعله يدل على الطلب، وكونه ليس مما يتقرب به إلى الله لا يدل على الترجيح، بل يفهم منه عدم ترجيح الفعل على الترك، فإذا قرن هذا مع دلالة الطلب، كان الطلب طلب تخيير، أي كان مخيراً بين فعله وتركه وذلك هو المباح.

وهناك من يقول إن القيام بالفعل الذي فعله الرسول ﷺ واجب، ويستدلون على ذلك بالكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة. أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ﴾ فقد أمر الله بمتابعته، ومتابعته امتثال القول والإتيان بمثل فعله، والأمر للوجوب فيجب القيام بالفعل. وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ فإنه يدل على أن محبة الله مستلزمة للمتابعة ومحبة الله تعالى واجبة إجماعاً، ولأزم الواجب واجب، فتكون المتابعة واجبة. وأيضاً قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ فحذر من مخالفة أمره، والتحذير دليل الوجوب، والأمر يطلق على الفعل كما يطلق على القول. وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ والأخذ هنا معناه الامتثال، ولا شك أن الفعل الصادر من رسول الله ﷺ قد آتانا إياه، فيكون امتثاله واجباً للآية.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ فإن منطوقه أن الأسوة لمن كان يؤمن، فربطها بالإيمان، أي من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فله في رسول الله ﷺ أسوة حسنة، ومعناه أنه من لم يتأس به لا يكون مؤمناً بالله ولا باليوم الآخر، وهذا قرينة على الطلب الجازم وهو دليل الوجوب. وأيضاً قوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ أمر بطاعة الرسول ﷺ والأمر للوجوب، ومن أتى بمثل فعل الغير على قصد إعظامه فهو مطيع له، فيكون القيام بالفعل واجباً. وأيضاً قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ فجعل فعله تشريعاً واجب الاتباع، وهذا يدل على أنه فعله واجب الاتباع.

وأما السنة، فما روي أن الصحابة، رضي الله عنهم، خلعوا نعالهم في الصلاة لما خلع ﷺ نعله، ففهموا وجوب المتابعة له في فعله، والنبي ﷺ أقرهم على ذلك، ثم بين لهم علة انفراده بذلك، عن أبي سعيد عن النبي ﷺ: «أَنَّهُ صَلَّى فَخَلَعَ نَعْلَيْهِ، فَخَلَعَ النَّاسُ نِعَالَهُمْ، فَلَمَّا انصَرَفَ قَالَ: لِمَ خَلَعْتُمْ نِعَالَكُمْ؟ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، رَأَيْنَاكَ خَلَعْتَ فَخَلَعْنَا، قَالَ: إِنَّ جَبْرِيلَ أَتَانِي فَأَخْبَرَنِي أَنَّ بِهِمَا خَبَثًا» أخرجه أحمد. وأيضاً ما روي عنه أنه أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة ولم يفسخ، فقالوا له: «أَمَرْتَنَا بِفَسْخِ الْحَجِّ وَلَمْ تَفْسَخْ» ففهموا أن حكمهم كحكمه، والنبي ﷺ لم ينكر عليهم، بل أبدى عذراً يختص به، وهو سوقه الهدى. وأيضاً ما روي عنه ﷺ أنه نهى الصحابة عن الوصال في الصوم وواصل، فقالوا له: نهيتنا عن الوصال وواصلت فقال: «إِنِّي لَسْتُ مِثْلَكُمْ، إِنِّي

أَظْلُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي» أخرجه أحمد، فأقرهم على ما فهموه من مشاركتهم له في الحكم، واعتذر بعذر يختص به. وأيضاً ما أخرجه مسلم عن عمر بن أبي سلمة أنه «سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَقْبِلُ الصَّائِمُ؟ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: سَلْ هَذِهِ - لَأُمِّ سَلَمَةَ - فَأَخْبَرَتْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَصْنَعُ ذَلِكَ» ولو لم يكن متبعاً في أفعاله لما كان لذلك معنى. وكذلك ما روي عنه ﷺ في غسل الرأس من الجنابة أنه قال: «أَمَّا أَنَا فَأُفِضُ عَلَى رَأْسِي ثَلَاثَ أَكْفٍ» أخرجه النسائي. وكان ذلك جواباً عندما تمارى القوم في غسل الجنابة عنده ﷺ. وأيضاً ما روى البخاري عنه ﷺ أنه أمر الصحابة بالتحلل بالحلل والذبح، فتوقفوا، فشكا ذلك إلى أم سلمة، فأشارت إليه بأن يخرج وينحر ويحلق، ففعل ذلك، فذبحوا وحلقوا، ولولا أن فعله متبع لما كان كذلك.

وأما الإجماع، فلأن الصحابة اختلفوا في وجوب الغسل من الجماع بغير إنزال، فلما بلغهم فعل رسول الله ﷺ الذي روته عائشة رضي الله عنها: «فَعَلْتُهُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَغْتَسَلْنَا» أخرجه الترمذي وابن ماجه وأحمد، فأجمعوا على الوجوب. وأيضاً ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه كان يقبل الحجر الأسود ويقول: «إِنِّي أَعْلَمُ أَنَّكَ حَجَرٌ لَا تَضُرُّ وَلَا تَنْفَعُ وَلَوْلَا أَنِّي رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ اسْتَلَمَكَ مَا اسْتَلَمْتُكَ» أخرجه البخاري. وكان ذلك شائعاً فيما بين الصحابة من غير نكير، فكان إجماعاً على اتباعه في فعله ﷺ.

والجواب عن كل هذه الأدلة ينحصر في نقطة واحدة، هو أن هناك فرقاً بين الاتباع، وبين القيام بالعمل، أي هناك فرق بين اتباع الرسول ﷺ وبين القيام بما فعله الرسول، فاتباع الرسول واجب ولا كلام ولا خلاف في ذلك،

ولكن القيام بالفعل الذي يجب اتباع الرسول به يختلف باختلاف الفعل، فإذا كان الفعل مباحاً، فإن الاتباع فيه اتباع في المباح، أي في أن يخير بين فعله وتركه، ففي هذه الحالة هذا هو الاتباع، فإذا أوجب على نفسه فعله وجعله واجباً لا يكون متبعاً للرسول، بل يكون مخالفاً له، فالاتباع إنما يكون بالقيام به حسب ما جاء به الفعل، فإن جاء به واجباً كان القيام به واجباً، وإن جاء به مندوباً كان القيام به مندوباً، ولا يَأْتُم إن تركه، وإن جاء به مباحاً كان القيام به مباحاً، فيتبعه بالفعل حسب ما جاء به الفعل، وإن خالف ذلك كان غير متبع. والأدلة السابقة كلها أدلة على الاتباع، لا على القيام بالفعل؛ ولذلك لا تصلح دليلاً على أن القيام بالفعل الذي فعله الرسول واجب، فيسقط الاستدلال بها على الوجوب. وهذا نظير الأمر، فإن الأمر ليس للوجوب، فليس كل ما أمر الله به واجباً، وإنما يختلف باختلاف القرائن، فقد يكون ما أمر به واجباً، وقد يكون مندوباً، وقد يكون مباحاً، والواجب في الأمر إنما هو طاعة الأمر، وليس القيام بما أمر به، وطاعته إنما تكون حسب ما أمر به، فإن أمر به على سبيل الوجوب كان القيام به واجباً، وإن أمر به على سبيل الندب كان القيام به مندوباً، وإن أمر به على سبيل الإباحة كان القيام به مباحاً، وإيجاب المباح ليس طاعة للأمر، بل مخالفة لما أمر، وكذلك اتباع الرسول في أفعاله، إنما يكون حسب ما جاء به الفعل.

وهناك من يقول إن القيام بالفعل الذي فعله الرسول مندوب، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ فإن وصف الأسوة بالحسنة يدل على الرجحان، والوجوب منتف؛

لكونه خلاف الأصل، ولقوله: ﴿لَكُمْ﴾، ولم يقل: عليكم، فتعين النذب. والجواب على ذلك أن المراد بالتأسي به في فعله أن نوقع الفعل على الوجه الذي أوقعه هو ﷺ، حتى أنه لو صلى واجباً وصلينا متنفلين أو بالعكس فإن ذلك لا يكون تأسيّاً به، فالتأسي هو القيام بالفعل على ما قام به، وهذا واجب وليس بمندوب، وقوله: ﴿حَسَنَةٌ﴾ وصف للأسوة، أي تأس حسن، وليس هو دليل النذب. والتأسي واجب، وتدل الآية على أنه واجب، بدليل قوله لمن كان يرجو الله واليوم الآخر، فهو قال: ﴿أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ فهو قرينة تدل على وجوب التأسي. غير أن التأسي هنا لا يفهم منه وجوب القيام بالفعل، وإنما وجوب الاتباع، وبما أن ما فعله لم يثبت كونه واجباً، أو مندوباً، أو مباحاً، إلا بالقرينة؛ فإن القيام به لا يكون واجباً إلا إذا ثبت بالقرينة أنه واجب؛ وعليه فإن الآية تدل على الاتباع، ولا تدل على القيام بالفعل، فلا دلالة فيها على أن القيام بالفعل مندوب.

وهناك من يقول إن القيام بالفعل الذي فعله الرسول مباح، وليس بواجب ولا مندوب، وقد استدلوا على ذلك بأن فعله لا يكون حراماً، ولا مكروهاً؛ لأن الأصل عدمه، ولأن الظاهر خلافه، فإن وقوع ذلك، أي المحرم والمكروه، من آحاد عدول المسلمين نادر، فكيف من أشرف المسلمين، وحينئذ إما أن يكون واجباً، أو مندوباً، أو مباحاً. والأصل عدم الوجوب والنذب؛ لأن رفع الحرج عن الفعل أو الترك ثابت، وزيادة الوجوب أو النذب لا تثبت إلا بدليل، ولم يتحقق، فتبقى الإباحة. والجواب على ذلك أن فعل الرسول المجرد، لما لم يظهر فيه قصد التقرب من الله هو المباح؛ لأن كون الفعل ليس مما

يتقرب به إلى الله قرينة على أنه ليس مما يطلب الإقتداء به، وكون الرسول فعله معناه أنه طلب فعله، فيكون الطلب طلب تخيير، وذلك هو المباح. وأما ما عداه، فإن القرينة عينت كونه واجباً أو مندوباً؛ وعليه فإن حصر أفعال الرسول بأنها إنما تدل على الوجوب، أو الندب، أو الإباحة، ولا تدل على الحرام، ولا على المكروه، صحيح، ولكن حصرها في الإباحة هو الغلط؛ لأن القرائن هي دليل الوجوب أو الندب، وقد تحققت فيما ظهر فيه قصد التقرب به إلى الله تعالى؛ ولذلك كان مندوباً، ولو تحققت قرينة تدل على الوجوب لكان واجباً.

ومن هذا كله يتبين أن أفعال الرسول لا تدل على الوجوب، ولا على الندب، ولا على الإباحة، وإنما تدل على مجرد طلب الفعل، والقرينة هي التي تعين كونه واجباً، أو مندوباً، أو مباحاً. وهذا في الأفعال التي لم تأت بياناً لخطاب سابق، وأما الأفعال التي جاءت بياناً لخطاب سابق، فإنها تتبع المبين في الوجوب، أو الندب، أو الإباحة.

والأفعال التي فعلها رسول الله ﷺ ولم تكن بياناً لخطاب سابق، ولا قام الدليل على أنها من خواصه، وعلمت لنا صفتها من الوجوب، أو الندب، أو الإباحة، إما بنصه ﷺ على ذلك وتعريفه لنا، أو بغير ذلك من الأدلة، أي بقرينة من القرائن، فإن التأسى به واجب، أي أن اتباعه في هذا الفعل فرض، والدليل على ذلك النص وإجماع الصحابة. أما النص فقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا ﴾ ولولا أنه متأسى به في فعله ومتبعاً لما كان للآية معنى. وأيضاً قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ

﴿الله﴾ ووجه الاستدلال به أنه جعل المتابعة له لازمة من محبة الله الواجبة؛ فلو لم تكن المتابعة له لازمة للزم من عدمها عدم المحبة الواجبة، وذلك حرام بالإجماع. أي أن اتباع الرسول شرط في ثبوت محبة الله، فإذا لم يحصل الشرط وهو الاتباع، لم يحصل المشروط وهو محبة الله، وبما أن محبة الله فرض فإن اتباعه يكون فرضاً. وأيضاً قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ ووجه الاحتجاج به أنه جعل التأسّي بالنبي ﷺ من لوازم رجاء الله تعالى واليوم الآخر، ويلزم من عدم التأسّي عدم الملزوم، وهو الرجاء لله واليوم الآخر، وذلك كفر. فكان ذلك قرينة دالة على وجوب التأسّي.

وأما إجماع الصحابة فهو أن الصحابة كانوا مجمعين على الرجوع إلى أفعاله، كرجوعهم إلى تقييله عليه الصلاة والسلام الحجر الأسود، وجواز تقييله وهو صائم، إلى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى.

فهذه الأدلة كلها كافية للدلالة على وجوب التأسّي؛ ولهذا فإن التأسّي واجب. والتأسّي هنا هو الإتيان بمثل فعله ﷺ. فإن التأسّي في الفعل هو أن تفعل مثل فعله، على وجهه، من أجل فعله. فكلمة مثل فعله قيد؛ لأنه لا تأسّي مع اختلاف صورة الفعل. وكلمة على وجهه قيد ثان، فإن معناه المشاركة في غرض ذلك الفعل ونيته؛ لأنه لا تأسّي مع اختلاف الفعلين، في كون أحدهما واجباً والآخر ليس بواجب، وإن اتحدت الصورة. وكلمة من أجل فعله قيد ثالث؛ لأنه لو اتفق فعل شخصين في الصورة والصفة، ولم يكن أحدهما من أجل الآخر، كاتفاق جماعة في صلاة الظهر

مثلاً، أو صوم رمضان اتباعاً لأمر الله تعالى، فإنه لا يقال يتأسى البعض ببعض. وعلى هذا لو وقع فعله في مكان أو زمان مخصوص، فلا مدخل له في المتابعة والتأسي، وسواء تكرر أم لم يتكرر، إلا أن يدل الدليل على اختصاص العبادة بذلك المكان أو الزمان، كاختصاص الحج بعرفات، واختصاص الصلاة بأوقاتها، واختصاص صوم رمضان. هذا هو التأسي. ومن هنا لو أن الرسول فعل فعلاً على أنه مندوب، وفعلناه نحن على أنه واجب، لم يكن فعلنا تأسيّاً، بل كان مخالفة لأمر الرسول فكان حراماً، فالتأسي هو أن نفعل مثل فعله ﷺ على وجهه، من أجل فعله. فلا بد من تحقق هذه القيود الثلاثة في الفعل حتى يكون تأسيّاً.

الطرق التي تُعرف بها جهة فعل الرسول ﷺ

لما ثبت وجوب التأسي به عليه الصلاة والسلام، وأن شرط التأسي أن يفعل مثل فعله، كان العلم بجهة فعله ﷺ شرطاً من شروط المتابعة؛ ولهذا كان لا بد من معرفة الطرق التي تعلم بها جهة فعله ﷺ، حتى يقام بالعمل على الوجه الذي قام به الرسول، من حيث كونه واجباً، أو مندوباً، أو مباحاً. أما بالنسبة لفعله الذي ليس ببيان لخطاب سابق، فظاهر أن طريقة معرفة جهة الفعل هي معرفة نفس الفعل، فإن كان مما يتقرب به كانت الجهة ندباً، فكان مندوباً، وإن لم يكن مما يتقرب به كانت الجهة إباحة، فكان مباحاً. وأما بالنسبة لفعله الذي هو بيان لخطاب سابق، فإن فعله ﷺ منحصر في الوجوب والندب والإباحة، فالطرق التي تعلم بها جهة الفعل أربع: الأولى:

الطريق التي تعم الثلاثة. والثانية: الطريق التي يعلم بها الواجب. والثالثة: الطريق التي يعلم بها المندوب. والرابعة: الطريق التي يعلم بها المباح. أما الطريق التي تعم الثلاثة فهي أربعة أشياء:

إحداها: التنصيص، بأن ينص النبي ﷺ على وجوب الفعل والندب والإباحة، بأن يقول هذا الفعل واجب، أو مندوب، أو مباح.

ثانيتهما: التسوية، وذلك بتسويته ﷺ ذلك الفعل بفعل علمت جهته، أي أن يفعل فعلاً ثم يقول هذا الفعل مثل الفعل الفلاني، وذلك الفعل علمت جهته، كما إذا قال: هذا الفعل مساوٍ للفعل الفلاني، وهو معلوم الجهة، فإنه يدل على جهة الفعل، أية جهة كانت.

ثالثتها: أن يعلم بطريق من الطرق أن ذلك الفعل امتثال لآية دلت على أحد الأحكام الثلاثة بالتعيين، مثلاً إذا علم أن الفعل الفلاني امتثال لآية دلت على الوجوب مثلاً، فإذا سوى بينه وبين فعل آخر علم أن ذلك الفعل أيضاً واجب، وكذا القول في الندب والإباحة.

رابعتهما: أن يعلم أن ذلك الفعل بيان لآية مجملة دلت على أحد الأحكام، حتى إذا دلت الآية على إباحة شيء، أو ندبه، أو فرضه، وكان ذلك الشيء مجملاً، ثم بينه الرسول ﷺ بفعله، فإن ذلك الفعل يكون مباحاً، أو مندوباً، أو فرضاً؛ لأن البيان كالمبين، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ مع إتيانه به ﷺ قائلاً: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» أخرجه البخاري، ومثل مناسك الحج... الخ.

وأما الطريق الخاصة بالواجب فهي ثلاثة أشياء:

الأول: الأمارات الدالة على كون الشيء واجباً، كالأذان والإقامة في الصلاة، فإنهما أمارتان لوجوب الصلاة.

الثاني: أن يكون الإتيان بالفعل تحقيقاً لما نذر، إذ فعل المندور واجب، كما إذا قال: إن هزم العدو فليله علي صوم الغد، فصام الغد بعد الهزيمة، فإنه يدل على أنه واجب.

الثالث: إن الفعل يكون ممنوعاً لو لم يكن واجباً، كالركوعين الزائدين في صلاة الخسوف؛ وذلك لأن زيادة ركن فعلي عمداً يبطل الصلاة، فلو لم يكونا واجبين لكانا ممنوعين.

فالركوع الثاني في صلاة الخسوف زائد، وهو يبطل الصلاة، فقيام الرسول به يعني أنه فرض. ولا يقال يجوز أن تكون شرعية الركوع الثاني من قبيل الندب والإباحة في هذه الصلاة خاصة؛ لأن الركوع الأول واجب، فتكراره يدل على أنه واجب، إذ هو تكرار لواجب، كما في السجدة الثانية. وأما سجود السهو وسجود التلاوة في الصلاة وغيرها، فإنه ليس تكراراً، وقد دل الدليل القولي إلى جانب الفعل على أنه مندوب؛ فكان ذلك دليلاً على الندب. وأما رفع اليدين على التوالي في تكبيرات العيد فإنه ليس زيادة ركن عمداً، ثم إن رفع اليدين حركة وهي لا تبطل الصلاة. فيكون الفعل الذي يدل على الوجوب هو فعل، لو لم يكن واجباً لكان ممنوعاً، أي لو لم يكن فرضاً لكان منهيّاً عنه.

وأما الطريق الخاصة بالندب فهي شيئان:

أولهما: أن يكون الفعل مأثيماً به على قصد القرينة مجرداً عن زائد على أصل القرينة، أي تجرد عن أمانة تدل على خصوص الوجوب أو الإباحة، فإنه

يدل على أنه مندوب؛ لأن الأصل عدم الوجوب، ولأن كونه للقربة ينفي الإباحة، فيتعين النذب.

ثانيهما: أن يكون الفعل قضاء لمندوب، فإنه يكون مندوباً أيضاً، إذ القضاء يماثل الأداء. ولا يقال إن من نام جميع الوقت، فإن الأداء عليه غير واجب مع وجوب القضاء؛ لا يقال ذلك لأن الأداء في مثل هذه الحالة واجب عليه، بمعنى انعقاد سبب وجوبه في حقه.

وأما الطريق الخاصة بالإباحة فهي شيئان:

أحدهما: أن يداوم الرسول على فعل ثم يتركه من غير نسخ، فإن تركه لما داوم عليه تركاً تاماً يدل على طلب التخيير وهو المباح، فيكون دليل الإباحة. ثانيهما: أن يفعل فعلاً ليس عليه أمانة على شيء، وبما أنه لا يفعل محرماً ولا مكروهاً، والأصل عدم الوجوب والنذب، فيكون مباحاً.

سكوته ﷺ

سكوته ﷺ أي تقريره هو من السنة، كقوله وكفعله سواء بسواء، فإذا فعل واحد بين يدي النبي ﷺ فعلاً، أو في عصره، وهو عالم به، قادر على إنكاره، فسكت عنه وقرره عليه من غير تكبير عليه، ينظر، فإن لم يكن النبي ﷺ قد سبق منه النهي عن ذلك الفعل، ولا عرف تحريمه، فإن سكوته عن فاعله وتقريره له عليه يدل على جواز ذلك الفعل ورفع الحرج عنه؛ لأنه لو لم يكن فعله جائزاً لأنكر عليه؛ لأن الرسول لا يسكت على منكر؛ لذلك كان سكوته ﷺ دليل الجواز. وأما إن كان النبي قد سبق منه النهي عن ذلك

الفعل وعرف تحريمه، فإنه لا يتصور سكوت الرسول عن ذلك الشخص؛ لأنه إقرار على منكر، وهو محال على النبي ﷺ. وأما سكوت الرسول عن أهل الذمة، وهم يختلفون إلى كنائسهم، وهو فعل كفر، فإنه لا يدل على الإقرار على فعل كفر، وإنما يدل على ترك أهل الذمة وما يعبدون، وليس دليلاً على جواز الذهاب إلى الكنيسة. فالسكوت الذي يعتبر من السنة يشترط فيه أن لا يكون قد سبق نهي عنه، وأن يعلمه الرسول ﷺ بأن يفعل بين يديه، أو يفعل في عصره وبعلمه، وأن يكون الرسول قادراً على إنكاره، وما عدا ذلك لا يعتبر من السنة. والمراد بإنكاره هو زجر فاعله، وليس عدم ميل الرسول له، فقد أكل الضب على مائدة النبي ولم يأكل منه، ولما سئل قال: «لَمْ يَكُنْ بِأَرْضِ قَوْمِي فَأَجِدُنِي أَعَافُهُ» أخرجه البخاري. فكون الرسول يعافه لا يعتبر من الإنكار، فعدم زجره من يأكله يعتبر سكوتاً عنه، فكان دليلاً على الجواز وكذلك ما روي عن نافع: «أَنَّ ابْنَ عُمَرَ سَمِعَ صَوْتَ زَمَارَةٍ رَاحَ فَوَضَعَ أُصْبُعَهُ فِي أُذُنَيْهِ، وَعَدَلَ رَاحِلَتَهُ عَنِ الطَّرِيقِ، وَهُوَ يَقُولُ: يَا نَافِعُ، أَتَسْمَعُ؟ فَأَقُولُ نَعَمْ، فَيَمْضِي، حَتَّى قُلْتُ لَا، فَوَضَعَ يَدَيْهِ، وَأَعَادَ رَاحِلَتَهُ إِلَى الطَّرِيقِ، وَقَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَسَمِعَ صَوْتَ زَمَارَةٍ رَاحَ فَصَنَعَ مِثْلَ هَذَا» أخرجه أحمد. فإن هذا لا يعتبر إنكاراً على الراعي، بل يعتبر سكوتاً عنه، وهو دليل على جواز الزمارة وجواز سماعها، وأما سده لسمعه فيحتمل أنه يتجنبه كما يتجنب كثيراً من المباحات، كما تجنب أن يبيت في بيته درهم أو دينار، وكما تجنب أكل الضب. وعليه فإن سكوت الرسول، المراد منه عدم زجره لمن يفعل الفعل، حتى ولو أظهر كراهته هو للفعل.

التعارض بين أفعال الرسول ﷺ

لا يتصور التعارض بين أفعال رسول الله ﷺ لأن التعارض بين الأمرين هو تقابلهما على وجه يمنع كل منهما صاحبه. وهذا التعارض بين فعلين من أفعال الرسول، بحيث يكون أحدهما ناسخاً للآخر، أو مخصصاً له، لا يتصور وقوعه بين أفعاله ﷺ؛ لأنه إن لم تتناقض أحكامها فلا تعارض، وإن تناقضت فكذلك أيضاً؛ لأنه يجوز أن يكون الفعل في وقت واجباً، وفي مثل ذلك الوقت بخلافه، من غير أن يكون مبطلاً لحكم الأول؛ لأنه لا عموم للأفعال بخلاف الأقوال. نعم، إذا كان مع الفعل الأول قول مقتض لوجوب تكراره، فإن الفعل الثاني قد يكون ناسخاً أو مخصصاً لذلك القول لا للفعل، فلا يتصور التعارض بين الفعلين أصلاً. أما سبب عدم تصور التعارض؛ فذلك لأن الفعلين المتعارضين إما من قبيل المتماثلين، كفعل صلاة الظهر مثلاً في وقتين متماثلين أو في وقتين مختلفين، وإما من قبيل المختلفين. أما الفعلان المتماثلان فظاهر فيهما عدم التعارض، وذلك كصلاة الظهر في وقتين. وأما الفعلان المختلفان، فإن كانا من الجائز اجتماعهما كالصلاة والصوم، فكذلك ظاهر عدم التعارض. وإن كانا مما لا يتصور اجتماعهما، وكانت لا تتناقض أحكامهما كصلاة الظهر والعصر مثلاً، فإنه أيضاً لا تعارض بينهما لإمكان الجمع، فيمكن الجمع بين الصلاة والصوم، ويمكن الجمع بين صلاة الظهر وصلاة العصر. وإن كانا مما لا يتصور اجتماعهما، وكانت تتناقض أحكامهما، كالصوم في يوم معين والإفطار في آخر، فكذلك لا تعارض بينهما؛ لاجتماع الوجوب في وقت، والجواز في وقت آخر، أي يمكن أن يكون الفعل في وقت واجباً، أو مندوباً، أو جائزاً، وفي وقت آخر بخلافه، ولا يكون أحدهما رافعاً ولا مبطلاً لحكم الآخر، إذ لا عموم للفعلين، ولا لأحدهما.

التعارض بين فعل النبي ﷺ وقوله

لا يقع التعارض بين قول الرسول وفعله إلا في حالة واحدة: وهي النسخ، وما عدا هذه الحالة فلا تعارض بين القول والفعل مطلقاً. غير أنه قد يظهر لأول وهلة في بعض أقوال الرسول وأفعاله أن هناك تعارضاً بين القول والفعل، ولكن عند التدقيق يظهر أن ظروف كل منهما غير ظروف الآخر، فلا يكون هناك تعارض، ولهذا يمكن الجمع بينهما. والتعارض له ثلاث أحوال:

إحداها: أن يكون القول متقدماً، وهو أن النبي ﷺ إذا فعل فعلاً، ولم يكن هناك دليل على أن هذا الفعل خاص بالنبي، فإنه يكون ناسخاً للقول المتقدم عليه المخالف له، سواء أكان ذلك القول عاماً، كما إذا قال صوم يوم كذا واجب علينا ثم أفطر ذلك اليوم، وقام الدليل على اتباعه كما فرضنا، أم كان خاصاً به بدليل دل على ذلك، أم خاصاً بنا بدليل دل على ذلك. يعني أن فعله ﷺ الثابت التكرار، الواجب التأسي، إذا تأخر عن القول خاصاً به، أو خاصاً بنا، أو عاماً له ولنا، نسخ القول في حقه، أو في حقنا، أو في حقه وحقنا. أما الفعل الخاص به فظاهر فيه النسخ، وأما الخاص بنا فلوجوب الاتباع، وأما العام له ولنا فكذلك لوجوب الاتباع.

ثانيها: أن يكون القول متأخراً عن الفعل المذكور، وهو الذي دل الدليل على أنه يجب علينا اتباعه فيه؛ لأنه لا يوجد دليل على أنه خاص به، وهذا ينظر فيه، فإن لم يدل الدليل على وجوب تكرار الفعل، فلا تعارض بينه وبين القول المتأخر أصلاً؛ لأن الفعل وقع لمرة واحدة وانتهى، ولم يطلب تكراره، فأصبح معدوماً، فلا يكون القول معارضاً له؛ لأنه غير مطلوب التكرار. وإن دل الدليل على وجوب تكراره عليه وعلى أمته، فالقول المتأخر

قد يكون عاماً، أي متناولاً له ﷺ ولأُمتُه، وقد يكون خاصاً به، وقد يكون خاصاً بنا. فإن كان عاماً فإنه يكون ناسخاً للفعل المتقدم، كما إذا صام يوم عاشوراء مثلاً، وقام الدليل على وجوب تكراره، وعلى تكليفنا به، ثم قال لا يجب علينا صيامه، هذا إن كان عاماً. وأما إن اختص القول المتأخر بالنبي ﷺ، فإن القول المتأخر ينسخ الفعل المتقدم في حقه ﷺ، لا في حقنا. وإن اختص القول المتأخر بنا أي بالأمة، كما إذا قال: لا يجب عليكم أن تصوموا، فلا تعارض فيه بالنسبة للنبي ﷺ فيستمر تكليفه به. وأما في حقنا فإنه يدل على عدم التكليف بذلك الفعل، ثم إن ورد قبل صدور الفعل منا كان مخصصاً، أي مبيناً لعدم الوجوب، أي كنا مستثنين من الفعل، وإن ورد بعد صدور الفعل منا فلا يمكن حمله على التخصيص؛ لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة، فيكون ناسخاً لفعله المتقدم.

ثالثتها: أن يكون المتأخر من القول والفعل مجهولاً، أي لم يعلم أن الفعل هو المتقدم أو القول. وفي هذه الحال ينظر، فإن أمكن الجمع بينهما، يرتفع التعارض، وإن لم يمكن الجمع بينهما فإنه يؤخذ بالقول فيما كان مختصاً بنا، أو عاماً له ولنا، دون ما كان مختصاً به، فيقدم القول، ويؤخذ به، ويترك الفعل؛ وذلك لكون القول مستقلاً بالدلالة موضوعاً لها، بخلاف الفعل، فإنه لم يوضع للدلالة، وإن دل فإنما يدل بواسطة القول، ولأن القول أعم دلالة لشموله المعلوم والموجود، المعقول والمحسوس، بخلاف الفعل، لاختصاصه بالموجود المحسوس.

وفي حالة كون الفعل والقول اللذين فيهما شبهة التعارض بياناً لنص سابق، مثل قوله ﷺ بعد آية الحج «مَنْ قَرَنَ حَجَّاً إِلَى عُمْرَةٍ فَلْيُطْفِئْ طَوَافاً وَاحِداً، وَيَسْعَ سَعْياً وَاحِداً» ذكره الآمدي في الإحكام. وما روى الدارقطني عنه ﷺ أنه «قَرَنَ فَطَافَ طَوَافَيْنِ وَسَعَى سَعْيَيْنِ» فإن الجمع بين الفعل والقول في

هذه الحالة يكون كما هو مفصل في أقسام الكتاب والسنة - البيان والمبين - .
هذه هي أحوال التعارض بين القول والفعل، ومن الأمثلة على ذلك ما رواه أبو داود من طريق الرُّبَيْع بنت معوذ بن عفراء: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَسَحَ بِرَأْسِهِ مِنْ فَضْلِ مَاءٍ كَانَ فِي يَدِهِ»، وعن سفيان الثوري قال: حدثني الرُّبَيْع بنت معوذ بن عفراء قالت: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَأْتِينَا ...، وَمَسَحَ رَأْسَهُ بِمَا بَقِيَ مِنْ وَضُوئِهِ فِي يَدَيْهِ» أخرجه أحمد. فهذا الفعل يعارض ما أخرجه الطبراني أن النبي ﷺ قال: «خُذُوا لِلرَّأْسِ مَاءً جَدِيداً» والجمع بينهما هو أن قوله: «خُذُوا» خطاب خاص بالأمة وليس عاماً، وأنه وإن كان خطاب الرسول لأُمَّته خطاباً له، لأنه يدخل في عموم كلامه، ولكن إذا جاءت قرينة تدل على أن له حكماً خاصاً به، فيكون من خصوصياته، وهنا جاء مسحه رأسه بما بقي من وضوئه، إذا وضع إلى جانب قوله خذوا للرأس ماءً جديداً، فإنه يكون قرينة على أن فعله ﷺ خاص به، والقول خاص بالأمة، وعليه فلا تعارض بين قوله ﷺ: «خُذُوا لِلرَّأْسِ مَاءً جَدِيداً» وبين فعله ﷺ بكونه لم يأخذ للرأس ماءً جديداً، بل مسح بما بقي من وضوئه بيديه، فإنه خاص به؛ وذلك لأن أمره ﷺ للأمة أمر خاص بهم بقرينة فعله ﷺ، فهو أخص من أدلة التأسّي القاضية باتباعه في أقواله وأفعاله ﷺ فبني العام على الخاص، ولا يجب التأسّي به في هذا الفعل الذي ورد أمر الأمة بخلافه.

ومن الأمثلة أيضاً ما روي عن إبراهيم التيمي عن عائشة رضي الله عنها: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقْبَلُ بَعْضَ أَزْوَاجِهِ، ثُمَّ يُصَلِّي وَلَا يَتَوَضَّأُ» أخرجه النسائي. وهذا الحديث قيل عنه إنه ضعيف، ولكن تبين أن من قال إنه ضعيف قال ذلك لأن الحديث مرسل، مع أن المرسل مما يحتج به، وقد قال النسائي في هذا الحديث: «ليس في هذا الباب أحسن من هذا الحديث، وإن كان مرسلًا»

وقد روى الدارقطني الحديث موصولاً، قال: عن إبراهيم عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها. وعن عائشة رضي الله عنها قالت: «إِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم لِيُصَلِّيَ، وَإِنِّي لَمُعْتَرِضَةٌ بَيْنَ يَدَيْهِ اعْتِرَاضَ الْجَنَازَةِ، حَتَّى إِذَا أَرَادَ أَنْ يُوتِرَ مَسَنِي بِرِجْلِهِ» أخرجه النسائي. وعن عائشة رضي الله عنها قالت: «فَقَدْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم لَيْلَةً مِنَ الْفَرَّاشِ فَالْتَمَسْتُهُ فَوَقَعْتُ يَدِي عَلَى بَطْنِ قَدَمِهِ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ وَهُمَا مَنْصُوبَتَانِ» أخرجه مسلم. فهذه الأحاديث الدالة على فعله صلى الله عليه وسلم تعارض آية: ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ فإن هذه الآية صرحت بأن اللمس من جملة الأحداث الموجبة للوضوء، وهو حقيقة في لمس اليد، مجاز في الجماع، ولا يصار إلى المجاز إلا إذا تعذرت الحقيقة، والحقيقة هنا لا تتعذر بل تتيقن، ولا يصار إلى المجاز إلا إذا وجدت قرينة، ولا توجد قرينة هنا تجعله مجازاً، فتعين أن يكون حقيقة. ويؤيد بقاءه على معناه الحقيقي قراءة: ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ﴾ فإنها ظاهرة في مجرد اللمس من دون جماع. وعليه فإن فعل الرسول في لمس المرأة وفي لمس المرأة له، لا سيما وأن لمس عائشة لبطن قدم النبي قد ثبت مرفوعاً وموقوفاً، والرفع زيادة يتعين المصير إليها، يعارض الآية، أي يعارض النص القولي، أي القرآن. والجمع بينهما هو أن الآية تقول أو ﴿لَمَسْتُمُ﴾، فهي خاصة بالأمة، وأنه وإن كان الرسول يدخل في عمومها، ولكن فعل الرسول خلاف النص القولي قرينة على أن الفعل خاص بالرسول، والنص القولي خاص بالأمة. فاللمس باليد صدر من الرسول، ولم يتوضأ، فهو مختص به؛ لأن فعله صلى الله عليه وسلم لا يعارض النص القولي الخاص بالأمة، بل يكون مختصاً به؛ لأن اقتران الآية بفعل الرسول على خلافها يكون قرينة على أن الآية خاصة بالأمة. وعليه لا تعارض بين النص القولي والفعل. وهكذا ترد أفعال للنبي صلى الله عليه وسلم يظهر فيها أنها تعارض قول الرسول، فيحاول الجمع بينهما، فإن لم يمكن الجمع طبقت في حقها قواعد الأحوال الثلاث.

التعارض بين أقوال الرسول ﷺ

لا يقع التعارض بين قولين من أقوال الرسول إلا في حالة واحدة وهي النسخ، وما عداها فإنه يكون إما من باب التعادل والتراجع، وإما أنه يمكن التوفيق بينهما. أما النسخ فسياقي الكلام عليه في بحث النسخ، وأما التعادل والتراجع فإن الكلام عليه في باب التعادل والتراجع للأدلة، وأما التوفيق بين القولين المتعارضين، فإنه يكون بالتدقيق في كل قول منهما؛ لبيان ظروفه وأحواله، فيظهر حينئذ عدم التعارض؛ وذلك لأن أحوال العمران مختلف بعضها عن بعض، فلا يقاس شيء من أحوالها على الآخر لمجرد الاشتباه، إذ يجوز أن يحصل الاشتباه في أمر ويكون الاختلاف واقعاً في أمور متعددة؛ ولذلك يجب استبعاد التعميم والتجريد في التشريع والسياسة؛ لأن التشريع هو علاج أفعال العباد ببيان حكمها، والسياسة رعاية شؤون الناس في مصالحهم التي تقوم عليها أفعالهم. وكل منهما متعلق بالحياة وظروفها وأحوالها، وهي متعددة ومتخالفة ومتباينة، ولكنها كثيراً ما تكون متشابهة، فيخشى أن لا يرى فيها هذا التباين أو الاختلاف أو التعدد، فيجر ذلك إلى التعميم، أي إعطاء الحكم لكل ما هو من جنسها، ويجر أيضاً إلى التجريد أي تجريد كل فعل أو كل شأن من الظروف والأحوال المتعلقة به، وهنا يقع الخطأ، ومن جراء ذلك يظهر التعارض بين علاجين لفعل واحد أو شأن واحد، أي يظهر للرائي أن القولين متعارضان، ومن هنا جاء ظن التعارض بين بعض أقوال الرسول مع البعض الآخر، ولكن عند استبعاد التعميم، وجعل كل علاج لما جاء به من حادثة، واستبعاد التجريد أي تجريد الواقعة من ظروفها، فيلاحظ من ربط

العلاج بالحادثة نفسها، وربط الحادثة بظروفها، أن هناك فرقاً بين الحادثتين، ويتبين أنه لا تعارض بين الحديثين لاختلاف ظروف كل منهما وأحواله، أو لارتباط أحدهما بالآخر في جعلهما معاً أساس النظرية للعلاج، أو أساس النظرية للحادثة، وليس كل واحد منهما منفرداً عن الآخر. وهذا ما يجب على الفقيه وعلى السياسي أن يقوم به بإفراد كل حادثة عن الأخرى، حتى يتبين له بدقة الفارق بينها، فيصل إلى أن معالجتها مختلفة، ويصل إلى ما هو أقرب إلى الحق والصواب في علاج الحوادث، وفي فهم التشريع أو السياسة. وبالنسبة للتشريع، فإن النصوص التشريعية هي حكم الحوادث والوقائع، فمن طبيعتها أن تكون مختلفة، ومن طبيعتها أن يظهر بينها أنها متعارضة؛ لدقة الاختلاف بينها، ولحتمية وجود التشابه مع هذا الاختلاف. فيجب على الفقيه أن يدقق في النصوص التشريعية قبل أن يصدر حكمه عليها؛ لأنها ليست تعبيرات أدبية تدل على معان فقط، بل هي علاج لوقائع، لا بد أن يقرن معانيها التي في ذهنه بالوقائع التي يقع عليها حسه، بحيث يضع إصبعه على الواقع، حتى يتأتى له فهم التشريع، وإدراك الواقع الذي يعالجه؛ فيدرك حينئذ الفروق الدقيقة بين مدلولات النصوص، ويدرك خطر التعميم، وخطر التجريد، وعلى هذا الأساس يجب أن ينظر إلى الأحاديث النبوية؛ فيدرك حينئذ عدم التعارض.

والناظر في الأحاديث النبوية التي يظهر فيها أنها متعارضة، يجد أنها جميعها يمكن التوفيق بينها عند التدقيق. والأمثلة على ذلك كثيرة، فمن ذلك مثلاً أحاديث يأمر الرسول فيها بأشياء، وتعارضها أحاديث أخرى يرفض الرسول قبول هذه الأشياء التي أمر بها، فيظهر حينئذ أن بينها تعارضاً، ولكن

الحقيقة أنه لا تعارض، فإن أمر الرسول هو طلب فعل، فهو لا يفيد الوجوب أو الندب أو الإباحة إلا بقرينة، فكونه يأتي بعد هذا الأمر بما يدل على أنه لا يفعله، كان ذلك قرينة على أن الأمر للإباحة، فلا يكون رفضه لقبول الأشياء التي أمر بها مناقضاً لأمره بها، بل يكون قرينة على أن أمره للإباحة، وليس للوجوب، ولا للندب. ومن ذلك ما روي عن قيس بن سعد قال: «زَارَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي مَنْزِلِنَا ... فَأَمَرَ لَهُ سَعْدٌ بِغُسْلِ فَوْضِعٍ فَأَغْتَسَلَ ثُمَّ نَاولَهُ أَوْ قَالَ نَاولُوهُ مِلْحَفَةً مَصْبُوغَةً بِزَعْفَرَانٍ وَوَرْسٍ، فَاشْتَمَلَ بِهَا» أخرجه أحمد. فإن هذا الحديث يدل على جواز التنشيف من الغسل، ومثله الوضوء، وهذا يعارض ما روي عن ميمونة بلفظ: «.. ثُمَّ أَتَيْتُ بِمَنْدِيلٍ فَلَمْ يَنْفُضْ بِهَا» أخرجه البخاري؛ لأنه يدل على أن الرسول لم يفعل التنشيف. وحاول بعضهم التوفيق بين الحديثين، بأن يحمل عدم تنشيفه على الكراهة بدليل أنه حصل منه التنشيف، لكن ذلك إنما يحمل على الكراهة، لو كان الرسول نهي عن الشيء وأمر به فإنه يحمل النهي على الكراهة، ولكن هنا فعل الشيء مرة ولم يفعله مرة أخرى، فلا تعارض بين الفعلين، ولو فرض أن هناك تعارضاً فيحمل على الإباحة؛ لأن عدم فعل الرسول لشيء لا يدل على النهي؛ لأنه كثيراً ما كان يعرض عن فعل بعض المباحات.

ومن ذلك ما روي عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك: «أَنَّ عَامِرَ بْنَ مَالِكٍ مُلَاعِبَ الْأَسِنَّةِ قَدِمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ مُشْرِكٌ، فَأَهْدَى لَهُ، فَقَالَ: إِنِّي لَا أَقْبِلُ هَدِيَّةَ مُشْرِكٍ» أخرجه الطبراني. فهذا الحديث يعارض ما ثبت عن النبي ﷺ أنه قبل الهدية من المشركين، وأمر بقبولها. عن علي رضي الله عنه قال: «أَهْدَى

كَسَرَى لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَبِلَ مِنْهُ، وَأَهْدَى لَهُ قَيْصَرُ فَقَبِلَ مِنْهُ، وَأَهْدَتْ لَهُ الْمُلُوكُ فَقَبِلَ مِنْهُمْ» أخرجه أحمد. وعن عامر بن عبد الله بن الزبير عن أبيه قال: «قَدِمَتْ قُتَيْلَةُ ابْنَةُ عَبْدِ الْعَزَّى بْنِ عَبْدِ أَسْعَدَ بْنِ مَالِكِ بْنِ حَسَلٍ عَلَى ابْنَتِهَا أَسْمَاءَ ابْنَةِ أَبِي بَكْرٍ بِهَدَايَا: ضَبَابٍ وَأَقِطٍ وَسَمْنٍ، وَهِيَ مُشْرِكَةٌ، فَأَبَتْ أَسْمَاءُ أَنْ تَقْبَلَ هَدِيَّتَهَا وَتُدْخِلَهَا بَيْتَهَا. فَسَأَلَتْ عَائِشَةَ النَّبِيِّ ﷺ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ﴾ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ، فَأَمَرَهَا أَنْ تَقْبَلَ هَدِيَّتَهَا، وَأَنْ تَدْخُلَهَا بَيْتَهَا» أخرجه أحمد. فيظهر التعارض بين قبول الرسول الهدية من المشرك، وبين رفضه الهدية من المشرك. والجمع بينهما أن رفضه الهدية من المشرك قرينة على أن قبول الهدية مباح، وليس واجباً، ولا مندوباً؛ لأن الرسول كان يرفض كثيراً من المباحات، فقد رفض أن يأكل من الضب وقال ما يدل على أنه يعافه، ورفض أن يأكل الأرنب. ومن ذلك ما رواه البخاري عن المؤمنات المهاجرات قال: «لَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِنَّ: ﴿إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ﴾ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ» قَالَ عُرْوَةُ: فَأَخْبَرْتَنِي عَائِشَةُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَمْتَحِنُهُنَّ بِهَذِهِ الْآيَةِ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ إِلَى غَفُورٍ رَحِيمٍ قَالَ عُرْوَةُ قَالَتْ عَائِشَةُ فَمَنْ أَقَرَّ بِهَذَا الشَّرْطِ مِنْهُنَّ قَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: قَدْ بَايَعْتُكَ كَلَامًا يُكَلِّمُهَا بِهِ، وَاللَّهُ مَا مَسَّتْ يَدُهُ يَدَ امْرَأَةٍ قَطُّ فِي الْمُبَايَعَةِ، وَمَا بَايَعُهُنَّ إِلَّا بِقَوْلِهِ» أخرجه البخاري. وعن أميمة بنت رقيقة قالت: «أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي نِسْوَةٍ بَايَعَنَّهُ عَلَى الْإِسْلَامِ، فَقُلْنَ يَا رَسُولَ اللَّهِ نُبَايِعُكَ عَلَى أَنْ لَا نُشْرِكَ بِاللَّهِ شَيْئًا، وَلَا نَسْرِقَ،

وَلَا نَزْنِي، وَلَا نَقْتُلَ أَوْلَادَنَا، وَلَا نَأْتِي بِبُهْتَانٍ نَفْتَرِيهِ بَيْنَ أَيْدِينَا وَأَرْجُلِنَا، وَلَا نَعْصِيكَ فِي مَعْرُوفٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: فِيمَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَطَقْتُمْ، قَالَتْ فَقُلْنَ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَرْحَمُ بِنَا مِنْ أَنْفُسِنَا، هَلَمْ نَبَايِعَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنِّي لَا أَصَافِحُ النِّسَاءَ، إِنَّمَا قَوْلِي لِمَاةٍ امْرَأَةٍ كَقَوْلِي لِامْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ» أخرجَه مالك. وروى البخاري عن عروة عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: «وَمَا مَسَّتْ يَدُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَدَ امْرَأَةٍ إِلَّا امْرَأَةً يَمْلِكُهَا» فإن هذه الأحاديث تعارض ما رواه البخاري عن أم عطية قالت: «بَايَعَنَا النَّبِيُّ ﷺ فَقَرَأَ عَلَيْنَا: ﴿عَلَى أَنْ لَا يُشْرَكَ بِلِلَّهِ شَيْئًا﴾ وَنَهَانَا عَنِ النِّيَاحَةِ، فَقَبَضَتْ امْرَأَةً مِنَّا يَدَهَا، فَقَالَتْ: فَلَا تَنُؤُا أَسْعِدْتَنِي، وَأَنَا أُرِيدُ أَنْ أَجْزِيَهَا. فَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا» فهذا الحديث يدل على أن الرسول بايع النساء بالمصافحة بدليل قوله: «فَقَبَضَتْ امْرَأَةً مِنَّا يَدَهَا» فإن معناها أن النساء الأخريات اللواتي معها لم يقبضن أيديهن، وهذا يعني أنهن بايعن بأيديهن، أي بالمصافحة، وحديث أميمة يقول: «إِنِّي لَا أَصَافِحُ النِّسَاءَ» وعائشة تقول: «مَا مَسَّتْ يَدُهُ يَدَ امْرَأَةٍ»، وفي هذا تعارض، فيكون حديث البيعة بالمصافحة يتعارض مع حديث أنه لم يصافح النساء، والجمع بين هذا الحديث والأحاديث التي قبله هو أن رفض الرسول أن يفعل فعلاً ليس بنهي، فلا يدل على النهي عن المصافحة، وإنما هو امتناع منه عن مباح من المباحات، وأنه قرينة على أن فعل الرسول ببيعته النساء بالمصافحة ليس واجباً، ولا مندوباً، بل هو مباح؛ لأن قول الرسول إنه لا يصافح لا يعني أنه نهي عن المصافحة، إذ هو ليس نهياً قطعاً، وإنما يحتمل أنه تجنبه كما كان يتجنب كثيراً من المباحات، كما تجنب أن يبيت في بيته درهم أو دينار، وكما تجنب سماع مزمار الراعي في حديث

نافع عن ابن عمر، ولم ينكر على الراعي ولم يزره، مما يدل على إقراره، ولكنه تجنب سماعه، وكما تجنب أكل الضب، وأكل الأرنب، وأمثال ذلك. وعليه فلا تعارض بين حديث أميمة والحديث الذي قبله. ومما ينبغي لفت النظر إليه في حديث أميمة، أن شبهة التعارض فيه إنما هي لحديث أم عطية عن البيعة بالمصافحة؛ لأنه خاص بالبيعة، وتلك الأحاديث خاصة بالبيعة، فتأتي شبهة التعارض، أما الأدلة التي تدل على جواز اللمس مثل آية: ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ وفي قراءة: ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ فإنها تدل بدلالة الإشارة على جواز لمس الرجل للمرأة، فلا توجد شبهة تعارض بين حديث أميمة وبين هذه الآية، لأن هذه الآية عامة في كل لمس، وحديث أميمة خاص بالبيعة.

وعليه فإنه إذا ورد حديث يدل على امتناع الرسول عن فعل شيء، وتصريحه بأنه لا يفعله، فليس نهياً ولا يفيد النهي، فلا يعارض فعل الرسول لذلك الشيء في وقت آخر، ولا يعارض أمره بذلك الشيء، وكل ما في الأمر يكون قرينة على أن ذلك الشيء الذي فعله الرسول أو أمر به مباح، وليس بواجب، ولا مندوب، والرسول ﷺ قد تجنب كثيراً من المباحات.

ومن الأحاديث التي يبدو أنها متعارضة ولكن يمكن التوفيق بينها، أحاديث ينهى رسول الله ﷺ فيها عن شيء ويأمر به، فمن ذلك التداوي بالنجس وبالمحرمات، فقد وردت أحاديث تنهى عن التداوي بالنجس، وعن التداوي بالمحرمات، عن وائل الحضرمي: «أَنَّ طَارِقَ بْنَ سُوَيْدٍ الْجُعْفِيَّ سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الْخَمْرِ، فَهَاهُ، أَوْ كَرِهَ أَنْ يَصْنَعَهَا. فَقَالَ: إِنَّمَا أَصْنَعُهَا لِلدَّوَاءِ، فَقَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ بِدَوَاءٍ وَلَكِنَّهُ دَاءٌ» أخرجه مسلم. وعن أبي الدرداء قال: قال رسول الله

ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ الدَّاءَ وَالْدَوَاءَ، وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً، فَتَدَاوَوْا، وَلَا تَدَاوَوْا بِحَرَامٍ» أخرجه أبو داود. وعن أبي هريرة قال: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الدَّوَاءِ الْخَيْثِ يَعْنِي السَّمَّ» أخرجه أحمد. فهذه الأحاديث تعارض ما ورد من أحاديث يأمر فيها الرسول بالتداوي بالنجس والمحرم، عن قتادة عن أنس: «أَنَّ نَاسًا مِنْ عُكْلٍ وَعُرَيْنَةَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَتَكَلَّمُوا بِالْإِسْلَامِ فَقَالُوا: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، إِنَّا كُنَّا أَهْلَ ضَرْعٍ وَلَمْ نَكُنْ أَهْلَ رِيفٍ، وَاسْتَوْخَمُوا الْمَدِينَةَ، فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذُودٍ وَرَاعٍ، وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فِيهِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا» أخرجه البخاري. وعن أنس أن النبي ﷺ: «رَخَّصَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَالزُّبَيْرِ بْنِ الْعَوَّامِ فِي لُبْسِ الْحَرِيرِ؛ لِحِكْمَةٍ كَانَتْ بِهِمَا» أخرجه أحمد. ورواه الترمذي بلفظ: «أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ وَالزُّبَيْرَ بْنَ الْعَوَّامِ شَكَا الْقَمَلَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فِي غَزَاةٍ لَهُمَا، فَرَخَّصَ لَهُمَا فِي قُمَصِ الْحَرِيرِ. قَالَ: وَرَأَيْتُهُ عَلَيْهِمَا» فهذان الحديثان يجيزان التداوي بالنجس والمحرم، فالحديث الأول يجيز التداوي بشرب البول وهو نجس، والحديث الثاني يجيز التداوي بلبس الحرير وهو حرام، والأحاديث التي قبلهما تحرم التداوي بالمحرم والنجس، وهنا يقع التعارض. والجمع بين هذه الأحاديث هو أن يحمل النهي عن التداوي بالنجس والمحرم على الكراهة؛ لأن النهي طلب ترك، ويحتاج إلى قرينة تدل أنه طلب جازم أو غير جازم، فكون الرسول يجيز التداوي بالنجس والمحرم، في الوقت الذي ينهى عن التداوي بهما، قرينة على أن نهييه عن التداوي بهما ليس نهيًا جازمًا، فيكون مكروهًا.

ومن الأحاديث التي يبدو أنها متعارضة ولكن يمكن التوفيق بينها، الأحاديث التي يتحد موضوعها ولكن تختلف ظروفها. فمن ذلك ما روي عن

زيد بن خالد الجهني أن رسول الله ﷺ قال: «أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِخَيْرِ الشُّهَدَاءِ، الَّذِي يَأْتِي بِشَهَادَتِهِ قَبْلَ أَنْ يُسْأَلَهَا» أخرجہ مسلم. فإنه يعارض ما روي عن ابن عمر قال: «خَطَبَنَا عُمَرُ بِالْجَابِيَةِ، فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي قُمْتُ فِيكُمْ كَمَقَامِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فِينَا، فَقَالَ: أَوْصِيكُمْ بِأَصْحَابِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَفْشُوا الْكَذِبَ حَتَّى يَحْلِفَ الرَّجُلُ وَلَا يُسْتَحْلَفُ، وَيَشْهَدَ الشَّاهِدُ وَلَا يُسْتَشْهَدُ» أخرجہ الترمذي. فهذا الحديث يذم فيه الرسول الشاهد الذي يشهد ولا يستشهد، والحديث الذي قبله يمدح فيه الرسول من يأتي بشهادته قبل أن يستشهد، فيبدو أنهما متعارضان، والجمع بين هذين الحديثين، هو أن الحديث الأول الذي مدح فيه الشاهد الذي يشهد قبل أن يستشهد هو في موضوع شهادات الحسبة، التي هي شهادات بما هو حق الله تعالى، مثل العتاق، والوقف، والوصية العامة، وما شابهها. فهذا الشاهد، وهو شاهد الحسبة، هو خير الشهداء؛ لأنه لو لم يظهرها لضاع حكم من أحكام الدين، وقاعدة من قواعد الشرع، ومثل ذلك من عنده شهادة لإنسان بحق لا يعلم بها صاحبها، فيأتي إليه فيخبره بها. وأما الحديث الثاني الذي ذم فيه الرسول الشاهد الذي يشهد قبل أن يستشهد فهو في موضوع الشهادة في حقوق الآدميين، وبذلك اختلفت ظروف الحديثين وإن كان موضوعهما واحداً.

ومن الأحاديث التي يبدو أنها متعارضة ولكن يمكن التوفيق بينها الأحاديث التي يتحد موضوعها ولكن تختلف أحوالها. فمن ذلك ما روي عن عائشة رضي الله عنها زوج النبي ﷺ أنها قالت: «خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَبْلَ بَدْرِ، فَلَمَّا كَانَ بِحَرَةِ الْوَبَرَةِ أَذْرَكَهُ رَجُلٌ قَدْ كَانَ يُذَكِّرُ مِنْهُ جُرْأَةً وَنَجْدَةً، فَفَرِحَ أَصْحَابُ

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حِينَ رَأَوْهُ، فَلَمَّا أَدْرَكَهُ قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ: جِئْتُ لِأَتَّبِعَكَ وَأُصِيبَ مَعَكَ. قَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: فَارْجِعْ، فَلَنْ أَسْتَعِينَ بِمُشْرِكٍ، قَالَتْ: ثُمَّ مَضَى حَتَّى إِذَا كُنَّا بِالشَّجَرَةِ أَدْرَكَهُ الرَّجُلُ، فَقَالَ لَهُ كَمَا قَالَ أَوَّلَ مَرَّةٍ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ كَمَا قَالَ أَوَّلَ مَرَّةٍ، قَالَ: فَارْجِعْ فَلَنْ أَسْتَعِينَ بِمُشْرِكٍ، قَالَ: ثُمَّ رَجَعَ، فَأَدْرَكَهُ بِالْبَيْدَاءِ، فَقَالَ لَهُ كَمَا قَالَ أَوَّلَ مَرَّةٍ: تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ؟ قَالَ: نَعَمْ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَانْطَلِقْ» أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ. وَعَنْ خَبِيبٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ: «أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يُرِيدُ غَزْوًا، أَنَا وَرَجُلٌ مِنْ قَوْمِي وَلَمْ نُسَلِّمْ، فَقُلْنَا: إِنَّا نَسْتَحْيِي أَنْ يَشْهَدَ قَوْمُنَا مَشْهَدًا لَا نَشْهَدُهُ مَعَهُمْ، قَالَ: أَوْ أَسْلَمْتُمَا؟ قُلْنَا: لَا، قَالَ: فَإِنَّا لَا نَسْتَعِينَ بِالْمُشْرِكِينَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ، قَالَ: فَأَسْلَمْنَا وَشْهَدْنَا مَعَهُ» أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ. وَعَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا تَسْتَضِيئُوا بِنَارِ الْمُشْرِكِينَ، وَلَا تَنْقُشُوا خَوَاتِيمَكُمْ عَرَبِيًّا» أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ. وَعَنْ أَبِي حَمِيدٍ السَّاعِدِيِّ قَالَ: «خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى إِذَا خَلَفَ ثَنِيَّةَ الْوُدَاعِ إِذَا كَتِيبَةٌ، قَالَ: مَنْ هَؤُلَاءِ؟ قَالُوا: بَنُو قَيْنَقَاعَ وَهُمْ رَهْطُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ، قَالَ: وَأَسْلَمُوا؟ قَالُوا: لَا، بَلْ هُمْ عَلَى دِينِهِمْ، قَالَ: قُلْ لَهُمْ فَلْيَرْجِعُوا، فَإِنَّا لَا نَسْتَعِينَ بِالْمُشْرِكِينَ» أَخْرَجَهُ الْحَافِظُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ وَذَكَرَهُ صَاحِبُ نَيْلِ الْأَوْتَارِ. فَهَذِهِ الْأَحَادِيثُ تَعَارِضُ الْأَحَادِيثِ الَّتِي وَرَدَتْ فِي جَوَازِ الْإِسْتِعَانَةِ بِالْمُشْرِكِينَ. عَنْ ذِي مَخْبَرٍ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «سَتَصَالِحُونَ الرُّومَ صَلَاحًا آمِنًا، وَتَغْزُونَ أَنْتُمْ وَهُمْ عَدُوًّا مِنْ وَرَائِكُمْ» رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ. وَقَدْ أَخْرَجَ التِّرْمِذِيُّ عَنْ الزَّهْرِيِّ «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَسْهَمَ لِقَوْمٍ مِنَ الْيَهُودِ فَاتَّلَوْا مَعَهُ» وَرَوَى: «أَنَّ قُرْمَانَ خَرَجَ مَعَ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ يَوْمَ أُحُدٍ وَهُوَ

مُشْرِكٌ، فَقَتَلَ ثَلَاثَةً مِنْ بَنِي عَبْدِ الدَّارِ حَمَلَةَ لُؤَاءِ الْمُشْرِكِينَ» نقله في نيل الأوطار عن أصحاب السير. فهذه الأحاديث تدل على جواز الاستعانة بالمشركين، والأحاديث السابقة تدل على عدم جواز الاستعانة بالمشركين، فيبدو أنها أحاديث متعارضة، والجمع بينها هو أن حديث عائشة فيه نفي الرسول عن نفسه أن يستعين بمشرك، ورفض الرسول أن يفعل فعلاً لا يدل على النهي عنه؛ لأنه يحتمل أنه يتجنبه كما كان يتجنب أي مباح، بل هو قرينة على أن الأمر بخلافه، أو فعل خلافه، ليس واجباً، ولا مندوباً، ولا مباحاً، فلا تعارض في هذا الحديث. وأما حديث أبي حميد الساعدي فإنه قال فيه: «إِنَّا لَا نَسْتَعِينُ بِالْمُشْرِكِينَ» فهو عام له وللأمة؛ ولذلك يفيد النهي، ولكن موضوعه كان كتيبة تقاتل تحت رايته وليس شخصاً، فيكون النهي عن الاستعانة بجيش يقاتل تحت رايته، والأحاديث التي استعان فيها الرسول قد استعان بأفراد، فيكون الحديثان قد اختلفت فيهما الحال، فالنهي عن الاستعانة إنما هو عن الاستعانة بالجيش يقاتل تحت راية نفسه، والجواز إنما هو للاستعانة بالأفراد. وأما حديث أنس، فإن النار كناية عن الكيان، فالقبيلة توقد ناراً لها إشارة لإعلانها الحرب، والاستضاءة بنارها الدخول تحت كيانها، فهذا هو المنهي عنه. وحديث الروم يعني أنهم دفعوا لنا الجزية ودخلوا تحت حمايتنا؛ لأن الصلح يقتضي ذلك، فيكونون قد قاتلوا تحت رايتنا؛ وعليه لا تعارض بين هذه الأحاديث؛ لأن النهي عن الاستعانة بالمشرك في حالة أن يستعان به بوصفه جيشاً وتحت رايته، وجواز الاستعانة بالمشرك إنما هو في حالة كونه فرداً أو جيشاً تحت راية الإسلام.

ومن الأحاديث التي يبدو أنها متعارضة ولكن يمكن التوفيق بينها، الأحاديث التي ينهى الرسول فيها عن أمر نهياً عاماً، ويباحه في حال معينة، فتكون الحال المعينة بمقام الاستثناء، أي يكون نقيض الحال التي أباحها علة للنهي. ومن ذلك ما روي عن أبي خدّاش عن رجل من أصحاب النبي ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ: الْمَاءِ، وَالْكَلْبِ، وَالنَّارِ» أخرجه أحمد. فهذا الحديث يعارض ما ثبت عنه ﷺ أنه أباح للأفراد ملك عيون الماء ملكية فردية لهم في الطائف والمدينة. ولكن يمكن الجمع بينهما بأن المياه التي أباح الرسول ملكيتها للأفراد لم تكن للجماعة حاجة فيها، فكانت فضلة عما تحتاج الجماعة، بدليل أن الرسول يقول في حديث آخر: «لَا يُمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ بَعْدَ أَنْ يُسْتَعْنَى عَنْهُ» أخرجه أحمد. فمعناه أن الماء الذي يملك ملكية فردية هو الماء الذي ليس للجماعة فيه حاجة، فيكون نقيضه، وهو الماء الذي للجماعة حاجة فيه، هو الذي يكون الناس شركاء فيه، فتكون هذه هي علة كون الناس شركاء فيه؛ وعليه فلا تعارض بين الحديثين.

وهكذا جميع الأحاديث التي يبدو أنها متعارضة، فإنها عند التدقيق فيها يتبين أنها غير متعارضة، للاختلاف الموجود بينها، ومن هذا يتبين أنه لا تعارض بين أقوال الرسول إلا في حالة واحدة، هي حالة النسخ.

أبحاث اللغة

اللغات هي عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني، فلمّا كانت دلالة الألفاظ على المعاني مستفادة من وضع الواضع، كان لا بد من معرفة الوضع، ثم معرفة دلالة الألفاظ. والوضع هو تخصيص لفظ بمعنى، إذا أو متى أطلق الأول فهم الثاني. وسبب وضع اللغة هو أن الإنسان محتاج إلى غيره من أبناء جنسه؛ لأنه لا يستطيع أن يستقل بما يحتاج إليه في المعاش، والغذاء، واللباس، والمسكن، والسلاح، إبقاءً للبدن، وصوناً له عن الحر، والبرد، والاعتداء؛ ولذلك كان لا بد له من الاجتماع مع غيره من بني الإنسان، ومن هنا كان اجتماع الإنسان بالإنسان أمراً طبيعياً، فكان الإنسان اجتماعياً بالطبع. وهذا الاجتماع بين الناس لا يتم فيه التعاون، ولا يحقق الغاية منه، من سد الحاجة، إلا بأن يعرف أحدهما الآخر ما في نفسه، فاحتيج إلى شيء يحصل به التعريف. ومن هنا جاء وضع اللغات؛ لأن هذا التعريف لما في ذهن لا يتم إلا باللفظ، أو الإشارة، أو المثال. واللفظ أفيد من الإشارة أو المثال، لعمومه، إذ اللفظ يشمل الموجودات محسوسة ومعقولة، ويشمل المعدومات ممكنة أو ممتنعة؛ لإمكان وضع اللفظ بإزاء ما أريد من تلك المعاني. بخلاف الإشارة، فإنه لا يمكن وضعها إزاء المعقولات، ولا الغائب، ولا المعدوم. وبخلاف المثال، فإنه يتعذر أو يتعسر أن يحصل لكل شيء مثال يطابقه؛ لأن الأمثلة المجسمة لا تفي بالمعدومات. ولو فرض وفاء المثال فإن فيه كلفة. وأيضاً فإن اللفظ أيسر من الإشارة والمثال؛ لأن اللفظ مركب من الحروف الحاصلة من الصوت، وهو يحصل من الإنسان طبيعياً، فكان اتخاذه وسيلة للتعبير عما في النفس أظهر وأولى. ومن هنا كان سبب الوضع للغات هو التعبير عما في النفس، وكان موضوعها هو الألفاظ المركبة من

الحروف. أما الأشياء الموضوعة لها هذه الألفاظ فهي المعاني الذهنية دون الخارجية؛ لأن الوضع للشيء فرع عن تصويره، فلا بد من استحضار صورة الإنسان مثلاً في الذهن عند إرادة الوضع له، وهذه الصورة الذهنية هي التي وضع لها لفظ الإنسان لا الماهية الخارجية؛ وذلك لأن اللفظ قد وضع للتعبير عما في الذهن وليس للماهية، فهو غير الفكر. فالفكر هو الحكم على الواقع، إذ الفكر عبارة عن نقل الواقع بواسطة الإحساس إلى الذهن مع معلومات سابقة تفسر هذا الواقع. بخلاف اللفظ، فإنه لم يوضع للدلالة على حقيقة الواقع، ولا على الحكم عليه، بل وضع للتعبير عما في الذهن، سواء طابق الواقع أم خالفه؛ لأن إطلاق اللفظ دائر مع المعاني الذهنية دون الخارجية. فلنا إذا شاهدنا شيئاً فظننا أنه حجر أطلقنا عليه لفظ الحجر، فإذا دنونا منه وظنناه شجراً أطلقنا عليه لفظ الشجر، ثم إذا ظننا أنه بشر أطلقنا عليه لفظ البشر، فالمعنى الخارجي لم يتغير مع تغير اللفظ، فدل على أن الوضع ليس له بل لما في الذهن. وأيضاً لو قلنا زيد قائم، ووضعناه لقيام زيد الموجود في الخارج، ثم قعد زيد، أو مشى، أو نام، فقد بطل القول مع أنه لم يبطل، فدل على أن الوضع ليس للحقيقة القائمة، وإنما هو لما في الذهن. فالألفاظ ليست دلالة على الحقائق، وإنما هي تعبير عما في الذهن، فقد تكون مطابقة للحقيقة، وقد تكون مخالفة لها. وهي، أي الألفاظ، وضعت ليفيد الوضع النسب الإسنادية، أو التقييدية، أو الإضافية، بين المفردات، بضم بعضها إلى بعض، كالفاعلية، والمفعولية، وغيرهما، ولإفادة معاني المركبات من قيام وعود. فلفظ زيد قائم مثلاً، وضع ليستفاد به الإخبار عن مدلوله بالقيام أو غيره، وليس الغرض من الوضع أن يستفاد بالألفاظ معانيها المفردة، أي تصور تلك المعاني، بل الغرض من

وضع اللفظ إفادة النسب ليحصل التعبير، أي إن الغرض من الوضع جعل اللفظ بحيث يفيد النسب لغرض التعبير عما في الذهن.

وأما الواضع للغات فهو أن اللغات كلها اصطلاحية، فهي من وضع الناس، وليست من وضع الله، أي إن الناس اصطلاحوا عليها. واللغة العربية كسائر اللغات، وضعها العرب واصطلحوا عليها، فتكون من اصطلاح العرب، وليست توقيفاً من الله تعالى. إذ لو وضعها الباري تعالى، ووقفنا عليها أي أعلمنا بها، فإن هذا التوقيف إنما يكون عن طريق من طرقة، أي إما بالوحي، وإما بخلق علم ضروري في عاقل بأن الله تعالى وضعها لهذه المعاني. أما التوقيف عن طريق الوحي فباطل؛ لأنه يلزم تقدم بعثة الرسل على معرفة اللغات، حتى يعرفهم اللغة التي وضعها الله، ثم بعد ذلك يبلغهم الرسالة، لكن البعثة متأخرة؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾؛ وبهذا يثبت أن اللغة ليست توقيفية من الله. وأما التوقيف عن طريق خلق علم ضروري فباطل أيضاً؛ لأنه يلزم منه أن يعرف الله تعالى بالضرورة لا بحصول العلم؛ لأن حصول العلم الضروري بوضع الله للغة يستلزم العلم الضروري بالله تعالى، لكن معرفة الله تعالى ليست بالضرورة، وإنما بحصول العلم، فلا تكون معرفة الله بالضرورة، وإنما بحصول العلم؛ وبذلك يثبت أنها ليست توقيفية. وإذا ثبت أنها ليست توقيفية من الله، فتكون من وضع البشر، أي تكون اصطلاحاً من الناس.

وأما قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ فإن المراد منه مسميات الأشياء لا اللغات، أي علمه حقائق الأشياء وخواصها، أي أعطاه المعلومات

التي يستعملها للحكم على الأشياء، فإن الإحساس بالواقع لا يكفي وحده للحكم عليه وإدراك حقيقته، بل لا بد من معلومات سابقة يفسر بواسطتها الواقع. فالله تعالى علم آدم الأسماء أي مسميات الأشياء، فأعطاه معلومات يستطيع بها أن يحكم على الأشياء التي يحسها. وأما تعبير القرآن بكلمة الأسماء، فإنه قد أطلق الاسم وأراد المسمى، كما يدل على ذلك الواقع، فإن آدم عرف الأشياء ولم يعرف اللغات، فكل ما يعرف ماهية ويكشف عن حقيقة هو محل التعليم والمعرفة، واللغة إنما هي وسيلة للتعبير ليس غير، فسياق الآية يدل على أن المراد من كلمة: ﴿الْأَسْمَاءُ كُلُّهَا﴾ المسميات، أي الحقائق والخواص. وأما قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ أي لغاتكم، فلا دلالة فيه على أن اللغات من وضع الله؛ لأن معنى الآية: ومن الأدلة على قدرة الله كونكم تختلفون في اللغات، وليس معناها كون الله قد وضع لغات مختلفة. فالآية، أي الدليل، اختلاف اللغات، وليس وضع الله للغات مختلفة. وأما قوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ فإن الله تعالى لم يذمهم على التسمية، وإنما ذمهم على إطلاقهم لفظ الإله على الصنم مع اعتقادهم أنها آلهة. إذ اللات، والعزى، ومناة، أعلام على أصنام، فقرينة اختصاصها بالذم دون سائر الأسماء دليل عليه؛ وعليه فلا دلالة في هذه الآيات على أن اللغات توقيفية. وبذلك يتبين أنه لا يوجد دليل شرعي على أن اللغات توقيفية من الله، بل الواقع المشاهد أنها اصطلاح من الناس، فهي من وضع البشر وليست من الله.

الاستدلال بالكتاب والسُّنة

الاستدلال بالكتاب والسنة يتوقف على معرفة لغة العرب، ومعرفة أقسامها؛ لأنه وارد بلغة العرب، إذ قد أنزل بلغتهم. قال تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ ولذلك لا بد من ذكر مباحث اللغة وأقسامها. والذي يبحث من أقسام القول هو ما يتعلق باستنباط الحكم فقط، إذ لا حاجة لبحث غيره في أصول الفقه. ثم إن الكتاب والسنة ينقسم كل منهما إلى خبر وإنشاء، ولكن الأصولي إنما ينظر في الإنشاء دون الأخبار لعدم ثبوت الحكم بها غالباً، ومن هنا كان القول في الكتاب والسنة ينقسم إلى أمر، ونهي، وعام، وخاص، ومطلق، ومقيد، ومجمل، ومبين، وناسخ، ومنسوخ. وبناء على ذلك فلا بد من إجمال بحث اللغة، وبحث هذه الأقسام منهما، أي الكتاب والسنة، إجمالاً، حتى يتمكن من الاستدلال بالكتاب والسنة على الأحكام الشرعية.

طريق معرفة اللغة العربية

اللغة العربية اصطلاح اصطلاح عليه العرب، فوضعوا ألفاظاً معينة للدلالة على معانٍ معينة، كما وضعوا لفظ السماء، ولفظ الأرض، ولفظ الماء، للدلالة على معانٍ معينة، وكما وضعوا لفظ القرء للحيض والطهر، ولفظ الجون للأبيض والأسود، ولفظ السليم للملدوغ والسليم، وغير ذلك. وما دامت اللغة العربية اصطلاحاً لهم، فطريق معرفتها أخذها عنهم. فإذا قالوا هم إن لفظ كذا موضوع لمعنى كذا، أو قالوا إن معنى كذا موضوع للفظ كذا، فيقبل قولهم، ويسلم به، ولا يناقش؛ لأنه لا مشاحة في الاصطلاح، ولأن المسألة مسألة وضع اصطلاحوا عليه، وليست مسألة عقلية، ولا متعلقة بالإدراك؛ ولهذا ما يقوله العرب عن اللغة يسلم به، إذ هي اصطلاح لهم، والمراد بالعرب العرب الأفحاح الذين كانوا يتكلمون اللغة العربية قبل فساد اللسان العربي، وقد ظل قسم منهم، حتى القرن الرابع الهجري، كانوا يسكنون البادية، ولم تفسد لغتهم؛ ولذلك يؤخذ عنهم. أما طريق الأخذ عنهم فهي طريق الرواية الصحيحة، فاللفظ حتى يعتبر لفظاً عربياً لا بد أن يروى عن العرب بالرواية الصحيحة؛ ومن هنا كانت طريق معرفة اللغة العربية هي النقل المتواتر وخبر الآحاد. فالنقل المتواتر هو ما كان معلوماً بحيث لا يتشكك فيه مع التشكيك، أي الذي لا يقبل التشكيك، كعلمنا بتسمية الجوهر جوهرًا، والعرض عرضاً، ونحوه من الأسامي، كالسماء، والأرض، والحر، والبرد، ونحوها؛ فتعلم أن مدرك ذلك إنما هو التواتر القاطع. وأما الآحاد فهو ما لم يكن معلوماً لنا، ولا تواتر فيه، فطريق تحصيل الظن به إنما هو أخبار الآحاد، أي نقل الآحاد، كالألفاظ المروية المعنونة عن الأدباء الباحثين عن اللغة، كالخليل، والأصمعي، ونحوهما. وأكثر ألفاظ اللغة

العربية من الأول أي من المتواتر، والأقل منها من الثاني أي من الآحاد. هذه هي طريق معرفة اللغة العربية، وهي الرواية الصحيحة عن العرب، إما توتراً، أو آحاداً، ولا طريق غيرهما. وأما العقل فلا ينفع في معرفة اللغة العربية، ولا قيمة له؛ لأن المسألة مسألة نقل عن وضع اللغة، وليست مسألة الإدراك، ولأن العقل إنما يستقل بوجوب الواجبات، واستحالة المستحيلات. وأما وقوع أحد الجائزين فلا يهتدي إليه العقل، واللغات من هذا القبيل؛ لأنها متوقفة على الوضع، إذ وضع لفظ معين لمعنى معين من الممكنات، والعقل لا يمكن أن يستقل بإدراك أن الواضع وضع هذا اللفظ أو ذاك لهذا المعنى أو لذاك، فإنه يتوقف على النقل عن الواضع؛ ومن هنا لا محل للعقل في اللغة، بل تتوقف معرفتها على النقل عن الواضع. وأما ما قيل من أنه تم بالعقل معرفة الجمع المعرف للعموم وذلك لأن الاستثناء يدخله، فليس الأمر كذلك، بل هو معرفة عن طريق النقل، إذ نقل إلينا أن الاستثناء إخراج ما يتناوله اللفظ، ففهمنا منه أن الجمع المعرف للعموم، فلا يكون العقل وحده هو الذي حكم بأن الواضع وضع هذا اللفظ لهذا المعنى، وإنما العقل فهم مما نقل عن الواضع أن هذا اللفظ يؤدي هذا المعنى، فهو كمن يفهم أن وجود دول إسلامية لا يجوز من قوله ﷺ: «إِذَا بُويعَ لِخَلِيفَتَيْنِ فَأَقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا» أخرجه مسلم. فحكم عدم جواز تعدد الدولة الإسلامية لم يضعه العقل، وإنما جاء به الشرع، فهو حكم شرعي، وليس حكماً عقلياً، والعقل إنما فهمه من النص الشرعي. وكذلك اللغة، فكون الجمع المعرف للعموم ليس من العقل، وإنما هو من وضع العرب، فهو من اصطلاح العرب وليس من العقل. ولا يكون العقل وحده طريقاً لمعرفة اللغة مطلقاً، وإنما لمعرفة اللغة طريقان ليس غير، أحدهما التواتر، والثاني الآحاد، أو بعبارة أخرى طريق معرفة اللغة هو الرواية ليس غير.

ألفاظ اللغة وأقسامها

وضع العرب ألفاظاً معينة للدلالة على معان معينة، فكان اللفظ هو الدال على المعنى، وكان المعنى هو المدلول عليه باللفظ؛ ولهذا كانت أبحاث اللغة هي أبحاث عن الألفاظ وحدها، وأبحاث عن الألفاظ والمعاني، وأبحاث عن المعاني؛ ومن هنا كانت الألفاظ الموضوعات الثلاثة أقسام: الأول للدال وحده، أي للفظ. والثاني باعتبار الدال والمدلول. والثالث للمدلول وحده.

تقسيم اللفظ باعتبار الدال وحده

ينقسم اللفظ باعتبار الدال وحده، أي باعتبار دلالة الألفاظ، إلى ثلاثة أقسام: أحدها دلالة المطابقة، وهي دلالة اللفظ على تمام مسماه، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق، وسمي بذلك؛ لأن اللفظ طابق معناه. والثاني دلالة التضمن، وهي دلالة اللفظ على جزء المسمى، كدلالة الإنسان على الحيوان فقط، أو على الناطق فقط، وسمي بذلك لتضمنه إياه، أي سمي تضمناً لكون المعنى المدلول في ضمن الموضوع له. والثالث دلالة الالتزام، وهي دلالة اللفظ على لازمه، كدلالة الأسد على الشجاعة، وسمي بذلك لكون المعنى المدلول لازماً للموضوع له. والمعتبر باللزم هو اللزوم الذهني، أي إنما تتصور دلالة الالتزام في اللازم الذهني، وهو الذي ينتقل الذهن إليه عند سماع اللفظ، سواء أكان لازماً في الخارج أيضاً مع اللزوم الذهني كالسرير والارتفاع، أم غير لازم في الخارج كالعمى والبصر، ولا يأتي ذلك في اللازم الخارجي فقط، فإنه إذا لم ينتقل الذهن إليه عند سماع اللفظ لم تحصل الدلالة البتة، وهذا اللزوم شرط وليس بموجب، يعني أن اللزوم بمجردده ليس هو السبب في حصول دلالة الالتزام، بل السبب هو إطلاق اللفظ، واللزوم شرط. واللفظ باعتبار دلالاته ينقسم إلى

مركب ومفرد؛ وذلك لأنه إن دل جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه فهو المركب، سواء كان تركيب إسناد كقولنا قام زيد وزيد قائم، أم تركيب مزج كخمسة عشر وبعلمك، أم تركيب إضافة كغلام زيد وكباب الدار. وإن لم يدل جزؤه على جزء معناه فهو مفرد، وذلك بأن لا يكون له جزء أصلاً كباء الجر، أو له جزء ولكن لا يدل على جزء معناه كزيد، فإن الزاي، أو الياء، أو الدال، وإن كانت أي منها تدل على حرف الهجاء، ولكنه ليس جزءاً من معناها، أي من مدلولها، وهو الذات المعينة. وكذلك عبد الله، وتأبط شراً، ونحوه، أعلاماً، أي مسمى بها بأن كانت علماً على شخص.

المفرد

ينقسم المفرد إلى ثلاثة أقسام: اسم، وفعل، وحرف. وذلك أن اللفظ المفرد إما أن لا يستقل بمعناه. وإما أن يستقل بمعناه، فإن كان لا يستقل بمعناه، فهو الحرف، فإن الحرف لا يفهم معناه الذي وضع له إلا باعتبار لفظ آخر دال على معنى هو متعلق معناه، أي معنى الحرف، فإن لفظ «الدراهم» من قولك: «قبضت من الدراهم» دالة على معنى هو متعلق مدلول «من» لأن التبعية الذي دلت عليه «من» تعلق بمعنى الدراهم. وإن كان يستقل بمعناه، أي يفهم معناه من غير حاجة للفظ آخر، ينظر، فإن دل بهيئته، أي بحالته التصريفية، على أحد الأزمنة الثلاثة: الماضي، أو الحال، أو المستقبل، فهو الفعل، كقام ويقوم وقم، وإن لم يدل بهيئته على أحد الأزمنة فهو الاسم، وذلك بأن لا يدل على زمان أصلاً كزيد، أو يدل عليه لكن لا بهيئته بل بذاته كالصباح، والغبوق، وأمس، والآن، وغداً؛ ولهذا فإن المفرد ينقسم إلى ثلاثة أقسام: حرف، وفعل، واسم.

الاسم

الاسم هو ما دل على معنى في نفسه ولا يلزم منه الزمان الخارج عن معناه لبنيته. وهو، أي الاسم، إما أن يكون كلياً، وإما أن يكون جزئياً؛ لأنه إن كان بحيث يصح أن يشترك في مفهومه كثيرون أو لا يصح، فإن كان الأول فهو الكلي، وإن كان الثاني فهو الجزئي. فالكلي هو الذي لا يمنع نفس تصويره من وقوع الشركة فيه، سواء وقعت الشركة كالحیوان والإنسان والكاتب، أم لم تقع مع إمكانها كالشمس، أم لم تقع مع استحالتها كالإله. أي إن اللفظ إن قبل معناه الشركة فهو الكلي. وأما الجزئي فهو الذي لم يشترك في معناه كثيرون، مثل زيد علماً على رجل، ومثل الضمائر كهو وهي، فإن لفظ زيد، ولفظ هو، لا يقبل معناه الشركة فيكون هو الجزئي. والكلي إن استوى معناه في أفراده من غير التفاوت بالشدة، ولا بالأولية، ولا بالأولية، فهو المتواطئ، كلفظ الإنسان، فإن كل فرد من الأفراد لا يزيد على الآخر في الحيوانية والناطقة، وكذلك لفظ الفرس، فإن كل فرد من أفرادها لا يزيد على الآخر. وسمي متواطئاً لأنه متوافق، يقال تواطأ فلان وفلان أي اتفقا. وأما إن اختلف معنى الكلي في أفرادها فهو المشكك كلفظ الوجود والأبيض، سواء: أكان اختلافه بالوجوب والإمكان، كلفظ "الوجود"، فإنه واجب في الباري سبحانه ممكن في غيره. أم كان اختلافه بالاستغناء والافتقار، كلفظ "الموجود"، يطلق على الأجسام مع استغنائها عن المحل، ويطلق على الأعراض التي تفتقر لمحل غيرها، مثل إطلاق "الموجود" على "المسك، والرجل"، وهي أجسام، وإطلاق "الموجود" على "عطر المسك،

ومرض الرجل"، وهي أعراض تفتقر إلى محل غيرها، فعطر المسك عَرَضٌ من أعراض المسك، ومرض الرجل عَرَضٌ من أعراض الرجل، ومع ذلك تقول المسك موجود، وتقول عطر المسك موجود، وتقول الرجل موجود، وتقول مرض الرجل موجود مع اختلاف المعنى بالاستغناء والافتقار. أم كان اختلافه بالشدة وعدمها، أي بالزيادة والنقصان، كلفظ "الأبيض" يطلق على الثلج وعلى العاج وهو في الثلج أشد وأنصح، وكلفظ "النور" فإنه في الشمس أكثر منه في السراج. وهكذا فإن لفظ "الوجود، الموجود، الأبيض، النور"، لفظ كلي مشكك، وسمي مشككاً؛ لأن الناظر فيه يتشكك هل هو متواطئ لكون الحقيقة واحدة، أو مشترك لما بينهما من الاختلاف. والكلي أيضاً نوعان: جنس ومشتق؛ وذلك لأنه إن دل على ذات غير معينة، كالفرس والإنسان والسواد وغير ذلك مما دل على نفس الماهية، فهو الجنس أي اسم الجنس، وهو اللفظ الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هي هي. وإن دل الكلي على ذي صفة معينة فهو المشتق، كالأسود والفارس ونحوهما.

وأما الجزئي فهو نوعان علم وضمير؛ وذلك لأنه إن استقل اللفظ بالدلالة، أي كان لا يفتقر إلى شيء يفسره، فهو العلم، كزيد وكعبد الله. وإن لم يستقل، بأن كان يفتقر إلى شيء يفسره، فهو المضمير، مثل هو وهي؛ لأن المضمير لا بد لها من شيء يفسرها. والفرق بينه وبين الحرف، أن الحرف لا يستقل بمعناه أصلاً، ولا يفهم معناه إلا بوجود لفظ متعلق بمعناه بمعناه. وأما الضمير فهو مستقل بمعناه أصلاً، ويفهم معناه من غير حاجة إلى لفظ آخر، ولا يتعلق معناه بمعنى أي لفظ، وإنما هو يفتقر إلى التفسير فقط؛ ولذلك كان الضمير اسماً، وهو مغاير للحرف.

تقسيم اللفظ باعتبار المدلول وحده

ينقسم اللفظ باعتبار المدلول وحده إلى خمسة أقسام: أحدها أن يكون مدلول اللفظ معنى، والثاني أن يكون لفظاً مفرداً مستعملاً، والثالث أن يكون لفظاً مفرداً مهملاً، والرابع أن يكون لفظاً مركباً مستعملاً، والخامس أن يكون لفظاً مركباً مهملاً؛ وذلك لأن مدلول اللفظ قد يكون معنى، وقد يكون لفظاً. فإن كان لفظاً، فقد يكون مفرداً، وقد يكون مركباً، وكل منهما قد يكون مستعملاً، وقد يكون مهملاً، ومجموع ذلك خمسة أقسام:

فالقسم الأول أن يكون المدلول معنى، أي شيئاً ليس بلفظ، كالحیوان وكزيد علماً على رجل، وهذا هو الذي تقدم انقسامه إلى كلي وجزئي. والثاني: أن يكون المدلول لفظاً مفرداً مستعملاً، مثل لفظ الكلمة، فإن مدلولها لفظ وضع لمعنى مفرد، وهو الاسم والفعل والحرف. فهي لفظ، ومعناها كذلك لفظ.

والثالث: أن يكون المدلول لفظاً مفرداً مهملاً، كأسماء حروف الهجاء. فحروف ضرب وهي: ضه، وره، وبه، لم توضع لمعنى، مع أن كلاً منها قد وضع له اسم، فلأول الضاد، ولثاني الراء، ولثالث الباء. فلفظ حروف الهجاء لها مدلول، ومدلولها ليس معنى، وإنما هو لفظ، وهي الألف والباء والتاء... الخ. فكلمة حروف الهجاء لفظ، ومعناها كذلك لفظ، ولكنه لفظ مهمل. والرابع: أن يكون المدلول لفظاً مركباً مستعملاً، نحو الخبر، فإن مدلوله لفظ مركب موضوع، مثل زيد قائم. فلفظ (الخبر) له مدلول، ومدلوله ليس معنى، وإنما هو لفظ.

والخامس: أن يكون المدلول لفظاً مركباً مهملاً، وهو الهذيان، بأن يجمع ألفاظاً مهملة ويتكلم بها، أو بأن لا يدل مجموع الكلام من حيث هو على معنى، وإن دل كل جزء منه على معنى، مثل تركيب جملة من ضرب منزلاً، قاصداً التركيب، وما شاكل ذلك ما لا معنى له جملة، ولكل لفظ منه معنى. وهذا القسم غير موضوع، أي لم تضعه العرب؛ لأن الغرض من التركيب هو الإفادة، وهذا لا يفيد؛ فيكون غير موضوع، ولكنه موجود، وهو الهذيان، ولا شك أن الهذيان كلام مركب ولكنه مهمل. فلفظ الهذيان له مدلول، ومدلوله ليس معنى، وإنما هو لفظ، ولكنه لفظ مهمل.

المركَّب

المركب هو ما دل جزؤه على جزء المعنى، وهو من أقسام الدال وحده، وقد صيغ لإفهام السامع النسب والمعاني المركبة بعد علمه بأوضاع المفردات. وينقسم المركب إلى ستة أقسام هي: الاستفهام، والأمر، والالتماس، والسؤال، والخبر، والتنبيه؛ وذلك لأن المتكلم إنما صاغ المركب من المفردات، وألفه منها لإفهام الغير ما في نفسه، فتارة يفيد طلباً، وتارة يفيد غير ذلك. فإن أفاد طلباً بذاته، أي بالوضع، ينظر، فإن كان الطلب للماهية فهو الاستفهام، كقولك: ما حقيقة الإنسان؟ وهل قام زيد؟ وإن كان الطلب لتحصيل الماهية مع الاستعلاء على المطلوب منه فهو الأمر، مثل قول الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾. وإن كان الطلب لتحصيل الماهية مع التساوي فهو الالتماس، كطلب الشخص من نظيره كقولك لصديقك: أعطني الكتاب، وخذ الإبريق.

وإن كان الطلب لتحصيل الماهية مع التسفل، أي التدلل، فهو السؤال، كقول العبد: اللهم اغفر لي، اللهم ارحمني. وإن لم يفد التركيب الطلب بالذات، أي بالوضع، بأن لا يدل على طلب أصلاً، كقام زيد، أو يدل عليه ولكن لا بالذات، أي ليس بالوضع، كقولك: أنا طالب كذا؛ فإنه إن كان محتملاً التصديق والتكذيب فهو الخبر، كقولنا قام زيد، وإن كان غير محتمل التصديق والتكذيب فهو التنبيه، ويندرج فيه الترجي، والتمني، والقسم، والنداء؛ ولهذا تكون أقسام المركب ستة أقسام، باعتبار كل ما يندرج في التنبيه قسماً واحداً.

تقسيم اللفظ باعتبار الدال والمدلول

ينقسم اللفظ باعتبار الدال والمدلول، أي باعتبار اللفظ والمعنى، إلى سبعة أقسام: هي المنفرد، والمتباين، والمترادف، والمشارك، والمنقول، والحقيقة، والمجاز؛ وذلك لأن اللفظ والمعنى إما أن يتحدا، أو يتكثر اللفظ ويتكثر المعنى، أو يتكثر اللفظ مع اتحاد المعنى، أو يتكثر المعنى مع اتحاد اللفظ. فالأول أن يتحد اللفظ والمعنى كلفظ الله، فإنه واحد ومدلوله واحد، وهو المنفرد، وإنما سمي بالمنفرد لانفراد لفظه بمعناه. والثاني أن يتكثر اللفظ ويتكثر المعنى كالسواد والبياض، وهو المتباين، وإنما سميت بالألفاظ المتباينة؛ لأن كل واحد منها مبين الآخر، أي مخالف له في معناه. والثالث أن يتكثر اللفظ ويتحد المعنى مثل الأسد والسبع، وهو المترادف، وإنما سميت بالألفاظ المترادفة أخذاً من الرديف، وهو ركوب اثنين على دابة واحدة، إذ اللفظان أو الألفاظ في المترادف تدل على معنى واحد. والرابع أن يتكثر المعنى ويتحد اللفظ، أي يكون اللفظ واحداً والمعنى كثير، بحيث يكون اللفظ وضع لكل واحد من تلك المعاني،

كالعين للباصرة والجارية، وهو المشترك. والخامس أن يكون اللفظ واحداً والمعنى كثير، ولكن اللفظ لم يوضع لكل واحد، بل وضع لمعنى ثم نقل إلى غيره واشتهر في المعنى الثاني، كالصلاة، وكالدابة، وكالفاعل عند النحاة، وهو المنقول. ويسمى بالنسبة للمعنى الأول منقولاً عنه، وللمعنى الثاني منقولاً إليه، ويسمى منقولاً شرعياً إن كان الناقل الشرع كالصلاة، ويسمى منقولاً عرفاً إن كان الناقل العرف العام كالدابة، ويسمى منقولاً اصطلاحاً إن كان النقل اصطلاحياً خاصاً كالفاعل للنحاة. السادس أن يكون اللفظ واحداً والمعنى كثير، ولكن اللفظ لم يوضع لكل واحد، بل وضع لمعنى ثم نقل إلى غيره لعلاقة، ولكنه لم يشتهر في المعنى الثاني، أي لم يغلب عليه، وفي هذه الحال إن أطلق على المعنى الموضوع له فهو الحقيقة، وإن أطلق على المعنى المنقول إليه فهو المجاز، وهو القسم السابع من تقسيم اللفظ باعتبار الدال والمدلول.

الترادف

الترادف هو توالي الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد، كالإنسان والبشر الدالين على الحيوان الناطق، وكالبر والقمح، وكجلس وقعد، ومثل ما نقل عن العرب من قولهم الصلهب والشوذب من أسماء الطويل، والبهتر والبحتر من أسماء القصير، إلى غير ذلك. وسبب وقوع الترادف في اللغة أن يكون من واضعين، وذلك بأن تضع قبيلة لفظ القمح مثلاً للحب المعروف، وتضع قبيلة أخرى لفظ البر له أيضاً، ويشتهر الوضعان. أو أن يكون من واضع واحد، إما لتكثير الوسائل إلى الإخبار عما في النفس، وإما للتوسع في مجال البديع. والبديع هو اسم لمحسن الكلام، مثل السجع في

النثر، والقافية في الشعر، كقولك: «ما أبعد ما فات وما أقرب ما هو آت» فلو عبرت بلفظ مضى بدل لفظ فات لما حصل هذا المعنى، وفي المجانسة كقولك: (اشتريت البر وأنفقته في البر) فلو عبر بلفظ القمح بدل لفظ البر لفات المطلوب. وفي القلب كقوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ فَكَبَّرَ﴾ فلو عبر بلفظ «والله فكبر» لفات المطلوب وهو ربك، تقرأ طرداً «ربك» وعكساً «كبر» فيكون الترادف قد أغنى اللغة العربية. إلا أن الترادف خلاف الأصل، والأصل عدم الترادف، فإذا تردد لفظ بين كونه مترادفاً وكونه غير مترادف فحملة على عدم الترادف أولى، إذ الأصل أن يكون اللفظ قد وضع لمعنى لم يوضع له لفظ آخر، ولأن اللفظ الثاني معرف لما عرف بالأول؛ ولذلك ذهب بعضهم إلى امتناع وقوع الترادف. وأن كل لفظ وضع لمعنى لم يوضع له لفظ آخر، ولكن الثابت أن الترادف موجود في اللغة العربية، ومروي عن العرب، وكون اللغة قد وضعها العرب وكانوا قبائل، يقتضي وقوع الترادف، إلا أنه خلاف الأصل.

الاشتراك

الاشتراك هو كون اللفظة موضوعة لحقيقتين مختلفتين وضعاً أولاً من حيث هما كذلك، والمشارك هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر، مثل لفظ العين للباصرة، والجارية، والذهب، ومثل لفظ الروح لسر الحياة، ولإدراك الصلة بالله، ولجبريل، وغير ذلك من الألفاظ المشتركة. والمشارك يجوز أن يوجد في اللغة العربية؛ لجواز أن يكون من واضعين، بأن يضع كل منهما لفظاً لغير ما وضع له الآخر، كأن تضع قبيلة لفظ العين للباصرة، وتضع قبيلة أخرى لفظ العين للجارية، ثم يشتهر الوضعان، أو أن يقع من واضع واحد

لغرض الإبهام، بأن يضع لفظاً لمختلفين، ليتمكن المتكلم من الإبهام على السامع، حيث يكون التصريح سبباً للمفسدة، كما روي عن أبي بكر رضي الله عنه وقت ذهابه وهو ورسول الله صلی الله علیه وسلم إلى الغار: «... فَيَلْقَى الرَّجُلُ أَبَا بَكْرٍ، فَيَقُولُ: يَا أَبَا بَكْرٍ، مَنْ هَذَا الرَّجُلُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْكَ؟ فَيَقُولُ: هَذَا الرَّجُلُ يَهْدِينِي السَّبِيلَ» أخرجه البخاري. والمشتراك موجود في اللغة العربية، قال أبو الحسن البصري: «أطلق أهل اللغة اسم القرء على الطهر والحيض، وهما ضدان، فدل على وقوع الاسم المشترك في اللغة» وقد وقع في القرآن العظيم كقوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ وكقوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ﴾ أي أقبل وأدبر، فهو مشترك بين إقبال الليل وإدباره. وهذا يدل على أن المشترك واقع في اللغة العربية. إلا أن المشترك خلاف الأصل، والأصل أن يكون المعنى موضوع له لفظ واحد خاص به، أي إن الأصل عدم الاشتراك، فاللفظ إذا دار بين احتمال الاشتراك والانفراد كان الغالب على الظن هو الانفراد، واحتمال الاشتراك مرجوح، وإن لم يكن مرجوحاً فهو خلاف الأصل؛ لتساوي احتمال الاشتراك واحتمال الانفراد، وهما قائمان في كل لفظ، ولم يفهم من اللفظ بدون قرينة تبين معناه المراد؛ ولهذا كان تعيين معنى اللفظ المشترك، وتخصيصه بأحد معانيه مفتقراً إلى قرينة، فلا بد له من قرينة تبين المعنى المراد، ولو لم يكن المشترك خلاف الأصل لامتنع الاستدلال بالنصوص لاحتمال الاشتراك، وكون مراد الشارع غير ما ظهر لنا من المعاني، وحينئذ لا تكون مفيدة للظن. ولهذا فإن المشترك خلاف الأصل.

ويجوز استعمال المشترك في جميع معانيه معاً على سبيل الحقيقة بدليل وقوعه في القرآن، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ والصلاة من الله مغفرة، ومن غيره استغفار، فالصلاة لفظ مشترك بين المغفرة والاستغفار، وقد استعملت فيهما دفعة واحدة، فإنه أسندها إلى الله تعالى وإلى

الملائكة، ومن المعلوم أن الصادر من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار، ومن الملائكة الاستغفار لا المغفرة. وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ ۚ﴾ فالله تعالى أراد بالسجود ههنا الخشوع؛ لأنه هو المتصور من الدواب، وأراد به وضع الجبهة على الأرض من الناس؛ فثبت إرادة المعنيين على سبيل الحقيقة. أما استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه دون غيره، فإنه يحتاج إلى قرينة مبينة تعين المعنى المراد.

الحقيقة والمجاز

الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في اللغة كالأسد المستعمل في الحيوان المفترس. والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولاً في اللغة لما بينهما من التعلق كالأسد المستعمل في الرجل الشجاع. والمجاز ثلاثة أقسام: أحدها أن يكون في مفردات الألفاظ كقولك: رأيت أسداً. تعني الرجل الشجاع. والثاني أن يقع في التركيب فقط، كقول الشاعر:

أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الْكَبِيرِ رَكَرُ الْعَدَاةِ وَمَرُّ الْعَشِيِّ

فالإشابة، والإفناء، والكر، والمر، حاصلة حقيقة، لكن إسناد الإشابة والإفناء إلى كَرِ الْعَدَاةِ ومر العشي إسناد لغير من قام بهما، فهو مجاز؛ لأن الله تعالى هو الفاعل للإشابة والإفناء. والثالث أن يكون في الأفراد والتركيب معاً كقولك لمن تداعبه: أحياني اكتحالي بطلعتك، أي سرتني رؤيتك، فاستعمل الإحياء في السرور، واستعمل الاكتحال في الرؤية، وذلك مجاز، ثم إنه أسند

الإحياء إلى الاكتحال، مع أن المحيي هو الله تعالى. فيكون في الجملة مجاز في المفردات وفي التركيب معاً.

ويشترط في استعمال المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، وهذه العلاقة بين المعنيين لا بد أن تكون من أنواع العلاقة التي استعملتها العرب، ولكن لا يشترط أن يكون التعبير قد استعمله العرب، بمعنى أن كل فرد يمكنه أن يعبر الجملة التي يريد، واللفظ الذي يريده، مجازاً، لعلاقة بين المعنى الحقيقي الذي استعمله، والمعنى المجازي الذي أخذ عنه، ولكن نوع العلاقة مع كونها سببية، أو حالية، أو غير ذلك، لا بد أن تكون مما استعمله العرب، فلا بد أن تضع العرب نوع التجوز بالكل إلى الجزء مثلاً، وبالسبب إلى المسبب، وهكذا. أما الجزئيات، وهي الجمل والاستعمالات، فلا يشترط أن يكون العرب قد استعملوها، بل لكل فرد أن يبدع بالتعبيرات المجازية كما يشاء ضمن الأنواع التي استعملها العرب. والعلاقة المعتبرة عند العرب في الإطلاق المجازي كثيرة، عدها بعضهم خمساً وعشرين، وعدها بعضهم إحدى وثلاثين، وعدها بعضهم اثني عشر قسمًا، وأهمها الأنواع التالية:

النوع الأول: السببية - وهي إطلاق اسم السبب على المسبب. والعلاقة السببية أربعة أقسام: أحدها: السببية القابلية، وهي تسمية الشيء باسم قابله، مثل قولهم سال الوادي، أي الماء الذي في الوادي، فعبر عن الماء السائل بالوادي؛ لأن الوادي سبب قابل له، فأطلق اسم السبب على المسبب. والثاني: السببية الصورية كتسمية اليد قدرة؛ لأن القدرة صورة اليد، لحلولها فيها حلول الصورة في المادة، وذلك مثل إطلاق اليد على القدرة في قول القائل (يد الأمير تطل كل عابث) أي، قدرة الأمير تصل إلى العابثين، فاليد لها صورة خاصة يتأتى بها الافتدار على الشيء، فإطلاق اليد على القدرة من باب

إطلاق اسم السبب الصوري على المسبب. والثالث: السببية الفاعلية مثل نزل السحاب أي المطر، بإطلاق اسم فاعل الشيء عليه؛ لصدور المطر عن السحاب. والرابع: السببية الغائية كتسمية العنب خمرًا في قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرْزُقِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ أي عنبًا، فأطلق الخمر على العنب؛ لأن الغاية من عصره أن يكون خمرًا.

النوع الثاني: المسببية - وهي إطلاق اسم المسبب على السبب، كتسمية المرض المهلك بالموت، فأطلق الموت على المرض المهلك من باب إطلاق اسم المسبب على سببه.

النوع الثالث: المشابهة - أي الاشتراك في صفة، ويجب أن تكون ظاهرة ينتقل الذهن إليها، فيفهم القصد عند القرينة باعتبار ثبوتها له، وهي إما معقولة كالأسد للشجاع، وإما محسوسة كالأسد على الصورة المنقوشة على الحائط، أي على رسم الأسد وصورته.

النوع الرابع: المضادة - وهي تسمية الشيء باسم ضده كقوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ فأطلق على الجزاء سيئة مع أن الجزاء حسنة، أو المضادة المنزلة منزلة التناسب والتشابه، بواسطة تلميح أو تحكم، كما يقال للبخيل هو حاتم، وللجبان هو أسد.

النوع الخامس: الكلية - بأن يطلق الكل ويراد البعض، كالقرآن لبعضه، وكقوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصْنَعَهُمْ فِيءًا ذَانِهِمْ﴾ أي أناملهم، فأطلق الإصبع على الأئمة.

النوع السادس: الجزئية - وهو إطلاق اسم الجزء على الكل، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ أي عتق عبد، فأطلق الرقبة، وهي جزء من العبد، وأراد الإنسان الرقيق.

النوع السابع: الاستعداد - وهو أن يسمى الشيء المستعد لأمر باسم ذلك الأمر، كتسمية الخمر وهي في الدن بالمسكر، فإن الخمر في تلك الحالة ليس بمسكر بل مستعد له.

النوع الثامن: المجاورة - وهو تسمية الشيء باسم ما يجاوره، كإطلاق الراوية على ظرف الماء وهو القربة، فإن الراوية لغة اسم الجمل، أو البغل، أو الحمار الذي يستقى عليه، وأطلق على القربة لمجاورتها له.

النوع التاسع: الزيادة - وهو أن ينتظم الكلام بإسقاط كلمة فيحكم بزيادتها كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فإنه يسمى مجازاً بالزيادة، أي ليس مثله شيء، فالكاف زائدة، إذ المراد نفي المثل لا نفي مثل المثل؛ لأن الكاف بمعنى مثل، وحينئذ يلزم إثبات مثل لله تعالى وهو محال، فلزم أن تكون الكاف زائدة للتأكيد.

النوع العاشر: تسمية الشيء باعتبار ما كان عليه - سواء كان جامداً كإطلاق العبد على العتيق، أم مشتقاً كالضارب على من فرغ من الضرب.

الحادي عشر: التعلق الحاصل بين المصدر، واسم المفعول، واسم الفاعل - فإن كلاً منها يطلق على الآخر مجازاً، وهو ستة أقسام: أحدها: إطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كقوله تعالى: ﴿مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ أي مدفوق، ومنه قولهم (سر كاتم) أي مكتوم. الثاني: إطلاق اسم المفعول على اسم الفاعل كقوله تعالى: ﴿حِجَابًا مُّسْتُورًا﴾ أي ساتراً، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا﴾ أي آتياً. الثالث: إطلاق المصدر على اسم الفاعل كقولهم: (رجل صوم وعدل)، أي صائم وعادل. الرابع: إطلاق اسم الفاعل على المصدر كقولهم: (قم قائماً واسكت ساكتاً)، أي قياماً وسكوتاً. الخامس: إطلاق اسم المفعول على المصدر كقوله تعالى: ﴿بِأَيِّكُمْ أَلْمَفْتُونُ﴾ أي

الفتنة. السادس: إطلاق المصدر على اسم المفعول كقوله تعالى: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ﴾ أي مخلوق لله، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ أي من معلومه. ودخول المجاز في الكلام قد يكون بالذات، أي بالأصالة، وقد يكون بالتبعية. والمجاز بالذات إنما يكون في اسم الجنس، وهو ما دل على نفس الذات الصالحة لأن تصدق على كثيرين من غير اعتبار وصف من الأوصاف، كالأسد للشجاع، والقتل للضرب الشديد، ولا يدخل في غير ذلك. والذي لا يدخل فيه المجاز بالذات أمور:

أحدها الحرف، فلا يكون المجاز في الحرف؛ لأنه لا يفيد معناه وحده، بل لا يفيد إلا بذكر متعلقه، فإذا لم يفد وحده فلا يدخله المجاز؛ لأن دخوله فرع عن كون الكلام مفيداً. وأما بيان دخوله فيه بالتبع فبأن تستعمل متعلقاتها استعمالاً مجازياً، فيسري التجوز من المتعلقات إليها، كقوله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُرَّءَالُ فِرْعَوْنُ لِيَكُونَ لَهُمَّ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ فإن تعليل الالتقاط بصيرورته عدوًّا لما كان مجازاً، كان إدخال لام العلة أيضاً مجازاً، فالجواز جاء في الحرف تبعاً لمتعلقه، وأما المجاز بالذات فإنه لا يكون في الحرف.

ثانيها: الفعل بأقسامه، والمشتق بأقسامه: كضارب ونحوه؛ لأن كلاً من الفعل والمشتق تابع لأصله وهو المصدر في كونه حقيقة أو مجازاً. فإطلاق ضارب مثلاً بعد انقضاء الضرب أو قبله إنما كان مجازاً؛ لأن إطلاق الضرب والحالة هذه كقولنا ذو ضرب مجاز لا حقيقة.

ثالثها: العلم؛ لأنه إن كان مرتبطلاً، أو منقولاً لغير علاقة، فلا إشكال في كونه ليس بمجاز، وإن نقل لعلاقة، كمن سمى ولده مباركاً لما اقترن بحمله أو وضعه من البركة، فكذلك ليس بمجاز؛ لأنه لو كان مجازاً لامتنع إطلاقه عند زوال العلاقة، والحال ليس كذلك، فدل على أنه ليس بمجاز.

هذه خلاصة الكلام في الحقيقة والمجاز. والأصل في الكلام هو الحقيقة. حتى إذا تعارض المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي أولى؛ لأن المجاز خلاف الأصل. فإذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فحمله على الحقيقة هو الراجح، وحمله على المجاز مرجوح؛ لاحتياج المجاز إلى الوضع الأول للمعنى الحقيقي، وإلى المناسبة بينه وبين المعنى المجازي، وإلى النقل منه إليه، في حين أن الحقيقة لا تحتاج إلا إلى الوضع الأول. وهذا وحده كاف لجعل المجاز خلاف الأصل.

الحقيقة الشرعية

الأسماء الشرعية هي الألفاظ التي استفيد من الشارع وضعها، كالصلاة للأفعال المخصوصة، والزكاة للقدر المخرج، وكالصوم للإمساك المعروف، وكالإيمان للتصديق الجازم المطابق للواقع عن دليل، وغير ذلك من الأسماء التي جاء بها الشرع. فهذه الألفاظ، إذا استعملت فيما كان موضوعاً لها أولاً في الشرع كانت حقيقة شرعية. فالحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع. أي هي اللفظة التي انتقلت عن مسماها اللغوي إلى غيره؛ لاستعمال الشرع لها بالمعنى الذي انتقلت إليه.

وحتى يكون الاسم شرعياً لا بد أن يستفاد وضعه من الشارع، أي مما جاء به الوحي من عند الله، أي من الكتاب والسنة، فاستعمال الفقهاء للفظ في معنى لا يجعلها اسماً شرعياً، وكذلك استعمال الأئمة والمجتهدين للفظ في معنى لا يجعلها اسماً شرعياً، وإنما تكون اللفظة اسماً شرعياً إذا استعملها الشرع وحده، أي إذا جرى استعمالها في الكتاب، أو السنة، أو إجماع الصحابة. أما الكتاب فإن الوحي جاء به لفظاً ومعنى. وأما السنة فإن الوحي جاء بها معنى،

وعبر عنها الرسول بألفاظ من عنده، فهي مما جاء به الوحي. وأما إجماع الصحابة فإنه يكشف عن دليل، فيكون مما جاء به الوحي. فإذا جرى استعمال لفظ مما وضعه العرب لمعنى معين في معنى غير الذي وضعوه له، وكان هذا الاستعمال قد جاء في الكتاب، أو السنة، أو إجماع الصحابة، كان هذا اللفظ في هذا الاستعمال اسماً شرعياً قد وضعه الشارع لهذا المعنى، وكان استعماله فيما وضعه الشارع له حقيقة شرعية.

وجود الحقائق الشرعية

الحقيقة الشرعية هي اللفظ الذي وضعه الشرع لمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة. وقد اختلف في وجود الحقيقة الشرعية، وفي وقوعها في ألفاظ الشرع، فقال القاضي أبو بكر الباقلاني أنها غير موجودة ومنع وقوعها، وقالت المعتزلة أنها موجودة وأثبتوا وقوعها، وقال بذلك أيضاً الخوارج والفقهاء. واحتج القاضي أبو بكر على امتناع وقوع الحقائق الشرعية بدليلين:

أحدهما: إن الشارع لو فعل ذلك لزمه تعريف الأمة بالتوقيف نقل تلك الأسامي، وإلا كان مكلفاً لهم بفهم مراده من تلك الأسماء وهم لا يفهمونه، وهو تكليف بما لا يطاق. والتوقيف الوارد في مثل هذه الأمور لا بد وأن يكون متواتراً؛ لعدم قيام الحجة بالآحاد فيها، ولا تواتر، وهذا دليل على أنها غير واقعة في الشرع.

الثاني: إن هذه الألفاظ قد اشتمل عليها القرآن، فلو كانت مفيدة لغير مدلولاتها في اللغة لما كانت من لسان أهل اللغة؛ لأن كون اللفظ عربياً ليس لذاته وصورته، بل لدلالته على ما وضعه أهل اللغة بإزائه، وإلا كانت جميع

ألفاظهم قبل التواضع عليها عربية، وهو ممتنع، ويلزم من ذلك أن لا يكون القرآن عربياً، وهو على خلاف قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ وقوله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ وذلك ممتنع. وهذا دليل على أنها غير واقعة.

وأما ما وقع من أسماء شرعية، كالصلاة، والزكاة، والحج، فقد قال القاضي أبو بكر إن الشارع لم يستعملها إلا في الحقائق اللغوية، فالمراد بالصلاة المأمور بها هو الدعاء، ولكن أقام الشارع أدلة أخرى على أن الدعاء لا يقبل إلا بشرائط مضمومة إليه.

واحتج المعتزلة على وقوع الحقائق الشرعية بدليلين:

أحدهما: إن الشارع اخترع معاني لم تكن معقولة للعرب، فلا بد لها من ألفاظ تدل عليها، ويستحيل أن يكون الواضع لها هم العرب؛ لأنهم لا يعقلونها؛ فيكون الواضع لها هو الله تعالى؛ فتكون شرعية وليست لغوية، وهذا دليل على وجود الحقائق الشرعية.

الثاني: إن الإيمان يستعمل في غير معناه اللغوي؛ لأن الإيمان في اللغة هو التصديق، وفي الشرع يطلق على غير التصديق. ويدل عليه قوله ﷺ: «الإِيمَانُ بَضْعٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً، أَغْلَاهَا شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ» أخرجه ابن حبان، سمي إمطة الأذى إيماناً وليس هو بتصديق. وأيضاً فإن الدين في الشرع عبارة عن فعل العبادات، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ إلى آخر الآية، ثم قال: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ فكان راجعاً إلى كل المذكور. والدين هو الإسلام؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ والإسلام هو الإيمان، فيكون الإيمان في الشرع هو فعل العبادات. وأيضاً قال تعالى:

﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ وأراد به الصلاة إلى بيت المقدس، فيكون قد وضع ألفاظاً لمعانٍ غير التي وضعها أهل اللغة لها، ولا علاقة بينها وبين المعاني التي وضعها العرب، مثل إطلاق الإيمان على الصلاة إلى بيت المقدس، وهذا دليل على أن الحقائق الشرعية واقعة في ألفاظ الشرع فهي موجودة.

وقال الإمام جمال الدين الأسنوي: الحق أن الألفاظ الشرعية في معانيها مجازات لغوية اشتهرت في تلك المعاني، بعد استعمال الشارع إياها فيها مجازاً، لمعونة القرائن، ثم بعد الاشتهار، فهمت بلا قرينة، وصارت الحقائق اللغوية مهجورة في الشرع، هذا هو المراد بكونها حقائق شرعية، لا أنها موضوعات مبتدأة.

واختار إمام الحرمين أن الألفاظ الشرعية لم تستعمل في المعنى اللغوي، ولم يقطع النظر عنه حالة الاستعمال، بل استعملها الشارع في هذه المعاني لما بينها وبين المعاني اللغوية، فالصلاة مثلاً لما كانت في اللغة موضوعاً للدعاء، والدعاء جزء من المعنى الشرعي، أطلقت على المعنى الشرعي مجازاً، تسمية للشيء باسم بعضه، ولا تكون بذلك خارجة عن لغة العرب؛ لانقسام اللغة إلى حقيقة ومجاز، أي أن هذه الألفاظ استعملت مجازات لغوية، ثم اشتهرت فصارت حقائق شرعية.

وهذان القولان، قول الأسنوي وقول إمام الحرمين، يعتبران من قول القاضي أبي بكر، وليس قولاً جديداً. فقد اختلف في تفسير قول القاضي بامتناع وقوع الحقائق الشرعية، فقد قال الأستاذ أبو إسحق الأسفراييني: معناه أن ما استعمله الشارع من الأسماء، كالصلاة ونحوها، في المعاني الشرعية، لم يخرج بذلك عن وضع أهل اللغة، بل هي مقررة على حقائقها اللغوية، وقال المراغي: معناه أن معانيها الشرعية حقائقها اللغوية. وقال الخنجي: مذهب

القاضي أن كل ما يدعى أنه حقيقة شرعية فهو مجاز لغوي، وزاد عليه الجاربردي قوله: لم تبلغ رتبة الحقائق، أي هي باقية على معانيها اللغوية، والزيادات غير داخلة في معانيها. فيستدل من هذه التفاسير لقول القاضي أبي بكر، ولا سيما تفسير الخنجي له، أن قول الأسنوي، وقول إمام الحرمين ليسا قولاً جديداً بل هما قول القاضي أبي بكر.

والواقع أن الأسماء الشرعية واقعة في ألفاظ الشرع، وواقعة بوصفها حقائق متميزة عن الحقائق اللغوية. فهي لفظ وضعه العرب، وجاء الشرع ونقله لمعنى آخر واشتهر به، ونقله له ليس من قبيل المجاز، بل هو من قبيل نقل الحقيقة العرفية؛ لأن الشرع لم ينقله للمعنى الثاني لعلاقة كما هو شرط المجاز، علاوة على أنه اشتهر في المعنى الثاني، والمجاز لفظ وضع لمعنى ثم نقل إلى غيره لعلاقة، ولم يشتهر في المعنى الثاني، أي لم يغلب عليه؛ ولهذا لا يكون نقل الاسم الشرعي إلى المعنى الثاني، الذي وضعه له الشرع، من قبيل المجاز، ولا بوجه من الوجوه، بل هو من قبيل الحقيقة الشرعية، والدليل على ذلك أن الشرع نقله لمعنى آخر غير المعنى الذي وضعه له أهل اللغة، من غير ملاحظة أية علاقة بينهما، أي نقله سواء أكانت له علاقة بالمعنى الأول، أم لم تكن له علاقة. فمثلاً الصلاة لفظ وضعه العرب للدعاء، وجاء الشرع ونقله لمعنى آخر هو الأفعال والأقوال المخصصة، وقد يطلق اسم الصلاة على الأفعال التي لا دعاء فيها، كصلاة الأخرس الذي لا يفهم الدعاء في الصلاة حتى يأتي به. والزكاة لفظ وضعه العرب للنماء والزيادة، وجاء الشرع ونقله لمعنى آخر هو أداء مال مخصوص من قدر مخصوص. وقد يطلق اسم الزكاة على المال الذي ينقص ولا يزيد، كتركبة مال اليتيم في حال تجميده وعدم التجارة به، فإنها تنقصه ولا

شك، والحج لفظ وضعه العرب لمطلق القصد، وجاء الشارع ونقله لمعنى آخر هو قصد مخصوص لمكان مخصوص. والصيام لفظ وضعه العرب لمطلق إمساك، وجاء الشارع ونقله لمعنى آخر هو إمساك مخصوص. فهذه الأسماء قد نقلها الشرع لمعان أخرى غير التي وضعها العرب لها، وهي وإن كانت هناك علاقة بين المعنى الذي وضعه العرب والمعنى الذي وضعه الشرع، فإن الشرع لم يلاحظ هذه العلاقة، ولم ينقلها لهذه العلاقة، ولا يفهم السامع مطلقاً هذه العلاقة في معناها الشرعي، علاوة على أنها لا تكون موجودة في بعض الأحيان، وهذا يدل على أنه ليس نقلاً من قبيل المجاز. وهناك أسماء شرعية تعرفها العرب، ولكن لا تعرف معانيها التي وضعها الشارع لها، مثل لفظة الرحمن لله تعالى، فإن العرب لم يضعوا لفظ الرحمن لله؛ ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى: ﴿قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾ إنا لا نعرف الرحمن إلا رحمن اليمامة. فهذا كله يدل على أن هناك أسماء قد وضعها العرب لمعان، وجاء الشارع ونقلها لمعان أخرى، دون أن تكون هناك علاقة، ودون أن تلاحظ هذه العلاقة في النقل، وهناك أسماء لم يضعها العرب لمعان مطلقاً، وجاء الشارع ووضعها لمعان معينة، وهناك أسماء لم يعرف العرب من قبل معانيها، وهذا يدل على أن الأسماء الشرعية موجودة، وأنها واقعة في ألفاظ الشرع، فهو ينقض قول أبي بكر الباقلاني، وبالتالي قولي الأسنوي وإمام الحرمين. على أن الثابت أن الشارع قد أوقف الأمة على نقل تلك الأسماء عن معناها اللغوي لمعنى جديد وضعه الشرع لها، وذلك ببيان الرسول ﷺ لهذه المعاني. فالله تعالى يقول: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ والمراد لتبين معانيه، ومنه معاني الأسماء الشرعية، والرسول ﷺ يقول: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» أخرجه

البخاري. فيكون قد كلفهم بأعمال، وفهمهم إياها، فلم يكلفهم بما لا يفهمونه، وبهذا أيضاً تسقط حجة أبي بكر القائلة إن وجود الأسماء، الشرعية يقتضي تكليف العرب بما لا يفهمونه، وهو تكليف بما لا يطاق، فإن بيان الرسول وتفهمه لمعاني الأسماء الشرعية قد جعل التكليف بما يفهمونه، فتكون الأسماء الشرعية واقعة فعلاً.

وأما القول بأن جعل الأسماء الشرعية واقعة في القرآن يلزم أن لا يكون القرآن عربياً؛ لأن كون اللفظ عربياً ليس لذاته وصورته، بل لدلالته على ما وضعه أهل اللغة إزاءه. وهذه المعاني الشرعية لم يضعها العرب إزاء الألفاظ الدالة عليها فهي غير عربية، وهذا يعني أن في القرآن ألفاظاً غير عربية فهو غير عربي. أما هذا القول فمردود؛ لأن الألفاظ الشرعية قد وضعها العرب ولم يضعها الشارع، إلا أن العرب وضعوها للدلالة على معان معينة، فجاء الشرع واستعملها في معان أخرى غير المعاني التي وضعها العرب، وجاء العرب واستعملوها هم أيضاً في هذه المعاني الشرعية، وهذا لا يخرجها عن عربيتها، بل يجعلها كالحقيقة العرفية، سواء بسواء، قسماً من أقسام العربية، وهو المنقول، فهو قسم من تقسيم اللفظ باعتبار الدال والمدلول، وهو أن يكون اللفظ وضع لمعنى، ثم نقل إلى غيره واشتهر في المعنى الثاني، وذلك بواسطة استعمال العرب لذلك اللفظ بالمعنى الثاني. والأسماء الشرعية هي كذلك تماماً، فهي لفظ وضعه العرب، وجاء الشرع واستعمله في معنى غير المعنى الذي وضع له، واستعمله العرب في المعنى الشرعي، كما استعمله الشرع، فكان بذلك عربياً. وهو حقيقة شرعية لغوية، تماماً كالحقيقة العرفية اللغوية، سواء بسواء من غير أي فرق، فالحقيقة العرفية لفظ استعمله العرب في معنى غير المعنى الذي وضع له، فنقل

باستعمالهم لمعنى آخر وهجر المعنى الأول، كلفظ الدابة، وكلفظ الغائط. والحقيقة الشرعية لفظ استعماله الشرع في معنى غير المعنى الذي وضع له، واستعماله العرب بعد استعمال الشرع في المعنى الذي استعماله الشرع، فنقل باستعمال الشرع، ثم باستعمال العرب، لمعنى آخر، وهجر المعنى الأول، كلفظ الصلاة، وكألفاظ حروف الهجاء. فكان استعمال العرب للفظ بناء على استعمال الشرع، كاستعمالهم اللفظ أصالة من عندهم. كل من الاستعمالين قد نقل اللفظ من معناه الذي وضع له إلى معنى آخر، فكان كل منهما عربياً، الأول حقيقة عرفية لغوية، والثاني حقيقة شرعية لغوية. وبذلك تكون الأسماء الشرعية كلها من اللغة العربية، ولا يوجد اسم شرعي خارج عن اللغة العربية مطلقاً. فينتفي ما أورده القاضي من دليل على عدم وجود الأسماء الشرعية، ويسقط الاحتجاج به. ومن ذلك كله يتبين أن الحقيقة الشرعية موجودة، وأنها واقعة في ألفاظ الشرع، وأن الأسماء الشرعية كلها من اللغة العربية كالأسماء اللغوية سواء بسواء.

القرآن كله عربي

وليس فيه ولا كلمة واحدة غير عربية

لم يشتمل القرآن على كلمة واحدة غير عربية مطلقاً، بل كله عربي، وليس فيه ولا لفظة واحدة غير عربية، والدليل على ذلك قول الله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ وقوله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ فلو اشتمل القرآن على غير العربية

لكان مخالفاً لهذه الآيات؛ لأنه يكون بعضه عربياً وبعضه غير عربي، فلا يكون القرآن عربياً، ويكون الرسول قد أرسل بغير لسان قومه ما دام قد بلغهم بغير لغة قومه، وكلا الأمرين ممتنع فيمتنع أن يكون في القرآن لفظة غير عربية، ولو وجدت في القرآن لفظة واحدة غير عربية لكانت من غير القرآن؛ لأن الله وصف القرآن بأنه عربي، وكلمة قرآن تطلق على الكل، وتطلق على السورة الواحدة، وتطلق على الكلمة الواحدة. فالقرآن يطلق على مجموعه، وعلى جزء منه، فلو كان جزء منه غير عربي لما كان من القرآن، وذلك باطل، فبطل كون القرآن مشتملاً على كلمة غير عربية. وأيضاً فإن الله تعالى يقول: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ۖ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ فنفي أن يكون أعجمياً، ونفي أن يكون أعجمياً وعربياً في قوله: ﴿أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ بصيغة الاستفهام الإنكاري؛ فكان ذلك دليلاً على أنه ليس فيه لفظ أعجمي، أي ليس فيه لفظ غير عربي.

وأما اشتمال القرآن على ألفاظ مأخوذة من اللغات الأخرى، كاشتماله على لفظ «المشكاة» وهي لفظة هندية، وقيل حبشية، وهي الكوة، وعلى لفظ «القسطاس» وهي رومية ومعناها الميزان، وعلى لفظ «الإستبرق» وهي فارسية ومعناها الديباج الغليظ، وعلى لفظ «سجيل» وهي أيضاً فارسية ومعناها الحجر من الطين، وعلى لفظ «طه» وهي نبطية، فإنه لا يكون بذلك مشتملاً على كلمات غير عربية؛ لأن هذه الألفاظ قد عربت فصارت معربة، فهو مشتمل على ألفاظ معربة، لا على ألفاظ غير عربية. واللفظ المعرب عربي كاللفظ الذي وضعته العرب سواء بسواء. والشعر الجاهلي قد اشتمل على ألفاظ معربة من قبل أن ينزل القرآن، مثل كلمة «السجنجل» بمعنى المرأة في

شعر امرئ القيس، وغيرها من الكلمات عند كثير من شعراء الجاهلية. والعرب كانوا يعتبرون اللفظة المعربة عربية كاللفظة التي وضعوها سواء بسواء. والتعريب ليس أخذاً للكلمة من اللغات الأخرى كما هي، ووضعها في اللغة العربية، بل التعريب هو أن تصاغ اللفظة الأعجمية بالوزن العربي، فتصبح عربية بعد وضعها على وزن الألفاظ العربية، أو على حد قولهم على تفعيلة من تفعيلات اللغة العربية. فالعرب كانوا يعمدون إلى اللفظة الأعجمية، فيزونها على تفعيلة من التفعيلات، مثل: افعل، وفعل، وفاعل، وافتعل، وانفعل، وغيرها، فإن وافقتها ووافقت حروفها حروف اللغة العربية أخذوها، وإن لم تكن على أوزان التفعيلات العربية، ولم توافق أي وزن من أوزان العرب، حوروها بزيادة حرف أو بنقصان حرف أو حروف، وصاغوها على الوزن العربي، فتصبح على أوزان تفعيلاتهم، وحينئذ يأخذونها. وكذلك يفعلون في حروفها، فيحذفون الحرف الذي لا ينسجم مع لغة العرب، ويضعون بدله حرفاً من حروف العربية، حتى يصبح من حروف العربية، وحينئذ يأخذون اللفظة وهكذا. فالتعريب هو صوغ الكلمة الأعجمية صياغة جديدة بالوزن والحروف حتى تصبح لفظة عربية في وزنها وحروفها، وحينئذ تؤخذ وتكون لفظة معربة، وبذلك تكون عربية كاللفظة التي وضعها العرب سواء بسواء. وعلى هذا فإن اشتغال القرآن على ألفاظ معربة لا يدل على أنه اشتمل على ألفاظ غير عربية؛ لأن المعرب لفظ عربي وليس لفظاً أعجمياً، وقد عربه العرب أنفسهم الذين وضعوا اللغة العربية. ومن هذا يتبين أن القرآن لم يشتمل على غير العربية مطلقاً، وليس فيه ولا لفظة واحدة غير عربية.

وبمناسبة الحديث عن الألفاظ المعربة قد يرد سؤال وهو: هل التعريب خاص بالعرب الأقحاح الذين وضعوا اللغة العربية ورويت عنهم، أم التعريب جائز لكل عربي في كل عصر؟ والجواب على ذلك أن علماء العربية قد اختلفوا في هذا الموضوع. فمنهم من قال إنه خاص بالعرب الذين وضعوا اللغة العربية لأنه وضع، فكما أنهم وضعوا لفظة كذا من عندهم للدلالة على معنى كذا، كذلك صاغوا اللفظة الأعجمية على أوزان تنفيقاتهم وبحروف لغتهم ووضعوها لمعنى كذا. فالتعريب وضع وهو لا يكون لغير العرب، ومن هنا كان التعريب خاصاً بالعرب الأقحاح ولا يجوز لغيرهم. ومن علماء العربية من قال إن التعريب جائز لكل عربي في كل عصر، إلا أنهم اشترطوا أن يكون التعريب من عالم بالعربية، محيطة بتنفيقاتها وأوزانها، وضليعة بحروفها، ممن لهم قدم ثابتة في علوم العربية، ولا سيما علم اللغة، وعلم النحو والصرف. والحق إن القول الثاني هو الصواب. فالتعريب جائز لكل عربي على شرط أن يكون مجتهداً في اللغة العربية. فكل مجتهد في اللغة العربية، في أي عصر من العصور، يجوز له أن يعرب إلى اللغة العربية أية ألفاظ غير عربية، وتصبح بعد تعريبه عربية، كاللفظة التي وضعها العرب سواء بسواء، وسواء أكان ذلك قبل فساد اللغة، أي قبل القرن الرابع الهجري، أم بعد فساد اللغة، وسواء أكان في هذا العصر، أم في العصور المقبلة، فكل مجتهد في العربية يجوز له التعريب من اللغات الأعجمية إلى اللغة العربية؛ وذلك لأن التعريب ليس وضعاً أصلياً، وإنما هو صياغة على وزن مخصوص بحروف مخصوصة. هذا هو واقع التعريب، فهناك فرق كبير بينه وبين الوضع. صحيح أن الوضع خاص بالعرب الأقحاح وحدهم، ولا يجوز لغيرهم؛ لأنه إيجاد من شيء غير موجود من الكلام،

واصطلاح ابتداءً؛ فلا يصح إلا لأهل الاصطلاح، ولكن التعريب ليس إيجاداً
لشيء غير موجود، بل هو اجتهد في الشيء الموجود، وهو ليس اصطلاحاً
ابتداءً، وإنما هو اجتهد فيما جرى الاصطلاح عليه. فإن العرب قد حددت
أوزان اللغة العربية وتفعيلاتها، وحددت حروف العربية بحروف معينة وعدد
محدد، والتعريب هو صوغ لفظة من هذه الحروف على وزن من الأوزان العربية.
وهذا ولا شك اجتهد وليس بوضع؛ ومن هنا كان جائزاً لكل مجتهد في اللغة
العربية، فهو كالاشتقاق سواء بسواء. فالاشتقاق أن تصوغ من المصدر فعلاً،
أو اسم فاعل، أو اسم مفعول، أو غير ذلك من المشتقات، من حروف العربية
وعلى استعمال العرب، سواء أكان ما صغته قد قالتها العرب أم لم تقلها،
فكذلك التعريب أن تأخذ لفظاً أعجمياً وتصوغه على وزن من أوزان العرب،
ومن حروف العربية، وعلى استعمال العرب، فتخرج منه لفظة عربية كما أخرج
الاشتقاق اسم الفاعل، أو اسم المفعول، من المصدر. والمشتق لا خلاف في
جوازه لكل عالم بالعربية، فكذلك التعريب يجوز لكل مجتهد بالعربية؛ لأنه
صياغة وليس بوضع؛ ولهذا فإن التعريب ليس خاصاً بالعرب الأقحاح، بل هو
عام لكل عربي، إلا أنه يشترط فيمن يصح له التعريب أن يكون مجتهداً
بالعربية، حتى يتأتى له جعل اللفظة الأعجمية لفظة عربية كسائر ألفاظ
العرب. غير أنه ينبغي أن يعلم أن التعريب خاص بأسماء الأشياء، وليس عاماً
لكل لفظ أعجمي. فالتعريب لا يدخل الألفاظ الدالة على المعاني، ولا الجمل
الدالة على الخيال، وإنما هو خاص بأسماء الأشياء، ولا يصح في غيرها مطلقاً.
والعرب حين عربت إنما عربت أسماء الأشياء، ولم يجر التعريب في غيرها، فإنهم
بالنسبة للمعاني قد وضعوا الاشتقاق، وبالنسبة للتخييلات والتشبيهات قد

وضعوا المجاز، ولم يستعملوا التعريب إلا في أسماء الأشياء، ويدخل فيها أسماء الأعلام مثل إبراهيم؛ ولهذا لا يجوز التعريب إلا في أسماء الأشياء وأسماء الأعلام، ولا يجوز في غيرهما ولا بوجه من الوجوه. أما غير أسماء الأشياء وأسماء الأعلام، فإن مجال أخذها واسع في الاشتقاق والمجاز. فإن الاشتقاق مجال واسع لأخذ المعاني، والتعبير عنها مهما بلغت من الكثرة والتنوع، وكذلك المجاز مجال خصب لأخذ الخيال والتشبيهات، والتعبير عنها مهما كانت.

والتعريب كالاقتناع والمجاز ضرورة من ضرورات حياة الأمة، وضرورة من ضرورات حياة اللغة العربية وبقائها، بل ضرورة من ضرورات الشريعة الإسلامية، فإن المعاني تتجدد كل يوم، والأشياء تتجدد كل يوم، والمسلمون بحكم قيامهم بفرض حمل الدعوة الإسلامية إلى العالم لا بد أن يختلطوا بالأمم الأخرى، والمسلمون بحكم حاجتهم إلى العلوم والاكتشافات والاختراعات لا بد أن يأخذوا عن الأمم الأخرى هذه العلوم والاكتشافات والاختراعات، والمسلمون بحكم تقيدهم بالأحكام الشرعية لا بد أن يعرفوا حكم كل شيء يتجدد، وكل حادثة تحدث، وهذا كله يفرض عليهم التعريب، والاشتقاق، والمجاز فرضاً، ويضعهم أمامه وجهاً لوجه، إذ لا بد لهم من أن يبينوا أفكار الإسلام وأحكامه منزلة على الوقائع والأشياء التي عند الأمم الأخرى. ولا بد لهم أن يضعوا أسماء العلوم والاكتشافات والمخترعات الحديثة، ولا بد لهم أن يبينوا الحكم الشرعي في كل ما يتجدد ويحدث من وقائع وأشياء؛ ومن هنا كان لازماً عليهم أن يوجدوا ألفاظاً جديدة لم تكن موجودة من قبل، للأشياء والمعاني الجديدة التي لم تكن من قبل، ولا مناص لهم من إيجاد هذه الألفاظ الجديدة، وإلا وقفوا عن حمل الدعوة، ووقفوا عن السير مع الحياة ومتطلباتها،

ووقفوا عن بيان حكم الشرع في وقائع وأشياء لا بد من بيان حكم الشرع فيها؛ ومن هنا كان التعريب كالاشتقاق والمجاز ضرورة من ضرورات حياة الأمة، وضرورة من ضرورات الشرع. واللغة العربية نفسها إنما تبقى وتحيا بالاستعمال، فإذا وجدت معانٍ جديدة ضرورية لحياة الأمة، ولم توجد في اللغة العربية ألفاظ تعبر بها عنها، انصرفت حتماً إلى لغة أخرى لتعبر بها عما هو من ضرورياتها، وبذلك تحمد اللغة، ثم مع الزمن تترك وتهجر. ومن هنا كان التعريب كالاشتقاق والمجاز ضرورة من ضرورات حياة اللغة العربية وبقائها؛ ولذلك لا بد من التعريب.

واللغة العربية ليست في حاجة لأن يؤخذ معنى اللفظة الأعجمية، ويعبر عنه بلفظ يدل على معنى مثله بالعربية، كما حاول المسلمون أن يفعلوا ذلك، بل تؤخذ اللفظة الأعجمية نفسها، وتصاغ على وزن عربي، وبحروف عربية، على استعمال العرب، وتوضع لفظة معربة. فما فعلوه من وضع كلمات قطار، وعربة، وسيارة، وهاتف، ومقود، وما شاكل ذلك، عمل كله خطأ، ويدل على الجمود الفكري، وعلى الجهل المطبق، فهذه أشياء وليست معاني ولا تخيلات وتشبيهات، فلا توضع لها أسماء لمعانٍ تشبهها، ولا تشتق لها أسماء، وإنما تؤخذ أسماءها الأعجمية نفسها، وتصاغ على تفعيلة من تفعيلات العرب، ومن حروف عربية، وعلى استعمال العرب، وتوضع لفظة جديدة على اللغة العربية، وتكون لفظة معربة هي واللفظة التي وضعها العرب سواء بسواء. فكلمة «تلفون» كان يجب أن تؤخذ كما هي؛ لأن وزنها وزن عربي «فعلول» ومنها عربون وحروفها كلها حروف عربية. وكلمة «جدون» وزنها وزن عربي «فعلول» ومنه جهول. ولكن حرف G غير موجود في اللغة العربية، فيوضع بدله حرف

«ج» أو حرف «غ» فيقال «غدون» أو «جدون» فتصبح لفظة معربة. وهكذا باقي الكلمات، لا يصح أن توضع لها ألفاظ عربية تدل على أشياء مثلها، فإن هذا يخالف اللغة العربية، ويخالف قواعدها؛ لأن العربية قد جعلت التعريب لوضع أسماء الأشياء وأسماء الأعلام، ولم تجعل التشبيهات أداة لوضع أسماء الأشياء والأعلام. على أن هذه الألفاظ التي وضعت لأسماء الأشياء الجديدة، كالقطار، والعربة، والسيارة، ونحوها، لا تعتبر من ألفاظ اللغة العربية مطلقاً، أي ليست هي حقيقة لغوية، ولا حقيقة شرعية، ولا حقيقة عرفية، فلا تكون عربية على الإطلاق؛ لأن اللفظ العربي هو اللفظ الذي وضعه العرب للدلالة على معنى معين، فإذا حصل استعمال للفظ وضعه العرب، في معنى لم يضعوه له، وكان هذا الاستعمال من العرب؛ كان ذلك حقيقة شرعية، أو حقيقة عرفية، وليس حقيقة لغوية.

فإن الحقيقة اللغوية لا بد أن يضع العرب اللفظ لذلك المدلول. وألفاظ اللغة العربية لا تخرج عن هذه الثلاث: إما حقيقة لغوية، وإما حقيقة شرعية، وإما حقيقة عرفية. ووضع لفظ القطار، والعربة، والهاتف... الخ. قد وضعها هؤلاء للدلالة على شيء حسب وضع اللغة، وأرادوا به أن يكون ذلك هو معناها لغة، أي أرادوا به أن يكون حقيقة لغوية. والحقيقة اللغوية هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في اللغة، أي هي اللفظ الذي وضعه أهل اللغة بإزاء معنى معين للدلالة عليه، ولفظ القطار وما شابهه لم يضعه العرب بإزاء هذا المعنى للدلالة عليه، فلا يكون حقيقة لغوية، وبما أنه ليس حقيقة شرعية، ولا حقيقة عرفية، فيكون لفظاً غير عربي. فكللمات القطار، والعربة، والهاتف، التي وضعت مؤخراً لأسماء لأشياء ليست ألفاظاً عربية.

الحقيقة العرفية

لقد عرفت الحقيقة بأنها اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب، وهذا التعريف يشمل الحقيقة اللغوية، والحقيقة الشرعية، والحقيقة العرفية. غير أن التعريف الذي يخص كل واحدة منها بعينها هو أن الحقيقة اللغوية هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في اللغة، والحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في اصطلاح الشرع، وتعبير آخر هي استعمال الاسم الشرعي فيما كان موضوعاً له أولاً في الشرع، أي هي اللفظة التي انتقلت عن مسماها اللغوي إلى غيره لاستعمال الشرع لها بالمعنى الذي انتقلت إليه. وأما الحقيقة العرفية فهي اللفظ المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال اللغوي. أي هي اللفظة التي انتقلت عن مسماها اللغوي إلى غيره للاستعمال العام في اللغة بحيث هجر الأول. وهي قسمان:

الأول: أن يكون الاسم قد وضع لمعنى عام، ثم يخصص بعرف استعمال أهل اللغة ببعض مسمياته، كاختصاص لفظ الدابة بذوات الأربع عرفاً، وإن كان في أصل اللغة لكل ما دب على الأرض، فتشمل الإنسان والحيوان، لكن الاستعمال العام في اللغة خصصها بذوات الأربع، وهجر المعنى الأول، فصارت حقيقة عرفية لغوية في المعنى الذي نقلت إليه.

الثاني: أن يكون الاسم في أصل اللغة بمعنى، ثم يشتهر في عرف استعمالهم بالمعنى الخارج عن الموضوع اللغوي، بحيث إنه لا يفهم من اللفظ عند إطلاقه غيره، كاسم الغائط، فإنه وإن كان في أصل اللغة للموضع المطمئن من الأرض، غير أنه قد اشتهر في عرفهم بالخارج المستقذر من الإنسان، حتى إنه لا يفهم من ذلك اللفظ عند إطلاقه غيره. فالاستعمال العام في اللغة نقله

من معنى المكان المنخفض إلى معنى الخارج المستقذر من الإنسان، وهجر المعنى الأول، فصارت هذه الكلمة حقيقة عرفية لغوية في المعنى الذي نقلت إليه.

وينبغي أن يعلم أن المراد من الحقيقة العرفية هنا في هذين القسمين الحقيقة اللغوية، أي ما تعارف على استعماله أهل اللغة، وليس ما اصطلاح الناس عليه من غير أهل اللغة. فالحقيقة عند أهل اللغة قسمان: أحدهما الحقيقة الوضعية، والثاني الحقيقة المتعارف عليها عند أهل اللغة. فما وضعه العرب من لفظ ليدل على معنى معين فهو حقيقة لغوية أي حقيقة وضعية لغوية، كالأسد للحيوان المفترس، وما اشتهر في عرف استعمال العرب بمعنى غير المعنى الذي وضع له، بحيث هجر المعنى الأول، فهو حقيقة عرفية، إن كان استعمالهم أصالة وليس تبعاً للشرع، وكلاهما من أهل اللغة أي من العرب. فالحقيقة اللغوية قد وضعها العرب فهي وضعية، والحقيقة العرفية استعمالها العرب فهي عرفية، أي تعارف العرب عليها باستعمالهم لها.

وأما ما لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات التي تخصهم، من مثل اصطلاح النحاة على الرفع، والنصب، والجر فإنه حقيقة عرفية خاصة، وهي غير الحقيقة العرفية اللغوية؛ لأن الحقيقة العرفية اللغوية من العرب أنفسهم قد تعارفوا عليها باستعمالهم لها. وأما الحقيقة العرفية الخاصة فهي ليست من العرب، وإنما تعارف عليها علماء كل علم؛ للدلالة على معان معينة، فهي ليست من وضع العرب، ولا من استعمالهم، وإنما هي اصطلاح خاص؛ ولذلك سميت عرفية خاصة، وهي تشمل جميع الاصطلاحات في المعارف الخاصة، سواء جرى الاصطلاح عليها في أيام العرب الأقحاح، أم من قبل علماء اللغة، كالنحو، والصرف، والفقه وما أشبه ذلك، أم جرى الاصطلاح

عليها من العلماء الذين جاءوا بعدهم، أو الذين يأتون فيما بعد إلى قيام الساعة كالمهندسة، والكيمياء، والطب، وما شاكل ذلك، فكل ما اصطلاح عليه علماء أي علم أو فن هو حقيقة عرفية خاصة. وهي من اللغة العربية كالحقيقة العرفية العامة سواء بسواء؛ لأن العرفية العامة قد استعملها العرب في غير ما وضعوها له، واشتهرت به، فكانت عربية لاستعمال العرب لها، فهي كالوضع من قبلهم، وكذلك العرفية الخاصة قد جرى الاصطلاح عليها من قبل علماء العرب، وعلى مسمع منهم، وأقروها، واعتبروها من اللغة، بل استعملوها هم في معانيها التي وضعت لها كاستعمال الحقيقة العرفية، فهم قد استعملوا اللفظة في غير ما وضعت له استعمالاً عاماً، فكانت عربية كالذي وضعوه، وكذلك هم استعملوا اللفظة في النحو في غير ما وضعت له استعمالاً خاصاً في علم مخصوص، فكانت لذلك عربية كالذي استعملوه استعمالاً عاماً وكالذي وضعوه. وما انطبق على العلوم التي وضعوها، والعلوم التي أقروا استعمالها، ينطبق على كل علم من العلوم. ولا يقال إن هذا قياس؛ لأنه ليس بقياس، وإنما هو انطباق للفظ على ما يندرج تحته، فإن العرب إنما سميت باسم الفرس والإنسان الذي كان في زمانهم، وكذلك وصفوا الفاعل في زمانهم بأنه رفع، والمفعول نصب. وإنما وصفوا الفاعلين والمفعولين، ومع ذلك فالاسم مطرد في زماننا بإجماع أهل اللغة في كل إنسان وفرس، وفاعل ومفعول. وكذلك فإن العرب إنما وضع علماءهم اصطلاحات للعلوم التي في زمانهم، ولم يضعوها بخصوص علم معين خصصوه، وإنما للعلوم التي في زمانهم، فيكون الاصطلاح مطرداً في كل علم من العلوم لعلماء ذلك العلم. ويعتبر من العربية مادام على وزن عربي، ومن حروف عربية، وعلى استعمال العرب؛ ومن هنا كانت الحقيقة العرفية الخاصة عربية كالحقيقة العرفية العامة سواء بسواء.

الألفاظ المنقولة

الألفاظ المنقولة هي الحقيقة العرفية والحقيقة الشرعية، فإن كلا منهما منقول بالاستعمال من معناها الذي وضعت له إلى معنى آخر، هو المعنى الذي استعملت له، فصارت حقيقة فيه. هذه الألفاظ المنقولة فيها ثلاثة أبحاث:

الأول: النقل خلاف الأصل، على معنى أن اللفظ إذا احتل النقل من الحقيقة اللغوية إلى الشرعية أو العرفية، أو عدم النقل، فالأصل عدم النقل لوجهين: أحدهما أن الأصل بقاء ما كان على ما كان، والنقل فيه انتقال عما كان، فيكون خلاف الأصل. الثاني أن النقل يتوقف على الأول، أي على الوضع اللغوي، وعلى نسخه، ثم الوضع الثاني. وأما الوضع اللغوي فإنه يتم بشيء واحد وهو الوضع الأول، وما يتوقف على ثلاثة أمور مرجوح بالنسبة إلى ما يتوقف على أمر واحد؛ لأن طرق عدمه أكثر، أي إن ما يتوقف إثباته على أمر واحد، وهو الأصل اللغوي، أرجح مما يتوقف على ثلاثة أمور للإثبات؛ وعليه فإن اللفظ إذا احتل النقل وعدم النقل، فالأصل عدم النقل.

الثاني: الأسماء الشرعية قد وجد نقلها، ولكن الحروف لم يوجد نقلها. وأما الأفعال فإن نقلها يوجد بالتبع ولا يوجد نقلها أصالة. أما بالنسبة للأسماء فإنه يوجد نقلها في أقسامها المتباينة، والمترادفة، والمشاركة، والمشككة، والمتواطئة، كما هي الحال في الوضع اللغوي. فأما المتباينة فموجودة كالصلاة والصوم. وأما المتواطئة فكالحج، فإنه يطلق على الأفراد، والتمتع، والقران، وهذه الثلاثة مشتركة في الماهية وهو الإحرام، والوقوف، والطواف، والسعي. وأما المشككة فكالصلاة، فإنها تطلق على الصلاة المشتملة على الأركان كالظهر، وعلى الخالية من الركوع والسجود كصلاة الجنازة، ومثلها الطهور فإنه

يطلق على الطهور الصادق على الماء، وعلى الطهور الصادق على التراب، وعلى الطهور الصادق على الدباغ. وأما المترادفة، فكالفرض والواجب فإنهما مترادفان، وكالحرام والمحظور فإنهما مترادفان. وهذا يثبت أن الأسماء الشرعية موجودة فعلاً، وأن أقسام الأسماء اللغوية جارية كذلك في الأسماء الشرعية. وقالت المعتزلة إن الحقائق الشرعية تنقسم إلى أسماء الأفعال كالصوم والصلاة، وإلى أسماء الذوات المشتقة من تلك الأفعال، كاسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة، وأفعل التفضيل، كقولنا زيد مؤمن، أو فاسق، أو محجوج عنه، أو أفسق من عمرو. وأما بالنسبة للحروف، فإن الحروف الشرعية لم توجد مطلقاً؛ لأنها لا تفيد وحدها، ولأن المعاني التي وضع كل حرف ليؤديها مع غيره، مثل الباء للإلصاق، واللام للاختصاص، وما شاكل ذلك، لم يوجد في الاستعمال الشرعي نقل لها عن معناها؛ ولذلك لم تكن موجودة. وأما الفعل فلم يوجد المنقول بطريق الأصالة، ووجد بالتبع لنقل الاسم الشرعي، نحو صلى الظهر، فإن الفعل عبارة عن المصدر والزمان، فإن كان المصدر شرعياً استحال أن يكون الفعل إلا شرعياً، وإن كان لغوياً فكذلك.

الثالث: صيغ العقود كـ«بعث»، وكذلك الفسوخ كـ«فسخت»، وأعتقت، وطلقت» وأمثالها، إنما هي للإخبار لغة، أي هي في أصل اللغة للإخبار وليست للإنشاء، وأما في الشرع فقد تستعمل للإخبار، ولكنها إن استعملت في الشرع لإحداث حكم كانت منقولة للإنشاء وليست للإخبار، والفرق بين الإنشاء والخبر، أن الإنشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب، بخلاف الخبر. والإنشاء لا يكون معناه إلا مقارناً للفظ، بخلاف الخبر فقد يتقدم وقد يتأخر. والدليل على أن هذه الصيغ للإنشاء هو أنه لو كان إخباراً، فإن كان عن ماضٍ أو حال فيلزم أن لا يقبل الطلاق التعليق؛ لأن التعليق عبارة عن توقف وجود الشيء على

شيء آخر، والماضي والحال موجود فلا يقبله وليس كذلك، وإن كان خيراً عن مستقبل لم يقع؛ لأن قوله طلقته في قوة قوله سأطلقك على هذا التقدير والطلاق لا يقع به. وأيضاً فإنه لو كانت هذه الصيغ إخبارات فإنه لا يخلو الحال: إما أن تكون كاذبة، وإما أن تكون صادقة. فإن كانت كاذبة فلا اعتبار بها. وإن كانت صادقة فإن صدقها إن حصل بهذه الصيغ نفسها فيلزم الدور، إذن يتوقف حصول الصدق على حصول الصيغة، ويتوقف حصول الصيغة على حصول الصدق؛ لأن كون الخبر، وهو طلقته مثلاً، صدقاً موقوف على وجود المخبر عنه، وهو وقوع الطلاق، فلو توقف المخبر عنه، وهو وقوع الطلاق، على الخبر، وهو طلقته، للزم الدور، وهذا باطل؛ فيكون صدقها بهذه الصيغ باطل. وإن حصل الصدق بغير الصيغ فباطل إجماعاً؛ للاتفاق على عدم الوقوع عند عدم حصول هذه الصيغة.

تعارض ما يخل بالفهم

الخلل الحاصل في فهم مراد المتكلم يحصل من احتمالات خمسة وهي: الاشتراك، والنقل، والمجاز، والإضمار، والتخصيص؛ لأنه إذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعاً لمعنى واحد، وإذا انتفى احتمال المجاز والإضمار، أي التقدير، كان المراد باللفظ ما وضع له، وإذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وضع له، فلا يبقى حينئذ خلل في الفهم، فيفهم حينئذ المعنى المراد من الأدلة السمعية، وهذا بالنسبة لغلبة الظن؛ لأنها كافية في استنباط الحكم الشرعي، أي إنه إذا انتفت هذه الاحتمالات الخمسة لم يبق شيء يخل بالظن، فيفهم الحكم الشرعي. أما لعدم الخلل باليقين

وهو ما لا بد منه للعقائد، فلا يكفي نفي هذه الاحتمالات الخمسة وحدها، أي لا يكفي الاستدلال بالدليل السمعي على العقيدة، أي لإفادة اليقين، نفي هذه الاحتمالات وحدها، بل لا بد من أشياء أخرى معها، فإن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين إلا بعد شروط عشرة، وهي هذه الخمسة، وانتفاء النسخ، والتقديم والتأخير، وتغيير الإعراب، والتصريف، والمعارض العقلي. فإذا انتفت هذه العشرة لا يبقى ما يخل باليقين، فيفيد الدليل السمعي حينئذ اليقين، ويستدل به على العقيدة، ومن باب أولى على الحكم الشرعي، فدلالته حينئذ تكون يقينية، يضاف إليها أن يكون كذلك ثبوته يقينياً.

والتعارض بين الاحتمالات الخمسة (الاشتراك، والنقل، والمجاز، والإضمار، والتخصيص) يقع على عشرة أوجه، وضابطه أن يؤخذ كل واحد مع ما بعده. فالاشتراك يعارض الأربعة الباقية وهي: النقل، والمجاز، والإضمار، والتخصيص. والنقل يعارض الثلاثة الباقية وهي: المجاز، والإضمار، والتخصيص. والمجاز يعارض الاثنين الباقيين وهما: الإضمار، والتخصيص. والإضمار يعارض التخصيص. فهذه عشرة أوجه. وإذا أردت معرفة الأولى من هذه الخمسة عند التعارض، فإن كل واحد منها مرجوح بالنسبة إلى كل ما بعده، راجح على ما قبله، إلا الإضمار والمجاز فهما سيان. وتفصيل ذلك كما يلي:

الأول: النقل أولى من الاشتراك؛ لأن المنقول مدلوله بمعنى واحد في الحالين، أي قبل النقل وبعده. أما قبل النقل؛ فلأن مدلوله المنقول عنه هو المعنى اللغوي، وأما بعده فالمنقول له هو الشرعي أو العربي، وإذا كان مدلوله بمعنى واحد فلا يمتنع العمل به، بخلاف المشترك فإن مدلوله متعدد في الوقت الواحد، فلا يعمل به إلا بقريضة، مثاله لفظ الزكاة، يحتمل أن يكون مشتركاً بين

النماء، وبين القدر المخرج من النصاب، وأن يكون موضوعاً للنماء فقط، ثم نقل إلى القدر المخرج شرعاً، فالنقل أولى، لما تقدم.

الثاني: المجاز أولى من الاشتراك لوجهين: أحدهما أن المجاز أكثر من الاشتراك بالاستقراء، حتى بالغ ابن جني وقال: أكثر اللغات مجاز، والكثرة تفيد الظن في محل الشك. ثانيهما أن فيه إعمالاً للفظ دائماً؛ لأنه إن كان معه قرينة تدل على إرادة المجاز أعملناه فيه، وإلا أعملناه في الحقيقة بخلاف المشترك، فإنه لا بد في إعماله من القرينة، مثاله النكاح، يحتمل أن يكون مشتركاً بين العقد والوطء، وأن يكون حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر، فيكون المجاز أولى، لما تقدم.

الثالث: الإضمار أولى من الاشتراك؛ لأنه لا يحتاج إلى القرينة إلا في صورة واحدة، وهي حيث لا يمكن إجراء اللفظ على ظاهره، فحينئذ لا بد من قرينة تعين المراد، وأما إذا أجري على ظاهره فلا يحتاج إلى قرينة، بخلاف المشترك، فإنه مفتقر إلى القرينة في جميع صورته. مثاله قوله تعالى: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾ فيحتمل أن يكون لفظ القرية مشتركاً بين الأهل والأبنية وأن يكون حقيقة في الأبنية فقط، ولكن أضمر الأهل، والإضمار أولى، لما تقدم.

الرابع: التخصيص أولى من الاشتراك؛ لأن التخصيص خير من المجاز، والمجاز خير من الاشتراك، فيكون التخصيص خيراً من الاشتراك من باب أولى، علاوة على أن الخير من الخير خير، مثاله قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ فيحتمل أن يكون لفظ النكاح مشتركاً بين العقد والوطء، وأن يكون حقيقة في العقد كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ﴾ ولكنه إذا حمل على العقد شمل العقد الفاسد، والعقد الصحيح، فتخصيصه بالعقد

الصحيح أولى من جعله شاملاً العقد والوطء، فيحمل على التخصيص؛ لأنه أولى من الاشتراك، لما تقدم. وبناء على ذلك، لا تفيد الآية تحريم نكاح امرأة زنى بها الأب.

الخامس: المجاز أولى من النقل؛ لأن النقل يستلزم نسخ المعنى الأول بخلاف المجاز، مثاله قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ فيحتمل أن يكون لفظ نجس مجازاً، أي قذارة معنوية، أي كالنجس، ويحتمل أن يكون منقولاً إلى الحقيقة الشرعية أي نجاسة شرعية، وحمله على القذارة المعنوية أولى من حمله على النجاسة الشرعية؛ لأن المجاز أولى من النقل. وليس منه لفظ الصلاة في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ لأنه لا يوجد هنا مجاز؛ لأن المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له، لقرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي، واستعمال الصلاة بالأقوال والأفعال المخصوصة، لم يكن لقرينة مانعة من المعنى الأصلي، بل كان لاستعمال الشرع لها في معنى غير ما وضعت له، من غير ملاحظة القرينة، ثم استعمال العرب لها في هذا المعنى، وبناء على هذا الاستعمال نقلت للمعنى الثاني، كما نقل لفظ الدابة، ولفظ الغائط، لاستعمال العرب له، فهو حقيقة شرعية كالحقيقة العرفية سواء بسواء؛ ولهذا لا يصلح مثلاً هنا لكون المجاز أولى من النقل.

السادس: الإضمار أولى من النقل؛ لأن الإضمار والمجاز متساويان، والمجاز خير من النقل، لما تقدم، فيكون الإضمار خيراً من النقل، إذ المساوي للخير خير، مثاله قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الزَّيْنَى﴾ فيحتمل أن يكون لفظ الزنا المراد منه العقد، أي حرم عقد الزنا، فيكون محتماً للإضمار أي تقدير شيء، أي حرم عقد الزنا وليس الزنا، ويحتمل أن يكون المراد منه نفس الزيادة منقولة

إلى معناها الشرعي، أي حرم الربا أي الزيادة. فإذا احتتمل الإضممار، كان النهي مسلطاً على العقد، فكان باطلاً. وإذا احتتمل النقل، كان النهي مسلطاً على شرط من شروط العقد، فيكون العقد فاسداً، أي صحيح الأصل، فإذا ردت الزيادة صح العقد. وحمله على العقد أولى من حمله على الزيادة، أي حمله على الإضممار أولى من حمله على النقل، فيكون المنهي عنه هو نفس العقد، فيبطل، سواء اتفقا على حط الزيادة أم لا.

السابع: التخصيص أولى من النقل؛ لأن التخصيص خير من المجاز، والمجاز خير من النقل؛ فيكون التخصيص خيراً من النقل، إذ الخير من الخير خير، مثاله قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ فيحتتمل أن يكون لفظ البيع المراد منه البيع لغة، وهو مبادلة مال بمال مطلقاً، فيكون من ألفاظ العموم، والتخصيص فيها بنص شرعي، ويحتتمل أن يكون المراد منه البيع الشرعي المستجمع شرائطه الشرعية، فيكون لفظ البيع منقولاً إلى معناه الشرعي، أي تحتتمل الآية أن البيع هو البيع اللغوي الذي أحله الله قد خصص بنصوص أخرى فهي محتتملة التخصيص، أو أن البيع هو البيع الشرعي المستجمع جميع شرائطه، وحمله على البيع اللغوي الذي خصص بنصوص أخرى أولى من حمله على نقل البيع اللغوي إلى البيع الشرعي؛ لأن التخصيص أولى من النقل.

الثامن: الإضممار مثل المجاز، ولا يترجح أحدهما على الآخر إلا بدليل؛ لاستوائهما في الاحتياج إلى القرينة، وفي احتمال خفائها؛ وذلك لأن كلاهما منهما يحتاج إلى قرينة تمنع المخاطب من فهم الظاهر. وكما يحتتمل وقوع الخفاء في تعيين المضممر، يحتتمل وقوعه في تعيين المجاز فاستويا، مثاله أن يقول الرجل لمن ليس بابنه: هذا ابني، فإنه يحتتمل أن يكون مجازاً، بمعنى أنه معزز محبوب

لي، ويحتمل الإضمار، أي تقدير «كاف التشبيه» أي هذا كإني، واحتمالهما معاً متساو، فلا يوجد ما يرجح حمله على أحدهما دون الآخر، فلا يحمل على أحدهما ما لم توجد قرينة.

التاسع: التخصيص أولى من المجاز؛ لأن الباقي بعد التخصيص يتعين فيعرف؛ لأن العام يدل على جميع الأفراد، فإذا خرج البعض بدليل بقيت دلالة على الباقي من غير تأمل لتعنيها. وأما المجاز فقد يتعين وقد لا يتعين؛ لأن اللفظ وضع ليدل على المعنى الحقيقي، فإذا انتفى المعنى الحقيقي بقرينة، اقتضى صرف اللفظ إلى المجاز، إلى نوع تأمل واستدلال لاحتمال تعدد المجازات؛ ومن هنا لم يؤكد تعيينه، بخلاف التخصيص، فقد تأكد تعيينه. وما تأكد تعيينه أولى مما لم يتأكد، فكان التخصيص أولى من المجاز، مثاله قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ فإنه يحتمل أن يكون لفظ ما لم يذكر اسم الله عليه المراد منه العموم، أي ما ذكر اسم غير الله عليه، وما لم يذكر اسم الله مطلقاً، وخصص بنصوص أخرى بما ذكر اسم غير الله عليه، ويحتمل أن يكون المراد منه ما ذكر اسم غير الله، فيكون مجازاً، أي يحتمل التخصيص ويحتمل المجاز، وحمله على التخصيص أولى، أي إنه خصص بما ذكر اسم غير الله بنصوص أخرى.

العاشر: التخصيص أولى من الإضمار؛ لأن التخصيص أولى من المجاز، والمجاز والإضمار متساويان؛ فيكون التخصيص أولى من الإضمار، مثاله قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ فإنه يحتمل أن يكون لفظ ﴿لَكُمْ﴾ المراد منه العموم، أي لجميع الناس في القصاص حياة، وخصص ببقاء المقتول؛ لأن الحياة له في زجر القاتل عن قتله، أي إن قتل القاتل يمنعه من القتل، فيحول

دون أن يقتل شخصاً، فتكون الحياة لمن كان سيقتل. ويحتمل أن يكون هناك إضمار، أي شرعية القصاص حياة؛ لاقتضائها بقاء نفسين بارتداع القاتل عن القتل تحرزاً عن القصاص. وحمله على التخصيص، أي لكم في القصاص حياة بسبب قتل القاتل، لسلامة الناس من شره، فيحيا من كان سيقتل، أولى من حمله على إضمار شيء، أي تقدير كلمة شرعية، أي أولى من حمله على تقدير شرعية القصاص. أو أن لفظ الحياة يحتمل الحياة الحقيقية لكل الناس، وخصص بغير الجاني؛ لأنه لا حياة له بل يقتل. ويحتمل تقدير شيء، أي لكم في مشروعية القصاص حياة؛ لأن الشخص إذا علم أنه يقتص منه فينكف عن القتل. فيرجح أن المراد منه حياة غير القاتل أي التخصيص، على أن يكون المراد منه مطلق الزجر، أي الإضمار؛ لأن التخصيص أولى من الإضمار.

الفعل

بعد أن جرى بحث الاسم صار لا بد من بحث الفعل والحرف. والفعل هو ما دل على حدث مقترن بزمان محصل. والحدث هو المصدر وهو اسم الفعل. والزمان المحصل هو الماضي، والحال، والمستقبل. فالماضي منه كقام وقعد، والحاضر والمستقبل كيقوم ويقعد، والمستقبل مثل سوف يقوم. والحاضر والمستقبل في اللفظ واحد ويسمى المضارع، وهو ما في أوله إحدى الزوائد الأربعة: وهي الهمزة، والتاء، والنون، والياء. وتخليص المستقبل عن الحاضر بدخول السين أو سوف عليه، كقولك: سيقوم، وسوف يقوم، وأما فعل الأمر فما نزع منه حرف المضارعة لا غير.

الحرف

الحرف هو ما دل على معنى في غيره، فهو يدل على معنى ولكن إذا اقترن بغيره، فإن لم يقترن بغيره فلا معنى له. فهو لا يستقل بمعناه؛ لأنه لا يفهم معناه الذي وضع له إلا باعتبار لفظ آخر دال على معنى هو متعلق معنى الحرف. ولا بد من تفسير الحروف التي تشتد الحاجة في الفقه إلى معرفتها؛ لوقوعها في أدلته، وهو على أصناف منها ما يلي:

الأول: حروف الإضافة، وهي ما يفضي بمعاني الأفعال إلى الأسماء، ومنها ما لا يكون إلا حرفاً، ومنها ما يكون حرفاً واسماً، ومنها ما يكون حرفاً وفِعْلاً، فأما ما لا يكون إلا حرفاً، فهي: «من» و«إلى» و«حتى» و«في» و«الباء» و«اللام» و«رب» و«واو القسم» و«تاء القسم». ومعانيها هي ما يلي:

«من»: تكون لابتداء الغاية كقولك: سرت من بغداد، وللتبعية كقولك: أكلت من الخبز، وليبيان الجنس كقولك: خاتم من حديد، وزائدة كقولك: ما جاءني من أحد.

«إلى»: تكون لانتهاى الغاية كقولك: سرت إلى بغداد، وبمعنى مع كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾.

«حتى»: تكون لانتهاى الغاية، وبمعنى مع مثل إلى.

«في»: تكون للظرفية كقولك: زيد في الدار، وقد ترد بمعنى على كقوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ وقد يتجاوز بها في قولهم: نظرت في العلم الفلاني. وقد ترد بمعنى السببية مثل ﴿لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾

«الباء»: تكون للإلصاق كقولك: به داء، وقد تكون للاستعانة

كقولك: كتبت بالقلم، والمصاحبة كقولك: اشتريت الفرس بسرجه، وقد ترد بمعنى على كقوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ أي على قنطار وعلى دينار، وقد ترد بمعنى من أجل، قال الله تعالى: ﴿وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيحًا﴾ أي لأجل دعائك، وقيل بمعنى في دعائك، وقد تكون زائدة كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾. وقد يلتبس حرف «الباء» بحرف «في» فيما يدخل عليه، إذ قد تستعمل «الباء» بمعنى «في» الظرفية سواء أكانت حقيقية مثل ﴿وَأَنْتُمْ لَتَمُوتُنَّ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ * وَاللَّيْلِ أَفَلًا تَعْقِلُونَ﴾ أي في الليل، أم كانت مجازية مثل قوله تعالى: ﴿بِدُعَائِكَ﴾. وقد يكون المعنى محتملاً «الباء» و«في» كقولك: ألخص لك قولي بما يلي، فإنه يصح أن تقول: فيما يلي، ويكون مثل قولك: نظرت في العلم، فيكون التلخيص واقعاً على المعاني، أي أن استعمال «في» هنا ظرفية مجازية، ويصح أن نقول بما يلي، ويكون معنى «الباء» هنا الاستعانة، أي بواسطة المعاني. ولإزالة ما يمكن أن يقع من التباس بين استعمال «في» و«الباء»، هو أن ما كان من الظرفية المعنوية تستعمل فيه «في» كالظرفية الحسية، وما كان غير قابل للظرفية المعنوية مثل العصا في قولك: ضربت بالعصا، فإنه لا تستعمل فيه إلا «الباء» للاستعانة، إذ لم يثبت مجيء «في» للاستعانة، و«الباء» تجعل الفعل اللازم متعدياً، مثل ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ أي أذهب نورهم.

«اللام»: تكون للاختصاص كقولك: المال لزيد، وتكون زائدة كقوله:

﴿رَدِفَ لَكُمْ﴾.

«رب»: تكون للتقليل، ولا تدخل إلا على النكرة كقولك: رب

رجل عالم.

«واو القسم»: هي مبدلة عن باء الإلصاق في قولك: أقسمت بالله.
و«تاء القسم» مبدلة من «الواو» في قولك: تالله.
وأما ما يكون حرفاً واسماً من حروف الإضافة فهي: «على»، و«عن»،
و«الكاف»، و«مذ»، و«مند». ومعانيها ما يلي:
«على» تكون للاستعلاء، وهي إما حرف كقولك: على زيد دين، وإما
اسم كقول الشاعر:

عَدَتْ مِنْ عَلَيْهِ بعد ما تَمَّ ظَمُّهَا تَصِلُ عَنْ قَبْضِ بَرِّزَاءَ مَجْهَلُ
«عن»: تكون للمباعدة، وهي إما حرف كقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ
الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ وإما اسم كقولك: جلست من عن يمينه.
«الكاف»: قد تكون حرفاً للتشبيه كقولك: فلان كالبدري، وقد تكون
اسماً كقولهم: يضحكن عن كالبدر.

«مذ» و«مند»: يكونان لابتداء الغاية في الزمان نقول: ما رأيته مذ
اليوم، ومنذ يوم الجمعة، وقد يكونان اسمين إذا رفع ما بعدهما.
وأما ما يكون حرفاً وفعلاً من حروف الإضافة فهي: «حاشا»
و«خلا» و«عدا»، فإنها تخفض ما بعدها بالحرفية، وقد تنصبه بالفعلية،
ومعناها الاستثناء.

الثاني: الحروف المشابهة للفعل وهي: «إنّ» و«أنّ» و«لكنّ» و«كأنّ»
و«ليت» و«لعلّ». وهي تنصب الاسم وترفع الخبر، وتكون إنّ وأنّ للتأكيد،
ولكنّ للاستدراك، وكأنّ للتشبيه، وليت للتمني، ولعلّ للترجي.
الثالث: حروف العطف وهي: «الواو»، و«الفاء»، و«ثم»، و«حتى»،

و«أو»، و«أم»، و«لا»، و«بل»، و«لكن»، ومعانيها ما يلي:
«الواو»: هي لمطلق الجمع لا تفيد ترتيباً ولا معية كقولك: جاء
زيد وعمرو.

«الفاء»: تفيد الترتيب والتعقيب كقولك: جاء زيد فعمرو.
«ثم»: تفيد الترتيب والتراخي كقولك: جاء زيد ثم عمرو.
«حتى»: تفيد الترتيب، وأن المعطوف جزء من المعطوف عليه، كقولك:
مات الناس حتى الأنبياء، وقدم الحاج حتى المشاة.
«أو»: تفيد تعليق الحكم بأحد المذكورين، وتقع في الخبر، والأمر،
والاستفهام، وفي الخبر للشك، وفي الأمر للتخيير، وللإباحة، وفي الاستفهام مع
الشك في وجود الأمرين.

«أم»: تفيد تعليق الحكم بأحد المذكورين، ولا تقع إلا في الاستفهام،
ومع العلم بأحدهما والشك في تعيينه.
«لا» و«بل» و«لكن» تشترك في أن المعطوف مخالف للمعطوف عليه
في حكمه، تقول: جاءني زيد لا عمرو، وما جاءني زيد لكن عمرو، سرت في
الطريق بل ركضت فيها.

الرابع: حروف النفي، وهي: «ما»، و«لا»، و«لم»، و«لما»، و«لن»،
و«إن بالتخفيف»، ومعانيها هي كما يلي:

«ما» لنفي الحال، أو الماضي القريب من الحال، كقولك: ما تفعل، ما فعل.
«لا»: لنفي المستقبل، إما خبراً كقولك: لا رجل في الدار، أو نهيًا
كقولك لا تفعل، أو دعاء كقولك لا رعاك الله.
«لم» و«لما» لقلب المضارع إلى الماضي نقول: لم يفعل، ولما يفعل.

«لن» لتأكيد المستقبل كقولك: لن أبرح اليوم مكاني. تأكيداً لقولك:
لا أبرح اليوم مكاني.

«إن» لنفي الحال كقوله تعالى: ﴿إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾.

الخامس: حروف التنبيه، وهي: «ها» و«ألا» و«أما» تقول «ها أنا
ذا، وهذا، وها افعل» وتقول: «ألا رجل يدلني على الطريق» وتقول: «أما
إنك خارج».

السادس: حروف النداء وهي: «يا» و«أيا» و«هيا» و«أي» و«الهمزة»
و«وا» والثلاثة الأول لنداء البعيد، وأي والهمزة للقريب، و(وا) للندبة.

السابع: حروف الجواب وهي: «نعم» و«بلى» و«أجل» و«جئ»
و«أي» و«إنّ» بالتشديد، ومعانيها ما يلي:

«نعم»: مصدقة لما سبق من قول القائل: قام زيد، فيجواب نعم، أو
قوله: ما قام زيد، فيقال نعم.

«بلى»: لإيجاب ما نفي كقولك: بلى، لمن قال: ما قام زيد، وكقوله
تعالى: ﴿قَالُوا بَلَىٰ﴾ جواباً لقوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾.

«أجل»: لتصديق الخبر لا غير كقولك: أجل. لمن قال: جاء زيد.

«جئ» و«إن» بالتشديد و«إي» للتحقيق، تقول: جئ لأفعلن كذا
وإن الأمر كذا، وإي والله.

الثامن: حروف الاستثناء وهي: «إلا» و«حاشا» و«عدا» و«خلا»
والحرف المصدرى وهو «ما» في قولك: أعجبنى ما صنعت. أي صنعك،

و«أَنَّ» في قولك: أريد أن تفعل كذا. أي فعلك، فهي مؤولة بمصدر. وحروف التحضيض وهي «لولا» و«لوما» و«هالا» و«ألا» فعلت كذا، إذا أردت الحث على الفعل. وحرف تقريب الماضي من الحال وهو «قد» في قولك: قد قام زيد. وحروف الاستفهام وهي «الهمزة» و«هل» في قولك: أزيد قام؟ وهل زيد قام؟ وحروف الاستقبال وهي: «السين» و«سوف» و«أن» و«لا» و«إن» في قولك: سيفعل، وسوف يفعل، وأريد أن تفعل، ولا تفعل، وإن تفعل. وحروف الشرط وهي: «إن» و«لو» في قولك: إن جئتني، ولو جئتني، أكرمتك. وحرف التعليل وهو «كي» في قولك: قصدت فلاناً كي يحسن إلي. وحرف الردع وهو «كلا» في قولك جواباً لمن قال لك: إن الأمر كذا.

التاسع: حروف اللامات وهي: لام التعريف الداخلة على الاسم المنكر لتعريفه كالرجل، ولام جواب القسم في قولك: والله لأفعلن كذا، والموطئة للقسم في قولك: والله لئن أكرمتني لأكرمنك، ولام جواب لو في قولك: لو كان كذا لكان كذا، ولو كان كذا لكان كذا، ولام الأمر في قولك ليفعل زيد، ولام الابتداء في قولك: لزيد منطلق.

العاشر: تاء التانيث الساكنة في قولك: فعلت كذا. (بتسكين التاء).

الحادي عشر: «التنوين» و«النون المؤكدة» في قولك: والله لأفعلن كذا.

المنطوق والمفهوم

بعد معرفة لغة العرب، ومعرفة أقسامها ببيان ألفاظ اللغة وأقسامها، صار يتأتى الاستدلال بالكتاب والسنة؛ لأن الاستدلال بالكتاب والسنة إنما هو استدلال بألفاظهما، ومتى بينت ألفاظ اللغة العربية فقد توفر ما يستوجبه الاستدلال باللغة، وهو بيان ألفاظها وأقسامها. غير أن الاستدلال بالألفاظ يتوقف على معرفة كيفية الاستدلال، من كونه بطريق المنطوق أو المفهوم، أي من كونه بطريق دلالة اللفظ على مدلوله، أو بطريق دلالة المدلول على مدلول آخر، يعني من ناحية المعنى الذي دل عليه اللفظ، أو من ناحية المعنى الذي دل عليه معنى اللفظ لا اللفظ نفسه؛ ومن هنا كان لا بد من بحث المنطوق والمفهوم. وقبل بحث المنطوق والمفهوم، لا بد من بحث أمرين: أحدهما أن القرآن ليس فيه لفظ مهمل، ومثله السنة. والثاني أن الله تعالى لا يعني في كلامه خلاف الظاهر من غير بيان. أما بالنسبة للأمر الأول، فإن الله تعالى لا يخاطبنا بالمهمل، أي بما لا دلالة له على المعنى؛ لأنه هذيان، والهذيان نقص، وهو عليه تعالى محال؛ لأن المهمل هو الهذيان، وهو أن يجمع ألفاظاً مهمة ويتكلم بها، أو بأن لا يدل مجموع الكلام من حيث هو على معنى، وإن دل كل جزء منه على معنى، وكلتا صورتين من المهمل لا تليق بالله تعالى، ومن هنا كان من المحال أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمل، فلا يكون في القرآن مهمل. وكذلك لا يكون في السنة مهمل؛ لأن السنة وحي من الله تعالى بالنسبة لمعناها، وعبر عنها الرسول ﷺ بألفاظ من عنده، فمحال أن يكون فيها مهمل. وأما أوائل السور فإن لها معاني، ولكن اختلف المفسرون فيها على أقوال كثيرة، والحق فيها أنها أسماء للسور، وعليه لا تكون من المهمل. وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا

﴿بِهِ﴾ الآية بالوقوف على قوله: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ وجعل قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ كلام مستأنف؛ فيكون في القرآن ما لا يعلم معناه إلا الله، وبذلك خاطبنا بما لا نعلم له معنى وهو المهمل. أما هذا القول فمردود لوجهين:

الوجه الأول أن الوقوف لا يتأتى على قوله: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ لأن الواو هنا حرف عطف وليس حرف استئناف، فهي معطوفة على لفظ الجلالة، فيكون المعنى أن الله يعلم تأويله، والراسخون في العلم يعلمون تأويله، وواو الاستئناف إنما تكون حين ينتهي الكلام وينتهي المعنى، ويبدأ كلام جديد ومعنى جديد، ولا تكون في غير ذلك مطلقاً، وهنا لم يتم الكلام ولم يتم المعنى. وأما قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا﴾ فهي حال من قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، فهي حال وليست خبراً. ولا يقال إن الحال إذا جاء بعد المعطوف والمعطوف عليه انصرف لل اثنين فكان حالاً من الاثنين، وهنا لا يتأتى أن يكون حالاً من المعطوف والمعطوف عليه؛ لاستحالة أن يقول الله: ﴿آمَنَّا بِهِ﴾ فيكون حالاً من المعطوف فقط، وهو خلاف اللغة، فتعين أن يكون خبراً لقوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ وليس حالاً منه؛ لا يقال ذلك لأن محل هذا إذا لم تكن هناك قرينة. أما إذا وجدت قرينة، وجاء الحال بعد المعطوف والمعطوف عليه، فإنها تنصرف إلى المعطوف دون المعطوف عليه كقوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾ فإن ﴿نَافِلَةً﴾ حال من يعقوب أي من المعطوف دون المعطوف عليه؛ لأن النافلة ولد الولد، فيكون حالاً من يعقوب. وكذلك الآية، فإن استحالة أن يقول الله: ﴿آمَنَّا بِهِ﴾ قرينة على أنه حال من المعطوف دون المعطوف عليه. وبذلك يظهر أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله، فلا يكون في القرآن لفظ لا دلالة له على معنى، فلا يكون فيه مهمل.

الوجه الثاني أن قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ يرجح العطف على الاستئناف؛ لأنه لو كان استئنافاً لقال: ولا يعلم تأويله إلا الله، والعلماء يقولون آمنا به، ولكنه لم يقل ذلك، وإنما قال: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ فأعطى وصفاً زائداً بالنسبة للعلم وهو كلمة: ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ وهذا الوصف إنما يعطى عند الكلام عن المعرفة ولا يعطى عند الكلام عن عدم المعرفة. فالتعبير بكلمة: ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ فيه إشارة إلى أن المقصود في الكلام المعرفة، وليس عدم المعرفة، أي يعلمه الله ويعلمه الراسخون في العلم من العلماء. وأما قوله تعالى: ﴿طَلَعَهَا كَأَنَّهٗ زُؤُوسُ الشَّيْطَانِ﴾ فإنه معلوم للعرب، فإنه مثل في الاستقبح متداول بينهم؛ لأنهم يتخيلونه قبيحاً، فيكون خطاباً بما له معنى عند العرب وليس من المهمل؛ وعليه فإن الله تعالى لا يخاطبنا بالمهمل. وأما كون الله تعالى لا يعني في كلامه خلاف الظاهر من غير بيان؛ فلأن اللفظ إنما وضع للدلالة على معنى، فحين ينطق به أحد إنما يعني المعنى الذي دل عليه اللفظ، فإن كان الناطق باللفظ يعني غير ما دل عليه من معان، فإنه يضع قرينة تدل على أنه عنى غير المعنى الموضوع له اللفظ، أو يبين أنه قال كذا وأراد كذا. أما إذا لم توجد قرينة تدل على أنه أراد غير المعنى الذي وضع له اللفظ، ولم يبين أنه أراد من هذا الكلام المعنى الفلاني، فإنه لا يمكن أن يفهم من اللفظ إلا المعنى الذي وضعه له أهل اللغة، أو استعملوه فيه استعمالاً عرفياً أو شرعياً؛ ومن هنا لا يتأتى القول إن الله تعالى يعني في قوله كذا خلاف الظاهر دون أن يبين أنه عنى خلاف الظاهر؛ لأنه لا يمكن أن يفهم من الألفاظ إلا مدلولاتها، فلا يوجد في القرآن ما يقصد منه خلاف دلالات الألفاظ، أي لا يوجد فيه كلام يعني فيه الله معنى غير المعنى الظاهر منه، أي غير دلالات الألفاظ، من غير أن يبين ذلك. ثم إن القول عن الكلام

بأن الله تعالى يعني فيه خلاف الظاهر، من غير بيان أنه عنى خلاف الظاهر، قول بأن الله قد خاطب الناس بكلام غير مفيد لما عنى باللفظ، ومعنى ذلك أنه خاطبهم بالمهملة؛ لأن الكلام الذي لا معنى له حسب دلالة ألفاظه كلام مهملة، إذ اللفظ بالنسبة إلى ذلك المعنى المراد مهملة؛ لعدم إشعاره به، ولعدم دلالاته عليه. ولا يليق أن يخاطبنا الله بالمهملة. وبذلك يثبت أنه لا يوجد في القرآن كلام يعني فيه الله تعالى خلاف الظاهر من غير بيان، وعليه لا يوجد في القرآن معنى باطن ومعنى ظاهر، بل كل ما في القرآن إنما يعني فيه الله ما لألفاظه من دلالة عند أهل اللغة قد وضعوه له، أو استعملوه فيه استعمالاً عرفياً أو شريعياً، ولا يعني غير ذلك مطلقاً، إلا إذا كانت هناك قرينة أو بيان.

المنطوق

دلالة الخطاب على الحكم إن كانت من اللفظ فهي دلالة المنطوق، وإن كانت من المعنى الذي دل عليه اللفظ فهي دلالة المفهوم. والمنطوق هو ما دل عليه اللفظ قطعاً في محل النطق، أي ما فهم من اللفظ مباشرة من غير واسطة ولا احتمال، فتخرج دلالة الاقتضاء؛ لأنها لم تفهم قطعاً بل احتمالاً، ولم تفهم مباشرة من اللفظ وإنما يقتضيها ما فهم من اللفظ. وقوله ﷺ: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ» أخرجه أبو عوانة. نفى لوجود الصلاة مع أنها قد وجدت بالفعل، فيكون المراد نفى الصحة أو نفى الكمال. فدلالة الحديث على عدم صحة الصلاة، أو عدم كمالها، ليس من دلالة المنطوق؛ لأنها لم تفهم من اللفظ مباشرة، وإنما اقتضاها المعنى الذي فهم من اللفظ؛ ولذلك لا يقال ما فهم من اللفظ في محل النطق ويكتفى بذلك، بل لا بد أن يذكر ما

يدل على أن اللفظ قد دل عليه دلالة قطعية، وذلك بزيادة كلمة (قطعاً) حتى تخرج دلالة الاقتضاء؛ وعليه فإن المنطوق هو ما دل عليه اللفظ قطعاً في محل النطق كوجوب صوم رمضان، المفهوم من قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ وذلك أن يدل اللفظ بمنطوقه على المعنى، وهو المسمى بالدلالة اللفظية. فما دل عليه اللفظ مطابقة أو تضمناً هو المنطوق، لا الذي يفهم من سوق الكلام؛ وذلك لأن اللفظ ينقسم باعتبار الدال وحده إلى ثلاثة أقسام هي: المطابقة، والتضمن، والالتزام. فدلالة اللفظ على تمام معناه مطابقة فهي من المنطوق، ودلالة اللفظ على جزء المسمى تضمن وهي كذلك من المنطوق. وإذا دل الخطاب على الحكم بمنطوقه، فإنه يحمل أولاً على الحقيقة الشرعية كقوله ﷺ: «لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصَّيَامُ فِي السَّفَرِ» أخرجه أحمد، فيحمل على الصيام الشرعي لا اللغوي؛ وذلك لأن النبي ﷺ بعث لبيان الشرعيات، فإن لم يكن اللفظ حقيقة شرعية، أو كان ولم يمكن أن يحمل عليها، حمل على الحقيقة العرفية الموجودة في عهده عليه الصلاة والسلام؛ لأنه المتبادر إلى الفهم، ولا اعتبار الشرع العرف في كثير من الأحكام كالإيمان. فإن تعذر حمله على الحقيقة الشرعية، وعلى الحقيقة العرفية، الموجودة في عهد الرسول، حمل على الحقيقة اللغوية. فالنصوص الشرعية ألفاظ تشريعية، وقد جاءت لبيان الشريعة الإسلامية، فيكون الأصل في دلالتها هو المعنى الشرعي، ثم المعنى العرفي، ثم المعنى اللغوي. وهذا إذا كثرت استعمال الشرعي والعرفي بحيث صار يسبق أحدهما دون اللغوي، فإن لم يكن كذلك كان مشتركاً لا يترجح إلا بقرينة، فإن تعذرت الحقائق الثلاث حمل على المجازي، صوناً للكلام عن الإهمال.

المفهوم

المفهوم هو ما فهم من اللفظ في غير محل النطق، أي هو ما دل عليه مدلول اللفظ، يعني المعنى الذي دل عليه معنى اللفظ. فالمنطوق ما فهم من دلالة اللفظ، أما المفهوم فهو ما فهم من مدلول اللفظ كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٍ﴾ فإن دلالة اللفظ هي لا تتأفف لهما وهذا هو المنطوق، ولكن مدلول اللفظ، وهو النهي عن التأفف، يفهم منه لا تضربهما، فيكون مفهوم قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٍ﴾ هو لا تضربهما. فتحريم ضرب الوالدين المفهوم من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٍ﴾ قد دل عليه مفهوم الآية. فالخطاب فيه قد دل على الحكم بالمفهوم، وهو المسمى بالدلالة المعنوية، والدلالة الالتزامية؛ وذلك لأن اللفظ ينقسم باعتبار الدال وحده إلى ثلاثة أقسام: هي المطابقة، والتضمن، والالتزام. فالمطابقة هي دلالة اللفظ على تمام معناه، والتضمن دلالة اللفظ على جزء المسمى، وكلاهما دلالة من اللفظ قطعاً من غير احتمال، أي دلالة من اللفظ مباشرة؛ ولذلك كانا من المنطوق. أما دلالة الالتزام فهي دلالة اللفظ على لازم معناه، فهي في حقيقتها مدلول المعنى وليس مدلول اللفظ، وقد دل عليها اللفظ بشكل غير مباشر، أي من دلالاته على المعنى لا من لفظه، أي إن المعنى فهم من اللفظ لا في محل النطق، يعني فهم من معنى اللفظ، وعليه فالمفهوم هو دلالة الالتزام، وحيث إن دلالات اللفظ باعتبار الدال وحده، محصورة في هذه الدلالات الثلاث، وحيث إن دلالة المطابقة ودلالة التضمن هما من المنطوق، فلم تبق إلا دلالة واحدة هي دلالة الالتزام من المفهوم، فتكون كل دلالة من الدلالات إذا لم تكن من المنطوق فهي من المفهوم. فتكون دلالة اللفظ محصورة بالمنطوق والمفهوم. فإذا

لم تكن من المنطوق فهي من المفهوم، ولا يوجد غير ذلك. وعلى هذا تكون دلالة الاقتضاء، ودلالة التنبيه والإيماء، ودلالة الإشارة، من المفهوم، وكذلك يكون مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة من المفهوم. على أن الدلالة الالتزامية هي المفهوم وهي المسماة بالدلالة المعنوية. وبالنظر في الدلالة الالتزامية يتبين أن اللازم قد يكون مما يقتضيه العقل، أو مما يقتضيه الشرع، لضرورة صدق المتكلم، أو لصحة وقوع الملفوظ به، وذلك دلالة الاقتضاء، وقد يكون لازماً من مدلول اللفظ وضعاً، لا أن يكون اللفظ دالاً بوضعه عليه، وذلك دلالة التنبيه والإيماء، وقد يكون لازماً لكلام سيق لبيان حكم، أو دل على حكم ولم يكن ذلك اللازم مقصوداً، بل المقصود إنما هو الحكم، ولكن الكلام يعطي ذلك المعنى ولو لم يكن مقصوداً من القول، وذلك هو الإشارة، وقد يكون مستفاداً من تركيب الجملة، لازماً لتركيب الكلام، وذلك هو المفهوم. فإن كان موافقاً للمنطوق في الإيجاب والسلب فهو مفهوم الموافقة، ويسمى فحوى الخطاب، أي معناه كما يسمى تنبيه الخطاب. وإن كان مخالفاً للمنطوق فهو مفهوم المخالفة، ويسمى دليل الخطاب، كما يسمى لحن الخطاب.

دلالة الاقتضاء

دلالة الاقتضاء هي التي يكون اللازم فيها مستفاداً من معاني الألفاظ، وذلك بأن يكون شرطاً للمعنى المدلول عليه بالمطابقة. واللازم قد يكون العقل يقتضيه، وقد يكون الشرع يقتضيه، إما لضرورة صدق المتكلم، وإما لصحة وقوع الملفوظ به، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ﴾ فإن قوله: ﴿قَاتِلُوا﴾ يستلزم الأمر بتحصيل أدوات القتال من سلاح وعتاد وتدريب

...الخ. فهذا مما يقتضيه العقل، وهو شرط لصحة وقوع الملفوظ به وهو: ﴿قَبِلُوا﴾. ومثل قولك لآخر: أعتق عبدك عني بألف درهم، والمفهوم اللازم من مدلول أعتق تملك العبد بالبيع أو الهبة، وذلك المفهوم مما يتوقف عليه تحقق هذا المدلول شرعاً، إذ لا عتق فيما لا يملك ابن آدم، كأنه قيل: بع أو هب هذا العبد مني، ثم كن وكيلي في الإعتاق. فهذا مما يقتضيه الشرع، وهو شرط لصحة وقوع الملفوظ به وهو «أعتق». ومثل قوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنَّسْيَانَ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ» أخرجه ابن ماجه. أي وضع حكم الخطأ، والنسيان، وما استكروهوا عليه. إذ لا يصدق أنه وضع نفس هذه الأشياء للقطع بتحققها، فهذا مما يقتضيه الشرع لضرورة صدق المتكلم. ومثله قوله ﷺ: «لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يَفْرِضْهُ مِنَ اللَّيْلِ» أخرجه ابن ماجه. وقوله ﷺ: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ» أخرجه أبو عوانة. فإن رفع الصوم والصلاة مع تحققه ممتنع، فلا بد أن يكون المنفي حكماً يمكن نفيه، كنفي الصحة في حديث الصيام، ونفي الصحة أو الكمال في حديث الصلاة. ومثله أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ فإن وجود سبيل للكافرين على المؤمنين قد تحقق، فقد وجد ذلك في أيام الرسول في مكة، إذ كان فيها مسلمون تحت حكم الكفار، ووجد ذلك بعد أيام الرسول ﷺ فإن بلاد الأندلس قد كان فيها المسلمون تحت حكم الكفار، وهو كذلك موجود اليوم، فنفي أن يكون للكافرين على المؤمنين سبيل، بلفظ «لن» المفيدة للتأيد، ممتنع لتحقيق وقوعه، فلا بد أن يكون نفياً لحكم يمكن نفيه وهو نفي الجواز، أي يحرم أن يكون للكافرين على المؤمنين سبيل. فهذا مما يقتضيه الشرع لضرورة صدق الخبر.

دلالة التنبيه والإيماء

دلالة التنبيه والإيماء، إنما تقع فيما يدل على العلية، وهي أن يكون التعليل لازماً من مدلول اللفظ وضعاً، لا أن يكون اللفظ دالاً بوضعه على التعليل، يعني أن اللفظ لا يدل بوضعه على التعليل، إذ لو دل لما كان من دلالة التنبيه والإيماء، بل أن مدلول اللفظ وضعاً يلزم منه، بحسب وضع اللغة، معنى آخر غير ما دل عليه اللفظ، فالدلالة على المعنى الآخر اللازم لمدلول اللفظ، حسب وضع اللغة، هي الدلالة بالتنبيه والإيماء. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ فإنه يدل على أن السرقة سبب القطع، وهذه الدلالة لازمة وضعاً لمعنى الفاء. فإن ما رتب عليه الحكم بالفاء يكون سبباً للحكم؛ لكون الفاء في اللغة ظاهرة في التعقيب، ويلزم من ذلك السببية؛ لأنه لا معنى لكون الوصف سبباً إلا ما ثبت عليه الحكم عقبيه، فيلزم من المعنى الذي وضعت له الفاء معنى آخر هو كون ما قبلها سبباً لما بعدها، وهذا اللزوم حسب وضع اللغة، وليس حسب العقل، ولا حسب الشرع. ومثال ذلك أيضاً قوله ﷺ: «لَا يَقْضِي الْقَاضِي بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضَبَانُ» أخرجه أحمد وابن ماجه، فإنه يدل على أن الغضب علة للنهي عن القضاء؛ لكون الغضب وصفاً مناسباً وقد ذكر مع الحكم. فيلزم من كونه وصفاً مناسباً، وهو ما وضع له في اللغة، أن يكون علة إذا ذكر مع الحكم. وهذا اللزوم حسب وضع اللغة، إذ لو لم يكن وصفاً بأن كان جامداً، أو كان وصفاً ولكنه غير مناسب، لا يلزم منه حسب وضع اللغة أن يكون علة إذا اقترن بالحكم، فإذاً كونه وصفاً مناسباً حسب وضع اللغة، جعل له معنى لازماً حسب وضع اللغة، وهو أن يكون علة إذا اقترن بالحكم. ومثله قوله ﷺ: «وَلَا يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئاً» أخرجه أبو داود. وقوله ﷺ: «لَا يَرِثُ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ، وَلَا الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ» أخرجه أحمد. فإنه وصف

مناسب اقترن بحكم، فدل على أنه علة، إذ يلزم من كونه وصفاً مناسباً أن يكون علة إذا اقترن بحكم، وهذا اللزوم حسب وضع اللغة.

دلالة الإشارة

دلالة الإشارة هي أن يكون الكلام قد سيق لبيان حكم، أو دل على حكم، ولكنه يفهم منه حكم آخر غير الحكم الذي سيق لبيانه، أو جاء ليدل عليه، مع أن هذا الحكم الآخر لم يكن مقصوداً من الكلام، فدلالة الكلام على هذا الحكم الذي لم يسق له، ولم يدل عليه، ولكن يفهم منه، هي دلالة الإشارة، مثال ذلك دلالة مجموع قوله تعالى: ﴿وَحَمَلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ وقوله تعالى: ﴿وَفِصْلُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، وإن لم يكن ذلك مقصوداً من اللفظ. وكذلك قوله تعالى: ﴿فَالْقَنَ بَشْرُوهُنَّ﴾ أباح المباشرة إلى طلوع الفجر بقوله: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ وكان بيان ذلك هو المقصود، ومع ذلك لزم منه أن من جامع في ليل رمضان وأصبح جنباً لم يفسد صومه؛ لأن من جامع في آخر الليل لا بد من تأخر غسله إلى النهار، فلو كان ذلك مما يفسد الصوم لما أباح الجماع في آخر جزء من الليل. ومع ذلك فإنه لم يقع مقصوداً من الكلام، وهكذا كل كلام يفهم منه حكم، ولم يكن الكلام مسوقاً له، ولا للدلالة عليه، تكون دلالة الكلام على هذا الحكم ليست من المنطوق وإن فهم من منطوق اللفظ، وإنما هو من دلالة الالتزام؛ لأنه وإن فهم من الكلام، ولكن الكلام لم يسق له، ولم يأت للدلالة عليه، فكان لازماً للمعنى الذي سيق له، أو جاء لبيانه؛ ولهذا كان من دلالة الالتزام، ويسمى دلالة الإشارة.

مفهوم الموافقة

مفهوم الموافقة هو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقاً لمدلوله في محل النطق. يعني أن ما فهم من مدلول اللفظ من معان وأحكام يكون موافقاً لما فهم من اللفظ نفسه. فالمعنى اللازم لمدلول اللفظ إذا كان موافقاً لذلك المدلول فهو مفهوم الموافقة، ويسمى فحوى الخطاب، وتنبية الخطاب، والمراد به معنى الخطاب. ومثاله قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَ أَفٍ﴾ فإنه يدل على تحريم شتم الوالدين وضربهما، فإن تحريم التأفيف إنما كان لما فيه من أذى، فيلزم من تحريم التأفيف تحريم ما هو أشد منه أذى، كالشتم، والضرب، فتحريم الضرب استفدناه من التركيب؛ لأن مجرد التأفيف لا يدل على تحريم الضرب، فالمعنى اللازم هنا إنما استفيد من تركيب الجملة، فتركيب الجملة أفاد أن حرمة التأفيف إنما كانت لما فيه من أذى، فلزم من ذلك أن يحرم الأذى الأشد، وهو الشتم والضرب. وهنا الحكم المفهوم من اللفظ في محل السكوت موافق للحكم في محل النطق، فكان من مفهوم الموافقة. ومثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتِيمِ ظُلْمًا﴾ فإنه يدل على تحريم إتلاف أموالهم؛ لأن تحريم أكلها إنما كان لأنه إذهاب لما لهم عن ملكيتهم وإعدام لها، فيلزم تحريم كل ما كان فيه إذهاب لمال اليتيم، سواء أكان أشد من الأكل، أم مساوياً له. فتحريم إتلاف مال اليتيم استفدناه من التركيب؛ لأن مجرد أكل مال اليتيم لا يدل على التحريم، ولكن تركيب الجملة هنا، وكون التحريم سلب على أكلها ظلماً لا أكلها فقط، يستفاد من هذا التركيب المعنى اللازم، وهو تحريم إتلاف مال اليتيم. ومثل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿﴾ فإنه

يدل على أن من عمل خيراً أكثر من مثقال ذرة، ومن عمل شراً أكثر من مثقال ذرة، فإنه من باب أولى يراه، ودلالته هنا، وإن كانت قد فهمت مما زاد على الذرة، ولكنها جاءت من تركيب الجملة، فقد تكون الدلالة مما زاد، وقد تكون مما نقص، وقد تكون مما هو مساو له. فالدلالة على المعنى اللازم لم تأت من الزيادة، ولا من النقص، ولا من المساواة، وإنما من تركيب الجملة. ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بدينارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ على تأدية ما دون القنطار، وعدم تأدية ما فوق الدينار. ومثل قوله ﷺ: «وَإِذَا أَخَذَ أَحَدُكُمْ عَصَا أَخِيهِ فَلْيَرُدُّهَا عَلَيْهِ» أخرجه أحمد، فإنه يدل على أن من أخذ ما زاد على العصا فعليه رده، وكذلك ما كان مساوياً للعصا فعليه رده، وكذلك ما كان أقل من العصا فعليه رده. فالمعنى اللازم، وهو مفهوم الموافقة، قد استفيد من التركيب، لا من الزيادة، ولا من النقصان. ومثل قوله ﷺ: «مَنْ اقْتَطَعَ شَبْرًا مِنَ الْأَرْضِ بِغَيْرِ حَقِّهِ طَوَّقَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَى سَبْعِ أَرْضِينَ» أخرجه أحمد، فإنه يدل على تحريم اقتطاع ما فوق الشبر من باب أولى، وكذلك يدل على تحريم اقتطاع ما دون الشبر. وذكر الشبر إشارة إلى استواء القليل والكثير في الوعيد. ومثله قوله ﷺ: «مَنْ أَخَذَ مِنْ طَرِيقِ الْمُسْلِمِينَ شَبْرًا طَوَّقَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ سَبْعِ أَرْضِينَ» أخرجه الطبراني، فإنه يدل على تحريم أخذ أكثر من شبر من باب أولى، وكذلك أخذ أقل من شبر، والدلالة هنا ليست من الزيادة، ولا من النقصان، بل من تركيب الجملة. وقال الأمازي في بحث مفهوم الموافقة: «والدلالة في جميع هذه الأقسام لا تخرج من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى، وبالأعلى على الأدنى» وهذا القول خطأ من وجهين:

أحدهما: إنها قد تكون من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى كتحریم الشتم والضرب المفهوم من تحریم التأفیف، وكقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾، وقد تكون من قبيل التنبيه بالأعلى على الأدنى كقوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾، ولكنها أيضاً قد تكون من قبيل المساوي كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا﴾ فإنه يدل على تحریم إتلافها وهو مساوٍ لأكْلِها، وقد يكون لا أعلى، ولا أدنى، ولا مساوٍ، وإنما هو شيء آخر يفهم من التركيب؛ لأنه لازم للمنطوق، مثل قوله ﷺ: «مَنْ وَجَدَ لُقْطَةً فَلْيُشْهِدْ ذَوِي عَدْلٍ وَلْيَحْفَظْ عِفَاصَهَا وَوِكَاءَهَا» أخرجه أحمد، فإنه يدل على حفظ ما التقط من الدنانير، وهو ليس من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى، ولا من قبيل التنبيه بالأعلى على الأدنى، وهذا كله يدل على أن مفهوم الموافقة لا ينحصر بما هو من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى، وبالأعلى على الأدنى، بل قد يكون في غيرهما.

وثانيهما: إن مفهوم الموافقة لم يؤخذ من الزيادة، ولا من النقصان، وإنما أخذ من تركيب الجملة، فلا دخل للأدنى على الأعلى، ولا للأعلى على الأدنى، في أصل فهم المعنى في مفهوم الموافقة، وإنما الأصل فيه أن يكون مستفاداً من التركيب، بأن لا يكون شرطاً للمعنى المطابقي بل تابعاً له. والتنبيه بالأدنى على الأعلى، وبالأعلى على الأدنى، كل منهما مثال من أمثله، وليس أصلاً للدلالة فيه؛ ولهذا فإن اشتراط الأولوية في مفهوم الموافقة لا معنى له؛ لأنه يجعله محصوراً في التنبيه بالأدنى على الأعلى، وبالأعلى على الأدنى، مع أنه وارد في غيرهما، ويجعل الأصل في دلالة هو الأولوية، مع أن الأصل فيه أن

يكون مستفاداً من التركيب لا من الأولوية. على أن مفهوم الموافقة هو من الدلالة الالتزامية، والدلالة الالتزامية ليست هي دلالة الأدنى على الأعلى، ولا الأعلى على الأدنى، وإنما هي دلالة اللفظ على لازمه، ومفهوم الموافقة هو دلالة اللفظ على لازمه، واللازم فيها مستفاد من التركيب؛ ولذلك لا تشترط فيه الأولوية، ولا هو آتٍ من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى وبالأعلى على الأدنى حتى يقال لا تخرج الدلالة عنهما، بل يشترط فيه أن يكون المعنى لازماً للمعنى المدلول عليه وتابعاً له، وهو مستفاد من التركيب ليس غير.

ودلالة المفهوم هي ما فهم من اللفظ في محل السكوت، فما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقاً لمدلوله في محل النطق هو مفهوم الموافقة، فهي مفهومة من اللفظ، ولكن في محل السكوت لا في محل النطق، أي هي المعنى المسكوت عنه اللازم للمعنى المنطوق به، فهي فهم من اللفظ، لا قياساً على مدلول اللفظ؛ ولهذا فهي من الدلالة اللفظية، وليست هي من الدلالة القياسية، فيكون مستند الحكم في محل السكوت هو فحوى الدلالة اللفظية لا الدلالة القياسية. والدليل على ذلك أمران:

أحدهما: إن مفهوم الموافقة من الدلالة الالتزامية، والمعتبر باللزم في الدلالة الالتزامية هو اللزم الذهني، أي إنما تتصور دلالة الالتزام في اللازم الذهني، وهو الذي ينتقل الذهن إليه عند سماع اللفظ، كدلالة الأسد على الشجاعة، فتكون دلالة لفظية؛ لأن الذهن انتقل إليها بمجرد سماع اللفظ، فالذي دل عليها إنما هو اللفظ، فإذا قال الرجل لخادمه: «لا تعط زبداً حبة، ولا تقل له أف، ولا تظلمه بذرة، ولا تعبس في وجهه» فإنه يتبادر إلى الذهن عند سماع هذه الجمل امتناع إعطاء ما فوق الحبة، وامتناع الشتم والضرب،

وامتناع الظلم بالذرة وما فوق، وامتناع أذيته بغير التعيس من هجر الكلام وغيره؛ ولذلك كان المفهوم من قول النبي ﷺ: «وَلْيَحْفَظْ عِفَاصَهَا وَوِكَاءَهَا» حفظ ما التقط من الدنانير، ومن قوله عليه الصلاة والسلام: «أَدُّوا الْخَيْطَ وَالْمَخِيطَ» أخرج ابن ماجه، أداء الرحال والنقود وغيرهما. فيكون مستند الحكم في محل السكوت هو فحوى الدلالة اللفظية وليس القياس.

وثانيهما: إن العرب إنما وضعت هذه الألفاظ للمبالغة في التأكيد للحكم في محل السكوت؛ ولهذا فإنهم إذا قصدوا المبالغة في كون أحد الفرسين سابقاً للآخر، قالوا: (هذا الفرس لا يلحق غبار هذا الفرس) وكان ذلك عندهم أبلغ من قولهم: (هذا الفرس سابق لهذا الفرس) فيكون المفهوم من وضع العرب، وهذا يعني أنه من الدلالة اللفظية وضعاً، فلا يكون من الدلالة القياسية.

على أنه لا توجد دلالة قياسية وإنما يوجد قياس، وهو إلحاق فرع بأصل، وهنا في المفهوم لا يوجد فرع وأصل، وإنما يوجد معنى دل عليه اللفظ، ولازم للمعنى الذي دل عليه اللفظ؛ ولهذا لا محل لوجود القياس.

مفهوم المخالفة

مفهوم المخالفة هو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفاً لمدلوله في محل النطق، يعني أن ما فهم من مدلول اللفظ من معان وأحكام يكون مخالفاً لما فهم من اللفظ نفسه. فالمعنى اللازم لمدلول اللفظ إذا كان مخالفاً لذلك المدلول فهو مفهوم المخالفة. ويسمى دليل الخطاب، ولحن الخطاب، وذلك كمفهوم الصفة، ومفهوم الشرط، ومفهوم الغاية، ومفهوم العدد.

مفهوم الصفة

مفهوم الصفة هو تعليق الحكم بصفة من صفات الذات، فإنه يدل على نفي الحكم عن الذات عند انتفاء تلك الصفة، وشرطه أن تكون تلك الصفة وصفاً مفهماً، أي مما يفيد العلية، فإن لم تكن وصفاً مفهماً فلا مفهوم لها، فشرط مفهوم الصفة أن يكون وصفاً مفهماً، كقوله ﷺ: «.. فِي صَدَقَةِ الْغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا..» أخرجه البخاري، فإن الغنم اسم ذات، ولها صفتان: السوم والعلف، وقد علق الوجوب على صفة السوم فيدل ذلك على عدم الوجوب في المعلوفة، فلفظ السائمة وصف مفهم؛ ولذلك كان لها مفهوم. أما إذا كان الوصف غير مفهم كقولنا: الأبيض يشبع إذا أكل، فإنه وصف غير مفهم، إذ الأسود أيضاً يشبع إذا أكل. ولهذا فإن قول عمر: «وليس لمحتجر حق بعد ثلاث» رواه أبو يوسف في الخراج ليس من المفهوم؛ لأنه وإن كان وصفاً، ولكنه ليس مفهماً، فلا مفهوم له؛ ولذلك قالوا: يشترط في الوصف حتى يكون له مفهوم أن يكون وصفاً مناسباً، أي مفهماً، فإن كانت الصفة لا مناسبة فيها فإنه لا يكون لها مفهوم.

والدليل على أن مفهوم الصفة حجة أمران:

أحدهما: إن ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية، أي يكون الوصف علة لذلك الحكم، فيكون السوم مثلاً علة للوجوب، وحينئذ ينتفي الحكم بانتفاء تلك الصفة؛ لأن المعلول يزول بزوال علته، ويصدق عليه الالتزام، فإن ذكر وجوب الزكاة في السائمة، فالسؤال عن المعلوفة ما حكمها، فهي في حكم المسكوت عنها، فيكون إثبات وجوب الزكاة في السائمة، والمسكوت عن المعلوفة، مفيداً عدم وجوبه في المعلوفة، فهو داخل في دلالة الالتزام؛ ولذلك كان حجة.

ثانيهما: هو ما ثبت من النصوص في العمل بمفهوم المخالفة، فمن ذلك أن الرسول ﷺ يقول: «لَيُّ الْوَاجِدِ يُحِلُّ عَرْضَهُ وَعُقُوبَتَهُ» أخرجه أبو داود، والواجد هو الغني، وليه مطله، وإحلال عرضه مطالبته، وعقوبته حبسه، فمفهوم المخالفة فيه أن غير الواجد لا يحل معه ذلك. فأراد الرسول بالحديث أن من ليس بواجد لا يحل عرضه وعقوبته. ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «مَظْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ» أخرجه البخاري، فإنه يدل على أن مظل الفقير ليس بظلم، وإذا ثبت ذلك في العرف، أي في استعمال أهل اللغة، ثبت أيضاً في اللغة؛ لأن الأصل عدم النقل، لا سيما وقد صرح به في هذا الحديث أبو عبيدة، وهو من أئمة اللغة المرجوع إليهم.

مفهوم الشرط

مفهوم الشرط هو تعليق الحكم على الشيء بكلمة «إن» أو غيرها من الشروط اللغوية، فإنه يدل على نفي الحكم عند عدم تحقق الشرط، كقوله ﷺ في حديث سليمان بن بريدة عن أبيه: «ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ، وَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ إِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ فَلَهُمْ مَا لِلْمُهَاجِرِينَ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُهَاجِرِينَ» رواه مسلم، فإنه يدل على أنهم إن لم يتحولوا، فليس لهم ما للمهاجرين، وليس عليهم ما على المهاجرين، فعلق الحكم بالشرط، كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْ أُولَئِكَ حَمَلٍ فَانْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ فإنه يدل على عدم وجوب الإنفاق بعدم الحمل، فعلق الحكم بالشرط.

والدليل على أن مفهوم المخالفة في الحكم المعلق به معمول به أمران:

أحدهما: إنه لا خلاف في ثبوت المشروط عند ثبوت الشرط اللغوي، ولا خلاف في دلالة «إن» عليه، أي على الثبوت، ولا خلاف في عدم المشروط عند عدم الشرط اللغوي، وهذا وحده كاف في الدلالة على العمل بمفهوم الشرط، فإن ثبوت المشروط يلزم عند ثبوت الشرط، ودلالة «إن» عليه كافية في الدلالة على أن الحكم معلق بوجود الشرط؛ لأن معناه أنه إذا لم يثبت الشرط لا يثبت المشروط، فكيف إذا أضيف إليه أيضاً بأن عدم المشروط كذلك محقق عند عدم الشرط، فإن ذلك يؤكد هذا المعنى صراحة. وأما دلالة «إن» على العدم فإن الصحيح أنها تدل عليه، والدليل على ذلك أن النحاة قد نصوا على أنها للشرط، ويلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط. ولا يقال إن تسمية «إن» حرف شرط إنما هو اصطلاح للنحاة، كاصطلاحهم على الرفع والنصب وغيرهما، وليس ذلك مدلولاً لغوياً؛ لا يقال ذلك لأن الرفع والنصب اصطلاحان للنحاة نقلوا فيهما كلمة الرفع والنصب لغير معناها اللغوي فكانت اصطلاحاً، وهذا بخلاف تسمية «إن» حرف شرط فإنه لم يكن بنقل الكلمة لغير معناها اللغوي، وإنما هو تسمية الكلمة بما استعملها العرب له، فالعرب استعملوا «إن» للشرط، فسميت حرف شرط، فهي مستعملة فيما استعملها العرب وليست منقولة، وإنا نستدل باستعمالها الآن للشرط على أنها في اللغة كذلك. إذ لو لم تكن كذلك لكانت منقولة عن مدلولها، والأصل عدم النقل؛ وعليه فإن ثبوت المشروط عند ثبوت الشرط ودلالة «إن» عليه، وعدم المشروط عند عدم الشرط ودلالة «إن» عليه، يثبت أن مفهوم الشرط معمول به، فإذا كان شرطاً في الثبوت كان العدم معمولاً به، وإن كان شرطاً في العدم كان الثبوت معمولاً به، فيكون مفهوم المخالفة في الحكم المعلق به معمولاً به.

وثانيهما: هو أن الصحابة قد فهموا أن ما دخلت عليه «إن» شرط في الحكم، وأنه إذا كان شرطاً لزم من عدمه عدم المشروط، فمن ذلك ما روي أن يعلى بن أمية قال لعمر: ما بالنا نقصر وقد آمنا، وقد قال الله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾ ووجه الاحتجاج به أنه فهم من تخصيص القصر بحالة الخوف عدم القصر عند عدم الخوف، ولم ينكر عليه عمر، بل أقره على ذلك وقال له: لقد عجبت مما عجبت منه، فسألت النبي ﷺ عن ذلك فقال: «صَدَقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ، فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ» أخرجه مسلم. ويعلى بن أمية وعمر من فصحاء العرب، وقد فهما ذلك، وأقرهما النبي ﷺ على ما فهما، فهو دليل ظاهر على العدم عند العدم. ومن ذلك ما فهمه الصحابة من أن الحول شرط لوجوب الزكاة، وحكموا بانتفاء وجوب الزكاة عند عدم الحول، ولولا أن ذلك مقتضى الشرط لما كان كذلك. ومن ذلك يتبين أن مفهوم الشرط معمول به.

مفهوم الغاية

مفهوم الغاية هو تعليق الحكم بغاية، فإذا قيد الحكم بغاية فإنه يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ فقد قيد الصيام بغاية هي الليل، فهو يدل على عدم الصيام بعد أن يدخل الليل. والدليل على أن مفهوم الغاية معمول به هو أن الأحكام التي وردت مغاية بـ«حتى» و«إلى» كانت ثابتة لما قبل الغاية، منفية عما بعدها. فقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ معناه بعد دخول الليل لا صيام، بدليل قول الرسول: «لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا عَجَلُوا الْفِطْرَ» أخرجه مسلم،

وبدليل النهي عن الوصال في الصوم. وقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ معناه ما بعد المرافق لا يجب غسله. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ معناه إباحة قربهن بعد الطهارة. وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ معناه إذا نكحت زوجاً غيره حلت له. وقوله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾ معناه إذا أعطوا الجزية فلا يجوز أن يقاتلوا، وهكذا جميع النصوص التي وردت مغياة بـ«حتى» و«إلى» جاء الحكم ما بعد الغاية مخالفاً لما قبلها، وهذا يدل على أن مفهوم المخالفة بالغاية معمول به. ويؤكد ذلك أن تقييد الحكم بالغاية، لو لم يكن له مفهوم المخالفة، لما كان تقييده بها نافياً للحكم عما بعدها، ولم تكن لذكرها فائدة، وهذا خلاف الواقع، وخلاف ما عليه القرآن. إذ الواقع أن الحكم منفي فكان نفيه ناتجاً عن مفهوم المخالفة للغاية. وما عليه القرآن، أن كل حرف أو كل كلمة تذكر فيه، إنما تذكر لفائدة، وليس فيه شيء زائد مطلقاً، وعدم العمل بمفهوم المخالفة جعل ذكر الغاية عبثاً وهو لا يجوز، لذلك كان مفهوم الغاية معمولاً به.

مفهوم العدد

مفهوم العدد هو تعليق الحكم بعدد، فإن تقييد الحكم بعدد مخصوص يدل على أن ما عدا ذلك العدد بخلافه كقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ فقد قيد الجلد بعدد معين هو مائة، فهو يدل على تحريم ما زاد على المائة. والدليل على أن الحكم إذا اقترن بعدد يدل على مفهوم المخالفة ما روي عن قتادة أنه قال: لما نزل قوله تعالى:

﴿أَسْتَغْفِرُكُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُكُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرُكُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ كُمْ﴾ قال النبي ﷺ: «قَدْ خَيْرَنِي رَبِّي، فَوَاللَّهِ لَا زَيْدَنَّ عَلَيَّ السَّبْعِينَ» أخرجه الطبري، فعقل أن ما زاد على السبعين بخلافه، فهو دليل على أن مفهوم المخالفة للعدد معمول به. وأيضاً فإن النصوص التي ذكر فيها العدد كان حكم ما خالف العدد غير حكم العدد، فمن ذلك قول الله تعالى: ﴿فَأَجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾، ﴿فَأَجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ فإن جلد الزاني أقل من مائة لا يجوز، وأكثر من مائة لا يجوز، وجلد القاذف أقل من ثمانين لا يجوز، وأكثر من ثمانين لا يجوز. وقوله ﷺ: «إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلْتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ» أخرجه الدارقطني، مفهومه أنه إذا لم يبلغ قلتين يحمل خبثاً، وهكذا جميع النصوص. إلا أنه ينبغي أن يعلم هنا أن مفهوم المخالفة في العدد إنما يعمل به في حالة واحدة، وهي ما إذا قيد الحكم بعدد مخصوص، وكان يدل على ثبوت ذلك الحكم في العدد ونفيه عما سواه، أو يدل على نفيه في العدد وثبوته فيما سواه، من سياق الكلام، كما هي الحال في فحوى الخطاب، أي إذا عرف من سياق الكلام أن الحكم مقيد بالعدد المخصوص الذي جرى تقييد الحكم به، أي كان مما تنطبق عليه دلالة الالتزام، بأن كان ذلك المعنى ينتقل الذهن إليه عند سماع الكلام، أي كان من اللازم الذهني، فإن لم يكن كذلك، أي لم يكن من اللازم الذهني فلا يعتبر؛ لأن مفهوم العدد من دلالة الالتزام، والمعتبر باللزوم هو اللزوم الذهني. فكل حكم قيد بعدد مخصوص، وكانت دلالته على ثبوت ذلك الحكم في العدد ونفيه عما سواه، أو دلالته على نفيه في العدد وثبوته عما سواه، مأخوذة من سياق الكلام، بأن كان الذهن ينتقل إليها عند سماع اللفظ، فإن مفهوم العدد في هذه الحالة معمول

به. وذلك مثل قوله ﷺ: «ذَا كَانَ ثَلَاثَةٌ فِي سَفَرٍ فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ» أخرجه أبو داود، فإن الحكم هنا، وهو التأمير، قد قيد بعدد وهو الواحد، وسياق الكلام يدل على أن المراد تأمير واحد لا تأمير اثنين، فكان مفهومه أنه لا تجوز إمارة أكثر من واحد، فسياق الكلام قد دل على أن الحكم مقيد بهذا العدد، فكان مفهوم المخالفة معمولاً به؛ ولذلك قال الرسول ﷺ في شأن إمارة المؤمنين أي الخلافة: «إِذَا بُويعَ لِخَلِيفَتَيْنِ فَأَقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا» أخرجه مسلم. أما إذا كان سياق الكلام لا يدل عليه، كما إذا قال أحد لشخص له دين عليه: (اعطني القرشين اللذين لي عليك) فإنه لا يكون له مفهوم مخالفة، إذ لم يرد بقرشين تقييد الحكم بالعدد، وإنما هو إطلاق لمطلق العدد، وقد يكون الدين الذي له مئات الدنانير، وهذا يعني أن مفهوم المخالفة في العدد إنما يكون معمولاً به إذا استكمل شرطين: أحدهما تقييد الحكم بالعدد، والثاني أن يدل سياق الكلام على نفي الحكم عن غير العدد.

ما لم يعمل به من مفهوم المخالفة

هذه الأصناف الأربعة، وهي الصفة، والشرط، والغاية، والعدد، هي التي يعمل فيها بمفهوم المخالفة وما عداها لا يعمل به، فلا يعمل بمفهوم الاسم مطلقاً، سواء أكان علماً نحو زيد قائم، أم اسم جنس كقولك: في الغنم زكاة، فإنه لا يدل نفي الحكم المتعلق بهذا الاسم عن غير مدلول ذلك الاسم. فإن مثال زيد قائم لا يدل على نفي القيام من غير زيد، ومثال في الغنم زكاة لا يدل على نفي الزكاة من غير الغنم. فتعليق الحكم بالاسم، وما

في معناه كاللقب والكنية، لا يدل على نفيه عن غيره، كالتنصيب على كل صنف من الأشياء الستة بتحريم الربا فيه، فإنه لا يدل على إباحته في غير هذا الصنف، وكالتنصيب على كل صنف من الأشياء العشرة في وجوب الزكاة فيه فإنه لا يدل على عدم وجوب الزكاة في غير هذا الصنف. وكقول القائل زيد قام أو قام زيد، فإنه يدل على أن القيام قد حصل من زيد ولا يدل على عدم حصوله من غيره. وفي هذا المثال علق الحكم بالعلم. فمفهوم الاسم لا يعمل به مطلقاً.

وكذلك لا يعمل بمفهوم الوصف غير المفهوم، كقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «وليس محتجر حق بعد ثلاث» رواه أبو يوسف في الخراج، فإنه لا يدل على أن غير المحتجر كمن أقطعت له الأرض إقطاعاً، أن له حقاً في الأرض بعد تعطيلها ثلاثاً، وكقوله عليه السلام: «لِلسَّائِلِ حَقٌّ، وَإِنْ جَاءَ عَلَى فَرَسٍ» أخرجه أحمد من طريق الحسين بن علي رضي الله عنهما. فإنه لا يدل على أن غير السائل لا حق له في الزكاة، بل تعطى للسائل وغير السائل، فالوصف غير المفهوم، أي غير المناسب، لا يعمل بمفهوم المخالفة الذي له، ولا يعتبر حجة؛ لأنه لا ينتقل الذهن إليه عند سماع اللفظ، ولا يفيد العلية.

وكذلك لا يعمل بمفهوم «إنما» كما في الحديث: «إِنَّمَا جَعَلَ النَّبِيُّ صلوات الله عليه الشُّفْعَةَ فِي كُلِّ مَا لَمْ يُقَسَّمْ» أخرجه البخاري و«إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» أخرجه البخاري ومسلم، و«إِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ» أخرجه مسلم و«إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيبَةِ» أخرجه مسلم، فإنها لا تدل على الحصر، ولا يعمل بمفهوم المخالفة لها؛ وذلك لأن «إنما» في اللغة لا تدل على الحصر قطعاً عند أهل اللغة حتى يعمل بمفهوم المخالفة، وإنما قد ترد والمراد بها الحصر، وقد ترد ولا حصر فيها،

فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ الْمُرَادُ بِهَا فِي هَاتَيْنِ الْآيَتَيْنِ الْحَصْرُ، وَقَوْلُهُ ﷺ: «إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ» أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ، لَا يَرَادُ مِنْهَا الْحَصْرُ، فَإِنَّ الرِّبَا غَيْرُ مَنْحَصَرٍ فِي النَّسِيئَةِ؛ لِانْعِقَادِ إِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ عَلَى تَحْرِيمِ رِبَا الْفَضْلِ، فَإِنَّهُ لَمْ يَخَالَفْ فِي تَحْرِيمِهِ مِنَ الصَّحَابَةِ سِوَى ابْنِ عَبَّاسٍ، ثُمَّ رَجَعَ عَنْهُ. وَكَذَلِكَ الْحَدِيثُ: «إِنَّمَا جَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ الشُّفْعَةَ فِي كُلِّ مَا لَمْ يُقْسَمَ» أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ لَا يَرَادُ مِنْهَا الْحَصْرُ، فَإِنَّ الشُّفْعَةَ غَيْرُ مُحْصُورَةٍ فِي الشَّرِيكِ، بَلْ هِيَ كَذَلِكَ ثَابِتَةٌ لِلْجَارِ، لِقَوْلِهِ ﷺ: «جَارُ الدَّارِ أَحَقُّ بِالدَّارِ مِنْ غَيْرِهِ» أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ. وَقَوْلُهُ: «الْجَارُ أَحَقُّ بِسَقْبِهِ» أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ. وَقَوْلُهُ: «الْجَارُ أَحَقُّ بِشُفْعَةِ جَارِهِ، يَنْتَظِرُ بِهَا وَإِنْ كَانَ غَائِبًا، إِذَا كَانَ طَرِيقَهُمَا وَاحِدًا» أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ. وَمَا دَامَتْ «إِنَّمَا» لَا تَدُلُّ عَلَى الْحَصْرِ قِطْعًا، بَلْ قَدْ تَكُونُ لِلْحَصْرِ وَقَدْ تَكُونُ لغيرِهِ، فَلَا يَعْمَلُ بِمَفْهُومِ الْمَخَالَفَةِ فِيهَا.

وَكَذَلِكَ كُلُّ خُطَابٍ خَصَّصَ مَحَلَّ النُّطْقِ بِالذِّكْرِ لَخُرُوجِهِ مَخْرَجَ الْأَعْمِ الْأَغْلَبِ لَا مَفْهُومَ لَهُ، وَذَلِكَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَرَبِّبْتُكُمْ أَلَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ أَلَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ وَقَوْلُهُ: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾ وَقَوْلُهُ ﷺ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتُمْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ» أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ. وَقَوْلُهُ ﷺ: «إِذَا ذَهَبَ أَحَدُكُمْ لِحَاجَةٍ فَلْيَسْتَطِبْ بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ، فَإِنَّهَا تُجْزِئُهُ» أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ. فَإِنْ تَخَصَّصَ بِالذِّكْرِ لِمَحَلِّ النُّطْقِ، فِي جَمِيعِ هَذِهِ الصُّوَرِ، إِنَّمَا كَانَ لِأَنَّهُ الْغَالِبُ. إِذَا الْغَالِبُ أَنَّ الرِّبِيئَةَ إِنَّمَا تَكُونُ فِي الْحَجَرِ، وَأَنَّ الْخَلْعَ لَا يَكُونُ إِلَّا مَعَ الشَّقَاقِ، وَأَنَّ الْمَرْأَةَ لَا تَزُوجُ نَفْسَهَا إِلَّا عِنْدَ عَدَمِ إِذْنِ الْوَلِيِّ لَهَا، وَإِبَائِهِ مِنْ تَزْوِيجِهَا، وَأَنَّ الْاسْتِنْجَاءَ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالْحِجَارَةِ؛ وَلِهَذَا لَا مَفْهُومَ لِلْخُطَابِ فِي جَمِيعِ هَذِهِ الْأَمْثَلَةِ وَمَا شَابَهَا.

وكذلك لا يعمل بمفهوم المخالفة إذا ورد نص من الكتاب أو السنة يعطله، فإنه حينئذ يعطل لورود النص بخلافه، كقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَرْبَاً أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَّتَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ فإنه لا يقال إن الربا إذا لم يكن أضْعَافاً مضاعفة كان حلالاً بحجة مفهوم الآية، فقد ورد نص آخر عطل هذا المفهوم، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبْتِغُوا فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾ فكان الربا كله حراماً، وقوله: أضْعَافاً مضاعفة لا يعمل بمفهومه. وكذلك لا يقال إن لم يردن تحصناً فأكرهوهن على البغاء بحجة مفهوم الآية، فقد ورد نص آخر يعطل هذا المفهوم، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً﴾ فكان إكراههن على البغاء حراماً، سواء أردن التحصن أم لم يردنه.

فمفهوم المخالفة محصور في الأصناف الأربعة ليس غير وهي: مفهوم الصفة، ومفهوم الشرط، ومفهوم الغاية، ومفهوم العدد، وما عداها لا مفهوم له، ولا يعمل بمفهوم المخالفة فيه مطلقاً.

أقسام الكتاب والسُّنة

بعد أن انتهى بحث اللغة العربية، وحصلت معرفتها ومعرفة أقسامها، صار لا بد من معرفة أقسام الكتاب والسنة؛ ليكمل ما يتوقف عليه الاستدلال بالكتاب والسنة؛ وذلك لأن معرفة اللغة العربية ومعرفة أقسامها لا تكفي للاستدلال بالكتاب والسنة على الأحكام الشرعية؛ لأن ألفاظ الكتاب والسنة نصوص تشريعية، وفيها طلب الفعل وطلب الترك، وفيها النص العام والنص الخاص، وفيها النص المطلق والنص المقيد، وفيها الكلام المجمل الذي يحتاج إلى بيان، وفيها البيان والمبين، وفيها ما نسخ حكمه وما لم ينسخ، وهذا كله لا بد من معرفته للاستدلال بالكتاب والسنة على الحكم الشرعي؛ لأن معرفة اللغة ومعرفة أقسامها، دون معرفة هذه الأقسام من الكتاب والسنة، لا تكفي للاستدلال على الحكم؛ ولذلك لا بد من معرفة أقسام الكتاب والسنة إلى جانب معرفة اللغة العربية ومعرفة أقسامها. وقد تبين بعد الاستقراء للكتاب والسنة أن أقسام الكتاب والسنة تنحصر في خمسة أقسام: الأول: الأوامر والنواهي، والثاني: العموم والخصوص، والثالث: المطلق والمقيد، والرابع: المجمل والبيان والمبين، والخامس: الناسخ والمنسوخ. وما عدا هذه الخمسة لا اعتبار له كقسم خاص، وإنما هو راجع لواحد منها، أو راجع إلى اللغة، أو تمحل لا معنى له، فمثلاً قالوا: إن من أقسام الكتاب والسنة الظاهر والمؤول، وعرفوا الظاهر بأنه ما دل على معنى بالوضع الأصلي أو العربي ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً، وعرفوا المؤول بأنه حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال بدليل يعضده، وبناء على هذا ارتكبوا تعسفات وتأويلات، والحقيقة أن اللفظ من حيث دلالاته على المعنى إنما يرجع فيه إلى اللغة، فهو يدل عليه،

إما بالوضع، أو بالعرف، أو بالشرع، وليس فيها ظاهر ومؤول، فهو لو وجد لكان من أقسام اللغة لا من أقسام الكتاب والسنة. وقالوا إن من أقسام الكتاب والسنة النص، وعرفوه بأنه ما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى في نفس المتكلم لا في نفس الصيغة، مثل قوله تعالى: ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبْعَ﴾ فإن أول الآية: ﴿وَأَن خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا﴾ أي إن خفتُم ألا تعدلوا في اليتامى، لقصور شهوتهم، وقلة رغبتهم فيكم، فانكحوا غيرهن ما طاب لكم، أي ما حل لكم من النساء، فقالوا: الآية ظاهرة في تجويز نكاح ما طاب من النساء؛ لأنه يفهم بمجرد سماع الصيغة، وهي أيضاً نص في بيان العدد؛ لأن جواز النكاح عرف قبل ورود هذه الآية بنصوص أخرى، وبفعل الرسول ﷺ ولكن العدد لم يكن مبيناً فبين بهذه الآية، ففهم أن الآية لتشريع عدد الزوجات بأربع معتبراً فهماً للنص، وفهم الزواج لغير اليتيمات فهماً للظاهر، هذا ما قالوه. والحقيقة أن فهم العدد جاء من منطوق قوله: ﴿مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبْعَ﴾ وفهم الزواج لغير اليتيمات جاء من منطوق قوله: ﴿مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ ولا فرق بين الآيتين من حيث كونه فهماً من المنطوق، ولا محل لهذا التفريق، بأن هذا جاء من النص، وهذا جاء من الظاهر.

وقالوا: إن من أقسام الكتاب والسنة عبارة النص، إذ قالوا: الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له، والنص هو عبارة القرآن والحديث وهو أعم من أن يكون نصاً، أو ظاهراً، أو مفسراً، أو خاصاً. أي إن انتقال الذهن من عبارة القرآن إلى الحكم هو استنباط المجتهد من ظاهر ما سيق الكلام له. مثل قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾

بِالْمَعْرُوفِ﴾ فإن الثابت بعبارة النص وهو: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ﴾ وجوب نفقة الأمهات على الوالد، فإن الكلام سيق لذلك. وهذا القسم أيضاً لا معنى لوجوده؛ لأن الحكم أخذ من منطوق الآية، فهو من المنطوق.

وقالوا: من أقسام الكتاب والسنة إشارة النص، وعرفوه بأنه العمل بما ثبت نظمه لغة، لكنه غير مقصود ولا سيق له النص، وليس بظاهر من كل وجه، مثل قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ فإن الثابت بإشارة هذا النص نسب الولد إلى الأب؛ لأنه نسب المولود له بحرف اللام المقتضية للاختصاص، وفي النص أيضاً إشارة إلى أن النفقة على الأقارب، سوى الوالد، بقدر حصصهم من الميراث، حتى نفقة الصغير على الأم والجد تجب أثلاثاً، لأن الوارث اسم مشتق من الإرث، فيجب بناء الحكم على معناه. ومثل قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ فالثابت بالنص بيان المنة للوالدة على الولد؛ لأن الآية: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ وفيه إشارة إلى أن أقل مدة الحمل ستة أشهر. روى عبد الرزاق في مصنفه، والبيهقي عن مالك بن أنس أن رجلاً تزوج امرأة، فولدت لستة أشهر، فهم عثمان برجمها، فقال ابن عباس: أما أنها لو خاصمتكم لخصمتكم، قال الله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ وقال: ﴿وَفِصْلُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ فإذا ذهب الفصل عامان فلم يبق للحمل إلا ستة أشهر، فدرأ عثمان عنها الحد. وهذا القسم أيضاً لا معنى لجعله قسماً من أقسام الكتاب والسنة؛ لأنه من أقسام المفهوم، فهو من دلالة الإشارة، فهو من أبحاث اللغة، وليس من أبحاث الكتاب والسنة.

وقالوا: من أقسام الكتاب والسنة دلالة النص، وعرفوه بأنه ما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهداً، كالنهي عن التأفيف، يوقف به على حرمة التأفيف بدون الاجتهاد، فالثابت بدلالة النص ما ثبت بمعنى النظم لغة، وإنما يعني معنى ظاهراً يعرف بسماع اللفظ من غير تأمل، وحقيقة هذا القسم ظاهر فيه أنه من دلالة المنطوق، فهو من أبحاث اللغة.

وقالوا: من أقسام الكتاب والسنة اقتضاء النص، وهو ما لم يعمل النص إلا بشرط تقدمه عليه، فإن ذلك أمر اقتضاه النص لصحة ما يتناوله، فصار هذا مضافاً إلى النص بواسطة المقتضى، ومثاله قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ يقتضي ملك الرقبة وهو غير مذكور، فكأنه قال: فتحير رقة مملوكة لكم؛ لأن إعتاق الحر وعبد الغير لا يصح، فتحير رقة يقتضي (مملوكة لكم) فهذا من اقتضاء النص. وهذا القسم كذلك لا يصح جعله قسماً من أقسام الكتاب والسنة، إذ هو من أبحاث اللغة، فهو من قبيل الدلالة الالتزامية، فإنه مما هو مستفاد من معاني الألفاظ المفردة، بأن يكون شرطاً للمعنى المدلول عليه بالمطابقة، وهو إما أن يكون العقل يقتضيه كقوله: ارم، فإنه يسلتزم الأمر بتحصيل القوس والمرمى؛ لأن العقل لا يجعل الرمي بدونهما، وإما أن يكون الشرع يقتضيه كقوله: أعتق عبدك عني، فإنه يسلتزم سؤاله تملكه، حتى إذا أعتقه تبين دخوله في ملكه؛ لأن العتق شرعاً لا يكون إلا في مملوك، ومثل ذلك ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ يقتضي ملك الرقبة، فهو من دلالة الالتزام، ومن أقسام المفهوم، وهو دلالة الاقتضاء، فهو من أبحاث اللغة، وليس من أقسام الكتاب والسنة.

وقالوا: إن من أقسام الكتاب والسنة الخفي، وهو ما خفي مراده بعارض من غير الصيغة، ولا ينال إلا بالطلب، مثل قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ﴾

وَالسَّارِقَةُ فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ ظاهر في حق وجوب قطع اليد لكل سارق، وهو في نفس الوقت خفي في حق الطرار والنباش؛ لأنهما اختصا باسم غير السارق في عرف أهل اللسان، فتأملنا فوجدنا أن اختصاص الطرار باسم آخر لأجل زيادة معنى السرقة، إذ السرقة أخذ مال محترم من حرز مثله خفية، وهو يسرق ممن هو يقظان قاصداً لحفظ المال بضرب غفلة وفترة تعثره، واختصاص النباش باسم آخر لأجل نقصان معنى السرقة فيه؛ لأنه يسرق من الميت الذي هو غير قاصد الحفظ، فهذا كله خفي. وهذا القسم يعتبر تمحلاً لا معنى له، فإن السرقة لها معنى في اللغة لا ينطبق على الطرار والنباش، ثم إن القطع له شروط جاءت بها السنة. وحكم السراق معروف، وهو غير حكم الطرار والنباش، وغير حكم المنتهب والمختلس، فتسمية هذا بالخفي، وجعله قسماً من أقسام الكتاب والسنة، تمحل لا معنى له.

وقالوا: من أقسام الكتاب والسنة المشكل، وهو الداخل في إشكاله، أي الكلام المشتبه في أمثاله، ففيه زيادة خفاء على الخفي، فيقابل النص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر؛ فلهذا يحتاج إلى النظر بين الطلب والتأمل، ومثاله قوله تعالى: ﴿فَاتُّوا حَرَّتُكُمْ أَنِّي شَيْعُمُ﴾ فإن كلمة (أني) مشكلة، تجيء تارة بمعنى من أين، كما في قوله تعالى: ﴿أَنِّي لَكَ هَذَا﴾ أي من أين لك هذا الرزق الآتي كل يوم، وتارة بمعنى كيف، كما في قوله تعالى: ﴿أَنِّي يَكُونُ لِي غُلْمٌ﴾ أي كيف يكون لي غلام، فاشتبه ههنا معناها، هل هي بمعنى من أين أو بمعنى كيف. فإذا تأملنا في لفظ الحرث علمنا أنه بمعنى كيف وليس بمعنى من أين؛ لأن الدبر ليس بموضع الحرث، بل موضع الفرث؛ فيكون إتيان المرأة من دبرها حراماً. فلولا كلمة الحرث لكان لفظ ﴿أني﴾ مشكلاً؛ لأن اللواطة حرام

قطعاً، وكان يمكن أن تفسر ﴿أَنْ﴾ بمعنى من أين، وهذا يؤدي إلى حل اللوطة بالمرأة، فلما جاءت كلمة ﴿حَزْنُكُمْ﴾ أزلت المشكل. وهذا القسم أيضاً لا يصح أن يجعل من أقسام الكتاب والسنة، وإنما هو من أبحاث اللغة. فإن لفظ أنى من الألفاظ المشتركة، وهو قسم من أقسام اللفظ باعتبار الدال والمدلول، كالعين للباصرة والجارية، فلفظ أنى من الألفاظ المشتركة، والألفاظ المشتركة إنما يعين المعنى المراد منها القرينة، فبالقرينة يفهم المعنى المراد منها، وهنا كانت كلمة ﴿حَزْنُكُمْ﴾ قرينة دالة على أن المراد من لفظ ﴿أَنْ﴾ هو كيف. فلا يوجد أي إشكال؛ ولذلك لا يعتبر ما يسمى بالمشكل قسماً من أقسام الكتاب والسنة.

وقالوا: من أقسام الكتاب والسنة المفسر، وهو ما زاد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل أو التخصيص مثل قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ فالملائكة اسم ظاهر عام ولكنه يحتمل الخصوص، فلما فسر بقوله ﴿كُلُّهُمْ﴾ انقطع هذا الاحتمال، لكنه بقي احتمال الجمع والتفرق، فانقطع احتمال تأويل التفرق بقوله ﴿أَجْمَعُونَ﴾ وهذا القسم هو من التحمل الذي لا معنى له؛ لأن استعمال التأكيد في الكلام لا يجعله قسماً من أقسامه، ولا يجعله قسماً خاصاً من أقسام القرآن. ولا محل لبحثه في أمر استنباط الأحكام الشرعية.

وهكذا جميع الأمور التي ذكرها أقساماً للكتاب والسنة، ليست أقساماً لهما، بل هي من أبحاث اللغة، أو من التحمل الذي لا معنى له، ويتبين بعد الاستقراء أن أقسام القرآن محصورة بخمسة أقسام هي:

الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والناسخ والمنسوخ، ولا يوجد غيرها مطلقاً.

الأمر والنهي

الأمر: هو طلب الفعل على وجه الاستعلاء. والنهي: هو طلب الترك على وجه الاستعلاء. والأمر والنهي معناهما الطلب، فالأمر: طلب القيام بالفعل. والنهي: طلب ترك الفعل. إلا أنه ليس الأمر والنهي في كل ما أمر به الشارع أو نهي عنه سائراً على وتيرة واحدة، بل تختلف الأوامر، وكذلك النواهي، باختلاف القرائن والأحوال، فقد يكون الأمر للوجوب كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ وقد يكون للندب كقوله تعالى في مكاتبة الأرقاء: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ وقد يكون للإباحة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾.

أنواع الأوامر والنواهي

الأوامر والنواهي ضربان: صريح وغير صريح.

والصريح ضربان: أحدهما أن يكون بلفظ الأمر ولفظ النهي مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ ومثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ﴾ والثاني أن تكون الصيغة الموضوعة للأمر والنهي لغة هي التي تدل على الأمر أو النهي مثل: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ ومثل: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ومثل: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ﴾ ومثل: ﴿لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾ ففي هذه النصوص، دلت الصيغة الموضوعة للأمر لغة على الأمر، ودلت الصيغة الموضوعة للنهي لغة على النهي.

وغير الصريح: لا تكون صيغة الأمر أو صيغة النهي هي الدالة على الأمر أو النهي، بل تكون الجملة الواردة في النص قد تضمنت معنى الأمر أو النهي، أي تكون الدلالة على الأمر أو النهي آتية مما تضمنته الجملة الواردة في النص من معنى الأمر أو النهي، لا من صيغة الأمر أو صيغة النهي، مثل: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾، ﴿إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ وهكذا. وغير الصريح يأتي في أحوال متعددة:

منها ما جاء مجيء الإخبار عن تقرير حكم، كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾، ﴿وَالْوَالِدَتُ يُرَضَعْنَ أَوْلَدَهُنَّ﴾، ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾، ﴿فَكَفَّرْتَهُ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ﴾ وأشبه ذلك مما فيه معنى الأمر أو النهي. ومن هذا الباب ما ورد من ألفاظ الفرض، والواجب، والحلال، صراحة في الأمر مثل قوله تعالى في آية الصدقات: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ﴾ إلى قوله: ﴿فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ﴾ ومثل ما روي أن الرسول ﷺ خطب فقال: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ فَرَضَ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ..» أخرجه أحمد والنسائي، ومثل ما روي عن ابن عمر: «فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَدَقَةَ الْفِطْرِ» أخرجه ابن ماجه. ومثل قوله ﷺ: «الْجِهَادُ وَاجِبٌ عَلَيْكُمْ مَعَ كُلِّ أَمِيرٍ» أخرجه أبو داود، ومثل قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ ومثل قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لِلَّهِ الْبَيْعُ﴾ وكذلك ما ورد من ألفاظ التحريم مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ ومثل قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الزُّبْنَ﴾ وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ فهذه كلها من غير الصريح. وهي وإن كانت صريحة في الدلالة على الحكم الشرعي ولكنها غير صريحة في الأمر أو النهي، فـ«فَرَضَ» صريحة بالحكم الشرعي ولكنها غير صريحة في الأمر،

و﴿حَرَّمَ﴾ صريحة في الحكم الشرعي ولكنها غير صريحة في النهي، فاعتبرت من غير الصريح.

ومن أحوال غير الصريح ما جاء مجيء مدحه أو مدح فاعله في الأمر، أو ذمه أو ذم فاعله في النهي، مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ وقوله تعالى: ﴿بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ﴾ وما أشبه ذلك.

ومنها ما جاء مجيء ترتيب الثواب على الفعل في الأوامر، وترتيب العقاب على المنهي عنه في النواهي، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ﴾ ومثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا﴾ وما شاكل ذلك.

ومنها ما جاء مجيء الإخبار بمحبة الله في الأوامر، والبغض والكرهية في النواهي، مثل قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ ومثل قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾، ﴿وَأَنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ وما شابه ذلك.

ومنها الإخبار الدال على الحكم كقوله ﷺ: «الْخَرَجُ بِالضَّمَانِ» أخرجه أحمد، وقوله: «مَنْ بَاعَ نَخْلًا قَدْ أُبْرَتْ فَشَمَرَتَهَا لِلْبَائِعِ، إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ» أخرجه البخاري، وكقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٌ وَدِيَّةٌ مُّسْلَمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ وما أشبه ذلك.

فهذه الأمور دالة على طلب الفعل، أو دالة على طلب الترك، إلا أن الدلالة على الأمر والنهي فيها ليس آتياً من صيغة الأمر والنهي، وإنما الجملة التي وردت في النص تضمنت معنى الأمر والنهي.

صيغة الأمر

الصيغة التي وضعت للأمر لغة هي صيغة «افعل»، أو ما يقوم مقامها وهو اسم الفعل، مثل: هات، وتعال، والمضارع المقرون بلام الأمر مثل: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ^ط﴾ ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ فهذه هي الصيغة التي وضعت في اللغة للأمر، ولا توجد هناك صيغة غيرها، ولم يضع الشارع اصطلاحاً شرعياً لصيغة الأمر، بل ما وضع لغة هو المعتبر شرعاً.

وصيغة الأمر ترد لستة عشر معنى:

الأول: الإيجاب، مثل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾.

الثاني: الندب، مثل قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِن عِلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا^ط وَأَعْتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي ءَاتَكُمْ^ع﴾ فإن كلاً من الكتابة وإيتاء المال مندوب؛ لكونه مقتضياً للثواب مع عدم العقاب. ومن الندب التأديب كقوله ﷺ لابن عباس: «كُلْ مِمَّا يَلِيكَ» أخرجه البخاري.

الثالث: الإرشاد، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ﴾ فإنه تعالى أرشد العباد عند المدابنة إلى الاستشهاد.

الرابع: الإباحة، كقوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ فإن الأكل والشرب مباحان بدليل أن الإذن بهما شرع لنا، فلو وجبا لكان مشروعاً علينا.

الخامس: التهديد، أي التخويف، كقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ^ط﴾ لظهور أن ليس المراد الإذن بالعمل بما شاءوا، وبمعونة القرائن على إرادة التخويف. ويقرب من التهديد الإنذار، وهو إبلاغ مع تخويف، كقوله تعالى:

﴿قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾ فإن قوله: ﴿قُلْ﴾ أمر بالإبلاغ.

السادس: الامتنان على العباد، كقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللَّهُ﴾ فإن قوله: ﴿مِمَّا رَزَقَكُمْ﴾ قرينة على الامتنان.

السابع: الإكرام بالمأمور، كقوله تعالى: ﴿أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ءَامِينَ﴾ فإن قوله: ﴿بِسَلَامٍ ءَامِينَ﴾ قرينة على إرادة الإكرام.

الثامن: التسخير، كقوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ أي صيروا؛ لأنه تعالى إنما خاطبهم في معرض تذليلهم، أي صيروا قردة، فصاروا كما أراد. التاسع: التعجيز، نحو قوله تعالى: ﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ فأعجزهم في طلب المعارضة عن الإتيان بالسورة من مثله.

العاشر: الإهانة، نحو قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ فإنه للإهانة بقرينة المقام، والوصف بالعزيز الكريم استهزاء، ومن الإهانة قوله تعالى: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾ فقد قصد به قلة المبالاة بهم، سواء أكانوا أعزاء أم أذلاء، ولا يقصد صيورتهم حجارة أو حديدًا.

الحادي عشر: التسوية، كقوله تعالى: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ أي الصبر وعدمه بيان في عدم الجدوى.

الثاني عشر: الدعاء، كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ﴾.

الثالث عشر: التمني، كقول الشاعر: «ألا أيها الليل الطويل ألا انجل» فإنه إشعار بتمني انجلاء الليل وانكشاف الصبح.

الرابع عشر: الاحتقار، كقوله تعالى حكاية عما قال موسى للسحرة: ﴿الْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾ احتقاراً لسحرة بمقابلة المعجزة.

الخامس عشر: التكوين، كقوله تعالى: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ فليس المراد حقيقة الخطاب والإيجاد، بل هو كناية عن سرعة تكوينه تعالى أو نفس التكوين، والفرق بين ما للتكوين وما للتسخير، أن في التكوين يقصد تكون الشيء المعدوم، وفي التسخير صيرورته منتقلاً من صورة أو صفة إلى أخرى.

السادس عشر: الخبر، أي ورود الصيغة بمعناه، كقوله عليه الصلاة والسلام: «.. إِذَا لَمْ تَسْتَحْ فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ» أخرجه البخاري. أي صنعت، فجاءت الصيغة صيغة أمر، ولكن المراد منها الخبر. وعكسه هو ورود الخبر بمعنى الطلب كقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ وقد تقدم ذلك في الأمر غير الصريح.

فهذه المعاني أفادت صيغة الأمر في هذه النصوص، مما يدل على أنها تستعمل في عدة معان. والسؤال الذي يرد الآن هو: هل صيغة الأمر دلت على هذه المعاني كلها لغة بالاشتراك بينها، فهي لفظ مشترك يدل على عدة معان، ويفهم المعنى المقصود بقرينة، أم أنها دلت على واحد منها حقيقة وعلى الباقي مجازاً؟ والجواب على ذلك هو أن صيغة الأمر موضوعة لغة للدلالة على الطلب، وليست موضوعة للوجوب، ولا للندب، ولا للإباحة، ولا للتعجيز، ولا لغيرها من المعاني المذكورة، بل موضوعة لمجرد الطلب ليس غير. وأما دلالتها على كل معنى من المعاني المذكورة، فإنما كان بدلالاتها على الطلب مع قرينة تبين المراد بالطلب، أي إن أصل الدلالة في الصيغة في هذه الجمل كلها حسب الوضع اللغوي إنما هي للطلب ليس غير. غير أن لفظ الطلب عام

يشمل كل طلب، فجاءت القرينة وبيّنت نوع الطلب المراد بصيغة الأمر. ففي هذه الجمل كلها، دلت صيغة الأمر على الطلب أي على معناها الذي وضعت له في اللغة، وجاءت إلى جانب الطلب قرينة دلت على المراد بالطلب في الجملة، أي على نوع الطلب: هل هو طلب جازم، أم طلب غير جازم، أم طلب للتخيير، أم طلب للتعجيز، أم طلب للإهانة، وغير ذلك. وعلى هذا تكون المعاني المذكورة هي المعاني المرادة بالطلب، أي نوع الطلب، وليست هي معاني صيغة الأمر. فصيغة الأمر جاءت للطلب كما هو وضع اللغة، واقتربت بقرينة دلت على المراد بالطلب، فكان مجموع صيغة الأمر مع القرينة هو الذي دل على الوجوب، أو الندب، أو الإباحة، أو التعجيز، أو الإهانة... الخ. وأما الصيغة وحدها دون قرينة فإنما دلت على الطلب ليس غير، ولا تدل دون قرينة على شيء غير مجرد الطلب مطلقاً.

ولا يقال إن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي؛ لأن الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب، والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لقرينة تمنع من إرادة المعنى الأصلي. واصطلاح التخاطب هنا هو اللغة العربية، وصيغة الأمر لم توضع في اللغة للوجوب، وإنما وضعت للطلب ليس غير؛ فهي إذن ليست حقيقة في الوجوب لغة، وكذلك ليست حقيقة في الندب، ولا في الإباحة، ولا في التعجيز، ولا في الإهانة، ولا في أي معنى من المعاني المذكورة في الجمل السابقة؛ لأنها لم توضع لأي معنى من هذه المعاني لغة؛ فلا تكون حقيقة فيه. وكذلك ليست هي مجازاً في المباح على غرار «رأيت أسداً في الحمام» لأن صيغة الأمر لم تستعمل في غير ما وضعت له لقرينة تمنع من إرادة المعنى الأصلي، بل استعملت فيما

وضعت له لغة في جميع الجمل السابقة وهو الطلب. فالندب والإباحة طلب كالوجوب، والتعجيز والإهانة طلب كالوجوب، واستعمال صيغة الأمر فيها كلها كاستعمالها في الوجوب، سواء بسواء من غير أي فرق بينها. وهي لم تستعمل في المعاني الأخرى، وإنما جاءت قرينة إلى جانب الطلب دلت على المعاني الأخرى. فالمعاني الأخرى ليست لصيغة الأمر وحدها، بل لمجموع صيغة الأمر مع القرينة، فقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ يفيد معنى الامتنان، وهذا المعنى لم يؤخذ من صيغة ﴿كُلُوا﴾ ولم يؤخذ من جملة ﴿مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ بل أخذت من اقتران كلمة ﴿كُلُوا﴾ مع ﴿مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ فقوله تعالى: ﴿مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ قرينة دلت على أن المراد ليس أمراً لهم بالأكل، بل امتنان عليهم بما رزقهم. وقوله تعالى: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ءَامِينَ﴾ يفيد معنى الإكرام، وهو إنما أفاد ذلك بقرينة ﴿بِسَلَامٍ ءَامِينَ﴾ إلى جانب قوله: ﴿ادْخُلُوهَا﴾ أي الجنة. وهكذا سائر المعاني، فإنها ليست لصيغة الأمر، بل للصيغة والقرينة معاً. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن القرينة هنا ليست مانعة من إرادة المعنى الأصلي وهو الطلب مثل قوله: (في الحمام) من جملة (رأيت أسداً في الحمام) وإنما هي مبينة نوع الطلب أي المراد منه؛ ولهذا لم تكن مجازاً؛ لأن المجاز فيه القرينة تمنع إرادة المعنى الأصلي مثل: رأيت بجرأ في المسجد؛ وعليه لا تكون صيغة الأمر مجازاً في تلك المعاني.

وكذلك ليست هي لفظاً مشتركاً بينها جميعها؛ لأن المشترك هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر، مثل كلمة العين للجارية، والباصرة، والنقد. وصيغة الأمر لم توضع لكل واحد من هذه المعاني لغة، بل لم توضع ولا لواحد منها، وإنما وضعت للطلب. وهذه المعاني هي مبينة لنوع الطلب، أي مبينة أن أمره تعالى في قوله: ﴿فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ أنه طلب للتعجيز،

وأن قوله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾، أنه طلب للإهانة، وهكذا؛ ولهذا ليست صيغة الأمر لفظاً مشتركاً.

ولا يقال إن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب ومجاز في غيره شرعاً، أي حسب الوضع الشرعي؛ لأن الشارع لم يضع معنى معيناً لصيغة الأمر، لا للفظ افعل، ولا لما يقوم مقامها من اسم الفعل كهات، ومن المضارع المقرون باللام مثل: ﴿لِيُنْفِقْ﴾ بل استعملها الشارع على الوضع اللغوي، والمراد منها في جميع النصوص الشرعية هو المعنى اللغوي، وليس لها أي معنى شرعي. أما ألفاظ الفرض، والواجب، والمندوب، والمباح، فهي اصطلاحات شرعية لنوع أوامر الله، وليس لصيغة الأمر، أي إن أمر الله يكون واجباً، ويكون مندوباً، ويكون مباحاً، فأمره المؤكد القيام به، وأمره غير المؤكد القيام به، وأمره المخير فيه، وكلها أوامر الله. وأمر الله هو طلبه القيام بالفعل سواء أكان مؤكداً القيام به، أم غير مؤكد، أم كان مخيراً. وقد فهمنا هذا الأمر من النصوص، وقد يكون بصيغة الأمر، وقد يكون بغير صيغة الأمر. فالاصطلاحات هي لأنواع أوامر الله وليست لصيغة الأمر. أما صيغة الأمر فهي الصيغة التي وضعتها اللغة العربية للطلب وهي: افعل، وما يقوم مقامها، مثل اسم الفعل، والمضارع المقرون بلام الأمر. فهذه الصيغة لم يضع الشارع معنى شرعياً لها، بل تركها على معناها اللغوي. والمراد هو فهم هذه الصيغة، وما تدل عليه في كلام الله وكلام رسول الله، وحين يراد فهم هذه الصيغة يجب أن تفهم فهماً لغوياً حسب دلالة اللغة، ويكون المعنى اللغوي هو المراد منها، ومنه يفهم المراد من أمر الله في هذا النص. وعلى هذا تكون صيغة الأمر أينما وردت، في أي نص من النصوص، معناها الطلب؛ لأنها موضوعة له لغة، وحتى يفهم المراد من هذا الطلب، لا بد من قرينة من القرائن تبينه، أي تبين المراد من هذا الطلب.

وأما الشبهة التي جعلت بعض الناس يقولون إن الأمر للوجوب، فهي أنهم لم يفرقوا بين الأمر من حيث هو أمر وبين صيغة الأمر، ولم يفرقوا بين طلب التقيد بالشرعية وبين صيغة الأمر؛ ولذلك وقعوا في الخطأ. أما بالنسبة لعدم التفريق بين أمر الله وبين صيغة الأمر، فقد استدلوا على أن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب بعشرة أوجه:

الأول: إن الله سبحانه وتعالى ذم إبليس على مخالفته قوله: ﴿أَسْجُدُوا﴾ فقال: ﴿مَا مَنَعَكَ آلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ فلاستفهام هنا للتوبيخ والذم، فذمه على ترك المأمور، فيكون الأمر للوجوب.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ فذمهم على المخالفة أي على ترك الأمر، وهو دليل الوجوب.

الثالث: قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ فذم على مخالفة الأمر، وهذا يؤكد أن الأمر للوجوب.

الرابع: قوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ وقوله: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ وقوله: ﴿وَلَا أُعْصَى لَكَ أَمْرًا﴾ فوصف مخالف الأمر بالعصيان، وهو اسم ذم، وذلك لا يكون في غير الواجب. ففي هذه الآيات سمى من ترك الأمر عاصياً، والعاصي يستحق النار لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ قَانَ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾ فدل على أن الأمر للوجوب.

الخامس: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ والمراد من قوله ﴿قَضَى﴾ ألزم، ومن قوله ﴿أَمْرًا﴾ أي مأموراً به، وما لا خيرة فيه من الأوامر يكون واجباً، فدل

على أن الأمر للوجوب، إذ بين الله أنه لا توجد هناك خيرة فيما أمر الله به، والندب تخيير، وكذلك المباح، فدل على أن الأمر يدل على الوجوب؛ لأن الله أبطل الاختيار في كل أمر يرد من عند نبيه.

السادس: قوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ ثم هدد بقوله: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ﴾ والتهديد على المخالفة دليل الوجوب.

السابع: حديث بريرة وقد عتقت تحت عبد كرهته، فقد سألت بريرة النبي ﷺ إذ قال لها: «لَوْ رَاجَعْتِيهِ. يَعْنِي النَّبِيَّ ﷺ زَوْجَهَا (مُعِيثًا)، فَقَالَتْ: أَتَأْمُرُنِي يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: لَا، إِنَّمَا أَنَا أَشْفَعُ» أخرجه ابن ماجه، ففرق ﷺ كما ترى بين أمره وشفاعته، فثبت أن الشفاعة لا توجب على أحد فعل ما شفع فيه ﷺ، وأن أمره بخلاف ذلك، وليس فيه إلا الإيجاب فقط. وبريرة قد عقلت أنه لو كان أمراً لكان واجباً والنبي قررها عليه.

الثامن: قوله ﷺ: «لَوْ لَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي، لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ» أخرجه مسلم، وهو دليل الوجوب، وإلا فلو كان الأمر للندب فالسواك مندوب.

التاسع: خطب رسول الله ﷺ فقال: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ فَرَضَ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ فَحُجُّوا، فَقَالَ رَجُلٌ: أَكُلَّ عَامٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَسَكَتَ، حَتَّى قَالَهَا ثَلَاثًا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَوْ قُلْتُ نَعَمْ لَوَجِبَتْ، وَلَكِنِّي اسْتَطَعْتُ. ثُمَّ قَالَ: ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ، وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ، وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَدَعُوهُ» أخرجه أحمد. فقد بين ﷺ في هذا الحديث بياناً لا إشكال فيه، أن كل ما

أمر به فهو واجب حتى لو لم يقدر عليه. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَبْتَكُمْ﴾ ولكنه تعالى رفع عنا الحرج ورحمنا، فأمر على لسان نبيه ﷺ كما تسمع، أن ما أمر به ﷺ فواجب أن يعمل به حيث انتهت الاستطاعة، وأن ما نهي عنه ﷺ فواجب اجتنابه.

العاشر: إن الوعيد قد حصل مقروناً بالأوامر كلها، إلا ما جاء نص أو إجماع متيقن منقول عن النبي ﷺ بأنه لا وعيد عليه؛ لأنه غير واجب، ولا يسقط شيء من كلام الله تعالى إلا ما أسقطه وحي له تعالى آخر فقط، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «كُلُّ أُمَّتِي يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ أَبَى، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَنْ يَأْبَى؟ قَالَ: مَنْ أَطَاعَنِي دَخَلَ الْجَنَّةَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ أَبَى» أخرجه البخاري. والمعصية ترك المأمور أن يفعل ما أمر به الأمر، فمن استجاز ترك ما أمره به الله تعالى أو رسوله ﷺ فقد عصى الله ورسوله، ومن عصاه فقد ضل ضلالاً بعيداً، ولا عصيان أعظم من أن يقول الله تعالى ورسوله ﷺ: افعل - أمراً - كذا، فيقول المأمور: لا أفعل إلا إن شئت أفعل، ومباح لي أن أترك ما أمرتني به، وما يعرف أحد من العصيان غير هذا، فدل على أن الأمر للوجوب.

فهذه الأدلة كلها صريحة في أن الأمر للوجوب، فيكون حقيقة فيه مجازاً في غيره. والجواب على ذلك هو أن هذه الأدلة متعلقة بطاعة الأمر وعصيانه، وليست متعلقة بصيغة الأمر. وأمر الله واجب الطاعة ومعصيته حرام. وطاعة الأمر تكون بعدم التمرد عليه، فإذا أمر الله بأمر حرم التمرد عليه ووجبت طاعته، ولكن طاعته تكون حسب ما أمر، فإذا أمر أمراً جازماً وجبت طاعته حسب ما أمر، ووجب القيام بالفعل، ويكون عاصياً إن لم يقم بالفعل، وهذا

هو الفرض والواجب، وإذا أمر أمراً غير جازم وجبت طاعته كما أمر على شكل غير جازم، فإن قام بالفعل كان له ثواب، وإن سلم بالأمر ولكنه لم يقم بالفعل المأمور به، فإنه لا شيء عليه ولا يَأْتُم فلا يكون عاصياً، وهذا هو المندوب. فعدم القيام به ليس عصيانياً لله ولا مخالفة لأمره؛ لأن أمره ليس بجازم، فتكون طاعته واجبة بالتسليم بالأمر وعدم التمرد عليه، لا بالقيام بالفعل، إذ يكون التسليم به على هذا الوجه أن يكون القيام بالفعل الذي أمر به غير جازم، إن قام به أثيب، وإن لم يقم به لا شيء عليه ولا يَأْتُم، ولا يكون بعدم القيام به مخالفاً لأمره تعالى. فالحق تعالى قد قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ فأمر بالعدل، وأمر بالإحسان، غير أن الأمر بالعدل للوجوب، والأمر بالإحسان للندب، وهما قد وردا بأمر واحد، فطاعتهما واجبة، وهي الامتثال لما أمر والتسليم به وعدم التمرد عليه. أما القيام بالفعل فإنه في العدل واجب، وعدم القيام به معصية. أما في الإحسان فمندوب، وعدم القيام به لا يعتبر معصية، ولا شيء على من لا يقوم به، ولا يعتبر في هذه الحالة عدم القيام به مخالفاً للأمر ولا تركاً له. وكذلك إذا أمر الله أو رسوله أمراً مخيراً بين القيام به وعدم القيام به فقد وجبت طاعة هذا الأمر كما أمر، أي على وجه التخيير بين القيام بالفعل وعدمه، لا على وجه التخيير في طاعة الأمر وعدم طاعته. فإن قام بالفعل فله ذلك، وإن لم يقم به فله ذلك، وفي كلتا الحالتين هو مطيع للأمر، فتكون طاعة الأمر هنا بالتسليم به، سواء أقام بالفعل أم لم يقم به، فإن قام به فلا شيء عليه، وإن لم يقم به فكذلك لا شيء عليه، ولا يعتبر مخالفاً للأمر؛ لأن الأمر جاء هكذا. وعليه فإن طاعة الأمر ومعصيته لا تدل على القيام بالفعل الذي أمر به أو عدم القيام به، وإنما تدل على التسليم بالأمر وطاعته على الوجه الذي أمر به، من حيث لزوم القيام بالفعل، أو عدم لزومه، أو

التخيير فيه، وهذا ليس محل بحث في صيغة الأمر، وهو لا يعطي دلالة معينة لصيغة الأمر، وإنما بحثه في الطاعة والمعصية، أما صيغة الأمر فيرجع بحثها لمدلول اللغة العربية؛ وعليه فإن الأدلة العشرة غير واردة من حيث إن نصها بلفظ الأمر لا بصيغة الأمر، وترد لأن موضوعها الطاعة والمعصية وليس صيغة الأمر. وأما ما ورد منها وفيه، علاوة على أن نصه بلفظ الأمر، ما يدل على أن الأمر فيه للوجوب فهو ثلاثة أحاديث: أحدها: حديث بريرة، والثاني: حديث السواك، والثالث: حديث الحج، أما حديث بريرة فإنه لا حجة فيه. فهي إنما سألت عن الأمر طلباً للثواب لطاعته، والثواب يكون بالواجب وبالمندوب. فقولها «أتأمرني» لا يدل على أنها فهمت الأمر للوجوب، وكون الرسول فرق فيها بين الأمر والشفاعة، ليفهمها أن هذا ليس مما تجب طاعته، وليس ليفهمها أن هذا ليس مما يجب القيام به. على أن فهم بريرة لقول الرسول: «لَوْ رَاجَعْتِيهِ» بأنه طلب يفيد الأمر، لا يصلح حجة على أن الأمر للوجوب؛ لأنه مجرد فهم لإنسان، وقد يكون خطأ، وقد يكون صواباً، فلا يكون دليلاً على أن الطلب يفيد الوجوب، وفوق ذلك، فإن الرسول قد بين لها خطأ هذا الفهم، بأنه لم يرد الأمر وإنما أراد الشفاعة. وأما حديث السواك ففيه ما يدل على أنه أراد بالأمر أمر الوجوب بدليل أنه قرن به المشقة، والمشقة لا تكون إلا بفعل الواجب لكونه متحتماً، بخلاف المندوب لكونه في محل الخيرة بين الفعل وتركه؛ ومن ذلك كله تسقط تلك الشبهة بظهور الفرق بين الأمر وبين صيغة الأمر. وأما حديث الحج في أن قوله: «نعم» دليل على أن أوامره للوجوب، فإنه ليس أمراً ليكون للوجوب؛ بل لأنه يكون بياناً لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ فإنه مقتضى للوجوب، والبيان يتبع المبين.

وأما بالنسبة لعدم التفريق بين طلب التقيد بالشرعة وبين صيغة الأمر فقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ﴾ أي أمرت، ولولا أن الأمر للوجوب لما كان كذلك. والجواب على ذلك هو أن معنى قوله: ﴿قَضَيْتَ﴾ هو حكمت وليس أمرت، أي مما حكمت به من الوجوب، والندب، والإباحة، والتحريم، والكراهية، والبطلان، ونحوه، وليس فيه ما يدل على أن كل ما يقضي به يكون واجباً.

هذا وهناك بعض نصوص أشتبه فيها أنها تدل على أن الأمر للوجوب. فمن ذلك أن النبي ﷺ دعا أبا سعيد بن المعلى، وهو في الصلاة، فلم يجبه، فقال: «مَا مَنَعَكَ أَنْ تُجِيبَنِي حِينَ دَعَوْتُكَ، أَمَا سَمِعْتَ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا تَحْيِيكُمْ﴾» أخرجه البيهقي. فوجه الرسول وذمه على عدم إجابة أمره، فدل على أن الأمر للوجوب. ومن ذلك أيضاً ما رواه مسلم عن أبي الزبير المكي أن أبا الطفيل عامر بن واثلة أخبره أن معاذ بن جبل أخبره قال: «خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَامَ غَزْوَةِ تَبُوكَ، ... ثُمَّ قَالَ ﷺ: إِنَّكُمْ سَتَأْتُونَ غَدًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ عَيْنَ تَبُوكَ، وَإِنَّكُمْ لَنْ تَأْتَوْهَا حَتَّىٰ يَضْحِيَ النَّهَارُ، فَمَنْ جَاءَهَا مِنْكُمْ فَلَا يَمَسُّ مِنْ مَائِهَا شَيْئًا حَتَّىٰ آتِيَ، فَجَنَّاها وَقَدْ سَبَقْنَا إِلَيْهَا رَجُلَانِ، وَالْعَيْنُ مِثْلُ الشَّرَاكِ (أي سير النعل) تَبَضُّ بِشَيْءٍ مِنْ مَاءٍ (أي تسيل قليلاً) قَالَ: فَسَأَلَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: هَلْ مَسَسْتُمَا مِنْ مَائِهَا شَيْئًا؟ قَالَا: نَعَمْ، فَسَبَّهَ النَّبِيُّ ﷺ وَقَالَ لَهُمَا مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَقُولَ». فهذان الرجلان استحقا السب من النبي ﷺ لخلافهما نهيهِ في مس الماء، ولم يكن هناك وعيد متقدم، فثبت أن أمره على الوجوب كله إلا ما خصه نص، ولولا أنهما تركا

واجباً ما استحقا سب رسول الله ﷺ والجواب أن هذين الحديثين لا يدلان على أن الأمر للوجوب. أما الحديث الأول، وهو حديث ابن المعلی، فإن هناك قرينة تدل على وجوب القيام به، وهو كون أبي سعيد كان في الصلاة حين دعاه الرسول ﷺ وعليه الصلاة والسلام كان يعرف حين دعاه أنه يصلي، ومع ذلك دعاه لإجابته وترك الصلاة، مما يدل على أن الأمر للوجوب. وأيضاً فإن قوله تعالى: ﴿أَسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ إنما كان محمولاً على وجوب إجابة النداء، تعظيماً لله تعالى ورسوله في إجابة دعائه، ونفياً للإهانة عنه والتحقير له بالإعراض عن إجابة دعائه، لما فيه من هضمه في النفوس وإفضاء ذلك إلى الإخلال بمقصود البعثة، ولا يمتنع صرف الأمر إلى الوجوب بقرينة، فالحديث أفاد الوجوب بقرينة وليس لمجرد الأمر. فليس توبيخ الرسول له لأنه لم يقم بالفعل، بل توبيخه له لأنه لم يقم بالفعل الذي أمره به أمراً جازماً. ويدل على ذلك أن الرسول ﷺ أمر أوامر، وبين أن القيام بالفعل الذي أمر به غير واجب. ففي سنن أبي داود أن ابن مسعود جاء يوم الجمعة، والنبي ﷺ يخطب، فسمعه يقول: «اجلسوا» فجلس بباب المسجد، فراه النبي ﷺ فقال له: «تَعَالَ يَا عَبْدَ اللَّهِ» مما يدل على أن قيامه بالفعل الذي أمر به ليس واجباً، وهو يدل على أن الأمر ليس للوجوب، وسمع عبد الله بن رواحة رسول الله ﷺ وهو بالطريق يقول «اجلسوا» فجلس بالطريق، فمر به رسول الله ﷺ وهو في الطريق، فقال: «مَا شَأْنُكَ» فقال سمعتك تقول: اجلسوا، فقال: «زَادَكَ اللَّهُ طَاعَةً» فالرسول ﷺ استغرب جلوسه مما يدل على أن أمر الرسول ذلك لم يكن جازماً. وأما الحديث الثاني، وهو حديث الرجلين، فإن هناك قرينة تدل على إثم المخالف،

وهي كون الماء في عين تبوك قليلاً، ودل على ذلك لفظ الحديث من قوله: «والعين مثل الشراك» أي رقيقة جداً، وقوله: «تبض بشيء من ماء» أي تسيل قليلاً قليلاً، وهو ما يقال عنه بأنها «تنز الماء» فهذا يدل على أن أمر الرسول كان جازماً، فاستحقا السب لمخالفته. وأيضاً فإن شرب الماء مباح، فكون الرسول ينهى عن شرب الماء من تلك العين في ذلك الوقت معناه منع لمباح، وهو قرينة على أن الطلب جازم؛ لأنه نهي عن مباح. على أن هذا الحديث ليس أمراً وإنما هو نهي، فهو لا يدل على الوجوب، وإنما يدل على التحريم لقرينة، مع طلب الترك.

ومن هذا كله يتبين أن الشبهة التي جاءت من وجوب طاعة أمر الرسول، وفهم منها أن وجوب طاعته معناه أن صيغة الأمر للوجوب شبهة ساقطة؛ لأن طاعة الأمر غير صيغة الأمر، فأمر الله واجب الطاعة، ولكن هذا الأمر عبر عنه بالألفاظ لها دلالة لغوية، فيفهم نوع الأمر من دلالة هذه الألفاظ، فيقام به كما أمر، ودلالة الألفاظ تؤخذ من اللغة. فالمسألة فهم صيغة الأمر، وليست المسألة طاعة الأمر ومعصيته. وأيضاً شبهة أن الشارع أمرنا بأن نحكم الشرع وحرم مخالفته ساقطة؛ لأن التقيد بالشرعة غير فهم صيغة الأمر من النصوص الشرعية. وكذلك الشبهة التي جاءت من أن الحديثين، حديث المعلی وحديث عين تبوك، يدلان على أن الأمر للوجوب ساقطة؛ لأن الأمر فيهما دل على الوجوب، لا من الصيغة، وإنما بقرينة دلت عليه. ومتى سقطت هذه الشبهات لا تبقى حجة لمن يقول إن الأمر حقيقة في الوجوب.

صيغة النهي

الصيغة التي وضعت للنهي لغة هي صيغة لا تفعل ولا يفعل، أي لا الناهية الداخلة على الفعل المضارع. كقوله ﷺ: «إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ فِي الْمَسْجِدِ فَلَا يُشَبِّكَنَّ» أخرجه أحمد. فهذه هي الصيغة التي وضعت للنهي، ولا توجد صيغة غيرها، ولم يضع الشارع اصطلاحاً شرعياً لصيغة النهي، بل ما وضع لغة هو المعتبر شرعاً. وأما ما ورد من النهي في غير هذه الصيغة، مثل ما روي عن عمر بن الخطاب أن: «النَّبِيُّ ﷺ نَهَى عَنِ الصَّلَاةِ بَعْدَ الْفَجْرِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ» أخرجه مسلم، ومثل ما روي عن أبي سعيد أن النبي ﷺ قال: «لَا صَلَاةَ بَعْدَ صَلَاةِ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ الشَّمْسُ» أخرجه مسلم، ومثل ما روي عن أنس قال: قال لي رسول الله ﷺ: «يَا بُنَيَّ، إِيَّاكَ وَالْاَلْتَفَاتِ فِي الصَّلَاةِ» أخرجه الترمذي، ومثل ما روي عن عائشة: «سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ التَّلَفُّتِ فِي الصَّلَاةِ، فَقَالَ: اخْتِلَاسٌ يَخْتَلِسُهُ الشَّيْطَانُ مِنْ صَلَاةِ الْعَبْدِ» أخرجه أحمد، ومثل ما روي عن أبي ذر قال: قال رسول الله ﷺ: «لَا يَزَالُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مُقْبِلًا عَلَى الْعَبْدِ فِي صَلَاتِهِ مَا لَمْ يَلْتَفِتْ» أخرجه أحمد. فهذه الصور كلها قد أفادت النهي، إلا أن إفادتها للنهي لم تأت من الصيغة، وإنما جاءت من الجملة، فهي من النواهي التي تؤخذ من غير الصيغة، إما من لفظ نهي على غرار لفظ أمر في الأمر، وإما من الجملة، فتكون من النواهي غير الصريحة على غرار الأوامر غير الصريحة. أما صيغة النهي الموضوعة لغة له فهي فقط المضارع المقرون بلا الناهية.

وصيغة النهي ترد لتسعة معان:

الأول التحريم، كقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ﴾.

الثاني: الكراهة، كقوله ﷺ: «إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ، فَأَحْسَنَ وُضُوئَهُ، ثُمَّ خَرَجَ عَامِداً إِلَى الصَّلَاةِ، فَلَا يُشَبِّكُ بَيْنَ يَدَيْهِ» أخرجه أحمد.

الثالث: التحقير، كقوله تعالى: ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا﴾.

الرابع: بيان العاقبة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَفِلاً عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ﴾.

الخامس: الدعاء، كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ كُنَّا مُسِيئِينَ أَوْ أخطَانَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾.

السادس: اليأس، كقوله تعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ﴾.

السابع: الإرشاد، كقوله تعالى: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ﴾.

الثامن: التسلية، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ﴾.

التاسع: الشفقة، كقوله ﷺ: «لَا تَتَّخِذُوا الدُّوَابَّ كِرَاسِيَّ» أخرجه أحمد.

فهذه المعاني كلها أفادت صيغة النهي من هذه النصوص، مما يدل على أنها تستعمل في عدة معان. ولما كان النهي مقابلاً للأمر، فكل ما قيل في الأمر فقد قيل مثله في النهي، وما يبين من ذلك في الأمر هو عينه بيان للنهي. فالنهي حقيقة في طلب الترك، وليس في التحريم، ولا في الكراهية، ولا في التحقير، ولا في بيان العاقبة، وإنما هذه المعاني تؤخذ من صيغة النهي مضافة إلى القرينة. وما من نهي ورد في نص شرعي من كتاب أو سنة إلا دل على طلب الترك، والقرينة هي التي تثبت نوع الطلب. وما أوردوه من أحاديث دل النهي فيها على التحريم، مثل حديث عين تبوك وسب الرسول للرجلين اللذين خالفا نهي، فإن دلالة إنما جاءت من القرينة مع صيغة النهي، وليس من

صيغة النهي وحدها. وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ فإنه لا يدل على أن النهي حقيقة في التحريم، بل يدل على أن الانتهاء كما نهي، فإن نهي نهيًا جازمًا كان دالاً على التحريم، وإن نهي نهيًا غير جازم كان دالاً على الكراهية. والشبهة التي جاءت عند من يقول بأن النهي للتحريم، إنما جاءت من عدم التفريق بين عدم طاعة الشارع فيما نهي عنه وبين صيغة النهي، مع أن الموضوع هو ما تدل عليه صيغة النهي، وليس عدم طاعة الشارع فيما نهي عنه، ولو أدرك الفرق لذهبت هذه الشبهة.

الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده

والنهي عن الشيء ليس أمرًا بضده

الأمر هو خطاب الشارع الدال على الحكم، وكذلك النهي هو خطاب الشارع الدال على الحكم، ودلالتهما على الحكم دلالة منطوق لا دلالة مفهوم؛ لأن الحكم فهم من دلالة اللفظ قطعاً في محل النطق، فدلالتهما من دلالة المطابقة أو دلالة التضمن، وليس من دلالة الالتزام، ولا علاقة لهما بدلالة الالتزام. فقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ أمر بالصلاة، ولا مفهوم لهذا الكلام مطلقاً، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ نهي عن إعطاء الأموال للسفهاء، ولا مفهوم له مطلقاً. فالأمر والنهي خطاب دال على الحكم، والخطاب الدال على الحكم لا مفهوم له من حيث دلالة على الحكم: أي الوجوب، أو التحريم، أو الندب، أو الكراهية، أو الإباحة، حتى ولو كان له مفهوم من حيث الصفة. فمثلاً قوله ﷺ: «... في

صَدَقَةَ الْغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا..» أخرج به البخاري وأحمد، فإنه من حيث دلالة الخطاب على الحكم، وهو وجوب الزكاة في الغنم، لا مفهوم له، فوجوب الزكاة المفهوم من الحديث ليس له مفهوم من حيث الوجوب، وإنما المفهوم هنا من حيث الصفة، أي: «الغنم السائمة» وليس من حيث دلالة الخطاب، وهو وجوب الزكاة. وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٍ﴾ فإنه من حيث دلالة الخطاب على الحكم، وهو تحريم التأفيف للوالدين، لا مفهوم له مطلقاً، فتحريم التأفيف المفهوم من الآية لا مفهوم له من حيث التحريم، وإنما المفهوم هنا من حيث الصفة، وليس من حيث دلالة الخطاب وهو التحريم؛ وعلى ذلك فإن الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده، ولا النهي عن الشيء أمراً بضده؛ لأنه لو جعل الأمر بالشيء نهيًا عن ضده، والنهي عن الشيء أمراً بضده، لكانت دلالة الخطاب من المفهوم لا من المنطوق، ولكانت من دلالة الالتزام، وهذا خلاف الحقيقة، فإن دلالة الخطاب من المنطوق وليس من المفهوم، ومن دلالة المطابقة أو التضمن وليس من دلالة الالتزام؛ ولذلك كانت دلالة الأمر هي ما يعنيه لفظ الأمر؛ أي هي ما فهم من اللفظ في محل النطق. وكذلك دلالة النهي هي ما يعنيه لفظ النهي، أي هي ما فهم من اللفظ في محل النطق؛ ومن هنا كان الأمر بالشيء لا يعني نهيًا عن ضده، وكان النهي عن الشيء لا يعني أمراً بضده. أما كون الله رتب إثماً على ترك الفرض، وإثماً على فعل الحرام، ولم يرتب إثماً على ترك المندوب، ولم يرتب إثماً على فعل المكروه، فإن ذلك آت من دليل آخر، وهو مخالفة ما طلبه الله، سواء كان طلب فعل أم طلب ترك، جازماً أم غير جازم. فترتيب الإثم على ترك الفرض ليس آتياً من كون الأمر بالشيء نهيًا عن ضده، وإنما هو آت

من مخالفة ما أمر الله به، وكذلك ترتيب الإثم على فعل الحرام ليس آتياً من كون النهي عن الشيء أمراً بضده، بل هو آت من مخالفة ما نهى الله عنه؛ ولهذا فإن ترتيب الإثم على ترك الفرض وفعل الحرام، لا يدل على أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، ولا على أن النهي عن الشيء أمر بضده. إذ الإثم قد أتى من جهة كونه طلب فعل من الله قد خالفه العبد في ترك الفرض، ومن جهة كونه طلب ترك من الله قد خالفه العبد في فعل الحرام؛ ولهذا لا يقال إن ترك الفرض حرام، بل يقال إثم، كما يقال إن فعل الحرام إثم. وكذلك لا يقال إن ترك الحرام فرض، وفعل الفرض فرض؛ لأن الفرض ليس التارك بل هو الفعل، والحرام ليس عدم الفعل بل هو القيام بالفعل؛ لأن كلاً منهما طلب، فالحكم هو الطلب، فإن كان طلب فعل فالحكم هو القيام بالفعل فرضاً كان أو مندوباً وليس التارك، وإن كان طلب ترك فالحكم هو ترك القيام بالفعل وليس الفعل.

وواقع دلالة الخطاب هو أن خطاب الشارع إما طلباً أو تحييراً، وأن الطلب إما طلب فعل أو طلب ترك. فدلالة طلب الفعل هي الفرض إن كان طلباً جازماً، والمندوب إن كان طلباً غير جازم، ودلالة طلب التارك هي الحرام إن كان طلباً جازماً، والمكروه إن كان طلباً غير جازم. فلا دلالة في طلب الفعل على الحرام أو المكروه، ولا دلالة في طلب التارك على الفرض أو الندب، وهذا يدل على أن ترك الحرام لا يقال عنه إنه فرض، وترك الفرض لا يقال عنه إنه حرام، أي إن الأمر بالشيء لا يعني النهي عن ضده شرعاً، أي لا يعني أن ضده حرام؛ لأن للحرام دلالة خاصة من خطاب الشارع، وكذلك فإن النهي عن الشيء لا يعني الأمر بضده شرعاً، أي لا يعني أن ضده فرض؛ لأن

للفرض دلالة خاصة من خطاب الشارع. وكما لا يقال إن ترك الفرض حرام وترك الحرام فرض، كذلك لا يقال إن ترك المندوب مكروه وترك المكروه مندوب، للسبب الذي بين في الفرض والحرام، إذ كله داخل تحت حكم الطلب، وما الفرق بينهما إلا في الجزم وعدم الجزم في الطلب.

ومما يجب التنبيه إليه، أن دلالة ألفاظ التشريع في مفرداته وتراكيبه، إنما يرجع فيها إلى اللغة العربية، وإلى النصوص الشرعية، وليس إلى العقل، ولا إلى القضايا المنطقية؛ لأن المسألة فهم تشريع وليست وضع تشريع، حتى لو كانت وضع تشريع فإنه يراعى فيها الواقع التشريعي لا القضايا المنطقية، ولا يوجد أخطر على التشريع من المنطق، أي من القضايا المنطقية؛ لأن التشريع يبحث في واقع له مفردات محسوسة، متنوعة، ومختلفة، ولا يقاس عليها إلا إذا وجدت فيها علة منطبقة في أحد المفردات على مفرد آخر، وإلا فيمتنع القياس ويكون خطراً، بخلاف القضايا المنطقية، فهي فروض تصور للعقل وجود واقع لها، وتكون قواعدها قابلة للشمول والتعميم؛ ومن هنا يأتي خطرها على التشريع. وموضوع كون الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده أم لا، والنهي عن الشيء هل هو أمر بضده أم لا، هو موضوع تشريعي يتعلق بأصول الاستنباط، وليس موضوعاً عقلياً يتعلق بعلم الكلام. فالمراد فهمه هو دلالة ألفاظ الأمر وألفاظ النهي مفردات وتراكيب، أي دلالة ألفاظ الطلب: طلب الفعل وطلب الترك، على أي شيء تدل لغة وشرعاً، وليس المراد فهم قصد الله من الأمر والنهي، فلا مجال هنا إذن للدلالة العقلية، ولا للقضايا المنطقية؛ ولذلك لا يقال إن الأمر هو الطلب القائم بالنفس حتى يبحث هل الأمر بالشيء بعينه نهي عن أضداده، وهل طلب الفعل بعينه طلب ترك أضداده، أو يبحث هل الأمر

بالشيء بعينه نهي عن أضداده، بمعنى أنه يستلزم النهي عن الأضداد؛ لأن الأمر هو عين الناهي، لا يقال ذلك؛ لأن موضوع البحث ليس كون الأمر هو الطلب القائم في النفس، بل موضوع البحث هو هذه الصيغ التي وردت في الكتاب والسنة للطلب، أي للأمر وللنهي على اختلافهما، هل يفهم منها أن طلب الشيء عدم طلب غيره أم لا؟ فالبحث بحث تشريعي في دلالة المفردات والتراكيب وما يستنبط منها، وفي تعريف الحرام والفرض المستنبط من نصوص الشريعة، أي إن البحث في الأمر والنهي عينهما وليس البحث في الأمر والناهي. ومن هنا أيضاً لا يقال إن مقتضى النهي، أي المطلوب بالنهي وهو الذي تعلق النهي به، إنما هو فعل ضد المنهي عنه، فإذا قال: لا تتحرك، فمعناه اسكن، لا يقال ذلك؛ لأن موضوع البحث هو نفس الأمر والنهي ودلالتهما، وليس الشيء الذي تعلق به النهي، فالبحث ليس في الأمر والناهي، ولا في الشيء الذي تعلق به الأمر والنهي، وإنما البحث في الأمر والنهي عينهما؛ ولذلك لا يرد البحث العقلي ولا القضايا المنطقية؛ لأنه لا محل لها هنا لا بحثاً ولا موضوعاً، فلا يجوز أن تفهم ألفاظ التشريع مفردات وتراكيب من العقل أو القضايا المنطقية، بل يحصر فهمها في دلالة اللغة ودلالة الشرع في فهم النص واستنباط الحكم منه. واللغة عينت أن الدلالة إنما هي للألفاظ وليس للألفاظ، ولا للشيء الذي دل عليه اللفظ، أي عينت أن دلالة الأمر والنهي إنما هي للفظ الأمر ولفظ النهي، وليس للأمر والناهي، ولا للشيء المأمور به والمنهي عنه. وكذلك عينت اللغة الدلالات بأنها مطابقة، وتضمن، والتزام. فالمعنى الذي دل عليه اللفظ هو المطابقة أو التضمن، والمعنى الذي دل عليه مدلول اللفظ هو الالتزام، وعينت أن الأوامر والنواهي أي

الطلب قد فهم المعنى فيه من اللفظ لا من مدلول اللفظ. وفوق هذا كله، فإن اللغة قد جعلت لزوم المعتبر في دلالة الالتزام، التي منها مفهوم المخالفة، إنما هو اللزوم الذهني الذي ينتقل الذهن إليه عند سماع اللفظ، حسب وضع العرب لا حسب العقل، ولم تعتبر اللازم الخارجي وحده ولو كان واقعاً، إلا إذا كان لازماً ذهنياً حسب وضع العرب، وهذا كله يدل على أن الأمر بالشيء ليس نهيّاً عن ضده حتى لو كان الواقع في الخارج هو ترك ضده؛ لأنه لا يوجد له لزوم ذهني حسب وضع العرب، وكذلك يدل على أن النهي عن الشيء ليس أمراً بضده حتى لو كان الواقع في الخارج هو فعل ضده؛ لأنه لا يوجد له لزوم ذهني حسب وضع العرب.

على أن دلالة اللغة هي أن الحكم يفهم من دلالة الخطاب وهو الطلب، وهذا من المنطوق وليس من المفهوم، بل لا يدخله المفهوم، وأن محل الحكم هو الذي يمكن أن يكون له مفهوم، ولما كان الأمر والنهي كل منهما طلب، والطلب هو الحكم وليس محل الحكم؛ لذلك لا يدخله المفهوم. أي لما كان الفرض، والحرام، والمندوب، والمكروه، والمباح، هي نفسها الحكم، وليست هي محل الحكم، فإنه لا يدخلها المفهوم مطلقاً، فلا مفهوم مخالفة لها؛ ولهذا لا يكون طلب الشيء عدم طلب لغيره؛ فلا يكون الأمر بالشيء نهيّاً عن ضده، ولا النهي عن الشيء أمراً بضده، فلا يكون ترك الفرض يعني فعل الحرام، ولا فعل الحرام يعني ترك الفرض، ولا ترك المندوب يعني فعل المكروه، ولا العكس، بل كل منها يعني ما دل عليه لفظه فقط، دون أن يكون فيه أي معنى آخر مسكوت عنه.

النهي عن التصرفات والعقود

النهي عن التصرفات والعقود المفيدة لأحكامها، كالبيع والنكاح ونحوهما، إما أن يكون راجعاً لعين العقد، وإما أن يكون راجعاً لغيره. فإن كان راجعاً لغير التصرف ولغير العقد، كالنهي عن البيع في وقت النداء يوم الجمعة، فإنه لا يؤثر على العقد ولا على التصرف لا بطلاناً ولا فساداً. وإن كان راجعاً لعين التصرف أو لعين العقد فلا شك أنه يؤثر على العقد وعلى التصرف، ويجعله باطلاً أو فاسداً. والدليل على أن النهي يؤثر على التصرفات فيجعلها باطلة أو فاسدة قوله ﷺ: «مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ» أخرجه مسلم، والمراد ليس بصحيح ولا مقبول، ولا شك أن المنهي عنه ليس بمأمور به ولا هو من الدين؛ فكان مردوداً، ولا معنى لكونه مردوداً سوى البطلان والفساد. وأيضاً فإن الصحابة، رضوان الله عليهم، استدلوا على فساد العقود وبطلانها بالنهي، فمن ذلك احتجاج ابن عمر على فساد نكاح المشركات، أي بطلانه، بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ ولم ينكر عليه منكر فكان إجماعاً، ومن ذلك احتجاج الصحابة على فساد عقود الربا، أي بطلانها، بقوله تعالى: ﴿وَدُّرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾ وبقوله ﷺ: «لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ وَلَا الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ» أخرجه مسلم. فهذا كله دليل على أن النهي يؤثر على التصرفات فيجعلها باطلة أو فاسدة. إلا أن هذا إذا كان النهي يفيد التحريم بأن كان طلباً جازماً للترك، أما إن كان النهي لا يفيد التحريم، بأن كان يفيد الكراهة، فلا يؤثر على التصرفات والعقود؛ لأن التأثير آت من ناحية التحريم. فتحريم التصرف والعقد يجعله باطلاً أو فاسداً.

أما متى يكون التحريم مبطلاً للتصرف والعقد، ومتى يجعله فاسداً، فإن ذلك يكون بحسب الجهة التي يرجع إليها النهي. فإن كان النهي راجعاً إلى نفس العقد، أو ركن من أركانه، فإنه يدل على البطلان، كالنهي عن بيع الحصاة وهو جعل الإصابة بالحصاة بيعاً قائماً مقام الصيغة، وكبيع الملاقيح وهو ما في بطون الأمهات، فإن بيع الحصاة راجع فيه النهي إلى نفس العقد، وبيع الملاقيح راجع فيه النهي إلى المبيع، والمبيع ركن من أركان العقد؛ لأن الأركان ثلاثة: العاقد، والمعقود عليه، والصيغة، فالنهي في مثل ذلك يدل على البطلان؛ فلا يعتبر به البيع أنه انعقد مطلقاً. ومثل ذلك التصرفات والعقود التي أتت في أنظمة أخرى، ولم يأت بها الإسلام، كشركات المساهمة، فإنها تصرفات وعقود باطلة؛ لأن النهي فيها منصب على العقد من حيث هو، كالنهي عن بيع الحصاة سواء بسواء. فذلك نهي الشارع عنه بعينه، وهذه نهي الشارع عنها نهيّاً عاماً يعمها، ويشمل كل واحد منها بعينه، بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ﴾ وبقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ وبقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ وبقوله ﷺ: «مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ» أخرجه مسلم، فإنها كلها نصوص تنهى عن التصرفات والعقود التي جاء بها غير الإسلام، ولم يأت بها الإسلام. فهي داخلة تحت هذا النهي العام، على أن شركات المساهمة باطلة من ناحية أخرى، هي أنه ليس فيها شريك آخر، بل هي تصرف من جهة واحدة كالوقف، فهي باطلة من هذه الجهة أيضاً؛ لعدم وجود ركن من أركان الشركة.

وأما إن كان النهي غير راجع إلى نفس العقد، ولا إلى ركن من أركانه، ولكنه راجع إلى صفة من صفاته ملازمة له، فإنه يدل على الفساد، كالجمع بين الأختين، فإنه منهي عنه بقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ ولكن النهي ليس راجعاً لنفس العقد، ولا إلى ركن من أركانه، بل لأمر خارج عنه، راجع إلى صفة لازمة وهي كون إحدى الزوجتين أخت الأخرى، فإن أصل الزواج بكل من الأختين جائز شرعاً، ولكن المنهي عنه هو الجمع بينهما، فكان فاسداً ولم يكن باطلاً، أي انعقد النكاح وعليه أن يفارق إحداهما. وكأن يقرض شخص آخر مبلغاً من المال، ويشترط عليه أن ينفقه في الزراعة، وأن لا ينفقه في الصناعة، وأن لا يقيم به مصنع آلات، فإن هذا العقد فاسد، أي يصح العقد ويبطل الشرط. أو كأن يبيعه قمحاً على شرط أن يستعمله للبذار، وأن لا يستعمله للأكل، أو أن لا يبيعه لغيره، فإن هذا العقد فاسد، أي يصح العقد ويبطل الشرط. أو أن يجري عقد النكاح بين رجل وامرأة على شرط أن يطلق الرجل زوجته الثانية، فإن هذا العقد فاسد، أي يصح العقد ويبطل الشرط؛ لقول الرسول: «لَا يَحِلُّ أَنْ يَنْكِحَ الْمَرْأَةَ بِطَلَاقٍ أُخْرَى» أخرجه أحمد. فإن هذا العقد منهي عنه، ولكن النهي ليس راجعاً لنفس العقد، ولا إلى ركن من أركانه، بل لأمر خارج عنهما، بل هو راجع إلى صفة خارجة عن نفس العقد، وإن كانت في اشتراطها صارت ملازمة له؛ ولهذا لم يبطل العقد بل كان فاسداً. ومثل ذلك نكاح المحلل، كأن تزوج امرأة نفسها لرجل ليحلها إلى زوجها الذي طلقها ثلاثاً، فإن هذا العقد فاسد، أي يصح العقد ويبطل الشرط؛ لما روي عن ابن مسعود قال: «لَعَنَ

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمُحِلُّ وَالْمُحَلِّلُ لَهُ» أخرجه الترمذي؛ فهو منهي عنه، ولكن النهي ليس راجعاً لنفس العقد، ولا إلى ركن من أركانه، بل لأمر خارج عنهما، إذ هو راجع إلى صفة لازمة له، وهو كون العقد في نكاح المحلل فيه شرط التحليل، وهو منهي عنه. وهكذا إذا كان النهي راجعاً إلى صفة لازمة للتصرف أو العقد، ولم يكن راجعاً للعقد نفسه، ولا إلى ركن من أركانه؛ فإن العقد يكون فاسداً. غير أن هذا إذا كانت تلك الصفة من العقد، أي أن النهي عن الصفة اللازمة، راجع لنفس التصرف أو العقد، وهي نهي عنه لعينه، أي لنفس التصرف أو العقد، كالشرط الفاسد فإنه راجع لنفس العقد. أما إن كان النهي راجعاً إلى أمر خارج عن العقد، وعن كل صفة من صفاته اللازمة له، سواء أكانت لازمة لنوع العقد كنكاح المحلل، أم لازمة حسب اتفاق العقادين كالشرط الفاسد، إذا كان النهي راجعاً إلى أمر خارج عن هذا كله فإنه يكون راجعاً لغير العقد، وبذلك لا يؤثر على العقد ولو كان حراماً، كالبيع عند أذان الجمعة فإنه صحيح ولو كان حراماً، وكالصلاة في الأرض المغصوبة صحيحة ولو كانت حراماً.

العموم والخصوص

العام هو اللفظ الدال على معنيين فصاعداً، والخاص قد يطلق باعتبارين: الأول هو اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه، كأسماء الأعلام من زيد وعمرو ونحوه. والثاني ما خصوصيته بالنسبة لما هو أعم منه، وحدّه: إنه اللفظ الذي يقال على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة، كلفظ الإنسان فإنه خاص، ويقال على مدلوله وعلى غير مدلوله كالفرس والحصان لفظ حيوان من جهة واحدة.

وينقسم العام إلى عام لا أعم منه، كلفظ المذكور فإنه يتناول الموجود والمعدوم، والمعلوم والمجهول، وإلى عام بالنسبة، كلفظ الحيوان فإنه عام بالنسبة إلى ما تحته من الإنسان والفرس. وينقسم الخاص إلى خاص لا أخص منه كأسماء الأعلام، وإلى خاص بالنسبة إلى ما فوقه كلفظ الجوهر والجسم.

العموم

العموم لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بلفظ واحد مثل القوم والرجال، وفي اللغة صيغ خاصة تدل على العموم، فهناك ألفاظ قد وضعها أهل اللغة للعموم فيصح الاحتجاج بها على أن المراد بها العموم فيكون ما دلت عليه عاماً. ومن هذه الألفاظ «أي» فإنها عامة فيمن يعقل ومن لا يعقل، جمعاً وأفراداً، في الجزاء والاستفهام. ومنها أسماء الجموع المعرفة إذا لم يكن عهد، سواء كان جمع سلامة أم جمع تكسير كالمسلمين والرجال، وأسماء الجموع المنكرة كرجال ومسلمين، والأسماء المؤكدة لها مثل كل وجميع. ومنها اسم

الجنس إذا دخله الألف واللام من غير عهد كالرجل والدرهم. ومنها النكرة المنفية كقولك: لا رجل في الدار، وما في الدار من رجل. ومنها الإضافة كقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ وكقولك: ضربت عبيدي، وأنفقت دراهمي. ومنها «من» فيمن يعقل دون غيره في الجزاء والاستفهام كقولك: من عندك؟ ومن جاء أكرمه. ومنها «ما» في الجزاء والاستفهام، فإنها عامة فيما لا يعقل مطلقاً بغير اختصاص بجنس كقوله ﷺ: «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذْتُ حَتَّى تُؤَدِّيَهُ» أخرجه أحمد. في الجزاء، وكقولك: ماذا صنعت؟ في الاستفهام. ومنها «متى» في الزمان جزاءً واستفهاماً. ومنها «أين» و«حيث» في المكان جزاءً واستفهاماً، تقول: متى جاء القوم، ومتى جئتني أكرمك، وتقول: أين كنت؟ وأينما كنت أكرمتك. والدليل على أن هناك ألفاظاً قد وضعها أهل اللغة للعموم، أن العرب فرقَت بين تأكيد العموم والخصوص في أصل الوضع، فقالوا في الخصوص: رأيت زيداً عينه نفسه، ولا يقولون رأيت زيداً كلهم أجمعين، وقالوا في العموم: رأيت الرجال كلهم أجمعين، ولا يقولون رأيت الرجال عينه نفسه، واختلاف التأكيد يدل على اختلاف المؤكد؛ لأن التأكيد مطابق للمؤكد. وأيضاً فإن النصوص الشرعية، قد استعملت هذه الألفاظ للعموم، فمن ذلك ما رواه الطبراني في الكبير، أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ قال ابن الزبيري: أنا أخصم لكم محمداً، فقال: يا محمد أليس فيما أنزل الله عليك ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ﴾ قال نعم، قال: فهذه النصارى تعبد عيسى، وهذه اليهود تعبد عزيراً، وهذه بنو تميم تعبد الملائكة، فهؤلاء في النار؟ واستدل بعموم «ما» ولم ينكر عليه النبي ﷺ ذلك، بل نزل

قوله تعالى غير منكر لقوله، بل مخصصاً له، بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَىٰ قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ﴾ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فِيهَا لُوطًا قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَن فِيهَا لَنُنَجِّيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ﴾ ووجه الاحتجاج بذلك أن إبراهيم فهم من أهل هذه القرية العموم حيث ذكر لوطاً، والملائكة أقروه على ذلك، وأجابوه بتخصيص لوط وأهله بالاستثناء؛ واستثناء امرأته من الناجين، وذلك كله يدل على العموم.

وأيضاً فقد انعقد إجماع الصحابة على استعمال هذه الألفاظ للعموم، فمن ذلك احتجاج عمر على أبي بكر في قتال مانعي الزكاة بقوله: كيف تقاتلهم وقد قال النبي ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَيُؤْمِنُوا بِي وَبِمَا جِئْتُ بِهِ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ» أخرجه مسلم. ولم ينكر عليه أحد من الصحابة احتجاجه بذلك، بل عدل أبو بكر إلى التعليق بالاستثناء وهو قوله ﷺ: «إِلَّا بِحَقِّهَا»، فدل على أن لفظ الجمع المعرف للعموم. ومن ذلك أن عثمان بن مظعون لما سمع قول الشاعر:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل

قال له: كذبت، فإن نعيم أهل الجنة لا يزول، ولم ينكر عليه منكر، ولولا أن «كل» للعموم لما كان كذلك. ومن ذلك احتجاج أبي بكر على الأنصار بقوله ﷺ: «الْأُتَمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ» أخرجه أحمد. ووافقه الكل على صحة هذا

الاحتجاج من غير نكير، ولو لم يكن لفظ الأئمة عاماً لما صح الاحتجاج. ومن ذلك إجماع الصحابة على إجراء قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾، ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا﴾، ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾، ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾، ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ وقوله ﷺ: «لَا وَصِيَّةَ لَوَارِثٍ» أخرجه أحمد، «لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا وَلَا عَلَى خَالَتِهَا» أخرجه مسلم، «وَمَنْ أَلْقَى السَّلَاحَ فَهُوَ آمِنٌ» أخرجه مسلم، إلى غير ذلك على العموم، مما يؤكد أن هذه الألفاظ قد وضعها أهل اللغة للعموم.

طرق ثبوت العموم للفظ

العموم الثابت باللفظ، إما أن يثبت لغة وهو المستفاد من وضع اللغة، أو يثبت عرفاً وهو المستفاد من العرف، أي من استعمال أهل اللغة لا من وضعهم، أو يثبت عقلاً وهو المستفاد من الاستنباط وليس من العقل. أو بعبارة أخرى، العموم للفظ إما أن يثبت إلينا عن طريق النقل بأن العرب وضعوا هذا اللفظ للعموم، أو استعملوا هذا اللفظ في العموم، وإما أن يثبت إلينا عن طريق الاستنباط من النقل، وعلى ذلك يكون العموم الثابت باللفظ يثبت من طريقتين: أحدهما النقل، والثاني الاستنباط، وكلاهما يعتبر من وضع العرب؛ فيكون العموم الثابت باللفظ ثابت كله بوضع العرب.

والعموم الثابت عن طريق النقل، إما أن يكون مستفاداً من وضع اللغة، وإما أن يكون مستفاداً من استعمال أهل اللغة. فأما العموم المستفاد من وضع اللغة فله حالان: أحدهما أن يكون عاماً بنفسه أي من غير احتياج إلى قرينة،

والثاني أن يكون عموميه مستفاداً من وضع اللغة ولكن بقرينة. أما ما يكون عاماً بنفسه، فإن منه ما يكون عاماً في كل شيء، ومنه ما يكون عاماً بمن يعقل أي بأولي العلم، ومنه ما يكون عاماً فيمن لا يعقل، ومنه ما يكون عاماً في الأمكنة خاصة، ومنه ما يكون عاماً بالزمان المبهم. فما يكون عاماً في كل شيء من أولي العلم أو غيرهم فإنه كـ«أي»، تقول أي رجل جاء وأي ثوب لبسته. وكذا «كل»، و«جميع»، و«الذي»، و«التي»، ونحوها، وكذا «سائر» إن كانت مأخوذة من سور المدينة وهو المحيط بها، لا من السور وهو البقية. وشرط «أي» أن تكون استفهامية أو شرطية، فإن كانت موصولة نحو مررت بأيهم قام أي بالذي قام، أو موصوفة نحو مررت برجل أي رجل بمعنى كامل، أو حالاً نحو مررت بزيد أي رجل بفتح أي بمعنى كامل أيضاً، أو منادى نحو يا أيها الرجل فإنها لا تعم. وأما ما يكون عاماً فيمن يعقل، أي بأولي العلم، فهو كـ«من» فإن الصحيح أنها تعم الذكور والإناث، والأحرار والعبيد، وشرطها أن تكون شرطية أو استفهامية. فإن كانت نكرة موصوفة نحو: مررت بمن معجب لك، بجر معجب، أي رجل معجب، أو كانت موصولة نحو: مررت بمن قام، أي بالذي قام، فإنها لا تعم. وأما ما يكون عاماً فيمن لا يعقل، أي في غير أولي العلم، كـ«ما» نحو: اشتر ما رأيت، فإنها لا يدخل فيها العبيد والإماء، لكن إذا كانت «ما» نكرة موصوفة نحو: مررت بما معجب لك، أي بشيء، أو كانت موصوفة نحو: ما أحسن زيداً، فإنها لا تعم. وما يكون عاماً في الأمكنة خاصة فهو «أين» و«حيث» نحو: أين تجلس أجلس، وحيث تجلس أجلس، وما يكون عاماً في الزمان المبهم فهي «متى» نحو: متى تجلس أجلس.

فهذه كلها تفيد العموم بنفسها حسب وضع اللغة، وأما ما يكون
عمومه مستفاداً بقرينة، فإن القرينة قد تكون في الإثبات، وقد تكون في النفي.
أما القرينة التي تكون في الإثبات فهي «أل»، والإضافة، الداخلة على الجمع
مثل العبيد وعبيدي، وعلى اسم الجنس مثل: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَىٰ﴾،
﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾. والداخل على اسم الجنس من «أل»
والإضافة يعم المفردات، وعلى الجمع يعم المجموع؛ لأن «أل» تعم أفراد ما
دخلت عليه وقد دخلت على جمع، وكذلك الإضافة. وأما القرينة في النفي
فهو النكرة في سياق النفي، فإن النكرة في سياق النفي تعم سواء باشرها النفي
نحو ما أحد قائم أم باشر عاملها نحو ما قام أحد، وسواء كان النافي «ما»، أم
«لم»، أم «لن»، أم «ليس»، أم غيرها. وكذلك الفعل المتعدي المنفي فهو يعم
جميع مفعولاته كقولك «والله لا أكل» فأنت تحث إذا أكلت أي شيء إلا
إذا خصصت لأن الفعل (أكل) متعدٍ وهو هنا منفي فهو يعم كل مأكول إلا
أن تخصص بنوع من الأكل.

وأما العموم المستفاد من استعمال أهل اللغة وهو العموم المستفاد عرفاً
فهو كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ فإن أهل العرف نقلوا هذا
المركب من تحريم العين إلى تحريم جميع وجوه الاستمتاع؛ لأنه المقصود من
النسوة دون الاستخدام، ومثله قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ﴾ فإنه
محمول على الأكل للعرف، وهذا من الحقيقة العرفية.

وأما العموم الثابت عن طريق الاستنباط فضابطه ترتيب الحكم على
الوصف بقاء التعقيب والتسبيب كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا
أَيْدِيَهُمَا﴾ ومثل قوله ﷺ «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ» إلى غير ذلك..

العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

إذا ورد الخطاب على سبب معين، كأن ورد في حادثة من الحوادث، أو ورد جواباً لسؤال، فإن الخطاب يكون عاماً ولا يكون خاصاً بالحادثة، ولا خاصاً بالسائل وحده، أما وروده في حادثة فهو أن تحصل واقعة من الوقائع، ويأتي النص لبيان حكمها بصيغة من صيغ العموم، فإنه يكون عاماً ولا يختص بتلك الحادثة. مثال ذلك ما روي عنه ﷺ أنه مر بشاة ميمونة وهي ميتة فقال ﷺ: «أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طُهِرَ» أخرجه مسلم وأحمد. فهو ليس خاصاً بشاة ميمونة، بل يعم كل جلد فإنه يطهر بالدباغ؛ لأن الخطاب عام. ومثاله أيضاً آية السرقة، فإنها نزلت في سرقة المجن، أو رداء صفوان، وآية الظهار نزلت في حق سلمة بن صخر، وآية اللعان نزلت في حق هلال ابن أمية، إلى غير ذلك. فهذه كلها وأمثالها لا عبرة فيه بخصوص الحادثة، فيكون الخطاب عاماً ولو كان السبب خاصاً. والدليل على ذلك أن الصحابة، رضوان الله عليهم، عمموا أحكام هذه الآيات من غير تكثير، فدل على أن السبب الخاص غير مسقط للعموم.

وأما ورود الخطاب جواباً لسؤال، فإنه إن كان السؤال عاماً يكون الجواب عاماً، كما روي عن النبي ﷺ أنه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال: «يَنْقُصُ إِذَا يَسَّ؟ قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: فَلَا إِذْنَ» أخرجه أحمد. وكما روي عن النبي ﷺ أنه سئل ف قيل له: «إِنَّا نَرَكِبُ الْبَحْرَ وَنَحْمِلُ مَعَنَا الْقَلِيلَ مِنَ الْمَاءِ، فَإِنْ تَوَضَّأْنَا بِهِ عَطِشْنَا، أَفَتَتَوَضَّأُ مِنْ مَاءِ الْبَحْرِ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: هُوَ الطَّهُّورُ مَاؤُهُ، الْحُلُّ مِيتَتُهُ» أخرجه أحمد. وعن أبي هريرة قال: «سَأَلَ رَجُلٌ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ: إِنَّا نَرَكِبُ الْبَحْرَ، وَنَحْمِلُ مَعَنَا الْقَلِيلَ مِنَ الْمَاءِ، فَإِنْ تَوَضَّأْنَا بِهِ عَطِشْنَا،

أَفْتَوْضًا بِمَاءِ الْبَحْرِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «هُوَ الطَّهُّورُ مَاؤُهُ» أخرجه أبو داود. ففي هذين المثالين سئل رسول الله عن بيع الرطب لا عن رطب معينة، وسئل عن ماء البحر لا عن ماء بحر معين، فالسؤال عام والجواب عام، ولا كلام في عموم الخطاب. وإن كان الجواب أعم من السؤال، وكان مستقلاً بنفسه دون السؤال، فإنه كذلك يكون الجواب عاماً، وعن أبي سعيد الخدري قال: «قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَنْتَوَضُّ مِنْ بَثْرٍ بُضَاعَةً، وَهِيَ بَثْرٌ يُلْقَى فِيهَا الْحَيْضُ وَلُحُومُ الْكِلَابِ وَالنَّتْنُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّ الْمَاءَ طَهُورٌ لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ» أخرجه الترمذي. فهنا كان السؤال خاصاً عن بثر معينة، وكان الجواب عاماً عن الماء، فيكون الخطاب عاماً، ولا عبرة بخصوص السؤال.

وأما مطابقة الجواب للسؤال وعدم مطابقته فلا دخل لها في بحث العموم، فالجواب قد يطابق السؤال فلا يزيد عليه، وقد لا يطابق السؤال فيزيد في الجواب عما سأل السائل، فليس الأصل مطابقة الجواب للسؤال، بل تجوز المطابقة، ويجوز عدم المطابقة، ويدل على ذلك أن الرسول ﷺ لما سئل عن التوضؤ بماء البحر قال: «هُوَ الطَّهُّورُ مَاؤُهُ الْحَلُّ مِيتَتُهُ» أخرجه أحمد، تعرض لحل الميتة ولم يكن مسؤولاً عنها. فالزيادة في الجواب على السؤال مشروعة وواقعة في النصوص الشرعية. فالإقتصار في الجواب على السؤال ليس لازماً، وليس هو الأصل، ولا دخل لها في بحث العموم. وقد عقد البخاري فصلاً فقال: باب من أجاب السائل بأكثر مما سأل، وذكر حديث ابن عمر: «أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ مَا يَلْبَسُ الْمُحْرَمُ؟ فَقَالَ: لَا يَلْبَسُ الْقَمِيصَ، وَلَا الْعِمَامَةَ، وَلَا السَّرَاوِيلَ، وَلَا الْبُرْنَسَ، وَلَا ثَوْبًا مَسَّهُ الْوَرَسُ أَوْ الزَّعْفَرَانُ، فَإِنْ لَمْ يَجِدِ النَّعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسِ الْخَفَيْنِ، وَلْيَقْطَعْهُمَا حَتَّى يَكُونَا تَحْتَ الْكَعْبَيْنِ». فكأنه سأل عن حالة

الاختيار، فأجابه عنها وزاد حالة الاضطرار، وليست أجنبية عن السؤال؛ لأن حالة السفر تقتضي ذلك. فالعموم في جواب السؤال لا يجب فيه أن يكون الجواب مطابقاً للسؤال، وليس بحث مطابقة الجواب للسؤال من أبحاث العموم، فلا يرد في هذا الباب.

عموم اللفظ في خصوص السبب

هو عموم في موضوع الحادثة والسؤال، وليس عموماً في كل شيء

إن عموم الخطاب في الحادثة وجواب السؤال إنما هو في موضوع السؤال وليس عاماً كل شيء، أي هو عام لذلك الموضوع في تلك الحادثة وغيرها. ففي حادثة شاة ميمونة كان الجواب عن جلد الميتة، فيشمل شاة ميمونة وغيرها، ولكن في موضوع الحادثة وهو جلد الميتة. وفي حادثة المجن أو رداء صفوان يشمل سرقة المجن وغيره، ويشمل رداء صفوان وغير رداء صفوان، ولكن في موضوع الحادثة وهو السرقة. وفي حادثة سلمة بن صخر يشمل سلمة وغيره، ولكن في موضوع الحادثة وهو الظهار. فالعموم إنما هو في موضوع الحادثة ولا يشمل غيره. وكذلك جواب السؤال، ففي حادث بئر بضاعة، سئل الرسول عن التطهر بماء بضاعة، فكان الجواب عن التطهر بالماء، فيشمل بئر بضاعة وغيره، ولكن في موضوع الحادثة وهو التطهر، فإن موضوع السؤال هو التطهر؛ لأنهم وإن سألوا عن الوضوء فإنه لم يكن المقصود السؤال عن الوضوء بوصفه موضوع وضوء، وإنما كان السؤال عن التطهر للوضوء، فيكون موضوع السؤال التطهر وليس الوضوء، فكان الجواب عاماً لجميع الماء،

ولكن في موضوع التطهر، وليس عاماً كل شيء؛ ولذلك لا يفيد حكم الشرب منه، ومثل ذلك السؤال عن ماء البحر فإنه سؤال عن التطهر؛ لأنهم وإن سألوا عن الوضوء، فإنه لم يكن المقصود من السؤال عن الوضوء بوصفه وضوءاً، أي لم يسألوا عن الوضوء، وإنما سألوا عن التطهر للوضوء، فيكون موضوع السؤال هو التطهر وليس الوضوء، فكان الجواب عاماً عن التطهر، وليس عاماً في كل شيء، فلا يشمل الشرب؛ وعليه فإن العموم إنما هو في الموضوع، موضوع الحادثة والسؤال، فيكون خاصاً بها ولا يشمل غيرها، فلا يدخل الموضوع في قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؛ لأنه غير السبب، أي غير الحادثة وغير السؤال، ولأن الكلام وارد عليه لا على غيره فيكون خاصاً به؛ لأن لفظ الرسول معلق بموضوع السؤال وبموضوع الحادثة، فيكون الحكم معلقاً بذلك الموضوع. فالنص الذي يقال في حادثة معينة، والنص الذي هو جواب سؤال، يجب تخصيصه في موضوع السؤال أو الحادثة، ولا يصح أن يكون عاماً في كل شيء؛ لأن السؤال معاد في الجواب، ولأن الكلام في موضوع معين، فيجب أن يقتصر الحكم على ذلك الموضوع؛ لأن لفظ الرسول الذي بين فيه حكم السؤال أو الحادثة معلق بالسؤال وحده وبالحادثة وحدها، وليس معلقاً بغيرها مطلقاً، فيكون الحكم معلقاً بموضوع السؤال وبموضوع الحادثة، أي بالأمر المسؤول عنه أو الذي يجري الحديث عنه، وليس معلقاً بغيره، فلا يعم غير الموضوع، بل يكون خاصاً به. ولا يقال إن السؤال إن كان معاداً في الجواب كان خاصاً بالسؤال وإلا فإنه سيعم ولا بد؛ لا يقال ذلك لأن المعاد في الجواب هو موضوع السؤال، وهو التطهر في حديث بئر بضاعة، وليس بئر بضاعة؛ لأن السؤال عن التطهر وليس عن بئر

بضاعة، فالمعاد في الجواب هو موضوع السؤال، أي ما جرى السؤال عنه، فيجب أن يقتصر الحكم عليه فيكون خاصاً به، ويعم تلك الحادثة أو غيرها أي ماء بئر بضاعة وغيره؛ لأن الحادثة لم تعد في الجواب فلا يكون معلقاً بها. ولا يقال إن الشارع كثيراً ما كان جوابه على موضوع معين شاملاً لمواضيع كثيرة لم تتعلق بالسؤال، كسؤاله ﷺ عن التوضؤ بماء البحر وجوابه: «هُوَ الظُّهُورُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مِيتَتُهُ» أخرجه أحمد، فبيّن موضوع السؤال وغيره؛ لا يقال ذلك لأن الخاص في موضوع السؤال أو الحادثة ليس جواب الرسول، وإنما هو الحكم الذي أعطاه الرسول في موضوع السؤال أو الحادثة. فالرسول قد يسأل عن حكم ويحيب عن عدة أحكام. فالمطابقة بين السؤال والجواب ليست لازمة، ولكن الحكم الذي يبيّن في ذلك السؤال أو تلك الحادثة لا يشمل غير موضوعها، فالرسول سئل عن ماء البحر أي عن التطهر بماء البحر، فأجاب بأن ماءه طاهر أي يجوز التطهر منه، وأجاب بأن ميتته حلال، أي أجاز بحكمين، أحدهما حكم ما سئل عنه وهو التطهر. فهذا الحكم خاص بموضوع السؤال وهو التطهر فلا يشمل غيره، فلا يشمل الشرب مثلاً، فالخصوص في موضوع السؤال إنما هو في الحكم الذي أجاز به الرسول، وليس في جواب الرسول؛ وعليه فإن النص الذي جاء في حادثة معينة أو جواب سؤال، هذا النص عام يشمل من وقعت منه الحادثة وغيره، ويشمل السائل وغيره، ولكنه خاص في الموضوع الذي جاءت به الحادثة أو السؤال، فلا يشمل غيره. فآية الظهار، واللعان، وحد القذف، وغيرها، نزلت عند وقوع حوادث لأشخاص معينين، ولم تختص بهم، فإن حكمها عام، ولكنها خاصة في الموضوع الذي نزلت به وهو الظهار، أو اللعان، أو القذف، أو غير ذلك، ولا تعم غيره من

المواضيع؛ وعلى هذا فإن قاعدة: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» لا تشمل موضوع الحادثة أو موضوع السؤال، إذ إن عموم اللفظ في خصوص السبب إنما هو عموم في موضوع الحادثة أو السؤال، وليس عمومًا في كل شيء. ومثاله ما روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن الربا في مختلفي الجنس فقال: «لَا رِبَا إِلَّا فِي النَّسِيئَةِ» أخرجه البخاري، فإنه خاص في الموضوع الذي سئل عنه وهو الربا في مختلفي الجنس، وليس عامًا لجميع الربا؛ لأن الربا يحصل في متحدي الجنس بالحال والنسيئة. ومثاله عن أبي بكره قال: «لَمَّا بَلَغَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ قَدْ مَلَكُوا عَلَيْهِمْ بَنَاتٍ كَسَرَى قَالَ: لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ» أخرجه البخاري، فإنه خاص في الموضوع الذي كان الكلام عنه وهو تولية أهل فارس امرأة ملكاً عليهم، أي هو خاص في موضوع الملك أي رئيس الدولة، أو هو خاص في الحكم وليس عامًا في كل ولاية؛ لأن الولاية تكون في الحكم، وتكون ولاية على الصبي، وتكون وصاية على الصغير، وتكون قيامًا بعمل القضاء. فالولاية تحصل في الحكم، وتحصل في الوصاية على الصغير، فالحديث ليس عامًا بل هو خاص في ولاية الحكم؛ ولذلك يجوز أن تكون المرأة وصية على الصغير، وقد ولي عمر بن الخطاب الشفاء امرأة من قومه قضاء السوق. فعموم اللفظ في خصوص السبب ليس عمومًا في كل شيء، بل هو عموم في الموضوع الذي جرى الحديث عنه، أو جرى السؤال عنه.

خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم خطاب لأُمَّته

إن خطاب الرسول، وإن كان موجهًا إليه ومتناولًا له، ولكن الرسول نفسه قد وجه الخطاب إليه بوصفه رسولاً، لا بصفة شخصية فحسب؛ فيكون

خطاباً لرسول الأمة، فهو خطاب للأمة، ويكون من العام، كالخطاب الموجه لرئيس الدولة هو موجه للدولة كلها، والخطاب الموجه لأمير الولاية هو موجه للولاية. فالصفة التي عليها المخاطب تجعل الخطاب من صيغ العموم وليس خاصاً. بخلاف ما لو وجه لشخص معين فإنه يكون خاصاً بذلك الشخص؛ ولذلك جاء خطاب الرسول في بعض الأحيان بلفظ الجمع قال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ ولم يقل طلقت، وجاء ما يدل على أن ما وجه له من خطاب إنما هو موجه إلى الأمة، فقد قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ﴾ والدليل أيضاً على أن خطاب الرسول خطاب لأمته، أن ما كان خاصاً بالرسول من الخطاب قد بين أنه خاص بالرسول، كقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الْمُؤْمِنَةُ إِن وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾ إلى قوله: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ وكقوله تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ﴾ فلو لم يكن الخطاب المطلق له خطاباً لأمته، بل خاصاً به، لما احتيج إلى بيان التخصيص به هنا.

خطاب النبي ﷺ لأحد من أمته خطاب لأمته

كل خطاب خاطب به الرسول أحداً من أمته خطاب لجميع أمته، فهو عام إلا أن يرد ما يدل على تخصيصه بذلك الشخص. والدليل على هذا قول الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ وقوله ﷺ: «... وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً» أخرجه النسائي من طريق جابر، وقوله ﷺ: «... وَبُعِثْتُ إِلَى الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ» أخرجه أحمد من طريق أبي ذر. وقد أجمع الصحابة على رجوعهم في أحكام الحوادث إلى ما حكم به النبي ﷺ على آحاد الأمة. فمن

ذلك رجوعهم في حد الزنا إلى ما حكم به على ماعز، ورجوعهم في المفوضة إلى قصة بروع بنت واشق، ورجوعهم في ضرب الجزية على المجوس إلى ضربه الجزية على مجوس هجر. وأيضاً فإن ما كان من خطاب خاص بالشخص المخاطب من أمته، فإن الرسول قد بينه أنه خاص بذلك الشخص، من ذلك قوله ﷺ لأبي بردة في التضحية بجذعة: «ضَحَّ بِهَا وَلَا تَصْلُحْ لغيرِكَ» رواه مسلم، وقوله لأبي بكرة لما دخل الصف في الصلاة راکضاً: «زَادَكَ اللَّهُ حِرْصاً وَلَا تَعُدُّ» أخرجه البخاري، وتخصيصه لخزيمة بقبول شهادته وحده، كما روى البخاري. ولولا أن الحكم بإطلاقه على الواحد حكم على الأمة لما احتاج إلى التنصيص بالتخصيص.

الخطاب الوارد على لسان الرسول ﷺ

يدخل الرسول ﷺ في عمومه

ورود الخطاب على لسان الرسول ﷺ بقوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾، ﴿يَتَأَيُّهَا النَّاسُ﴾، ﴿يَعِبَادِ فَأَتَقُونِ﴾ يدخل الرسول في عمومه. وكل خطاب ورد مطلقاً ولم يكن الرسول مأموراً في أوله بأمر الأمة به، كهذه الآيات، فهو داخل فيه؛ لأن هذه الصيغ عامة لكل إنسان، وكل مؤمن، وكل عبد، والنبي ﷺ سيد الناس والمؤمنين والعباد، والنبوة غير مخرجة له عن إطلاق هذه الأسماء عليه، فلا تكون مخرجة له عن هذه العمومات، ولأن الرسول كان إذا أمر الصحابة بأمر وتخلف عنه ولم يفعله، فإنهم كانوا يسألونه: ما بالك لم تفعله؟ ولو لم يعقلوا دخوله فيما أمرهم به لما سألوه عن ذلك،

وذلك كما روي عنه ﷺ أنه أمر الصحابة بفسخ الحج إلى العمرة ولم يفسخ، فقالوا له: «أمرتنا بالفسخ ولم تفسخ» ولم ينكر عليهم ما فهموه من دخوله في ذلك الأمر، بل عدل إلى الاعتذار، وهو قوله: «إِنِّي قَلَدْتُ هَدْيًا» ذكره الآمدي في الإحكام. وروي عنه أنه قال: «لَوْ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ، لَمْ أَسُقِ الْهَدْيَ، وَلَجَعَلْتُهَا عُمْرَةً» أخرجه أحمد.

صحيح أن الرسول ﷺ قد اختص بأحكام لم تشاركه فيها الأمة، كوجوب ركعتي الفجر، والضحي، والأضحى، وتحريم الزكاة عليه، وأبيح له النكاح بغير ولي ولا مهر ولا شهود، ونحو ذلك من الخصائص، غير أن هذا لا يدل على انفراده عن الأمة بالأحكام التكليفية، وغير موجب لخروجه عن عمومات الخطاب. ألا ترى أن الحائض، والمريض، والمسافر، والمرأة، كل واحد منهم قد اختص بأحكام لا يشاركه غيره فيها، ومع ذلك لم يخرج بذلك عن الدخول في عمومات الخطاب؛ وعليه فإن اختصاص الرسول ببعض الأحكام لا يخرج عن عمومات الخطاب.

الخصوص

الخصوص والتخصيص بمعنى واحد، والتخصيص هو إخراج بعض ما يتناوله اللفظ، وهو إنما يقع في الخطاب الذي يتصور فيه معنى الشمول، أي في العموم؛ ولذلك يقال له تخصيص العموم، ولا يقع التخصيص في أي خطاب لا يتصور فيه معنى الشمول. فقله ﷺ لأبي بردة: «ضَحَّ بِهَا وَلَا تَصْلُحْ لغيرك» رواه مسلم، لا يتصور فيه التخصيص؛ لأن التخصيص صرف اللفظ عن جهة العموم إلى جهة الخصوص، وما لا عموم له لا يتصور فيه هذا الصرف. والدليل على جواز التخصيص وقوع ذلك في الأوامر العامة كقوله

تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ وقد أخرج من ذلك أهل الذمة. وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ وأخرج من ذلك من سرق دون النصاب، أو سرق من غير حرز... الخ. وقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ وأخرج من ذلك الزاني المحصن فإنه يرجم. وقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ وأخرج منه الكافر والقاتل. وهكذا كثير من النصوص جاءت عامة وخصصت، وهذا دليل على أن التخصيص جائز وواقع في الكتاب والسنة.

أدلة تخصيص العموم

الدال على التخصيص قد يكون متصلاً، وقد يكون منفصلاً. فالمتصل ما لا يستقل بنفسه، بل يكون متعلقاً باللفظ الذي ذكر فيه العام. وأما المنفصل فهو عكسه، وهو ما يستقل بنفسه. أي إن الدال على التخصيص يكون أداة من أدوات التخصيص، متصلة بالعام الذي يجري تخصيصه كالاستثناء مثلاً، وهذا هو التخصيص المتصل، ويكون نصاً آخر منفصلاً عن النص العام، مثل تخصيص الجلد بالزاني غير المحصن بنص آخر وهو رجم الرسول للزاني المحصن. والتخصيص المتصل أربعة أنواع هي: الاستثناء، والشرط، والصفة، والغاية.

التخصيص بالاستثناء

التخصيص بالاستثناء هو إخراج ما بعد «إلا» أو إحدى أخواتها مما قبلها، وأدوات الاستثناء هي: «إلا» و«غير» و«سوى» و«خلا» و«حاشا»

و«عدا» و«ما عدا» و«ما خلا» و«ليس» و«لا يكون» ونحوه، وأم الباب في هذه الصيغ «إلا». وشرط صحة الاستثناء أن يكون متصلاً بالمستثنى منه حقيقة من غير تخلل فاصل بينهما، أو في حكم المتصل، وهو ما لا يعد المتكلم به آتياً به بعد فراغه من كلامه الأول عرفاً، وإن تخلل بينهما فاصل بانقطاع النفس. فإذا حصل فاصل بينهما لا يعتبر الاستثناء. وأما ما يروى عن ابن عباس من قوله بصحة الاستثناء المنفصل وإن طال الزمن شهراً، كمن حلف على شيء ثم قال: بعد شهر إن شاء الله، لم يحنث بيمينه، فإنه ينقضه ما روي عن النبي ﷺ: «مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ، فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، فَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ، وَلْيَكْفُرْ عَنْ يَمِينِهِ» أخرجه أحمد، وروى: «فَلْيَكْفُرْ عَنْ يَمِينِهِ، وَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ» أخرجه النسائي. ولو كان الاستثناء صحيحاً لأرشد إليه النبي ﷺ لكونه طريقاً مخلصاً للحالف عند تأمل الخبر في البر وعدم الحنث؛ لأن النبي ﷺ إنما يقصد التيسير والتسهيل، والاستثناء أيسر وأسهل من التكفير، فحيث لم يرشد إليه دل على عدم صحته، وأما ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «وَاللَّهِ لَا غُرُوزَ قُرَيْشًا، ثُمَّ سَكَتَ، ثُمَّ قَالَ: إِنْ شَاءَ اللَّهُ» أخرجه أبو داود، فإن سكوته ﷺ هنا يحتمل أن يكون من السكوت الذي لا يخل بالاتصال، إذ لم يرو عنه أنه قطع الحديث، أو شغل بأمر آخر، أو ترك المجلس، حتى يقال وجد الفاصل، وإنما روي أنه سكت، ثم قال إن شاء الله، مما يدل على أنه من السكوت الذي لا يقطع الاتصال.

التخصيص بالشرط

الشرط بمعناه الأصولي هو ما يلزم من نفيه نفي أمر ما على وجه لا يكون سبباً لوجوده ولا داخلاً في السبب، وبعبارة أخرى الشرط هو ما يلزم

من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود، كالوضوء هو شرط في صحة الصلاة فيلزم من عدم وجوده عدم وجود الصلاة، ولكن لا يلزم من وجوده وجود الصلاة، فهو ليس سبباً لوجودها ولا داخلاً في السبب.

وإذا دخلت صيغة من صيغ الشرط اللغوي الكلام، فإنها تخرج منه ما لولاها لبقى فيه، أي إن الشرط يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه كقولك: أكرم المجاهدين إن فتحوا الحصن. فإنه لولا صيغة «إن» لكان الإكرام عاماً لجميع المجاهدين، ولكن دخول «إن» أخرج منه من لم يفتح الحصن. وأخرجهم كلهم إن لم يفتحوا الحصن. وأما صيغ الشرط فكثيرة، وهي: «إن» الخفيفة و«إذا» و«من» و«مهما» و«حيثما» و«أينما» و«إذ ما» وأم هذه الصيغ كلها «إن» الشرطية؛ لأنها حرف وما عداها من أدوات الشرط أسماء، والأصل في إفادة المعاني لأسماء الشرط إنما هو الحرف، ولأن «إن» تستعمل في جميع صيغ الشرط بخلاف أسماء الشرط. وشرط صحة الشرط في هذه الصيغ أن يكون متصلاً بالمشروط حقيقة من غير تحلل فاصل بينهما، ويجوز تقديمه على المشروط وتأخير عنه ولكن مع بقاء الاتصال.

التخصيص بالصفة

إذا اقترن العام بصفة فإنه يخصه بها ويخرج منه ما عداها كقول الرسول ﷺ: «فِي كُلِّ إِبِلٍ سَائِمَةٍ، فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ ابْنَةً لُبُونٌ» أخرجه أحمد. فإن قوله سائمة صفة اقترنت بالعام وهو لفظ إبل فيشمل جميع الإبل، ولكن اقترانه بالصفة، وهي لفظ سائمة، أخرج منه غير السائمة، وهي المعلوفة، فهو يدل على أنه لا زكاة في المعلوفة. فالصفة خصصت العام، وشرط صحة التخصيص بالصفة أن تكون متصلة بالموصوف، أو في حكم المتصلة.

التخصيص بالغاية

وصيغ الغاية لفظان هما: «إلى» و«حتى»، فإذا دخلت أي منهما على الكلام العام أخرجت منه ما بعدها، فلا بد أن يكون حكم ما بعدها مخالفاً لما قبلها، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ فحكم الليل الذي بعد ﴿إِلَى﴾ مخالف لما قبلها، وقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ فحكم المرافق الذي بعد ﴿إِلَى﴾ مخالف لما قبلها ... وهكذا. فخصصت الحكم بما قبل ﴿إِلَى﴾ وأخرجت منه ما بعدها.

التخصيص بالأدلة المنفصلة

التخصيص بالأدلة المنفصلة إنما يكون بالأدلة السمعية؛ لأن العام الذي يخصص إنما هو لفظ جاء به الدليل السمعي، فلا يخصصه إلا دليل سمعي. والأدلة السمعية هي الكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة، والقياس الذي علته مأخوذة من الكتاب والسنة. وما عدا هذه الأدلة الأربعة لا يعتبر من أدلة التخصيص. ولا يجوز تخصيص العموم بالدليل العقلي، والدليل على ذلك:

أولاً: إن التخصيص إخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه، ودلالة اللفظ على المعنى إنما فيها مراد المتكلم من معنى اللفظ لغة وشرعاً، أي مما دل عليه اللفظ لغة وشرعاً، ولا دخل للعقل في ذلك. فإذا جاء العقل واستثنى من ذلك المعنى الذي دل عليه اللفظ معنى آخر، فإنه يكون قد أخرج معاني اللفظ عن مدلولها اللغوي بالعقل، وهو غير صحيح؛ لأن دلالة اللفظ على معناه إنما ترجع إلى اللغة، وليس للعقل، فلا يصح أن يكون العقل مخصصاً.

ثانياً: إن التخصيص بيان وهو تشريع، والنص الشرعي قد جاء به الوحي، فلا يبيّنه إلا شيء جاء به الوحي، فإن ترك للعقل أن يبين ما جاء به الوحي على غير ما دلت عليه اللغة فقد جعل للعقل أن يشرع، وهو لا يجوز؛ لأن الشرع إنما هو لله تعالى؛ لذلك لا بد أن يكون البيان والمبين مما جاء به الوحي، ولا يصح أن يكون العقل مبيّناً لما جاء به الوحي؛ فلا يصح أن يكون مخصصاً.

ثالثاً: إن التخصيص بمثابة النسخ لجزء من العام، لأنه صرف الحكم عن العموم، فأبطله في البعض، ووضع مكانه حكماً آخر، كقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ فإنه حكم للمحصن وغير المحصن، وجاء التخصيص وأبطله في المحصن، وجعل له حكماً آخر وهو الرجم، والنسخ لا يصح أن يكون بالعقل، وإلا لجاز لكل عقل أن يبطل أي حكم شرعي، فكذلك التخصيص لا يجوز أن يكون بالعقل.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ وكون الصبي والمجنون من الناس، وهما غير مرادين من العموم، وأن العقل دل على امتناع تكليفهما، فكان مخصصاً لعموم الآية، فإن هذا لا يصلح حجة على أن العقل يصح أن يكون دليلاً مخصصاً، وذلك أن الصبي والمجنون لا يمتنع خطاب الشارع لهما، فلا يمتنع تكليفهما، بدليل دخولهما تحت الخطاب بأروش الجنايات، وقيم المتلفات، ووجوب الزكاة في مالهما. وعموم الآية لم يخصص بالعقل، وإنما خصص بحديث: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ» الصبي والمجنون والنائم. ولفظ الحديث: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ، عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَبْلُغَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الْمَعْتُوهِ حَتَّى يَبْرَأَ» أخرجه أبو داود، فلم يقع التخصيص بالعقل.

وأما ما احتج به بعضهم من قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ وقوله: ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ وأنه متناول بعموم لفظه لغة كل شيء مع أن ذاته وصفاته أشياء حقيقة، وليس خالقاً لها، ولا هي مقدورة له؛ لاستحالة خلق القديم الواجب لذاته، واستحالة كونه مقدوراً بضرورة العقل، فقد خرجت ذاته وصفاته بدلالة ضرورة العقل عن عموم اللفظ، وبذلك كان العقل مخصصاً لعموم الآيات، أما هذا الاحتجاج بمثل هذه الآيات فغير وارد؛ لأن هذه الآيات متعلقة بالعقائد وليس بالأحكام الشرعية، والعقائد يستدل عليها بالعقل، ويستدل عليها بالشرع، والاعتقاد بالشرع أساساً دليله العقل؛ ولهذا يصح أن يكون العقل دليلاً على العقائد، فيصح أن يكون دليلاً على فهم الآيات، ويصح أن يكون مخصصاً في العقائد. أما الأحكام الشرعية فإنها خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد، فلا يصح أن يكون دليلها إلا سمعياً؛ لأنها هي خطاب الشارع، فلا بد أن يكون دليلها آتياً من الشارع، أي مما جاء به الوحي، وكذلك مخصصها؛ لأنه هو أيضاً حكم شرعي، فهو كذلك خطاب الشارع، فلا بد أن يكون آتياً من الشارع، أي مما جاء به الوحي، ولهذا لا يصح أن يكون العقل مخصصاً للحكم الشرعي؛ لأنه لم يأت من الشارع وليس هو مما جاء به الوحي، وعليه لا ترد الآيات على الأحكام الشرعية؛ لأنها خاصة بالعقائد.

تخصيص الكتاب بالكتاب

يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب؛ لأن كلاهما جاء به الوحي لفظاً ومعنى، فيصح أن يكون أحدهما مخصصاً للآخر، ولأنه وقع التخصيص فعلاً

في القرآن بالقرآن، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِذَا أَهْمَالُ أَجْلُهُمْ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ فإن هذه الآية وردت مخصصة لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ فإن هذه الآية وردت مخصصة لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ﴾، فكون التخصيص للكتاب بالكتاب قد وقع فعلاً، دليل على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب. وأما قوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ خطاباً للرسول، فإنه ليس فيه ما يمنع من كونه مبيناً للكتاب بالكتاب، إذ الكل وارد على لسانه ﷺ. فذكره الآية المخصصة يكون بياناً منه، ويجب حمل وصفه بكونه مبيناً على أن البيان وارد على لسانه، سواءً أكان الوارد على لسانه الكتاب أم السنة، لما فيه من موافقة عموم قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ فإن مقتضاه أن يكون الكتاب مبيناً لكل ما هو من الكتاب لكونه شيئاً.

تخصيص الكتاب بالسنة

يجوز تخصيص الكتاب بالسنة سواءً أكانت متواترة أم خبر آحاد؛ لأن كلاهما جاء به الوحي، فيكون ما جاء به الوحي قد خصص بما جاء به الوحي، فيصح أن يكون أحدهما مخصصاً للآخر، ولأنه وقع التخصيص فعلاً في القرآن بالسنة فمن ذلك قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِ كَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ قد خصص بقوله ﷺ: «الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ» أخرجه ابن ماجه. وقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾

قد خصص برجمه ﷺ ما عزا ﷺ. وأيضاً فإن الصحابة، رضوان الله عليهم، قد انعقد إجماعهم على جواز تخصيص الكتاب بالسنة. فقد خصصوا قوله تعالى: ﴿وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ بما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ من قوله: «لَا تُنْكِحُ الْمَرْأَةَ عَلَى عَمَّتِهَا وَلَا عَلَى خَالَتِهَا» أخرجه مسلم. وخصصوا قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ الآية بقوله ﷺ: «وَلَا يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئاً» أخرجه أبو داود، وبقوله ﷺ: «لَا يَرِثُ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ وَلَا الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ» أخرجه أحمد، وبما رواه أبو بكر من قوله ﷺ: «لَا نُورِثُ، مَا تَرَكَنَاهُ صَدَقَةً» أخرجه البخاري ومسلم، وخصصوا قوله تعالى: ﴿وَأَحِلُّ لَكُمْ﴾ بما روي عنه ﷺ أنه نهي عن بيع الدرهم بالدرهمين، وخصصوا قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ بقوله ﷺ: «لَا قَطْعَ إِلَّا فِي رُبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِداً» رواه ابن حبان والطبراني في الأوسط، وخصصوا قوله تعالى: ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ بما روي عنه ﷺ أنه قال عن مجوس هجر: «سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ» أخرجه مالك، إلى غير ذلك من الصور المتعددة، ولم يوجد لما فعلوه منكر، فكان ذلك إجماعاً؛ وعليه فإن تخصيص الكتاب بالسنة جائز شرعاً.

تخصيص الكتاب بإجماع الصحابة

إن إجماع الصحابة يكشف عن دليل شرعي، فإذا أجمع الصحابة على أن هذا الحكم حكم شرعي فإن ذلك يعني أن لهم دليلاً على ذلك، فرووا الحكم ولم يرووا الدليل، فكانت كرواية الدليل؛ ولذلك كان إجماعهم كاشفاً عن أن هناك دليلاً شرعياً، أي أنهم سمعوا رسول الله قاله، أو رأوه فعله، أو سكت عنه، فيكون من قبيل السنة؛ ولذلك يعامل معاملة السنة فيؤخذ بالرواية. وما

دام الأمر كذلك فإنه يجوز تخصيص الكتاب بإجماع الصحابة. وقد وقع التخصيص فعلاً في القرآن بإجماع الصحابة، فمن ذلك قوله تعالى في حق القاذفين: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ قد خصص بإجماع الصحابة على تخصيصه بالأحرار، وتنصيف حد القذف على العبد. والوقوع دليل الجواز؛ فدل على أن تخصيص الكتاب بإجماع الصحابة جائز شرعاً.

تخصيص الكتاب بالقياس

إن القياس المعتبر هو القياس الذي علته قد ورد بها الشرع، أي الذي علته مأخوذة من الكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة، وما لم تكن علته قد وردت في الشرع فإنه لا يعتبر دليلاً شرعياً، وما دام القياس قد وردت علته في الكتاب، أو السنة، أو إجماع الصحابة، وكان التخصيص جائزاً في الكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة؛ فيكون تخصيص الكتاب بالقياس الذي علته قد وردت في الكتاب، أو السنة، أو إجماع الصحابة جائزاً؛ لما مر من أدلة جواز تخصيص الكتاب بالكتاب، وبالسنة، وإجماع الصحابة؛ وعليه يجوز تخصيص الكتاب بالقياس الذي علته قد ورد بها الشرع.

تخصيص السنة بالكتاب

يجوز تخصيص عموم السنة بخصوص القرآن؛ لأن كلاهما جاء به الوحي، فيكون ما جاء به الوحي قد خصص بما جاء به الوحي، فيصح أن يكون أحدهما مخصصاً للآخر، وأنه وإن كان القرآن قد جاء به الوحي لفظاً

ومعنى، والسنة قد جاء بها الوحي معنى فقط؛ فإن التخصيص متعلق بالمعنى وليس باللفظ؛ فلا يؤثر كون لفظ السنة من الرسول، فإن المعنى وحي من الله، فيصح أن يكون مخصصاً. وأيضاً فإن الله تعالى يقول: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ ولا شك أن سنة رسول الله ﷺ من الأشياء؛ فكانت داخلة تحت العموم، فيصح أن يكون القرآن تبياناً للسنة، والمخصص مبين؛ فجاز أن يكون القرآن مخصصاً للسنة، وقد يقال إن الله تعالى يقول للرسول: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ فجعل النبي ﷺ مبيناً للكتاب المنزل، وذلك إنما يكون بسنته، وهذا يدل على أن التخصيص إنما يكون من الرسول لا من الله، أي بالسنة لا بالقرآن. والجواب على ذلك أنه لا يلزم من وصف النبي ﷺ بكونه مبيناً لما أنزل إليه، أنه يمتنع أن يبين السنة بما يرد على لسانه من القرآن؛ لأن السنة منزلة من الله تعالى، والقرآن منزل من الله تعالى، فيجوز أن يبين ما أنزل إليه من السنة بما أنزل إليه من القرآن؛ وعليه يجوز أن تخصص السنة بالقرآن.

وقد ورد في صلح الحديبية «أنه لا يأتيك منا أحد، وإن كان على دينك، إلا رددته إلينا» أخرجه البخاري. و«أحد» عام في الرجل والمرأة، أي إن السنة هنا بإقرار الرسول ﷺ أوجبت إعادة كل من يأتي من قريش، سواء أكان رجلاً أم امرأة، ثم أنزل الله سبحانه في كتابه: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ ۚ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ ۚ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ ۚ﴾ فخصص الكتاب السنة بإعادة الرجال فقط دون النساء.

تخصيص السنة بالسنة

ويجوز تخصيص السنة بالسنة، سواء أكانت متواترة أم خبر آحاد؛ لأن كلاً منهما قد جاء به الوحي معني، فيصح أن يكون أحدهما مخصصاً للآخر، ولأنه وقع التخصيص فعلاً في السنة بالسنة، فمن ذلك أن الرسول ﷺ قال: «فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ فِيهِ الْعُشْرُ» أخرجه أحمد، فخصص بقوله ﷺ: «لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسَاقٍ صَدَقَةٌ» أخرجه أحمد. ومن ذلك قوله ﷺ: «لَا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيِّ، وَلَا لِذِي مِرَّةٍ سِوَيَّ» أخرجه أحمد، قد خصص بقوله ﷺ: «لَا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيِّ، إِلَّا خَمْسَةً: لِغَامِلٍ عَلَيْهَا، أَوْ رَجُلٍ اشْتَرَاهَا بِمَالِهِ، أَوْ غَارِمٍ، أَوْ غَازٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، أَوْ مُسْكِينٍ تُصَدِّقَ عَلَيْهِ مِنْهَا فَأَهْدَى مِنْهَا لِغَنِيٍّ» أخرجه أحمد.

تخصيص السنة بإجماع الصحابة وبالقياص

أما تخصيص السنة بإجماع الصحابة، فلما سبق من جواز تخصيص القرآن بإجماع الصحابة، فتخصيص السنة كذلك جائز، فإن ما جاز أن يخص القرآن جاز أن يخص السنة، ولأن إجماع الصحابة يكشف عن دليل فهو مما جاء به الوحي، فيصح أن يخص ما جاء به الوحي، وأما القياص؛ فلأن علته إما أن تكون واردة بالقرآن، أو بالسنة، فيكون التخصيص به إن كانت علته وردت بالقرآن تخصيصاً للسنة بالقرآن، وهو جائز، وإن كانت علته وردت بالسنة، فإن التخصيص به حينئذ يكون تخصيصاً للسنة بالسنة، وهو جائز كذلك، ومن هنا جاز تخصيص السنة بالقياص.

تخصيص المنطوق بالمفهوم

يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم، سواء أكان من قبيل مفهوم الموافقة، أم من قبيل مفهوم المخالفة؛ لأن المفهوم حجة كما مر، والعام حجة، فإذا تعارضا وجب تخصيص العام به، ولا يلزم إهمال الدليل الأول. ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام: «الْمَاءُ لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا غَلَبَ عَلَى رِيحِهِ أَوْ طَعْمِهِ» رواه الطبراني في الكبير، فإنه يدل بمنطوقه على أن الماء لا ينجسه عند عدم التغير شيء، سواء أكان قلتين أم لا، فإن منطوق الحديث شامل الكثير والقليل، والجاري والراكد، وقوله ﷺ: «إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلْتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ» أخرجه الدارقطني. يدل بمفهومه على أن الماء القليل ينجس وإن لم يتغير، فيكون مفهوم الحديث الثاني مخصصاً لمنطوق الحديث الأول. ومثاله قوله ﷺ: «وَفِي الْغَنَمِ مِنْ أَرْبَعِينَ شَاةٍ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ» أخرجه أحمد، فإن منطوقه يدل على وجوب الزكاة في الغنم كلها لأنه عام، وقوله ﷺ: «.. فِي صَدَقَةِ الْغَنَمِ، فِي سَائِمَتِهَا..» أخرجه البخاري، يدل بمفهومه على أن الغنم المعلوفة لا زكاة فيها، فيكون الحديث الثاني مخصصاً لعموم منطوق الحديث الأول، بإخراج معلوفة الغنم عن وجوب الزكاة بمفهومه.

المطلق والمقيد

المطلق هو اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه، والمقيد ما دل على مدلول معين مثل زيد وعمرو، وكذلك يطلق المقيد على اللفظ الدال على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة مثل دينار عراقي وجنيه مصري، فلفظ دينار عراقي مطلق في جنسه فيشمل كل دينار عراقي، ولكنه بالنسبة للدينار مطلقاً، من غير بيان كونه عراقياً أو أردنياً، هو مقيد، فهو مطلق من وجه ومقيد من وجه. ومثل رقبة مؤمنة، فإنها وإن شاعت بين الرقبات المؤمنات فهي مطلق فيشمل كل رقبة مؤمنة، ولكنها بالنسبة لمطلق رقبة هو مقيد، فكان مطلقاً من وجه ومقيداً من وجه. أي إن هذا النوع الثاني من المقيد هو ما أخرج عن شائع في جنسه بوجه ما، كإخراج لفظ الدينار المطلق بصفة زائدة وهي عراقي، وإخراج لفظ رقبة المطلق بصفة زائدة وهي مؤمنة.

وإذا ورد نص مطلق كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ وورد نفس النص مقيداً في آية أخرى كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ فإنه ينظر فيه، فإن اختلف حكمهما فلا يحمل المطلق على المقيد؛ لأن كلاً منهما حكم يختلف عن الآخر، وإن لم يختلف حكمهما ينظر، فإن اتحد سببهما يحمل المطلق على المقيد، كما لو قال في الظهار: «اعتقوا رقبة» ثم قال: «اعتقوا رقبة مسلمة» فإنه تحمل الرقبة في النص الأول على النص الثاني بأنها مسلمة، وإنما حمل المطلق على المقيد هنا؛ لأن من عمل بالمقيد وفي بالعمل بدلالة المطلق، ومن عمل بالمطلق لم يف بالعمل بدلالة المقيد، فكان الجمع هو الواجب والأولى.

وإن اختلف سببهما لا يحمل المطلق على المقيد، كقوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ وقوله تعالى في القتل الخطأ: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ﴾ فعتق الرقبة في كفارة الظهار جاء مطلقاً، وعتق الرقبة في قتل المؤمن خطأ جاء مقيداً بأنها مؤمنة، وكل منهما كان سبب العتق فيه غير الآخر؛ ولذلك لا يحمل المطلق على المقيد؛ لأن اختلاف الموضوع في سبب العتق كاختلاف الحكم، فكما لا يحمل المطلق على المقيد إذا اختلف الحكم، كذلك لا يحمل إذا اختلف الموضوع في السبب، فأمر الله في موضوع الظهار بعتق رقبة جاءت فيه الرقبة مطلقة فتبقى على إطلاقها، وأمر الله في موضوع قتل المؤمن خطأ جاءت فيه الرقبة مقيدة، فتقيد بذلك الموضوع ولا تتعداه، فلا تشمل جميع الكفارات. والدليل على أنه إذا اختلف السبب لا يحمل المطلق على المقيد، ما ورد في الصوم في اليمين فإنه ورد مطلقاً قال تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ فهنا ورد مطلقاً ولم يذكر هل يصومها متتابعات أو متفرقات، وورد الصوم في كفارة الظهار متتابعاً قال تعالى: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ فلو كان المطلق يحمل على المقيد لحمل الصوم في كفارة اليمين على الصوم في كفارة الظهار ولا قائل بذلك؛ ولهذا فإن الذين قالوا بالتتابع في صوم اليمين لم يحملوه على كفارة الظهار، وإنما حملوه على قراءة أبي بن كعب وابن مسعود: (ثلاثة أيام متتابعات) على اعتبار أن قراءة الأحاد منزلة منزلة أخبار الأحاد، صالحة لتقييد المطلق وتخصيص العام، مع أن هذا أيضاً خطأ؛ لأن خبر الأحاد من السنة، والسنة تخصص عموم الكتاب وتقيده مطلقه، أما قراءة الأحاد فليست من القرآن، أي لا تعتبر من القرآن؛ لأنه لا يعتبر من القرآن إلا

المتواتر؛ ولذلك لا تصلح هذه القراءة لتقييد مطلق الكتاب، كما لا تصلح لتخصيص عمومه. ومن هذا يتبين أن اختلاف السبب كاختلاف الحكم لا يحمل فيه المطلق على المقيد، فكما لا يحمل صوم كفارة اليمين على صوم كفارة الظهار، كذلك لا يحمل عتق كفارة الظهار على عتق كفارة القتل؛ فإذا اختلف السبب لا يحمل المطلق على المقيد. هذا وإن ما يجري بين العموم والخصوص يجري بين المطلق والمقيد؛ لأنهما من باب واحد. فالعموم يقابله الخصوص، ويجري فيه التخصيص. والمطلق يقابله المقيد، ويجري فيه التقييد. فالكتاب يقيد بالكتاب، وبالسنة، وبإجماع الصحابة، وبالقياس. والسنة تقيد بالكتاب، وبالسنة، وبإجماع الصحابة، وبالقياس. وكل ما يحصل في العموم والخصوص يحصل في المطلق والمقيد.

المجمل

المجمل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شيء معين، بل يفهم منه أكثر من أمر، ولا مزية لأمر على آخر، أو هو ما لا تتضح دلالته، والمراد ما له دلالة وهي غير واضحة. وقد يكون ذلك في لفظ مفرد مشترك، إما بين مختلفين: كالعين للذهب والشمس، والمختار للفاعل والمفعول. أو ضدّين: كالقرء للطهر والحيض. وقد يكون في لفظ مركب كقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ فإن هذه مترددة بين الزوج والولي. وقد يكون بسبب التردد في عود الضمير إلى ما تقدمه كقولك: كل ما علمه الفقيه فهو كما علمه، فإن الضمير في هو متردد بين العود إلى الفقيه وإلى معلوم الفقيه. وقد يكون ذلك بسبب إخراج اللفظ في عرف الشرع عما وضع له في اللغة عند القائلين بذلك قبل بيانه لنا، كقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ فإنه يكون مجملاً لعدم إشعار اللفظ بما هو المراد منه بعينه من الأفعال المخصوصة؛ لأنه مجمل بالنسبة إلى الوجوب.

والمراد من عدم وضوح دلالة اللفظ هو عدم وضوحها حسب دلالة اللغة عليها، إما بالوضع، وإما بالشرع، وإما بالعرف. فاللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شيء معين، بل يفهم أكثر من أمر، ولا مزية لأمر على آخر، إنما هو بالنسبة لدلالة العربية بالوضع، أو الشرع، أو العرف. أما ما يفهم منه شيء معين وضعاً أو شرعاً أو عرفاً فلا يعتبر من المجمل، أي ما تتضح دلالته حسب اللغة أو الشرع أو العرف فإنه لا يعتبر من المجمل؛ وعلى

هذا فإن التحليل والتحریم المضافين إلى الأعيان كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ﴾ لا إجمال فيه، فإن كل من اطلع على عرف أهل اللغة، ومارس ألفاظ العرب، لا يتبادر إلى فهمه عند قول القائل لغيره: حرمت عليك الطعام والشراب، وحرمت عليك النساء، سوى تحریم الأكل والشرب من الطعام والشراب، وتحریم وطء النساء. والأصل في كل ما يتبادر إلى الفهم أن يكون حقيقة، إما بالوضع، أو بعرف الاستعمال، والمراد فهم المطلع على اللغة الممارس لألفاظ العرب؛ وعليه يكون معنى حرمت هنا واضحاً، فهو دال على أمر معين. وأيضاً فإن قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ لا إجمال فيه، فإن الباء هنا للإلصاق، وهو لا يقضي بوجوب مسح جميع الرأس، وإن قولك: به برص أو به داء، لا يستوجب شمول البرص لجميع جسمه، وشمول الداء لجميع جسمه. وكذلك امسح برأسك، لا يستوجب المسح لجميع الرأس. وأيضاً فإن استعمال العرب جار باقتضاء إلصاق المسح فقط مع قطع النظر عن الكل والبعض؛ ولهذا فإنه إذا قال القائل لغيره: امسح يدك بالمنديل، لا يفهم منه أحد من أهل اللغة أنه وجب عليه إلصاق يده بجميع المنديل، بل بالمنديل، إن شاء ب كله وإن شاء ببعضه. وكذلك لا إجمال في قوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ» أخرجه ابن ماجه، وقوله: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِوُضُوءٍ» أخرجه الدارقطني، وقوله ﷺ: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ» أخرجه أبو عوانة، وقوله ﷺ: «لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يَفْرِضْهُ مِنَ اللَّيْلِ» أخرجه ابن ماجه، وقوله ﷺ: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّيَّ وَشَاهِدَيْنِ عَدْلٍ» أخرجه الدارقطني؛ ذلك لأن هذا كله من قبيل دلالة

الاقتضاء، فدلالته واضحة حسب وضع اللغة، إذ دلالة الاقتضاء من دلالة الألفاظ لغة بالوضع، فلا يكون من المجمل.

والحاصل أن كل ما اتضحت دلالاته بإحدى دلالات اللغة، وضعاً، أو عرفاً، أو شرعاً، لا يعتبر من المجمل، فيحمل على المجاز، أو يفهم من قرينة، أو يؤخذ من دلالة اللفظ، أو من دلالات المعنى، أو غير ذلك، وما دام يمكن ذلك في أي لفظ فإنه ينفي عنه الإجمال، ويحصر مدلول المجمل باللفظ الذي له دلالة، ولكن دلالاته غير واضحة مثل: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ فإنه مجمل يحتاج إلى بيان.

البيان والمبين

البيان هو إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز الوضوح، أو هو العلم أو الظن الحاصل من الدليل؛ ولذلك عرفه بعضهم بأنه الدليل. فقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ مجمل، وما روي عنه ﷺ أنه عرف الصلاة بفعله حيث قال: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» أخرجه البخاري، بيان لهذا المجمل. وقوله تعالى: ﴿وَعَاءَتُوا الزَّكَاةَ﴾ مجمل، وما ورد في أحاديث رسول الله ﷺ حول زكاة الأصناف التي تركى، هو بيان للمجمل، فقد قال رسول الله ﷺ: «مَا مِنْ صَاحِبٍ ذَهَبٍ وَلَا فِضَّةٍ لَا يُؤَدِّي مِنْهَا حَقَّهَا إِلَّا إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صُفِّحَتْ لَهُ صَفَائِحُ مِنْ نَارٍ» أخرجه مسلم، والكتاب الذي كتبه أبو بكر رضي الله عنه لأنس رضي الله عنه عندما وجهه إلى البحرين «هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ على المسلمين والتي أمر الله بها رسوله. . ثم يبين زكاة الإبل» أخرجه البخاري وما جاء من حديث مسروق «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ وَأَمَرَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنَ الْبَقَرِ مِنْ كُلِّ ثَلَاثِينَ تَبِيعًا أَوْ تَبِيعَةً وَمِنْ كُلِّ أَرْبَعِينَ مُسِنَّةً» أخرجه أبو داود وصححه الحاكم. وما جاء في حديث أبي بردة عن أبي موسى ومعاذ رضي الله عنهم «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَعَثَهُمَا إِلَى الْيَمَنِ يُعَلِّمَانِ النَّاسَ أَمْرَ دِينِهِمْ فَأَمَرَهُمْ أَنْ لَا يَأْخُذُوا الصَّدَقَةَ إِلَّا مِنْ هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ: الْحَنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالتَّمْرِ وَالزَّيْبِ» أخرجه الحاكم وصححه. كل هذا بيان للمجمل؛ وعليه فإن البيان هو الدليل الذي يبين المجمل. وأما المبين فقد يطلق ويراد به ما كان من الخطاب المبتدأ المستغني بنفسه عن بيان، وقد يراد به ما كان محتاجاً إلى البيان، وقد ورد عليه بيانه، وذلك كاللفظ المجمل إذا بين المراد منه، والعام بعد

التخصيص، والمطلق بعد التقييد، والفعل إذا اقترن به ما يدل على الوجه الذي قصد منه، إلى غير ذلك.

والبيان يكون قولاً من الله والرسول، ويكون فعلاً من الرسول، ومثال البيان من الله تعالى قوله تعالى: ﴿صَفَرَاءُ فاقِعٌ لَوْنُهَا﴾ إلى آخر الآيات فإنه بيان لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْخُوا بِقَرَّةٍ﴾ ومثال البيان قولاً من الرسول ﷺ ما أخرجه البيهقي: «لَمْ يَفْرِضْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الصَّدَقَةَ إِلَّا فِي عَشْرَةِ أَشْيَاءَ: الْإِبِلَ وَالْبَقَرَ وَالْغَنَمَ وَالذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَالْحِنْطَةَ وَالشَّعِيرَ وَالتَّمْرَ وَالزَّيْبَ وَالسُّلْتِ» والسُّلْتِ ضرب من الشعير كما في القاموس. فإنه بيان لآيات فرض الزكاة. ومثال البيان فعلاً من الرسول ﷺ ما روي عنه ﷺ أنه عرف الصلاة والحج بفعله حيث قال: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» أخرجه البخاري، «أَلَا فَخُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ» أخرجه أحمد، فإن فعله للصلاة بيان لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ وفعله للحج بيان لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾.

وإذا حصل البيان بقول من الرسول وبفعل منه، أي اجتمع الفعل والقول في البيان، فإنه ينظر فيه، فإن توافق في الدلالة على حكم واحد فالسابق منهما هو البيان، سواء أكان قولاً أم فعلاً، لحصول المقصود به، والثاني تأكيد. وإن اختلفا في الدلالة على الحكم، كما روي عنه ﷺ أنه بعد آية الحج قال: «مَنْ قَرَنَ حَجًّا إِلَى عُمْرَةٍ فَلْيُطِفْ طَوَافًا وَاحِدًا» وروي عنه ﷺ أنه قرن فطاف طوافين وسعى سعيين، ففي هذه الحال ينظر، فإذا لم يعلم تقدم أحدهما، بأن جهل أيهما كان قبل الآخر، هل كان القول أولاً أو الفعل، فإنه

يؤخذ بالقول؛ وذلك لأن القول يدل بنفسه على كونه بياناً، بخلاف فعل الرسول فإنه لا يدل بنفسه على كونه بياناً بل بالواسطة؛ لأنه إنما يعلم كون الفعل بياناً للمجمل بأحد أمور ثلاثة: أحدها: أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده، أي لا يتم كونه بياناً دون اقتران العلم الضروري بقصد النبي ﷺ البيان به. وثانيها: أن يقول الرسول هذا الفعل بيان للمجمل. وثالثها: أن يذكر المجمل وقت الحاجة إلى العمل به، ثم يفعل فعلاً يصلح أن يكون بياناً له، ولا يفعل شيئاً آخر، فيعلم أن ذلك الفعل بيان له. فالفعل لا يكون بياناً بذاته، والقول يكون بياناً بذاته؛ ولهذا يؤخذ بالقول، فيقدر كونه هو المتقدم، ويحمل الفعل على أن الطواف الثاني مندوب. وأما إن علم تقدم أحدهما على الآخر، فإنه ينظر، فإن كان القول متقدماً فالطواف الثاني غير واجب، وفعل النبي يجب أن يحمل على كونه مندوباً، وإن كان المتقدم هو الفعل، فإن القول يكون ناسخاً لوجوب الطواف الثاني الذي دل عليه الفعل، أو يحمل فعل الرسول على بيان وجوب الطواف الثاني في حقه دون أمته.

الناسخ والمنسوخ

النسخ هو إبطال الحكم المستفاد من نص سابق بنص لاحق، قال عليه الصلاة والسلام: «كُنْتُ قَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، أَلَا فَزُرُوهَا» أخرجه الحاكم. أو هو خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق، ولا بد أن يكون الحكم المنسوخ شرعياً، وأن يكون الدليل الدال على ارتفاع الحكم شرعياً متراحياً عن الخطاب المنسوخ حكمه، وأن لا يكون الخطاب المرفوع حكمه مقيداً بوقت معين، فإذا استكمل الحكم هذه الشروط جاز أن يقع فيه النسخ. فالنسخ هو تبديل الحكم السابق بحكم لاحق، فالتبديل في اللغة هو النسخ. قال تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ﴾ وأهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ فسمي النسخ تبديلاً، ومعناه أن يزول الشيء فيخلفه غيره، أي ينتهي الحكم السابق فيخلفه حكم لاحق. هذا هو معنى النسخ، وأما الناسخ فإنه قد يطلق على الله تعالى فيقال نسخ فهو نسخ ومنه قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ﴾ وقد يطلق على الآية أنها ناسخة فيقال: آية السيف نسخت كذا فهي ناسخة، وكذلك على كل طريق يعرف به نسخ الحكم من خبر الرسول وفعله وتقريره، وعلى الحكم فيقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء فهو نسخ، ويطلق على المعتقد لنسخ الحكم فيقال: فلان نسخ القرآن بالسنة أي يعتقد ذلك. وأما المنسوخ فهو الحكم المرتفع أي الحكم المبطل والمنتهي، كحكم تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي ﷺ وحكم الوصية للوالدين والأقربين، وحكم التبرص حولاً كاملاً عن المتوفى عنها زوجها، إلى غير ذلك.

والدليل على جواز النسخ الكتاب، وإجماع الصحابة، ووقوع النسخ بالفعل.

أما الكتاب فقد قال الله تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ وقال تعالى: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنْزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ قال القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ ﴾ الآية: «سبب نزول هذه الآية أن اليهود لما حسدوا المسلمين في التوجه للكعبة، وطعنوا في الإسلام بذلك، وقالوا إن محمداً يأمر أصحابه بشيء ثم ينهاهم، فما كان هذا القرآن إلا من عنده؛ فلهذا يناقض بعضه بعضاً فأُنزل: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ ﴾ وأنزل: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ ﴾ الآيات». وقال الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً ﴾ الآيات: «تبديل الآية مكان الآية هو النسخ، والله تعالى ينسخ الشرائع بالشرائع لأنها مصالح، والله تعالى عالم بالمصالح والمفاسد، فثبت ما يشاء وينسخ ما يشاء بحكمته، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنْزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ ﴾». وللمفسرين في تفسير آية: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ ﴾ طريقان: أحدهما أن النسخ هنا يعني التبديل، ويؤيد ذلك آية النحل، وهي قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ ﴾ أي إذا جعلنا آية بدلاً من آية، فإننا نجعل هذا البديل خيراً من المبدل منه أو مثله، وهذا الطريق ضعيف؛ لأنه يجعل الخيرية مطلقة على الآية، ولا خيرية في الآيات بين بعضها، وإنما الخيرية بالنسبة إلينا فيما يرجع إلى أحكام الآيات المرفوعة عنا والموضوعة علينا، من حيث إن البعض يكون أخف من البعض فيما يرجع إلى تحمل المشقة، أو

إن ثواب البعض أجزل من ثواب البعض الآخر، فحكم ثبات المسلم لكافرين أخف من ثباته لعشرة، فكان الحكم الناسخ وهو الثبات لاثنتين أخف من الحكم المنسوخ وهو الثبات لعشرة، وحكم صوم رمضان أشد من حكم صوم يوم عاشوراء ولكنه أجزل ثواباً. فالخيرية ليست في الآيات نفسها، وإنما في الأحكام التي جاءت بها، وقد تكون خيرية تخفيف، وقد تكون خيرية ثواب.

ثانيهما أن المراد نسخ حكم الآية لا نسخ تلاوتها، وهذا القول هو المختار للجمهور وعليه المعول، ويؤيده أن جميع آيات القرآن ثبتت بالدليل القطعي، وما لم تثبت الآية بالدليل القطعي لا تعتبر من القرآن، ولم يثبت بالدليل القطعي نسخ تلاوة آية من آيات القرآن، وما ورد من دليل ظني على وجود نسخ التلاوة لا قيمة له في اعتبار النسخ؛ لأن القطعي لا ينسخ بالظني، ولا ينسخ إلا بالقطعي، مثله أو فوقه، ولم يرد دليل قطعي على نسخ التلاوة وهذا يؤيد أن المراد نسخ الحكم لا نسخ التلاوة.

وأما إجماع الصحابة فقد انعقد إجماعهم على أن شريعة محمد ﷺ ناسخة لجميع الشرائع السابقة، وانعقد إجماعهم على نسخ وجوب التوجه إلى بيت المقدس باستقبال الكعبة، وعلى نسخ الوصية للوالدين والأقربين بآية الموارث، وعلى نسخ صوم يوم عاشوراء بصوم رمضان، ونسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي ﷺ ووجوب التبرص حولاً كاملاً عن المتوفى عنها زوجها، ووجوب ثبات الواحد للعشرة، إلى غير ذلك من الأحكام. وهذا كله قد أجمع الصحابة على نسخه فيكون إجماعهم منعقداً على النسخ، وهو دليل شرعي على النسخ.

وأما وقوع النسخ بالفعل، فإن ما أجمع الصحابة عليه من حوادث وقع

النسخ فيها دليل على وقوعه، فبالنسبة لنسخ القبلة قال تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ فقد روى البخاري ومسلم أنه ﷺ صلى إلى بيت المقدس ستة عشر شهراً، ثم أخذ يتشوف إلى تحويل القبلة إلى الكعبة، فنزلت آية: ﴿قَدْ نَرَى﴾ الآية، فيكون حكم استقبال القبلة لبيت المقدس نسخ، وجعل مكانه استقبال القبلة إلى الكعبة. وبالنسبة للوصية للوالدين والأقربين قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ أي فرض عليكم يا معشر المؤمنين إذا حضر أحدكم أسباب الموت وعلاماته، إن كان ماله كثيراً، أن توصوا للوالدين والأقربين بشيء من هذا المال. وهذا حكم شرعي وهو الوصية للوالدين والأقربين، وقد نسخت هذه الآية بآية الموارث، فإن آية الموارث نزلت بعدها بالاتفاق، وبينت نصيب الوالدين والأقربين من مال الميت، أي بينت حكم الوالدين والأقربين في مال الميت، فالحكم الذي فرض في آية الموارث نسخ الحكم الذي قبله؛ ولذلك صار الحكم عدم جواز الوصية للوالدين والأقربين، وهكذا جميع الأحكام التي أجمع الصحابة على وجود النسخ فيها. وهناك أحكام أخرى أيضاً وقع النسخ فيها. فمن ذلك قوله ﷺ: «كُنْتُ قَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، أَلَا فَرُّوْهُهَا» أخرجه الحاكم. ومن ذلك أنه روي عن النبي ﷺ أنه قال في شارب الخمر: «إِذَا شَرِبَ فِي الرَّابِعَةِ فَاقْتُلُوهُ» أخرجه أحمد، فنسخ ذلك بما روي عنه أنه حمل إليه من شربها الرابعة فلم يقتله. ومن ذلك أن الله تعالى أوجب في ابتداء الإسلام الحبس في البيوت والتعنيف حداً للزنا، قال تعالى: ﴿وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ

فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ ۖ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿٥٠﴾ وَالَّذَانِ يَأْتِيَنِهَا مِنْكُمْ فَأَذَوْهُمَا ۖ فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴿٥١﴾ فنسخ ذلك بالجلد والتغريب عن الوطن في حق البكر، وبالرجم بالحجارة في حق الثيب، قال تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ وقال ﷺ للأعرابي الذي سأله أن يقضي له بكتاب الله: «وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ، وَتَغْرِيبُ عَامٍ» أخرجه البخاري، وعن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله ﷺ: «خُذُوا عَنِّي، خُذُوا عَنِّي، قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا، الْبُكَرُ بِالْبُكَرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ» أخرجه مسلم. وعن جابر بن عبد الله قال: «رَجِمَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلًا مِّنْ أَسْلَمَ، وَرَجُلًا مِّنَ الْيَهُودِ وَأَمْرَأَتَهُ» أخرجه مسلم، إلى غير ذلك من الأحكام التي وقع فيها النسخ بالفعل، وهذا دليل على وجود النسخ، فإن الوقوع بالفعل دليل على الجواز، ودليل على الوجود، فهو دليل على النسخ ولا كلام. والنسخ يقع في القرآن والسنة، وهما محل النسخ. أما القرآن فإنه يجوز نسخه حكماً، وهو واقع فعلاً، ودليله ما مر من الكتاب، وإجماع الصحابة، ووقوع النسخ بالفعل.

وأما نسخ القرآن تلاوة فممنوع، وغير جائز، ولم يثبت وقوعه بالدليل القطعي، والدليل على عدم الجواز، هو أن الآية التي ثبت بها جواز النسخ تقول: ﴿نَأْتِي بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ ﴿٥٢﴾ والقرآن كله خير من غير تفاوت فيه، فلو كان المراد من نسخ الآية إزالتها عن اللوح المحفوظ، وكتابة أخرى بدلها، لما تحقق وصف الخيرية، فمعناه إذن ليس الآية وإنما حكمها. وأيضاً فإن القرآن قد ثبت نزوله وحفظه وكتابته بطريق التواتر، والإيمان به على هذا الوجه

عقيدة، وهي لا تؤخذ إلا من الدليل القطعي الثبوت القطعي الدلالة، وهذا لم يحصل إذ لم يأت دليل قطعي يدل على جواز نسخ القرآن تلاوة؛ فلا يجوز نسخه تلاوة. وأما عدم وقوع نسخ القرآن تلاوة فدليله أنه لم يأت دليل قطعي يثبت أن آية من آياته الثابتة بالدليل القطعي قد نسخت، وأما ما روي عن زيد بن ثابت قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَّا فَرَجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ. فَقَالَ عُمَرُ: لَمَّا أُنْزِلَتْ هَذِهِ آتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ: أَكْتَنِبُهَا» أخرجه أحمد، وما روت عائشة أنها قالت: «كَانَ فِيمَا أُنْزِلَ مِنَ الْقُرْآنِ عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحَرِّمْنَ، ثُمَّ نُسِخْنَ بِخَمْسِ مَعْلُومَاتٍ» أخرجه مسلم. وما روي عن أبي بن كعب وابن مسعود أنهما قرءا: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات» وما روي أن سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة، إلى غير ذلك، فكلها أخبار آحاد لا تقوم الحجة فيها على نسخ القطعي؛ لأنها أخبار ظنية، والقطعي لا ينسخ بالظني، ولا ينسخه إلا القطعي، فلا بد أن يثبت بالدليل القطعي أن هذه الآية نزلت حتى يعتقد أنها من القرآن، ثم يثبت أيضاً بالدليل القطعي أنها نسخت، وهذا ما لم يقع قط، وعليه فإن نسخ القرآن تلاوة غير واقع.

وأما السنة فإننا غير متعبدین بها تلاوة، فلا يرد موضوع نسخها تلاوة؛ لأن التلاوة من حيث هي بالنسبة لها غير موجودة، فالنسخ بالنسبة لها غير وارد، وأما نسخها حكماً فجائز، وواقع والدليل على ذلك قول الرسول ﷺ: «كُنْتُ قَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، إِلَّا فَرُورُوهَا» أخرجه الحاكم. وصوم عاشوراء كان واجباً بالسنة، فنسخ بصوم رمضان في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ ووجوب التوجه إلى بيت المقدس كان ثابتاً بالسنة

المتواترة، فنسخ بالتوجه إلى الكعبة في قوله تعالى: ﴿قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ وهذا يدل على أن النسخ في السنة واقع، والوقوع دليل الجواز؛ فدل كذلك على أنه جائز.

ويجوز نسخ حكم الخطاب إلى بدل ويجوز نسخه لا إلى بدل. أما نسخه إلى بدل فكثير، كنسخ وجوب التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة، ونسخ صوم أيام معدودات بصوم شهر رمضان، وغير ذلك. وأما نسخه لا إلى بدل، فإن الله قد نسخ حكم تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي ﷺ من غير بدل، ونسخ وجوب الإمساك بعد الفطر في الليل من غير بدل، إلى غير ذلك، ووقوع النسخ لا إلى بدل دليل جوازه.

نسخ القرآن

يجوز نسخ القرآن بالقرآن؛ لتساويهما في وجوب العلم به ووجوب العمل به، ولأن كلاً من الناسخ والمنسوخ جاء به الوحي لفظاً ومعنى، فجاز نسخ القرآن بالقرآن. ومن ذلك نسخ الاعتداد بالحول بالاعتداد بأربعة أشهر وعشراً، ونسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول بقوله: ﴿أَشْفَقْتُمْ﴾ الآية ونسخ ثبوت الواحد للعشرة بثبوت الواحد للاثنتين بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ﴾ وهذا دليل على وقوع النسخ في القرآن. والوقوع في الشرع أدل الدلائل على الجواز الشرعي. ولا يقال إن النسخ إبطال الحكم، وهذا لا يجوز في حق القرآن لقوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ فلو نسخ بعضه لتطرق إليه البطلان؛ لا يقال ذلك لأنه لا يجوز

إبطال القرآن كله، فلا يصح أن ينسخ القرآن كله، أما بعض أحكامه فيجوز. أي إن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب ما يطله، ولا يأتيه من بعد ما يطله، فالقرآن لا ينسخ كله، وإنما تنسخ بعض أحكامه، ثم إنه لا يجوز إبطال الآيات نفسها بنسخ تلاوتها، أما إبطال ما جاءت به من أحكام بإزالتها، أي نسخ أحكام منها، فيجوز كما ثبت وقوع ذلك فعلاً. وأيضاً فإن الآية لا تقول لا يأتيه الإبطال، وإنما تقول لا يأتيه الباطل. وهناك فرق بين الإبطال والباطل، فالإبطال هو نسخ الحكم، وأما الباطل فهو ضد الحق. فالقرآن ينسخ بالقرآن من غير شك.

وأما نسخ القرآن بالسنة فلا يجوز، وهو غير واقع. أما عدم جوازه؛ فلأن الله تعالى قال: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ فوصف النبي بكونه مبيناً، والناسخ رافع وليس بمبين، والرفع غير البيان، وقال تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ فإنه يدل على أن الآتي بالخير أو المثل هو الله تعالى لرجوع الضمير إليه، وذلك لا يكون إلا إذا كان الناسخ هو القرآن؛ ولهذا قال: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ فأشعر أن الآتي بالخير أو المثل هو المختص بكمال القدرة، فلا يكون النسخ بالسنة؛ لأن الآتي بها هو الرسول. وإنه وإن كانت السنة حاصلة بالوحي كالقرآن بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ ولكنها حاصلة بالوحي معنى، وهي غير متلوة فلا نتعبد بتلاوتها، والقرآن حاصل لفظاً ومعنى، وهو متلو ونتعبد بتلاوته، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ فأخبر أنه إنما يبدل الآية بالآية لا بالسنة، وقال

تعالى: ﴿قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَتَيْتَ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلْتَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَائِي نَفْسِي إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾ وهو دليل على أن القرآن لا ينسخ بغير القرآن. ويدل على ذلك أن المشركين عند تبديل الآية مكان آية قالوا: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾ فأزال الله تعالى وهمهم بقوله: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ وذلك يدل على أن التبديل لا يكون إلا بما نزله روح القدس وهو القرآن: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ والحاصل هو أنه وإن كان كل من القرآن والسنة قد جاء به الوحي، ولكن السنة تنسب للرسول، فيقال قال رسول الله، ولا يقال قال الله إلا في الحديث القدسي، فلا تنسب إلى الله. والسنة جاءت معنى من الله، والقرآن جاء لفظاً ومعنى. والسنة لا يتعبد بها تلاوة، والقرآن يتعبد به تلاوة. وهذا كله يجعل القرآن لا ينسخ بالسنة. ثم إن نص آيتي النسخ يدل على أن الناسخ للآية هو الآية، فالأولى تقول: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ فيفهم منها أن الناسخ آية؛ لأن المثل لا يكون إلا في الآيات، ولا يكون في الأحاديث، والثانية تقول: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ فإنه نص بأن التبديل حاصل بوضع آية مكان آية، وهذا يعني أن الناسخ لا بد أن يكون آية، فلا يكون الناسخ للقرآن إلا قرآنًا. فهذا كله دليل على أن القرآن لا ينسخ بالسنة، سواء أكانت متواترة أم خبر آحاد.

وأما عدم وقوع نسخ القرآن بالسنة؛ فلأنه لم يرد حكم من الأحكام ناسخاً لحكم من أحكام القرآن، أما الأحكام التي ادّعوا أنها نسخت بالسنة، فإن منها ما هو منسوخ بالقرآن، ومنها ما هو تخصيص وليس بنسخ، فقد

قالوا: إن الوصية للوالدين والأقربين الواردة في قوله تعالى: ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ منسوخة بقوله ﷺ: «لَا وَصِيَّةَ لَوَارِثٍ» أخرجه أحمد. والجواب على ذلك أنها منسوخة بآية الميراث: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ الآيات. وقالوا إن جلد الزاني الوارد في قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ نسخ بالرجم الثابت بالسنة، والجواب أن الجلد لم ينسخ بل هو باق، وإنما جاء تخصيص الجلد بغير المحسن، والرجم للمحسن، فهو تخصيص وليس بنسخ، وتخصيص القرآن بالسنة جائز؛ لأنه يصدق عليه أنه بيان فيندرج تحت قوله ﴿لِتُبَيِّنَ﴾ بخلاف النسخ، فإنه رفع وليس ببيان. على أن هذين الحديثين: «لَا وَصِيَّةَ لَوَارِثٍ» وحديث الرجم أخبار آحاد، فلو فرضنا جدلاً أن القرآن ينسخ بالسنة، فإنه لا يجوز أن ينسخ بخبر الآحاد؛ لأن القرآن قطعي الثبوت، وخبر الآحاد ظني الثبوت، والقطعي لا ينسخ بالظني؛ لأن النسخ إبطال، فلا يزال حكم ثابت قطعاً بحكم ثابت ظناً. وهذا أيضاً يؤيد أن ما جاءوا به من أمثلة على الوقوع غير صحيح. وما دام نسخ القرآن بالسنة لم يقع مطلقاً، وعدم الوقوع وحده كاف للدلالة على عدم الجواز؛ لأنه ليس المراد الجواز عقلاً بل الجواز شرعاً. وكذلك لا ينسخ القرآن بإجماع الصحابة، ولا بالقياس؛ لأن كلاهما حصل بعد زمن الرسول ﷺ وقد أجمع الصحابة على منع النسخ بعد الرسول، ولا يخالف في ذلك مطلقاً.

نسخ السنة

يجوز نسخ السنة بالقرآن؛ لتساويهما في وجوب العمل به، ولأن السنة جاء بها الوحي معنى، والقرآن جاء به الوحي لفظاً ومعنى، ومن ذلك التوجه إلى بيت المقدس، فإنه ثابت بالسنة المتواترة، وليس في القرآن ما يدل عليه، فنسخ بقوله تعالى: ﴿قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ ومن ذلك أن المباشرة في الليل كانت محرمة على الصائم بالسنة، وقد نسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿فَالْكَفَىٰ بَشْرُوهُمْ﴾ ومن ذلك صوم يوم عاشوراء كان واجباً بالسنة، ونسخ بصوم رمضان في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ ومن ذلك أن تأخير الصلاة إلى انجلاء القتال كان جائزاً بالسنة، وبهذا قال يوم الخندق وقد أخرج الصلاة: «حَسَا اللَّهُ أَجْوَأَهُمْ وَقُبُورُهُمْ نَارًا» أخرجه مسلم؛ لحبسهم له عن الصلاة، وقد نسخ ذلك الجواز بصلاة الخوف الواردة في القرآن، وهذا كله دليل أن نسخ السنة بالقرآن واقع بالفعل، والوقوع دليل الجواز، وبهذا يجوز نسخ السنة بالقرآن.

وكذلك يجوز نسخ السنة بالسنة، فيجوز أن ينسخ خبر الأحاد بخبر الأحاد وبالمتواتر، أما المتواتر فلا يجوز أن ينسخ إلا بالمتواتر، فلا ينسخ المتواتر بالآحاد. أما نسخ السنة بالسنة؛ فلتساويهما في وجوب العمل به، ولأن الناسخ والمنسوخ جاء بهما الوحي معنى، وقد وقع ذلك بالفعل، والوقوع دليل الجواز، فمن ذلك قوله ﷺ: «كُنْتُ قَدْ هَيَّيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، أَلَا فَرُزُّوْهَا» أخرجه الحاكم. ومن ذلك أنه روي عن النبي ﷺ أنه قال في شارب الخمر: «إِذَا شَرِبَ فِي الرَّابِعَةِ فَافْتُلُوهُ» أخرجه أحمد، فنسخ ذلك بما روي عنه أنه حمل إليه من شربها الرابعة فلم يقتله. وهذا دليل على أن نسخ السنة بالسنة جائز

فهو واقع. أما نسخ المتواتر بخبر الآحاد فلا يجوز، ولم يقع. أما عدم جوازه؛ فلأن المتواتر مقطوع به، ومنكره كافر إن كان قطعي الدلالة. أما خبر الآحاد فهو ظني، ومنكره لا يكفر، والقطعي لا ينسخ بالظني. وأيضاً لم يقع أن متواتراً نسخ بخبر الآحاد، وعدم الوقوع دليل على عدم الجواز شرعاً؛ لأنه ليس المراد الجواز العقلي بل المراد الجواز الشرعي، والمراد منه معرفة ما نسخ، وما دام لم يقع يكون القول فيه من قبيل الفروض النظرية، وهذا لا يدخل في التشريعات.

وأما ما أورده من قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً﴾ الآية، وأنها تقتضي حصر التحريم فيما ذكر، وقد نسخ ذلك الحصر بما روي بالآحاد أن النبي ﷺ «نَهَى عَنْ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ وَعَنْ كُلِّ ذِي مَخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ» أخرجه مسلم، وأنه إذا ثبت نسخ الكتاب بالآحاد، فنسخ السنة المتواترة من باب أولى، فإن الجواب عليه أنه قد ثبت أن القرآن لا ينسخ بالسنة، فلا ترد هذه الآية؛ لأن الآية إنما تنسخها آية لقول الله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ وأيضاً فإنه لا يوجد نسخ هنا؛ لأن الآية تقول: ﴿لَا أَجِدُ﴾ ومعنى ذلك لا أجد في الوحي الحاصل غير المحرمات المذكورة، وهذا لا يمنع أن ينزل وحي آخر بعدها بتحريم غيرها، فيكون النهي الذي جاء به الوحي بعد هذه الآية ليس نسخاً، بل نزل بعد الآية؛ لأن: ﴿لَا أَجِدُ﴾ للحال، ولا يدل على أنه لا يجد في المستقبل. وعليه لا ترد هذه الآية؛ لأنه لا يوجد فيها نسخ.

وأما نسخ السنة بإجماع الصحابة والقياس فلا يجوز؛ لأن كلاً من إجماع الصحابة والقياس حصل بعد زمن الرسول ﷺ، وقد انعقد إجماع الصحابة على منع النسخ بعد الرسول ﷺ ولا مخالف في ذلك مطلقاً.

لا يجوز نسخ الحكم الثابت بالإجماع

الحكم الثابت بإجماع الصحابة لا يجوز أن ينسخ؛ لأن الإجماع حصل بعد الرسول ﷺ ونسخه إنما يكون بنص من الكتاب، أو السنة، أو بإجماع، أو قياس، والكل باطل. أما النص؛ فلأنه متقدم على الإجماع، إذ جميع النصوص متلقاة من النبي ﷺ والإجماع لا ينعقد في زمنه ﷺ؛ لأنه إن لم يوافقهم لم ينعقد، وإن وافقهم كان قوله هو الحجة، فثبت أن النص متقدم على الإجماع، وحينئذ يستحيل أن يكون ناسخاً له. وأما الإجماع؛ فلأنه يستحيل انعقاده على خلاف إجماع آخر، إذ لو انعقد لكان أحد الإجماعين خطأ؛ لأن الأول إن لم يكن عن دليل فهو خطأ؛ لأن إجماع الصحابة يكشف عن دليل، وإن كان عن دليل كان الثاني خطأ؛ لأنه لا يعتبر إجماعاً لوقوعه على خلاف الدليل. وأما القياس؛ فلأنه لا يصح على خلاف الإجماع؛ لأن القياس فرع لأصل، فإذا جاء دليل من كتاب، أو سنة، أو إجماع الصحابة، خلاف القياس، ترك القياس، وما دام القياس لا يصح على خلاف إجماع الصحابة، فلا يجوز أن ينسخ إجماع الصحابة بالقياس.

لا يجوز نسخ حكم القياس

الحكم المستنبط بالقياس لا يجوز أن ينسخ؛ وذلك لأن القياس إذا كان مستنبطاً من أصل، فالقياس باق بقاء الأصل، وإذا زال الأصل ونسخ فلا يكون هناك قياس؛ ولهذا لا يقع النسخ بالقياس مطلقاً، إذ لا يتصور رفع حكم القياس مع بقاء أصله. فإن القياس المعتبر هو القياس الذي علته قد ورد بها

النص من كتاب، أو سنة، أو ورد بها إجماع الصحابة، فيكون الأصل قد ثبتت علته بواحد من هذه الثلاث، فإذا وقع النسخ، فإنه يقع بالفرع لا بالأصل، فإذا وقع بالفرع وبقي الأصل لم يحصل نسخ للقياس ما دام الأصل باقياً، وإذا وقع بالأصل، فإنه أساساً لم يوجد قياس ما دام الأصل قد نسخ، فلا يكون هناك قياس حتى يقال إنه نسخ، علاوة على أن نسخ الأصل ليس نسخاً لحكم القياس، بل هو نسخ لحكم ثبت بالكتاب، أو السنة، أو إجماع الصحابة، وهذه ليست من القياس، وعليه لا يقع النسخ في حكم القياس مطلقاً.

طريق معرفة الناسخ من المنسوخ

الدليل الناسخ لا بد أن تقوم حجة شرعية على أنه ناسخ، وإلا فلا يعتبر ناسخاً، وليس مجرد ظهور التعارض بين الدليلين يعني أن أحدهما ناسخ الآخر، إذ قد يمكن الجمع بينهما فلا يكون هناك أي تعارض. والنسخ هو إبطال الحكم وتعطيل النص، والجمع بين الدليلين أولى من النسخ والتعطيل، فإن الإهمال والنسخ خلاف الأصل، وما كان خلاف الأصل لا بد من بيّنة عليه، فإن لم تقم حجة عليه فلا عبرة له. وعلى ذلك فإن إبطال الحكم السابق يتوقف على وجود حجة دالة على أنه منسوخ، وهذه الحجة إما أن ينص اللاحق على أنه ناسخ للسابق لفظاً أو دلالة، وإما أن يكون بين النصين تعارض لا يمكن التوفيق بينهما فيه. أما نص اللاحق على أنه ناسخ للسابق فقد وردت أحكام في ذلك، منها قول الرسول ﷺ: «كُنْتُ قَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، أَلَا فَزُرُوهَا» أخرجه الحاكم. فهذا قد بين النص أنه نسخ ما كان من تحريم زيارة القبور، ومنها ما روي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ:

«إِنْ سَكِرَ فَاجْلِدُوهُ، ثُمَّ إِنْ سَكِرَ فَاجْلِدُوهُ، فَإِنْ عَادَ فِي الرَّابِعَةِ فَاضْرِبُوا عَنْقَهُ» أخرجه أحمد، فهذا يدل على أن شارب الخمر إذا شرب الرابعة يقتل، ولكن ذلك نسخ بما روي عن الزهري عن قبيصة بن ذؤيب أن النبي ﷺ قال: «مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَاجْلِدُوهُ، فَإِنْ عَادَ فَاجْلِدُوهُ، فَإِنْ عَادَ فَاجْلِدُوهُ، فَإِنْ عَادَ فِي الثَّالِثَةِ أَوْ الرَّابِعَةِ فَاقْتُلُوهُ.. رُخْصَةً» أخرجه أبو داود. قال الشافعي والقتل منسوخ بهذا الحديث وغيره يعني حديث قبيصة بن ذؤيب. وأخرج البزار من طريق جابر بلفظ: «... أَتَى بِالنُّعَيْمَانِ قَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ ثَلَاثًا فَأَمَرَ بِضَرْبِهِ فَلَمَّا كَانَ فِي الرَّابِعَةِ أَتَى بِهِ قَدْ شَرِبَ فَأَمَرَ بِهِ فَجُلِدَ فَكَانَ ذَلِكَ نَاسِخًا لِلْقَتْلِ» وقد ورد في حديث الزهري السابق نص على أن قتل شارب الخمر في الرابعة قد نسخ. فإن قوله: «وَرَفَعَ الْقَتْلَ» أخرجه أبو داود من نص الحديث، وليس من كلام الصحابي، فهو كما جاء في رواية أخرى عن جابر عن النبي ﷺ قال: «إِنْ مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَاجْلِدُوهُ، فَإِنْ عَادَ فِي الرَّابِعَةِ فَاقْتُلُوهُ، قَالَ ثُمَّ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ بَعْدَ ذَلِكَ بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ فِي الرَّابِعَةِ، فَضْرَبَهُ وَلَمْ يَقْتُلْهُ» أخرجه الترمذي، فكلية: «وَلَمْ يَقْتُلْهُ» من الحديث، وكذلك كلمة: «وَرَفَعَ الْقَتْلَ» من الحديث. فرواية: «وَلَمْ يَقْتُلْهُ» لا تنص على أن القتل نسخ، ولكنها تعارض قول الرسول: «إِذَا شَرِبَ فِي الرَّابِعَةِ فَاقْتُلُوهُ» أخرجه أحمد. ولكن رواية: «وَرَفَعَ الْقَتْلَ» تنص على نسخ القتل في الرابعة، إذ معنى رفع: نسخ. ومن الأحكام التي نص اللاحق على أنه ناسخ للسابق دلالة قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرُّسُلَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَانِكُمْ صَدَقَةٌ ذَٰلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ فإن هذه الآية تدل على تحميم الصدقة بين يدي الرسول إن وجدت، ولكن ذلك قد نسخ بقوله تعالى: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَانِكُمْ صَدَقْتُمْ فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ

عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۖ» فهذه الآية قد ورد فيها ما يدل على أن تحميم تقديم الصدقات بين النجوى إن وجدت قد رفع من غير تصريح بالرفع. وينبغي أن يعلم أن النص على النسخ لا بد أن يكون في نفس النص، أو يفهم من النص؛ ولذلك ليس من الطرق الصحيحة في معرفة النسخ أن يقول الصحابي: كان الحكم كذا ثم نسخ أو رفع، أو كان ذلك من قبل، أو ما شاكل ذلك مما يدل على النسخ، فإن ذلك لا قيمة له؛ لأنه ربما قال ذلك عن اجتهاد، فمثلاً روى البخاري بسنده عن ابن عمر، رضي الله عنهما، أنه قال لأعرابي سأله عن آية: ﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ آلَ الْذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ﴾: «من كنزها فلم يؤد زكاتها فويل له، إنما كان هذا من قبل أن تنزل الزكاة، فلما نزلت جعلها الله طهراً للأموال» فهذا الخبر لا قيمة له في النسخ، فهذا لا يعتبر دليلاً على النسخ، ولا تعتبر فيه آية الزكاة ناسخة لآية الكنز؛ لأنه اجتهاد للصحابي؛ فلا يكون دليلاً على النسخ. وكذلك ليس من الطرق الصحيحة في معرفة النسخ أن يقول راوي الحديث: كان الحكم كذا ثم نسخ، فمثلاً روى الخمسة أحمد بن حنبل، والترمذي، والنسائي وأبو داود، وابن ماجه، عن معاوية أن النبي ﷺ قال: «إِذَا شَرَبُوا الْخَمْرَ فَاجْلِدُوهُمْ ثُمَّ إِذَا شَرَبُوا فَاجْلِدُوهُمْ ثُمَّ إِذَا شَرَبُوا الرَّابِعَةَ فَاقْتُلُوهُمْ». قال الترمذي: إنما كان هذا في أول الأمر، ثم نسخ بعد. فهذا لا يعتبر دليلاً على النسخ. وكذلك ليس من الطرق الصحيحة أن يقول الصحابي في أحد المتواترين أنه كان قبل الآخر؛ لأنه يتضمن نسخ المتواتر بقول الآحاد. فالدلالة على النسخ لا بد أن تكون نصاً من كتاب أو سنة، إما صراحة أو دلالة، وما عداها لا يعتبر حجة على النسخ.

وأما التعارض بين النصين من كل وجه ولا يمكن التوفيق بينهما، فإنه ينظر فيهما، فإن كان أحدهما معلوماً والآخر مظنوناً، أي أحدهما قطعي الثبوت قطعي الدلالة، والآخر ظني الثبوت والدلالة، أو قطعي الثبوت ظني الدلالة، أو العكس، فالعمل بالمعلوم واجب، أي العمل بالقطعي، واجب سواء تقدم، أم تأخر، أم جهل الحال في ذلك، لكنه إن كان متأخراً عن المظنون كان ناسخاً، وإلا كان مع وجوب العمل به غير ناسخ. وإن كانا معلومين أو مظنونين، وعلم أن أحدهما متأخر عن الآخر، فهو ناسخ والمتقدم منسوخ، وذلك يعرف بالتاريخ، أو بإسناد الراوي أحدهما إلى شيء متقدم كقوله: هذا في السنة الفلانية وهذا في السنة الفلانية، أو بغير ذلك مما يدل على التقدم والتأخر. وإن جهل التاريخ ولم يعلم أيهما أسبق من الآخر فإنه لا نسخ؛ لأن أحدهما ليس بأولى من الآخر بالنسخ. وكل من ادعى أن حكماً ما منسوخ ولم يعلم التاريخ يرد بعدم معرفة التاريخ، والواجب في هذه الحال: إما الوقف عن العمل بأحدهما، أو التخيير بينهما إن أمكن.

وإن علم اقتران النصين المتعارضين مع تعذر الجمع بينهما، فإن هذا غير متصور الوقوع، ولا يقع مطلقاً، ومن هذا يتبين أن النصين المتعارضين من كل وجه مع تعذر التوفيق بينهما لا يتصور وقوع النسخ في ذلك إلا في حالتين اثنتين: إحداهما ما إذا كانا معلومين أو مظنونين، وعلم أن أحدهما متأخر عن الآخر؛ فالمتأخر ناسخ والمتقدم منسوخ. والثانية إذا كان أحدهما معلوماً والآخر مظنوناً، وكان المعلوم متأخراً عن المظنون، وما عدا هاتين الحالتين لا يوجد نسخ مطلقاً.

هذا إن كان النصان المتعارضان متنافيين من كل وجه ويتعذر التوفيق بينهما، وأما إن كان النصان المتعارضان متنافيين من كل وجه ولكن يمكن التوفيق بينهما، أو كانا متنافيين من وجه دون وجه، فإنه لا نسخ مطلقاً، إذ يوفق بينهما، ويصرف أحدهما للوجه الذي لا يتعارض فيه مع الآخر، فمثلاً عن وائل الحضرمي: «أَنَّ طَارِقَ بْنَ سُويْدٍ الْجُعْفِيَّ سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ الْخَمْرِ، فَهَاهُ، أَوْ كَرِهَ أَنْ يَصْنَعَهَا. فَقَالَ: إِنَّمَا أَصْنَعُهَا لِلدَّوَاءِ. فَقَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ بِدَوَاءٍ وَلَكِنَّهُ دَاءٌ» أخرجه مسلم، وعن أبي الدرداء قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ الدَّاءَ وَالِدَوَاءَ، وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً، فَتَدَاوَوْا، وَلَا تَدَاوَوْا بِحَرَامٍ» أخرجه أبو داود. فهذان الحديثان يدلان على تحريم التداوي بالمحرمات، وعن قتادة عن أنس: «أَنَّ نَاسًا مِنْ عُكْلٍ وَعَرَبِيَّةٍ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَتَكَلَّمُوا بِالْإِسْلَامِ، ... وَاسْتَوَحَّمُوا الْمَدِينَةَ. فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذَوْدٍ وَرَاعٍ، وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فِيهِ، فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا» أخرجه البخاري. وعن أنس: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَخَّصَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَالزُّبَيْرِ بْنِ الْعَوَّامِ فِي لُبْسِ الْحَرِيرِ لِحِكْمَةٍ كَانَتْ بِهِمَا» أخرجه مسلم. وفي رواية الترمذي: «أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ وَالزُّبَيْرَ بْنَ الْعَوَّامِ شَكَا الْقَمَلَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فِي غَزَاةٍ لَهُمَا، فَرَخَّصَ لَهُمَا فِي قُمْصِ الْحَرِيرِ» وهذان الحديثان يدلان على إباحة التداوي بالمحرمات. فهذا التعارض يوفق فيه ما بين النصوص، فيحمل النهي في الحديثين الأولين على الكراهة. ومثلاً عن علي رضي الله عنه قال: «أَهْدَى كِسْرَى لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَبِلَ مِنْهُ، وَأَهْدَى لَهُ قَيْصَرٌ فَقَبِلَ مِنْهُ، وَأَهْدَتْ لَهُ الْمُلُوكُ فَقَبِلَ مِنْهُمْ» أخرجه أحمد. وعن عامر بن عبد الله بن الزبير عن أبيه قال: «قَدِمْتُ قَتِيلَةً ابْنَةُ عَبْدِ الْعُزَّى بْنِ عَبْدِ أَسْعَدَ مِنْ بَنِي مَالِكِ بْنِ

حَسَلَ عَلَى ابْنَتِهَا أَسْمَاءُ ابْنَةُ أَبِي بَكْرٍ بِهَدَايَا: ضِبَابٍ وَأَقِطٍ وَسَمْنٍ، وَهِيَ مُشْرِكَةٌ، فَأَبَتْ أَسْمَاءُ أَنْ تَقْبَلَ هَدِيَّتَهَا وَتَدْخُلَهَا بَيْتَهَا، فَسَأَلَتْ عَائِشَةَ النَّبِيِّ ﷺ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ﴾ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ، فَأَمَرَهَا أَنْ تَقْبَلَ هَدِيَّتَهَا، وَأَنْ تَدْخُلَهَا بَيْتَهَا» أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ. فَهَذَانِ الْحَدِيثَانِ يَدْلَانِ عَلَى جَوَازِ قَبُولِ الْهَدِيَّةِ، وَعَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَعْبٍ بْنِ مَالِكٍ: «أَنَّ عَامِرَ بْنَ مَالِكٍ الَّذِي يُدْعَى مُلَاعِبَ الْأَسِنَّةِ قَدِمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ مُشْرِكٌ، فَأَهْدَى لَهُ. فَقَالَ: إِنِّي لَا أَقْبَلُ هَدِيَّةَ مُشْرِكٍ» أَخْرَجَهُ الطَّبْرَانِيُّ. وَهَذَا الْحَدِيثُ يَدُلُّ عَلَى تَحْرِيمِ قَبُولِ هَدِيَّةِ الْمُشْرِكِ، فَهَذَا التَّعَارُضُ يُوَفِّقُ فِيهِ بَيْنَ النَّصُوصِ، فَيَحْمِلُ رَدَّ الْهَدِيَّةِ عَلَى حَالَةِ التُّودُدِ وَالْمُوَالَاتَةِ، وَقَبُولَهَا فِي غَيْرِ هَذِهِ الْحَالَةِ، أَوْ يَحْمِلُ عَلَى أَنْ قَبُولُ الْهَدِيَّةِ مَبَاحٌ، فَلَهُ قَبُولُهَا وَلَهُ رَفْضُهَا. وَهَكَذَا سَائِرُ النَّصُوصِ الْمُتَعَارِضَةِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ يُوَفِّقُ بَيْنَهُمَا، فَيَحْمِلُ أَحَدُهُمَا عَلَى مَعْنَى، وَيَحْمِلُ الْآخَرُ عَلَى مَعْنَى آخَرَ، وَيَرْفَعُ التَّعَارُضَ. أَمَّا النَّصُوصُ الَّتِي يَكُونُ التَّعَارُضُ فِيهَا مِنْ وَجْهٍ دُونَ وَجْهِهِ، فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِيهَا صَرَفٌ كُلِّ إِلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَعْنِيهِ، مِثَالُ ذَلِكَ قَوْلُهُ ﷺ: «مَنْ بَدَلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ» أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ، فَإِنَّهُ خَاصٌّ فِي الْمُبْدَلِ، وَعَامٌّ فِي النَّسَاءِ وَالرِّجَالِ، وَمَا أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ مِنْ طَرِيقِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ «نَهَى عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ» فَهُوَ عَامٌّ فِي كُلِّ النَّسَاءِ، وَخَاصٌّ فِي الْمَرْأَةِ الْكَافِرَةِ الْأَصْلِيَّةِ، إِذَا لَمْ تَبَاشِرِ الْقِتَالَ، وَلَيْسَ عَامًّا فِي كُلِّ الْحَوَادِثِ؛ لِقَوْلِهِ فِي بَعْضِ طَرُقِ حَدِيثِ النَّهْيِ عَنْ قَتْلِ النَّسَاءِ، لَمَّا رَأَى امْرَأَةً مَقْتُولَةً: «مَا كَانَتْ هَذِهِ تُقَاتِلُ، ثُمَّ نَهَى عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالصَّبِيَّانِ» أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ؛ وَلِذَلِكَ يَقْتُلُ الْمُرْتَدُّ سَوَاءً أَكَانَ رَجُلًا أَمْ امْرَأَةً، وَبِهَذَا لَا يَكُونُ هُنَاكَ تَعَارُضٌ بَيْنَ الْحَدِيثَيْنِ. فَحَدِيثُ قَتْلِ الْمُرْتَدِّ خَاصٌّ بِحَالَةِ

الارتداد، عام في كل شيء؛ فيقتل الرجال والنساء، وحديث النهي عن قتل النساء خاص في حالة الحرب، فلا تقتل المرأة في تلك الحالة. ومثال ذلك أيضاً قوله ﷺ: «إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمْ الْمَسْجِدَ فَلَا يَجْلِسُ فِيهِ حَتَّى يَرْكَعَ رُكْعَتَيْنِ» أخرجه ابن حبان، فهو عام في جميع الأوقات، والأحوال، والمساجد، وروى عقبة بن عامر قال: «ثَلَاثُ سَاعَاتٍ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَنْهَانَا أَنْ نُصَلِّيَ فِيهِنَّ، أَوْ أَنْ نَقْبِرَ فِيهِنَّ مَوْتَانَا، حِينَ تَطْلُعُ الشَّمْسُ بَارِغَةً حَتَّى تَرْتَفِعَ، وَحِينَ يَقُومُ قَائِمُ الظُّهْرِ حَتَّى تَمِيلَ الشَّمْسُ، وَحِينَ تَضِيفُ الشَّمْسُ لِلْغُرُوبِ حَتَّى تَغْرُبَ» أخرجه مسلم، فهو خاص بأوقات معينة. وروى عمر بن الخطاب: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنِ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصُّبْحِ حَتَّى تَشْرُقَ الشَّمْسُ، وَبَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ» أخرجه البخاري. فهو خاص بحالات معينة، وإذا تعارض الخاص مع العام حمل العام على الخاص، فيحمل حديث تحية المسجد على غير الأوقات الخمسة المكروهة؛ فلا يكون هناك تعارض بين النصين، وهكذا سائر النصوص المتعارضة من وجه دون وجه، فإنها تحمل على الوجه الذي جاءت بشأنه، ويرفع التنافي بين النصوص.

ومن هذا يتبين أن مجرد ظهور التعارض بين النصوص لا يعني أن أحدهما ناسخ للآخر، بل يمكن التوفيق بين النصوص التي يظهر أنها متعارضة. ومن تدقيق النصوص الشرعية، واستقراء ما يظهر أنها متعارضة، يتبين أن التناقض بين النصوص غير موجود. فالادعاء بأنه يكون بين النصين تناقض ادعاء لم يقم عليه دليل. وما أورده بعض العلماء من نصوص توهم وجود التناقض بينها، فإن نفس هذه النصوص صريح في عدم وجود التناقض

وبالجمع بينها، وليس فيه أي دلالة على النسخ، فمثال الآيات التي زعم أنها منسوخة قوله تعالى: ﴿وَأِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ قيل أنها نسخت بآية السيف، وهي قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٦٠﴾﴾ فالآية الأولى والآية الثانية ظاهر نصهما أنه لا تناقض فيه بينهما، فالأولى تعني حالة الصلح إذا كانت مصلحة الدعوة تقتضي ذلك كما حصل في صلح الحديبية، والثانية تقتضي الجهاد إذا كانت الدعوة تقتضي ذلك، والجهاد والصلح حالتان باقيتان، وأحكام كل منهما باقية، لم ينسخ شيء منها. وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَبَالٍ وَلِيْتِمَّ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا﴾ قيل: إنها نسخت بقوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ فالآية الأولى دالة على الولاية وهي النصرة، والآية الثانية دالة على الأولوية في الميراث، فظاهر نصهما أنه لا تناقض بينهما؛ لأن الأولى تقتضي النصرة، والثانية تقتضي الأولوية في الميراث، والولاية وهي النصرة غير الأولوية في الميراث. وقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ قيل أنها نسخت بقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ وظاهر نص الآيتين أنه لا تناقض بينهما، إذ الأولى خاصة بتوبة الكافر بالله يغفر له ما سلف من ذنوبه ولا دخل لها بالقتال، والثانية خاصة بقتال الكافرين حتى لا تكون فتنة للمسلمين عن دينهم، والقتال حتى لا تكون فتنة غير غفران الذنوب. وهكذا جميع النصوص التي أوردوها وزعموا أن بينها تناقضاً، فإنه عند

التدقيق يتبين أنه لا تناقض بينهما؛ وعليه فإن الادعاء أنه يكون بين النصين تناقض ادعاء لا دليل عليه، فالنصوص كلها يمكن التوفيق بين ما يظهر التعارض فيه، ومن طبيعة النصوص التشريعية أن يبدو منها للرأي شيء من التناقض، ذلك أن أحوال العمران مختلفة، ولا يصح فيها التجريد ولا التعميم، بل تؤخذ كل حالة، وكل حادثة، وكل أمر، على حدة، ويعطى النص له وحده، ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر لمجرد الاشتباه، فإن الأصل فيها هو الاختلاف، فيأتي النص لمعالجة الحالة أو الحادثة أو الأمر، ثم يأتي نص آخر لحالة أو حادثة أو أمر غير الأول، ولكن يوجد اشتباه بينهما، فيحصل حينئذ عند الرأي التعارض بين النصين، مع أنهما جاءا لأمرين مختلفين، فيظن وجود التعارض، لا سيما وأن الإنسان من طبيعته التعميم والتجريد، فيقع من هذا التعميم والتجريد في الخطأ، وفي ظن أن أحد النصين يتعارض مع الآخر، ولكن الخبيرين بأحوال العمران وأنها مختلفة، والعلميين بأصول التشريع، والخبيرين بالوقائع، يدركون النصوص على حقيقتها، ويحملون كل نص على معناه؛ فيتبين حينئذ أنه لا تعارض. ولهذا فإنه لا يصح أن يزعم أن هذا الحكم منسوخ، وأن هذا النص ناسخ، بمجرد ظهور التعارض بين نصين، فإنه في الحقيقة لا تعارض بينهما، ولا تقبل دعوى النسخ إلا إذا وجدت حجة شرعية على أن هذا النص ناسخ، أي لا بد أن يكون هناك من الشرع ما يدل على أن هذا النص ناسخ لذلك، وما لم توجد حجة شرعية فلا نسخ.

الدليل الثالث

الإجماع

الإجماع في اللغة يطلق باعتبارين: أحدهما العزم على الشيء والتصميم عليه، ومنه يقال: أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾ أي اعزموا، وفي الحديث الموقوف على ابن عمر «من لم يُجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له» أخرجه الترمذي، أي يعزم، وهو معنى حديث الرسول ﷺ: «لا صيام لمن لم يفرضه من الليل» الذي أخرجه ابن ماجه، أي يعزم عليه من الليل. والثاني الاتفاق، ومنه يقال: أجمع القوم على كذا إذا اتفقوا عليه، وعلى هذا فاتفق كل طائفة على أمر من الأمور، أيًا كان هذا الأمر، يسمى إجماعاً.

وأما الإجماع في اصطلاح الأصوليين فهو الاتفاق على حكم واقعة من الوقائع بأنه حكم شرعي، ولكن اختلف فيمن يكون إجماعهم دليلاً شرعياً. فقد قال قوم: إن إجماع الأمة دليل شرعي؛ وبناء على ذلك عرفوه بأنه عبارة عن اتفاق أمة محمد خاصة على أمر من الأمور الدينية. وقال قوم: أن إجماع أهل الحل والعقد دليل شرعي؛ وبناء على ذلك قالوا: إن الإجماع عبارة عن اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع. وقال قوم: إن إجماع المجتهدين دليل شرعي، وقالوا: إن الإجماع عبارة عن اتفاق المجتهدين في عصر من العصور على أمر ديني اجتهدا به. وقال قوم: إن إجماع أهل المدينة دليل شرعي. وقال قوم: إن إجماع العترة أي عترة الرسول دليل شرعي. وقال قوم: إجماع الخلفاء الراشدين دليل شرعي. وقال

الله، فقد جعل الفتح لهم، ولمن صاحبهم، ولمن صاحب من صاحبهم، إكراماً لهم. ويقول الرسول ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ اخْتَارَ أَصْحَابِي عَلَى الْعَالَمِينَ سِوَى النَّبِيِّينَ وَالْمُرْسَلِينَ» أخرجه البزار، ويقول: «اللَّهُ اللَّهُ فِي أَصْحَابِي» أخرجه ابن حبان. وقال ﷺ: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ، بَأَيِّهِمْ أَقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ» أخرجه رزين، فدل هذا الثناء من الله تعالى، ومن الرسول ﷺ، على اعتبار أقوالهم، ودل على أن صدقهم أمر مقطوع به، وأنه وإن كان مجرد الثناء وحده ليس دليلاً على أن إجماعهم دليل شرعي، ولكنه دليل على أن صدقهم أمر مقطوع به، فيكون اعتبار أقوالهم أمراً مقطوعاً به، فإذا أجمعوا على أمر كان إجماعهم إجماعاً مقطوعاً بصدقه، وليس من بعدهم كذلك. ولا يقال إن الله قد أثنى على التابعين فتكون أقوالهم أيضاً مقطوعاً بصدقها؛ لا يقال ذلك لأن الثناء على التابعين لم يرد ثناءً مطلقاً عليهم جميعاً كما ورد بالنسبة للصحابة، وإنما ورد في حق من اتبع الصحابة بإحسان، فقيّد التابعين بإحسان لا مطلق التابعين؛ ولذلك لا يجعل أقوال جميع التابعين مقطوعاً بصدقها، وإنما يجعل فقط أقوال التابعين بإحسان؛ ولهذا فإنهم إذا أجمعوا على أمر، لا يجعل إجماعهم مقطوعاً بصدقه. وقد يقال إن الله تعالى أثنى على أفراد معينين من الصحابة، فأثنى على الخلفاء الراشدين، وأثنى على أبي بكر وعمر، وأثنى على كثير من الصحابة بمفرده، مثل أبي بكر، وعمر، وعلي، وعائشة، وفاطمة، والزبير، وسعد بن أبي وقاص، وأثنى على الأنصار، وأثنى على الأمة الإسلامية، فلم يختص الثناء بالصحابة، فلماذا كان إجماعهم مقطوعاً بصدقه، وغيرهم غير مقطوع بصدقه؟ والجواب على ذلك أن الثناء على أفراد معينين من الصحابة ورد بالدليل الظني، ولم يرد بالدليل القطعي، وحتى يكون قول من أثنى عليه الله

مقطوعاً بصدقه، لا بد أن يرد بالدليل القطعي، فالثناء على الأمة الإسلامية، والثناء على أفراد من الصحابة، وردا بأحاديث آحاد ولم يردا بالمتواتر، فلم يردا في القرآن، ولا في الحديث المتواتر؛ ولذلك لا يجعل هذا الثناء الوارد في خبر الآحاد قول من أثنى عليه مقطوعاً بصدقه، بخلاف الصحابة بوصفهم صحابة، فقد ورد الثناء عليهم بالقرآن وهو دليل قطعي؛ ولذلك كان إجماع الصحابة مقطوعاً بصدقه. وقد يقال إن الثناء قد ورد على آل البيت بالدليل القطعي، إذ ورد بالقرآن، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ [آل عمران: 33] وهذا ثناء على أهل البيت، فتكون أقوالهم مقطوعاً بصدقها، وبذلك يكون إجماعهم مقطوعاً بصدقه. والجواب على ذلك أن الآية قطعية الثبوت، ولكنها ليست قطعية الدلالة، فهناك من يقول إن آل البيت هم: علي، وفاطمة، وابناهما، رضوان الله عليهم؛ لأنه لما نزلت هذه الآية، لف عليه الصلاة والسلام عليهم كساءه، وقال: «اللَّهُمَّ هَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي» أخرجه الترمذي. وهناك من يقول إن أهل البيت هم هؤلاء مع أزواج النبي ﷺ فإن ما قبل الآية وما بعدها يدل عليه، أما ما قبلها فقوله تعالى: ﴿ يٰٓنِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ ۚ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ ۖ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿ وَأَطِيعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۖ ﴾ وأما ما بعدها فقوله تعالى: ﴿ وَأَذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ ۖ ﴾ الآية. وعلى ذلك تكون الآية ظنية الدلالة، وليست قطعية الدلالة، فلا تكون دليلاً على أن إجماع أهل البيت، على كلا التفسيرين، مقطوعاً بصدقه، إذ لو فسرت كلمة أهل البيت بمعناها اللغوي فحسب، ولم يرد دليل شرعي على أن الشرع قد وضع لها معنى غير المعنى اللغوي، فإنها حينئذ تكون قطعية الدلالة، ويكون إجماع أهل البيت الذين تصدق عليهم

الكلمة لغة، وهم أزواجه وأولاده وأولادهم، فإنها حينئذ تكون قطعية الدلالة، ولكن ما دام قد اختلف في تفسيرها، وروي دليل شرعي على أن لكلمة ﴿أَهْلٌ﴾ معنى شرعياً، فإن الآية تصبح ظنية الدلالة فلا تكون دليلاً قطعياً. ومن هذا كله يتبين أن الصحابة وحدهم هم الذين ورد الثناء عليهم بالدليل القطعي، فيكون إجماعهم فقط هو المقطوع بصدقه.

ثانياً: إن الصحابة هم الذين جمعوا القرآن، وهم الذين حفظوه، وهم الذين نقلوه إلينا، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُدَحْفِظُونَ﴾ ﴿١﴾ فهذا الذي نقلوه هو عينه الذي حفظه الله، فالآية تدل على صدق إجماعهم في نقل القرآن؛ لأن الله وعد بحفظه، وهؤلاء هم الذين جمعوه وحفظوه ونقلوه كما أنزل، فيكون ذلك دليلاً على صدق إجماعهم، فإن حفظ القرآن في الآية تعني صيانته من الضياع، والصحابة هم الذين صانوا القرآن من الضياع بعد وفاة الرسول ﷺ، فقد حفظوه وجمعوه ونقلوه لنا بالطريقة القطعية، فيكونون هم الذين قاموا بما وعد الله من حفظ القرآن، وحفظه وجمعه ونقله إنما كان بإجماعهم، فتكون الآية دليلاً على صدق إجماعهم.

ثالثاً: إنه لا يستحيل على الصحابة عقلاً أن يجمعوا على خطأ؛ لأنهم ليسوا معصومين، فالخطأ جائز عليهم أفراداً، وجائز عليهم مجتمعين، فإجماعهم على خطأ غير مستحيل عقلاً، ولكن يستحيل عليهم شرعاً أن يجمعوا على خطأ؛ لأنه لو جاز الخطأ على إجماعهم لجاز الخطأ على الدين؛ لأنهم هم الذين نقلوا إلينا هذا الدين، بإجماعهم على أن هذا الدين هو الذي جاء به محمد ﷺ، وعنهم أخذنا ديننا، ولو جاز الخطأ على إجماعهم لجاز الخطأ على

القرآن؛ لأنهم هم الذين نقلوا لنا هذا القرآن، بإجماعهم على أن هذا القرآن هو عينه الذي نزل على محمد ﷺ، وعنهم أخذنا القرآن. وبما أن الخطأ على الدين مستحيل، إذ قام الدليل القطعي على صحته، وبما أن الخطأ على القرآن مستحيل، فقد قام الدليل القطعي على أنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، قال تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ فيكون إجماع الصحابة يستحيل عليه الخطأ شرعاً. وهذا دليل قطعي على أن إجماعهم دليل شرعي. وأيضاً فإن إجماعهم على أن هذا الدين هو الذي جاء به محمد ﷺ، وإجماعهم على أن هذا القرآن هو عينه الذي نزل به الوحي من عند الله على محمد، قام الدليل القطعي على صحة هذا الإجماع، بقيام الدليل القطعي على صحة هذا الدين، وبقيام الدليل القطعي على أن القرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فيكون قد قام الدليل القطعي على أن إجماع الصحابة حجة شرعية. وعلى هذا فإن كونه يستحيل شرعاً على الصحابة أن يقع الخطأ في إجماعهم، لاستحالة أن يقع الخطأ في الدين، واستحالة أن يقع الخطأ في القرآن، دليل قطعي على أن إجماعهم دليل شرعي. وكون الدليل القطعي قد قام على صحة إجماعهم في نقل الدين ونقل القرآن، دليل قطعي على صحة إجماعهم، وعلى أنه حجة شرعية. وهذا غير موجود في إجماع غيرهم على الإطلاق، لا في أيامهم ولا من بعدهم، فيكون إجماع الصحابة فقط هو الدليل الشرعي.

رابعاً: إن إجماع الصحابة يرجع إلى نفس النص الشرعي، فهم لا يجمعون على حكم إلا وكان لهم دليل شرعي، من قول الرسول أو فعله أو

تقريره، قد استندوا إليه، فيكون إجماعهم قد كشف عن دليل، وهذا لا يتأتى لغير الصحابة؛ لأنهم هم الذين صاحبوا الرسول ﷺ، وعنهم أخذنا ديننا، فكان إجماعهم هو الحجة، وما عداه ليس بحجة، إذ الصحابة ما أجمعوا على شيء إلا ولهم دليل شرعي على ذلك لم يرووه، فيكون إجماع الصحابة دليلاً شرعياً بوصفه يكشف عن دليل، وليس بوصفه رأياً لهم. فاتفق آراء الصحابة على أمر لا يعتبر دليلاً شرعياً، وإجماعهم على رأي من آرائهم لا يعتبر دليلاً شرعياً، بل إجماعهم على أن هذا الحكم حكم شرعي، أو على أن الحكم الشرعي في واقعة كذا هو كذا، أو أن حكم الواقعة الفلانية شرعاً هو كذا، هذا الإجماع هو الدليل الشرعي. فإجماع الصحابة المعتبر إنما هو الإجماع على حكم من الأحكام بأنه حكم شرعي، فهو يكشف عن أن هناك دليلاً شرعياً لهذا الحكم، وأنهم رَوَوْا الحكم ولم يرووا الدليل.

وقد يقال إن إجماع الأمة عند الجمهور لا بد له من شيء يستند إليه من نص أو قياس، أي لا بد له من دليل شرعي، فيمكن أن يقال إنه كذلك يكشف عن دليل. والجواب على هذا هو أنه لا يتأتى لمن لم يشاهد الرسول ﷺ أن يجعل كلامه يكشف عن دليل؛ لأن الكشف عن دليل إنما يتأتى مع من سمع أو رأى الرسول عليه الصلاة والسلام؛ لأن كلامه وفعله وتقريره هو الدليل، وما عداه ليس بدليل، فالكشف عن الدليل يتأتى مع من نقله لا مع من رواه. والنقل هو أخذ النص عن صاحبه، والرواية أخذ النص عن من رواه، فلا يتأتى الكشف عن دليل إلا عن الناقل، ولا يتأتى عن الراوي، وهذا غير موجود إلا في الصحابة؛ لأنهم هم الذين شاهدوا الرسول؛ ولذلك لا يقال إن

إجماع الأمة يكشف عن دليل، بل يقال يستند إلى دليل، وحينئذ يكون الدليل الذي استندوا إليه هو الحجة، وليس إجماعهم.

وقد يقال إن إجماع العترة يكشف عن دليل، وهم قد شاهدوا الرسول ﷺ فيكون إجماعهم حجة، والجواب على ذلك هو أنه إن قصد بالعترة علي، وفاطمة، وابناهما، فهذا صحيح، فإنهم قد صاحبوا الرسول ﷺ وشاهدوه، فهم من الصحابة، فهذا الكلام يصدق عليهم؛ لأنهم من الصحابة، ولكنهم ليسوا جميع الصحابة، فيصدق عليهم ما يصدق على الصحابة، فيجوز أن يرووا الحكم ولا يرووا الدليل، ولكن ذلك لا يكون حجة شرعية؛ لأن الدليل القطعي في استحالة الخطأ على إجماعهم قد قام على إجماع الصحابة، ولم يبق على إجماع العترة؛ ولذلك كان المعتبر أن قوله يكشف عن دليل، إنما هو إجماع الصحابة، وليس آحاد الصحابة؛ فلا يكون إجماع العترة دليلاً شرعياً، ولو أنهم شاهدوا الرسول وصحبوه. وأما إن قصد بالعترة من جاء بعد هؤلاء من ذرية الحسن والحسين، فإن كلامهم لا يصح أن يقال عنه إنه يكشف عن دليل؛ لأنهم لم يشاهدوا الرسول، ولم ينقلوا عنه. وإذا كان لهم دليل فإنهم يكونون قد روه رواية، وأخذوه من غير الرسول، فلا يكون كلامهم يكشف عن دليل.

فهذه الأمور دليل قطعي على أن إجماع الصحابة دليل شرعي، ويكفي دليلاً على أن إجماعهم حجة كونهم يستحيل عليهم شرعاً أن يقع الخطأ في إجماعهم، فإن هذا دليل قطعي على أن إجماعهم دليل شرعي، وهذا غير موجود في إجماع غيرهم، وبذلك يكون قد قام الدليل القطعي على أن إجماع الصحابة دليل شرعي.

كل إجماع غير إجماع الصحابة

ليس بدليل شرعي

كل إجماع غير إجماع الصحابة ليس دليلاً شرعياً؛ لأنه لم يقيم الدليل القطعي على أنه دليل شرعي، وكل ما استدلوا به هو أدلة ظنية، ولأن الأدلة التي استدلوا بها مع كونها أدلة ظنية، وليست بأدلة قطعية، فإنه لا وجه للاستدلال بها على أن الإجماع الذي يدعونه دليل شرعي. أما بالنسبة لإجماع الأمة، وإجماع أهل الحل والعقد، وإجماع المجتهدين، فقد قالوا إن إجماع الأمة حجة شرعية، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ ووجه الاحتجاج بهذه الآية أنه تعالى توعده على متابعة غير سبيل المؤمنين، ولو لم يكن ذلك محرماً لما توعده عليه، ولما حسن الجمع بينه وبين المحرم من مشاققة الرسول ﷺ في التوعد، كما لا يحسن التوعد على الجمع بين الكفر وأكل الخبز المباح، فيكون اتباع غير سبيل المؤمنين محرماً، وإذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم؛ لأنه لا مخرج عنهما، أي لا واسطة بينهما، ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون إجماع الأمة حجة؛ لأن سبيل الشخص هو ما يختاره من القول، أو الفعل، أو الاعتقاد. والجواب على ذلك من ثلاثة وجوه:

أحدها: إن الآية وإن كانت كانت قطعية الثبوت ولكنها ظنية الدلالة، فلا تصلح دليلاً على أن إجماع الأمة دليل شرعي؛ لأنه لا بد أن يثبت أنه دليل شرعي بالدليل القطعي؛ لأنه من الأصول، فلا يكفي فيه الدليل الظني.

والثاني: إن الهدى في الآية تعني الدليل على وحدانية الله ونبوة محمد ﷺ ولا تعني الحكم الشرعي؛ لأن الهدى في الأصول ويقابله الضلال. أما الفروع فيعتبر عدم اتباعها فسقاً، فلا يطلق عليه الهدى. وأما سبيل المؤمنين الذي يجب عليهم اتباعه فهو ما صاروا به مؤمنين وهو التوحيد، ولا يوجب اتباعهم في المباح، ولا يوجب تحريم كل ما غاير سبيلهم، بل يصدق ذلك بصورة واحدة، وهي الكفر ونحوه مما لا خلاف فيه من الأصول. والذي يدل على أنه يجب اتباع سبيل المؤمنين بما صاروا به مؤمنين، أن الآية نزلت في رجل ارتد، وسبب نزول الآية يعين الموضوع الذي نزلت به، وإن كان يعم كل ما انطبق عليه هذا الموضوع، فالآية خاصة في موضوع الارتداد، فلا تعم كل سبيل للمؤمنين.

والثالث: إن النهي عن الشيء لا يعني الأمر بضده، فتحريم شيء لا يعني وجوب القيام بضده؛ لأن دلالة الأمر والنهي دلالة لغوية، وليست دلالة عقلية ولا منطقية. فإذا أمر الشرع بشيء فلا يعني أنه نهي عن ضده، وإذا نهي عن شيء فلا يعني أنه أمر بضده. فالنهي عن اتباع غير سبيل المؤمنين لا يعني الأمر باتباع سبيلهم، بل الأمر باتباع سبيلهم يحتاج إلى نص آخر دال على الأمر، فيكون تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين لا يعني وجوب اتباع سبيلهم.

وبهذه الأوجه الثلاثة يظهر جلياً أن الآية لا تصلح دليلاً على أن إجماع الأمة دليل شرعي؛ فيسقط الاستدلال بها.

وقالوا أيضاً: إن الدليل على أن إجماع الأمة حجة السنة، فقد وردت أحاديث كثيرة تدل على أن إجماع الأمة دليل شرعي، فمن ذلك ما روى

أجلاء الصحابة، كعمر بن الخطاب، وعبد الله بن مسعود، وأبي سعيد الخدري، وأنس بن مالك، وعبد الله بن عمر، وأبي هريرة، وحذيفة بن اليمان، وغيرهم، بروايات مختلفة الألفاظ متفقة المعنى في الدلالة على عصمة هذه الأمة عن الخطأ والضلالة، كقوله ﷺ: «أُمِّي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى الْخَطَا»، «أُمِّي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ» رواه ابن ماجه، «وَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَكُنْ لِيَجْمَعَ أُمَّةَ مُحَمَّدٍ ﷺ عَلَى ضَلَالَةٍ» رواه الطبراني في الكبير، «لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَجْمَعَ أُمِّي عَلَى الْخَطَا»، «سَأَلْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ لَا يَجْمَعَ أُمِّي عَلَى ضَلَالَةٍ فَأَعْطَانِيهَا» رواه أحمد. وكقول ابن مسعود: «فَمَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ» رواه أحمد، «يَدُ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ، وَمَنْ شَذَّ شَذَّ إِلَى النَّارِ» أخرجه الترمذي، «فَمَنْ سَرَّهُ بُحْبُوحَةُ الْجَنَّةِ فَلْيَلْزِمِ الْجَمَاعَةَ، فَإِنَّ يَدَ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ، وَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ، وَهُوَ مِنَ الْاِثْنَيْنِ أَبْعَدُ» رواه الطبراني في الأوسط، «مَنْ خَرَجَ مِنَ الْجَمَاعَةِ وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ قِيدَ شِبْرٍ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهِ» رواه أحمد، «مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» أخرجه البخاري. وأخرج أحمد: «الْجَمَاعَةُ رَحْمَةٌ وَالْفِرْقَةُ عَذَابٌ» فقال أبو أمامة الباهلي: «عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ»، «وَإِنَّ أُمِّي سَتَفْتَرِقُ عَلَى ثَنَيْنٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً وَهِيَ الْجَمَاعَةُ» أخرجه ابن ماجه، «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمِّي عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ عَلَى مَنْ نَاوَاهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى» أخرجه أحمد، «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمِّي قَوَّامَةً عَلَى أَمْرِ اللَّهِ، لَا يَضُرُّهَا مَنْ خَالَفَهَا» أخرجه ابن ماجه، إلى غير ذلك من الأحاديث التي لا تحصى كثرة، ولم تزل ظاهرة ومشهورة بين الصحابة، معمولاً بها، لم ينكرها منكر، ولا دفعها دافع، فهي دليل على أن إجماع الأمة دليل شرعي.

والجواب على ذلك من ثلاثة وجوه:

أحدها: إن هذه الأحاديث كلها أخبار آحاد لا تبلغ مبلغ التواتر ولا تفيد اليقين، فلا تصلح حجة على أن إجماع الأمة دليل شرعي؛ لأن ذلك من الأصول، فلا بد من دليل قطعي يدل عليه؛ ولهذا يرد الاستدلال بها وتسقط عن درجة الاستدلال. فإن قيل إن هذه الأحاديث، وإن لم يتواتر كل واحد منها، لكن القدر المشترك بينها، وهو عصمة الأمة، متواتر لوجوده في هذه الأخبار الكثيرة. فالجواب عليه هو أن القدر المشترك بين أحاديث الآحاد هذه ليس قطعي الدلالة على عصمة الأمة، بل يفيد الثناء على اجتماع الأمة لا تفرقها، وبالتالي لا يجعلها متواترة في عصمة الأمة، فتظل على أي حال أخبار آحاد، ولا ترتفع إلى درجة المتواتر، فتظل غير صالحة لأن تكون حجة قطعية على أصل من الأصول.

الوجه الثاني: إن هذه الأحاديث أربعة أقسام:

القسم الأول: الأحاديث التي تنص على أن الأمة لا تجتمع على الضلالة، وهذه لا حجة فيها على أن الإجماع دليل شرعي؛ لأن معنى عدم اجتماعها على الضلالة هو عدم اجتماعها على ترك الإسلام، أي إنها لا تجتمع على الارتداد عن الإسلام؛ لأن الضلال والضلالة هو ترك الدين، أي إن الله حفظ هذه الأمة من أن تجتمع على ترك دين الإسلام وأن ترتد عنه. وكون الله حفظها من الارتداد عن الدين ليس دليلاً على أن إجماعها دليل شرعي.

القسم الثاني: الأحاديث التي تنص على الحث على لزوم الجماعة وعدم مفارقتها، وهذه لا محل فيها للاستدلال؛ لأن المحافظة على بقاء الأمة جماعة، وعدم تفرقها، وعدم الخروج عنها، لا يعني أن إجماعها دليل شرعي، ولا علاقة

له بهذا الموضوع، فكل منهما موضوع منفصل عن الآخر كل الانفصال. فاجتماع كلمة الأمة كما وردت فيه أحاديث، وردت آيات، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ فالحث على الاجتماع وعدم التفرق لا يدل على أن إجماع الأمة حجة؛ ولذلك لا مجال للاستدلال بهذه الأحاديث على أن إجماع الأمة دليل شرعي.

القسم الثالث: الأحاديث التي تنص على أن هناك طائفة من الأمة تظل على الحق، والحق ضد الباطل وليس ضد الصواب، فالتمسك بالحق لا يعني عدم الخطأ بل يعني عدم الباطل، والباطل هو ما ليس له أساس، أو ما لم يشرع أساساً، فيكون معناه نفي إجماع الأمة على الباطل، وهو نظير نفي إجماعها على الضلال، فلا يصلح حجة على أنها لا تجمع على خطأ، ثم إن وجود جماعة على صواب لا يعني إجماع الأمة على الصواب، إذ الاستدلال يجب أن يكون على أن إجماعها على الشيء هو الحجة، وليس الدليل هو عدم إجماعها على الشيء هو حجة، فالدليل هو الإيجاب وليس النفي، فكون طائفة منها تظل على الصواب لا يستلزم أن إجماعها هو الصواب، بل يستلزم عدم إجماعها، والدليل هو الإجماع وليس عدم الإجماع، فمن هذه الجهة أيضاً لا تصلح الأحاديث التي تنص على وجود طائفة من الأمة على الحق حجة على أن إجماع الأمة دليل شرعي.

القسم الرابع: الأحاديث التي تنص على أن الأمة لا تجتمع على خطأ، وهذه الأحاديث روايات ضعيفة، فإن أصل الحديث هو: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ» وفي رواية على خطأ، وأصل الحديث: «لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَجْمَعْ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالٍ» وروي ولا على خطأ، فكلمة على خطأ رواية ضعيفة؛ ولذلك ضعف

الإمام الفخر الرازي الاستدلال بهذه الأحاديث كلها فقال: «دعوى التواتر المعنوي بعيد؛ لأننا لا نسلم أن مجموع هذه الأخبار بلغ حد التواتر، فما الدليل عليه؟ وبتقديره فهو إنما يفيد الظهور؛ لأن القدر المشترك الثابت بالقطع إنما هو الثناء على الأمة، ولم يلزم منه امتناع الخطأ عليهم، فإن التصريح بامتناعه لم يرد في كل الأحاديث».

الوجه الثالث: إن هذه الأحاديث معارضة بأحاديث أخرى ذم فيها الرسول ﷺ العصور المتأخرة. فعن عمران بن حصين رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «خَيْرُ أُمَّتِي قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، قَالَ عِمْرَانُ: فَلَا أَدْرِي أَذْكَرَ بَعْدَ قَرْنِهِ قَرْنَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا. ثُمَّ إِنَّ بَعْدَكُمْ قَوْمًا يَشْهَدُونَ وَلَا يُسْتَشْهَدُونَ، وَيَخُونُونَ وَلَا يُؤْتَمَنُونَ، وَيَنْدُرُونَ وَلَا يَقُونَ، وَيَظْهَرُ فِيهِمُ السَّمَنُ» أخرجه البخاري. وعن إبراهيم عن عبيدة عن عبد الله رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ بَاجِيءُ قَوْمٌ تَسْقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ، وَيَمِينُهُ شَهَادَتُهُ» أخرجه البخاري. وقال ﷺ: «ثُمَّ يَفْشُو الْكَذِبُ، حَتَّى يَحْلِفَ الرَّجُلُ وَلَا يُسْتَحْلَفُ، وَيَشْهَدُ الشَّاهِدُ وَلَا يُسْتَشْهَدُ» أخرجه الترمذي، إلى غير ذلك من الأحاديث، فإنها كلها تعارض أحاديث عدم اجتماع الأمة على خطأ، بل هي تدل على ذم العصور، وهو يعني أنه يوجد فيها الخطأ، فيوجد فيها الكذب، والخيانة، والغدر، إلى غير ذلك مما يدل على أن إجماعهم لا قيمة له شرعاً؛ لوجود من لا يقبل قوله فيهم، وهذا معارض للأحاديث السابقة؛ لأنها مدحت الأمة، وهذا يعني مدحاً لها في كل عصر، وهذه الأحاديث ذمت العصور المتأخرة، وهذا يعني ذمّاً للأمة في العصور المتأخرة عند ظهور الفساد والكذب؛ ولذلك

لا يحتج بتلك الأحاديث على أن إجماع الأمة في كل عصر دليل شرعي؛ لعدم صحة إجماعها في العصور المتأخرة، بسبب ظهور الفساد والكذب؛ ولهذا تحمل تلك الأحاديث على العصور الأولى فقط، وهي عصر الرسول، وعصر الصحابة، فتصلح دليلاً على إجماع الأمة في عصر الرسول وعصر الصحابة، ولا تصلح دليلاً على العصور المتأخرة.

فهذه الأوجه الثلاثة تثبت أن هذه الأحاديث كلها لا تصلح حجة على أن إجماع الأمة دليل شرعي، فيسقط الاستدلال بها، وإذا سقط الاستدلال بها على أن إجماع الأمة دليل شرعي، سقط كذلك الاستدلال بها من باب أولى على أن إجماع أهل الحل والعقد دليل شرعي، وسقط الاستدلال بها على أن إجماع المجتهدين دليل شرعي، فإن من قال بذلك قد استدل بها، وإذا كانت لا تصلح دليلاً على إجماع الأمة، وقد نصت على المؤمنين وعلى الأمة، فإنها من باب أولى لا تصلح دليلاً على إجماع أهل الحل والعقد، ولا على إجماع المجتهدين، وهي لم تنص عليهم، وإنما أخذت من كلمة المؤمنين ومن كلمة الأمة، وبذلك يرد القول بأن إجماع الأمة، وإجماع أهل الحل والعقد، وإجماع المجتهدين، دليل شرعي، وتبين أن كل إجماع منها ليس دليلاً شرعياً.

وأما بالنسبة لإجماع العترة فقد قالوا: إن إجماع أهل البيت دليل شرعي، وأرادوا بأهل البيت علياً وفاطمة وابنيهما، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ فأخبر بذهاب الرجس عن أهل البيت بـ«إنما»، وهي للحصر فيهم. واستدلوا على أن المراد بأهل البيت في الآية هم علي وفاطمة وابناهما، أنه لما نزلت هذه الآية، أدار النبي ﷺ كساءه على هؤلاء، ولفه عليهم وقال: «اللَّهُمَّ هَؤُلَاءِ أَهْلُ

بَيْتِي» أخرجه الترمذي، واستدلوا كذلك على أن إجماع العترة حجة، وهم علي وفاطمة وابناهما، بقوله ﷺ: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ مَا إِن تَمَسَّكُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِي، أَحَدُهُمَا أَعْظَمُ مِنَ الْآخَرِ: كِتَابُ اللَّهِ حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ وَعِثْرَتِي أَهْلُ بَيْتِي» أخرجه الترمذي، وفي رواية له: «إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِن أَخَذْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا كِتَابُ اللَّهِ وَعِثْرَتِي أَهْلُ بَيْتِي»، وفي رواية لابن أثير في النهاية: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابُ اللَّهِ وَعِثْرَتِي» وفي رواية لمسلم: «وَأَهْلُ بَيْتِي، أَذْكُرْكُمْ اللَّهُ فِي أَهْلِ بَيْتِي، أَذْكُرْكُمْ اللَّهُ فِي أَهْلِ بَيْتِي، أَذْكُرْكُمْ اللَّهُ فِي أَهْلِ بَيْتِي». فالله تعالى نفى عن أهل البيت الرجس، والخطأ رجس فيكون منفيًا عنهم، وإذا كان الخطأ منفيًا عنهم كان إجماعهم حجة. والجواب على ذلك من وجهين:

الوجه الأول: إن هذا الدليل ظني، فإن الآية وإن كانت قطعية الثبوت ولكنها ظنية الدلالة، وقد اختلف في تفسيرها فتكون ظنية، وأما الحديث فخير آحاد. وخبر الآحاد ظني؛ وعليه يكون دليلهم كله ظنيًا. والاستدلال على أصل من الأصول يجب أن يكون قطعياً، ولا يصح أن يكون ظنيًا. وبهذا لا يصلح هذا الدليل حجة على أن إجماع العترة دليل شرعي؛ لأن ذلك يحتاج إلى دليل قطعي، وهذا دليل ظني.

الوجه الثاني: إن الرجس معناه القدر، وإذهاب الرجس هو إذهاب القدر، والمراد هنا القدر المعنوي وهو الريبة والتهمة، كما هو صريح في الجمل التي قبل هذه الجملة من الآيتين. وقد جاءت كلمة الرجس بمعنى القدر المعنوي في عدة آيات قال تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ وقال تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ وقال تعالى: ﴿وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا

الْحَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ ﴿١٠﴾ فكلها بمعنى القذر المعنوي، فقله تعالى: ﴿لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ أي يذهب عنكم القذر المعنوي وهو التهمة؛ وعليه فإن إذهاب الرجس عنهم لا يكون فيه نفي للخطأ عنهم. والخطأ في الاجتهاد ليس رجساً، بل يثاب عليه صاحبه، بدليل قول الرسول ﷺ: «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ» أخرجه الشيخان، فهذا يدل على نفي الرجس عن أهل البيت لا على نفي الخطأ؛ لأن الخطأ ليس من الرجس. ثم إن قوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ﴾ ليس حصراً لنفي الرجس بأهل البيت، بل إنه كما ينفي عنهم ينفي عن غيرهم، و«إنما» ليس لها مفهوم المخالفة، وذلك لاستعمالها في الحصر، واستعمالها في التأكيد، فلا يعمل بمفهوم المخالفة لها، فنفي الرجس عن آل البيت لا يعني عدم نفيه عن غيرهم. وأيضاً فإن الآية نزلت في حق زوجات الرسول ﷺ بدليل ما قبلها وما بعدها، فإن هذه الآية جزء من ثلاث آيات. قال تعالى: ﴿يَنْسَاءَ النَّبِيِّ لَسُنٌّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ ۚ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿١١﴾ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ ۚ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَءَاتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿١٢﴾ وَأَذْكُرَنَّ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِّنْ ءَايَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴿١٣﴾﴾ فهذه الآيات نزلت في حق زوجات الرسول ﷺ بدليل صريح أولها وهو قوله: ﴿يَنْسَاءَ النَّبِيِّ﴾ فهي لم تنزل في حق آل البيت، وإنما نزلت في زوجات الرسول، وأما الحديث المروي بأنها حين نزلت لف الرسول كسائه على علي وفاطمة والحسن والحسين وقال:

«اللَّهُمَّ هَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي» أخرجه الترمذي، فإنه لا ينافي كون الزوجات من أهل البيت، وهو يدل على أن الآية وإن نزلت في أزواج الرسول فهي عامة، فهو يدل على عموم كلمة الأهل في الآية، لا على خصوص علي وفاطمة وابنيهما، ويؤيد هذا ما جاء في رواية زيد بن أرقم لحديث الثقلين فقد قال له حصين: «وَمَنْ أَهْلُ بَيْتِهِ يَا زَيْدُ؟ أَلَيْسَ نِسَاؤُهُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ؟ قَالَ نِسَاؤُهُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ، وَلَكِنْ أَهْلُ بَيْتِهِ مَنْ حُرِّمَ الصَّدَقَةُ بَعْدَهُ، قَالَ وَمَنْ هُمْ؟ قَالَ: هُمْ آلُ عَلِيٍّ، وَآلُ عَقِيلٍ، وَآلُ جَعْفَرٍ، وَآلُ عَبَّاسٍ، قَالَ: كُلُّ هَؤُلَاءِ حُرِّمَ الصَّدَقَةُ؟ قَالَ: نَعَمْ» أخرجه مسلم. وعلى ذلك لا تكون الآية دليلاً على أن إجماع العترة حجة. وأما الحديث فإن المراد بالثقلين ليس العترة وإنما الكتاب والسنة، فقد روي عن النبي في هذا الحديث أنه قال: «كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّتِي» رواه الحاكم والبيهقي، على أنه إذا كان الحديث قد روي كذلك: «كِتَابَ اللَّهِ وَعِزَّتِي» فإنه لا يدل على أن إجماع العترة حجة؛ لأن العترة ليس علياً وفاطمة وابنيهما فحسب، بل هم وجميع آل البيت، وهم كل من حرم عليه أخذ الزكاة، بدليل رواية زيد بن أرقم لحديث الثقلين، وبدليل ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «أَمَّا عَلِمْتُ أَنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَحِلُّ لِآلِ مُحَمَّدٍ» أخرجه أحمد. فالعترة هم آل الرسول جميعهم. ثم أن الحديث – أي كان المراد من العترة – لا يدل إلا على التمسك بآل البيت، ولا يدل على أن إجماعهم حجة، والتمسك بهم لا يعني عدم التمسك بغيرهم. فالرسول قد طلب الاهتداء بالصحابة فقال: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بَأْيُهُمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ» أخرجه رزين. وطلب التزام سنة الخلفاء الراشدين فقال: «فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسَنَةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ» أخرجه الدارمي. وطلب الاقتداء بأبي بكر وعمر فقال: «اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ

وَعُمَرَوُ» أخرجه الترمذي وأحمد. وكلام الخلفاء الراشدين ليس دليلاً شرعياً، وكذلك كلام أبي بكر وعمر. فالثناء وحده، وطلب التمسك، وطلب الاهتداء والافتداء، ليس حجة على أنه دليل شرعي، فكذلك طلب الرسول التمسك بآل البيت ليس حجة على أن إجماعهم دليل شرعي. ومن هذا كله يتبين أن الحديث لا يصلح حجة على أن إجماع العترة دليل شرعي. وبذلك يسقط الاستدلال بالآية والحديث على أن إجماع العترة دليل شرعي؛ وبذلك يتبين أن إجماع العترة وإجماع آل البيت ليس دليلاً شرعياً، فلا يعتبر من الأدلة الشرعية.

وأما بالنسبة لإجماع أهل المدينة فقد قالوا إن إجماع أهل المدينة حجة، واستدلوا على ذلك بقوله ﷺ: «إِنَّمَا الْمَدِينَةُ كَالْكَبِيرِ، تَنْفِي خَبَثَهَا، وَيَنْصَعُ طَبِئُهَا» أخرجه البخاري. ووجه الاستدلال أن الحديث قد دل على انتفاء الخبث عن المدينة، والخطأ خبث؛ فيجب أن يكون منفيًا عن أهلها، فإنه لو كان في أهلها لكان فيها، وإذا انتفى عنهم الخطأ كان إجماعهم حجة. والجواب على ذلك أن الحديث ثابت في الصحيحين، ونصه في البخاري: «عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَايَعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى الْإِسْلَامِ، فَأَصَابَهُ وَعَكٌ، فَقَالَ: أَقْلَنِي يَبْعَتِي، فَأَبَى، ثُمَّ جَاءَهُ فَقَالَ: أَقْلَنِي يَبْعَتِي، فَأَبَى، فَخَرَجَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: الْمَدِينَةُ كَالْكَبِيرِ تَنْفِي خَبَثَهَا وَيَنْصَعُ طَبِئُهَا» وهذا الحديث لا يصلح حجة على أن إجماع أهل المدينة دليل شرعي؛ وذلك لأن هذا الحديث خبر آحاد وهو ظني، فلا يصلح حجة على أصل من أصول الشرع. والحجة على أن الأمر الفلاني دليل شرعي لا بد أن تكون حجة قطعية؛ لأن ذلك أصل من أصول الشرع؛ ولهذا يسقط الاستدلال به. وأيضاً فإن الخطأ في الاجتهاد ليس خبثاً، ولا يصح أن يكون خبثاً، وإلا لم يؤجر

المجتهد المخطئ، ثم إن الخطأ مغفو عنه، قال عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ» أخرجه ابن ماجه، والخبث منهي عنه، قال عليه السلام: «تَمَنُّ الْكَلْبِ خَبِيثٌ، وَمَهْرُ الْبَغِيِّ خَبِيثٌ، وَكَسْبُ الْحَجَّامِ خَبِيثٌ» أخرجه مسلم ونحوه، فيكون أحدهما غير الآخر؛ وعليه لا يكون الحديث حجة على أن إجماع أهل المدينة دليل شرعي، فيسقط الاستدلال به. ومنه يتبين أن إجماع أهل المدينة ليس من الأدلة الشرعية.

وأما بالنسبة لإجماع الخلفاء الراشدين، فقد قال بعضهم إنه دليل شرعي، واستدلوا على ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام: «فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ» أخرجه الدارمي، ووجه الدلالة أنه عليه السلام أوجب اتباع سنتهم كما أوجب اتباع سنته، والمخالف لسنته لا يعتد به فكذلك المخالف لسنتهم، فيكون إجماعهم حجة، والخلفاء الراشدون هم الخلفاء الأربعة أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، رضي الله عنهم، والدليل على أنهم هم المقصودون بالحديث قوله عليه السلام: «الْخِلَافَةُ فِي أُمَّتِي ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ مُلْكٌ بَعْدَ ذَلِكَ» أخرجه الترمذي وأحمد. وكانت مدة خلافتهم ثلاثين سنة فثبت أنهم هم المقصودون، وأيضاً فإن العرف خصصه بالأئمة الأربعة المذكورين حتى صار كالعلم لهم، فيكون إجماع هؤلاء الخلفاء دليلاً شرعياً. والجواب على ذلك هو أن هذا الحديث خبر آحاد وهو ظني، فلا يصلح حجة على أن إجماع الخلفاء الراشدين دليل شرعي؛ لأنه أصل من الأصول، فلا بد له من دليل قطعي يدل عليه. وأيضاً فإنه لا دلالة في الحديث على أن إجماعهم حجة، إذ كل ما فيه أنه يأمر بالاعتداء بهم، والأمر بالاعتداء بهم لا يعني أن كلامهم دليل شرعي، بدليل أنه أمر بالاعتداء بكل صحابي من الصحابة،

وليس بالخلفاء الراشدين وحدهم، فقال: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بَائِهِمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ» أخرجه رزين. فهو إذن أمر بالاعتداء بكل صحابي، وليس بمؤلاء فقط، فلا يزيد تخصيصهم في حديث: «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ» إلى جانب العموم في حديث: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ» عن كونه بيان فضلهم لا تخصيص الاعتداء بهم وحدهم. وبذلك لا تكون في الحديث دلالة على أن إجماع الخلفاء الراشدين حجة. على أن المراد بالخلفاء الراشدين كل خليفة راشد، وليس هؤلاء الأربعة وحدهم. وأما حديث أن الخلافة ثلاثون سنة فلا دلالة فيه على أنهم وحدهم الراشدون، فكل خليفة راشد يدخل في هذا الحديث، فيدخل فيه مثلاً عمر بن عبد العزيز. وأما قولهم إن العرف خصصه بالأئمة الأربعة فإنه لا قيمة له؛ لأن العرف المعتبر في دلالة الكلمات، أو ما يسمى بالحقيقة العرفية، هو عرف أهل اللغة وليس عرف الناس. وعرف أهل اللغة لم يطلق كلمة الخلفاء الراشدين على هؤلاء الأربعة حتى يقال حقيقة عرفية، وإنما أطلقها عرف طارئ عند غير أهل اللغة، وهذا لا قيمة له؛ لذلك يظل معنى كلمة الخلفاء الراشدين عاماً يشمل كل خليفة راشد، وبهذا يسقط الاستدلال بهذا الحديث؛ فلا يكون إجماع أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، دليلاً من الأدلة الشرعية.

وأما إجماع أبي بكر وعمر فقد استدلوا عليه بقوله ﷺ: «اقْتَدُوا بِاللَّذِينَ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ» أخرجه الترمذي وأحمد وهذا لا يصلح حجة؛ لأنه خبر آحاد وهو ظني، ولأنه لا يزيد عن كونه طلب اقتداء بهما للدلالة على فضلهما، كما طلب الاقتداء بالصحابة كلهم في حديث: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ»، فهو يدل على فضلهما، وعلى الاقتداء بهما، ولا دلالة فيه على كون كلامهما دليلاً شرعياً؛ فيسقط الاستدلال به.

ومن هذا كله يتبين أن كل إجماع غير إجماع الصحابة ليس دليلاً شرعياً، ولا يعتبر من الأدلة الشرعية مطلقاً. والأصل أن لا يرجع إلى قول أحد سوى الصادق المؤيد بالمعجزة لتطرق الخطأ والكذب إلى من عداه. غير أن الصحابة، رضوان الله عليهم، قد تعلق بإجماعهم صحة الدين وحفظ القرآن، فافتضى ذلك استحالة الخطأ على إجماعهم؛ لاستحالة الخطأ على الدين، ولاستحالة الخطأ على القرآن، فكانت عصمة إجماعهم عن الخطأ ليست آتية من كونهم صحابة، فإنه ليس هناك أحد معصوم عن الخطأ سوى الأنبياء، وإنما أتت عصمة إجماعهم عن الخطأ من ناحية عصمة الخطأ على الدين، وعصمة القرآن أن يأتيه الباطل، فكما أن العصمة في التبليغ عن الخطأ اقتضت عصمة الأنبياء، كذلك عصمة الدين الذي عنهم أخذناه عن الخطأ، وعصمة القرآن الذي نقلوه لنا عن الخطأ اقتضت عصمة إجماعهم عن الخطأ؛ ولذلك كان إجماعهم حجة لاستحالة الخطأ على إجماعهم؛ وذلك لأنه لو لم يكن مستحيلاً على إجماع الصحابة الخطأ لجاز أن يجمعوا على كتم شيء من القرآن، أو على إدخال شيء في القرآن ليس منه، أي لجاز أن يزيدوا عليه أو ينقصوا منه، ولجاز أن يجمعوا على الكذب على رسول الله، ولجاز أن يخطئوا في نقل شيء على أنه من القرآن وهو ليس من القرآن، ولجاز أن يكتموا شيئاً من الدين، أو يدخلوا على الدين ما ليس منه، وهذا كله مناف لصحة الدين المقطوع بها بالدليل القطعي، ومناف لكون القرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؛ فكان لا بد أن يكون الخطأ مستحيلاً على إجماعهم فيما ينقلونه لنا من الدين ومن القرآن؛ ولذلك كان إجماعهم دليلاً شرعياً، ومن عداهم ليس كذلك؛ ولهذا كان إجماع الصحابة وحده دليلاً شرعياً، وما عداه من إجماع ليس دليلاً شرعياً.

الإجماع السكوتي

الإجماع السكوتي هو أن يذهب واحد من الصحابة إلى حكم ويعرف به الصحابة ولم ينكر عليه منكر، فيكون سكوتهم إجماعاً، ويقال له الإجماع السكوتي مقابل الإجماع القولي، أي كما أن الصحابة إذا اجمعوا على رأي في حادثة من الحوادث، فاتفقوا كلهم على أن الحكم الشرعي في شأنها كذا، كذلك إذا ذهب أحد الصحابة إلى حكم في مسألة من المسائل، وعرف به الصحابة، ولم ينكر عليه منكر، كان إجماعهم على السكوت إجماعاً معتبراً. والإجماع السكوتي كالإجماع القولي دليل شرعي، ولكن إذا استوفى شروطه كلها، وإذا لم يستوف شرطاً من شروطه لا يعتبر إجماعاً، ولا يحتج به.

ويشترط في الإجماع السكوتي شروط:

أحدها: أن يكون الحكم الشرعي مما ينكر عادة ولا يسكت عليه الصحابة؛ وذلك لاستحالة إجماع الصحابة على السكوت على منكر. فإن كان مما لا ينكر عادة، فإن سكوت الصحابة عنه لا يعتبر إجماعاً، ومثال الإجماع السكوتي أخذ عمر الأرض من بلال؛ لأنه أهملها ثلاث سنين، وسكوت الصحابة عن ذلك، فقد حدث يونس عن محمد بن إسحاق عن عبد الله بن أبي بكر قال: «جاء بلال بن الحارث المُرَني إلى رسول الله ﷺ فاستقطع أرضاً، فأقطعها له طويلة عريضة. فلما ولي عمر قال له: يا بلال، إنك استقطعت رسول الله ﷺ أرضاً طويلة عريضة، ففقطعها لك، وإن رسول الله ﷺ لم يكن يمنع شيئاً يسأله، وأنت لا تطيق ما في يدك. فقال: أجل، فقال: فانظر ما قويت عليها منها فأمسكه، وما لم تطق، وما لم تقو عليه، فادفعه إلينا نقسمه بين المسلمين، فقال: لا أفعل، والله، شيئاً أقطعنيه رسول الله، فقال عمر: والله لنفعلن.

فَأَخَذَ مِنْهُ مَا عَجَزَ عَنْ عِمَارَتِهِ، فَقَسَمَهُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ» رواه يحيى بن آدم في كتاب الخراج. وكان ذلك على مرأى من الصحابة، ولم ينكر عليه منكر؛ فكان إجماعاً سكوتياً؛ لأن أخذ ملك المسلم من غير حق مما ينكر عادة. فسكوت الصحابة عن ذلك، وهو مما ينكر عادة، جعله إجماعاً سكوتياً.

ثانيها: أن يشتهر هذا العمل ويعرفه الصحابة، فإن كان لم ينتشر بين المسلمين، ولم يعرفه الصحابة، لا يعتبر إجماعاً سكوتياً؛ لجواز أن يكون لم يبلغهم، وعدم بلوغهم الحكم لا يعتبرون به قد سكتوا عنه؛ فلا يكون مما سكت عنه الصحابة؛ فلا يكون إجماعاً.

ثالثها: أن لا يكون ذلك مما جعل لأمر المؤمنين التصرف به برأيه كأموال بيت المال، فإنه قد جعل التصرف فيها لرأي الإمام، فتصرفه في أمر كإعطائه المال للمسلمين بالتفاضل لا بالتساوي، وسكوت الصحابة عن ذلك لا يعتبر إجماعاً سكوتياً؛ لأنه وإن كان ظاهره عدم العدل بين الناس، ولكن حقيقته أنه مما جعل للإمام أن يتصرف فيه برأيه واجتهاده، فلا يكون سكوتهم سكوتاً على منكر، ويكون عمل الخليفة حينئذ اجتهاداً منه لا إجماعاً. وهكذا جميع ما جعل فيه الرأي للإمام لا يعتبر إجماعاً، ولو سكت عنه الصحابة.

فإذا استوفى هذه الشروط الثلاثة، أي كان مما ينكر عادة، وكان مشتهراً بين المسلمين وعرفه الصحابة، ولم يكن مما جعل للإمام أن يتصرف فيه برأيه، فإنه يكون إجماعاً سكوتياً. والدليل على أن الإجماع السكوتي دليل شرعي هو استحالة أن يسكت الصحابة على منكر، فكوتهم يستحيل عليهم شرعاً أن يجمعوا على منكر دليل على أن سكوتهم على رأي من الآراء، باعتباره حكماً شرعياً، حجة شرعية، ويعتبر من الأدلة الشرعية.

الصحابة

الصحابي لفظ يقع على من طالت صحبته للنبي ﷺ وكثرت مجالسته له عن طريق التبعية له والأخذ عنه، وروي عن شعبة عن موسى السبلائي قال: «أتيت أنس بن مالك فقلت: هل بقي من أصحاب رسول الله ﷺ أحد غيرك؟ قال: بقي ناس من الأعراب قد رأوه، أما من صحبه فلا» رواه ابن الصلاح في مقدمته. وقال المازني في شرح البرهان: «لسنا نعني بقولنا: الصحابة عدول، كل من رآه ﷺ يوماً، أو رآه لماماً، أو اجتمع به لغرض وانصرف عن كذب، وإنما نعني بهم الذين لازموه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزله الله، أولئك هم المفلحون» وقال الإمام أبو بكر أحمد بن علي الحافظ بإسناده عن سعيد بن المسيب أنه قال: «الصحابة لا نعدمهم إلا من أقام مع رسول الله ﷺ سنة أو سنتين، وغزا معه غزوة أو غزوتين» وعلى ذلك لا يعد من الصحابة إلا من تحقق فيه معنى الصحبة بملازمة النبي ﷺ وطول مجالسته. ويعرف كون الواحد منهم صحابياً تارة بالتواتر، وتارة بالاستفاضة القاصرة عن التواتر، وتارة بأنه يروى عن آحاد الصحابة أو عن آحاد التابعين أنه صحابي، وتارة بقوله وإخباره عن نفسه بعد ثبوت عدالته بأنه صحابي.

وجميع الصحابة عدول، ولهم جميعهم خصيصة، وهي أنه لا يسأل عن عدالة أحد منهم، بل ذلك أمر مفروغ منه؛ لكونهم على الإطلاق معدلين بنصوص الكتاب والسنة، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ مِنْ الْقَوْمِ الْمُفْلِحِينَ﴾ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿٥٦﴾ وقوله

تعالى: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾ (٣٣) والمقصود بها الصحابة، فهم بعض المؤمنين. وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾ وقوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهِجْرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ (٥٨) وقوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا﴾ الآية. وهناك أحاديث كثيرة تدل على فضل الصحابة، فمن ذلك قوله ﷺ: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ، بَائِهِمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ» أخرجه رزين. وقد روى الترمذي من حديث عبد الله بن مغفل قال: قال رسول الله ﷺ: «اللَّهُ اللَّهُ فِي أَصْحَابِي، اللَّهُ اللَّهُ فِي أَصْحَابِي لَا تَتَّخِذُوهُمْ غَرَضًا بَعْدِي، فَمَنْ أَحَبَّهُمْ فَبِحَبِي أَحَبَّهُمْ، وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ فَبِغْضِي أَبْغَضَهُمْ، وَمَنْ آذَاهُمْ فَقَدْ آذَانِي، وَمَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَى اللَّهَ، وَمَنْ آذَى اللَّهَ يُوْشِكُ أَنْ يَأْخُذَهُ» وثبت في الصحيحين عن أبي سعيد الخدري من قوله ﷺ: «قَوْلَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا أَدْرَكَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ». وروى البزار في مسنده بسند رجاله ثقات من حديث سعيد بن المسيب عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ اخْتَارَ أَصْحَابِي عَلَى الْعَالَمِينَ سِوَى النَّبِيِّينَ وَالْمُرْسَلِينَ». فهذه النصوص الشرعية من الكتاب والسنة تنطق بوضوح بفضل الصحابة، وعلو مكانتهم، ووجوب حبهم وتعظيمهم، وعلى عدالتهم. على أن حال الصحابة التي كانوا عليها تدل على عدالتهم، فقد كانوا على حال عظيم من الأعمال الكبيرة، من الهجرة، والجهاد، ونصرة الإسلام، وبذل المهج والأموال،

وقتل الآباء والأبناء في سبيل الإسلام، والمناصحة في الدين، وقوة الإيمان واليقين. وهذا يدل على القطع بعدالتهم، والاعتقاد بنزاهتهم، وأنهم كافة أفضل من جميع الخالفين بعدهم، والمعدلين الذين يجيئون من بعدهم، هذا هو الحق، وذلك أن الرسول حق، والقرآن حق، وما جاء به حق، وإنما أدى إلينا ذلك كله الصحابة، رضوان الله عليهم، فإذا لم يكونوا عدولاً، كيف يكون ما نقل إلينا بواسطتهم حقاً؟ والذين يطعنون في الصحابة إنما يريدون أن يجرحوا شهودنا ليطلوا الكتاب والسنة. صحيح أن الصحابي الواحد ليس معصوماً، بل يجوز عليه ما يجوز على سائر البشر من خطأ وارتكاب المحرمات؛ لأنه لا يوجد فرد معصوم إلا الأنبياء والرسل، ولكن ما ينقلونه لنا من الدين ولو أفراداً هم عدول في النقل عن رسول الله؛ لقوله ﷺ: «بَابِهِمْ أَقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ» أخرجه رزين. وكذلك ما يجمعون عليه مقطوع بصحته؛ لاستحالة الخطأ في إجماعهم. فالادعاء بعصمة أي واحد منهم خطأ؛ لأنه يجوز الخطأ على كل واحد من البشر إلا الأنبياء فيما يبلغونه عن الله، وجرح عدالة أي واحد منهم خطأ؛ لأن الرسول يقول: «بَابِهِمْ أَقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ» واعتبار إجماعهم دليلاً شرعياً أمر واجب؛ لأنه يستحيل عليهم شرعاً أن يجمعوا على خطأ.

الدليل الرابع

القياس

القياس في اللغة التقدير، وأما في اصطلاح الأصوليين فقد عرف عدة تعاريف: فقد عرف القياس بأنه إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت، وعرف بأنه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما ونفيه عنهما، وعرف بأنه استخراج مثل حكم المذكور لما لم يذكر بجامع بينهما، وعرف بأنه عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل، فهو تحصيل الحكم الذي أخذه الأصل لإثبات مثله في الفرع لتشابههما في علة الحكم عند المجتهد. فتعاريف القياس كلها تقتضي وجود مشبه، ومشبه به، ووجه شبه، أي يقتضي مقيساً، ومقيساً عليه، ووجه القياس. فعلى أي تعريف من التعاريف، فإن الذي يجعل القياس موجوداً هو اشتراك المقيس والمقيس عليه في أمر واحد، أي وجود جامع بينهما. وهذا الأمر الواحد الجامع بين المقيس والمقيس عليه هو الباعث على الحكم. وبناء على هذا لا يدخل في القياس قياس حكم على حكم للتماثل بينهما؛ لأنه وإن كان أحدهما يشبه الآخر في أمر من الأمور، ولكن هذا الأمر ليس هو الباعث على الحكم، وإنما هو التماثل، أي مجرد الشبه، وذلك ليس هو القياس الشرعي؛ فلا يدخل في القياس، بل لا بد أن يكون الأمر الجامع بين الأصل والفرع هو الذي كان باعثاً على الحكم؛ ولهذا فإن أدق هذه التعاريف هو التعريف الأول؛ لأنه لم يطلق الجامع بين المقيس والمقيس عليه، وإنما حدده بأنه علة الحكم، أي الباعث على الحكم. ومثل هذا التعريف ما عرفه به بعضهم

بقوله: القياس هو إلحاق أمر بآخر في الحكم الشرعي لاتحاد بينهما في العلة، أي لاتحادهما في الباعث على الحكم في كل منهما.

والقياس دليل شرعي على الأحكام الشرعية، فهو حجة لإثبات أن الحكم حكم شرعي. وقد ثبت كون القياس دليلاً شرعياً بالدليل القطعي وهو أن محل اعتبار القياس دليلاً شرعياً إنما هو في الحالة التي يرجع فيها القياس إلى نفس النص؛ إذ لا تعتبر العلة في القياس إلا إذا كان الشرع قد دل عليها، فيكون اعتبار القياس دليلاً شرعياً أمراً حتمياً، ويكون في الحقيقة راجعاً إلى نفس النص، ولذلك يقال له معقول النص. وعليه فإن هذا القياس دليله نفس النص الذي دل على العلة، أي على الباعث على الحكم. فإن كان دليل العلة هو الكتاب، فإن دليل هذا القياس هو دليل الكتاب. وإن كان دليل العلة هو السنة، فإن دليل هذا القياس هو دليل السنة. وإن كان دليل العلة هو إجماع الصحابة، فإن دليل هذا القياس هو دليل إجماع الصحابة. وبذلك يكون دليل القياس دليلاً قطعياً؛ لأنه نفس دليل النص الذي دل على الباعث على الحكم، أي نفس أدلة الكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة، وهي أدلة قطعية. وعلى هذا فإن الدليل الشرعي على أن القياس حجة شرعية هو مجموع الأدلة التي تدل على أن الكتاب والسنة وإجماع الصحابة حجة شرعية. ولذلك كان دليل القياس دليلاً قطعياً.

وقد أرشد رسول الله ﷺ إلى القياس، وأقر القياس. فعن ابن عباس أن امرأة قالت يا رسول الله: «إِنَّ أُمِّي مَاتَتْ، وَعَلَيْهَا صَوْمٌ نَزَرُ، أَفَأَصُومُ عَنْهَا؟ قَالَ: أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكَ دِينَ فَقَضَيْتِهِ أَكَانَ يُؤَدِّي ذَلِكَ عَنْهَا؟ قَالَتْ: نَعَمْ، قَالَ: فَصُومِي عَنْ أُمِّكَ» أخرجه مسلم. وروى أحمد عن عبد الله بن الزبير قال: «جاء

رَجُلٌ مِنْ خَنَعَمٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: إِنَّ أَبِي أَدْرَكُهُ الْإِسْلَامُ، وَهُوَ شَيْخٌ كَبِيرٌ لَا يَسْتَطِيعُ رُكُوبَ الرَّحْلِ، وَالْحَجُّ مَكْتُوبٌ عَلَيْهِ، أَفَأَحُجُّ عَنْهُ؟ قَالَ: أَنْتَ أَكْبَرُ وَلَدُهُ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دَيْنٌ فَقَضَيْتَهُ عَنْهُ أَكَانَ ذَلِكَ يُجْزِي عَنْهُ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَاحْجُجْ عَنْهُ». وروى البخاري عن ابن عباس أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: «إِنَّ أُمِّي نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ، فَلَمْ تَحُجَّ حَتَّى مَاتَتْ، أَفَأَحُجُّ عَنْهَا؟ قَالَ: نَعَمْ حُجِّي عَنْهَا، أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكَ دَيْنٌ أَكُنْتَ قَاضِيَتَهُ؟ قَالَتْ: نَعَمْ، فَقَالَ: أَقْضُوا اللَّهَ الَّذِي لَهُ، فَإِنَّ اللَّهَ أَحَقُّ بِالْوَفَاءِ» وروى الدارقطني عن ابن عباس قال: «أَتَى النَّبِيَّ ﷺ رَجُلٌ، فَقَالَ لَهُ: إِنَّ أَبِي مَاتَ، وَعَلَيْهِ حِجَّةُ الْإِسْلَامِ، أَفَأَحُجُّ عَنْهُ؟ قَالَ: أَرَأَيْتَ لَوْ أَنَّ أَبَاكَ تَرَكَ دِينًا عَلَيْهِ، أَقَضَيْتَهُ عَنْهُ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَاحْجُجْ عَنْ أَبِيكَ». وروي عنه ﷺ أنه لما سأله الجارية الخنعمية وقالت: «يا رسولَ الله، إنَّ فريضةَ الله في الحجِّ أدركتْ أبي شيخاً كبيراً، لا يستطيعُ أن يثبْتَ على الرَّاحِلةِ، أَفَأَحُجُّ عَنْهُ؟ قَالَ لَهَا: أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دَيْنٌ أَكُنْتَ قَاضِيَتَهُ؟ قالت: نعم. قال: فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ بِالْقَضَاءِ» ذكره ابن قدامة في المغني. فهذه الأحاديث كلها دليل على أن القياس حجة، ووجه الاحتجاج بها أن الرسول ألحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء ونفعه، وهو عين القياس. وروي أن الرسول ﷺ قال لعمر، وقد سأله عن قبلة الصائم: «أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضَّمْتَ بِمَاءٍ وَأَنْتَ صَائِمٌ؟ فَقُلْتُ: لَا بَأْسَ بِذَلِكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: فَفِيمَ؟» أخرجه أحمد. فالرسول أرشد إلى القياس، إذ أفهم عمر أن القبلة بدون إنزال لا تفسد الصوم، كما أن المضمضة بدون الابتلاع لا تفسد الصوم، فقله ﷺ «أَرَأَيْتَ» خرج مخرج التقدير. وورد في الأحكام للآدمي أن النبي ﷺ: «بَعَثَ مُعَاذًا وَأَبَا مُوسَى إِلَى الْيَمَنِ قَاضِيَيْنِ، كُلٌّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى نَاحِيَةٍ، فَقَالَ لَهُمَا: بِمَ تَقْضِيَانِ؟ فَقَالَا: إِذَا لَمْ

نَجِدَ الْحُكْمَ فِي الْكِتَابِ وَلَا السُّنَّةَ قَسْنَا الْأَمْرَ بِالْأَمْرِ، فَمَا كَانَ أَقْرَبَ إِلَى الْحَقِّ عَمَلْنَا بِهِ، فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: أَصَبْتُمَا.

وهكذا فقد ورد في السنة ما يدل على القياس.

وأما الإجماع، فإن الصحابة، رضوان الله عليهم، قد تكرّر منهم القول بالقياس، واعتباره دليلاً شرعياً، من غير إنكار من أحد مطلقاً مع أن ذلك مما ينكر؛ فكان هذا إجماعاً. فقد روي أن عمر رضي الله عنه لما ولي أبا موسى الأشعري البصرة، وكتب له العهد، أمره فيه بالقياس، فقد جاء في رسالة عمر إلى أبي موسى: «الفهم الفهم فيما تلجلج في نفسك مما ليس في بعض كتاب ولا سنة، ثم اعرف الأشكال والأمثال فقس الأمور، ثم ذلك بأشبهها بالحق» ذكره الشيرازي في طبقات الفقهاء. وروي عن علي رضي الله عنه أنه قال في شارب الخمر: «أرى أنه إذا شرب هذى، وإذا هذى افتري، فيكون عليه حد المفترى» ذكره ابن قدامة في المغني، فقاس شارب الخمر على القاذف. وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «ألا يتقي الله زيد بن ثابت، يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أبا الأب أباً، ولم يرد به تسمية الأب لعلمه أنه لا يسمى أباً حقيقة، بل جعله كالأب في حجب الإخوة، كما أن ابن الابن كالابن في حجبهم، فقاس ابن عباس الجد على ابن الابن في حجب الإخوة» ذكره السرخسي في المبسوط، والشيرازي في التبصرة، وغيره الكثير من الفقهاء. وروي أن أبا بكر: «ورث أم الأم دون أم الأب، فقال له بعض الأنصار: لقد ورثت امرأة من ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها، وتركت امرأة لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت، فرجع إلى التشريك بينهما في السدس، فقاس قرابة الميت في إرث الحي منه على قرابة الميت في إرثه من

الحي لو كان العكس. فكان إشراكه بين أم الأب وأم الأم في السدس بناء على القياس» ذكره الغزالي في المستصفى. وروي أن عمر كان يشك في قود القتل الذي اشترك في قتله سبعة. فقال له علي: «يا أمير المؤمنين، أرأيت لو أن نفراً اشتركوا في سرقة جزور، فأخذ هذا عضواً وهذا عضواً، أكنت قاطعهم؟ قال: نعم. قال: فكذلك» أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، فقياس القتل على السرقة، فهذه الحوادث لم يعلم أن هناك منكراً لها، وكانت مشهورة بين الصحابة مع أنها مما ينكر، فكان سكوتهم عليها، وهي مما لا يسكتون عليه، إجماعاً منهم على كون القياس حجة شرعية.

وأيضاً فإن رسول الله ﷺ علل كثيراً من الأحكام، والتعليل موجب لاتباع العلة أين كانت، وذلك نفس القياس، فمن ذلك ما أخرجه مسلم بلفظ «قَالُوا: نَهَيْتَ أَنْ تُؤْكَلَ لُحُومُ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثٍ. فَقَالَ: إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ الَّتِي دَفَّتْ، فَكُلُّوا، وَادْخَرُوا، وَتَصَدَّقُوا» وقال ﷺ: «كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، فَرُزِرُواهَا، فَإِنَّهَا تَزْهَدُ فِي الدُّنْيَا وَتَذَكُرُ الْآخِرَةَ» أخرجه ابن ماجه. ولما سئل ﷺ عن بيع الرطب بالتمر قال: «هَلْ يَنْقُصُ الرُّطْبُ إِذَا بَيْسَ؟ فَقَالُوا: نَعَمْ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: فَلَا إِذْنَ» أخرجه الدارقطني. وقال عليه الصلاة والسلام في محرم وقصت به ناقته: «لَا تُمَسُّهُ طَيْباً، وَلَا تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ، فَإِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبِّياً» أخرجه البخاري. وقال في حق شهداء أحد: «زَمَلُوهُمْ بِدِمَائِهِمْ، فَإِنَّهُ لَيْسَ كَلِمٌ يُكَلِّمُ فِي اللَّهِ إِلَّا يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَدْمَى، لَوْ أَنَّ لَوْنُ الدَّمِ، وَرِيحُهُ رِيحُ الْمَسْكِ» أخرجه النسائي. وقال في الهرة: «إِنَّهَا لَيَسَتْ بِنَجَسٍ، إِنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ» أخرجه أحمد. فهذا التعليل للأحكام دليل على بيان الشيء الذي من أجله شرع الحكم، وهذا يوجب اتباع العلة أينما وجدت، وهذا عين القياس.

ومن ذلك يتبين أن الحديث، وإجماع الصحابة، وتعليل الرسول لكثير من الأحكام، دليل على أن القياس دليل شرعي من الأدلة التي تكون حجة على أن الحكم المستنبط به حكم شرعي، وهي كذلك تبين نوع القياس الذي يعتبر دليلاً شرعياً؛ لأنها كلها جاءت في القياس الذي يكون مبنياً على العلة التي جاء بها نص، أي إن جميع الأقيسة التي جاءت في السنة وإجماع الصحابة كان الباعث على الحكم هو الذي اعتبر في القياس، وخص الباعث الذي جاء به النص دون غيره؛ ولهذا لا تكون هذه الأدلة حجة على مطلق القياس، بل هي حجة على القياس الذي تكون العلة فيه قد دل عليها دليل من الشرع، وهذا هو القياس المعتبر شرعاً. أما إذا لم يكن القياس كذلك، فلا قيمة له في الاستدلال على الأحكام الشرعية، ولا يعتبر دليلاً شرعياً. إذ الأحاديث، وإجماع الصحابة، وتعليل الرسول، كلها ثابتة بما دل عليه النص من علل لا في غيرها، فيكون خاصاً في موضوعها، وليس عاماً لكل قياس؛ وعليه فالقياس المعتبر هو الذي يرجع إلى نفس النص ليس غير. فالمراد بالقياس القياس الشرعي لا القياس العقلي، أي القياس الذي وجدت فيه أمانة من الشرع تدل على اعتباره، أي وجدت فيه علة شرعية ورد بها نص شرعي معين. وأما القياس العقلي الذي يفهمه العقل من مجموع الشرع دون أن يكون هناك نص معين يدل عليه، أو الذي يفهمه من قياس حكم على حكم لمجرد التماثل عقلاً دون أن يكون هناك باعث على الحكم قد ورد به الشرع، فإن ذلك كله لا يجوز ولا بوجه من الوجوه. ذلك أن الأخذ بالإدراك المنطقي يقتضي التسوية بين المتماثلات في أحكامها؛ ولذلك يجعل القياس موجوداً بين كل أمرين بينهما وجه شبه. ولكن الشرع كثيراً ما فرق بين المتماثلات، كما أنه كثيراً ما

جمع بين المختلفات، وهذا على خلاف قضية القياس العقلي والإدراك المنطقي، بل على نقيضها، فهو يدل على عدم جريان القياس الشرعي في جميع المتماثلات، وعلى إمكانية جريانه على المختلفات، والمعين لجوازه أمر شرعي؛ ليعين متى يجري القياس، لا إدراك ولا وجود مجرد التماثل؛ ومن هنا كان من الممتنع أن يجري القياس لمجرد الشبه والتماثل، بل لا بد من علة شرعية تدل على وجود القياس في العلة الشرعية التي وجدت وحدها ولا يتجاوزها إلى غيرها مطلقاً.

والدليل على عدم جواز القياس بالإدراك المنطقي، أي على عدم جواز القياس العقلي، النصوص الشرعية التي جاءت بالأحكام الشرعية. فإن الشارع فرق في النصوص الشرعية بين المتماثلات، وجمع بين المختلفات، وأثبت أحكاماً لا مجال للعقل فيها.

أما بيان التفريق بين المتماثلات، فإن الشارع فرق بين الأزمنة في الشرف، ففضل ليلة القدر على غيرها. وفرق بين الأمكنة في الشرف، كتفضيل مكة على المدينة، والمدينة على غيرها. وفرق بين الصلوات في القصر، فرخص في قصر الرباعية ولم يرخص في قصر الثلاثية والثنائية. وجعل المني طاهراً والمذي نجساً، وهما نزلاً من محل واحد. وأوجب الغسل من المني، وأبطل الصوم بإنزاله عمداً دون المذي، مع أنهما نزلاً من مكان واحد، وأوجب غسل الثوب من بول الصبية الأنثى، والرش من بول الصبي الذكر. وأوجب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة. وقطع سارق ثلاثة دراهم، ولم يقطع غاصب القناطير. وأوجب الجلد على القاذف بالزنا. ولم يوجبه على القاذف بالكفر. وجعل عدة المطلقة ثلاثة قروء، وعدة المتوفى عنها زوجها أربعة

أشهر وعشرة أيام، مع استواء حال الرحم فيهما. وهكذا أحكام كثيرة تتشابه في أمر، ويوجد فيها جامع، فجاء الشارع وجعل لكل منهما حكماً غير حكم الآخر، مما يدل على أن مجرد وجود الجامع في أمر لا يكفي للقياس، بل لا بد أن يكون هذا الجامع علة شرعية قد نص عليها الشرع.

وأما بيان الجمع بين المختلفات، فإن الشرع جمع بين الماء والتراب في جواز الطهارة، مع أن الماء ينظف، والتراب يشوه. وجعل الضمان واجباً على المحرم إذا قتل حيواناً أو طيراً في الصيد، سواء أكان قتل الصيد عمداً أم خطأ، مع أن هناك فرقاً بين قتل الخطأ وقتل العمد. وجعل القتل عقوبة للمرتد، وعقوبة للزاني المحصن، وإن اختلفت كيفيته، مع أن هناك فرقاً بين عمل كل منهما. وهكذا أحكام كثيرة تختلف الوقائع فيها اختلافاً بيناً، ولا يوجد أي جامع بينها، ومع ذلك فقد جعل الشارع لها حكماً واحداً.

وأما بيان الأحكام التي لا مجال للعقل فيها، فإن الشرع أوجب التعفف، أي غض البصر، بالنسبة إلى الحرة الشوهاء شعرها وبشرتها مع أن الطبع لا يميل إليها، ولم يوجب غض البصر بالنسبة إلى الأمة الحسناء التي يميل إليها الطبع. وأيضاً فقد أوجب الله تعالى القطع في سرقة القليل، دون غضب الكثير. وأوجب الجلد على القاذف بالزنا، بخلاف القاذف في غير الزنا، مع أنه قد يكون أفظع منه، كالقذف بالكفر. وشرط في شهادة الزنا أربعة رجال، واكتفى بشهادة القتل باثنين، مع أن القتل أغلظ من الزنا. وأوجب الزكاة في الذهب والفضة، ولم يشرعها في الماس والياقوت وغيرهما من المعادن النفيسة. وأحل البيع وحرم الربا، مع أن كلاً منهما بيع، وهما متماثلان. وشرط في شهادة الرجعة أن يكون الشاهد مسلماً، وأجاز في الوصية أن يكون الشاهد

كافراً. ونهى عن تقديس الأحجار، وأمر بتقبييل الحجر السود. وغير ذلك كثير. فلو جعل للعقل أن يفهم من مجموع الشرع علة، أو يفهم من ظاهر النص علة، أو يفهم من مجرد التماثل بين حكمين وجود القياس بينهما، لحرم كثيراً مما أباحه الله، وأحل كثيراً مما حرمه الله؛ ولذلك لا يجوز أن يحصل القياس إلا في علة ورد النص بها؛ ولهذا يقول سيدنا علي عليه السلام: «لو كان دين الله بالرأي، لكان باطن الخفين أحق بالمسح من أعلاه» أخرجه الدارقطني. ومن هنا لا يجري القياس في العبادات؛ لأنه يتبين من تتبع النصوص الشرعية أنه لم يرد فيها نص معلن بعلّة تتكرر ويقاس عليها؛ ولذلك لا يجري إيجاب الصلاة بالإيماء في حق العاجز عن الإتيان بها، بالقياس على إيجاب الصلاة قاعداً في حق العاجز عن القيام بها، بحجة أن الجامع بينهما هو العجز عن الإتيان بها على الوجه الأكمل؛ لأن العجز ليس علة للصلاة قاعداً، ولا الباعث على الحكم؛ لأن الحكم هو الصلاة وليس الصلاة قاعداً، وإنما جازت صلاة العاجز قاعداً لورود النص، فلا يقاس عليها. ولا تقاس الكفارة بالإفطار في رمضان بالأكل، قياساً على الإفطار بالجماع. ولا تقاس إزالة النجاسة عن الثوب بالأحجار، قياساً على إزالة النجاسة بالاستنجاء بالأحجار. ولا يجعل الزلزال سبباً للصلاة، قياساً على الكسوف، في كونه جعله الشارع سبباً للصلاة. ولا يجعل الوضوء شرطاً في الصوم، قياساً على جعل الوضوء شرطاً في الصلاة. وهكذا جميع العبادات. ومثل ذلك كل حكم ثبت بنص لم يعلل ذلك النص، لا يجري القياس فيه، سواء أكان من المعاملات، أم العقوبات، أم غيرها؛ لأن القياس إنما هو القياس الشرعي، وهو الذي وردت علته بنص شرعي، وهو ما أطلق عليه معقول النص.

فالقياص لا يجري إلا في الأحكام المعللة بعلة ورد بها النص الشرعي، وهذا وحده هو القياص الشرعي. ويؤيد ذلك ما سبق وبين أن الأدلة الظنية على القياص قد بينت نوع القياص الذي يعتبر دليلاً شرعياً، فإن الذي جعل القياص دليلاً شرعياً هو إقرار الرسول ﷺ للقياص، وإرشاده للختعية به، وتعليقه لكثير من الأحكام، فيكون القياص الذي يصلح دليلاً شرعياً هو هذا القياص ليس غير. أما إقراره للقياص فقد جاء مطلقاً، إذ قال معاذ وأبو موسى: «قسنا الأمر بالأمر، فما كان أقرب إلى الحق عملنا به». فهو يشمل جميع جنس القياص، ولكن إرشاده للختعية قد قيد القياص بقياس معين، وهو الذي يكون الجامع فيه باعثاً على تشريع الحكم، فإنه قال لها: رأيت لو كان على أبيك دين فقضيته؟ ثم قال: فدين الله أحق بالقضاء. فالباعث على جواز الحج كونه قضاء دين؛ ولذلك جاز القياص، وإلا فإن الحج عبادة، وإقراض المال معاملة، وكل منهما يختلف عن الآخر. ولكن تسديد المال المقرض يشبه تسديد فرض الحج من حيث أن كلاهما دين، وكون كل منهما ديناً هو الباعث على الحكم، وهو إسقاط المطالبة من صاحب المال، وإسقاط المطالبة من الله. وكذلك إذا جرى تتبع الأحكام التي عللها الرسول ﷺ مثل قوله: «إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ» أخرجه مسلم، وقوله: «كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، فَزُورُوهَا، فَإِنَّهَا تُزْهِدُ فِي الدُّنْيَا وَتُذَكِّرُ الْآخِرَةَ» أخرجه ابن ماجه، وقوله: «إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلَا يَغْمِسْ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ» أخرجه مسلم. وغير ذلك، فإنها كلها عللت بالباعث على الحكم، فكان هو الذي يجري فيه القياص. وهذا يقيد القياص بأنه القياص على الحكم فيما كان فيه الباعث على تشريعه موجوداً، وهذا هو العلة

الشرعية؛ وعليه فإن القياس لا يجري مطلقاً لمجرد وجود جامع بين المقيس والمقيس عليه، بل لا بد أن يكون للحكم المقيس عليه علة شرعية، هي الباعث على تشريعه، حتى يصح القياس عليه، وحتى يعتبر قياساً شرعياً، أي دليلاً شرعياً.

ومن ذلك كله يتبين أن القياس محصور فيما كان فيه علة شرعية. والجامع بين المقيس والمقيس عليه إنما هو العلة الشرعية ليس غير. وعلى ذلك فلا يقاس حكم على حكم لمجرد الشبه، أو لاشتراكهما في أمر غير العلة الشرعية. وأما ما قالوه من قياس أحكام متولي الوقف على أحكام الوصي للشبه المستحكم بين الوظيفتين، فإنه قول غير سديد؛ لأن الاشتباه بين العاملين لا يجعل حكمهما واحداً إلا إذا جاء نص شرعي، سواء أكانا متماثلين أم مختلفين، فمجرد الشبه بين الوظيفتين لا يميز قياس إحداها على الأخرى وتعطى حكمها، والوصية والوقف استدلت عليهما بحديث واحد، فقد روى أحمد والبخاري ومسلم عن أنس أن أبا طلحة قال: «يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾. وَإِنَّ أَحَبَّ أَمْوَالِي إِلَيَّ بَيْرُحَاءَ، وَإِنَّهَا صَدَقَةٌ لِلَّهِ، أَرْجُو بَرَّهَا وَذُخْرَهَا عِنْدَ اللَّهِ، فَضَعَهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ حَيْثُ أَرَاكَ اللَّهُ، قَالَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: بَخٍ، ذَلِكَ مَالٌ رَابِعٌ ذَلِكَ مَالٌ رَابِعٌ، وَقَدْ سَمِعْتُ مَا قُلْتَ، وَإِنِّي أَرَى أَنْ تَجْعَلَهَا فِي الْأَقْرَبِينَ، فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ: أَفْعَلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ. فَقَسَمَهَا أَبُو طَلْحَةَ فِي أَقَارِبِهِ وَبَنِي عَمِّهِ» فقد استدلت بهذا الحديث على جواز الوقف، واستدل به على أن من أوصى أن يفرق ثلث ماله حيث أرى الله الوصي أنها تصح وصيته، واستدل به على جواز التصديق من الحي في غير مرض الموت بأكثر من ثلث ماله؛ لأن

الرسول لم يستفصل أبا طلحة عن قدر ما تصدق به. فالمسألة هنا ليست من القياس، وإنما هي من الاستنباط من دليل. وأما ما قالوه من كون المرء لا يجوز له أن يقف في مرض موته أكثر من ثلث ماله إلا بإجازة الورثة، قياساً على كون المرء لا يجوز له أن يوصي بأكثر من ثلث ماله إلا بإجازة الورثة، باعتبار أن كليهما تبرع، فهذا أيضاً غير سديد، فإن هذين الحكمين قد استنبطا من الحديث، فقد روى مسلم عن عمران بن حصين: «أَنَّ رَجُلًا أَعْتَقَ سِتَّةَ مَمْلُوكِينَ لَهُ عِنْدَ مَوْتِهِ، لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُمْ، فَدَعَا بِهِمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَجَزَّاهُمْ أَثْلَانًا، ثُمَّ أَفْرَعَ بَيْنَهُمْ، فَأَعْتَقَ اثْنَيْنِ، وَأَرَقَّ أَرْبَعَةً، وَقَالَ لَهُ قَوْلًا شَدِيدًا» فقد استدل بهذا الحديث على أن تصرفات المريض كلها إنما تنفذ من الثلث، ولو كانت منجزة في الحال، ولم تضاف إلى ما بعد الموت، فهو ليس خاصاً بالوصية، وإنما عام يشمل كل التصرفات ومنها الوقف. وأما ما قالوه من قياس الوكالة بأجرة على الإجارة في جعلهما عقداً لازماً، مع أن الوكالة من العقود الجائزة؛ وذلك لاشتراكهما في دفع الأجرة، فإنه ليس قياس حكم على حكم للشبه بين الوظيفتين، وإنما هو قياس حكم على حكم لاشتراكهما في علة الحكم، فإن الذي جعل الإجارة من العقود اللازمة إنما هو الأجرة، فإذا وجدت الأجرة في الوكالة فقد وجد الباعث على جعل العقد لازماً، فتصير الوكالة بالأجرة من العقود اللازمة. أي إن الوكالة من العقود الجائزة، والإجارة من العقود اللازمة، فإذا حصلت الوكالة على أجرة معينة صارت هذه الوكالة من العقود اللازمة قياساً على الإجارة؛ لأن إلزام المستأجر بدفع الأجرة، والأجير بالقيام بالعمل، قد دل دلالة التزام على أن عقد الإجارة من العقود اللازمة، فيقاس عليه الوكالة إذا وجد فيها هذا الإلزام، فهو قياس حكم على حكم معلن بعللة شرعية ورد فيها النص، وليس

قياس حكم على حكم للشبه بين الوظيفتين. وأما ما قالوه إن من أحكام الغصب أن على الغاصب رد عين المغصوب ما دام قائماً، ورد مثله أو قيمته إذا تلف، فيقاس على تلف المغصوب تغيير عينه تغييراً يجعله شيئاً آخر غير الأول، كطحن الحنطة المغصوبة، أو صنع قطعة الفولاذ سيفاً، أو ما شاكل ذلك؛ لأنه يشبه التلف في زوال العين الأولى، فهذا ليس من قياس الحكم، وإنما هو من قياس العلة. فالتلف علة الرد، فيقاس على هذه العلة كل ما تحقق فيها مما جعلها علة، والذي جعلها علة زوال عينها، فكل ما تزول به العين يعتبر علة قياساً على التلف؛ ولذلك كان تغيير العين علة كالتلف؛ لأن به زالت العين عما كانت عليه. وهذا مثل لا يقضي القاضي وهو غضبان، فإنه يقاس على الغضب كل ما يوجد الحيرة، فلا يقضي وهو جوعان مثلاً، وهكذا جميع ما هو قياس حكم على حكم ينظر فيه، فإن كان قياساً لمجرد الشبه بين الوظيفتين فلا يصح القياس، ولا يعتبر؛ لأنه ليس القياس الشرعي الذي اعتبر دليلاً شرعياً. وإن كان قياس حكم على حكم؛ لاشتراكهما في علة الحكم التي ورد بها الشرع، فإنه يصح؛ لأن هذا هو القياس الشرعي الذي يعتبر دليلاً شرعياً.

والقياس إنما هو إلحاق فرع بأصل؛ ولذلك لا يعني القياس العموم في عبارة النص العام، ولا يعتبر من القياس؛ لأن النص العام يشمل جميع الأفراد الداخلة في مفهومه فقط. فقوله تعالى: ﴿فَكَاتُوهُمْ أَجُورَهُمْ﴾ لفظ عام يشمل إجارة المرضعة، والعامل، والدار، والسيارة، وغير ذلك. ولا يقال قيست إجارة العامل على إجارة المرضعة، أو قيست إجارة السيارة على إجارة العامل، بل هي داخلة تحته وفرد من أفراد. وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ﴾ لفظ عام يشمل جميع أنواع الميتة، سواء أكانت معبأة في علب أم لا، فلا يقال

إن تحريم لحم العلب، الذي لم يذبح حيوانه ذبحاً شرعياً، قياس على لحم الميتة، بل لحم العلب هذه لحم ميتة، فهو داخل تحت الميتة، وفرد من أفرادها. أما القياس فإنه يجعل النصوص شاملة لما يدخل في معقولها من أنواع الحوادث وأفرادها، بطريق الإلحاق؛ للاشتراك في العلة، فمثلاً ثبت في أحكام الشريعة أن الأجير يجبر على القيام بما استؤجر عليه؛ لأن الإجارة من العقود اللازمة، ولم يشمل ذلك النص الوكيل؛ لأن الوكالة من العقود الجائزة، لكن الوكيل إذا وكل بأجره فحينئذ يقاس على الأجير؛ لأن الوكيل بأجرة كالأجير بأجرة، لوجود الأجرة لكل منهما، واعتبر الوكيل في حالة أخذه أجرة مجبراً على القيام بما وكل به؛ لأنه بتقاضيه الأجرة أصبح كالأجير؛ لأن الأجرة هي الباعث على حكم الإلزام في الإجارة، فكذلك تكون أجرة الوكالة الباعث على حكم الإلزام. بخلاف ما لو كان وكيلاً من غير أجر، فلا يجبر، ولا يقاس على الأجير، لعدم وجود الأجرة الموجودة في الأجير؛ ولهذا فإن القياس لا يعني العموم، وإنما يعني جعل النص يشمل أنواعاً أخرى أو أفراداً أخرى من الحوادث، لا بلفظه بل بطريق الإلحاق؛ لاشتراكهما مع ما جاء فيه من العلة. ومن ذلك يتبين أن وجود أركان القياس أمر حتمي ليتأتى القياس، فإذا لم يوجد ركن واحد منها لم يصح القياس؛ ولذلك لا بد من معرفة أركان القياس.

والقياس من الأمور الدقيقة جداً، وينبغي أن يعلم أن هذا القياس إنما هو لذوي العقول التي تفهم النصوص والأحكام والحوادث، وليس هو لكل واحد من الناس يقوم به حسب ما يهوى ووفق ما يشتهي، بل لا بد أن يكون لمن آتاهم الله بصيرة وفهماً، وإلا كان وسيلة من وسائل الهدم والبعد عن حقيقة حكم الله. قال الإمام الشافعي: «ولا يكون لأحد أن يقيس حتى

يكون عالماً بما مضى قبله من السنن، وأقاويل السلف، ولسان العرب، ويكون صحيح العقل حتى يفرق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول، ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه؛ لأن له في ذلك تنبهاً على غفلة ربما كانت منه، أو تنبيهاً على خطأ ما اعتقد من الصواب» فاستعمال القياس يحتاج إلى فهم دقيق. ولا يجوز القياس لاستنباط حكم إلا للمجتهد ولو كان مجتهد المسألة، أما المتبع فإنه يعتبر من المقلدين، وليس من المجتهدين، فلا يجوز له استنباط حكم بالقياس؛ لأن المقلد لا يجوز أن يستنبط بالقياس.

أركان القياس

القياس يقتضي أركاناً لا يتم بدونها وهي: الفرع الذي يراد قياسه، والأصل الذي يراد القياس عليه، والحكم الشرعي الخاص بالأصل، والعلة الجامعة بين الأصل والفرع. ومثاله تحريم الإجارة عند أذان الجمعة، قياساً على تحريم البيع عند أذان الجمعة؛ لوجود العلة وهي الإلهاء عن صلاة الجمعة. فالفرع هنا الإجارة، والأصل البيع، والحكم الشرعي الخاص بالأصل التحريم الموجود في البيع عند أذان الجمعة، والعلة هي الإلهاء عن صلاة الجمعة. وأما حكم الفرع فلا يعتبر من أركان القياس، وإنما هو ثمرته، فإذا تم القياس أنتج حكم الفرع؛ ولذلك ليس حكم الفرع من أركان القياس، إذ الحكم في الفرع متوقف على صحة القياس، فلو كان ركناً منه لتوقف على نفسه، وهو محال. وعلى هذا فشروط القياس لا تخرج عن شروط هذه الأركان، فمنها ما يعود إلى الفرع، ومنها ما يعود إلى الأصل، ومنها ما يعود إلى حكم الأصل، ومنها ما يعود إلى العلة.

شروط الفرع

الفرع هو نفس الحكم المتنازع فيه، وهو مقيس. ويشترط فيه خمسة شروط:

الأول: أن يكون خالياً من معارض راجح يقتضي نقيض ما اقتضته علة القياس، ليكون القياس مفيداً.

الثاني: أن تكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلّة الأصل، إما في عينها، وإما في جنسها؛ لأن القياس إنما هو تعدية حكم الأصل إلى الفرع بواسطة علة الأصل، فإذا لم تكن علة الفرع مشاركة لها في صفة عمومها، ولا في صفة خصوصها، فلم تكن علة الأصل في الفرع، فلا يمكن تعدية حكم الأصل إلى الفرع.

الثالث: أن يكون الحكم في الفرع مماثلاً لحكم الأصل، في عينه كوجوب القصاص في النفس، المشترك بين المثلث والمحدد، أو جنسه كإثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياساً على إثبات الولاية في مالها، فإن المشترك بينهما إنما هو جنس الولاية لا عينها.

الرابع: أن لا يكون حكم الفرع منصوباً عليه، وإلا ففيه قياس المنصوص. وليس أحدهما بالقياس على الآخر أولى من العكس. ولا يقال إن ترادف الأدلة على المدلول الواحد جائز؛ لأن هذا إنما يكون في غير القياس، كأن يثبت الحكم بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة. أما القياس فإن الثابت فيه هو العلة. وتعدّيها لحكم الفرع هو الذي جعل القياس موجوداً، فإذا كان هناك نص على حكم في الفرع، فالحكم حينئذ يثبت بالنص لا بالعلة؛ فلا محل للقياس.

الخامس: أن لا يكون حكم الفرع متقدماً على حكم الأصل؛ لأنه إن كان متقدماً عليه لا يتأتى وجود القياس؛ لعدم وجود حكم الأصل. فعملية قياس الفرع على الأصل تقتضي أن يتقدم حكم الأصل على حكم الفرع.

شروط الأصل

الأصل هو ما بني عليه غيره، أي هو ما عرف بنفسه من غير افتقار إلى غيره، وهو مقيس عليه، وشرطه ثبوت الحكم فيه؛ لأن إثبات مثل حكم الأصل في الفرع فرع عن ثبوته فيه؛ ولذلك يشترط في الأصل ثبوت الحكم فيه.

شروط حكم الأصل

يشترط في حكم الأصل ثمانية شروط:
أولها: أن يكون حكماً شرعياً؛ لأن الغرض من القياس الشرعي إنما هو تعريف الحكم الشرعي في الفرع، فإذا لم يكن الحكم في الأصل شرعياً، فلا يكون الغرض من القياس الشرعي حاصلاً. ثم إن القياس المبحوث عنه هو القياس الشرعي، فهو يحتم أن يكون الحكم حكماً شرعياً، وإلا امتنع القياس شرعاً.
ثانيها: أن يكون ذلك الحكم ثابتاً بدليل من الكتاب، أو السنة، أو إجماع الصحابة، وليس ثابتاً بالقياس؛ لأنه إن ثبت بالقياس، فإن اتحدا في العلة، فالقياس على الأصل الأول لا على ذلك الحكم. وإن اختلفا، لم ينعقد القياس الثاني؛ ولهذا يشترط أن يكون حكم الأصل ثابتاً بدليل شرعي غير القياس، أي ثابتاً بالكتاب، أو السنة، أو إجماع الصحابة.

ثالثها: أن لا يكون الدليل الدال على حكم الأصل متناولاً للفرع؛ لأنه لو تناوله لكان إثبات الحكم في الفرع بذلك الدليل لا بالقياس، وحينئذ يضيع القياس.

رابعها: أن يكون ثابتاً غير منسوخ، حتى يمكن بناء الفرع عليه؛ لأنه إنما تعدى الحكم من الأصل إلى الفرع بناء على الوصف الجامع، وذلك متوقف على اعتبار الشرع له، فإذا لم يكن الحكم المرتب على وصفه ثابتاً في الشرع، بأن كان منسوخاً، فلا يكون معتبراً، ولا يجري فيه القياس.

خامسها: أن لا يكون حكم الأصل معدولاً به عن سنن القياس، والمعدول به عن سنن القياس على قسمين:

الأول: ما لا يعقل معناه، وهو إما مستثنى من قاعدة عامة، أو مبتدأ به. فالمستثنى من قاعدة عامة مثل قبول شهادة خزيمة وحده، كما روى البخاري، فإنه، مع كونه غير معقول المعنى، مستثنى من قاعدة الشهادة. والمبتدأ به مثل أعداد الركعات، وتقدير أنصبة الزكاة، ومقادير الحدود والكفارات، فإنه، مع كونه غير معقول المعنى، غير مستثنى من قاعدة عامة، وعلى كلا التقديرين يمتنع فيه القياس.

الثاني: ما شرع ابتداء ولا نظير له، ولا يجري فيه القياس لعدم النظر، كرخص السفر، والمسح على الخفين، واليمين في القسامة، وضرب الدية على العاقلة، ونحوه.

سادسها: أن لا يكون الدليل الدال على إثبات حكم الأصل دالاً على إثبات حكم الفرع، وإلا فليس جعل أحدهما أصلاً للآخر أولى من العكس.

سابعها: أن يكون حكم الأصل معللاً بعلة معينة غير مبهمة؛ لأن إلحاق الفرع بالأصل لأجل وجود العلة يستدعي العلم بحصول العلة، والعلم بحصول العلة متوقف على تعليل حكم الأصل، وعلى تعيين علته.

ثامنها: أن يكون حكم الأصل غير متأخر عن حكم الفرع؛ لأنه لو كان متأخراً يلزم أن يكون حكم الفرع قبل مشروعية الأصل حاصلاً من غير دليل؛ لأن دليله إنما هو علة الأصل وهو لم يكن موجوداً؛ لذلك يشترط أن يكون حكم الأصل متقدماً على حكم الفرع.

العلة

العلة هي الشيء الذي من أجله وجد الحكم، أو بعبارة أخرى هي الأمر الباعث على الحكم، أي الباعث على التشريع، لا على القيام بالحكم وإيجاده، ومن هنا كان لا بد أن تكون وصفاً مناسباً، أي وصفاً مفهماً، بمعنى أنه لا بد أن يكون الوصف مشتملاً على معنى صالح لأن يكون مقصوداً للشارع من شرع الحكم. فلو كانت العلة وصفاً طردياً، أي غير مشتمل على معنى صالح لأن يكون مقصود الشارع من شرع الحكم، بل كان أمانة مجردة، فالتعليل به ممتنع؛ لأنه حينئذ يكون أمانة على الحكم، أي علامة عليه، فلا فائدة منه سوى تعريف الحكم. والحكم في الأصل معروف بالخطاب لا بالعلة المستنبطة منه؛ ولذلك كان من الخطأ تعريف العلة بأنها المعرفة للحكم؛ لأن هذا يعني أنها أمانة مجردة، مع أن واقعها أنها ليست أمانة، بل هي الباعث على التشريع. وأنه وإن كانت العلة دليل الحكم، ولكن هناك فرقاً بينها وبين

الخطاب في كونه دليلاً. فالخطاب دليل على الحكم، وهو علامة عليه، ومعرف له. والعلة دليل على الحكم، وعلامة عليه، ومعرفة له، ولكنها إلى جانب ذلك هي الأمر الباعث على الحكم. فهي الأمر الذي من أجله شرع الحكم، ففيها إلى جانب التعريف العلية، أي الدلالة على الشيء الذي من أجله صار شرع الحكم؛ ولذلك كانت معقول النص. فالنص إن لم يشتمل على علة كان له منطوق، وكان له مفهوم، وليس له معقول؛ فلا يلحق به غيره مطلقاً. ولكنه إن كان مشتملاً على علة، بأن اقترن الحكم فيه بوصف مفهوم، فإنه يكون له منطوق، ويكون له مفهوم، ويكون له معقول؛ فيلحق به غيره. فوجود العلة جعل النص يشمل أنواعاً أخرى وأفراداً أخرى من الحوادث، لا بمنطوقه، ولا بمفهومه، بل بطريق الإلحاق؛ لاشتراكها مع ما جاء فيه في العلة. فالعلة إذن فيها شيء جديد زيادة على الدلالة على الحكم، وهو الأمر الباعث على تشريع هذا الحكم. فتعريفها بأنها المعرفة للحكم غير سديد؛ لأنه قاصر عن الدلالة على ماهيتها؛ ولهذا تعرف بأنها الباعث على الحكم، فيفهم منه أنها المعرفة له كذلك.

ثم إن العلة قد تأتي في دليل الحكم. فيكون الحكم قد دل عليه الخطاب، ودل عليه العلة التي تضمنها الخطاب، كقوله تعالى: ﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ۚ﴾ ثم قال: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ الآية. فالآية دلت على الحكم، وهو إعطاء الفيء للفقراء والمهاجرين؛ ولذلك أعطى الرسول ﷺ ذلك الفيء الذي نزلت في حقه الآية، وهو فيء بني النضير للمهاجرين فقط، ولم يعط الأنصار سوى رجلين تحقق

بهما الفقر، وكذلك العلة التي جاءت في الآية وهي قوله: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ أي كي لا تبقى الدولة بين الأغنياء، بل تنتقل إلى غيرهم، دلت على الحكم، وكانت هي الباعث على تشريعه. وكما روي عنه ﷺ أنه سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال النبي ﷺ: «هَلْ يَنْقُصُ الرُّطْبُ إِذَا بَيِّسَ؟ فَقَالُوا: نَعَمْ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: فَلَا إِذْنَ» أخرجه الدارقطني. فالحديث دل على الحكم، وهو عدم جواز بيع الرطب بالتمر، وكذلك العلة التي جاءت في الحديث، وهي كون الرطب ينقص إذا بيس، دلت على الحكم، وكانت هي الباعث على تشريعه. ففي هذين المثالين جاءت العلة في دليل الحكم. وقد يأتي الدليل دالاً على العلة، وكان المقصود دلالة عليها، فيكون الحكم قد دلت عليه العلة، وكانت الباعث على تشريعه. فحكم الغصب رد العين المغصوبة عملاً بعموم قول رسول الله ﷺ: «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذْتُ حَتَّى تُؤَدِّيَهُ» أخرجه أحمد، فإنه دليل على أنه يجب على الإنسان رد ما أخذته يده من مال غيره، بإعارة، أو إجارة، أو غصب، حتى يرده إلى مالكه، ولكن إذا تلفت العين المغصوبة، فإن على الغاصب رد مثلها أو قيمتها، لما روي عن أنس قال: أهدت بعض أزواج النبي ﷺ إلى النبي ﷺ طعاماً في قصعة، فضربت عائشة القصعة بيدها فألقت ما فيها، فقال النبي ﷺ: «طَعَامٌ بِطَعَامٍ، وَإِنَاءٌ بِإِنَاءٍ» أخرجه الترمذي، وفي رواية ابن أبي حاتم قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ كَسَرَ شَيْئاً فَهُوَ لَهُ، وَعَلَيْهِ مِثْلُهُ» فهذا دليل على حكم المتلف، ومنه تلف العين المغصوبة، والتلف علة لرد القيمة أو المثل؛ فيكون دليلاً على العلة. وأيضاً حكم مال الفرد أنه محترم، ولا يؤخذ من الشخص إلا بطيب نفسه عملاً بعموم قول الرسول ﷺ: «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطَيْبِ نَفْسٍ مِنْهُ» أخرجه

البيهقي، ولكن إذا كان منعه يؤدي إلى ضرر يؤخذ جبراً عنه، لما روي عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ، وَلَلرَّجُلُ أَنْ يَجْعَلَ خَشَبَةً فِي حَائِطِ جَارِهِ» أخرجه أحمد، وعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «لَا يَمْنَعُ جَارٌ جَارَهُ أَنْ يَغْرِزَ خَشَبَهُ فِي جِدَارِهِ» أخرجه البخاري. فالحديثان يدلان على أنه لا يحل للجار أن يمنع جاره من غرز الخشب في جداره، ويجبره الحاكم إذا امتنع، مع أن الجدار ملك للشخص، فله أن يمنع جاره، غير أن منع جاره من غرز خشبة يضره، فإزالة للضرر أجبر على أن يسمح لجاره، فالعلة هي الضرر، فهذا دليل على منع الضرر، والضرر علة لإجبار المالك على التنازل عن ملكه، فيكون دليلاً على العلة. فالتلف في المثال الأول، والضرر في المثال الثاني، كل منهما علة شرعية، وجاء الدليل دالاً على كل منهما. وعلى ذلك فإنه ليس شرطاً أن يكون دليل العلة هو دليل الحكم، بل قد يكون دليلها دليل الحكم، وقد يكون دليلها مقصوداً فيه الدلالة عليها.

ومعرفة العلة غير متوقفة على الحكم لكونها ثابتة بالنص، فلا تتوقف على الحكم، ولكنها متوقفة على وجود الدليل. فالحكم وحده، ولو جاء دليل يدل عليه، فإنه لا يدل على العلة؛ لأنها غير الحكم، ولأنه لا يصلح دليلاً عليها. ومن هنا لا يأتي قياس حكم على حكم لمجرد التشابه بين الوظيفتين، بل لا بد من أن تكون هناك علة قد دل الدليل الشرعي عليها، وعليه فإن الحكم والعلة شيان مختلفان، وكل منهما يحتاج إلى دليل من كتاب، أو سنة، أو إجماع صحابة، يدل عليه. فدلالة الدليل على الحكم لا تكفي للدلالة على وجود العلة، بل لا بد من أن يكون هناك دليل يدل عليها، سواء في دليل الحكم نفسه بنص خاص بالدلالة عليها، أم في دليل مقصود به الدلالة على

العلة. ولكن العلة نفسها تكون دليلاً على الحكم، ولا يحتاج إلى دليل آخر؛ لأنها هي نفسها دليل، إذ إنها معقول النص، فهي كمنطوق النص وكمفهومه. ومن هنا كان تعريفها بأنها الباعث على الحكم أدق التعاريف. ولما كان تعريف العلة بأنها الشيء الذي من أجله وجد الحكم يوجد اشتباهاً بينها وبين السبب، ويوجد اشتباهاً بينها وبين المنطوق؛ لذلك كان لا بد من بيان الفرق بين العلة والسبب، والفرق بين العلة والمنطوق.

الفرق بين العلة والسبب

السبب هو ما يلزم من وجوده وجود، ومن عدمه عدم، ولم يكن هو الباعث على تشريع الحكم. فالسبب متعلق بوجود الحكم في الواقع، وليس متعلقاً بتشريع الحكم لمعالجة الواقع، كشهود شهر رمضان سبب لوجوب الصوم على من شاهده: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾. فالسبب دال على وجود الوجوب، لا على الباعث على الوجوب، أي لا على سبب الوجوب، ووجود الوجوب غير سبب الوجوب. وهذا بخلاف العلة، فإنها الشيء الذي من أجله وجد الحكم، أي شرع، أي هي الباعث على تشريع الحكم، فهي متعلقة بتشريع الحكم لا بوجوده بالفعل، فهي سبب لوجوب الحكم، وليست سبباً لوجوده. والسبب يأتي قبل وجود الحكم، فإذا وجد أصبح وجود الحكم الواجب المشرع واجباً، وقبل أن يوجد السبب يكون الحكم المشرع واجباً على المكلف، ولكن وجود هذا الوجوب يتوقف على وجود السبب، بخلاف العلة، فإنها تصاحب تشريع الحكم، إذ هي الباعث على شرع الحكم. فمثلاً رؤية هلال رمضان سبب لوجوب وجوب الصوم، فهي سابقة

على الصوم، بخلاف شلالات المياه العامة التي تولد الكهرباء، فإنها علة لجعل الكهرباء ملكية عامة، فهي مصاحبة لتشريع الحكم. فكون الشلالات ملكية عامة، فهي مصاحب لحكم الكهرباء المتولدة منها، وهو كونها ملكية عامة، وهو الباعث على الحكم. وأيضاً فإن السبب خاص بما كان سبباً لوجوده، ولا يتعداه إلى غيره، فلا يقاس عليه. وهذا بخلاف العلة، فإنها ليست خاصة بالحكم الذي شرع لأجلها، بل تتعداه إلى غيره، ويقاس عليه، ويقاس عليها. فمثلاً حلول وقت صلاة المغرب سبب لوجود صلاة المغرب، وليس سبباً لوجودها، وهو لا يصلح سبباً لغير صلاة المغرب، فلا يقاس عليه. ولكن كون الإلهاء عن الصلاة علة لتشريع حكم تحريم البيع عند أذان الجمعة، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ ليس خاصاً بالبيع، بل متى تحققت في غير البيع تعدى الحكم لهذا الغير، فبواسطتها يقاس على الحكم، فتحرم الإجارة، والسباحة، والكتابة عند أذان الجمعة. فالعلة هي الباعث على تشريع الحكم، والسبب هو الباعث على إيجاد الحكم بالفعل، أي على القيام به.

وعلى هذا فقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ ليس علة وإنما هو سبب، إذ ذلوك الشمس سبب لإقامة الصلاة وليس علة، وما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت: «أَنَّ الشَّمْسَ خَسَفَتْ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَبَعَثَ مُنَادِيًا: الصَّلَاةُ جَامِعَةٌ، فَاجْتَمِعُوا، وَتَقَدَّمَ فَكَبَّرَ وَصَلَّى أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ فِي رَكْعَتَيْنِ وَأَرْبَعَ سَجَدَاتٍ» أخرجه مسلم. ليس علة وإنما هو سبب، إذ خسوف الشمس سبب لإقامة الصلاة وليس علة لها. وما روي عن سلمة بن الأكوع: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يُصَلِّي الْمَغْرِبَ إِذَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ وَتَوَارَتْ بِالْحِجَابِ»

أخرجه مسلم، ليس علة وإنما هو سبب، إذ غروب الشمس وتوارىها بالحجاب سبب لإقامة صلاة المغرب وليس علة لها. فهذا كله وأمثاله من قبيل الأسباب وليس من قبيل العلل؛ لأن دلوك الشمس، وخسوف الشمس، وغروب الشمس، كل منها سبب لوجود الحكم بالفعل وليس سبباً لوجوبه، أي هي سبب لإيجاده من المكلف المعين وليست سبباً لتشريعته. ومن هنا يتبين أن ما ورد في العبادات، من كونها أسباباً وليس عللاً، يجعل العبادات توقيفية، لا تعلل ولا يقاس عليها؛ لأن السبب خاص بما كان سبباً له، وهو للقيام بالحكم وليس لشرعه.

الفرق بين العلة والمناط

العلة هي الشيء الذي من أجله وجد الحكم، أو بعبارة أخرى هي الأمر الباعث على الحكم، وهذه لا بد لها من دليل شرعي يدل عليها. أما المناط فهو ما أناط الشارع الحكم به وعلقه عليه، أي هو المسألة التي ينطبق عليها الحكم، وليس دليله، ولا علته. والمناط اسم مكان الإناطة، والإناطة التعليق والإلصاق، قال حبيب الطائي:

بلاد بها نيطت علي تمائمي وأول أرض مس جلدي تراها

أي علقت على الحروز بها، وهذا المعنى اللغوي هو المقصود من كلمة المناط بالنسبة للحكم، إذ لم يرد لها معنى شرعي غيره، فيكون معناها اللغوي هو الذي يجب أن تفسر به، وأن يكون هو المقصود. وعلى هذا فإن كلمة المناط المراد منها: الشيء المتعلق به الحكم، فمناط الحكم هو الشيء الذي

نيط به الحكم، أي علق به. ومعنى نيط به أي جيء بالحكم له، فالحكم متعلق به، هذا هو تفسير المناط، ولا يوجد له معنى آخر مطلقاً. وبناء على ذلك فإن تحقيق المناط هو النظر في واقع الشيء الذي جاء الحكم لأجله لمعرفة حقيقته، أي إن الحكم الذي جاء قد عرف دليله وعرفت علته. ولكن هل ينطبق على هذا الشيء بذاته أم لا؟ فالنظر في انطباق الحكم المعروف دليله وعلته على فرد من الأفراد هو تحقيق المناط، فمناط الحكم هو الناحية غير النقلية في الحكم الشرعي. فالمناط هو ما سوى النقليات، والمراد به الواقع الذي يطبق عليه الحكم الشرعي. فإذا قلت الخمر حرام، فإن الحكم الشرعي هو حرمة الخمر، فتحقيق كون الشراب المعين خمرًا أو ليس بخمر، ليتأتى الحكم عليه بأنه حرام أو ليس بحرام، هو تحقيق المناط، فلا بد من النظر في كون الشراب خمرًا أو غير خمر، حتى يقال عنه إنه حرام، وهذا النظر في حقيقة الشراب، هل هو خمر أو لا، هو تحقيق المناط. وإذا قلت الماء الذي يجوز منه الوضوء هو الماء المطلق، فإن الحكم الشرعي هو كون الماء المطلق هو الذي يجوز منه الوضوء. فتحقيق كون الماء مطلقاً أو غير مطلق، ليتأتى الحكم عليه بأنه يجوز منه الوضوء أو لا يجوز، هو تحقيق المناط، فلا بد من النظر في كون الماء مطلقاً أو غير مطلق حتى يقال إنه يجوز الوضوء منه أو لا يجوز، وهذا النظر في حقيقة الماء هو تحقيق المناط. وإذا قلت إن المحدث يجب عليه الوضوء للصلاة، فإن الحكم الشرعي هو كون المحدث يجب عليه الوضوء للصلاة، فتحقيق كون الشخص محدثاً أو ليس محدثاً هو تحقيق المناط، وهكذا. فتحقيق المناط في هذه الأمثلة هو تحقيق كون الشراب المعين خمرًا أو ليس بخمر، وتحقيق كون الماء مطلقاً أو غير مطلق، وتحقيق كون الشخص محدثاً أو ليس بمحدث،

فالمناط فيها هو الشراب، والماء، والشخص. فتحقيق المناط هو الوقوف على حقيقة هذه الأشياء، من حيث كون الحكم الشرعي المتعلق بها ينطبق عليها أو لا. فتحقيق المناط هو النظر في معرفة وجود الحكم الشرعي في آحاد الصور، بعد معرفته من الدليل الشرعي، أو من العلة الشرعية. فجهة القبلة هي مناط وجوب استقبالها، ووجوب استقبالها هو الحكم الشرعي، وهو معروف من قبل، قد دل عليه قوله تعالى: ﴿قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ وكون هذه الجهة هي جهة القبلة هو المناط، فتحقيق هذا في حالة الاشتباه هو تحقيق المناط. فتحقيق المناط هو تحقيق الشيء الذي هو محل الحكم. وعليه فإن المناط غير العلة، وتحقيق المناط غير العلة؛ لأن تحقيق المناط هو النظر في حقيقة الشيء الذي يراد تطبيق الحكم عليه، كالنظر في الشراب، هل هو خمر أو لا؟ والنظر في الماء، هل هو مطلق أو لا؟ والنظر في الشخص، هل هو محدث أو لا؟ والنظر في الجهة، هل هي القبلة أو لا؟ وهكذا. أما تحقيق العلة فهو النظر في الباعث على الحكم، كالنظر في قوله ﷺ: «هَلْ يَنْقُصُ الرُّطْبُ إِذَا يَسَّ؟» حين سئل عن بيع الرطب بالتمر وقال: «فَلَا إِذَنْ» أخرجه الدارقطني، هل يفيد العلية أو لا؟ وكانظر في قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ هل يفيد العلية أو لا؟ وكانظر في قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ مع قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ هل يستنبط منها علة أو لا؟ وكانظر في قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ﴾ هل يدل على علة أو لا؟ وهكذا... فتحقيق المناط يرجع إلى العلم بما لا يعرف ذلك الشيء إلا به، فهو يرجع إلى غير النقيات، إلى العلوم،

والفنون، والمعارف التي تعرف ذلك الشيء؛ ولذلك لا يشترط فيمن يحقق
المناط أن يكون مجتهداً، بل يكفي أن يكون عالماً بالشيء. وأما تحقيق العلة،
فإنه يرجع إلى فهم النص الذي جاء معللاً، فهو يرجع إلى النقلات، إلى معرفة
الكتاب والسنة؛ ولذلك يشترط فيمن يحقق العلة أن يكون مجتهداً. وهذا هو
الفرق بين العلة والمناط، وبالتالي الفرق بين تحقيق العلة وتحقيق المناط.

وحين يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط فلا يفتقر ذلك إلى مجتهد مستوف
شروط الاجتهاد الشرعية، حتى يعلم منه تحقيق المناط، أي حتى يحقق المناط،
بمعنى أنه لا يفتقر إلى معرفة بالأدلة الشرعية، ولا إلى معرفة بالعربية؛ لأن المقصود
من هذا الاجتهاد هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، أي بالشيء الذي يراد
تطبيق الحكم الشرعي عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع
إلا به من حيث قصدت المعرفة به، فلا بد أن يكون ذلك الشخص عالماً بهذه
المعارف التي تتعلق بذلك الشيء؛ ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك
المقتضى. وسواء أكان ذلك الشخص هو المجتهد أم كان شخصاً آخر غيره،
يرجع إليه المجتهد لمعرفة الشيء أم كان كتاباً شرح ذلك الشيء، فتحقيق المناط
لا يشترط فيه ما يشترط في الاجتهاد من علم بالأمر الشرعية وعلم بالعربية، بل
يكفي فيه أن يعرف الموضوع المراد تطبيق الحكم عليه، ولو كان جاهلاً كل
الجهل في سواه، كالمحدث العارف بأحوال الأسانيد، وطرقها، وصحيحها من
سقيمها، وما يحتاج به من متونها مما لا يحتاج، فهذا يعتبر علمه فيما هو متعلق
بالحديث، سواء كان عالماً بأمور الشريعة أم لا، وعارفاً بالعربية أم لا، وكالطبيب
في العلم بالأدواء والعيوب، وكالصانع في معرفة عيوب الصناعات، وكعرفاء
الأسواق في معرفة قيم السلع ومداخل العيوب فيها، وكالماسح في تقدير الأرضين

ونحوها، وكعالم اللغة في معرفة اللفظة ومعناها، وكالمخترع لآلات، وكالعالم في الذرة، وكالخبير في علوم الفضاء، ونحو كل هذا وما أشبهه، مما يعرف بواسطته مناط الحكم الشرعي، لا يشترط فيه أن يكون مجتهداً، حتى ولا أن يكون مسلماً؛ لأن المقصود من تحقيق المناط هو الوقوف على حقيقة الشيء، وهذا لا دخل له في الاجتهاد، ولا بالمعارف الشرعية، ولا باللغة العربية، بل القصد منه محصور بأمر معين وهو معرفة الشيء.

وتحقيق مناط الحكم، أي الشيء المراد تطبيق الحكم عليه، أمر لا بد منه قبل معرفة الحكم، ولا يمكن معرفة الحكم إلا بعد تحقيق المناط، فإن كل دليل شرعي مبني على مقدمتين: إحداهما راجعة إلى تحقيق المناط، والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي. فالأولى عقلية بحتة، أي تثبت بالفكر والتدبر، وهي ما سوى النقلية. والثانية نقلية، أي تثبت بفهم النص الشرعي الذي صح نقله، وهو الكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة. فالجتهاد عليه أولاً أن يتفهم حقيقة الحادثة، أو الواقعة أو الشيء الذي يريد بيان الحكم الشرعي بشأنه، وبعد أن يقف عليه ينتقل لفهم النقليات، أي لفهم النص الشرعي المراد استنباط الحكم منه لتلك الحادثة أو الواقعة أو الشيء، أو لفهم الحكم الشرعي المراد تطبيقه على تلك الحادثة أو الواقعة أو الشيء، أي لا بد أن يلاحظ حين استنباط الأحكام، وحين تبنيها، فهم الواقع والفقه فيه، ثم فهم الواجب في معالجة هذا الواقع من الدليل الشرعي، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر، وبعبارة أخرى أن يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله.

شروط العلة

يشترط في العلة ثمانية شروط:

الشرط الأول: لا بد من أن تكون العلة بمعنى الباعث، فلو كانت وصفاً طردياً فإن التعليل به ممتنع؛ لأنه حينئذ يكون أمانة على الحكم، أي علامة عليه، فلا فائدة فيه سوى تعريف الحكم، والحكم معروف بالخطاب لا بالعلة المستنبطة منه؛ ولذلك يشترط في العلة أن تكون هي الباعث على الحكم.

الشرط الثاني: أن تكون وصفاً ظاهراً منضبطاً مشتقاً على معنى مناسب، أي أن يكون وصفاً مفهماً للتعليل، إذ ترد في النصوص الشرعية أوصاف متعددة، فلا يعني ذلك أن هذه الأوصاف علل شرعية لمجرد أنها جاءت في الأدلة الشرعية، بل هي مجرد أوصاف كسائر الأوصاف، والذي يجعلها صالحة لأن تكون علة هو وضعها في الجملة على وضع معين، وكونها وصفاً معيناً؛ ولذلك لا بد من إدراك نفس الوصف ما هو، وإدراك وضعه في التركيب في الجملة، حتى يصح جعله علة، وحتى يجوز التعليل به؛ ولذلك اشترط في العلة أن تكون وصفاً، واشترط في الوصف أن يكون ظاهراً جلياً عرياً عن الاضطراب، واشترط أن يكون وضعه في الجملة مفيداً العلية، أي أن يكون وصفاً مفهماً.

الشرط الثالث: أن تكون مؤثرة في الحكم، فإن لم تؤثر فيه لم يجز أن تكون علة. ومعنى كون العلة مؤثرة في الحكم أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها، أي لأجلها دون شيء سواها. فقله تعالى: ﴿لَيْشَهِدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ لا يفيد العلية؛ لأن الوصف، وهو شهود المنافع، لم يؤثر في الحكم؛

فلا يكون علة، وقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ يفيد العلية؛ لأن الوصف، وهو عدم الدولة بين الأغنياء، قد أثر في الحكم، وحصل الحكم عند ثبوته. ومن هنا كان لا بد من أن تكون العلة مؤثرة في الحكم.

الشرط الرابع: أن تكون سالمة، فلا يردها نص من كتاب، أو سنة، ولا إجماع الصحابة.

الشرط الخامس: أن تكون مطردة، أي كلما وجدت وجد الحكم.

الشرط السادس: أن تكون متعدية، فلو كانت قاصرة لم يصح؛ لأن فائدة العلة إنما هي في إثبات الحكم بها، والعلة القاصرة غير مثبتة للحكم في الأصل؛ لكونه ثابتاً بالنص أو الإجماع، ولأنها مستتبطة فتكون فرعاً عليه، فلو كانت مثبتة له لكان فرعاً عليها وهو دور. وكذلك العلة القاصرة غير مثبتة للحكم في الفرع؛ لعدم تعديها؛ ولذلك لا تكون صحيحة.

الشرط السابع: أن يكون طريق إثباتها فرعياً كالحكم الشرعي سواء بسواء، أي أن تثبت بالكتاب، أو السنة، أو إجماع الصحابة، وإذا لم تثبت بواحد من هذه الأدلة الثلاث لا تعتبر علة شرعية.

الشرط الثامن: أن لا تكون حكماً فرعياً، فلا يعلل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي؛ لأنه لو كان الحكم علة الحكم، فإما أن يكون بمعنى الأمانة المعرفة، أو بمعنى الباعث. فإن كان بمعنى الأمانة المعرفة لم يصح به التعليل؛ لأن العلة ليست أمانة وعلامة، وإنما هي الباعث على شرع الحكم. وإن كان بمعنى الباعث فإنه يستحيل الوقوع؛ لأنه يقتضي أن يكون الحكم باعثاً لنفسه، أي قطع يد السارق باعث على قطع يد السارق، وهذا لا يكون؛ ولذلك لا يصح أن تكون العلة حكماً فرعياً.

أدلة العلة

لا يجوز أن تؤخذ العلة إلا مما يعتبر أنه قد أتى به الوحي، أي إلا من الكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة؛ لأن الكتاب جاء به الوحي لفظاً ومعنى، والسنة جاء بها الوحي معنى، وإجماع الصحابة يكشف عن دليل، أي عن إن الرسول ﷺ قاله أو فعله أو سكت عنه، فيعتبر مما جاء به الوحي. فإذا وردت العلة في واحد من هذه الثلاث كانت علة شرعية، وإن لم تأت من واحد منها لا تعتبر علة شرعية، ولا قيمة لها شرعاً. ويتبين من استقراء النصوص الشرعية في الكتاب والسنة أن النص الشرعي يدل على العلة: إما صراحة، أو دلالة، أو استنباطاً، أو قياساً. ولا توجد أي دلالة على العلة الشرعية من الشرع، أي من النصوص المعتبرة نصوصاً شرعية، سوى هذه الأحوال الأربع ليس غير.

فالنص الشرعي إما أن يدل على العلة صراحة في النص، وإما أن يدل على العلة دلالة، أي إن ألفاظ النص أو تركيبه أو ترتيبه يدل عليها، وإما تستنبط استنباطاً من النص الواحد، أو النصوص المتعددة المعينة التي يفهم من مدلولها المعين - لا من مجموعها - كون الشيء علة. وإما قياساً بأن تقاس العلة التي لم ترد في النص ولا في إجماع الصحابة، على علة أخرى قد وردت بالكتاب أو السنة أي بالنص، أو وردت بإجماع الصحابة؛ لاشتغالها على ما كان سبباً لاعتبار الشرع العلة علة لأجله. أي إن هذه العلة التي لم يرد بها النص تحتوي على نفس الشيء الذي اعتبره الشارع باعثاً على كونها علة، أي إن وجه العلية فيها هو عين وجه العلية الذي في العلة الوارد بها النص.

أما العلة الدال عليها النص صراحة فهي العلة التي تفهم من منطوق

النص أو مفهومه، وهو أن يذكر دليل، من الكتاب أو السنة، على التعليل بالوصف، بلفظ موضوع له في اللغة، من غير احتياج فيه إلى نظر واستدلال، وهو قسمان:

الأول: ما صرح فيه بكون الوصف علة الحكم، مثال ذلك قوله ﷺ: «إِنَّمَا جُعِلَ الاستِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ» أخرجه البخاري، أي إنما شرع عند الدخول في دار الغير؛ لئلا يقع النظر على ما حرم النظر إليه. وقوله ﷺ: «إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ الَّتِي دَفَّتْ، فَكُلُّوا، وَادَّخِرُوا، وَتَصَدَّقُوا» أخرجه مسلم، والدافة جماعة يذهبون مهلاً لطلب الكلاً في سنة القحط، مأخوذ من الديف وهو الديب، والمراد بالحديث القافلة السيارة، أو الدافة الجيش يدفعون نحو العدو أي يدفعون نحوه. وكقوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ﴾.

الثاني: ما ورد فيه حرف من حروف التعليل، كاللام، وكي، وإنّ، والباء. أما (اللام) فلقوله تعالى: ﴿لَعَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ فكونه لا يكون حجة وصفاً، وقد دخلت عليه اللام، فدل ذلك على أنها علة لإرسال الرسل؛ لأن الوصف هو الذي يعلل به لا الاسم، ولتصريح أهل اللغة بأن اللام للتعليل، وقولهم في الألفاظ حجة؛ ولذلك يكون التعليل بالوصف الذي دخلت عليه اللام علة شرعية. وأما (كي) فكقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ أي كي لا تبقى الدولة بين الأغنياء، بل تنتقل إلى غيرهم، أي إن العلة في إعطاء المهاجرين دون الأنصار، كي لا يتداوله الأغنياء بينهم. وكقوله تعالى: ﴿لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ﴾ أي علة تزويج الرسول ﷺ بزینب، مطلقة زيد،

هي أن لا يتخرج المؤمنون في تزوج مطلقات من يتبنونه. وأما (إِنَّ) فكقوله ﷺ في قتلى أحد: «زَمَلُوهُمْ بِدَمَانِهِمْ، فَإِنَّهُ لَيْسَ كَلِمٌ يُكَلَّمُ فِي اللَّهِ إِلَّا يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَدْمَى، لَوْنُهُ لَوْنُ الدَّمِ، وَرِيحُهُ رِيحُ الْمِسْكِ» أخرجه النسائي، فعلة عدم تغسيل الشهيد كونه يحشر يوم القيام وجرحه يشخب دماً. وكقوله ﷺ في حق محرم وقصت به ناقته: «لَا تُمَسُّهُ طَبِيباً، وَلَا تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ، فَإِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبَّياً» أخرجه البخاري. وكقوله ﷺ في شأن المرأة من حيث طهارتها: «إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ» أخرجه أحمد. وكقوله ﷺ: «لَا تَشْتَرُوا السَّمَكَ فِي الْمَاءِ فَإِنَّهُ غَرَرٌ» أخرجه أحمد. وأما (الباء) فكقوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ جعل الباء وما دخلت عليه علة للين المنسوب للنبي ﷺ. وكقوله تعالى: ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾.

فهذه هي الصيغ الصريحة في التعليل، إلا أن إفادة الصيغة للتعليل إنما تكون إذا تحقق فيها ثلاثة أمور: أحدها: أن يكون الحرف نفسه قد وضع في اللغة للتعليل. والثاني: أن يكون ما دخلت عليه وصفاً. والثالث: أن يكون هذا الوصف مناسباً للحكم، والحكم ثابت على وفقه. فإذا اجتمعت هذه الأمور الثلاثة أفادت الصيغة التعليل، ووجب أن يعلل الحكم الوارد فيه النص. وإذا لم تجتمع هذه الأمور، فإنه لا تكون الصيغة للتعليل. فاللام في قوله تعالى: ﴿لَيْشْهَدُوا مَنَفَعَهُمْ﴾ وفي قوله تعالى: ﴿لَيَكُونَنَّ لَهُمْ عَدُوًّا﴾ ليست للتعليل، بل للعاقبة؛ لأن الحرف وإن كان قد وضع للتعليل في اللغة ولكن الحكم ليس ثابتاً على وفقه، فالج لم يشرع لشهود منافع، وفرعون وامراته لم يأخذوا موسى لأجل أن يكون لهما عدواً. و(الباء) في قوله تعالى:

﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ و(إِنَّ) في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ ليست للتعليل؛ وذلك لأن الحرف، وإن كان قد وضع للتعليل في اللغة، ولكنه لم يدخل على وصف مناسب، فانتفى منه كونه للتعليل.

وأما العلة الدال عليها الدليل دلالة، وهو ما يسمى بالتنبية والإيماء، فهو قسمان:

الأول: أن يكون الحكم مسلطاً على وصف مفهم، بحيث يكون له مفهوم موافقة أو مفهوم مخالفة، ففي هذه الحال يعتبر الوصف علة، ويعلل به الحكم، وذلك كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ﴾ فإن المؤلفة قلوبهم أشخاص مسلمون، تتألف قلوبهم بإعطاء الزكاة، فهو ليس اسماً وإنما هو وصف مناسب لحكم إعطاء الزكاة، فعلة إعطائهم تأليف قلوبهم. ومثل ذلك الفقراء، والمساكين، والعاملين عليها، فإن علة إعطائهم كونهم فقراء، وكونهم مساكين، وكونهم عاملين عليها، أي اتصافهم بهذه الأوصاف. وكذلك قوله ﷺ: «وَلَا يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئاً» أخرجه أبو داود، فإن كلمة (القاتل) وصف مفهم؛ فدل على أنه علة لعدم الإرث، أي علة عدم توريثه كونه قاتلاً. وكقوله ﷺ: «لَا ضَمَانَ عَلَى مُؤْتَمِنٍ» رواه الدارقطني، فإن علة عدم الضمان كونه مؤتمناً؛ لأن لفظ مؤتمن وصف مناسب لحكم عدم الضمان فكان علة. ومثله قوله ﷺ: «لَا يَرِثُ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ، وَلَا الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ» أخرجه أحمد، فإنه يدل على أن علة عدم توريثه كونه كافراً. وكقوله ﷺ: «مَنْ سَلَفَ فَلَيْسَ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ، وَوَزَنٍ مَعْلُومٍ، إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ»

أخرجه أحمد، فالعلة في جواز السلف كونه مكيلاً أو موزوناً؛ لأن كلمة كيل وصف مناسب لحكم جواز السلف؛ فكان كونه مكيلاً معلوماً ووزناً معلوماً علة، وهكذا.

الثاني: أن يكون التعليل لازماً من مدلول اللفظ وضعاً، لا أن يكون اللفظ دالاً بوضعه على التعليل، وهو خمسة أنواع:

أحدها: ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب والتسبيب، وذلك كقوله ﷺ: «إِذَا بَايَعْتَ فَقُلْ لَا خِلَابَةَ» أخرجه البخاري، والخلافة الخديعة، وقوله: «مَنْ أَحْيَا أَرْضاً مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ» أخرجه البخاري تعليقاً عن عمر رضي الله عنه، وقوله: «مَلَكَتْ نَفْسُكَ فَاخْتَارِي» ذكره الشوكاني في نيل الأوطار. فإذا دخلت الفاء في أي جملة يترتب فيها الحكم على الوصف فإنه يفيد التعليل، سواء دخلت على الحكم أم دخلت على الوصف؛ وذلك لأن الفاء وضعت في مثل هذه الصور للتسبيب فتفيد العلية. أما ورودها في اللغة بمعنى الجمع المطلق، وورودها بمعنى ثم في إرادة التأخير والمهلة، فإن هذا غير ظاهر فيها، علاوة على كونه يكون في حال وجود قرينة تمنع التعقيب والتسبيب؛ ولهذا فالأصل فيها إفادة التعليل، والجمع والتأخير خلاف الأصل، وذلك أن الفاء موضوعة في اللغة للترتيب والتعقيب، ففي قوله ﷺ: «مَنْ أَحَاطَ حَائِطًا عَلَى أَرْضٍ فَهِيَ لَهُ» أخرجه أحمد، يدل الترتيب على العلية؛ لأن الفاء هنا للتعقيب، وحينئذ يلزم أن يثبت الحكم عقيب ما رتب عليه، فيلزم سببته للحكم، فالفاء في وضعها للترتيب والتعقيب أفادت التسبيب؛ فأفادت العلية، فإذا استعملت في غير ذلك كان استعمالها على غير الأصل.

ثانيها: ما لو حدثت واقعة فرفعت إلى النبي ﷺ فحكم عقيها بحكم، فإنه يدل على كون ما حدث علة لذلك الحكم. وذلك كما أخرج البخاري من طريق أبي هريرة قال: «أَتَى النَّبِيَّ ﷺ رَجُلٌ فَقَالَ: هَلَكْتُ، قَالَ: وَلِمَ؟ قَالَ: وَقَعْتُ عَلَى أَهْلِي فِي رَمَضَانَ، قَالَ: فَأَعْتَقَ رَقَبَةً» فإنه يدل على كون الوقاع علة للعتق؛ وذلك لأننا نعلم أن الرجل إنما سأل النبي ﷺ عن واقعة لبيان حكمها شرعاً، وأن النبي ﷺ إنما ذكر ذلك الحكم في معرض الجواب له، لا أنه ذكره ابتداءً منه، لما فيه من إخلاء السؤال عن الجواب، وتأخير البيان عن وقت الحاجة. وكل ذلك، وإن كان ممكناً، إلا أنه على خلاف الظاهر، وإذا كان ذلك جواباً عن سؤاله، فالسؤال الذي عنه الجواب يكون ذكره مقدراً في الجواب في كلام المجيب، فيصير كأنه قال: واقعت فكفر.

ثالثها: أن يذكر الشارع مع الحكم وصفاً لو لم يقدر التعليل به لما كان لذكره فائدة، ومنصب الشارع مما يتنزه عنه، والنصوص التشريعية عادة يكون لكل ما يذكر فيها اعتبار تشريعي؛ ولذلك يعتبر هذا الوصف علة، ويكون النص معللاً، مثل ما إذا كان الكلام جواباً على سؤال، سواء أكان الوصف في محل السؤال، أم عدل عن محل السؤال في بيان الحكم، إلى نظير محل السؤال. وذلك كما روي عنه ﷺ: «أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ جَوَازِ بَيْعِ الرُّطْبِ بِالتَّمْرِ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: هَلْ يَنْقُصُ الرُّطْبُ إِذَا يَبَسَ؟ فَقَالُوا: نَعَمْ، فَقَالَ: فَلَا إِذْنَ» أخرجه الدارقطني، فاقتران الحكم بوصف النقصان، في جوابهم أن الرطب ينقص إذا يابس، لا يمكن أن يكون عبثاً، بل لا بد أن يكون لفائدة. واقتران جواب الرسول عن بيع الرطب بالفاء في قوله: «فَلَا إِذْنَ»، وهي من صيغ التعليل، دلالة على أن النقصان علة امتناع بيع الرطب بالتتمر، من ترتيبه الحكم على

الوصف بالفاء، واقتترانه بحرف «إذن» وفي هذا المثال كان الوصف الذي ذكر واقعاً في محل السؤال. ومثال ما إذا كان الوصف في غير محل السؤال، وهو أن يعدل في بيان الحكم إلى ذكر نظير محل السؤال، وذلك كما روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه لما سأله الجارية الخثعمية وقالت: يا رسول الله، إن أبي أدركته الوفاة، وعليه فريضة الحج، فإن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال صلى الله عليه وسلم: «أرأيت لو كان على أهلك دينٌ أَكُنْتُ قاضِيته؟» قالت: نعم. قال: فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ بِالْقَضَاءِ» فالخثعمية إنما سألت عن الحج، والنبي صلى الله عليه وسلم ذكر دين آدمي، فذكر لها نظيراً للمسؤول عنه، وليس جواب المسؤول عنه نفسه، ولكنه ذكره مرتباً بالحكم الذي سألت عنه عليه، فاقتتران الحكم بوصف، وهو الدين، لا يمكن أن يكون عبثاً، بل لا بد أن يكون لفائدة. وذكر الرسول صلى الله عليه وسلم لهذا الوصف مع ترتيب الحكم عليه يدل على التعليل به، وإلا كان ذكره عبثاً.

رابعها: أن يذكر في النص حكم أمر من الأمور، ثم يعقب على ذكره بذكر التفرقة بينه وبين أمر آخر يشمل الحكم لو لم تذكر هذه التفرقة بينهما، كقوله صلى الله عليه وسلم: «الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلِ سَوَاءٍ بِسَوَاءٍ يَدًا بِيَدٍ فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ فَيَبْعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ» أخرجه مسلم، فقد ذكر حكم بيع البر بالبر بالنهي عنه، ثم عقب على ذلك بأنه إذا اختلف الجنسان من الحبوب كالبر والشعير فإنه يجوز. فهذه التفرقة بين الحكمين تدل على أن اتحاد الجنسَيْن هو علة النهي عن البيع بدليل إباحته للبيع في حالة اختلافهما. وهذه التفرقة تكون في هذا النوع بألفاظ متعددة تفهم معنى التفرقة بين الأشياء، فمنها ما تكون التفرقة بلفظ الشرط والجزاء مثل: «فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ

الْأَصْنَافُ فَيَبْعُوا» ومنها ما تكون فيه بالغاية، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ﴾ وكما أخرج البخاري عن جابر «نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ بَيْعِ الثَّمَارِ حَتَّىٰ يَبْدُوَ صَلَاحُهَا»، وكنهيه عن بيع العنب حتى يسود، وعن بيع الحب حتى يشتد. ومنها ما يكون بالاستثناء كقوله تعالى: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ﴾، ومنها ما يكون بلفظ الاستدراك كقوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾، ومنها أن يستأنف أحد الشئيين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الآخر، كقوله ﷺ: «وَلِلرَّاجِلِ سَهْمٌ، وَلِلْفَارِسِ ثَلَاثَةٌ».

خامسها: أن يذكر الشارع مع الحكم وصفاً مفهماً أنه للتعليل، ومفهماً وجه العلية فيه، وذلك كقوله ﷺ: «لَا يَقْضِي الْقَاضِي بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضَبَانُ» أخرجه أحمد. فقد ذكر الشارع مع النهي عن القضاء حالة الغضب، والغضب وصف مفهم أنه للتعليل، ومفهم أنه كان علة للنهي عن القضاء؛ لما فيه من تشويش الفكر واضطراب الحال، فدل ذلك على أن الغضب علة. ومثل ما روي عن أبي هريرة «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَبِيعَ حَاضِرٌ لِبَادٍ» أخرجه البخاري، فقد ذكر النهي عن بيع الحاضر لباد، فذكر مع النهي في البائع كونه حاضراً أي من أهل الحضر، وفي المشتري كونه بادياً أي كونه آتياً من البدو، وكل منهما وصف مفهم أنه للتعليل في النهي عن البيع، ومفهم أنه كان علة للنهي لما عند البادي من جهالة السعر في السوق، فدل ذلك على أن كونه بادياً علة؛ لأنه يجهل سعر السوق، وهو وجه التعليل. ومثله النهي عن تلقي الجلب، وقد ورد فيه التصريح بوجه التعليل، فعن أبي هريرة قال: «نَهَى ﷺ أَنْ يُتَلَقَّى الْجَلْبُ، فَإِنْ تَلَقَّاهُ إِنْسَانٌ فَابْتَاعَهُ، فَصَاحِبُ السَّلْعَةِ فِيهَا بِالْخِيَارِ إِذَا وَرَدَ السُّوقُ» أخرجه

الترمذي. وكذلك إذا قال أحد: أكرم العالم وأمن الجاهل، فإنه ذكر مع الإكرام وهو الحكم وصف مفهم أنه للتعليل، ومفهم أنه كان علة للإكرام، لما هو عليه من العلم، وكذلك الإهانة ذكر معها وصف مفهم أنه للتعليل، ومفهم أنه كان علة للإهانة، لما هو عليه من عدم وجود المعرفة، أي من الجهل. وهكذا كل وصف مفهم أنه للتعليل، ومفهم وجه العلية فيه، إذا ذكر في النص الشرعي مع الحكم كان علة للحكم، يدور مع المعلول وجوداً وعدماً.

وأما العلة التي تستنبط من النص الواحد أو النصوص المتعددة المعينة استنباطاً، فذلك أن يكون الشارع قد أمر بشيء أو نهي عن شيء في حالة، إما مذكورة معه في النص، أو مفهومة فيه من قرائن واقعية تعين وجودها فعلاً، ثم ينهي عما أمر به، أو يأمر بما نهي عنه؛ لزوال تلك الحالة، فيفهم حينئذ أن الحكم معلل بتلك الحالة، أو بما تدل عليه، وذلك كقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهِمُ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ فالآية سقت لبيان أحكام صلاة الجمعة لا لبيان أحكام البيع، فالنهي عن البيع حصل في حالة النداء للجمعة، ثم جاء النص يقول: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ فأمر بالانتشار في الأرض، والابتغاء من فضل الله، في حالة زوال تلك الحالة، وهو إذا قضيت صلاة الجمعة، أي جاز البيع عند انتهاء صلاة الجمعة. فيستنبط من ذلك أن علة منع البيع حال أذان الجمعة هو الإلهاء عن الصلاة، وهو ما دلت عليه تلك الحالة. وكقوله ﷺ: «الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ: فِي الْكَلِّ وَالْمَاءِ وَالنَّارِ» أخرجه أبو داود، وثبت عنه ﷺ أنه سكت عن ملك الناس للآبار في أراضيهم، وملكية الأفراد للماء في المدينة والطائف، ولكن وجود الآبار التي

سمح الرسول بملكيتها للأفراد كان لزراعة البساتين وغيرها، ولم تكن للجماعة فيها حاجة، فدل السماح بها في هذه الحال على أن الشركة في الماء إنما تكون فيما للجماعة فيه حاجة، فيستنبط من هذا أن وجود الحاجة للجماعة في الماء هو علة الشراكة فيه، أي كون الماء من مرافق الجماعة هو علة الشراكة فيه، أي علة كونه من الملكية العامة. وبذلك لا تكون الشراكة في ثلاث، بل لكل ما فيه حاجة للجماعة، وإذا خلت حاجة الجماعة من أي واحد من هذه الثلاث ذهبت الشراكة لذهاب العلة. وهكذا كل نص سيق الحكم فيه لحالة أو وصف، ثم ورد نص آخر في الأمر بحكم يخالف ذلك الحكم، فإنه يستنبط من النصين أن تلك الحالة علة، أو تدل على علة الحكم. ومن ذلك أن ينهى الشارع عن أمر نهيًا عامًا، ويبيحه في حالة ما من حالتي ذلك الأمر، فيستنبط من إباحته في إحدى حالتيه، مع وجود النهي العام، أن علة النهي هي الحالة المقابلة للحالة التي أبيح فيها.

وأما العلة التي تؤخذ بالقياس فهي العلة التي لم يرد بها دليل شرعي، ولكن ورد النص الشرعي بمثلها عيناً وجنساً، فإنه تقاس العلة التي لم يرد بها دليل شرعي على العلة التي ورد بها النص الشرعي؛ لأن وجه التعليل فيها قد ورد به النص الشرعي. إلا أنه يشترط في العلة التي يقاس عليها أن تكون مأخوذة من نص مفهم أنه للتعليل، ومفهم وجه العلية فيه، حتى يكون وجه العلية قد ورد فيه النص، وذلك حتى تعتبر أنها مما جاء به الوحي. فتكون قد ورد الوحي بوجه العلية، وهو الذي جعلها تقاس على العلة التي جاء بها الوحي، وجاء بوجه العلية فيها. هذه هي الحالة الوحيدة التي يجوز فيها قياس علة على علة، وما عداها لا يجوز فيه قياس علة على علة مطلقاً؛ وذلك لأن

قياس علة على علة هو كقياس حكم لم يرد له دليل شرعي على حكم ورد له دليل شرعي، فكما أنه لا يجوز قياس حكم على حكم إلا إذا كان الحكم المقيس عليه معللاً بعلّة شرعية دل عليه الشرع، ولا يجوز قياس حكم على حكم لمجرد المشابهة بين الوظيفتين، فكذلك لا يجوز قياس علة على علة إلا إذا كانت العلة المقيس عليها معللاً كونها علة ببيان وجه العلية من قبل الشرع، أي إلا إذا كان وجه العلية قد ورد به الشرع، ولا يجوز قياس علة على علة لمجرد المشابهة بين العلتين؛ ولذلك لم يجز قياس العلة إلا في الوصف المفهوم أنه للتعليل، والمفهوم لوجه العلية فيه؛ وذلك لأن قياس العلة على علة لا بد فيه من بيان وجه التعليل في العلة، إما من الشارع، أو من مدلول اللغة. فإذا بين فيه، فقد وجد في العلة ما يميز القياس عليها وهو وجه التعليل، تماماً كما يوجد في الحكم المقيس عليه العلة التي حصل فيها القياس، فإذا وجد في العلة بيان وجه العلية فيها من قبل الشرع، بأن كان النص الذي هو دليل عليها قد بين وجه العلية فيها، فإنه يجوز حينئذ القياس على هذه العلة، وإذا لم يبين ذلك لا يجوز القياس عليها. وبالأستقراء لا يوجد ذلك إلا في حالة واحدة، وهي أن تكون العلة مأخوذة من وصف مفهوم أنه للتعليل، ومفهوم وجه العلية فيه، وما عداها لا يجوز القياس في العلة مطلقاً. فلا يقاس على العلة المستنبطة، ولا على العلة المأخوذة من وصف غير مفهوم، ولا يقاس على الاسم الجامد لأنه ليس بوصف، وهو لا يتضمن معنى العلية، فلا يعلل حتى يقاس عليه. ومثال الوصف الذي ذكره الشارع مع الحكم وكان لفظه مفهماً حسب وضع اللغة وجه العلية فيه قوله ﷺ: «لَا يَقْضِي الْقَاضِي بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضَبَانُ» أخرجه أحمد. فالغضب علة النهي عن القضاء، فهو علة مانعة من القضاء، ولفظ

الغضب يفهم منه أن كونه غضباً كان علة للنهي عن القضاء، والذي جعله علة هو ما فيه من تشويش الفكر واضطراب الحال، فإنه يقاس على هذه العلة كل ما يحصل فيه تشويش فكر واضطراب حال كالجوع مثلاً، فلا يقضي القاضي وهو جوعان. فالغضب هو العلة التي اتخذت أصلاً للقياس عليها، وبالتدقيق فيها يتبين أنها وصف مناسب يفهم السبب الذي جعله علة، أي هي وصف مفهم أنه للتعليل، ومفهم وجه العلية فيه؛ ولذلك صح القياس عليها. ومثال الوصف الذي ذكره الشارع مع الحكم وجاء النص الشرعي مبيناً وجه العلية فيه ما روي عن أبي هريرة قال: «نَهَى ﷺ أَنْ يُتْلَى الْجَلْبُ، فَإِنْ تَلَّاهُ إِنْسَانٌ فَابْتَاعَهُ، فَصَاحِبُ السَّلْعَةِ فِيهَا بِالْخِيَارِ إِذَا وَرَدَ السُّوقُ» أخرجه الترمذي، فتلقي الجلب علة لعدم جواز بيعه، ووجه كونه علة جهل صاحب السلعة بسعر السوق، كما بين ذلك النص نفسه. إذ قوله إذا ورد السوق، أي إذا علم سعر السوق، فيكون الذي جعل تلقي الجلب علة عدم معرفة السوق؛ ولذلك يقاس على تلقي الجلب كل من يجهل سعر السوق ولو كان ساكناً في المدينة. فيكون تلقي من كان محبوساً وهو خارج من السجن علة لعدم جواز بيعه قياساً على تلقي الجلب؛ لأن فيه ما في تلقي الجلب وهو جهالة سعر السوق. وهكذا كل أمر لم يرد من الشارع دليل على اعتباره علة، ولكن فيه ما في الوصف الذي جاء من الشارع دليل على اعتباره علة من وجه العلية فيه، فإنه يجوز اعتباره علة قياساً، ويكون حكمه حكم ما ورد النص الشرعي على كونه علة. ولا بد أن يلاحظ دائماً أن ذلك لا يكون إلا إذا كان الأصل الذي قيس عليه وصفاً مفهماً أنه للتعليل، ومفهوماً وجه العلية فيه.

والحاصل يشترط في العلة القياسية أن تكون العلة التي اتخذت أصلاً

للقياس قد اجتمع فيها ثلاثة شروط: الأول: كونها وصفاً لا جامداً. والثاني: كونها وصفاً مفهماً، أي دالاً على معنى آخر غير دلالة اللفظ، أي دالاً على أنه للتعليل. والثالث: أن يكون دالاً على وجه العلية فيه؛ ولذلك لا يدخل التعليل الألفاظ الجامدة مطلقاً. وعليه فإن قوله ﷺ: «الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَالتَّبَرُّ بِالتَّبَرِّ مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَالمِلْحُ بِالمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، فَمَنْ زَادَ أَوْ أَزْدَادَ فَقَدْ أَرَبَى» أخرجه الترمذي، هذا الحديث لا يعلل ما جاء فيه مطلقاً، لأن هذه الأشياء ألفاظ جامدة وليست وصفاً، فلا تشعر بالعلية، ولا يفهم منها التعليل لا لغة ولا شرعاً. فينحصر تحريم الربا بهذه الأشياء الستة، وتكون الأموال الربوية محصورة في هذه الستة فحسب. فلا يقال حرم الربا في الذهب لأنه موزون، أو لأنه معدن نفيس، فتجعل علة تحريم الربا فيه كونه ذهباً أو فضة، وتجعل العلية فيه كونه موزون جنس، أو كونه معدناً نفيساً؛ لأن كلمة الذهب والفضة اسم جامد وليس وصفاً، فلا يصح أن يكون علة مطلقاً، فلا يقاس عليه. وهو أيضاً لا يتضمن أي تعليل، ولا يدل على وجه العلية فيه؛ فلا يقاس على علته، فهو لا يقاس عليه قياس حكم؛ لأنه ليس علة، ولا يقاس عليه قياس علة؛ لأنه لا يدل على وجه العلية فيه، فوق كونه ليس علة. ولا يقال حرم الربا في الخنطة، والشعير، والتمر، والملح؛ لأنه مكيل، فتجعل علة التحريم فيه كونه خنطة، أو شعيراً، أو ملحاً، ويجعل وجه العلية فيه كونه مكيل جنس، أو كونه طعاماً؛ لأن كلمة الخنطة، والشعير، والتمر، والملح، أسماء جامدة وليست أوصافاً؛ فلا يصح أن تكون علة مطلقاً، فلا يقاس عليها. وهي أيضاً لا تتضمن أي تعليل، ولا تدل على وجه العلية فيها، فلا يقاس

عليها. فهي لا يقاس عليها قياس حكم لأنها ليست علة، ولا يقاس عليها قياس علة لأنها لا تدل على وجه العلية فيها، فوق كونها ليست علة. ولا يقال إن العلة فيه هي الزيادة، وهي تتحقق في كل جنس من الأجناس، فيحرم تبادل جنس واحد مطلقاً، أي مطلق جنس يحرم لوجود الزيادة؛ لا يقال ذلك لأن قوله في الحديث: «مِثْلًا بِمِثْلٍ» هو وصف وليس علة للتحريم، ولا يمكن أن يفهم منه كونه علة، لا لغة، ولا شرعاً؛ ولذلك يبقى الحكم مسلطاً على اللفظ الجامد؛ ولهذا قال في نهاية الحديث: «فَمَنْ زَادَ أَوْ أَزْدَادَ فَقَدْ أَرَبَى» أي من زاد أو ازداد في هذه الأشياء المنصوص عنها، فالزيادة محصورة في هذه الأشياء للنص عليها، ولأن قوله: «مِثْلًا بِمِثْلٍ» وقوله: «فَمَنْ زَادَ أَوْ أَزْدَادَ فَقَدْ أَرَبَى» جاء وصفاً لهذه الأشياء الستة؛ ولذلك كرر هذا الوصف مع كل واحد منها حتى تتحقق فيه الوصفية، وأكد بقوله: «فَمَنْ زَادَ أَوْ أَزْدَادَ فَقَدْ أَرَبَى» ومن هنا لا يعتبر تبادل الجواهر النفيسة كالملابس والجواهر ونحوه ربا، ولو زاد أو ازداد؛ لعدم النص عليه. وعليه فلا ربا في الزيتون، ولا في البصل، أو الليمون، أو التفاح، أو الحديد، أو النحاس، أو التراب، أو الأسمنت، أو غير ذلك؛ لعدم النص عليه.

وعلى ذلك أيضاً فإن قوله عليه الصلاة والسلام «مَا مِنْ صَاحِبِ ذَهَبٍ وَلَا فِضَّةٍ لَا يُؤَدِّي مِنْهَا حَقَّهَا إِلَّا إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ صُفِّحَتْ لَهُ صَفَائِحُ مِنْ نَارٍ» أخرجه مسلم، هذا الحديث لا يعلل ما جاء فيه مطلقاً؛ لأن هذه الأشياء ألفاظ جامدة وليست وصفاً؛ فلا تشعر بالعلية، ولا يفهم منها التعليل، لا لغة ولا شرعاً، فتتخصص الزكاة من النقد في الذهب والفضة، فلا يقال الزكاة تجب فيها لأنها مال فيقاس عليها كل مال؛ لا يقال ذلك لأن كلمة الذهب،

والفضة، اسم جامد فلا تصلح أن تكون علة؛ ولذلك لا يقاس عليه، وهو لا يتضمن أي تعليل، ولا يدل على وجه العلية فيه، فلا يقاس على علة؛ ولذلك لا تجب الزكاة على الحديد، ولا على النحاس، ولا على الفولاذ، ولو حال عليها الحول عند الشخص، وكذلك لا تجب الزكاة في الماس والجوهر ولو حال عليها الحول عند مالكها، وكذلك لا تجب الزكاة في البيوت المعدة للإجارة، أو في السيارات المعدة للإجارة، سواء أكانت سيارات، ركاب أم سيارات شحن، بحجة أن كلاً منها مال، قياساً على الذهب والفضة؛ لأن كون الذهب والفضة مالاً ليس علة لوجوب الزكاة فيها، ولم يعلل وجوب الزكاة فيهما مطلقاً، وهما لفظان جامدان، فلا يكونان علة، ولا يتأتى التعليل فيهما، وبالطبع لا يقاس عليهما، ولا يدعى أن لهما علة ويقاس عليهما. ومثل ذلك زكاة النعم لا تجب إلا فيما ورد النص فيه؛ لأنه لفظ جامد، وكذلك زكاة الحبوب لا تجب إلا فيما ورد النص فيه؛ لأنه لفظ جامد، فلا يعلل ولا تفهم منه العلية؛ لأنها محصورة في الوصف المفهوم أنه للتعليل، والمفهوم لوجه العلية فيه، وهذا غير موجود فيما نصت الأحاديث على وجوب الزكاة فيه، فضلاً عن كون الشارع قد بين نصاب كل نوع مما تجب فيه الزكاة وعينه بلفظه الجامد. وكذلك قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ لا يصح القياس عليها؛ لأن الميتة ليست وصفاً مفهماً للتحريم؛ لأنها اسم جامد فلا يقاس عليها، ولا تدل على وجه العلية فيها، فلا يدعى أن لها علة ويقاس على علتها. ومثل هذا جميع النصوص التي جاء فيها اسم جامد. وأيضاً لا يدخل التعليل الوصف غير المفهوم؛ لأنه لا يشعر بالعلية، ولا يتضمن أي تعليل لا لغة ولا شرعاً، فقول الرسول ﷺ: «مَنْ ابْتَاغَ نَحْلًا بَعْدَ أَنْ تُؤَبَّرَ فَثَمَرَتَهَا لِلْبَائِعِ، إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ» أخرجه

البخاري، خاص بالنخل ليس غير، ولا يقاس عليه؛ لأن التأبير عمل معين، وكلمة التأبير وإن كانت وصفاً، إلا أنها ليست وصفاً مفهماً لعلّة الحكم، فلا يتضمن التعليل؛ ولذلك لا يقاس عليه، ولا يلحق به. وهكذا كل وصف غير مفهوم لا يتخذ أصلاً للقياس، وعليه فقياس العلة محصور بالعلّة التي تثبت بالوصف المفهوم ليس غير.

هذه أدلة العلة من الكتاب والسنة والقياس. أما إجماع الصحابة فهو أن يروي الصحابة إجماعهم على اعتبار شيء معين علة، فيكون حينئذ علة شرعية؛ لأن إجماعهم يكشف عن أن هناك دليلاً عليه. وقد أجمع الصحابة على اعتبار العدالة علة للشهادة، وعلى اعتبار الصغر علة للولاية على الصغير، فكانت كل واحدة منها علة شرعية؛ لأنها تثبت بإجماع الصحابة، وهي كالعلة الثابتة بالكتاب والسنة سواء بسواء.

مقاصد الشريعة

جاءت الشريعة الإسلامية رحمة للعالمين، قال تعالى في بعثة الرسول ﷺ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ وقال في شأن القرآن الكريم: ﴿وَنُزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ فكون الرسول رحمة، وكون القرآن شفاءً ورحمة، كل ذلك يدل على أن الشريعة جاءت رحمة للعباد، إلا أن كون الشريعة جاءت رحمة هو النتيجة التي تترتب على الشريعة، وليس الباعث على تشريعها، أي إن الله سبحانه وتعالى أخبرنا أن حكمته من تشريع الشريعة هو أن ينتج عنها أن تكون رحمة للعباد، لا أن الذي حمل على تشريعها هو كونها رحمة. وعلى ذلك فإن كون الشريعة رحمة للناس هو غاية الشارع التي يهدف إليها من تشريع الشريعة، وليس السبب الذي من أجله شرعت. والدليل على ذلك هو نص الآيات التي دلت على كونها رحمة، فالله يقول: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً﴾، ﴿وَنُزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ﴾ وهذا لا يفيد العلية، فهو كقوله تعالى في شأن فرعون مع موسى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ وقوله في إمداد الله للمسلمين بالملائكة: ﴿وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى﴾ وقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ﴾ وقوله: ﴿فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ فإن المراد منها أن النتيجة التي تحصل من إرساله هو أن يكون رحمة للناس، وقوله عن القرآن: ﴿مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ﴾ هو وصف للشريعة من حيث نيتها، وليس علة لتشريعها، ولا توجد ولا آية في صيغتها التعليل. فالصريح كلها لا تدل على

التعليل؛ ولذلك تنتفي العلية، وتبقى الآيات على مدلولها من حيث إن حكمة الله من تشريع الشريعة أن تكون رحمة. وبذلك انتفى التعليل فانتفت العلية، فصار كون الشريعة رحمة للعالمين ليس علة تشريع الشريعة، وإنما هو النتيجة التي تحصل من الشريعة.

ولا يقال إن هذه الآيات قد عرفتنا مقصود الشارع من الشريعة، كما عرفتنا الآيات التي بينت علة الشريعة؛ ولذلك تكون علة للشريعة؛ لا يقال ذلك لأن هذه الآيات، وإن عرفتنا قصد الشارع وهدفه من تشريع الشريعة، ولكنها لم تعرفنا أنها الدافع له لتشريع الشريعة. ففرق بين الغاية وبين الدافع. فالآيات عرفتنا الغاية التي يمكن أن تنتج من الشريعة، ولكنها لم تعرفنا الدافع لتشريعها، ولا توجد نصوص تدل على الباعث على تشريع الشريعة، أي على الدافع لتشريعها، لا من القرآن ولا من السنة، وإنما كل الذي هناك هو نصوص تدل على الغاية من الشريعة، وهذه لا تفيد علية فلم تكن علة. وعلى ذلك لا يوجد في النصوص الشرعية أي نص يدل على علة تشريع الشريعة، وما هو موجود من النصوص إنما يدل على الغاية التي تنتج عن الشريعة، وهذه هي مقاصد الشريعة، ولا يوجد للشريعة ككل مقصد من المقاصد غير ما ينتج عنها من كونها رحمة للعباد.

ومقاصد الشريعة هذه هي مقاصد الشريعة ككل، أي مقاصد الدين الإسلامي ككل، وليست هي مقاصد كل حكم بعينه، فإن الدليل الذي دل عليها واضح فيه أن الرحمة التي تنتج إنما تنتج عن الشريعة ككل، لا عن كل حكم بعينه، إذ قال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً﴾ أي الرسالة رحمة، وقال:

﴿وَنُزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ﴾ و﴿مِنْ﴾ هنا للبيان، أي ننزل القرآن شفاء ورحمة، وليس معناها ننزل بعض القرآن شفاء ورحمة فإن مفهوم المخالفة أن بعضه ليس كذلك، وهذا مناقض للشرعية نفسها، وقام الدليل العقلي والشرعي على بطلانه؛ فيكون الشفاء والرحمة هو القرآن كله وليس بعضه. فالدليل جاء صريحاً في أن الرحمة هي الغاية من الشرعة من حيث هي ككل، وليس فيه أي دلالة على أن الرحمة هي الغاية من كل حكم بعينه، أو من كل نص من نصوص الشرعة؛ ولذلك نجد الشارع، في الوقت الذي بيّن فيه مقاصد الشرعة من حيث هي ككل، بيّن مقصده من شرع بعض أحكام بعينها، فقال عن خلق الجن والإنس: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ وقال غير ذلك في كثير من الأحكام، فيكون الله بيّن مقصوده من شرع الشرعة ككل، وبيّن مقصده من شرع بعض الأحكام، فلا يكون مقصد الله من شرع حكم معين هو مقصده من الشرعة ككل، ولا يكون مقصده من الشرعة ككل هو مقصده من كل حكم بعينه، بل يعرف مقصد الله من الدليل في الموضوع الذي دل عليه، ولا يتجاوز به إلى غيره، فيوقف عند دلالة الدليل. وعليه فإن مقاصد الشرعة ككل هي حكمة الله من تشريعها، والغاية التي يهدف إليها من تشريعها. وأن هذا المقصد، وهو كونها رحمة للعالمين، ليس هو مقصد كل حكم من أحكام الشرعة بعينه، بل هو مقصد الأحكام الشرعية من حيث هي، أي مقصد الشرعة ككل.

مقصد كل حكم بعينه

كما بين الله مقصده من تشريع الشريعة، فإنه بيّن مقصده من تشريع كثير من الأحكام، كل حكم بعينه، فقد بيّن بالنسبة للحج أن غايته تعالى من تشريع الحج أن يشهد الناس منافع لهم، قال تعالى: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ وبيّن مقصده من تحريم الخمر والميسر حتى لا تحصل العداوة والبغضاء بين الناس من الخمر والميسر، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ وبيّن مقصده من إرسال الرياح مبشرة بالمطر، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ وبيّن أن مقصده من خلق الجن والإنس أن يعبدوه، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ وبيّن أن مقصده من التقاط آل فرعون لموسى من البحر، حين ألقته أمه فيه، هو أن يكون عدواً لهم، قال تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ ومقصده من إمداد المسلمين بالملائكة هو أن يكون بشرى لهم، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ﴾ ومقصده من خلق الموت والحياة ابتلاء الناس واختبارهم، قال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ وأن مقصده من الدين ليس التضييق عليهم، بل لتطهيرهم وإتمام نعمته عليهم، قال تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ﴾، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ وأن مقصده من فرض الصيام أن يكونوا أتقياء، قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ ومقصده من الصلاة أن تنهاهم عن الفحشاء والمنكر، قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ

عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» ومقصده من جعل البيت قبلة لهم هو أن لا يكون للناس عليهم حجة، قال تعالى: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ ومقصده من شرب ماء زمزم هو شفاء من يشربه مما شربه لأجله قال ﷺ: «مَاءُ زَمَزَمَ لِمَا شَرِبَ لَهُ» أخرجه أحمد، ومقصده من تحريم نكاح المرأة على عمتها وعلى خالتها... الخ هو أن لا يقطعوا أرحامهم، كما جاء في الحديث من طريق ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ: «فَمَنْ أَنْ تَزَوَّجَ الْمَرْأَةَ عَلَى الْعَمَّةِ وَعَلَى الْخَالَةِ وَقَالَ إِنَّكُمْ إِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ» أخرجه الطبراني في الكبير. وهكذا بين الشارع مقصده من كثير من الأحكام، إلا أن مقصده الذي بينه هنا إنما هو الغاية التي تنتج عن الحكم، وليس الباعث على تشريعه، يعني أن حكمته تعالى من تشريع هذا الحكم هو أن ينتج عنه ما يبيته، فالله يخبرنا بأن حكمته من تشريع هذا الحكم هو أن ينتج عنه كذا لمن يطبقه.

ومقصود الشارع من الحكم هو غير السبب الذي من أجله شرع الحكم، سواء من حيث الصيغة، أم من حيث الواقع، لكل منهما. أما الصيغة فإن قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ وقوله في الحج: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ وقوله في أصل الخلقة: ﴿لِيَبْلُوكُمْ أَيَكْمُرُ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ وما شاكل ذلك، لا تدل صيغة أية آية من هذه الآيات على أن الباعث على الخلق هو الاختبار من قبل الله، ولا أن الباعث على تشريع الحج هو أن يشهد الناس منافع لهم، ولا أن الباعث على خلق الجن هو عبادتهم لله، بل تدل على أن العاقبة التي تحصل من هذا العمل هو كذا، أي نتيجة هذا العمل هي كذا. فما في هذه الآيات وأمثالها ليس باعثاً، وإنما هو الغاية أو

النتيجة، أي العاقبة. فالله تعالى بيّن أن مقصوده من هذا هو أن تكون عاقبته كذا. وهذا بخلاف الآيات الدالة على الباعث، فإن صيغتها تدل على أن ما جاءت به هو الباعث على الحكم والدافع لتشريع. فقوله تعالى: ﴿لَكِنَّ لَا يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجٍ أَدْعَايَهُمْ﴾ وقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ وقوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ فإن كل آية من هذه الآيات تدل صيغتها على أن المذكور فيها هو الباعث على الحكم، وليس هو غاية الحكم. فكونه لا يكون متداولاً بين الأغنياء هو سبب تشريع الله لهذا الحكم، وليس هو مجرد إخبار الله تعالى عن غايته من تشريع الحكم، وكذلك عدم الحرج في أزواج الأدعياء في الآية الأولى، وتعقيد الأيمان في الآية الثالثة، كل منهما الباعث على تشريع الحكم، وليس الغاية من تشريعه، أي ليس النتيجة التي تحصل منه. هذا من حيث صيغة كل آية من الآيات التي جاءت تبين السبب الباعث على تشريع الله لهذا الحكم. أما من حيث الواقع لكل من الغاية والباعث، هو أن الغاية هي حكمة الله، وهي النتيجة التي يمكن أن تنتج عن هذا الحكم، بخلاف الباعث فإنه ليس النتيجة، وإنما هو سبب التشريع، فهو موجود قبل الحكم ومعه، وليس هو نتيجة له. فالله تعالى حين يقول ما يدل على أن غايته من شرع الحكم هي كذا، يكون معنى هذا القول بيان مقصده، لا بيان سبب تشريعه، وحين يقول ما يدل على أن سبب تشريع هذا الحكم هو كذا، يكون معنى هذا القول بيان الشيء الذي من أجله شرع الحكم، لا بيان مقصده من الحكم، وفرق كبير بين بيان السبب، وبين بيان الغاية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه ليس معنى أن يبيّن الله حكمته من

تشريع حكم ما، أي غايته، هو أن هذه الغاية لا بد أن تتحقق، بل قد تتحقق وقد لا تتحقق، فإذا بيّن الله حكمته من تشريع حكم فلا يعني أنه يجب أن يتحقق مقصد الله من الحكم، بل معناه فقط أن مقصده من الحكم هو أن ينتج عنه كذا، لا أنه يجب أن ينتج كذا؛ ولهذا قد تتحقق حكمة الله من الحكم وقد لا تتحقق. فمثلاً يقول الله تعالى عن الحج: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَفَعَهُ لَهُمْ﴾ والمشاهد المحسوس أن الملايين من الناس حجوا ولم يشهدوا أي منفعة لهم. وقوله تعالى عن الخمر والميسر: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ وكثيرون من ندامى الخمر ومن المقامرين لم يوقع الشيطان بينهم العداوة والبغضاء. ويقول الرسول ﷺ: «مَاءُ زَمْزَمَ لِمَا شُرِبَ لَهُ» أخرجه أحمد، وكثير من الناس شرب ماء زمزم بنية أشياء ولم تتحقق. وهذا يدل على أن مقصود الله من أمر يخبر عنه، أو حكم يشرعه، لا ضرورة لأن يتحقق، بل هو إخبار من الله تعالى عن مقصده هذا، لا إخبار بأنه يجب أن يتحقق هذا. فلا يصح أن يجعل مقصود الشارع هذا باعثاً على الحكم؛ فلا يكون علة له، بل هو بيان لحكمة الله من الحكم، ولو جاز أن يكون مقصود الشارع هذا في هذه الآيات باعثاً على الحكم، أي علة شرعية، لكان إيقاع العداوة والبغضاء هو علة تحريم الخمر والميسر، فإذا وجدت حرماً وإلا فلا، وكان شهود المنافع هو علة الحج، فإذا وجدت وجد وإلا فلا، وهكذا... وهذا غير صحيح؛ ولذلك لا يكون مقصود الشارع من الحكم، أي غايته، باعثاً على الحكم، وإنما هو حكمة الله من الحكم، والنتيجة التي تحصل من تطبيقه.

وعلى ذلك فإن مقاصد الله من الأحكام، التي بيّن غايته من تشريعها، هي حكم الله من هذه الأحكام، وليست عللاً لها؛ ولذلك لا يقاس عليها ولا

يقاس على المعاني التي جاءت فيها، وهي خاصة في كل حكم بعينه ولا تتعداه، وقد تحصل وقد لا تحصل، ولا علاقة لها بالعلل الشرعية، ولا بالقياس، بل هي حكمة الله من الحكم.

ومما يجب أن يعلم، أن حكمة الله من الحكم هي مقصده هو من تشريعه وغايته منه، فلا بد أن يبينها الشارع نفسه حتى يعرف أنها غايته، أي إن المقاصد الشرعية، سواء أكانت مقاصد الشريعة ككل، أم مقاصد كل حكم بعينه، لا تعتبر مقاصد شرعية حتى يأتي بها نص شرعي يأتي به الوحي من عند الله، إما لفظاً ومعنى، وإما معنى والرسول يعبر عنه، فإذا لم يأت بها نص قد جاء به الوحي، فلا يجوز أن تعتبر من المقاصد الشرعية، أي من حكم الله؛ لأن معنى كونها مقصود الله وحكمته من الحكم أو من الشريعة هو أنه تعالى هو الذي قصدها، ويستحيل عقلاً وشرعاً الاطلاع على حكمة الله إلا إذا اطلعنا الله عليها بنص بواسطة الوحي؛ ولذلك يتحتم أن يأتي بها نص جاء به الوحي من الله، فإذا لم يأت بها نص، لا تعتبر مقصود الشارع ولا حكمته؛ لعدم إخبار الله لنا بذلك، ولأن ما أخبرنا به من الحكم لا يجوز القياس عليه.

ومن ذلك كله يتبين أن المقاصد الشرعية، أيًا كانت هي الغاية من تشريع الحكم، أي النتيجة التي يمكن أن توجد منه، ومهما يكن من أمر هذه النتيجة، فإنها ليست علة شرعية، وإنما هي إخبار من الله، فتكون من قبيل الإخبار بأشياء لا بأحكام، فتأخذ في النصوص الشرعية حكم القصص والإخبار والمواعظ والإرشادات، ولا يصح أن تكون غير ذلك؛ فلا تدخل في التشريع، ولا في استنباط الأحكام، ولا بوجه من الوجوه.

جلب المصالح ودرء المفاسد

ليس علة للشرعية بوصفها كلاً، ولا علة لأي حكم بعينه

يقول بعض علماء أصول الفقه: المقصود من شرع الحكم: إما جلب مصلحة، أو دفع مضرة، أو مجموع الأمرين، بالنسبة إلى العبد؛ لتعالي الرب عن الضرر والانتفاع. وربما كان ذلك مقصوداً للعبد؛ لأنه ملائم له وموافق لنفسه؛ ولذلك إذا خیر العامل بين وجود ذلك وعدمه اختار وجوده على عدمه. وإذا عرف أن المقصود من شرع الحكم إنما هو تحصيل المصلحة أو دفع المضرة، فذلك إما أن يكون في الدنيا، أو في الآخرة. وهو، أي المقصود من شرع الحكم، لا يخلو إما أن يكون من قبيل المقاصد الضرورية، أو ليس من قبيل المقاصد الضرورية. فإن كان من قبيل المقاصد الضرورية، فإما أن يكون أصلاً، أو لا يكون أصلاً. فإن كان أصلاً فهو الراجع إلى المقاصد الخمسة التي لم تخل من رعايتها ملة من الملل، ولا شريعة من الشرائع، وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، فإن حفظ هذه المقاصد من الضروريات. وأما إن لم يكن أصلاً فهو التابع المكمل للمقصود الضروري، وذلك كالمبالغة في حفظ العقل بتحريم شرب القليل من المسكر الداعي إلى الكثير وإن لم يكن مسكراً.

وأما إن لم يكن من المقاصد الضرورية، فإما أن يكون من قبيل ما تدعو حاجة الناس إليه، أو لا تدعو الحاجة. فإن كان من قبيل ما تدعو إليه الحاجة، فإما أن يكون أصلاً، أو لا يكون. فإن كان أصلاً فهو القسم الثاني الراجع إلى الحاجات الزائدة، وذلك كتسليط الولي على تزويج الصغيرة. وإن لم

يكن أصلاً فهو التابع الجاري مجرى التتمة والتكملة للقسم الثاني، وذلك كـرعاية الكفاءة، ومهر المثل في تزويج الصغيرة.

وأما إن كان المقصود ليس من قبيل الحاجات الزائدة فهو القسم الثالث، وهو ما يقع مواقع التحسين والتزيين ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات، وذلك كسلب العيب أهلية الشهادة.

وخلاصة هذا أن المصالح عند هذا الفريق من علماء أصول الفقه خمسة أقسام هي:

(١) المقاصد الضرورية التي هي أصل، مثل المقاصد الخمسة.
(٢) المقاصد الضرورية التي ليست أصلاً، مثل تحريم شرب القليل من المسكر.

(٣) المقاصد غير الضرورية التي هي من قبيل ما تدعو إليه الحاجة ويكون أصلاً، مثل تسليط الولي على تزويج الصغيرة.

(٤) المقاصد غير الضرورية التي هي من قبيل ما تدعو الحاجة إليه وهو ليس بأصل، مثل رعاية الكفاءة.

(٥) المقاصد غير الضرورية التي هي ليست من قبيل ما تدعو الحاجة إليه، بل الذي يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية أحسن المناهج من العادات والمعاملات، مثل سلب المرأة أهلية الحكم.

ويقول هؤلاء إن الأحكام إنما شرعت لمقاصد العباد. ودليلهم على ذلك النص والإجماع. أما الإجماع فإن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو من حكمة ومقصود، وإن اختلفوا في كون ذلك بطريق الوجوب كما قالت المعتزلة، أو بحكم الاتفاق والوقوع من غير وجوب كما يقول أهل السنة. وأما

النص فإن الأحكام الشرعية هي مما جاء به الرسول، فكانت رحمة للعالمين؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ ﴿١٧﴾ فلو خلت الأحكام من حكمة عائدة إلى العالمين، ما كانت رحمة بل نقمة. وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَرَحِمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ فلو كان شرع الأحكام في حق العباد لا لحكمة، لكانت نقمة لا رحمة. وأيضاً قوله ﷺ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ» أخرجه الطبراني. فلو كان التكليف بالأحكام لا لحكمة عائدة إلى العباد، لكان شرعها ضرراً محضاً، وكان ذلك بسبب الإسلام، وهو خلاف النص.

وإذا ثبت أن الأحكام إنما شرعت لمصالح العباد، فإذا رأينا حكماً مشروعاً مستلزماً لأمر مصلحي، فلا يخلو إما أن يكون ذلك هو الغرض من شرع الحكم، أو يكون الغرض من شرع الحكم لم يظهر لنا. فأما كون الغرض من شرع الحكم لم يظهر لنا، فإنه يجعل شرع الحكم تعبدياً، وهو خلاف الأصل؛ لأن الأصل في شرع الحكم هو أن يكون لحكمة، فلم يبق إلا أن يكون الحكم مشروعاً لما ظهر؛ وعليه فالأحكام إنما شرعت لمصالح العباد.

هذه خلاصة ما يقوله بعض الأصوليين في كون الشريعة جاءت لجلب مصلحة أو درء مفسدة، ولكنهم يقولون إن هذه المصلحة لا بد أن يدل عليها الدليل حتى تعتبر في الحكم علة له، فإن لم يدل عليها دليل لا تعتبر. فهم يقولون إن الشريعة جاءت لجلب المصالح ودرء المفاسد، وإن كل حكم شرعي معين لا بد فيه من دليل يدل على المصلحة حتى تعتبر؛ ولذلك قالوا إن نصب الوصف سبباً وعلة من الشارع، وإن دليله لا بد أن يكون شرعياً. فهم يقولون بأن جلب المصالح ودرء المفاسد هما علة الأحكام الشرعية جملة، وهما علة كل حكم شرعي بعينه، إلا أنهم يقولون: تعيين العلة في كل حكم بعينه، وإن كان

هو جلب المصلحة ودرء المفسدة، ولكنه لا بد أن يتلقى من الشارع نصاً. فهؤلاء يجعلون العلة التي بينها الشارع هي جلب مصلحة أو دفع مفسدة، فمثلاً علة تحريم الربا في الذهب والفضة هو جوهريتهما، وعلة الرخصة في السفر المشقة، وعلة حرمان القاتل من الإرث كونه قاتلاً، وهكذا. فهذه مصالح دل عليها نص الشارع؛ فاعتبرت عللاً شرعية.

وهناك فريق آخر من علماء أصول الفقه يقولون: إن المقصود من شرع الحكم هو: إما جلب مصلحة، أو دفع مفسدة، أو مجموع الأمرين معاً. فإن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً. وقالوا: وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام، وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة البتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكام الله معللة برعاية مصالح العباد، وقالوا: إنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره، فإن الله تعالى يقول في بعثة الرسل، وهو الأصل: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الْرُسُلِ﴾، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ ﴿٤٧﴾ وقال في أصل الخلقة: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ ﴿٢٠﴾، ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾. وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى، كقوله بعد آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ﴾ وقال في الصيام: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ ﴿٢١٨﴾ وفي الصلاة:

﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ وقال في القبله: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ وفي الجهاد: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا﴾ وفي القصاص: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأَوَّلِي آلَ لَبِ بْنِ﴾ وفي التقرير على التوحيد: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيمة إنا كنا عن هذا غفلين ﴿﴾ والمقصود التنبيه. وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة.

وقالوا: تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية. والثاني: أن تكون حاجية. والثالث: أن تكون تحسينية. فأما الضرورية فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تخر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد. ومجموع الضروريات خمسة وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وأما الحاجيات فمعناها أنها مفقودة إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات، ففي العبادات كالرخص المخففة بالنسبة إلى حقوق المشقة بالمرض والسفر، وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال، وفي المعاملات كالقراض والمساقاة والسلم، وفي الجنايات كالحكم بالقسامة، وكضرب الدية على العاقلة. وأما التحسينيات فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المندسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق، وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات.

ففي العبادات كإزالة النجاسة، والطهارات كلها، وستر العورة، والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات. وفي العادات كآداب الأكل والشرب، ومجانبة المأكول النجسات والمشارب المستخبثات، والإسراف والإقتار. وفي المعاملات كالمنع من بيع النجاسات، وفضل الماء والكأ، وسلب المرأة منصب الإمامة. وفي الجنايات كمنع قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد.

وقالوا: إن كون الشارع قاصداً المحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية، لا بد له من دليل يستند إليه. والدليل على ذلك هو أن القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأن اعتبارها مقصود للشارع، ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة مضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عند العامة من جود حاتم، وشجاعة علي عليه السلام، وما أشبه ذلك، فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر، والعمومات، والمطلقات، والمقيّدات، والجزئيات الخاصة، في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة.

وقالوا: إن الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني، وذلك أننا بالاستقراء وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معها حيث دارت، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز، كالدرهم بالدرهم إلى أجل يمنع في المبايعه، ويجوز في

القرض، وبيع الرطب باليابس يمنع حيث يكون مجرد غرر وربما، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة. وقال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَى الْآلِئِبِ﴾ وفي الحديث: «لَا يَقْضِي الْقَاضِي بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضَبَانُ» أخرجه أحمد، إلى غير ذلك مما لا يحصى، وجميعه يشير بل يصرح باعتبار المصالح للعباد، وأن الإذن دائر معها أينما دارت، فدل ذلك على أن العادات مما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعاني، وفهمنا من ذلك أن الشارع قصد اتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص، وقد توسع بعضهم حتى قالوا إن كل مصلحة يتلقاها العقل بالقبول، ولا يشهد لها أصل خاص من الشريعة بإلغائها أو اعتبارها، تكون معتبرة عندهم، وأن الشريعة مناسبة لكل زمان ومكان، وذلك أن المصلحة إن دل عليها دليل جزئي فهي علة شرعية ودليل شرعي، وإن لم يدل عليها دليل جزئي فإن نصوص الشريعة بوجه كلي قد دلت عليها، إما بالدليل الكلي، أو بمجموع الأدلة:

أما الفريق الأول الذي اعتبر جلب المصالح ودرء المفساد علة شرعية للشريعة الإسلامية بوصفها كلاً، وعلة شرعية لكل حكم شرعي بعينه، واشترط في كل حكم بعينه أن يدل الدليل الشرعي على المصلحة. أما هذا الفريق، فإن الجواب عليه هو أن اعتبار جلب المصالح ودرء المفساد علة فإنه لا يخلو: إما أن يدل عليها العقل، أو الشرع. أما إن دل عليها العقل فلا قيمة له ولا اعتبار لدلالته؛ لأن الموضوع ليس الإيمان بأن الله عادل، وعدله يقضي بأن يكون شرعه بوصفه كلاً، وكل حكم بعينه، جاء لجلب مصالح العباد ودرء المفساد عنهم، بل الموضوع هو الأحكام الشرعية وعللها، فهو متعلق بتشريع الأحكام، لا بالإيمان بالشريعة. فموضوع الإيمان شيء، وموضوع التشريع شيء آخر؛

لأن الإيمان هو التصديق الجازم، وهو لا يؤخذ إلا عن يقين، بخلاف الأحكام الشرعية فإن استنباطها يعني فهمها من النصوص الشرعية، وهذا ليس بتصديق ولا تكذيب، بل هو فهم واستنباط، وهو لا ضرورة لأن يؤخذ عن يقين، بل يجوز أن يؤخذ عن ظن، وأن يؤخذ عن يقين، فما ذكره علماء التوحيد من أبحاث في هذا الموضوع لا محل له هنا في استنباط الأحكام، ولا في أدلتها، ولا في عللها. صحيح أن علماء التوحيد قد بحثوا هذا الموضوع، فقال فريق منهم أن الله عادل: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رُبُّكَ أَحَدًا﴾ وأنه حكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة وغرض: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لْعَيْنٍ﴾ فأفعال الله معللة بأنها لنفع الناس لتعالي الله عن الضرر والانتفاع، فالله يقصد من أعماله إلى غاية وهي نفع العباد، فهو يقصد إلى صلاح العباد، فتكون شريعته ودينه وكل أوامره ونواهيه لجلب المصالح للعباد ودرء المفاسد عنهم. وعلماء التوحيد هؤلاء الذين يقولون إن أفعال الله معللة، وإنه يقصد صلاح العباد، انقسموا إلى قسمين: قسم يقول: بأنه يجب على الله رعاية ما هو الأصلح، وقسم يقول: إن ذلك لا يجب على الله، فلا يجب على الله أن يعمل ما فيه صلاح لعباده، وإنما هذا هو النظام أو القانون الذي يقصد الله إليه في عمله. فهؤلاء جميعاً يرون أن أعمال الله معللة، ويقصد منها غاية معينة، وهي نفع العباد. واختلافهم إنما هو في كونه يجب على الله، أو هو سنته وقانونه، ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

وهناك فريق آخر من علماء التوحيد يرون أن أفعال الله ليست معللة بغرض، فليس الباعث لله على العمل هو الغاية: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾، ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾. وهذا البحث كله

يتعلق بالعقائد لا بالأحكام، ويتعلق بصفات الله لا بالشرعة التي أنزلها؛ ولذلك لا محل له في علم أصول الفقه، ولا في الفقه، ولا علاقة له بالعلة الشرعية، ولا بالأحكام الشرعية. فالاستدلال به على أن جلب المصالح ودرء المفاسد علة للشرعة، وعلة للأحكام الشرعية، استدلال باطل من أساسه، لعدم انطباقه، ولتباين الموضوعين: موضوع صفات الله، وموضوع العلة الشرعية والأحكام الشرعية.

وعليه فإن اعتبار جلب المصالح ودرء المفاسد علة دل عليها العقل اعتبار باطل ولا قيمة له، فلا بد أن يأتي هذا الاعتبار لجعلها علة من جهة الشرع لا من جهة العقل، لا سيما وأن العلة إنما هي العلة الشرعية، وليس مطلق علة.

أما استدلالهم على أن جلب المصالح ودرء المفاسد علة بالقرآن، والحديث، والإجماع، فهو استدلال باطل أيضاً. أما بالنسبة للقرآن والحديث فإن الآيات التي استشهدوا بها لا تدل على العلية، لا بالصيغة، ولا بالواقع. فقد استشهدوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ ^(١٧) وبقوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ ^(١٨) وبقوله ﷺ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» أخرجه الحاكم، وهذه لا دلالة فيها على دعواهم. أما بالنسبة للآية الأولى، فإن كون الرسول رحمة لا يعني نصاً أنه لجلب المصالح ودرء المفاسد، وإنما يدل دلالة التزام على ذلك، إذ يلزم من كون إرساله رحمة أن تكون رسالته لجلب المصالح ودرء المفاسد عن العباد، فيكون معنى الآية أن الغاية من إرسال الرسول هو أن تكون رسالته رحمة للعباد، ويلزم من كونها رحمة أن تكون لجلب المصالح لهم ودرء المفاسد عنهم، فإذا الغاية من الشريعة الإسلامية بوصفها

كلاً هو جلب المصالح ودرء المفاسد، وليس جلب المصالح هو علة الشريعة الإسلامية بوصفها كلاً، ولا هو الغاية من كل حكم بعينه من أحكام الشريعة، ولا علة لكل حكم بعينه؛ لأن النص يدل على أن غاية الشريعة الإسلامية هي جلب المصالح ودرء المفاسد، ولا تدل على غير ذلك. وهذا يعني أن النتيجة التي تترتب على الشريعة هي جلب المصالح ودرء المفاسد، وليس جلب المصالح ودرء المفاسد هو الباعث على تشريع الشريعة. فهما نتيجة الشريعة التي يهدف إليها الشارع من تشريعها، وليس السبب الذي من أجله شرعت، وفرق بين النتيجة والسبب؛ لأن النتيجة تحصل من جراء تطبيق الشريعة فهي تترتب على تطبيق الشريعة، أما السبب فإنه يحصل قبل تشريع الشريعة، ويصاحبها بعد وجودها، ولا يترتب على تطبيقها. فالموضوع: هناك غاية وهناك دافع، والدافع غير الغاية؛ ولذلك فإن كون الشريعة بوصفها كلاً كان الغاية من تشريعها جلب المصالح ودرء المفاسد، لا يعني مطلقاً أنها الدافع لتشريعها والباعث عليه، ولذلك فهما ليسا علة لتشريعها.

على أن نص الآية في صيغتها لا تدل على التعليل، ولا تشعر بالعلية مطلقاً، فهي تقول: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ ﴿٧٧﴾ وهذا لا يفيد العلية، فهو كقوله تعالى في شأن آل فرعون مع موسى: ﴿فَالْتَفَتَهُمْ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ وقوله في إمداد الله للمسلمين بالملائكة: ﴿وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى﴾ وقوله في شأن القرآن: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ﴾ ﴿٨١﴾ وقوله: ﴿فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿٧٧﴾ وهذه الآيات وأمثالها لا تفيد التعليل، وإنما تفيد

الغاية. فآية: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً﴾ ليس فيها أي دلالة على التعليل. وذلك أن النص الذي يدل على التعليل هو أن يكون التعليل بالوصف بلفظ موضوع له في اللغة، بأن يكون الوصف مناسباً، وذلك بإدخال حرف من حروف التعليل على هذا الوصف المناسب مثل: ﴿كَئِنْ لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ﴾ أو بوضعه في الجملة على وجه يفهم العلية مثل: «وَلَا يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئاً» أخرجه أبو داود، «لَا يَقْضِي الْقَاضِي بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضَبَانُ» أخرجه أحمد، «.. فِي صَدَقَةِ الْغَنَمِ، فِي سَائِمَتِهَا..» أخرجه البخاري، وغير ذلك، فإن هذا يفهم العلية، فيكون ما أتى فيه علة للحكم، بخلاف ما لو لم يكن اللفظ وصفاً، أو وصفاً غير مناسب، فإنه لا يفيد العلية، ولا يفهم منه التعليل؛ ولذلك لا يكون علة، مثل قول الشاعر: «لِدُوا لِلْمَوْتِ وَابْنُوا لِلْخَرَابِ» ومثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ فإنها لا تفيد العلية؛ فلا يكون ما أتى فيها علة، ومثلها تماماً قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ فهو لا يفيد العلية، فلا يكون علة لتشريع الشريعة، وبالطبع لا يكون علة لكل حكم بعينه من أحكام الشريعة من باب أولى، ولذلك لا يقاس عليه مطلقاً، فالآية لا دلالة فيها على العلية مطلقاً.

وأما قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ فهو ليس من هذا الباب، ولا في موضوع الشريعة، فهو يتحدث عن سعة رحمة الله، لا عن إرسال الرسول، ولا عن شريعته، فلا دلالة فيها على هذا الموضوع.

وأما قوله ﷺ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ» أخرجه الطبراني. فإنه ينفي الضرر عن الدين الإسلامي، ونفي الضرر عنه لا يستلزم أن فيه نفعاً؛

لأنه لا يلزم من عدم وجود الضرر وجود المنفعة، فحبة السمسم لا ضرر فيها، وكذلك لا نفع فيها، فلا دلالة فيه على أن في الشريعة منفعة، بل هو يدل على أن الضرر منفي عن الإسلام؛ فلا يحصل منه ضرر، ومفهومه أن ما يحصل منه ضرر لا يكون من الإسلام. وعلى أي حال، فإنه لا يدل على النفع في الإسلام لا منطوقاً ولا مفهوماً؛ فلا يدل على أن جلب المصالح ودرء المفسدات علة للأحكام الشرعية، بل أقصى ما يدل عليه هو نفي المفسدات عن الشريعة الإسلامية ككل، وهو لا يعني عليّة لا للشريعة، ولا لأي حكم بعينه منها؛ لعدم إفادتها التعليل في هذا النفي وحده للضرر، فلا يكون علة لتشريع الشريعة ككل، ولا علة أي حكم بعينه من أحكام الشريعة.

وعلى ذلك فإن نصوص القرآن والحديث، وإن دلت على أن النتيجة التي تحصل من الشريعة هي جلب المصالح ودرء المفسدات، ولكنها لا تدل على أن جلب المصالح ودرء المفسدات علة لتشريع الشريعة، ولا علة لكل حكم شرعي بعينه؛ فيسقط الاستدلال بها.

أما الإجماع الذي يزعمونه، فإنهم يقولون أنه إجماع أئمة الفقه، وهذا لا قيمة له؛ لأن الإجماع الذي يعتبر دليلاً شرعياً هو إجماع الصحابة ليس غير؛ ولذلك لا يعتبر الإجماع الذي يستدلون به دليلاً. على أنهم يقولون إن الإجماع حصل على أن أحكام الله لا تخلو عن حكمة مقصودة، ولم يقولوا إنهم أجمعوا على أن جلب المصالح ودرء المفسدات علة؛ لأن الإجماع على أن الشريعة لا تخلو من حكمة، يعني أنها لا تخلو من غرض وغاية، وهذا لا يعني أن ذلك هو علة، بل هو غاية أي نتيجة لتطبيقها، والغاية غير العلة.

وأما قولهم إذا رأينا حكماً مشروعاً مستلزماً لأمر مصلحي، وهذا ما

ثبت من أن الأحكام الشرعية إنما شرعت لمصالح العباد، فلا يخلو الحال من أن يكون هذا الأمر مصلحياً ظاهراً، لنا أو غير ظاهر لنا. فأما عدم ظهوره لنا فباطل؛ لأنه يقضي بأن شرع الحكم كان تعبدياً، وهو خلاف الأصل، فلم يبق إلا أن يكون مشروعاً لما ظهر فيه من الأمر المصلحي. أما قولهم هذا فإنه لا يدل على أن جلب المصالح ودرء المفاسد علة الشريعة، ولا علة لكل حكم شرعي بعينه؛ وذلك لأن كون الشريعة شرعت لمصالح العباد، ثبت أنه الغاية منها وليس علتها، ولم يثبت أنها علة له ولا بوجه من الوجوه. على أن كون نتيجة الشريعة كلها هي مصالح العباد، لا يعني أن ذلك هو نتيجة كل حكم بعينه منها؛ لأن نتيجة تطبيق الشريعة بوصفها كلاً هو هذا، وليس هو نتيجة كل حكم بعينه. ولا يلزم من كونه نتيجة لتشريع الشريعة بوصفها كلاً أن يكون نتيجة لكل حكم بعينه، ألا ترى أن القانون الذي يسنّه البشر، كقانون العقوبات مثلاً، إنما يستنونه لمصالح الناس. فالأصل في القانون، والغاية من تشريعه، هو مصالح الناس، ولكن سن كل حكم بعينه من أحكام القانون، أو كل مادة بعينها من مواد القانون، إنما يجري حسب مقتضى القانون نفسه، لا حسب مصالح الناس، أي يجري حسب الناحية التشريعية التي تقتضيها أفكار القانون وقواعده والوجه التشريعي فيه، وليس حسب المصالح التي للناس في هذا الحكم بعينه، وبهذا يظهر أن كون الشريعة جاءت لينتج عنها مصالح العباد، لا يعني أن كل حكم معين من أحكامها هو لمصالح العباد؛ لأن هناك فرقاً بين تشريع الشريعة من حيث هي، وبين كل حكم معين من أحكامها، أو كل نص معين من نصوصها، فلا تعطى نتيجة الشريعة بوصفها كلاً لكل حكم من أحكامها؛ لأنها شرعت لغاية بوصفها كلاً، بخلاف كل حكم معين

من أحكامها، فإنه شرع حسب ما يقتضيه التشريع في هذه الشريعة، وليس حسب النتيجة التي كانت غاية الله من تشريعها.

والغاية من الشريعة الإسلامية، وهي جلب المصالح ودرء المفاسد، إنما تتحقق من الشريعة بوصفها كلاً. أما بالنسبة لكل حكم بعينه فقد تتحقق وقد لا تتحقق، وقد يتحقق من التمسك به وحده ضرر للمسلم يشاهد عياناً. فمثلاً في مجتمع رأسمالي، كالمجتمع في البلاد الإسلامية في هذه الأيام، يشاهد أن الربا، وهو حرام بالنص القطعي، صار جزءاً من حياة البلاد الاقتصادية والمالية والتجارية، فأَي تاجر أو صانع لا يتعامل بالربا في معاملاته يصيبه ضرر في اقتصاده وفي تجارتها، فيتحمل في سبيل تمسكه بدينه خسائر فادحة، ويكون كالقابض على الجمر، فأين هي المصلحة للناس في هذه الحالة وهو حكم شرعي؛ مع أنه لا خلاف في أن نتيجة الشريعة هي جلب المصالح ودرء المفاسد، ولكن هذا لا يعني أنه نتيجة كل حكم من أحكامها.

هذا من جهة انتفاء ما كان للشريعة بوصفها كلاً أن يكون لكل حكم بعينه، أما من جهة قولهم أن يكون الحكم مشروعاً لما ظهر فيه من مصلحة، فمن أين ظهرت هذه المصلحة؟ هل ظهرت للعقل، وهو لا قيمة له في الدلالة عليها؛ لأنها تتعلق بالأحكام الشرعية لا بالعقيدة، أو ظهرت من النص، والنص لا يدل عليها، أو أنه حين لم يدل عليها النص تصيد العقل لها مدلولاً، فقال إن هذه هي المصلحة من هذا الحكم؟ فلم هذا التكلف البعيد عن الواقع؟ ولم لا يكون الحكم تعبيراً إذا لم يرد له أي تعليل؟ أليس الذي دل عليه هو النص، ولم يعلل، فمن أين نأتي بالعلة؟ فالحق أننا إذا رأينا حكماً مشروعاً، فإنه لا يستلزم المصلحة لكون الشريعة جاءت لمصالح العباد، إذ لا

يلزم هذا من ذاك، ولذلك لا ضرورة لتصيد مصلحة لهذا الحكم، سواء ظهرت أم لم تظهر، فيكون جلب المصالح ودرء المفاسد ليس نتيجة لكل حكم بعينه حتى يتصيد في كل حكم، وبالطبع ليس هو علة لكل حكم بعينه، كما أنه ليس علة للشرعية بوصفها كلاً.

بقيت مسألة المصالح التي يأتون بها لكل حكم بعينه، ويأتون بأدلة على كل منها، فإن هذه المصالح هي نتيجة للحكم الشرعي، وليست جزءاً منه، ولا علة له، ولا يعتبر الحكم الشرعي دليلاً عليها؛ لأن الحكم الشرعي ليس دليلاً شرعياً من جهة، ولأن هذه المصلحة قد تحصل نتيجة للحكم الشرعي، وقد لا تحصل هذه النتيجة، فهي ليست من مدلوله، ولا من مدلول دليله، وبالطبع ليست علة له، فتكون المسألة مسألة حكم شرعي دل عليه الدليل الشرعي، بغض النظر عما إذا كان لهذا الحكم نتيجة من جلب مصلحة أو دفع مفسدة، أو ليس له شيء من ذلك. وعليه فالقضية قضية أحكام شرعية تستنبط من أدلة شرعية، وليست قضية مصالح للعباد، فالأمر فيها هو حكم شرعي ودليل شرعي، وليس مصلحة شرعية أو مصلحة غير شرعية. أما نتيجة تطبيق هذا الحكم، أو ما يدل عليه هذا الحكم، فذلك شيء آخر لا علاقة له بالاستنباط. فحشرها في علم أصول الفقه، وبحثها في استنباط الأحكام، وإدراجها في العلل الشرعية، لا محل له، ولا مبرر لوجوده، وهو ليس إقحاماً فحسب، بل ولا خلطاً فقط، وإنما هو يتناقض مع الشرع، ومع التشريع، ومع الاستنباط، وهو خطأ فاحش يبعد الناس، ولا سيما المسلمين، عن دقة التقيد بالأحكام الشرعية، ويوجد التساهل في هذا التقيد، ويوجد كذلك الخطأ والخلط في التشريع والاستنباط. فإن حصول الملك من أحكام البيع، وحصول

المنفعة من أحكام الإجارة، وحصول حفظ النفس الإنسانية من أحكام القصاص، وحصول إكمال مصلحة النكاح من اشتراط الشهادة ومهر المثل، وحصول الثواب من الصلاة، كل ذلك نتائج لتطبيق هذه الأحكام، وليس جزءاً منها، ولا علة لها، وليست من مدلولاتها، قد تحصل، كالمنفعة من الإجارة، وقد لا تحصل، فقد يستأجر ولا ينتفع، فالمسألة فيها أن حكم البيع دل عليه قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ وحكم الإجارة دل عليه قوله تعالى: ﴿فَقَاتُوهُمْ أَجُورَهُمْ﴾ وحكم القتل دل عليه قوله ﷺ: «وَمَنْ قَتَلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ: إِمَّا يُودَى، وَإِمَّا يُقَادُ» أخرجه البخاري، وهكذا ... وليست المسألة حصول الملك، وحصول المنفعة، وحصول حفظ النفس، إلى آخره ... فأى محل لها في استنباط الحكم، أو في علته، أو في دلالة دليله، أو غير ذلك؟ فلم تحشر في بحث الأحكام الشرعية من حيث هو فضلاً عن بحث العلل والاستنباط؟

وأيضاً فإن إفضاء الحكم بصحة التصرف بالبيع إلى إثبات الملك، وكون القصاص في القتل العمد العدوان يؤدي إلى صيانة النفس، وكون شرع الحد على شرب الخمر ينتج عنه حفظ العقل، وإفضاء الحكم بصحة نكاح الأيسة إلى مقصود التوالد والتناسل، فإن ذلك كله قد يحصل وقد لا يحصل، وعلى فرض حصوله، فهو كذلك نتائج للعمل بالأحكام، وليس هو جزءاً من تشريعها، ولا علة لها، ولا ملاحظاً عند استنباطها، بل لا يجوز أن يلاحظ، ولا أن يكون له أي اعتبار عند الاستدلال والاستنباط، ولا عند القياس، فلماذا تحشر في بحث العلل، ويطلق عليها مصالح شرعية؟ مع أنها كما تحصل من أحكام الشريعة الإسلامية، قد تحصل من أحكام غير أحكام الشريعة الإسلامية، أي قد تحصل من أحكام الكفر، فما هو الذي يبرر حشرها في

مجالات العلل، وفي أبحاث الاستنباط؟! ثم ما دخل المصالح، من حيث واقعها من ضرورية وغير ضرورية، في بحث الأحكام الشرعية، والعلل الشرعية. فإن هذه المصالح من حيث ذاتها واقعية، ولكن من حيث كونها نتيجة لأحكام معينة تختلف باختلاف وجهات النظر. وهي أيضاً قد تتخلف فلا يصح أن ينظر إليها نظرة عامة، ولا يصح أن تجعل أمراً لازماً للأحكام فيترب على ذلك جعلها جزءاً من تشريع الحكم، أو علة له. فمثلاً المقاصد الخمسة التي يقولون إنها لم تخل من رعايتها ملة من الملل، ولا شريعة من الشرائع، وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، ليست كل ما هو ضروري للمجتمع من حيث هو مجتمع، فإن حفظ الدولة، وحفظ الأمن، وحفظ الكرامة الإنسانية، هي أيضاً من ضرورات المجتمع. فالضرورات إذن في واقعها ليست خمسة وإنما هي ثمانية. أما بالنسبة للأحكام الشرعية التي شرعت لها، فإن الأديان تختلف في النظرة إلى بعضها، فمثلاً النصرانية لا ترى أن حفظ العقل يأتي من تحريم الخمر، بل على العكس هي تقول: «قليل من الخمر يفرح قلب الإنسان» فكيف تكون هذه مقاصد كل ملة من الملل؟ على أنه لو فرضنا حصول هذه المقاصد، فإنها تحصل نتيجة للحكم الشرعي، فلا علاقة لذلك في استنباط الحكم، ولا في الاستدلال عليه، ولا في تعليقه.

أما المقاصد غير الضرورية فإنها كذلك نتائج للأحكام، فدوام النكاح الذي يقولون إنه المصلحة الناتجة عن رعاية الكفاءة ومهر المثل، وعدم فوات الكفء الراغب الناتج عن حكم تسليط الولي على تزويج الصغيرة، كل ذلك نتائج فلا دخل لها في العلة الشرعية. أما المصالح التي يقولون إنها علة الأحكام

الشرعية، ويجعلونها باعثاً وليست نتيجة، فإن هذه إن دل عليها العقل، وليس لفظ النص، فلا قيمة لها، وذلك كقولهم إن سلب العبيد أهلية الشهادة؛ هو لأن العبد نازل القدر والمنزلة؛ لكونه مستسخراً للمالك مشغولاً بخدمته، فهذه المصلحة جعلوها علة الحكم، وهو عدم أهلية العبيد للشهادة، فهذا لا قيمة له؛ لأن هذه المصلحة لم يدل عليها الشرع، وهي استنباط من حال العبد في المجتمع الإسلامي، وليست استنباطاً من الدليل الشرعي؛ ولذلك لا تعتبر، فلا قيمة لها لا في الاستنباط ولا في التعليل. أما التي دل عليها دليل شرعي مثل كون المال متداولاً بين الأغنياء علة لتوزيع الفيء بين جميع الفقراء من المسلمين، وكون البترول معدناً يشبه الماء العد علة جعله من الملكية العامة، فذلك ليس مصلحة دل عليها الشرع، وإنما هي علة شرعية دل عليها الشرع. وذلك أن هذه العلة تظهر للمسلم أنها مصلحة وقد لا تظهر لغير المسلم، وقد تظهر للمسلم عند تطبيق الشريعة كلها ولا تظهر له عند تطبيق حكم معين دون سائر أحكام الشريعة. فهي إذن مصلحة لكونها مدلول الدليل الشرعي، وليست مصلحة لأن الإنسان جلب نفعاً له فيها، أو دفع عنه ضرراً بها، فهي في حقيقتها مدلول الدليل فقط لا مدلول ما يراه الإنسان مصلحة. فتسميتها مصلحة وصف واقع بالنسبة للمسلم كما رآها هو، لا بالنسبة لدلالة الدليل، فكونها مصلحة ليس جزءاً من الدليل ولا جزءاً من دلالته، ولا مدلول الدليل بأنها مصلحة، أي لم يقل الدليل إنها مصلحة، ولا ملاحظة عند الاستنباط من الدليل، فتكون المسألة مسألة علة شرعية دل عليها الدليل، بغض النظر عما إذا كان ما دل عليه يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً عن المسلم، أو لا يجلب شيئاً ولا يدفع شيئاً، أو يجلب ضرراً، فالنفعية ليست ملاحظة في الدليل، ولا في

مدلوله، فالقضية قضية علة شرعية مستنبطة من دليل شرعي، وليست قضية مصالح للعباد تستنبط من أدلة شرعية. وعليه فالعلة الشرعية ليست مصلحة شرعية، ولا غير شرعية، وإنما هي ما يستنبط من الدليل المفيد للعلية، بغض النظر عما إذا كانت تجلب نفعاً، أو تدفع ضرراً، أو لم تكن. فكون الرطب ينقص إذا ييس علة شرعية لعدم جواز بيع التمر بالرطب، وهذا النقصان في الرطب ليس مصلحة شرعية، أو غير شرعية، وإنما هي ما يستنبط من الحديث، وهو أن النبي ﷺ: «سُئِلَ أَيْجُوزُ يَبِعُ الرُّطْبَ بِالتَّمْرِ؟ فَقَالَ: هَلْ يَنْقُصُ الرُّطْبُ إِذَا يَسَّ؟ فَقَالُوا: نَعَمْ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: فَلَا إِذْنَ» أخرجه الدارقطني. فهذا الدليل أفاد العلية، فاستنبطت منه هذه العلة، بغض النظر عما إذا كانت تجلب نفعاً، أو تدفع ضرراً، أو لم تكن، بل إن ذلك لم يلاحظ مطلقاً عند استنباط العلة من الدليل.

وعليه فإن جلب المصالح ودرء المفاسد لا وجود لها في الأحكام الشرعية، لا من حيث استنباطها، ولا من حيث تشريعها، وليس هما علة للأحكام ولا بوجه من الوجوه، حتى العلل الشرعية المستنبطة من أدلة شرعية ليست هي مصالح العباد، وإنما هي المعاني التي دل عليها الدليل الشرعي، بغض النظر عن المصالح والمفاسد.

وأما الفريق الثاني الذي يعتبر جلب المصالح ودرء المفاسد علة شرعية لكل حكم بعينه، كما هو علة شرعية للشرعية بوصفها كلاً، والذي يقطع بأن جلب المصالح ودرء المفاسد جاء في تفاصيل الشريعة كلها، وأن تكاليف الشريعة وكل حكم من أحكامها إنما ترجع إلى مقاصدها، وهي جلب المصالح ودرء المفاسد. أما هذا الفريق فإنه بنى كلامه على ثلاثة أشياء هي:

أولاً: إن استقراء الشريعة يفيد اليقين بكون جلب المصالح ودرء المفاسد علة شرعية.

ثانياً: إن الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني، وجاءت الآيات والأحاديث تشير بل تصرح باعتبار المصالح للعباد.

ثالثاً: إن المصالح التي دل عليها الشرع لا كلام في اعتبارها علة لدلالة الشرع عليها، وأما المصالح التي لم يدل عليها الشرع فإنها، وإن لم يكن لها دليل جزئي يدل عليها، ولكن دلت على اعتبارها نصوص الشريعة بوجه كلي، فتبنى على أساسها الأحكام الجزئية عند فقدان النص الشرعي في الحادثة أو فيما يشبهها؛ وعليه تكون المصلحة هي الدليل إذا دل عليها دليل جزئي من الشارع، وتكون مجموع الأدلة والأدلة الكلية دلت عليها، والجواب على ذلك هو:

أولاً: إن الاستقراء الذي يقولون إنه دل على كون الشريعة جاءت لمصالح العباد لا توجد فيه دلالة على ذلك، لا دلالة مطابقة، ولا دلالة تضمن، ولا دلالة التزام. وذلك أن استقراء الشريعة يدل على أنه توجد في الشريعة أحكام معللة، ولا يدل على أن جميع أحكام الشريعة جاءت معللة. وفوق ذلك، فإن تعليل الأحكام التي جاءت معللة لم يأت بأن جلب المصالح ودرء المفاسد هو علتها، ولا علة أي حكم منها، وإنما جاء التعليل لكل حكم معلل بمعنى معين، مثل تداول المال بين الأغنياء، ومثل الإلهاء عن صلاة الجمعة، ومثل كون الوارث كافراً، وما شاكل ذلك. وكل معنى من هذه المعاني الذي جعله الشارع علة لحكم معين يختلف عن غيره من المعاني المعللة بها أحكام أخرى. فكل منها معنى غير الآخر، وليس فيها أنه جلب مصلحة أو درء مفسدة، لا فيها جميعها، ولا في أي واحد منها. أما نظرة المسلم إلى هذه

المعاني بأنه وجدها بالاستقراء أنها لا تخرج عن كونها جلب مصلحة ودرة مفسدة، فإن هذا إطلاق للمسلم عليها، لا أن الله قال فيها، أو عن كل واحد منها، أنه مصلحة، أي إن المسلم سماها من عنده مصلحة، وأما الشرع فإنه لم يسمها مصلحة، ولم يطلق عليها مصلحة، وتسمية المسلم لها بأنها مصلحة لا قيمة لها؛ لأن المعتبر هو إطلاق الشارع، أي دلالة الدليل. وما دام الشارع لم يقل عنها إنها مصلحة، فلا تكون هناك مصلحة؛ لعدم اعتبار أي إطلاق سوى إطلاق الشارع. وفوق ذلك، فإن الذي يقول عنها إنها مصلحة هو المسلم في المجتمع الإسلامي، أما غير المسلم فيرى أن شركات المساهمة، والربا، وشرب الخمر، وحفلات الرقص، وصحة البنات مع الشباب في خلوة ونزهة، وغير ذلك، يراها مصالح للناس، ويراهم المسلمون مفسدين. فالنظرة إلى الحكم أو إلى علة الحكم بأنه مصلحة أو مفسدة هي نظرة المسلم بحسب وجهة نظره في الحياة، وليست هي نظرة الإنسان من حيث هو إنسان، ولذلك تختلف النظرة إليها باختلاف وجهات النظر، فإطلاق المصلحة على الأحكام الشرعية، وعلى العلل الشرعية، إطلاق خاص بالمسلم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه إطلاق للمسلم من عند نفسه، وليس استنباطاً من دليل شرعي؛ لأن الله تعالى لم يقل إن هذا الحكم، الذي هو مثلاً تحريم شرب الخمر أو غير ذلك، فيه مصلحة لكم أو دفع مفسدة عنكم، كما لم يقل إن هذه العلة، التي هي مثلاً الإلهاء عن صلاة الجمعة أو غير ذلك، فيها مصلحة لكم أو دفع مفسدة عنكم؛ ولذلك لا تعتبر مصلحة شرعية؛ لأن الشرع لم يقل عنها إنها مصلحة. والشيء الوحيد فيها هو أن المسلم قال من عنده إنها مصلحة، وقول المسلم المجرد من الدليل لا قيمة له، وعليه فإن الاستقراء لا يدل على كون الشريعة

جاءت لمصالح العباد، لا استقراء النصوص، ولا استقراء الأحكام، ولا استقراء العلل. فاستقراء النصوص دل فقط على أنه يوجد في الشريعة أحكام معللة، لا أنها جاءت لمصالح العباد. واستقراء الأحكام دل فقط على معان معينة هي حكم الله في المسألة، ولم يدل على أن هذه الأحكام هي مصالح العباد لا منطوقاً ولا مفهوماً. واستقراء العلل الشرعية دل على معان معينة هي علل لأحكام معينة، ولم يدل على أن هذه العلل هي مصالح العباد، فلم يرد دليل على أن هذه العلة المعنية هي لمصلحة العباد، ولا أن العلل من حيث هي إنما جاءت مصالح للعباد. وعلى ذلك فإن الاستدلال بالاستقراء على أن الأحكام الشرعية، والعلل الشرعية، هي جلب المصالح ودرء المفاسد استدلال باطل، ولا ينطبق على واقع النصوص، ولا على واقع الأحكام، ولا على واقع العلل؛ ولذلك يسقط الاستدلال به.

على أن النصوص التي أوردوها، وقالوا إنها تدل على أن الشريعة جاءت لمصالح العباد، لا تدل على ذلك، فإنها تدل على أن النتيجة التي تحصل من تطبيق الشريعة بوصفها كلاً هي مصالح العباد، لا أن كل حكم معين من أحكام الشريعة هو مصلحة للعباد، ولا أن كل علة معينة من العلل الشرعية هي مصالح للعباد، ولا أن المصلحة هي العلة الشرعية لكل حكم بعينه من أحكام الشريعة. فقلوه تعالى: ﴿لَعَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾^٥ هو تعليل لإرسال الرسل، وليس تعليلاً للأحكام الشرعية ولا للشريعة، وهو يدل على أنه توجد في الشريعة نصوص معللة، لا أن جلب المصالح ودرء المفاسد علة الشريعة. وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٤) يدل بطريق الالتزام على أن الغاية من الشريعة هي جلب المصالح ودرء المفاسد، أي

إن النتيجة التي تحصل من تطبيقها هي مصالح العباد، لا أن مصالح العباد علة لها، أو علة لكل حكم معين من أحكامها. وقوله تعالى: ﴿لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ هو بيان للغاية من خلق السموات والأرض بأنها اختبار الناس وابتلاؤهم، فهو يدل على حكمة من حكم الله، لا على علة لفعله تعالى. والحكمة غير العلة؛ لأن الحكمة هي النتيجة التي تحصل من الفعل، وقد تحصل وقد لا تحصل، فهي الغاية من الفعل، ولكن العلة هي الباعث على الحكم أو على الفعل، فلا دلالة في الآية على أن علة الشريعة هي أنها جاءت لمصالح العباد. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ وقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ فكلها تدل على الغاية لا على العلة، ولا دلالة فيها على أن جلب المصالح ودرء المفسدات علة الشريعة. ولا علة كل حكم بعينه من أحكامها، بل إنه لا دلالة فيها على وجود نصوص معللة؛ لأنها ليست للتعليل، ولا تفهم العلية ولا بوجه من الوجوه.

نعم هناك نصوص أخرى جاءت معللة، ولكن هذه النصوص المعللة لم تأت لتعليل الشريعة كلها، إذ لم يأت نص واحد يعلل الشريعة كلها بوصفها كلاً بعلّة من العلل، وإنما أتت نصوص تعلل أحكاماً بعينها، فتعلل هذه الأحكام فقط، ولا يعلل غيرها. والنصوص التي جاءت وعللت بعض الأحكام لم تأت وتعلل كل حكم من أحكام الشريعة، بل جاءت وعللت بعض الأحكام، وهناك نصوص أخرى دلت على أحكام لم تعلل، فتكون العلة قاصرة على الحكم الذي جاء النص بتعليله، ولا يتعداه إلى غيره. فلا يكون

كل حكم من أحكام الشريعة معللاً بعلة، ولا تكون الشريعة كلها معللة بعلة، وإنما يكون في الشريعة أحكام معللة، ولا يدل على غير ذلك.

ثانياً: إن قولهم إن الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني، وإن الآيات والأحاديث جاءت تشير بل تصرح باعتبار المصالح للعباد، هو قول غير مطابق للواقع؛ لأن الموضوع ليس هو العادات أو العبادات، بل الموضوع هو النصوص الشرعية. فالأصل في النصوص الشرعية هو اتباع المعاني لا الوقوف عند حد النص؛ لأن هذه النصوص نصوص تشريعية، ويراد بها المعنى الذي تضمنه النص؛ ولذلك لا يصح الوقوف عند حد النص، بل لا بد من فهم مدلوله، إما في الجملة وحدها، أو مع اقترانها بغيرها من الجمل الأخرى، فالبحث هو في النص من حيث دلالاته، وليس البحث في مدلول النص ما هو. فالنصوص الشرعية كلها، كتاباً كانت أو سنة، يجب أن تتبع فيها المعاني، ولا يجوز الوقوف عند حد النص بألفاظه وحدها، أو به وحده، بل لا بد من اتباع المعاني أينما وجدت، سواء أكانت في النص وحده، أم فيه مع غيره. وعلى ذلك فالمسألة ليست مسألة عادات وعبادات، بل هي مسألة نصوص، وفهم هذه النصوص، فلا محل إذن لموضوع جلب المصالح ودرء المفاسد في كون النص يتبع فيه المعنى ولا يوقف عند حد اللفظ.

نعم إنه يتبين من تتبع النصوص واستقراءها أن النصوص التي دلت على أحكام العبادات لم تعلل بأية علة، وإنما اشتملت على أسباب، والسبب غير العلة، وأن النصوص التي دلت على المعاملات جاء كثير منها معللاً، كما جاء بعضها غير معلل، فيقال إن العبادات جاءت غير معللة بعلة، وإن المعاملات جاء كثير من أحكامها معللاً بعلة، وهذا يتعلق بالتعليل بالعلة الشرعية ولا

يتعلق بالمعاني. ولكن لا يقال إن الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني. وعلى ذلك فإن الالتفات إلى المعاني إنما يكون في النصوص لا في الأحكام، سواء أكانت أحكام عبادات أم أحكام معاملات. فالنص هو الذي ينظر فيه إلى المعنى وليس الحكم، أما الحكم فينظر فيه إلى انطباقه على ما جاء حكماً له أو عدم انطباقه. فكون الشركة جائزة مرتبط بالدليل الذي دل عليها، وكون الجواز هو للشركة التي جرى فيها إيجاب وقبول، وليس للشركة التي لم يجر فيها إيجاب وقبول، هو من انطباق الدليل على الحكم، ومن انطباق الحكم على ما جاء له، فلا ينظر لجواز الشركة من حيث كونها مصلحة أو ليست مصلحة. فالأحكام لا محل فيها للنظر إلى المعاني، كما أنه لا محل فيها للنظر إلى المصالح والمفاسد في تقريرها أو عدم تقريرها، حتى ولا في نتائج الحكم المعين، إلا إذا دل النص على النتيجة كالحج، والصوم. فالمصالح والمفاسد في استنباط الحكم المعين، أو في انطباقه، أو في تطبيقه، لا وجود له مطلقاً، بل المعتبر هو دليله، والواقع الذي دل عليه وجاء لبيان حكم الله فيه.

هذا من جهة قولهم إن الأصل في العادات هو اتباع المعاني. أما قولهم إن الآيات والأحاديث جاءت تشير بل تصرح باعتبار المصالح للعباد، فإنه قول مجرد بلا دليل، والواقع يدل على خلافه. فلا توجد أي آية أو حديث يدل على اعتبار المصالح للعباد علة شرعية للأحكام، بل الآيات والأحاديث يدل استقراءها وتتبع جميع أفرادها على أربعة أمور:

أحدها: يدل على أن الغاية من الشريعة هي رحمة للعباد، ويدل بطريق الالتزام على أنها جلب المصالح ودرء المفاسد، فهي تدل على نتيجة الشريعة، لا على علتها، ولا على علة كل حكم بعينه.

ثانيها: يدل على غاية كل حكم بعينه في بعض الأحكام لا في كلها، فهي تدل فيما دلت عليه من أحكام على نتيجة هذا الحكم وحده، لا على علته، ولا على نتيجة غيره من الأحكام، وبالطبع لا تدل على علل غيره من الأحكام.

ثالثها: إن الأصل في النصوص الشرعية هو اتباع المعاني لا الوقوف عند حد النص؛ لأن هذه النصوص نصوص تشريعية، ويراد بها المعنى الذي تضمنه النص، وهذا متعلق بفهم النص لا بالمصالح والمفاسد، وهو متعلق بالنص نفسه لا بالحكم.

رابعها: إن هناك نصوصاً معينة في أحكام معينة جاءت معللة بعلة معينة، وهذه تعتبر العلة التي جاء بها النص فقط، بغض النظر عن كونها مصلحة أو مفسدة، ولا تلاحظ فيها المصلحة والمفسدة، وهي إنما تعتبر في النص الذي جاءت فيه وحده لا في غيره، وفي الأحكام التي جاءت تعللها لا في غيرها من الأحكام.

هذه هي الأمور التي جاءت بها الآيات والأحاديث، ولا يوجد فيها ما يشير ولا ما يصرح باعتبار المصالح للعباد؛ وعليه فإن دليلهم الثاني على اعتبار المصالح علة شرعية خطأ لمخالفته للواقع، ولأن الآيات والأحاديث دلت على خلافه.

ثالثاً: يقولون إن المصالح دلت عليها الشريعة، فمنها ما دل عليه دليل جزئي خاص به فجاء الشارع وقال المصلحة كذا، ومنها ما دلت على اعتباره الشريعة كلها بوجه كلي، فتبنى على أساسها الأحكام الشرعية الجزئية عند فقدان النص الشرعي في الحادثة أو ما يشبهها. وهذا القول في منتهى البطلان، والرد عليه هو من عدة وجوه:

أحدها: إن الشريعة لم تدل على المصالح، وإنما كانت المصالح الغاية التي قصدتها الشارع من تشريع الشريعة، وفرق بين كون الشريعة هي التي دلت على المصالح، وبين كون المصالح كانت الغاية من تشريع الشريعة. والشريعة إنما دلت على أفكار وعلى أحكام، بغض النظر في الدلالة عن كون هذه الأفكار والأحكام هي لمصالح العباد أو ليست لمصالحهم. فالشريعة دلت على أن البيع حلال، والربا حرام، والجهاد فرض، وصدقة التطوع مندوب، وإضاعة المال مكروه، وما شاكل ذلك، ولم تدل على أن عقد المعاهدات مصلحة، وأن نصب خليفة مصلحة، وأن الكذب مفسدة، والتولي يوم الزحف مفسدة، أو ما شاكل ذلك، فهي دلت على الحكم ولم تدل على المصلحة، بل لم تراعى المصلحة وعدم المصلحة في الدلالة، ولا يجوز أن تجعل المصلحة أو المفسدة محل اعتبار في دلالة الشريعة على الحكم، وعلى ذلك فالمصالح لم تدل عليها الشريعة، فكان الاستدلال من أساسه باطلاً.

ثانيها: إن الأدلة الجزئية التي يقال إنها دلت على مصالح، فكانت هذه المصالح مصالح شرعية بدلالة الدليل الجزئي عليها، هي أدلة على الأحكام أو على العلل، وليست أدلة على المصالح. فقطع يد السارق ثبت بقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ وعقوبة قطاع الطرق ثبتت بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ وقتل المرتد ثبت بقوله ﷺ: «مَنْ بَدَلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ» أخرجه البخاري. وعقوبة الزنا ثبتت بقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ وبرجمه ﷺ المحسن. وتحريم الميتة ثبت بقوله

تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ ومنع إجارة الأرض ثبت بقوله ﷺ: «مَنْ كَانَتْ لَهُ أَرْضٌ فَلْيَزْرِعْهَا، أَوْ لِيُزْرِعْهَا أَخَاهُ، وَلَا يُكَارِبْهَا بِثُلْثٍ، وَلَا رُبْعٍ، وَلَا بِطَعَامٍ مُسَمًّى» أخرجه أحمد. وهكذا. فالأدلة الجزئية دلت على أحكام معينة، ولم تدل على مصالح. وكذلك قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ وقوله: ﴿لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ﴾ وقوله ﷺ: «وَلَا يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئاً» أخرجه أبو داود، وقوله: «لَا يَقْضِي الْقَاضِي بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضَبَانُ» أخرجه أحمد. وغير ذلك إنما دلت على علل معينة، ولم تدل على المصلحة، ولا على أنها جاءت للمصلحة. وعلى ذلك فلا توجد أدلة جزئية دلت على مصالح، ولا على أنها جاءت لأجل المصالح، ولا على أن الأحكام التي جاءت بها أو العلل التي تضمنتها هي مصالح، وإنما دلالتها محصورة في الأحكام أو العلل ليس غير، فيبطل القول إن هناك مصالح دلت عليها أدلة جزئية.

ثالثها: إن القول بأن من المصالح ما دلت عليه الشريعة بوجه كلي قول فاسد، ولا أصل له مطلقاً؛ لأن الدليل الكلي: إما أن يكون دليلاً خاصاً دل على مصلحة كلية خاصة، وإما أن يكون مجموع أدلة خاصة، أو مجموع الأدلة الشرعية كلها. فإن كان المراد دليلاً كلياً خاصاً دل على مصلحة كلية فإن ذلك غير موجود؛ لأن الأدلة كلها تدل على أحكام، ولا توجد أدلة تدل على مصالح، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن الكلية والجزئية بالمعنى المنطقي لا قيمة لها في بحث أصول الفقه؛ فلا محل لها ولا اعتبار. أما الكلية والجزئية في دلالة الألفاظ في اللغة فإنها من دلالات المفرد لا من دلالات المركب؛ فلا محل لها في دلالات التركيب، أي في دلالات الجمل، فلا يوجد في المركب كلي

وجزئي مطلقاً؛ ومن هنا لا يصح أن يقال إن في الأدلة من حيث تركيبها ما يفيد الكلية الجزئية؛ لعدم وجود ذلك لا لغة ولا شرعاً. وأما الكلية الجزئية في الاسم فهي أن الاسم إن كان بحيث يصح أن يشترك في مفهومه كثيرون فهو الكلي، مثل الحيوان، والإنسان، والكاتب، أو الشمس، أو ما شاكل ذلك، وإن كان بحيث لا يصح أن يشترك في مفهومه كثيرون فهو الجزئي، مثل زيد علماً على رجل، ومثل الضمائر كهو وهي. والكلي قسمان: متواطئ، مثل الإنسان والفرس، ومشكك مثل الوجود والأبيض. والكلي كذلك نوعان: جنس، مثل الفرس والإنسان، ومشتق مثل الأسود والفارس. والجزئي نوعان: علم وضمير. هذا هو موضوع الكلي والجزئي في اللغة، وهذا لا محل له هنا في دلالة الشريعة، ولا في دلالة النصوص، وإنما محله في المفردات؛ ولهذا فإنه لا يرد هنا؛ وعليه فإن الأدلة إما أن تفيد العموم أو تفيد الخصوص، ولا يوجد فيها ما يفيد الكلية أو الجزئية، والعموم إنما يشمل أفرادها التي يدل عليها ولا يشمل غيرها، وبذلك يتبين أنه لا يوجد دليل كلي خاص يدل على مصلحة كلية. وأما جعل السرقة للملكية الفرد علة لتشريع عقوبة للمحافظة على الملكية الفردية فغير صحيح؛ لأن السرقة علة لقطع اليد وليست علة للمحافظة على الملكية الفردية، فهي علة عقوبة معينة لا علة مطلق العقوبة للمحافظة على ملكية الفرد؛ ولذلك هي علة خاصة لحكم خاص، وليست علة عامة لعقوبات المحافظة على الملكية الفردية، فلا يصح أن تجعل علة كلية، ويبنى عليها حكم كلي تتفرع عنه أجزاء. فالآية تقول: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ فالسارق وصف مفهم، وهو مناسب للقطع، فيكون القطع من أجل السرقة؛ ولذلك صلح أن يكون علة لقطع اليد، ولكن كونه علة إنما يفيد التعليل فقط،

ولا يفيد وجه العلية؛ ولذلك لا تصلح عليته للقياس، فلا يقال إن السرقة كانت علة لأنها اعتداء على الملكية الفردية، فيجعل كون السرقة اعتداء على الملكية الفردية علة لكونها علة للقطع؛ لأن النهب اعتداء على الملكية الفردية ولا قطع فيه، والغصب اعتداء على الملكية الفردية ولا قطع فيه، فإذا لم تجعل السرقة علة لقطع اليد لكونها اعتداء على الملكية الفردية، وإنما جعلت علة لأنها سرقة فقط لا لشيء آخر، بدليل وجود شروط معينة لا بد من وجودها حتى يحصل القطع، فلو سرق دون النصاب، أو من غير حرز المثل، أو طعاماً مهيناً للأكل، أو ما شاكل ذلك، لا يقطع ولو كان اعتداءً على الملكية الفردية، وعلى ذاك فالسرقة علة لقطع اليد، هكذا واقعها، فلا يقال عنها علة كلية، أو علة جزئية، حتى ولا علة عامة، وإنما هي علة معينة لحكم معين، وهي ليست من العلل التي يقاس عليها. وعلى ذلك فقطع اليد ليس علته المحافظة على الملكية الفردية، وإنما علته السرقة لكونها سرقة، فالمحافظة على الملكية الفردية ليست علة مطلقاً. وعلى هذا فلا يقال إن المتهم بالسرقة تشرع له عقوبة لضربه عند الإنكار حتى يقر، محافظة على الملكية الفردية، أخذاً من الدليل الكلي وهو قطع يد السارق؛ لا يقال ذلك لأنه لا يوجد دليل يدل على جواز الضرب، والمحافظة على الملكية الفردية ليست علة لقطع اليد، ولا علة لإيقاع عقوبة السرقة، فلا تتخذ علة لتشريع عقوبة لمعاقبة المتهم بالسرقة، فوق أن المتهم بريء حتى يثبت عليه شيء من سرقة، أو نهب، أو غصب، فتوقع عليه حينئذ العقوبة الشرعية التي شرعها الشارع لهذا الذنب الذي يثبت، سواء أكانت حداً أم تعزيراً، ولا يجوز أن توقع عليه عقوبة قبل ثبوت الذنب، ولا أن توقع عليه عقوبة للذنب غير العقوبة التي شرعها الشارع. وعليه فالمتهم

بالسرقة لا يضرب، ولا يصح أن يؤخذ من دليل قطع اليد دليل على جواز ضربه؛ لأنه لا يدل على ذلك.

قد يقال إن تشريع الشارع لعقوبة السارق، والناهب، والغاصب، وما شاكل ذلك، يفهم منه أنه إنما شرعها للمحافظة على الملكية الفردية، فمن مجموع ذلك يؤخذ أن المحافظة على الملكية الفردية علة لتشريع عقوبة لها. والجواب على ذلك أن المحافظة على الملكية الفردية: إما أن تكون علة للحكم، وإما أن تكون غاية الشارع التي يهدف إليها من تشريع الحكم، وكلاهما لا بد له من نص يدل عليه، ولا يوجد نص يدل على أنها علة للحكم، كما لا يوجد نص يدل على أنها غاية الشارع من تشريع الحكم؛ ولذلك لا يصح أن يقال عنها إنها علة الحكم، أو حكمة الله من تشريع الحكم؛ ولهذا فإنه لا يوجد في الشرع أي أصل لاعتبارها في العقوبات مطلقاً، فلا تعتبر ولا بوجه من الوجوه. أما إذا نظرنا إلى واقع هذه العقوبات نجد أنها كلها تدل على المحافظة على الملكية الفردية، ولكن هذا الواقع هو نتائج تلمس، وقد تحصل وقد لا تحصل، ولكن هذا لا يدل على أن الشارع قد بين ما يدل على أنها غايته؛ ولذلك تكون وصف واقع يشرح كما يشرح أي واقع، ولكن لا على أساس أنه مدلول الشارع، ولا على أنه علة الحكم. ألا ترى أن إباحة الزواج بأكثر من واحدة تقضي على الخليلات في المجتمع، وأن منع الزواج بأكثر من واحدة يكثر من الخليلات في المجتمع، ولكن هذه النتيجة التي تشاهد هي وصف لواقع، فليست هي علة الحكم، ولا هي مقصود الشارع من تشريع الحكم، فلا تبحث من ناحية شرعية. وكذلك المحافظة على الملكية الفردية وما

شأبها من الضروريات الخمس أو غيرها. وعلى ذلك لا يوجد دليل كلي خاص يدل على مصالح كلية.

أما وجود مجموعة معينة من الأدلة تدل على مصالح فهو غير موجود مطلقاً، وما وجد من مجموعة أحكام يدل واقعها على أمر معين، مثل: السرقة، والغصب، والنهب، والسلب، في أنها كلها تحافظ على الملكية الفردية. فإن هذا وصف واقع، وليس دلالة على علة، ولا على مصلحة تتخذ علة للتشريع. على أنه لو زعم أنه مدلول مجموعة هذه الأحكام، فإنه يكون حينئذ من قبيل دلالة الأحكام على معانٍ، وليس دلالة أدلة، فليس هو حتى على هذا الاعتبار مجموعة معينة من الأدلة تدل على مصالح؛ وعلى ذلك لا يوجد في الشريعة مجموعة معينة من الأدلة تدل على مصالح معينة تتخذ علة للأحكام.

وأما دلالة مجموع الشريعة، فهذا كلام يسقط عن درجة الاعتبار؛ لأن الدلالة إنما تكون لنصوص معينة، والقول بدلالة مجموع القرآن ومجموع السنة قول فاسد؛ لأن هذا المجموع لا دلالة فيه كله على شيء معين، ولكن في كثير من نصوصه دلالة على شيء، وفي نصوص أخرى دلالة على شيء آخر، فيكون من قبيل نصوص معينة تدل على شيء معين، وأما أن مجموع الشريعة يدل على شيء معين فذلك أمر ليس له وجود.

وعلى ذلك لا توجد مصلحة دلت على اعتبارها الشريعة كلها بوجه كلي، ولا بنصوص كلية، ولا بمجموعة نصوص، ولا بمجموع الشريعة؛ فيكون اعتبار المصلحة علة شرعية أمراً باطلاً من أساسه، إذ لا يوجد في الشرع مصلحة تعتبر علة للتشريع، لا مصلحة شرعية، ولا مصلحة غير شرعية.

ما ظن أنه دليل وليس بدليل

هذه هي الأدلة الأربعة المعتبرة وهي: الكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة، والقياس الذي علته قد وردت في الشرع. وما عداها مما اعتبره بعض الأئمة والمجتهدين دليلاً فإنه ليس بدليل؛ وذلك لأن هذه هي وحدها التي قام الدليل القطعي على اعتبارها أدلة شرعية، ولم يقدّم دليل قطعي على ما عداها، فكانت هي الأدلة المعتبرة شرعاً؛ لأن الدليل الشرعي أصل من الأصول، فهو كالعقائد لا تثبت إلا عن يقين، فلا بد من دليل قطعي يدل عليه. إلا أن الاستدلال بغير هذه الأدلة الأربعة مما فيه شبهة الدليل يعتبر من الاستدلال الشرعي، وما يستنبط بحسبه من الأحكام يعتبر حكماً شرعياً؛ لأن له شبهة الدليل، ولكن من لا يعتبرها أدلة لا يكون في حقه حكماً شرعياً، ولكنه يكون في نظره حكماً شرعياً؛ لأن هناك شبهة الدليل.

أما الأدلة التي ظن أنها دليل وليست بدليل، فهي ما وجد له دليل يدل على أنه حجة، ولكنه دليل ظني، أو غير منطبق على ما استدل به، وأهمها أربعة، هي: شرع من قبلنا، ومذهب الصحابي، والاستحسان، والمصالح المرسلة.

شرع من قبلنا

قال بعض الأئمة إن شرع من قبلنا دليل شرعي من الأدلة الشرعية، فالنبي ﷺ كان متعبداً بما صح من شرائع من قبله بطريق الوحي إليه، لا من جهة كتبهم المبدلة ونقل أربابها، وقالوا: صحيح إن شريعة النبي ﷺ ناسخة لشريعة من تقدم، ولكن المنسوخ هو ما كان مخالفاً لشريعة الإسلام، فما كان من شرعه ﷺ مخالفاً لشرع من تقدم فهو ناسخ له، وأما ما لم يكن مخالفاً لشرع من تقدم فهو من شرعه، فهو مقيد فيه باتباع شرع من تقدم، فلا يكون ناسخاً له، ولهذا فإنه لا يوصف شرعه بأنه ناسخ لبعض ما كان مشروعاً قبله، كوجوب الإيمان، وتحريم الكفر، والزنا، والقتل، والسرقه، وغير ذلك مما شرعنا فيه موافق لشرع من تقدم. وقد استدلوا على أن شرع من قبلنا شرع لنا بالكتاب والسنة، أما الكتاب فقد قال الله تعالى في حق الأنبياء: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْنُهُمْ أَفْتَدِهْ ۖ﴾ أمره بإقتدائه بهداهم، وشرعهم من هداهم، فوجب عليه اتباعه. وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ﴾ وقال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ فدل على وجوب اتباعه لشريعة نوح. وقال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾ أمره باتباع ملة إبراهيم، والأمر هنا للوجوب. وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ تَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾ والنبي عليه الصلاة والسلام من جملة النبيين، فوجب عليه الحكم بها. وأما السنة فقد روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه رجع إلى التوراة في رجم اليهودي، وروي عنه عندما طلب منه القصاص في سن كسرت قال: «يَا أَنَسُ، كِتَابُ اللَّهِ الْقِصَاصُ»

أخرجه البخاري، وليس في الكتب ما يقضي بالقصاص في السن سوى التوراة، وهو قوله تعالى: ﴿وَالسِّنُّ بِالسِّنِّ﴾ وأيضاً ما روي عنه أنه قال: «مَنْ نَسِيَ صَلَاةً، أَوْ نَامَ عَنْهَا، فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾» أخرجه الدارمي، وهو خطاب مع موسى عليه السلام. وأيضاً ما روي عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: «الْأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ مِنْ عِلَاتٍ، وَأُمَمَاتُهُمْ شَتَّى، وَدِينُهُمْ وَاحِدٌ» أخرجه مسلم، وهذا يعني أن شرعهم شرع للرسول ﷺ. وأيضاً فإن قوله ﷺ، إذ رأى اليهود يصومون عاشوراء: «نَحْنُ أَوْلَى بِمُوسَى مِنْهُمْ» أخرجه البخاري، يدل دلالة واضحة على أن شرع موسى شرعه، فهو دليل على أن شرع من قبلنا شرع لنا.

هذه هي أدلة من قال بأن شرع من قبلنا شرع لنا، ولكن هذا القول باطل من أساسه، والأدلة المذكورة لا تقوم حجة عليه، والصحيح أن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا، ولا يعتبر من الأدلة الشرعية. والدليل على ذلك الكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة، وواقع الأحكام الشرعية التي لمن قبلنا والتي لنا.

أما الكتاب فقد قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ وقال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ وقال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَاءٌ﴾ ووجه الاستدلال بهذه الآيات هو أن الآيتين الأوليين، وإن كانت كلمة الإسلام تعني التسليم لله، ولكنها في هاتين الآيتين اقترنت بكلمة الدين، وهذا يعني أن المراد منها دين الإسلام، لا التسليم لله تعالى، ولم تطلق كلمة الإسلام على دين إلا على

الشرعية التي جاء بها محمد ﷺ ولذلك يكون معنى الآية الأولى أن الدين الذي يعتبر مقبولاً عند الله بعد بعثة الرسول هو دين الإسلام، ويكون معنى الآية الثانية ومن يعتنق بعد بعثة محمد ﷺ ديناً غير دين الإسلام، فإنه لا يقبله الله منه، وهو في الآخرة من الخاسرين. ويؤيد هذا أن النصراني واليهودي مخاطبان بشرية الإسلام، ومأموران بترك شريعتيهما، وأن النصرانية واليهودية بعد بعثة الرسول تعتبران كفراً، وأتباعهما كفار، فهو يثبت أن معنى الآيتين أن كل شريعة بعد بعثة الرسول غير شريعته كفر. ووجه الاستدلال بالآية الثالثة أنه ليس المراد بقوله: ﴿وَمُهَيِّمًا﴾ مصداقاً، فإنه في نفس الآية قال مصداقاً وقال مهيمناً، فلا بد أن يكون لها معنى آخر غير التصديق، وهو السيطرة على الشرائع السابقة. وهيمنة القرآن على الشرائع السابقة هي نسخ للشرائع السابقة، أي مصداقاً وناسخاً لها. ووجه الاستدلال بالآية الرابعة أن الله تعالى جعل لكل رسول شريعة غير شريعة الآخر، وهذا يعني أن شريعة محمد هي غير الشرائع السابقة، وأن الشرائع السابقة ليست شريعة لمحمد؛ لأنها ليست شرعته ومنهاجه، إذ لكل رسول شرعة ومنهاج أي شريعة، وهذا دليل على أنه مقيد بشريعته لا بشريعة غيره. وأيضاً قال تعالى: ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهِهَا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿١٣﴾ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٤﴾﴾ فالله أخبرنا أنه لا يسألنا عما كان أولئك الأنبياء يعملون، وإذا كنا لا نسأل عن أعمالهم، فلا نسأل عن شريعتهم؛ لأن تبليغها والعمل بها من أعمالهم، وما لا نسأل عنه غير مطالبين به، وغير لازم لنا.

وأما السنة فعن جابر أن رسول الله ﷺ قال: «أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي كَانَ كُلُّ نَبِيٍّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى كُلِّ أَحْمَرَ وَأَسْوَدَ» أخرجه مسلم. وعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «فُضِّلْتُ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ بِسِتٍّ» فذكرهن وفيها: «وَأُرْسِلْتُ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً» أخرجه مسلم. فالرسول ﷺ قد أخبر أن كل نبي قبل نبينا ﷺ إنما بعث إلى قومه خاصة. فيكون غير قومه لم يبعث إليهم، ولم يلزموا بشريعة نبي غير نبينهم، فثبت بهذا أنه لم يبعث إلينا أحد من الأنبياء، فلا تكون شريعتهم شريعة لنا. ويؤيد هذا ما ورد صريحاً في آيات من القرآن بالنسبة للأنبياء: ﴿وَالِىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا﴾، ﴿وَالِىٰ عَادَ أَخَاهُمْ هُودًا﴾، ﴿وَالِىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا﴾ وما ورد صريحاً بالنسبة للنبي ﷺ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾. وأيضاً فإن النبي ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن قاضياً قال: «كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟» قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو» أخرجه أبو داود، ولم يذكر شيئاً من كتب الأنبياء وسنتهم، والنبي ﷺ أقره على ذلك، ودعا له وقال: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ»، ولو كانت من مدارك الأحكام الشرعية لجرت مجرى الكتاب والسنة في وجوب الرجوع إليها، ولم يجز العدول عنها إلى اجتهد الرأي إلا بعد البحث عنها والياس من معرفتها. وأيضاً فقد روي عنه ﷺ أنه رأى مع عمر بن الخطاب قطعة من التوراة ينظر فيها فغضب وقال: «لَقَدْ جِئْتُكُمْ بِهَا بَيَّضَاءَ نَفِيَّةً، لَا تَسْأَلُوهُمْ عَنْ شَيْءٍ فَيُخْبِرُوكُمْ بِحَقٍّ فَتُكَذِّبُوا بِهِ، أَوْ بِبَاطِلٍ

فَتَصَدَّقُوا بِهِ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَوْ أَنَّ مُوسَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ حَيًّا مَا وَسِعَهُ إِلَّا أَنْ يَتَّبِعَنِي» أخرجه أحمد. أخبر بأن موسى لو كان حياً لما وسعه إلا اتباعه، فلأن لا يكون النبي عليه الصلاة والسلام متبعاً لموسى بعد موته أولى، فإنه لو كان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ متبعداً بشريعة من قبله لوجب عليه مراجعتها، وأن لا يتوقف على نزول الوحي في أحكام الوقائع التي لا خلو للشرائع الماضية عنها، لكن الواقع أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حين كان يسأل عن واقعة لم ينزل بها وحي يتوقف عن الإجابة حتى ينزل الوحي، والأمثلة على ذلك كثيرة، فمن ذلك أخرج البخاري عن ابن المنكدر قال: «سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: مَرَضْتُ، فَجَاءَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعُودُنِي وَأَبُو بَكْرٍ، وَهُمَا مَاشِيَانِ، فَأَتَانِي وَقَدْ أُغْمِيَ عَلَيَّ، فَتَوَضَّأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ صَبَّ وَضْوءَهُ عَلَيَّ، فَأَفَقْتُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَرُبَّمَا قَالَ سُفْيَانُ: فَقُلْتُ: أَيُّ رَسُولِ اللَّهِ، كَيْفَ أَقْضِي فِي مَالِي؟ كَيْفَ أَصْنَعُ فِي مَالِي؟ قَالَ: فَمَا أَجَابَنِي بِشَيْءٍ حَتَّى نَزَلَتْ آيَةُ الْمِيرَاثِ» فلو كان شرع من قبله شرعاً له لرجع إلى الشرائع السابقة وأجابه.

وأما إجماع الصحابة، فقد انعقد إجماع الصحابة على أن شريعة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ناسخة لشرعية من تقدم، فلو كان متبعداً بها لكان مقرأً ومخبراً عنها، لا ناسخاً لها، ولا مشرعاً، وهو محال. وأيضاً لو كان شرع من قبلنا شرعاً لنا لكان تعلمها من فروض الكفايات، كالقرآن، والحديث، ولوجب على الصحابة بعد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرجوع إليها، والبحث عنها، والسؤال لناقليها عند حدوث الوقائع المختلف فيها فيما بينهم كمسألة الجد، والعول، وبيع أم الولد، والمفوضة، وحد الشرب، وغير ذلك. وحيث لم ينقل عنهم شيء من ذلك،

فإنه لا يكون شرع من قبلنا شرعاً لنا.

وأما واقع الأحكام الشرعية التي لمن قبلنا والتي لنا، فإن القرآن قد اشتمل على عدة أحكام من الشرائع السابقة، وهي ثابتة بالقرآن، ولم يأت نسخ لها، ولكنها تخالف الأحكام التي جاء بها الرسول لنا، وتلك الآيات التي جاءت بأحكام من قبلنا لا تعتبر منسوخة حكماً، بمعنى أن أحكامها نسخت بأحكام أخرى، كما هي حال النسخ في الأحكام، وإنما تعتبر أنها من شريعة من قبلنا، ونحن غير مطالبين بها، وهذا دليل على أن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا، وهذا كثير في القرآن، فمن ذلك أن من شرائع سليمان قول الله تعالى: ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهَدْيَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَايِبِينَ ﴿٢٠﴾ لَا أُعَذِّبُهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَا أَذْهَبُهُ أَوْ يَأْتِيَنِي بِسُلْطَنٍ مُبِينٍ ﴿٢١﴾﴾ ولا خلاف عند المسلمين في سقوط عقاب الطير وإن أفسدت، بل في سقوط عقاب جميع الحيوانات، وقد جاء النص على ذلك، قال ﷺ: «الْعَجَمَاءُ جَرَحُهَا جُبَارٌ» أخرجه البخاري. ومن شرائع موسى قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ﴾ وفي شريعة الإسلام قد أحل للمسلمين كل ذلك بقوله تعالى: ﴿وَطَعَامُكُمْ حَلَالٌ لَّهُمْ﴾ وهذه الشحوم من طعامنا فهي حل لهم. ومن شرائع موسى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ ونحن لا نأخذ بهذا؛ لأننا لم نؤمر به، وإنما أمر به غيرنا. وأما في الإسلام فليس هناك قصاص فيما دون النفس من أعضاء الجسم، بل في كل ذلك الأرض أي الدية كما فصلت ذلك السنة، فقد روى النسائي أن

الرسول ﷺ قال: «.. وَفِي الْأَنْفِ إِذَا أُوعِبَ جَدُّهُ الدِّبَّةُ، وَفِي اللِّسَانِ الدِّبَّةُ.. وَفِي الْعَيْنَيْنِ الدِّبَّةُ..» الحديث. وأما قوله ﷺ: «يَا أَنَسُ، كِتَابُ اللَّهِ الْقِصَاصُ» الوارد في حديث البخاري، عندما كسرت الربيع عمه أنس ثنية جارية، فإن القصاص المذكور هنا ليس إشارة للآية ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا﴾ لأن القصاص المذكور في الآية ذكر مع الجروح ﴿وَالْجُرُوحِ قِصَاصٌ﴾ والحادثة حادثة سنّ، مما يدل على أن قوله ﷺ «يَا أَنَسُ، كِتَابُ اللَّهِ الْقِصَاصُ» ليس إشارة للآية المذكورة، بل إنه حكم خاص بالقصاص في السن، وهو العظم الوحيد الذي إذا كسر عمداً فيه القصاص. وفي شريعة يوسف: ﴿مَنْ وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاءُؤُهُ﴾ أي يكون استرقاق السارق هو عقوبة السارق، والإسلام جعل عقوبة السارق قطع اليد، وفي شريعة شعيب: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنَكِّحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَنِي حَجَجٌ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ﴾ وهذا لا يجوز في الإسلام؛ لأن الإجارة فيه مجهولة: ﴿إِحْدَى ابْنَتَيَّ﴾ أيّهما آلَ جَلَيْنِ ولأن الصداق للمرأة وليس لوالدها: ﴿وَأَتَوْا النِّسَاءَ صَدُقَتَيْنِ نَحْلَةً﴾ ومن شريعة أهل زمان زكريا قول أم مريم: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾ وهذا غير جائز في الإسلام أصلاً. ومن شريعة يعقوب: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِبَنِي إِسْرَءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَءِيلُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ وفي الإسلام لا يحل أن يحرم على نفسه ما لم يحرمه الله عز وجل، قال تعالى للرسول: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ ومن شريعة الكتابيين في زمان أصحاب أهل الكهف: ﴿قَالَ الَّذِينَ عَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا﴾ وهذا حرام في الإسلام قال ﷺ: «إِنْ أُولَئِكَ، إِذَا كَانَ فِيهِمُ الرَّجُلُ الصَّالِحُ فَمَاتَ، بَنَوْا عَلَى قَبْرِهِ مَسْجِدًا، وَصَوَّرُوا فِيهِ تِلْكَ الصُّورَ، أُولَئِكَ

شِرَارُ الْخَلْقِ عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» أخرجه البخاري ومسلم، وهكذا آيات كثيرة في القرآن قد قص الله فيها أحكام من قبلنا علينا، وأتى لنا الرسول بأحكام تخالفها، وليست هذه الآيات منسوخة بعينها كنسخ الآيات المنسوخة، وإنما شريعة من قبلنا منسوخة؛ فتكون هذه الآيات من شريعة من قبلنا، فنحن غير مطالبين بها؛ لأنها شريعة من قبلنا.

ومن هذا كله يتبين أن شريعة من قبلنا ليست شرعاً لنا، فلا تعتبر من الأدلة الشرعية التي تستنبط منها الأحكام. وأما الأدلة التي أوردوها دليلاً على قولهم، فإنها كلها لا دلالة فيها. فقوله تعالى: ﴿فِيهِدْهُمْ أَقْتَدِهِ﴾ المراد به التوحيد؛ لأنه قال: ﴿فِيهِدْهُمْ﴾ ولم يقل: «بهم» فيما اهتموا به وهو التوحيد. وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ الآية فإنه لا دلالة فيها على أنه موحى إليه بعين ما أوحى به إلى نوح والنبیین من بعده، حتى يقال باتباعه لشريعتهم، بل المراد أنه أوحى إليه كما أوحى إلى غيره من النبیین، أي مثل ما أوحى الله إلى من قبلك أوحى إليك. وقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ فالمراد منه أصل التوحيد، لا ما اندرس من شريعته، ولهذا لم ينقل عن النبي ﷺ البحث عن شريعة نوح. وقوله تعالى: ﴿أَنْ أَتَّبِعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾ المراد بلفظ الملة إنما هو أصول التوحيد، وإجلال الله تعالى بالعبادة دون الفروع الشرعية، ويدل على ذلك أن لفظ الملة لا يطلق على الفروع الشرعية، فلا يقال ملة الشافعي، وملة جعفر، لمذهبيهما في الفروع الشرعية، ويؤيد هذا أنه قال عقب ذلك: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ ذكر ذلك في مقابلة الدين ومقابلة الشرك إنما هو التوحيد، فهو دليل على أن الاتباع إنما هو

في أصل التوحيد. وقوله تعالى: ﴿تَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾ هو صيغة إخبار لا صيغة أمر، وذلك لا يدل على وجوب اتباعها، فليس في الآية دلالة على أن يحكم بها الرسول، وأما ما روي أن الرسول رجع إلى التوراة في رجم اليهودي، فإنه لم يراجعها ليحكم بما جاء بها، وإنما راجعها لإظهار صدقه فيما كان قد أخبر به من أن الرجم مذكور في التوراة، وإنكار اليهود ذلك، ولم يرجع إليها فيما سوى ذلك. وأما قوله ﷺ لأنس: «يَا أَنَسُ، كِتَابُ اللَّهِ الْقِصَاصُ» الحديث كما أخرجه البخاري، فإنه ليس المراد قوله تعالى: ﴿وَالْيَسِّنُّ بِالْيَسِّنِّ﴾ لأن القصاص المذكور في الآية ورد في الجروح، والحادثة حادثة سنّ، فلو كان قول الرسول ﷺ: «كِتَابُ اللَّهِ الْقِصَاصُ» يشير إلى الآية لكانت الإشارة إلى القصاص في الجروح، وهذا خلاف الحادثة، وهي كسر السنّ، أما باقي الأعضاء كالأنف والأذن والعين فقد ورد فيها الأرش، أي الدية كما هو مبين في السنة عن الرسول ﷺ وليس القصاص الوارد في الآية المذكورة. وأما حديث: «مَنْ نَسِيَ صَلَاةً، أَوْ نَامَ عَنْهَا..» أخرجه الدارمي، فإنه لم يستشهد بالآية لكونها موجبة لقضاء الصلاة عند النوم والنسيان، وإنما نبه بذلك على أن ما أمر به المسلمون سبق أن أمر بمثله موسى؛ ولهذا لم يتلّ الرسول الآية، وإنما أمر بقضاء الصلاة إذا نام، أو سها عنها، فقال: «مَنْ نَسِيَ صَلَاةً، أَوْ نَامَ عَنْهَا، فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا» أخرجه الدارمي، فهذا الذي ثبت به الحكم، وبعد أن ثبت ذلك نبه الرسول على أن أمته مأمورة بذلك كما أمر موسى عليه السلام. وأما قول الرسول: «الْأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ» الحديث فإنه لا حجة فيه؛ لأن الله يقول: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا ٤﴾ ومعنى قوله ﷺ: «دِينُهُمْ

وَاحِدٌ» إنما يعني أصل التوحيد الذي لم يختلفوا عليه أصلاً. وأما قوله ﷺ، إذ رأى اليهود يصومون عاشوراء: «نَحْنُ أَوْلَى بِمُوسَى مِنْهُمْ» أخرجه البخاري، فإن الجواب عليه أن الرسول قد أمر بصيامه، ولولا أن الله تعالى أمره بصيامه ما اتبع اليهود في ذلك. ومن هذا كله يتبين أن هذه الأدلة كلها لا دلالة فيها على أن شرع من قبلنا شرع لنا؛ فتسقط عن درجة الاستدلال، وتبقى الأدلة التي قامت على أن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا، وبذلك يثبت أن ما ورد في القرآن والحديث من أحكام كانت للأمم السابقة إنما هو خاص بمن قبلنا، ولا يعتبر شرعاً لنا؛ لأن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا، إلا إذا جاء دليل يدل على أنه لنا، كأن جاء في صيغة العموم، أو كانت هناك قرينة تدل على أنه لنا، فحينئذ نكون مطالبين به، لا لأنه شرع من قبلنا؛ بل لأن الدليل جاء بأنه شرع لنا، فهو شرع للدليل الذي جاء به.

مذهب الصحابي

لا خلاف في أن مذهب الصحابي في مسائل الاجتهاد ليس حجة على غيره من الصحابة المجتهدين، فلا يعتبر دليلاً شرعياً بالنسبة لهم، وإنما الخلاف في كونه حجة على التابعين، ومن بعدهم من المجتهدين. فقال بعض الأئمة إنه حجة، واعتبروه دليلاً شرعياً من الأدلة الشرعية على الأحكام الشرعية، واستدلوا على كونه حجة بالكتاب، والسنة، والإجماع. أما الكتاب فقولته تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ وهو خطاب مع الصحابة بأن ما يأمرون به معروف، والأمر بالمعروف واجب القبول. وأما السنة فقولته ﷺ: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ، بَأْيِهِمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ» أخرجه رزين، وقوله ﷺ: «اقْتَدُوا بِاللَّذِينَ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ» أخرجه الترمذي، ولا يمكن حمل ذلك على مخاطبة العامة والمقلدين لهم، لما فيه من تخصيص العموم من غير دليل، ولما فيه من إبطال فائدة تخصيص الصحابة بذلك، من جهة وقوع الاتفاق على جواز تقليد العامة لغير الصحابة من المجتهدين، فلم يبق إلا أن يكون المراد به وجوب اتباع مذاهبهم. وأما الإجماع فهو أن عبد الرحمن بن عوف ولى علياً رضي الله عنه الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين فأبي، وولى عثمان فقبل، ولم ينكر عليه منكر فصار إجماعاً. وأيضاً فإن الإجماع السكوتي هو قول الصحابي إذا انتشر ولم ينكر عليه منكر، وهو يعتبر حجة، فكذلك يكون قول الصحابي إذا لم ينتشر حجة.

هذه هي خلاصة أدلة من يقول بأن مذهب الصحابي حجة، وهي أدلة لا تصلح للدلالة على حجية مذهب الصحابي. أما الآية فلا دلالة فيها؛ لأن

الآية خطاب لأمة محمد ﷺ كلها، وليس للصحابة، ولا لعصر الرسول فقط، ثم إنه ليس معنى قوله ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ بأن ما يأمر به معروف بدليل ما أتى بعدها وهو قوله ﴿وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾، بل معناه أنكم خير أمة لأنكم تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر. وأما الحديثان فإنه ثناء على الصحابة، لا أن قولهم دليل شرعي. وأما قوله «بِأَيِّهِمْ أَفْتَدَيْتُمْ أَهْتَدَيْتُمْ» فإن المراد به ما يروونه عن الرسول ﷺ وليس المراد الاقتداء بكل شيء، فإن الصحابة غير معصومين، ولا يقتدى بكل شيء إلا بالمعصوم. وأما الإجماع السكوتي فحجته ليست آتية من مسألة الانتشار فقط، وإنما هي آتية من الانتشار، ومن كونه مما ينكر عادة، وهذان ليسا موجودين في مذهب الصحابي، فإن مذهب الصحابي، حتى لو انتشر، لا يعتبر عدم معارضة الصحابة له سكوتاً عنه؛ لأن السكوت خاص بما ينكر، وهذا عام لكل حكم، ولأن السكوت معتبر إذا انتشر وعلمه الصحابة، وهذا لم ينتشر، فلا يعتبر أنهم سكتوا عنه؛ ولهذا لا يقاس بسكوت الصحابة، ومن ذلك كله يظهر أن هذه الأدلة كلها لا تصلح حجة على أن مذهب الصحابي دليل شرعي.

على أن هناك ما ينفي عن مذهب الصحابي أنه دليل شرعي، فمن ذلك أن الله تعالى يقول: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ فعين الجهات التي يرد إليها النزاع، وهي الله والرسول، أي الكتاب والسنة، فما عداها لا يرد إليه، ومذهب الصحابي ليس من الكتاب، ولا من السنة، فلا يرد إليه؛ ولذلك لا يعتبر حجة، ومن ذلك أن الصحابي من أهل الاجتهاد، والخطأ عليه ممكن، وما دام احتمال الخطأ موجوداً فلا يعتبر مذهبه حجة،

ومن ذلك أن الصحابة قد اختلفوا في مسائل، وذهب كل واحد إلى خلاف مذهب الآخر، فلو كان مذهب الصحابي حجة لكانت حجج الله تعالى مختلفة متناقضة، ولم يكن اتباع البعض أولى من الآخر، فلا يكون مذهبهم دليلاً شرعياً. وأيضاً فإن الصحابة، رضوان الله عليهم، يقرون ويعترفون بأنه لم يبلغهم كثير من السنن، وكثيراً ما رجعوا عن آراء بعد أن بلغهم عن الرسول خلافها، وهذا أيضاً دليل على أن مذهبهم ليس بحجة؛ لجواز أن يكون لم يبلغهم ما قاله الرسول في شأنه، والدليل على إقرارهم أنه لم تبلغهم كثير من السنن ما روي عن أبي هريرة: «أن إخواني المهاجرين كان يشغلهم الصنف بالأسواق، وأن إخواني من الأنصار كان يشغلهم القيام على أموالهم» وعن البراء بن عازب قال: «ما كل ما نحدثكموه سمعناه من رسول الله ﷺ ولكن حدثنا أصحابنا، وكانت شغلنا رعية الإبل» وعمر رضي الله عنه يقول في حديث الاستئذان: «أخفي علي هذا من أمر رسول الله ﷺ؟ ألهاني الصنف في الأسواق» وهكذا كثير. والدليل على أنهم رجعوا عن آراء بعد أن بلغهم عن الرسول خلافها، ما روي أن عمر كان يرد النساء اللواتي حضن ونفرن قبل أن يودعن البيت، حتى أخبر بأن رسول الله ﷺ أذن في ذلك، فأمسك عن ردهن، وكان يفاضل بين ديات الأصابع حتى بلغه عن رسول الله ﷺ أمره بالمساواة بينها، فترك قوله وأخذ بالمساواة، وأراد رجم مجنونة حتى أعلم بقول رسول الله ﷺ: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ» فأمر أن لا ترجم. وعبد الله بن عمر كان يكره الأرض، فبلغه أن النبي ﷺ نهى عنها فرجع عن كراهها. وعبد الله بن عباس خفي عليه النهي عن المتعة، وعن تحريم الحمر الأهلية، حتى أعلمه

بذلك علي عليه السلام، وقال ابن عباس: ألا تخافون أن يخسف الله بكم الأرض، أقول لكم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقولون: قال أبو بكر، وعمر. وهؤلاء الأنصار نسوا قوله صلى الله عليه وسلم: «الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ» أخرجه أحمد، وقد رواه أنس، وهكذا كثير من الحوادث، وهذا كله يدل على أن مذهب الصحابي عرضة للخطأ والنسيان؛ فلا يصلح أن يكون حجة. بقيت مسألة إجماع الصحابة على طلب عبد الرحمن بن عوف الاقتداء بالشيخين: أبي بكر وعمر، فإن هذه ليست إجماعاً على أن مذهب الصحابي حجة، وإنما هي إجماع على جواز تقليد المجتهد لمجتهد آخر وترك رأيه، والمراد منها اجتماع كلمة المسلمين على رأي، وهذا شيء، وكون مذهب الصحابي حجة شيء آخر، ومن ذلك كله يتبين أن مذهب الصحابي ليس من الأدلة الشرعية.

الاستحسان

الاستحسان في اللغة استفعال من الحسن، يطلق على ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصور والمعاني، وإن كان مستقبلاً عند غيره، وهذا المعنى اللغوي ليس هو المراد من الاستحسان في أصول الفقه، فإنه لا خلاف في أنه لا يجوز القول في الدين بالتشهي، ولا خلاف في امتناع حكم المجتهد في شرع الله تعالى بشهواته وهواه من غير دليل شرعي، ولا فرق في ذلك بين المجتهد والعامي. وإنما البحث في الاستحسان الذي اصطلح عليه علماء أصول الفقه، فالمراد منه الاستحسان بالمعنى الأصولي لا المعنى اللغوي، وقد اختلف القائلون به في تعريفه، فمنهم من قال: إنه عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على إظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه. ومنهم من قال: إنه عبارة عن العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه. ومنهم من قال: إنه عبارة عن تخصيص قياس بدليل هو أقوى منه. ومنهم من قال: هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه هو أقوى منه، وهو في حكم الطارئ على الأول. ومنهم من قال: إنه قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى. ومنهم من قال: إنه العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه أقوى يقتضي هذا العدول.

وقد جعلوا الاستحسان أربعة أنواع: الاستحسان القياسي، واستحسان الضرورة، واستحسان السنة، واستحسان الإجماع، ومنهم من قسمه إلى قسمين: استحسان الضرورة والاستحسان القياسي. فالاستحسان القياسي عندهم هو أن يعدل عن حكم القياس الظاهر المتبادر فيها إلى حكم مغاير، يقولون عنه إنه قياس آخر هو أدق وأخفى من الأول، لكنه أقوى حجة،

وأسد نظراً، وأصح استنتاجاً، ويسمونه القياس الخفي، مثال ذلك لو اشترى شخصان سيارة من اثنين في صفقة واحدة ديناً عليهما، فقبض أحد الدائنين قسماً من هذا الدين، فإنه لا يحق له الاختصاص بها، بل لشريكه في الدين أن يطالبه بحصته من المقبوض؛ لأنه قبضه من ثمن مبيع مشترك بيع صفقة واحدة، أي إن قبض أي من الشريكين ثمن المبيع المشترك بينهما قبض للشريكين، وليس لأحدهما أن يختص به. فإذا هلك هذا المقبوض في يد القابض قبل أن يأخذ الشريك الثاني حصته منه، فإن مقتضى القياس أن يهلك من حساب الاثنين، أي من حساب الشركة، ولكن في الاستحسان يعتبر هالكاً من حصة القابض فقط، ولا تحسب على الشريك الثاني استحساناً؛ لأنه في الأصل لم يكن ملزماً بمشاركة القابض، بل له أن يترك المقبوض للقابض ويلاحق المدين بحصته. هذا هو الاستحسان القياسي. وأما استحسان الضرورة فهو ما خولف فيه حكم القياس نظراً إلى ضرورة موجبة، أو مصلحة مقتضية سداً للحاجة أو دفعاً للخرج، وذلك عندما يكون الحكم القياسي مؤدياً لخرج أو مشكلة في بعض المسائل، فيعدل حينئذ عنه استحساناً إلى حكم آخر يزول به الخرج وتندفع المشكلة، مثال ذلك الأجير، تعتبر يده على ما استؤجر له يد أمانة؛ فلا يضمن إذا تلف عنده من غير تعد منه، فلو استؤجر شخص ليخيط لآخر ثياباً مدة شهر فهو أجير خاص، فإذا تلفت الثياب في يده من غير تعد منه لم يضمن؛ لأن يده يد أمانة، ولو استؤجر شخص ليخيط ثوباً لآخر، وكان يخيط الثياب لجميع الناس فهو أجير عام، فإذا تلف الثوب في يده لا يضمن؛ لأن يده كذلك يد أمانة. ولكن في الاستحسان لا يضمن الأجير الخاص، ويضمن الأجير العام؛ كي لا يقبل أعمالاً أكثر من طاقته. وأما استحسان السنة فهو أن يعدل عن حكم القياس إلى مخالف له ثبت بالسنة. مثال ذلك شهادة

خزيمة، فقد خص النبي ﷺ خزيمة بقبول شهادته وحده، وجعل شهادته شهادة رجلين، وقال: «مَنْ شَهِدَ لَهُ خُزَيْمَةُ، أَوْ شَهِدَ عَلَيْهِ، فَحَسْبُهُ» [الطبراني الكبير ومجمع الزوائد وفتح الباري]، فقبول شهادة خزيمة عدول عن القياس؛ لأن القياس أن لا تقبل؛ لأن نصاب البينة رجلان أو رجل وامرأتان، ولكن عدل عن القياس لورود النص. وأما استحسان الإجماع فإنه عدول عن مقتضى القياس إلى حكم آخر انعقد عليه الإجماع، مثال ذلك الاستصناع، فإن القياس يقتضي عدم جوازه؛ لأنه بيع معدوم، ولكن الإجماع انعقد على جوازه. هذا هو الاستحسان الذي اعتبروه دليلاً شرعياً، وقد استدلووا على كونه دليلاً شرعياً بالكتاب، والسنة، والإجماع. أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُمْ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ ووجه الاحتجاج بالآية الأولى ورودها في معرض الثناء والمدح لمتبع أحسن القول، وبالآية الثانية من جهة أنه أمر باتباع أحسن ما أنزل، ولولا أنه حجة لما كان كذلك. وأما السنة فقوله ﷺ: «فَمَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ» أخرجه أحمد، ولولا أنه حجة لما كان عند الله حسناً. وأما الإجماع فهو إجماع الأمة على استحسان دخول الحمام وشرب الماء من أيدي السقائين، من غير تقدير لزمان السكون وتقدير الماء والأجرة. هذه خلاصة الاستحسان، وهذه خلاصة آرائهم فيه وأدلتهم عليه. والحق أن الاستحسان لا يعتبر دليلاً شرعياً، وما أتوا به من تعريفات وتحليلات وأدلة لا يقوم حجة على اعتباره دليلاً شرعياً. أما التعريفات فهي حسب المعاني التي تدل عليها ثلاثة أقسام: القسم الأول هو قولهم إن الاستحسان دليل انقذح في ذهن المجتهد... إلخ. وهذا التعريف باطل من أساسه؛ لأن الدليل الذي انقذح في ذهن المجتهد ولا يدري ما هو، لا يجوز أن يعتبر دليلاً ما دام لا

يعرف ما هو، ثم إنه إن تردد فيه بين أن يكون دليلاً محققاً ووهماً فاسداً فلا خلاف في امتناع التمسك به، وإن تحقق أنه دليل من الأدلة الشرعية، فإنه لا نزاع في جواز التمسك به بالنسبة لنفسه، ولكنه لا يكون استحساناً، وإنما يكون أخذاً بالدليل. أما بالنسبة لغيره فإنه في حاجة للتعبير عن تحققه أنه دليل حتى يصح الأخذ به، وعلى كلا الوجهين لم يكن الاستحسان دليلاً؛ ولهذا فإن الاستحسان على هذا التعريف باطل. وأما القسم الثاني من التعاريف فهو التعاريف التي تفهم معنى واحداً، وهي قولهم إنه عبارة عن العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه، وإنه عبارة عن تخصيص قياس بدليل هو أقوى منه، وقطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى، والعدول بالمسألة عن نظائرها... الخ فإن هذه كلها بمعنى واحد، وهو أن يعدل عن القياس لدليل أقوى. وهذه التعاريف أو التفسيرات للاستحسان، إن كان يراد من الدليل الأقوى نص من كتاب أو سنة، فهذا ليس استحساناً، وإنما هو ترجيح للنص، فهو استدلال بالنص، وإن كان الدليل الأقوى هو العقل بما يراه من مصلحة، وهذا ما قصدوه، فهو باطل؛ لأن القياس مبني على علة شرعية ثابتة بالنص، وأما العقل أو المصلحة فليس نصاً، ولا علة أخرى أقوى منه، بل لا علاقة له بالنص الشرعي، أي بما جاء به الوحي، ولذلك كان هذا العدول عن النص باطلاً. أما القسم الثالث من التعاريف فهو قولهم: ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه هو أقوى منه وهو في حكم الطارئ على الأول، وهذا التعريف، وإن كان كالقسم الثاني في أنه ترك الاستدلال بالظاهر إلى دليل آخر، ولكن الفرق بينه وبين الثاني هو أن الثاني معناه عدول عن القياس لدليل أقوى، وأما هذا التعريف فهو أعم لأنه يعني عدولاً عن دليل ظاهر، قد يكون قياساً وقد يكون غيره، إلى دليل آخر؛ لأنه قال: «ترك وجه

من وجوه الاجتهاد» فهو أعم من القياس. وأيضاً فإن هذا القسم جعل الوجه الأقوى الذي عدل إليه في حكم الطارئ على الأول، وهذا بخلاف القسم الثاني، فإنه لا يكون بحكم الطارئ. وهذا القسم الثالث، يرد عليه بما رد على القسم الثاني، فإن الرجوع عن حكم دليل خاص إلى مقابله بدليل طارئ عليه أقوى منه، إن كان الدليل الطارئ من الكتاب أو السنة، أو كان إجماع الصحابة، فلا نزاع في صحة الاحتجاج به، وفي هذه الحال لا يكون استحساناً، وإن كان الدليل الأقوى العقل والمصلحة، فإن ذلك ليس دليلاً شرعياً، فضلاً عن أن يكون أقوى من دليل شرعي؛ ولذلك لا يصح الاستدلال به، وفي هذه الحال يكون العدول باطلاً؛ وعليه فإن الاستحسان على هذا التعريف مردود، ولا يصح اعتباره دليلاً شرعياً؛ لأنه في إحدى حالتيه يكون كتاباً، أو سنة، أو إجماع صحابة، ولا يكون استحساناً. وفي الحالة الثانية يكون باطلاً؛ لأنه عدول عن الدليل إلى ما ليس بدليل. هذا من ناحية التعريفات أو التفسيرات للاستحسان، أما من ناحية أقسام الاستحسان، فإن القسمين الأولين، وهما الاستحسان القياسي واستحسان الضرورة، باطلان. أما الاستحسان القياسي فإنه يظهر بطلانه من بطلان القسم الثاني من تعريفات الاستحسان أو تفسيراته، وهي العدول بالمسألة عن نظائرها. وأيضاً فإن اعتبارهم له أنه قياس خفي باطل؛ لأنه لا علاقة له بالقياس، وإنما هو تعليل مصلحي، فمثال ثمن المبيع المشترك بيع صفقة واحدة، فلا يصح أن يختلف فيه الحكم في هلاك المال الذي قبضه أحد الشريكين بأنه هلاك من مال الشركة عن قبض أحد الشريكين بأنه قبض للشركة؛ لأن المال، سواء أكان السيارة المباعة أم ثمنها، مال الشركة وليس مال أحد الشريكين، فهلاكه هلاك لمال الشركة، وليس هلاكاً لمال القابض وحده. فهنا قد عدلوا

بالاستحسان عن حكم الشرع، وعن الدليل الشرعي، إلى حكم غير الشرع، وإلى تحكيم هوى النفوس. فإنه إذا كان دين مشترك لعدة أشخاص، كدين على شخص واحد لشريكين، فقبض أحد الشريكين من الدين مقدار حصته، وهلك في يده قبل أن يأخذ الشريك الثاني حصته منه، فإنه يعتبر الهالك على حساب الاثنين، لا على حساب حصة القابض وحده؛ وذلك لأن الشريك وكيل وأمين، ويده يد وكالة ويد أمانة، فإذا قبض الدين قبضه للجميع، وإذا هلك في يده لا يسأل عن هلاكه لأن يده يد أمانة. هذا هو الحكم الشرعي الذي دلت عليه النصوص الشرعية، وليس ذلك قياساً، أي ليست هذه المسألة من مسائل القياس، ولم يثبت هذا الحكم بالقياس، وإنما هو مسألة من مسائل الشركة، ومن مسائل الأمانة، ثبتت بالدليل الشرعي من السنة، ولكن الذين يقولون بالاستحسان مع كونهم يقرون بأن ما قبضه الشريك لا يحق له الاختصاص به، بل لشريكه في الدين أن يطالبه بحصته من المقبوض، ولكنهم يقولون إن الاستحسان يقضي بأن يعتبر الهالك في يد القابض هالكاً من حصته فقط، فيعدلون عما يقتضيه الحكم الشرعي لغيره دون دليل سوى الاستحسان، أي استحسان المجتهد إذا رأى ذلك، بحجة أن الشريك لم يكن ملزماً بمشاركة القابض فيما قبض، بل له أن يترك المقبوض للقابض، ويلاحق المدين بالباقي، وله أن يشاركه، فاستدلوا بذلك على أن يكون هلاك المقبوض على القابض لا على الاثنين، وهذا ترك للدليل الشرعي، وحكم بالهوى.

وأما استحسان الضرورة فهو ما خولف فيه حكم القياس، نظراً إلى ضرورة موجبة أو مصلحة مقتضية، سداً للحاجة أو دفعاً للحرَج. فاستحسان الضرورة عندهم يكون طريقاً إلى الأحكام المصلحية، حسب ما يراه عقل

المجتهد، لا حسب ما يرى الشرع، ويخالف الشرع ويتبع العقل فيما يرى من مصلحة. فبطالانه ظاهر بأنه يحكم العقل وما يراه من مصلحة، وليس النص الشرعي، ويرجح على العلة الشرعية التي دل عليها الشرع، وهذا باطل ولا كلام، ففي مثال الأجير ظاهر البطالان، فإن جعل الأجير المشترك يضمن والأجير الخاص لا يضمن، ترجيح بلا مرجح، ومخالفة للنص الشرعي، فالرسول ﷺ يقول: «لَا ضَمَانَ عَلَى مُؤْتَمَنٍ» رواه الدارقطني، فلا ضمان على من كان أميناً على عين من الأعيان مطلقاً؛ لأن تعبير الحديث بـ«لا» النافية للجنس: «لَا ضَمَانَ» يشمل كل مؤتمن، سواء أكان أجيراً خاصاً أم أجيراً عاماً، فهذا الحكم بالاستحسان ترك للدليل وحكم بالهوى، فهو ترك للحديث، والحكم بما يراه العقل مصلحة، وهو حتى لا يتقبل الأجير المشترك من أموال الناس أكثر من طاقته، طمعاً في زيادة الكسب، فيعرض أموال الناس للضياع؛ ولذلك ترك حديث الرسول، فلا شك أن هذا الاستحسان باطل ولا كلام.

ومن ذلك يتبين بطلان الاستحسان في صورتيه الأوليين وهما: الاستحسان القياسي، واستحسان الضرورة. وأما استحسان السنة، واستحسان الإجماع، فإنه ليس استحساناً وإنما هو ترجيح أدلة، ففي شهادة خزيمة ظاهر أنه ترجيح الحديث على القياس، فهو من مواضع ترجيح الأدلة، ولا علاقة له بالاستحسان. وفي موضوع الاستصناع ظاهر فيه أنه ترجيح لإجماع الصحابة، على أن الاستصناع ثابت بالسنة، فإن الرسول ﷺ استصنع خاتماً، واستصنع المنبر، فالاستصناع ليس من الاستحسان. على أن الأمثلة التي أوردها الذين يقولون بالاستحسان ثابتة بالأدلة الشرعية، فدخول الحمام من غير تقدير عوض، ومن غير تقدير الماء ومدة اللبث في الحمام، وكذلك شرب الماء من يد السقائين من غير تقدير العوض ولا مبلغ الماء المشروب،

ثابتة كلها بالسنة، فإن هذا مما جرى في عصر الرسول ﷺ مع معرفته به وتقديره له، فهو ثابت بدليل التقرير من السنة لا بالاستحسان.

وأما الأدلة التي أتوا بها على أن الاستحسان حجة، فإنها كلها لا تصلح للاستدلال؛ لعدم انطباقها على الاستحسان بالمعنى الأصولي الذي أرادوه، فآية: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ لا دلالة فيها على وجوب اتباع أحسن القول، ثم إن ذلك لا يعني باتباع أحسن القول اتباع الاستحسان بالمعنى الأصولي، بل يعني إذا كان هناك قولان، أحدهما حسن، والآخر أحسن، يتبع الأحسن، ولكن إذا كان هناك دليل فيتبعين اتباع الدليل، وآية: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ لا دلالة فيها على أن الاستحسان دليل منزل، فضلاً عن كونه أحسن منزل، ولا علاقة لها بالاستحسان بالمعنى الأصولي، وأما ما عدوه حديثاً فهو قول لابن مسعود، فضلاً عن أنه إنما يعني ما رأوه من المباحات، أما ما قام الدليل عليه بأنه فرض، أو مندوب، أو حرام، أو مكروه، أو باطل، أو فاسد، فإنه يجب اتباع الدليل، لا اتباع ما رآه المسلمون، على أن هذا في الشورى والرجوع لرأي المسلمين، وليس هو في الاستدلال على الحكم الشرعي، فما يراه المسلمون ليس دليلاً شرعياً ولا يصح الاستدلال به على الحكم الشرعي، على أن قول ابن مسعود لا علاقة له بالاستحسان بالمعنى الأصولي مطلقاً.

ومن ذلك كله يتبين أن الاستحسان ليس دليلاً شرعياً، بل هو حكم بالهوى، وهو ترك للدليل الشرعي، وأخذ بما يراه العقل مصلحة. إلا أنه لما كان للذين يقولون به شبهة دليل، فإن الحكم الذي يستنبطونه به يعتبر حكماً شرعياً؛ لأن له شبهة دليل.

المصالح المرسلة

يعتبر بعض الأئمة والمجتهدين المصلحة دليلاً شرعياً، ويقسمونها ثلاثة أقسام، فيقولون: المصلحة بالنسبة لشهادة الشرع ثلاثة أقسام: قسم شهد الشرع لها بالاعتبار فهي حجة، ويرجع حاصلها إلى القياس، وهو استنباط الحكم من معقول النص أو الإجماع. والقسم الثاني ما شهد الشرع لبطلانها، وذلك كقول أحد العلماء لأحد الخلفاء لما وقع في نهار رمضان: إن عليك صوم شهرين متتابعين، فلما أنكر عليه ذلك، حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله، قال: لو أمرته بتلك لسهل عليه، واستحقر إعتاق رقبة في جنب قضاء شهوته، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم لينزجر به، فهذا قول باطل مخالف لنص السنة؛ لأن الرسول ﷺ قال للأعرابي الذي قال له: واقعت أهلي في رمضان، قال له: «فَأَعْتِقْ رَقَبَةً، قَالَ: لَيْسَ عِنْدِي، قَالَ فَصُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ، قَالَ: لَا أَسْتَطِيعُ، قَالَ: فَأَطْعِمْ سِتِينَ مِسْكِينًا» أخرجه البخاري، ففيه دلالة قوية على الترتيب. والقسم الثالث ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين، وهذا ما أطلق عليه بأنه المصالح المرسلة. وقالوا: إذا كانت المصلحة قد جاء بها نص خاص بعينها كتعليم القراءة والكتابة، أو كانت مما جاء نص عام في نوعها يشهد لها بالاعتبار، كالأمر بكل أنواع المعروف، والنهي عن جميع فنون المنكر، فإنها في هاتين الحالتين لا تعتبر من المصالح المرسلة؛ لأنها حينئذ ترجع إلى القياس، بل المصالح المرسلة هي المرسلة من الدليل، أي هي التي لا يوجد دليل عليها، بل هي مأخوذة من عموم كون الشريعة جاءت لجلب المصالح ودرء المفاسد. فالمصالح المرسلة عندهم هي كل مصلحة لم يرد في الشرع نص على اعتبارها بعينها أو نوعها، فهي مرسلة أي مطلقة من

الدليل، ولكن دلت على اعتبارها نصوص الشريعة بوجه كلي، فتبنى على أساسها الأحكام الشرعية، عند فقدان النص الشرعي في الحادثة أو فيما يشبهها، فتكون المصلحة هي الدليل. ففي هذا يستطيع الفقيه أن يحكم بأن كل عمل فيه مصلحة غالبية يصح مطلوباً شرعاً، من غير أن يحتاج إلى شاهد خاص من نصوص الشرع يدل عليه. إلا أنهم يفرقون بين المصالح الشرعية وغير الشرعية، فيقولون: إن المصالح التي تصلح دليلاً هي المصالح التي تتفق مع مقاصد الشريعة، وإن من أول مقاصدها صيانة الأركان الضرورية الخمسة وهي: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال، وقد اتفقت الشرائع الإلهية على وجوب احترام هذه الأركان الخمسة وحفظها، ويتفرع عنها مصالح أخرى يفهم العقل أنها مصلحة، فيكون كونها مصلحة حسب تقدير العقل دليلاً شرعياً، إذ كل ما يؤيد المقاصد الشرعية ويساعد على تحقيقها فهو مصلحة. ولا يشترط في المصلحة أن تخالف القياس، بل قد تخالفه، وقد تكون هي الدليل الشرعي ابتداء.

والذين يقولون بالمصالح المرسله يجعلونها تخصص النصوص الشرعية غير القطعية، فمثلاً يقول الرسول ﷺ: «الْبَيِّنَةُ عَلَى مَنْ ادَّعَى، وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ» أخرجه الدارقطني، فالذين يقولون بالمصالح المرسله يرون أنه لو ادعى أحد على آخر مالاً، وعجز عن الإثبات، وطلب تحليف المدعى عليه اليمين، فإنهم لا يوجبون تحليف المدعى عليه إلا إذا كان بينه وبين المدعي خلطة، كي لا يتجرأ السفهاء على الفضلاء، فيجروهم إلى المحاكم بدعاوي كاذبة. فهؤلاء الذين يقولون بالمصالح المرسله يعتبرون أنها أصل قائم بذاته كالكتاب والسنة، إلى حد أنهم جعلوها تخصص الكتاب والسنة إذا كان النص غير قطعي. وقرروا

أن الشريعة لم تأت في أحكامها إلا بما هو المصلحة. وما كان بالنص عرف به، وما لم يعرف بالنص فقد عرف طلبه بالنصوص العامة في الشريعة. فعلى اعتبارهم هذا يستطيع المجتهد بأن يحكم بأن كل عمل فيه مصلحة لا ضرر فيها، أو كان النفع فيها أكبر من الضرر، فهو مطلوب من غير أن يحتاج إلى شاهد خاص، وكل أمر فيه ضرر ولا مصلحة فيه، أو إثم أكبر من نفعه، فهو منهي عنه من غير أن يحتاج إلى نص خاص.

وقالوا: إنا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، وإن أحكام المعاملات تدور مع المصلحة حيث دارت، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كانت فيه مصلحة جاز، كالدرهم بالدرهم إلى أجل، يمتنع في المبايعة، ويجوز في القرض، وإن الشارع قصد في النصوص اتباع المعاني لا الوقوف عند النصوص.

وقد دافعوا عن كون جعل المصالح دليلاً شرعياً يؤدي إلى جعل اتباع الهوى دليلاً شرعياً، فقرروا بالنسبة لارتباط الأهواء بالمصالح أن التلازم بينهما غير ثابت، فمصالح الشرع المعتبرة المقررة لا تلاحظ فيها الأهواء والشهوات المجردة، فالمصالح المعتبرة هي التي تعتبر من حيث نظام الحياة الدنيا للحياة الآخرة، لا من حيث أهواء النفوس في جلب المصالح؛ لأن الشريعة جاءت لتخرج المكلفين من دواعي أهوائهم؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿وَلَوْ أَتَبَعَ الْهَوَىٰ أَهْوَاءُهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾.

وقد استدلوا على الأخذ بالمصالح المرسلة بدليلين:

أحدهما: إن الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الأحكام، واعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة لكونها فرداً من أفرادها. فتكون

المصالح المرسله مما اعتبره الشارع.

ثانيهما: إن من يتتبع أحوال الصحابة، رضي الله عنهم، يقطع بأنهم كانوا يقنعون في الوقائع بمجرد المصالح، ولا يبحثون عن أمر آخر، فكان ذلك إجماعاً منهم على قبولها، ورووا أعمالاً عن الصحابة قالوا إنهم عملوها مستندين إلى المصالح المرسله، وعدادوا عدة أعمال منها:

١ - كان أصحاب رسول الله ﷺ يقومون بأمر لم تكن في عهده، فجمع أبو بكر القرآن في مصحف، وأمر عثمان بنسخه وحرق ما عدا النسخة التي نسخها، ولم يكن ذلك في عهد رسول الله ﷺ ولكن أبا بكر وعثمان رأوا المصلحة تقاضتهم ذلك العمل فعملوه، إذ خشوا أن ينسى القرآن بموت حفاظه.

٢ - اتفق أصحاب رسول الله ﷺ من بعده على حد شارب الخمر ثمانين جلدة، مستندين في ذلك إلى المصالح أو الاستدلال المرسل.
٣ - كان عمر بن الخطاب يشاطر الولاة الذين يتهمهم في أموالهم؛ لاختلاط أموالهم الخاصة بأموالهم التي استفادوها بسلطان الولاية، وذلك من باب المصلحة المرسله.

٤ - روي عن عمر أنه أراق اللبن المغشوش بالماء تأدياً للغاش، وذلك من باب المصلحة العامة كي لا يغش البائعون الناس.

٥ - نقل عن عمر بن الخطاب أنه قتل الجماعة بالواحد إذا اشتركوا في قتله؛ لأن المصلحة تقتضي ذلك، إذ لا نص في الموضوع.
هذه خلاصة واقع المصالح المرسله عند من يقولون بها، وهذه أدلتهم عليها. أما بالنسبة لأدلتها فإن الدليل الأول فاسد من وجهين:

الأول: إن الادعاء أن الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الأحكام ادعاء باطل من أساسه ولا سند له من الشرع، فلم يأت نص لا من الكتاب ولا من السنة يدل على اعتبار جنس المصالح في جنس الأحكام، وكذلك لم ينعقد إجماع الصحابة على هذا، وما دام لم يثبت ذلك لا في الكتاب، ولا في السنة، ولا في إجماع الصحابة، وهذه هي التي جاء بها الشارع، فيكون هذا الادعاء باطلاً من أساسه. وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ فإنه لا يفيد العلية لا بالصيغة ولا بالمعنى، فهو كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى﴾ المراد منه أن تكون النتيجة التي تحصل من إرساله ﷺ أن يكون رحمة للناس، فكون الشريعة رحمة للعالمين ليس علة تشريع الشريعة، وإنما هو النتيجة التي تحصل من الشريعة؛ وعليه فإن الشارع لم يعتبر جنس المصالح في جنس الأحكام الشرعية؛ لأنه لم يجعلها علة لتشريع الشريعة، ولا علة للأحكام الشرعية بجملة، فلا يكون للمصالح المرسلة أي اعتبار شرعاً.

الثاني: إن النصوص الشرعية من الكتاب والسنة متعلقة بفعل معين للعبد، فهي الدليل الشرعي على حكم الشرع في هذا الفعل، وهي ليست متعلقة بالمصلحة والمفسدة، ولا جاءت دليلاً على المصلحة والمفسدة. فالله تعالى حين يقول: ﴿فَرَهْنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ وحين يقول: ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ وحين يقول: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ إنما يبين حكم الرهن، وحكم كتابة الدين، وحكم الشهادة عند البيع، ولم يبين أن هذا مصلحة أو ليس بمصلحة، لا صراحة ولا دلالة، ولا يؤدي النص على أن هذا الحكم مصلحة أو ليس بمصلحة، لا من قريب ولا من بعيد، ولا بوجه من الوجوه، فمن أين يقال إن هذه مصالح دل عليها الشرع حتى تعتبر هذه

المصالح دليلاً شرعياً؟! وأيضاً فإن العلل الشرعية جاءت كالنصوص الشرعية متعلقة بفعل العبد، ودليلاً على علة حكم الشرع في هذا الفعل، ولم تبين المصلحة والمفسدة، بل بينت معنى معيناً جعلته علة للحكم، ولم تقل عنه مصلحة أو مفسدة مطلقاً. فالله تعالى حين يقول: ﴿كَى لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ وحين يقول: ﴿لَكى لَا يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرْجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ﴾ وحين يقول: ﴿وَالْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ﴾ إنما يبين علة توزيع المال على الفقراء بأنها لمنع التداول بين الأغنياء، ويبين علة تزويج الرسول بزینب بأنها لبيان إباحة تزوج امرأة الابن المتبنى، ويبين علة إعطاء المؤلفة قلوبهم حاجة الدولة إلى تأليف قلوبهم، فلم يبين أن هذه العلة مصلحة أو مفسدة، وإنما بين شيئاً معيناً علة لحكم معين، دون أي اعتبار للمصلحة أو المفسدة، وبدون أي نظر إليها لا من قريب ولا من بعيد، فمن أين يقال إن هذه مصالح دل عليها الشرع، حتى تعتبر هذه المصالح دليلاً شرعياً؟! إن النصوص الشرعية التي دلت على الأحكام الشرعية، سواء ما جاء منها معللاً بعلة وما جاء غير معلل، إنما دلت على معان معينة تبين حكم الله في فعل العبد، ولم تأت لجلب المصالح ودرء المفاسد، فلا محل للمصلحة والمفسدة فيها؛ لأن ذلك لم تدل عليه هذه النصوص، فلا يقال إن تحريم البيع عند أذان الجمعة مصلحة، وإن كون منافع النفط ملكية عامة مصلحة، وإن القصاص مصلحة، كما لا يقال إن تحريم الزنا درء مفسدة، وإن تحريم التجسس درء مفسدة، وإن تحريم الربا درء مفسدة؛ لا يقال ذلك لأن الله لم يقله، ولا يوجد دليل يدل عليه، ولأن هذه الأحكام قد شرعها الله بالنصوص الشرعية، منها ما جاء معللاً بعلة نص عليها الشرع، ومنها ما لم يكن معللاً، وما جاء منها معللاً لم يكن جلب المصلحة ودرء

المفسدة علة لأي حكم منها. فتحريم البيع عند الأذان كان لعلته فهمت من النص الشرعي، وهي الإلهاء عن الصلاة. فهذا الإلهاء كان علة؛ لأن النص الشرعي ورد به، لا لأنه جلب مصلحة أو دفع مفسدة، فلا محل لوجود المصلحة والمفسدة هنا حتى ولا لبحثها. وكون النقط ملكية عامة كان لعلته فهمت من النص الشرعي وهي كونه معدناً لا ينقطع كالماء العد، فكونه معدناً لا ينقطع كان علة؛ لأن النص الشرعي ورد به، لا لأنه جلب مصلحة أو دفع مفسدة، فلا محل لوجود المصلحة والمفسدة هنا، ولا لبحثها. وإيقاع القصاص كان لعلته فهمت من النص الشرعي وهي كونه حياة، فكونه حياة كان علة؛ لأن النص الشرعي ورد به، لا لأنه جلب مصلحة ودفع مفسدة، فلا محل لوجود المصلحة والمفسدة هنا، حتى ولا لبحثها. وهكذا جميع العلل الشرعية التي وردت، وجميع الأحكام المعللة، إنما هي علل معينة، اعتبرت لأنه ورد بها الشرع، لا لأنها مصلحة أو مفسدة؛ ولذلك لا وجود لجلب المصلحة ودفع المفسدة في الأحكام المعللة، ولا في عللها مطلقاً. هذا بالنسبة لما جاء من الأحكام معللاً، وأما ما جاء منها غير معلل، فإنه كذلك لم يوجد فيه شيء يدل على جلب المصلحة ودفع المفسدة مطلقاً. فتحريم الزنا، وتحريم التجسس، وتحريم الربا، لم يرد في أدلتها ما يدل على المصلحة والمفسدة مطلقاً، فلا يقال إن الزنا حرم لدفع المفسدة، وإن التجسس حرم لدفع المفسدة، وإن الربا حرم لدفع المفسدة؛ لأن ذلك لم يكن كذلك، ولا يوجد ما يدل عليه مطلقاً، ولا بوجه من الوجوه، وعليه فإن الادعاء أن الشرع اعتبر جنس المصالح في جنس الأحكام ادعاء باطل لا يوجد ما يدل عليه في الأحكام الشرعية، لا الأحكام غير المعللة، ولا الأحكام المعللة، حتى ولا عللها، ولهذا لا يجوز أن يقال يجب

أن يباح للناس الاستيراد لأنه مصلحة، أو يمنع الناس من الاستيراد لأنه مفسدة. كما لا يقال إن الزنا حرم لدفع المفسدة، والإجارة حُرمت عند أذان الجمعة لدفع المفسدة، وجعلت الأنهار ملكاً عاماً لأنه مصلحة، وفرض الجهاد لأنه مصلحة؛ لا يقال ذلك لأن النص الشرعي لم يقل هذا مطلقاً، ولا يفهم ذلك منه لا منطوقاً، ولا مفهوماً، فالادعاء به افتراء على الله، ومخالف للواقع. وإذا كان الشرع لم تدل نصوصه على أنها جاءت لمصلحة، لا في دلالتها على الحكم، ولا في دلالتها على علة الحكم، فلا يجوز أن يقال إن النصوص دلت على مصالح بعينها، أو على مصالح بنوعها؛ لأن ذلك لم يأت شيء منه في النصوص الشرعية مطلقاً، وبهذا يظهر بطلان القول إن النصوص الشرعية جاءت دليلاً على مصالح بعينها أو بنوعها؛ لأنها لم تدل على مصالح مطلقاً، لا بعينها ولا بنوعها، فلا تعتبر هذه المصالح دليلاً شرعياً. وإذا كان هذا فيما يقولون إنه مصالح ورد نص من الشرع باعتبارها بعينها أو نوعها، من حيث إنه باطل، فإنه من باب أولى أن لا تعتبر المصالح التي لم يرد نص في الشرع يدل عليها دليلاً شرعياً، أي من باب أولى أن يكون اعتبارها دليلاً شرعياً باطلاً، علاوة على أنها مبنية على تلك، فإذا بطلت الأولى بطل ما بني عليها. أي إذا بطل وجود المصلحة فيما جاء من النصوص الشرعية، والمصالح المرسلة مبنية على أن الشرع قد نص على جنس المصلحة في جنس الأحكام، فإنه يبطل ما هو مبني عليه، أي يبطل اعتبار المصالح المرسلة دليلاً شرعياً. فهذان الوجهان يدلان على بطلان دليلهم الأول، وهو أنه ما دام الشرع قد اعتبر جنس المصالح في جنس الأحكام، فالمصلحة التي لم يأت دليل يدل عليها، فرد من أفراد المصالح التي اعتبر الشارع جنسها، فتكون داخلة في اعتبار الشارع. هذا

الدليل باطل؛ لأن الشارع لم يجعل المصلحة علة لتشريع الشريعة بوصفها كلاً، ولأنه لم يجعلها علة لأي حكم من أحكام الشريعة، أي لأنه لم يعتبر جنس المصالح في جنس الأحكام. وأما كون نفس الحكم هو جلب مصلحة مثل وجوب العمل على القادر المحتاج، أو دفع مفسدة مثل تحريم الرشوة. وأما كون نفس العلة هي مصلحة مثل كون ما كان من مرافق الجماعة ملكية عامة، أو دفع مفسدة مثل كون قتل الوارث يمنع من الإرث، فإن هذا كله لا يصح أن يكون دليلاً على أن الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الأحكام؛ لأن الحكم الشرعي نفسه لا يصلح دليلاً؛ لأنه هو نفسه المستدل عليه، وكذلك العلة لا تصلح دليلاً لأنها هي نفسها المستدل عليه؛ ولهذا لو فرضنا أن الحكم الشرعي دل على شيء هو مصلحة أو دفع مفسدة، فإن دلالته غير معتبرة دليلاً شرعياً؛ لأن الدليل الشرعي هو النص الذي جاء دليلاً على الحكم، وليس الحكم نفسه. وكذلك لو فرضنا أن العلة الشرعية دلت على شيء هو مصلحة أو دفع مفسدة، فإن دلالته غير معتبرة دليلاً شرعياً؛ لأن الدليل الشرعي هو نفس النص الذي جاء دليلاً على العلة، وليس العلة نفسها؛ وعليه لا تكون دلالة الحكم، أو العلة على المصلحة أو دفع المفسدة، دليلاً على المصلحة أو دفع المفسدة، فلا تكون دلالته دلالة الشرع، وبذلك لا تصلح حجة على أن الشرع قد اعتبر جنس المصالح في جنس الأحكام. على أن اعتبار ما دل عليه الحكم مصلحة أو دفع مفسدة، أو اعتبار ما دلت عليه العلة مصلحة أو دفع مفسدة، إنما هو في نظر المسلم، وفي المجتمع الإسلامي، أما غير المسلم فلا يرى ذلك؛ لأن كون الشيء مصلحة أو مفسدة إنما يتبع وجهة نظره في الحياة، ذلك أن الأفكار إذا أصبحت مفاهيم أثرت على سلوك

الإنسان، وجعلت سلوكه يسير بحسب المفاهيم، فتتغير نظرتة إلى الحياة، وتبعاً لتغيرها تتغير نظرتة إلى المصالح. فاعتبار الإنسان هذا الشيء مصلحة أو ليس بمصلحة إنما يتبع وجهة نظره في الحياة؛ ولهذا فهي مصالح من وجهة نظر المسلم، وليست مصالح من وجهة نظر غير المسلم. والشرع إنما جاء للإنسان، فما يقول عنه إنه مصلحة هو مصلحة بحسب واقعه عند الإنسان، لا بحسب وجهة نظر المسلم فحسب، فلو قال هذا مصلحة لكان مصلحة عند جميع الناس؛ ولذلك لم يقل هذا الحكم مصلحة أو دفع مفسدة، أو هذه العلة مصلحة أو دفع مفسدة، وإنما قال الحكم هو كذا، مبيناً ما هو فقط، دون أن يذكر أنه مصلحة أو ليس بمصلحة، وبهذا يكون الحكم نفسه لم يدل على مصلحة أو دفع مفسدة، وإنما المسلم هو الذي فسر بذلك وقال عنه، وهذا يثبت أيضاً أن الأحكام والعلل أيضاً لم تقل عن الأحكام أنها مصلحة أو دفع مفسدة. على أن المسلم نفسه في المجتمع غير الإسلامي لا يرى مصلحة دنيوية له في بعض الأحكام؛ لأنها لا تجلب له منفعة، فمثلاً في المجتمع الرأسمالي يعتبر الربا جزءاً هاماً في الحياة التجارية والحياة الاقتصادية برمتها، فإذا التزم عدم التعامل بالربا جر ذلك عليه خسارة، أو على الأقل قَلَل من أرباحه، فلا يرى ذلك مصلحة دنيوية له، وإنما يعمل به لأنه حكم شرعي فقط. وبهذا أيضاً لا يكون الحكم الشرعي أو العلة الشرعية قد دل أي منهما على مصلحة. وبهذا ينتفي نفيّاً باتاً الزعم بأن الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الأحكام، وإذا انتفى ذلك انتفت المصالح المرسلّة؛ لأنها مبنية عليه.

وأما بالنسبة للدليل الثاني من أدلتهم، فهو فاسد لوجهين:

أحدهما: إن ما استدلوا به على أنه إجماع الصحابة ليس إجماعاً وإنما هو

فعل أفراد منهم، فإنهم استشهدوا بفعل أفراد عديدين من الصحابة، ورووا أعمالاً عن الصحابة قالوا إنهم عملوها مستندين إلى المصالح المرسلة، وهذا لا يعتبر إجماعاً، حتى ولا إجماعاً سكوتياً؛ لأنه وإن كان أعمالاً لعدد من الصحابة، ولكنها أعمال متفرقة لصحابة متفرقين، وليست هي عملاً واحداً أو قولاً واحداً أجمع الصحابة عليه ولا سكتوا عليه؛ ولهذا فإنه لا يعتبر إجماعاً، وإنما يعتبر عمل أفراد، وفعل آحاد الصحابة لا يعتبر دليلاً شرعياً مطلقاً، وهم أنفسهم قد أتوا به على أنه عمل أفراد من الصحابة، ولم يأتوا به على أنه إجماع الصحابة؛ وعلى ذلك لا يعتبر دليلاً شرعياً، على فرض أن أفراداً من الصحابة قد اعتبروا المصالح المرسلة دليلاً شرعياً، وساروا عليها.

ثانيهما: إنه غير صحيح أن الصحابة اعتبروا المصالح المرسلة دليلاً شرعياً، ولم ينقل عن أحد من الصحابة، ولا في رواية صحيحة أو سقيمة، أنهم اعتبروا المصالح المرسلة دليلاً. وأما ما فهمه الذين يقولون بالمصالح المرسلة من أعمال الصحابة بأنها تدل على اعتبارهم المصلحة دليلاً، على فرض صحة الفهم، فإنه لا يعني أن الصحابة اعتبروا المصالح المرسلة دليلاً شرعياً، وإنما كان الصحابة مطلعين على الأدلة الشرعية ضليعين بها، ولم يكن بعد قد قعدت القواعد، ولا نظمت الشروط، ولم يكن علم أصول الفقه من أصله موجوداً، فكانوا يعطون الحكم في المسألة، دون أن يلتفتوا إلى الشرائط المعتمدة عند فقهاء العصور التي جاءت بعدهم في القياس والأصل والفرع، ودون أن يستندوا إلى ما قعد بعدهم من قواعد مثل الضرر يزال، ومثل الوسيلة إلى الحرام محرمة، وما شاكل ذلك، وإنما كانوا هم يستنبطون الحكم من الدليل حسب سليقتهم السليمة في معرفة اللغة وفهم الشريعة، فظن بعض من لم ينتبهوا إلى ذلك أن الصحابة إنما راعوا

المصالح، والحقيقة ليس كذلك، بل الصحابة تقيّدوا بالكتاب والسنة ولم يخرجوا عنه، ولا يوجد لهم عمل أو قول إلا وهو مستند إلى دليل شرعي. على أن الأمثلة التي جاءوا بها كلها لا تدل على المصلحة العقلية، وإنما كل مثال منها مستند إلى دليل شرعي. فأمر أبي بكر بجمع القرآن، وأمر عثمان بنسخ المصحف وإحراق سائر المصاحف، تدل حادثته على أنه إزالة ضرر عظيم، فإنه لما كثر القتل في حفاظ القرآن، وخيف على القرآن من الضياع إن استحر القتل في القراء، أي حفاظ القرآن، فرأوا جمع القرآن. ووقع الاختلاف في قراءة القرآن باختلاف نسخ المصاحف، خيف أن يحصل من جرائه اختلاف في القرآن بين المسلمين؛ ولذلك قال حذيفة بن اليمان لعثمان: أدرك المسلمين قبل أن يختلفوا، فأمر بنسخ المصحف في نسخة واحدة، وأحرق ما سواها، فهذا كله ضرر أزاله خليفة المسلمين، وهذا ليس مصلحة عمل بها من عنده، وإنما لأن الرسول أمر بإزالة الضرر. فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» أخرجه الحاكم. فما فعله أبو بكر وعثمان هو إزالة ضرر، وفعله كل منهما استناداً إلى السنة، وليس لأنه رأى أن ذلك مصلحة. وأما حد شارب الخمر فإنه ثابت بالسنة، والرسول ﷺ حد شارب الخمر، فعن أنس: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَتَى بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ، فَجَلَدَهُ بِجَرِيدَتَيْنِ نَحْوَ أَرْبَعِينَ» أخرجه مسلم. وعند ابن أبي شيبة «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ضَرَبَ فِي الْخَمْرِ بِنَعْلَيْنِ أَرْبَعِينَ» وفي رواية لأحمد: «فَأَمَرَ قَرِيباً مِنْ عَشْرِينَ رَجُلًا، فَجَلَدَهُ كُلُّ رَجُلٍ جَلْدَتَيْنِ بِالْجَرِيدِ وَالنَّعَالِ» وأما ما روي عن علي أنه قال: «جلد النبي ﷺ أربعين، وجلد أبو بكر أربعين، وعمر ثمانين» أخرجه مسلم. فإنه يدل على أن الجلد قد فعله الرسول ﷺ أربعين، وفعله الصحابة أربعين، وثمانين، وهذا يعني أن أقله أربعون،

وأكثره ثمانون، وهو متروك للإمام. وعليه فليس ذلك من المصالح المرسلة، فهو لم يشرع ثمانين للمصلحة، بل ترك للخليفة يوقعه أربعين ويوقعه ثمانين. وأما ما فعله عمر فإنه من باب رعاية الشؤون، وهو ما جعل للخليفة أن يقوم به حسب رأيه واجتهاده، فالخليفة يحاسب الولاة حسب رأيه واجتهاده، وكل ما جعل الشرع للخليفة أن يقوم به حسب رأيه واجتهاده، كتعيين الولاة ومحاسبتهم، وإنفاق مال بيت المال، وكعقد المعاهدات، وغير ذلك، فإن قيامه به آت من حيث كون الشرع قد جعل له ذلك، فهو يقوم به بحكم شرعي وليس للمصلحة، بل الشرع جعل له ذلك. وما يراه هو راجع لاجتهاده وبذله النصح للمسلمين، وفعل الخليفة ليس حكماً شرعياً دليلاً للمصلحة، وإنما هو من المباحات التي يختار منها ما يشاء. وأما إراقة اللبن المغشوش فهو من باب الحسبة، حيث يتفقد السوق كما فعل الرسول ﷺ حين رأى صبرة قمح فمد يده فإذا بها بلل، فقال لصاحب الصبرة: «مَا هَذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ؟ قَالَ: أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؛ قَالَ: أَفَلَا جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ كَيْ يَرَاهُ النَّاسُ، مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي» أخرجه مسلم. وعمر كان يقوم بالحسبة لمراقبة البائعين، ولما رأى اللبن مغشوشاً عاقب الغاش، وعقوبته هذه بإراقة لبنه من باب التعزير، وهي عقوبة جعل تقديرها للإمام أو للقاضي، وله أن يقدرها كما يرى، وليست هي حكماً شرعياً دليلاً للمصلحة. وأما قتل عمر للجماعة بالواحد إذا اشتركوا في قتله فإنه قاسه على السرقة، كما ورد ذلك نصاً في رواية الحادثة، فهو من قبيل القياس، وليس من قبيل المصالح المرسلة. وهكذا جميع الحوادث التي رووها عن الصحابة، ليس في واحدة منها مصلحة، وإنما هي مستندة إلى أدلة شرعية؛ وبذلك سقط استدلالهم بعمل آحاد الصحابة، على فرض اعتباره دليلاً شرعياً.

ومن ذلك يتبين أن الأدلة التي أتوا بها للاستدلال على أن المصالح المرسله دليل شرعي أدلة باطلة من أساسها، وبذلك يسقط الاستدلال بها. وحينئذ لا تعتبر المصالح المرسله حجة شرعية؛ لعدم وجود دليل يدل على حجيتها، وهذا وحده كاف لعدم اعتبارها دليلاً شرعياً. ومع ذلك فإن واقع المصالح المرسله من حيث هي، حسب تعريفهم لها، يدل على عدم حجيتها، فإن من دراستها يتبين أن اعتبارها دليلاً شرعياً فاسد من عدة وجوه:

أحدها: إنها تناقض تعريف الحكم الشرعي، أي تناقض واقع الحكم الشرعي، فاعتبارها دليلاً للحكم الشرعي باطل من أساسه. ذلك أن الحكم الشرعي هو خطاب الشارع، سواء قلنا إنه: «خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين» أو قلنا إنه: «خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد» أم قلنا إنه: «خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية» أم قلنا إنه: «خطاب الله» فإنه على أي قول، وعلى كل حال، قد اتفق على أن الحكم الشرعي هو خطاب الله، أو خطاب الشارع، أي الله. والحكم الذي يجعل دليله مصلحة لا دليل لها من خطاب الشارع لا يعتبر حكماً شرعياً مطلقاً؛ لأنه لا ينطبق عليه واقع الحكم الشرعي، وهو خطاب الشارع، فيكون اعتبار المصلحة التي لم يدل عليها الشرع دليلاً شرعياً على الحكم الشرعي باطلاً؛ لأن ما يستند إليها لا ينطبق عليه واقع الحكم الشرعي. ولا يقال إن مجموع الشرع دل عليها؛ لأنه لا يقال لمجموع الشرع إنه حكم شرعي، ولا يقال عن مجموع الشرع إنه يدل على جزئية؛ لامتناع ذلك واقعاً، إذ لا يدل المجموع على جزئية؛ فلا يكون مجموع الشرع دالاً على خطاب معين لهذه الجزئية.

ثانيها: إن الله تعالى يقول: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ والمصلحة المرسلة أتى بها العقل، ولم يأت بها الرسول؛ لأن العقل هو الذي أتى بها من عنده، لا فهماً من نص معين؛ ولذلك يقول الذين يعتبرون المصالح المرسلة دليلاً: إن الشارع لا يأذن إلا بما هو مصلحة، ولا ينهى إلا عما هو مفسدة، وفي طاقة العقل البشري أن يدرك أوجه المصلحة في شؤون الدنيا ويعرفها، فيحصلها بأمر الشارع، وإن لم يرد نص صريح خاص بها. فهم إذن يعتبرون العقل قادراً على فهم المصلحة والمفسدة، بناء على أن الشرع لا يأتي إلا بما هو مصلحة. فالعقل عندهم هو الذي أتى بها، وما أتى به العقل لا يجوز أخذه حكماً شرعياً؛ لأنه لم يأت به الرسول؛ لأن مفهوم ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ﴾ أن ما آتاكم من غير الرسول لا تأخذوه، وكلمة الرسول وصف مفهوم وليس بجامد، أي ليس بلقب، فيكون له مفهوم المخالفة، ومعناه كل ما لم يأتكم به الرسول لا يجوز أن تأخذوه، فما آتاكم به العقل من الأحكام لا تأخذوه.

ثالثها: إن الله تعالى يقول: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ ويقول: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾، ﴿الظَّالِمُونَ﴾، ﴿الْفَاسِقُونَ﴾ ويقول: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾ وجعل المصالح المرسلة دليلاً شرعياً هو تحكيم لغير ما جاء به رسول الله ﷺ من كتاب وسنة، وهو حكم بغير ما أنزل الله، بل بما جاء به العقل، وهو أيضاً اتباع لغير الشرع؛ لأنه اتباع للعقل، وهذا مخالف لنص الآيات؛ ولذلك لا يجوز جعل المصالح المرسلة دليلاً شرعياً.

رابعها: إننا مأمورون باتباع رسول الله ﷺ وحده، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ والرسول لا يأتي بشيء إلا من الوحي: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾، ﴿قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُم بِالْوَحْيِ﴾ فنحن مأمورون باتباع ما جاء به الوحي، ومفهومه أننا منهيون عن اتباع غير ما جاء به الوحي، أي عن اتباع غير الرسول. وجعل المصالح المرسله دليلاً شرعياً هو اتباع للعقل، فهو اتباع لغير الرسول، أي لغير ما جاء به الوحي، فلا يكون ما يدل عليه حكماً شرعياً، فلا يجوز أن تكون المصالح المرسله دليلاً شرعياً.

خامسها: إن الله تعالى يقول: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ فهذه الآية صريحة بأن الله قد أكمل الدين. فجعل المصالح المرسله دليلاً، وهي المصالح التي دل عليها العقل من غير دليل شرعي؛ لعدم وجود دليل يدل عليها، معناه أن الشريعة الإسلامية غير كاملة وهي ناقصة، بدليل أنه وجدت أعمال لم يوجد لها دليل من الشريعة، فجاء العقل وبيّن لها دليلاً ببيان المصلحة التي فيها، فتكون المصالح المرسله قد كملت الشريعة بعد أن ثبت نقصانها، وهذا مناقض لنص الآية الصريح، ومخالف لواقع الشريعة، إذ ما من واقعة إلا ولها حكم شرعي، ولا مشكلة إلا ولها محل حكم شرعي، فيكون اعتبار المصالح المرسله دليلاً شرعياً مناقضاً للقرآن ولواقع الشريعة.

سادسها: إن المصالح المرسله اشترطوا فيها حتى تكون مرسله أن لا يرد نص في الشرع يدل على اعتبارها، لا بعينها ولا بنوعها، فيكون اشتراطهم أن

لا يكون لها دليل معين من الشرع كافياً لإسقاطها من اعتبار الشرع؛ لأن عدم ورود دليل من الشرع يدل عليها كاف لردّها؛ لأن الحكم المراد أخذه حكم الشرع لا حكم العقل، فلا بد لاعتباره من الشرع أن يرد دليل يدل عليه، فاشتراط أن لا يدل عليها نص من الشرع كاف لنفي الشرعية عنها، واعتبارها غير شرعية. وأما كونها تفهم من مقاصد الشريعة، فإن مقاصد الشريعة ليست نصاً يفهم حتى يعتبر ما يفهم منها دليلاً، فلا قيمة لما يفهم منها في الاستدلال على الحكم الشرعي. ثم إن ما يسمى بمقاصد الشريعة، إن أريد به ما دلت عليه النصوص، مثل تحريم الزنا، وتحريم السرقة، وتحريم قتل النفس، وتحريم الخمر، وتحريم الارتداد عن الإسلام، فإنه ليس مقصداً للشريعة، وإنما هو حكم لأفعال العباد، فيوقف فيه عند مدلول النصوص. وإن أريد به حكمة الشريعة كلها، أي حكمة إرسال الرسول من كونه رحمة للعباد، فإنه حكمة وليس علة، والحكمة قد تحصل وقد لا تحصل، فلا تتخذ أصلاً يستدل به؛ لإمكانية تخلفها؛ ولهذا لا يصلح ما يسمى بمقاصد الشريعة لأن يكون ما يفهم منه يعتبر دليلاً شرعياً.

ومن ذلك كله يتبين بطلان اعتبار المصالح المرسلة دليلاً شرعياً، فلا تصلح لأن تكون دليلاً من الأدلة الشرعية. إلا أنه إذا استدل بها مجتهد كالإمام مالك رضي الله عنه، فإن الحكم الذي يستنبط بموجبها يعتبر حكماً شرعياً؛ لوجود شبهة الدليل عليها، ولو كان دليلاً موهوماً.

القواعد الكلية

بعد أن انتهى الكلام عن الأدلة الشرعية الثابتة بالحجة القطعية، وعن الأدلة الموهومة، فإنه لا بد من التحدث عن الاستدلال بالقواعد الكلية؛ لبيان أنها ليست أدلة شرعية، وإنما هي أحكام شرعية استنبطت من الأدلة كأبي حكم من الأحكام، فإنه من المشاهد أنه كثيراً ما يستدل على الحكم بقاعدة كلية، أو بتعريف شرعي، أو بحكم شرعي، فيظن السامع أن القاعدة الكلية هي الدليل الشرعي على الحكم، أو يظن أن التعريف الشرعي هو الدليل الشرعي على الحكم، أو يظن أن الحكم المستدل به هو الدليل على الحكم، وربما يتوهم أن هذه من الأدلة الشرعية، مع أن الواقع ليس كذلك. فإن القواعد الكلية، والتعاريف الشرعية، والأحكام الشرعية، كلها أحكام شرعية وإن اختلفت أسماؤها. والاستدلال على الحكم بقاعدة كلية، أو بتعريف شرعي، أو بحكم شرعي، هو من قبيل التفريع على الحكم، وليس من قبيل الاستدلال بالدليل. إلا أن هنالك فرقاً بين الاستدلال على الحكم بالقاعدة الكلية والتعريف الشرعي، وبين الاستدلال على الحكم بحكم شرعي. فالاستدلال على الحكم بقاعدة كلية أو تعريف يأخذ شكل الاستدلال بالدليل، من حيث مطابقته للحكم، ومطابقة الحكم للواقع الذي جاء له، فيعامل معاملة النص، وهو أيضاً فكر يكون أساس المعالجة، وليس معالجة مباشرة. بخلاف الاستدلال على الحكم بحكم شرعي، فإنه لا يأخذ شكل الاستدلال بالدليل، بل شكل التطبيق، فيلاحظ انطباق الحكم على هذا الواقع، وهل هو من الواقع الذي جاء له أم ليس منه، وهو أي الحكم ليس

فكراً يكون أساس المعالجة، بل هو حكم، أي هو نفسه معالجة مباشرة. وما عدا ذلك فإن القواعد الكلية، والتعاريف الشرعية، والأحكام الشرعية، كلها شيء واحد مستنبط من دليل شرعي. فالقواعد الكلية، والتعاريف الشرعية، أحكام كلية، وأما الحكم الشرعي فهو حكم جزئي؛ ولذلك لا يعتبر أي منها دليلاً من الأدلة الشرعية، بل هو حكم شرعي قد استنبط من دليل شرعي. ولكي تدرك الكلية والجزئية في الحكم الشرعي، لا بد أن يلفت النظر إلى أن هذا الإطلاق من قبيل المجاز وليس من قبيل الحقيقة. فإن الكلية والجزئية من دلالات المفرد لا من دلالة المركب، فلا محل لها في دلالة التركيب. والحكم الشرعي جملة مركبة وليس اسماً مفرداً، سواء أكان حكماً، أم قاعدة، أم تعريفاً، فقولك: لحم الميتة حرام. جملة مركبة، وقولك: الإجارة عقد على المنفعة بعوض. جملة مركبة، وقولك: الوسيلة إلى الحرام حرام. جملة مركبة، فلا تدخلها الكلية ولا الجزئية؛ لأنهما من دلالات الاسم، أي من دلالات المفرد. غير أنه لما كان الكلي في الاسم هو ما يصح أن يشترك في مفهومه كثيرون، مثل الحيوان والإنسان والكاتب، وكان التعريف مما يصح أن يشترك فيه كثيرون إذ يصدق تعريف الإجارة على إجارة الأجير الخاص، والأجير المشترك، وإجارة الدار، وإجارة السيارة، وإجارة الأرض... الخ فإنه أطلق عليها حكم كلي من قبيل المجاز، وكذلك القاعدة الكلية، ولما كان الجزئي في الاسم مما لا يصح أن يشترك فيه كثيرون، مثل زيد علماً على رجل، وفاطمة علماً على امرأة، ومثل الضمائر كهو وهي، وكان الحكم الشرعي مما لا يصح أن يشترك فيه كثيرون، مثل لحم الميتة حرام، وشرب الخمر حرام، وما شابه ذلك، فإنه لا يصدق إلا

على الميتة، وإلا على الخمر، فإنه أطلق عليه حكم جزئي من قبيل المجاز، فهو من حيث دلالته على أفراد أو عدم دلالته يقال له كلي وجزئي مجازاً، ولكن من حيث واقعه هو حكم شرعي مستنبط من دليل شرعي. لا فرق بين القاعدة، والتعريف، والحكم.

والقاعدة الكلية هي الحكم الكلي المنطبق على جزئياته. أما كونها حكماً فلائها مستنبطة من خطاب الشارع، فهي مدلول خطاب الشارع. وأما كونه كلياً فلائنه ليس نسبة حكم إلى لفظ من ألفاظ العموم حتى يقال عنها إنها حكم عام كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ ينطبق على جميع أنواع البيع فهو حكم عام، وكقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ﴾ ينطبق على كل ميتة فهو حكم عام، بل الحكم الكلي الذي يكون قاعدة كلية هو نسبة حكم إلى لفظ من الألفاظ الكلية؛ ولذلك يقال عنه كلي؛ ولهذا يكون كل حكم داخل تحت مدلول هذا اللفظ جزئية من جزئيات هذا الحكم الكلي، لا فرداً من أفراد. مثل قاعدة: «الوسيلة إلى الحرام حرام» وقاعدة: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب» وما شاكل ذلك. ففي هذه القواعد لم ينسب الحكم الشرعي، وهو الحرمة، إلى لفظ عام مثل البيع مباح، وإنما نسب إلى لفظ كلي وهو الوسيلة إلى الحرام، ولم ينسب الحكم الشرعي، وهو الواجب، إلى لفظ عام مثل «الميتة حرام» وإنما نسب إلى لفظ كلي، وهو ما لا يتم الواجب إلا به؛ ولذلك كان كلياً.

وأما التعريف فهو وصف واقع الحكم، وهو يكون كلياً؛ ولهذا فإنه كالقاعدة الكلية، أي هو الحكم الكلي الدال على جزئياته، فمثلاً تعريف

الحكم الشرعي بأنه خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد، وتعريف العقد بأنه ارتباط إيجاب بقبول على وجه مشروع يثبت أثره في محله، كل منهما حكم كلي؛ لأنه في تعريف الحكم الشرعي قد أخبر عن المعرف بلفظ كلي، وهو كلمة خطاب الشارع، فإنها يصح أن يشترك في مفهومها كثيرون، فهي تصدق على طلب الفعل، وعلى طلب الترك، وعلى التخيير؛ لذلك كان تعريفاً كلياً. وفي تعريف العقد قد أخبر عن المعرف بلفظ كلي، وهو كلمة ارتباط إيجاب بقبول، فإنها يصح أن يشترك في مفهومها كثيرون، فهي تصدق على البيع، والزواج، والإجارة، والشركة؛ لذلك كان تعريفاً كلياً.

غير أن القاعدة قد تكون عامة ولكنها غالباً ما تكون كلية، وكذلك التعريف قد يأتي عاماً ولكنه غالباً ما يكون كلياً، فإذا كان الحكم قد نسب إلى لفظ كلي فتكون القاعدة كلية، ولكن إذا نسب إلى لفظ عام تكون القاعدة عامة، وكذلك إذا أخبر عن المعرف بلفظ كلي فالتعريف يكون كلياً، وإذا أخبر عنه بلفظ عام فالتعريف يكون عاماً، ويظهر أثر ذلك في التفريع. فالتعريف الكلي يجري التفريع عليه على جزئياته لا على أفرادها، وكذلك القاعدة الكلية. والتعريف العام يجري التفريع عليه على أفرادها لا على جزئياته، وكذلك القاعدة العامة. وينبغي أن يلاحظ الفرق بين القاعدة العامة والقاعدة الكلية، وبين الحكم الكلي والحكم العام. فكلمة عام وعموم تعني أن تكون الألفاظ موضوعة لغة للدلالة بصيغتها أو بمعناها على أفراد كثيرة غير محصورة على سبيل الاستغراق، مثل المؤمنون، والقوم، وما شاكل ذلك. وكلمة كلي يلاحظ إلى جانب أنها مما يصح أن يشترك في مفهومها كثيرون نسبة الحكم

إليها، فكلمة كلي هنا تدل على الحكم على المعنى الكلي، فقلوه تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ قاعدة عامة، وحكم عام، وليس قاعدة كلية، ولا حكماً كلياً؛ لأنه حكم على المؤمنين بأنهم إخوة، وهذا حكم على العام بوصف معين، وليس هو حكماً على الكلي بوصف معين، بخلاف قوله ﷺ: «الْعَجَمَاءُ جَرَحُهَا جُبَارٌ» أخرجه البخاري. فإنه قاعدة كلية؛ لأنه حكم على جناية العجماء بأنه لا يؤاخذ عليها، وكلمة جناية العجماء لفظ كلي، فالكلية إنما هي في اللفظ وليس في التركيب؛ ولذلك لا يقال هذا النص نص كلي؛ لأن الكلية لا تدخل في التركيب، فليس في النصوص نصوص كلية، ولكن يقال هذا الحكم كلي لأنه استنبط من نسبة الحكم إلى لفظ كلي.

والقواعد الكلية تستنبط من النص الشرعي كاستنباط أي حكم شرعي سواء بسواء، سواء أكان من دليل واحد أم من عدة أدلة، إلا أن الدليل فيها يتضمن معنى بمثابة العلة، أو يتضمن علة. وهذا هو الذي يجعله منطبقاً على جميع جزئياته، فمثلاً قاعدة: «الوسيلة إلى الحرام حرام» وقاعدة: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب» وقاعدة: «كل ما كان من مرافق الجماعة كان ملكية عامة» كل منها قاعدة كلية، فإذا نظر في أدلتها، يتبين أن الحكم يدل دليلاً عليه، ويدل على شيء آخر مرتباً عليه أو ناتجاً عنه، فيظهر حينئذ أنه بمثابة العلة، فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدَوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ فالفاء في ﴿فَيَسُبُّوا﴾ أفادت أن سبكم لأصنامهم يؤدي إلى سبهم لله، وهذا حرام، فيترب عليه أن سبكم لأصنامهم في هذه الحالة حرام، فكأنها كانت علة. فالنهي عن مسبة الذين كفروا هو دليل الحكم، وقد دل، إلى جانب دلالاته على الحكم، على شيء آخر مرتباً

عليه حين قال: ﴿فَيَسُبُّوا اللَّهَ﴾ فاستنبطت من هذه الآية قاعدة: «الوسيلة إلى الحرام حرام» ومثلاً قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾، ﴿ثُمَّ أَتَمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ في قوله: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ وفي قوله: ﴿إِلَى اللَّيْلِ﴾ أفادت أنه ما لم يغسل جزء من المرفق لا يتم غسل اليد إلى المرفق، فلا بد أن يتحقق حصول الغاية، لا أن تدخل الغاية في المغيا، وأنه ما لم يدخل جزء من الليل، ولو دقيقة، لا يتحقق إتمام الصيام؛ فصار غسل جزء مهما قل من المرافق، وصيام جزء مهما قل من الليل واجباً، بدلالة الآيتين؛ لأنه لا يتم ما أوجبه - وهو غسل اليدين وصيام النهار - إلا بالقيام به. فأفادت هذه الغاية جعل ما يكمل غسل اليدين، وصيام النهار، وهو واجب، واجباً، فكأنها كانت علة. فالآية دلت على الحكم، ودلت على شيء آخر مكماً له حين قالت: ﴿إِلَى اللَّيْلِ﴾ فاستنبطت من هاتين الآيتين قاعدة: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب». ومثلاً يقول الرسول ﷺ: «الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ: فِي الْكَلِّ وَالْمَاءِ وَالنَّارِ» أخرجه أبو داود، وثبت عنه ﷺ أنه أقر أهل الطائف وأهل المدينة على ملكية الماء ملكية فردية، وفهم من حال المياه التي سمح بها ملكية فردية أنها لم تكن للجماعة حاجة فيها، فكانت علة كون الناس شركاء في الثلاث كونها من مرافق الجماعة، فالدليل دل على الحكم، ودل على العلة، أي دل على الحكم، ودل على شيء آخر كان سبب تشريع الحكم، فاستنبطت منه قاعدة: «كل ما كان من مرافق الجماعة كان ملكية عامة» وهكذا جميع القواعد الكلية. ومن ذلك يتبين أن القاعدة الكلية تجعل الحكم بمثابة علة لحكم كلي؛ لكونه سبباً له، أي لكونه ناتجاً عنه أو مرتباً عليه، أو تجعله علة حقيقية لحكم كلي، فهي حكم كلي ينطبق على جزئياته؛ ولذلك تطبق على كل حكم تنطبق عليه، كما يطبق

الدليل على الحكم الذي جاء به، ولا يقاس عليها قياساً، بل تندرج جزئياته تحتها، أي تكون داخلة تحت مفهومها أو منطوقها تماماً كما تدخل تحت دلالة الدليل، ويكون الاستدلال بها كالاستدلال بالدليل. فالقاعدة الكلية تعامل معاملة القياس، وكل ما انطبقت عليه القاعدة يأخذ حكمها، إلا أن يرد نص شرعي على خلاف ما في القاعدة، فيعمل بالنص، وتلغى القاعدة، كما هي الحال في القياس، إذا ورد نص شرعي يؤخذ بالنص ويلغى القياس. غير أن القواعد الكلية ليست كالقياس دليلاً شرعياً، ولا أصلاً من أصول الشرع، وإنما هي حكم شرعي استنبط كسائر الأحكام الشرعية، فلا تكون دليلاً؛ ولهذا فإن ما تنطبق عليه يعتبر تفريعاً عليها أو بمثابة التفريع. ومثل القاعدة الكلية التعريف الكلي، فكل ما انطبق عليه يأخذ حكمه، إلا أن يرد نص شرعي فيؤخذ بالنص.

وأما القاعدة العامة مثل: «الصلح جائز بين المسلمين، إلا صلحاً أحل حراماً أو حرّم حلالاً» ومثل: «لا ضرر ولا ضرار» فإنها تطبق على أفرادها فقط، فتشملهم كما يشمل العام جميع أفرادها إلا أن يرد نص شرعي، فيؤخذ بالنص وتلغى القاعدة، ومثل ذلك التعريف العام. وعلى أي حال، فإنها إن كانت هي نفسها نصاً شرعياً، مثل هاتين القاعدتين، فتعتبر دليلاً شرعياً لأنها نص، وإن لم تكن نصاً لا تعتبر دليلاً، وإنما تعتبر حكماً شرعياً ويفرغ عليها. ومثل القاعدة العامة التعريف العام.

والقواعد المعتبرة إنما هي القواعد المستنبطة من دليل شرعي استنباطاً شرعياً، أما القواعد التي لم تستنبط من دليل شرعي، أو استنبطت استنباطاً غير

شرعي، فلا تعتبر ولا قيمة لها؛ ولهذا فإنه ليس من القواعد الشرعية قولهم: «العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني، لا بالألفاظ والمباني» وذلك لأن هذا الكلام لم يستنبط من دليل شرعي، وإنما أخذ من القانون المدني الفرنسي القديم، إذ معنى هذه القاعدة هو أن يكون للنية اعتبار في العقود، أو يكون لواقع الحال اعتبار في العقود، وهذا ما يقولون عنه روح النص، فتجدهم يقولون نصاً وروحاً، ويريدون بالنص الكلام المكتوب وما يدل عليه منطوقاً ومفهوماً، ويريدون بروح النص ما تدل عليه الأحوال والظروف المحيطة بالموضوع، ولو لم يدل عليها الكلام. وهذا ما يسميه فقهاء الغرب بالنزعة النفسية، وهي مقابل النزعة المادية التي هي التقيد بدلالة النص منطوقاً ومفهوماً، وعدم اعتبار الظروف والأحوال. فهذه القاعدة: «العبرة بالعقود... الخ». تكاد تكون مترجمة حرفياً عن القانون المدني الفرنسي القديم؛ ولذلك لا تعتبر هي وأمثالها من الشرع، ولا من القواعد الشرعية؛ لأنها ليست أحكاماً شرعية فضلاً عن كونها ليست أحكاماً كلية، وهي ليست مأخوذة من دليل شرعي فضلاً عن كونها مأخوذة من فقه كفر. وأما ما يحاولون الاستدلال عليها من قوله ﷺ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» أخرجه البخاري ومسلم. فإنه لا علاقة له بها، لأنه يقول: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ» ولم يقل: إنما العقود، وإنما التصرفات. والشرع جعل اعتبار العقود بصيغها، لا بنية العاقلين أو ظروف العقد، والتصرفات بشروطها الشرعية، لا بنية المتصرف وأحواله، والمراد بالأعمال غير المراد بالأقوال؛ ولذلك يقال عقود أي أقوال، ويقال تصرفات قولية. والحجر إنما يقع على التصرفات القولية والعقود، ولا يقع على الأعمال مطلقاً. فهناك بون شاسع بين الأعمال

وبين العقود والتصرفات، فالصلاة، والحج، والزكاة، أعمال تعتبر فيها النية، والبيع والوقف، والوصية، عقود وتصرفات لا قيمة للنية فيها، ومن ذلك يتبين مناقضة هذه القاعدة للإسلام وبعدها عن أحكام الشرع. وهكذا سائر القواعد التي لم تستنبط من الشرع.

وقد جعل بعض الفقهاء قواعد بمثابة الأدلة الشرعية، منها ما هو مستنبط من الشرع، ومنها ما هو غير مستنبط من الشرع، فما استنبط من الشرع مثل قاعدة الاستصحاب، وقاعدة الضرر، يعتبر من القواعد الشرعية؛ لأن لها أدلة شرعية، وأما ما لم يستنبط من الشرع مثل قاعدة العرف، وقاعدة مآلات الأفعال، فإنه لا يعتبر من القواعد الشرعية؛ لأنه ليس لها أدلة شرعية. على أن بعض المجتهدين يجعل العرف ليس قاعدة شرعية فحسب، بل يجعلها أصلاً من أصول التشريع، ودليلاً من الأدلة الشرعية، مع أن الحقيقة ليست هي أصلاً من الأصول، حتى ولا قاعدة شرعية.

قاعدة الاستصحاب

المراد بالاستصحاب استصحاب الحال، وقد عرفه علماء الأصول بأنه عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول، أي هو ثبوت أمر في الزمن الحاضر بناء على ثبوته فيما مضى. فكل أمر ثبت وجوده ثم طرأ الشك في عدمه فالأصل بقاءه، والأمر الذي علم عدمه ثم طرأ الشك على وجوده فالأصل استمراره في حال عدمه، فكأن ثبوته فيما مضى بمثابة العلة في ثبوته في الزمن الحاضر. فمن تزوج فتاة على أنها بكر، ثم ادعى بعد البناء بها أنه وجدها ثيباً، لم يصدق إلا ببينة؛ لأن الأصل وجود البكارة؛ لأنها ثابتة من حين نشأتها، فوجودها بكراً يستصحب ويحكم بأنها بكر في الزمن الحاضر. ومن اشترى كلباً على أنه يحسن الصيد، وادعى بعد أنه وجده غير متعلم إياها صدق؛ لأن الأصل عدم تعلم الكلب للصيد حين نشأته حتى يتعلمها؛ ولذلك يبقى عدم مستصحباً، وهكذا في جميع الأمور، يستصحب الأصل حتى يقوم الدليل على خلافه.

والاستصحاب ليس دليلاً شرعياً، وإلا لاحتاج إثباته إلى حجة قطعية، وهو لم تقم عليه حجة قطعية، وإنما هو قاعدة شرعية، أي حكم شرعي، فيكفي فيه الدليل الظني. والدليل على أن الاستصحاب قاعدة شرعية ثلاثة أمور:

أحدها: قول رسول الله ﷺ فيما أخرجه البخاري: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ الْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَأَقْضِي عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ» أي إن الرسول ﷺ يقضي حسب ما يظهر له، وهذا يعني بناء

الحكم على الظاهر. والأمر الظاهر هو ما ثبت للشيء من حكم في الزمن الماضي، سواء أكان الوجود أم العدم، وسواء أكان الحل أم الحرمة. فإن هذا هو الظاهر منه، وهما مما لا خلاف عليه، فالحكم يجب أن يكون بهذا الظاهر، فإذا ادعي خلاف الظاهر لا بد من دليل يدل على هذا الادعاء، وإلا يبقى ما عليه الشيء في الزمن الماضي هو محل الحكم، أي يبقى ما عليه الظاهر هو محل الحكم عملاً بالحديث.

ثانيها: إن الإجماع منعقد على أن الإنسان لو شك في وجود الطهارة ابتداء لا تجوز له الصلاة، ولو شك في بقائها جازت له الصلاة، وهذا هو عين الاستصحاب، إذ قد استصحب حال عدم الطهارة ابتداءً الثابتة قطعاً، فقطعت هذه الحال الشك بإيجادها وعدمه، واستصحبت حالة الطهارة الثابتة بإيجادها قطعاً، فقطعت هذه الحال الشك بإزالتها وعدم إزالتها، وهذا يعني استصحاب الحال، فاستنبط من ذلك، أن ما كان ثابتاً قطعاً لأمر، يحكم بثبوت له حتى يقوم الدليل على خلافه؛ لأن الحكم الذي جرى الإجماع عليه يدل على ذلك.

ثالثها: إن ما ثبت في الزمان الأول من وجود أمر أو عدمه، ولم يظهر زواله لا قطعاً ولا ظناً، فإنه يلزم بالضرورة أن يحصل الظن ببقائه كما كان، والعمل بالظن واجب، فما تحقق وجوده أو عدمه في حالة من الأحوال فإنه يستلزم ظن بقاءه، والظن حجة متبعة في الشرعيات، إذ الأحكام الشرعية مبنية على غلبة الظن، وهذه القاعدة حكم شرعي، فيكفي فيها غلبة الظن.

فهذه الأمور الثلاثة دليل على أن قاعدة الاستصحاب قاعدة شرعية يعمل بها، أي يجوز أن يجري التفريع عليها، كآية قاعدة شرعية، وكأي حكم شرعي؛ وعليه فإن ما ثبت ولم يظهر زواله ظن بقاءه، فيعطى نفس الحكم لأنه هو الظاهر. على أنه لولا ما ثبت في الزمان الأول على الوجه المذكور يكون مظنون البقاء في الزمان الثاني لكان يلزم منه أن لا تثبت الأحكام الثابتة في عهد النبي ﷺ بالنسبة إلينا، لجواز النسخ، فإنه إذا لم يحصل الظن من الاستصحاب يكون بقاءها مساوياً لجواز نسخها؛ وحينئذ فلا يمكن الجرم بثبوتها، وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح. فثبوت الأحكام الثابتة في عهد النبي ﷺ وعدم نسخها إنما حصل بالاستصحاب؛ ولذلك كان الأصل عدم النسخ، وادعاء النسخ لا بد من دليل يدل عليه. وأيضاً فإنه لولا ما ثبت في الزمان الأول على الوجه المذكور يكون مظنون البقاء في الزمان الثاني لكان يلزم منه أن يكون الشك في الطلاق كالشك في النكاح، لتساويهما في عدم حصول الظن بما مضى؛ وحينئذ فليزِم أن يباح الوطء فيهما أو يحرم فيهما، وهو باطل اتفاقاً، بل يباح للشاك في الطلاق دون الشاك في النكاح؛ لأن الأصل عدم النكاح، فيستصحب هذا الأصل، ويحكم بعدم النكاح، فلا يحل الوطء حتى يوجد دليل على النكاح، والأصل في المرأة المنكوحة هو وجود النكاح، فيستصحب هذا الأصل، ويحكم بثبوت النكاح وعدم الطلاق؛ فيحل له الوطء، ولو شك بالطلاق حتى يقوم الدليل على حدوث الطلاق. فهذا كله يدل على أن استصحاب الحال هو ما جاء به الشرع في الأحكام الشرعية كلها وفي الأدلة الشرعية، ولذلك كان قاعدة شرعية.

وعليه، فإنه في جميع الأمور يستصحب الأصل حتى يقوم الدليل على خلافه، فإذا قام الدليل على حكم من وجوب، أو نذب، أو إباحة، أو حرمة، أو كراهة، فإن هذا الحكم يظل ثابتاً، فإذا ادعي له حكم آخر غير الذي قام الدليل عليه، فلا بد من دليل يدل على ذلك، وإن لم يوجد دليل يظل حكم الأصل كما هو حسب ما جاء الدليل عليه، وإذا ثبت حكم لأمر فإن هذا الحكم يظل ثابتاً له، فإذا ادعي له حكم آخر غير الذي ثبت له، فلا بد من دليل يدل على ذلك، وإن لم يوجد دليل يظل الحكم الثابت كما هو.

والاستصحاب لازم للفقهاء والمجتهدين، وبه يظهر كثير من الأحكام، قال القرطبي: «القول بالاستصحاب لازم لكل أحد، لأنه أصل تنبني عليه النبوة والشرعية، فإن لم نقل باستمرار حال تلك الأدلة، لم يحصل العلم بشيء من تلك الأمور، واستمرار حال أدلة النبوة والشرعية من الاستصحاب الذي لا يختلف العقلاء في صحته، ولا يتطرق إليه الريب في الحال».

قاعدة الضرر

قاعدة الضرر تشمل أمرين: أحدهما أن يكون الشيء نفسه ضاراً، ولم يرد في خطاب الشارع ما يدل على طلب فعله، أو طلب تركه، أو التخيير فيه، فيكون كونه ضاراً دليلاً على تحريمه؛ لأن الشارع حرم الضرر. وقاعدته: «الأصل في المضار التحريم».

أما الأمر الثاني فهو أن يكون الشارع قد أباح الشيء العام، ولكن وجد في فرد من أفراد ذلك المباح ضرر، فيكون كون ذلك الفرد ضاراً أو مؤدياً إلى ضرر دليلاً على تحريمه؛ لأن الشارع حرم الفرد من أفراد المباح، إذا كان ذلك الفرد ضاراً أو مؤدياً إلى ضرر. وقاعدته: «كل فرد من أفراد المباح، إذا كان ضاراً أو مؤدياً إلى ضرر، حرم ذلك الفرد وظل الأمر مباحاً».

أما بالنسبة للقاعدة الأولى فإن دليلها قوله عليه الصلاة والسلام: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ» أخرجه الطبراني، وأخرج أبو داود من حديث أبي صرمة (بكسر الصاد) مالك بن قيس الأنصاري قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ ضَارَّ أَضَرَ اللَّهُ بِهِ، وَمَنْ شَاقَّ شَاقَّ اللَّهُ عَلَيْهِ» فهذان الحديثان دليلان على أن الشارع حرم الضرر. أما بالنسبة للحديث الثاني، فالاستدلال فيه ظاهر، فإن المراد النهي عن الضرر. وأما الحديث الأول فإن النفي فيه بمعنى النهي، بقريئة أن أصل الضرر واقع، فالمعنى: لا يضروا، وهذا من قبيل دلالة الاقتضاء، وهي قسم من أقسام المفهوم، وهي كذلك من دلالة الالتزام. وأخرج أبو داود من حديث أبي جعفر محمد بن علي عن سمرة بن جندب: «أَنَّهُ كَانَتْ لَهُ عَصَدٌ مِنْ نَخْلٍ فِي

حَاطَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ، قَالَ: وَمَعَ الرَّجُلِ أَهْلُهُ، قَالَ: فَكَانَ سَمْرَةً يَدْخُلُ إِلَى نَخْلِهِ فَيَتَأَذَى بِهِ وَيَشْقُ عَلَيْهِ، فَطَلَبَ إِلَيْهِ أَنْ يَبِيعَهُ فَأَبَى، فَطَلَبَ إِلَيْهِ أَنْ يُنَاقِلَهُ فَأَبَى. فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ، فَطَلَبَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَبِيعَهُ فَأَبَى، فَطَلَبَ إِلَيْهِ أَنْ يُنَاقِلَهُ فَأَبَى، قَالَ: فَهَبْ لَهُ وَلَكَ كَذَا وَكَذَا أَمْرًا رَغِبَ فِيهِ، فَأَبَى، فَقَالَ: أَنْتَ مُضَارٌّ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِلْأَنْصَارِيِّ: اذْهَبْ فَأَقْلَعْ نَخْلَهُ» فهذا الحديث أيضاً يدل على أن الضرر حرام، ويدل علاوة على ذلك أنه يزال، فإن أمر الرسول بقلع النخل أمر بإزالة الضرر؛ وعليه فإن الضرر حرام، يقول الشوكاني في نيل الأوطار في شرح حديث: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» أخرجه الحاكم، ما نصه: «هذا فيه دليل على تحريم الضرر على أي صفة كان، من غير فرق بين الجار وغيره، فلا يجوز في صورة من الصور إلا بدليل يخص به هذا العموم، فعليك بمطالبة من جوز المضارة في بعض الصور بالدليل، فإن جاء به قبلته، وإلا ضربت بهذا الحديث وجهه، فإنه قاعدة من قواعد الدين تشهد له كليات وجزئيات» وعلى ذلك فتكون قاعدة الضرر ثابتة بنص السنة، وهذه الأحاديث دليل على أن قاعدة: «الأصل في المضار التحريم» هي من القواعد الشرعية.

وأما بالنسبة للقاعدة الثانية فإن دليلها أنه «قد كان رسولُ اللهِ ﷺ حين مرَّ بالحجرِ، نَزَلَهَا، واستقى الناسُ من بئرِها، فلَمَّا راحوا قال رسولُ اللهِ ﷺ: لَا تَشْرَبُوا مِنْ مَائِهَا شَيْئًا، وَلَا تَتَوَضَّعُوا مِنْهُ لِلصَّلَاةِ، وَمَا كَانَ مِنْ عَجِينٍ عَجَنَتْهُ فَأَعْلَفُوهُ الْإِبِلَ، وَلَا تَأْكُلُوا مِنْهُ شَيْئًا، وَلَا يَخْرُجَنَّ أَحَدٌ مِنْكُمْ اللَّيْلَةَ إِلَّا وَمَعَهُ صَاحِبٌ لَهُ. ففعلَ الناسُ ما أَمَرَهُمْ بِهِ رسولُ اللهِ ﷺ إِلَّا أَنَّ رَجُلَيْنِ مِنْ بَنِي سَاعِدَةَ، خَرَجَ أَحَدُهُمَا لِحَاجَتِهِ، وَخَرَجَ الْآخَرُ فِي طَلَبِ بَعِيرٍ لَهُ، فَأَمَّا الَّذِي ذَهَبَ لِحَاجَتِهِ فَإِنَّهُ خَنَقَ

على مذهبه، وأما الذي ذهبَ في طلبِ بغيره فَاحْتَمَلَتْهُ الرِّيحُ حَتَّى طَرَحَتْهُ بِجَبَلِي طَيٍّ. فَأُخْبِرَ بِذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: أَلَمْ أَنْهَكُمُ أَنْ يَخْرُجَ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا وَمَعَهُ صَاحِبُهُ. ثُمَّ دَعَا لِلَّذِي أُصِيبَ عَلَى مَذْهَبِهِ فَشَفِي، وَأَمَّا الْآخَرُ الَّذِي وَقَعَ بِجَبَلِي طَيٍّ، فَإِنَّ طَيًّا أَهَدَتْهُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ حِينَ قَدِمَ الْمَدِينَةَ» رواه ابن هشام في سيرته. ففي هذه القصة يرى كيف حرم الرسول فرداً من أفراد المباح، فشرب الماء مباح، ولكن الرسول ﷺ حرم عليهم شرب هذا الماء من بئر حجر، وحرم عليهم الوضوء منه. وخروج الشخص في الليل منفرداً مباح، ولكن الرسول حرم عليهم في تلك الليلة الخروج إلا ومعه صاحب، ثم تبين أنه إنما حرم هذا الماء لما ثبت له فيه من ضرر، وحرم الخروج منفرداً لما ثبت له فيه من ضرر، فكان الضرر في هذا الشيء المعين هو سبب تحريمه، فكأنه كان علة، فوجود الضرر في بئر ثمود حرم ماءه فقط، ولكن ظل الماء مباحاً، ووجود الضرر في خروج الشخص منفرداً هناك في تلك الليلة، ومن ذلك المكان، حرم خروج الشخص منفرداً هناك في تلك الليلة، ولكن ظل خروج الشخص منفرداً مباحاً في غير ذلك المكان، وفي غير تلك الليلة، وإذن وجود الضرر لم يحرم ما أباحه الشرع، وإنما وجود الضرر في فرد من أفرادهم يحرم ذلك الفرد، ولكن يظل الأمر مباحاً، سواء كان فعلاً أم شيئاً.

هذا إذا كان ذلك الفرد المباح مضرراً، أما إذا كان يؤدي إلى ضرر، فإن الدليل عليه ما روي: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَقَامَ بَتَبُوكَ بِضْعَ عَشْرَةَ لَيْلَةً لَمْ يُجَاوِزْهَا، ثُمَّ انْصَرَفَ قَافِلاً إِلَى الْمَدِينَةِ، وَكَانَ فِي الطَّرِيقِ مَاءً يَخْرُجُ مِنْ وَشَلٍ، مَا يُرْوِي الرَّاكِبَ وَالرَّاكِبِينَ وَالثَّلَاثَةَ، بِوَادٍ يُقَالُ لَهُ وَادِي الْمُشَقَّقِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ:

مَنْ سَبَقَنَا إِلَى ذَلِكَ الْوَادِي فَلَا يَسْتَقِينْ مِنْهُ شَيْئاً حَتَّى نَأْتِيَهُ، قَالَ: فَسَبَقَهُ إِلَيْهِ نَفَرٌ مِنَ الْمُنَافِقِينَ، فَاسْتَقَوْا مَا فِيهِ، فَلَمَّا أَتَاهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَقَفَ عَلَيْهِ، فَلَمْ يَرِ فِيهِ شَيْئاً، فَقَالَ: مَنْ سَبَقَنَا إِلَى هَذَا الْمَاءِ؟ فَقِيلَ لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فُلَانٌ وَفُلَانٌ، فَقَالَ: أَوَلَمْ أَنَهَهُمْ أَنْ يَسْتَقُوا مِنْهُ شَيْئاً حَتَّى آتِيَهُ، ثُمَّ لَعَنَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَدَعَا عَلَيْهِمْ» رواه ابن هشام في سيرته. ففي هذا الحديث حرم الرسول شرب ذلك الماء القليل؛ لأنه يؤدي إلى ظمأ الجيش، فإنه قال: «مَنْ سَبَقَنَا إِلَى ذَلِكَ الْوَادِي فَلَا يَسْتَقِينْ مِنْهُ شَيْئاً حَتَّى نَأْتِيَهُ»، ولعن اللذين استقيا منه فإنه دليل على أنه حرم أن يستقى منه حتى يأتيه، فالاستقاء من الماء مباح، وأن يستقى من ذلك الماء في ذلك الوادي ليس فيه ضرر، ولكن الاستقاء منه قبل حضور الرسول وتقسيمه بين الجيش يؤدي إلى حرمان الجيش، أي يؤدي إلى ضرر، فحرم الاستقاء من ذلك الوادي حتى يأتي؛ لأن الاستقاء يؤدي إلى ضرر، فكان كون الاستقاء يؤدي إلى ضرر هو الذي حرم الاستقاء من ذلك الوادي، فكأنه كان علة، فهو بمثابة العلة. فكون الاستقاء من ذلك الوادي يؤدي إلى ضرر حرم الاستقاء منه فقط، لكن ظل الاستقاء مباحاً من غير ذلك الوادي، وظل الاستقاء من ذلك الوادي نفسه في غير تلك الحالة التي أدت إلى ضرر مباحاً، وإذن كون الشيء يؤدي إلى ضرر لم يحرم ما أباحه الشرع، وإنما كون فرد من أفراد يؤدي إلى ضرر يحرم ذلك الفرد فقط، ولكن يظل الأمر مباحاً، سواء كان فعلاً أم شيئاً.

فهذه الأحاديث في هاتين الحالتين: حالة كون الشيء مضراً، وحالة كون الشيء يؤدي إلى ضرر، استنبطت منها القاعدة الثانية وهي: «كل فرد من أفراد

المباح، إذا كان ضاراً أو مؤدياً إلى ضرر، حرم ذلك الفرد وظل الأمر مباحاً» وهي الأمر الثاني من أمري قاعدة الضرر. ولا بد أن يعلم الفرق الكبير بين الأمرين حتى لا يختلطا على المرء، فالأمر الأول تكون قاعدته فيما لم يرد في خطاب الشارع نص عليه، فيكون كونه ضاراً قائماً مقام النص؛ لأن النص جاء بتحريم الضرر. أما الأمر الثاني فإنه قد ورد في خطاب الشارع نص على إباحته؛ ولذلك لا يصح أن يحرم؛ لأن فيه ضرراً؛ لأن النص ثابت بإباحته، فلا يرد ادعاء الضرر فيه لوجود النص الذي يبين حكمه، ولكن إذا ادعى أن فرد من أفراد ضرراً، أو يؤدي إلى ضرر. فحينئذ يحرم ذلك الفرد فقط؛ لأن النص جاء بتحريم الفرد الذي يؤدي إلى ضرر؛ ولذلك لا يقال إن إباحة شراء العملات الأجنبية وإدخالها البلاد يؤدي إلى ضرر فتحرم، فإن إباحة شرائها وبيعها وإدخالها البلاد ثابتة بالنص، فلا يصح ادعاء الضرر فيها لتحريمها، لوجود النص في خطاب الشارع على إباحتها، ولكن إذا ثبت أن في عملة معينة منها، كالجنه الإسترليني، ضرر من إباحة شرائها، فتحرم تلك العملة فقط مدة وجود الضرر؛ لأنها فرد من أفراد العملات، ولكن تبقى العملات الأجنبية مباحة للشراء والبيع وإدخالها البلاد. فهناك فرق بين القاعدتين لا بد من ملاحظته.

الاصطلاح، والتقدير، والعرف

العرف في اللغة بمعنى المعرفة، وبمعنى الشيء المعروف أي المؤلف المستحسن، ومنه قوله تعالى: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ ﴾ أي أوامر بالجميل من الأفعال. ويطلق العرف ويراد به العادة المنتشرة بين جماعة معينة، وبعبارة أخرى هي الأعمال المكررة من أفراد جماعة معينة. إذ العادة هي الفعل الذي يكرره الفرد ويرتاح له، فإذا انتشرت هذه العادة بين الجماعة، وفعلها معظم الأفراد أو كلهم، صارت عرفاً. فالعرف في الحقيقة هو عادة الجماعة؛ ولذلك يكون الحكم على الشيء بحسب العرف إذا كان حكماً مستنداً إلى ما اعتاده جمهور الجماعة؛ وبذلك يكون العرف في الأعمال، لا في الألفاظ، ولا في التقديرات للأشياء.

أما الاصطلاح فهو اتفاق جماعة على إطلاق اسم معين على شيء معين، أي جعل المعين يطلق عليه اسم معين، ومن ذلك اللغات والاصطلاحات الخاصة، كاصطلاح أهل النحو، أو أهل الطبيعيات، أو اصطلاح قرية، أو قطر، أو ما شاكل ذلك. فهذه كلها اصطلاحات. وما يطلقون عليه (الحقيقة العرفية) هي من الاصطلاح، وليس من العرف، إذ هي تعارف القوم على إطلاق اسم معين على معنى معين، فهو كالاصطلاح اللغوي سواء بسواء، من حيث إنها اصطلاح، لا من حيث اعتبارها من اللغة، فهي مجرد اصطلاح، وليس من قبيل العادة والعرف، إذ هو يتعلق باستعمال بعض الألفاظ في معان يتعارف الناس على استعمالها، وهذا هو الاصطلاح بعينه.

أما التقديرات التي يتواضع الناس على اعتبارها، كالأسعار، والأجور، ومقدار النفقات، والمهور، وما شاكل ذلك، فهي ليست من العرف؛ لأنها

ليست عادة للناس، بل هي تقدير معين لأشياء يقررها السوق والوضع في المجتمع، وليست هي ناتجة عن تكرار الناس لعملها، حتى ولا اصطلاح الناس على إطلاقها، وإنما هي يقررها وضع خارج عن الجماعة، وتأتي الجماعة فتقدرها بناء على هذه الأوضاع؛ ولذلك يرجع في تقديرها إلى الخبراء بها، لا إلى الشهود، ولا إلى الجمهور، وعلى ذلك لا تعتبر هذه التقديرات من قبيل العرف.

والفرق بين العرف، والاصطلاح، والتقدير، هو أن العرف معالجة لفعل من الأفعال، فهو حكم على الفعل أو على الشيء؛ ولذلك اعتبرته بعض القوانين الوضعية دليلاً على بعض القوانين، واعتبره الذين يقولون بالعرف دليلاً على بعض الأحكام الشرعية، فالعرف هو معالجة لمشكلة، فيؤخذ لوضع المعالجة بحسبه، فيصبح القانون على رأي، أو الحكم الشرعي على رأي آخر، مستنداً إلى هذا العرف. بخلاف الاصطلاح، فهو اسم لمسمى، بغض النظر عن أي علاج لهذا المسمى، سواء أكان علاجه قانوناً، أم حكماً شرعياً، أم غير ذلك. فهو متعلق بمسمى معين يوضع له اسم معين، فهو متعلق باسم للفعل أو للشيء وليس بمعالجته. وأما التقدير فهو يخالف العرف ويخالف الاصطلاح، لأنه خاص بأشياء معينة يوجدها وضع السوق، أو وضع المجتمع، كتقدير الأثمان، والأجور، والمهور. فالحكم يوجب النفقة، أو المهر، أو متعة الطلاق، أو أجرة الدار، والخبراء يقدرون ذلك، بأنه هو الذي أوجده السوق، أو الوضع، أي هو الموجود بين الناس. فلا تكون له علاقة بالحكم، إذ هو لا يقرر الحكم، وإنما يعين المقدار الذي جرى الحكم عليه.

وعلى هذا يخطئ الذين يخلطون بين العرف، والاصطلاح، والتقدير، لأن واقع كل منها غير الآخر. فاعتبارها كلها من قبيل العرف يخالف الواقع

فضلاً عن أنه يخالف الشرع؛ لأن الشرع قد اعتبر الاصطلاحات اللغوية والعرفية، وجعل الأحكام بحسبها، واعتبر التقديرات، وجعل أحكام الشرع سائرة بموجبها. بخلاف العرف فإن الشرع قد جاء بمعالجات للأفعال والأشياء، ولم يعتبر العرف مطلقاً، ولم يجعل أي تحكيم له في أفعال العباد ولا الأشياء، بل حصر المعالجات بخطاب الشارع وحده.

لا اعتبار للعرف شرعاً

يعتبر بعض المجتهدين العرف أصلاً من أصول التشريع، ودليلاً من الأدلة الشرعية. ويستدلون به على كثير من الأحكام الشرعية، ويقسمون العرف إلى قسمين: عرف عام، وعرف خاص، ويمثلون للعرف العام بالاستصناع. وذلك أن الناس اعتادوا استصناع حاجاتهم من أحذية وألبسة وأدوات وغير ذلك، فيجيزون التعامل بها ولو كانت من قبيل المعدوم؛ لأن العرف أجازته، ويعتبرونه دليلاً على جواز هذه المعاملة. ويمثلون للعرف الخاص باصطلاح بعض التجار على أن يكون البيع المؤجل مقسطاً إلى مدة لا تزيد عن كذا شهر، كسنة أشهر مثلاً، فإن هذا العرف يحكم عند الدفع ولو لم يذكر عند العقد. ويقولون إن الشريعة اعتبرت العرف في قضايا متعددة؛ ولذلك يعتبرون الحكم المستند إلى العرف حكماً شرعياً مستنداً إلى دليل شرعي، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ ويقولون إن الشرع أمر أن نأخذ بالعرف. وبناء على اعتبارهم العرف دليلاً شرعياً فقد خرجوا عليه أحكاماً كثيرة منها:

١ - لو حلف شخص أنه لا يضع قدمه في دار فلان انصرفت اليمين إلى معنى دخول الدار؛ لأنه المعنى العرفي، لا إلى مجرد وضع قدمه، فلو دخل راكباً دون أن تمس قدمه أرضها يحنث في يمينه شرعاً بدليل العرف؛ لأن معنى وضع قدمه هو دخوله، فصار تحكيم العرف في هذا الحكم هو المعتمد.

٢ - لو اشترى ثمر الشجر وهو على الشجر بلفظ التضمن والضمن لا بلفظ البيع اعتبر بيعاً؛ لأن العرف جرى على ذلك، فإن ضمان الزيتون والليمون وغيرهما يقع فيه بيع ثمر الشجر بلفظ التضمن؛ فصح بدليل العرف، فكان العرف دليلاً شرعياً على حكم شرعي.

٣ - يجوز للصديق وهو في بيت صديقه أن يأكل مما يجد أمامه، وأن يستعمل بعض الأدوات للشرب ونحوه؛ لأن العرف أجاز ذلك، فيكون العرف دليلاً على الحكم الشرعي.

٤ - يجوز للإنسان أن يأكل من الثمار الساقطة تحت الشجر، بلا إذن صاحبها، إذا كان من الأنواع التي يتسارع إليها الفساد؛ لأن العرف جرى على إباحة ذلك؛ فكان العرف دليلاً شرعياً.

٥ - إن اعتبار سكوت البكر إذناً إنما جرى لأن العرف أن البنت تستحي من الكلام في هذا الموضع، فأجاز الشرع اعتبار سكوتها، فكان العرف دليلاً على اعتبار السكوت إذناً.

٦ - أن بيع الدار يدخل فيها مفاتيحها وأبوابها وما جرت العادة بأنه تابع للدار، وكذلك البقرة يدخل معها عجلها الرضيع الصغير، وهكذا كل شيء اعتبره العرف تابعاً يدخل تبعاً للمبيع، ولو لم يذكر حسب ما جرى عليه العرف.

٧ - لو وكل شخص آخر ليشترى له لحماً، فاشترى له لحم بقر، فقال له: إني أريد لحم ضأن، فاختلفا، ينظر، فإن كان عرف أهل البلد أن اللحم يطلق على البقر إذا أطلق يلزم بأخذ اللحم، وإن كان يطلق على الضأن يلزم الوكيل أن يأتي له بلحم ضأن. فهاهنا حكم العرف فكان دليلاً شرعياً.

٨ - لو خاط شخص ثوباً عند خياط بأجرة معلومة، فقال الخياط إن كلفة الثوب من بطانة وغيرها على المستأجر، وقال المستأجر إنها على الخياط، فإنه يحكم لمن يشهد له العرف، فإن شهد للخياط كانت الكلفة على المستأجر، وإن شهد للمستأجر كانت على الخياط.

٩ - إذا وقع البيع بمبلغ من الدراهم أو الدينارين دون أن يبين العاقدان نوعها، وكان في البلد عدة أنواع مختلفة القيمة والرواج، فإنه يلجأ في تعيين نوعها إلى العرف، فيكون العرف هو الدليل الشرعي على نوع الدراهم والدينارين التي جرى عليها البيع.

١٠ - إذا ادعت الزوجة المدخول بها أن زوجها لم يدفع إليها شيئاً من معجل مهرها، وطالبت بجميع مهرها المعجل، فإنه لا تسمع دعواها هذه، بل يردها القاضي إذا كان عرف أهل البلد أن المرأة لا تزف إلى زوجها إلا إذا استوفت قسماً من معجلها. فها هنا جعل العرف حكماً، فكان دليلاً على حكم شرعي، وهو رد القاضي دعواها.

وهكذا أوردوا عدداً كبيراً من المسائل والأحكام، جعلوا العرف دليلاً شرعياً عليها، واعتبروه من الأدلة الشرعية، وقد استدلووا على اعتبار العرف

دليلاً شرعياً بقوله تعالى: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ ﴾ واستدلوا بالمسائل والأحكام التي أتوا بها، وقال بعضهم إن الرسول ﷺ أقر بعض الأعراف والعادات، فكان دليلاً على اعتبار أن العرف يكون دليلاً شرعياً على الحكم الشرعي. واستدلوا كذلك بما روي عن عبد الله بن مسعود أن الرسول ﷺ قال: «فَمَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ».

هذه خلاصة رأي الذين يقولون بالعرف دليلاً شرعياً. وهو رأي فاسد، ولا ينهض عليه أي دليل شرعي، ويتلخص بطلانه في الأمور التالية:

أولاً: إن الآية التي استشهدوا بها على العرف قد أقحمت إقحاماً فظيماً في هذا الموضوع، ولا علاقة لها به، فإن الآية مكية، وهي في سورة الأعراف، ومعنى الآية خذ ما عفا لك من أفعال الناس وأخلاقهم وما أتى منهم، وتسهل معهم من غير كلفة، ولا تطلب منهم الجهد، وما يشق عليهم حتى لا ينفروا، كقوله ﷺ: «يَسِّرُوا وَلَا تَعَسِّرُوا» أخرجه البخاري. وأمر بالعرف، أي بالجميل من الأفعال، والعرف المعروف هو الفعل الحسن. أما ما قالوا عنه إنه حديث فإنه قول لابن مسعود، وليس حديثاً؛ فلا يحتج به، فضلاً عن كونه لا دخل له بالعرف؛ لأنه ينص على ما رآه المسلمون لا ما تعارفوا عليه واعتادوه. أما الأعمال التي أقرها الرسول ﷺ وكانت من الأعراف والعادات، فإنه يعتبر العمل بها عملاً بالدليل الشرعي، وهو إقرار الرسول، وهو دليل شرعي وليس عملاً بالعرف والعادة، ولا يتخذ ذاك قياساً؛ لأن إقرار الرسول وحده هو المعتبر دليلاً شرعياً، ولا عبرة بإقرار غيره، فلا يقال إن الشريعة أقرت العرف. وأما ما اعتبره بعض الفقهاء حكماً شرعياً في العرف، فإن منه ما يتعلق

بالاصطلاح، ومنه ما يتعلق بتقدير الأشياء. أما الذي يتعلق بالاصطلاح، فلا شك في اعتباره عند الذين اصطلاحوا عليه، وهو يتعلق بإطلاق أسماء على معانٍ لا بأفعال الإنسان، ولا بالأشياء. وأما الذي يتعلق بالتقدير فيرجع فيه لأهل الخبرة، سواء أكان بالنفقة، أم مهر المثل، أم أجر المثل، أم غير ذلك، واعتباره إنما جاء من الشرع لا من العرف، فقد جاءت نصوص شرعية جعلت تقدير ذاك الشيء المعروف بين الناس، ولم تأت لتحكيم العرف في كل شيء، فحين قال الله تعالى: ﴿وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ عني أنه يجب على الرجال مثل الذي يجب لهم عليهن، بالوجه الذي عرف من حال الزوجين وأمثالهما، والمعروف هنا هو الشيء المعروف بالنسبة لواقع المرأة، هل هي ممن يخدمها غيرها، أو هي ممن تخدم زوجها؟ أي هل هذه المرأة يطلق عليها أنها سيدة تخدم، أم هي ممن يخدم غيرها؟ والمراد بالمماثلة المماثلة في مجرد الواجب لا مماثلة تفاصيل الأفعال، أي يجب لها عليه من الحقوق كما يجب له عليها من الحقوق. أما تفاصيل هذه الحقوق فلا مماثلة فيها، فلا يجب عليه غسل الثياب وعجن العجين، ولا يجب عليها شراء الحاجات وكسب الرزق للعيال. فتقدير المعروف هنا، مع كونه من باب إطلاق الأسماء على معانٍ معينة، فهو تقدير، وقد جاء نص شرعي دل عليها، فاعتبرت للنص الشرعي، ولم تعتبر لأنها عرف. وقال تعالى: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ أي إذا تراضى من يخطب المرأة ليتزوجها مع المرأة المخطوبة بما هو معروف من مهر المثل والشرائط، أي إذا تراضى الخطاب مع النساء بما عرف من المهر والشرائط ونحو ذلك، فلا تمنعهن من النكاح، فالمرضاة بين الخاطب والمخطوبة بالمعروف بين الناس جازت؛ لأنه جاء نص

باعتبارها في هذه الحادثة، فهي قد اعتبرت لوجود النص. وقال تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ والمراد أن يكون الرزق والكسوة بما هو معروف بين الناس من رزق مثله وكسوته، وقد فسر ذلك ما بعدها فقال: ﴿لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ﴾ فهذه الآية تفسر كلمة رزقهن وكسوتهن بالمعروف. وقال تعالى: ﴿وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْوُسْعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمَقْتَرِ قَدْرَهُ مَتَّعًا بِالْمَعْرُوفِ﴾ أي إن المتعة، وهي المال الذي تأخذه المرأة إذا طلقت قبل الدخول ولم يكن قد سمي لها مهر، هي المتاع اللائق بمثلها حسب تقدير المعروف عند الناس. وقال تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ أي بما هو معروف من عشرة الرجل للمرأة، وهو النصفة في المبيت والنفقة. وقال تعالى: ﴿وَأَتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ أي أدوا إليهن مهورهن بالمعروف، أي أداء جميلاً من غير مطل ولا ضرار واحتياج إلى القضاء. وروي أن عبد الله بن مسعود: «قضى لامرأة لم يفرض لها زوجها صداقاً، ولم يدخل بها حتى مات، فقال: لها صداق نسائها لا وكس ولا شطط، وعليها العدة، ولها الميراث، فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال: قضى رسول الله ﷺ في بروع بنت واشق امرأة منا، مثل ما قضيت» أخرجه الترمذي. وبذلك يكون ورد النص في تقدير مهر المثل، فهو قد عمل في هذا التقدير بالنص لا بالعرف، ومثله أجر المثل، وثن المثل، قياساً على مهر المثل؛ وبذلك يظهر أن التقدير للأمور من مهر، وأجر، ونفقة، وعشرة، وما شاكل ذلك، فوق كونه ليس من العرف، بل هو من نوع آخر، فإن النصوص الشرعية جاءت به، وجاء لكل حادثة دليل خاص بها لا يقاس عليها إلا حيث توجد العلة، فهو ليس من المعروف، ولا من قبيل المعروف. وبذلك

يكون قد سقط جميع استشهادهم بما اعتبره بعض الفقهاء حكماً شرعياً في العرف بظهور أنه من الاصطلاح أو من التقدير، وكلاهما ليس من العرف فضلاً عن مجيء النص صراحة في التقدير للأشياء. وبذلك بطل استدلالهم على فرض أن هذه المسائل والأحكام مما يصح أن تتخذ دليلاً، وخاصة على اعتبار أن العرف أصل ودليل من الأدلة الشرعية.

ثانياً: إن العرف، وهو الأعمال المتكررة، يجب أن يسيّر بالشرع حتى تسير أفعال الإنسان حسب الأحكام الشرعية، سواء أكانت هذه الأفعال مكررة من الفرد كالعادة، أم مكررة من الجماعة كالعرف، أم غير مكررة من أحد وفعلت ولو مرة واحدة؛ لأن من المقطوع به أنه يجب على المسلم أن يسيّر أفعاله بأوامر الله ونواهيه، سواء أكررت أم لم تكرر؛ وعليه يجب أن يحكم الشرع بالأعراف والعادات، ولا يجوز اعتبار العرف والعادة دالين على صحة الفعل أو عدم صحته، بل المعتبر هو الشرع فحسب، ولذلك لا يجوز اعتبار العرف دليلاً شرعياً، ولا قاعدة شرعية مطلقاً.

ثالثاً: العرف إما أن يكون مخالفاً للشرع أو غير مخالف، فإن كان مخالفاً للشرع، فالشرع جاء ليزيله ويغيره؛ لأن من عمل الشريعة تغيير الأعراف والعادات الفاسدة. وإن كان غير مخالف للشرع يثبت الحكم بدليله وعلته الشرعية، لا بهذا العرف، ولو لم يخالف الشرع. وعلى ذلك فلا يحكم العرف بالشرع، وإنما يحكم الشرع بالأعراف والعادات.

رابعاً: إن أصل الأدلة الشرعية هو الكتاب والسنة، فهما الدليلان الأصليان، وما ثبت فيهما أنه دليل شرعي كالإجماع والقياس يعتبر دليلاً

شرعياً، وما لم يثبت فيهما أنه دليل شرعي لا يعتبر دليلاً شرعياً، وبما أنه لا يوجد أصل للعرف والعادة لا في الكتاب، ولا في السنة، ولا في إجماع الصحابة، فلا اعتبار للعرف مطلقاً. إذ لا اعتبار لأي دليل شرعي إلا إذا نص عليه الكتاب أو السنة. أما ما استدلوا به على العرف من الحوادث فهو خاص بتلك الحوادث، وليس إجازة عامة للعرف بصورة عامة، وهو دليل على حوادث معينة، وليس دليلاً على أن العرف دليل شرعي.

خامساً: إن الأعراف والعادات منها الحسن ومنها القبيح، ولا شك أن العادات القبيحة والأعراف القبيحة غير معتبرة شرعاً بالاتفاق، فما الذي يميز القبيح أو الحسن؟ هل هو العقل أم الشرع؟ أما العقل فلا يعتبر مميزاً الحسن من القبيح؛ لأن العقل محدود ويتأثر بالبيئة والظروف، وقد يرى شيئاً حسناً اليوم ويراه غداً قبيحاً، فإذا ترك تقدير العرف الحسن من العرف القبيح للعقل أدى ذلك إلى اضطراب أحكام الله وهذا لا يجوز؛ ولهذا كان لا بد من أن يكون الشرع وحده المعتبر في الحكم على العرف. ومن هنا كان اعتباره متوقفاً على وجود نص في الحادثة تجعل اعتباره شرعياً حتى يعتبر، فيكون الدليل هو النص الشرعي وليس العرف.

سادساً: إن الأمثلة التي أوردوها جميعها ترجع إلى أحد أمرين: إما أن تكون صحيحة في الحكم ولكن الخطأ وقع فيها في التخريج، أو تكون خطأ في الحكم والتخريج. فإن كانت صحيحة في الحكم، فإن الخطأ فيها قد وقع بجعل العرف دليلاً؛ لأن لها دليلاً آخر غير العرف. وإن كانت خطأ في الحكم، فيكون الخطأ جاء من ناحية استناد الحكم إلى العرف وهو لا يجوز، وهي في

جملتها لا تخرج عن ذلك. فمثلاً يمين الشخص أن لا يضع قدمه في الدار راجع إلى الاصطلاح على اللفظ لا إلى العرف. وضمان الزيتون راجع إلى اصطلاح إطلاق اسم الضمان على بيع الثمر على الشجر لا على العرف. وكون الصديق يأكل من بيت صديقه راجع إلى القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿أَوْ صَدِيقِكُمْ﴾ في آية: ﴿أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ﴾ الآية. وأكل ثمر الشجر راجع للحديث الذي يجيز للمرء أن يأكل من ثمر الشجر على أن لا يحمل معه، وهو قوله ﷺ: «لَا قَطْعَ فِي ثَمَرٍ وَلَا كَثْرٍ» أخرجه أحمد، وقوله: «يَأْكُلُ غَيْرَ مُتَّخِذِ حُبْنَةٍ» أخرجه أحمد فأكل ما تساقط من الشجر من باب أولى. وسكوت البكر جائز لقوله ﷺ عن البكر: «إِذْنُهَا صُمَاتُهَا» أخرجه مسلم، لا للعرف. وبيع الدار وشراء اللحم يرجع كل منهما إلى إطلاق اصطلاح كلمة الدار وكلمة اللحم على معنى معين، فهو راجع إلى الاصطلاح وليس إلى العرف. وكذلك مسألة الدراهم والدنانير. أما مسألة خياطة الثوب فهي راجعة لأجر المثل لا للعرف. ومسألة الزوجة خطأ في الحكم وفي الدليل، فالحق لا يسقط بالعرف، ولا يصلح العرف دليلاً على سقوطه، وإنما يجب أن تسمع دعواها، فإن أثبتتها حكم لها بمهرها، بغض النظر عن العرف. وعلى ذلك فإن العادات والأعراف موجودة قطعاً، وهي تحصل من تكرار الأعمال، ولكنها لا تصلح دليلاً شرعياً، ولا مسوغاً شرعياً لبقاء الفعل أو عدم بقاءه، بل تعرض على الشرع كسائر الأفعال، فإن دل عليها الدليل الشرعي تعتبر للدليل، وإن لم يدل عليها الدليل الشرعي تبحث علتها، فإن كانت لها علة شرعية، تعتبر حينئذ العلة وتدخل في القياس. أما

اصطلاحات إطلاق الأسماء على المسميات فهي معتبرة لورود الشرع باعتبارها. وأما التقديرات فيعتبر منها ما ورد به نص باعتباره، وما لم يرد نص باعتباره لا يعتبر. وعلى أي حال، فالاصطلاح والتقدير ليسا من الأعراف.

وبذلك يظهر بطلان اعتبار العرف دليلاً شرعياً. ولا يوجد دليل شرعي قد ثبت كونه دليلاً شرعياً بالنص الشرعي سوى: القرآن، والحديث، وإجماع الصحابة، والقياس، وما عداها فلا قيمة له بالاستدلال على الأحكام الشرعية.

هذا من ناحية فساد كون العرف دليلاً شرعياً، أما فساد كونه قاعدة شرعية، فإن القاعدة هي حكم كلي أو حكم عام. والعرف لا هو حكم كلي؛ لأنه ليس له جزئيات، ولأنه لم يقتزن به ما هو بمثابة العلة له. وليس هو حكماً عاماً إذ ليس له أفراد تدخل تحته، وعلاوة على ذلك، فإنه لم يستنبط من نص شرعي، لا من الكتاب، ولا من السنة، كما لم يكن هناك إجماع من الصحابة عليه؛ وبهذا لا يعتبر قاعدة شرعية.

مآلات الأفعال

يقول بعض المجتهدين بقاعدة مآلات الأفعال، وبينون عليها قواعد كثيرة وأحكاماً جمّة، ويعتبرونها أصلاً من أصول الاستدلال على أن الحكم حكم شرعي، فهي بمثابة دليل من الأدلة الشرعية. فيقولون إن النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، سواء أكانت الأفعال موافقة أم مخالفة، إذ يقولون إن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه. وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك؛ فحينئذ لا بد من اعتبار ما يؤول إليه الفعل، سواء أكان مشروعاً لمصلحة، أي كان مأموراً به، أم كان غير مشروع؛ لما ينشأ عنه من مفسدة، أي كان منهيّاً عنه؛ لأنه لو أطلق القول في المشروع لمصلحة تجلب أو مفسدة تدرأ بالمشروعية وترك على حاله، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، فيحرم الفعل ولو كان في أصل مشروعيته حلالاً. وكذلك إذا أطلق القول في غير المشروع لمفسدة تنشأ عنه بعدم المشروعية وترك على حاله، فربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، فيحل الفعل ولو كان في أصل مشروعيته حراماً. واستدلوا على قاعدة مآلات الأفعال هذه بثلاثة أدلة:

الأول: إن التكاليف مشروعة لمصالح العباد، ومصالح العباد الدنيوية هي نتيجة لأعمال العباد؛ لأن أعمال العباد إذا تأملت بها تجدتها مقدمات لنتائج

المصالح، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع. والمسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات، فلم يكن للمجتهد بد من اعتبار المسبب، وهو مآل السبب.

الثاني: إن مآلات الأفعال إما أن تكون معتبرة شرعاً، أو غير معتبرة. فإن اعتبرت فهو المطلوب، وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال، وذلك غير صحيح؛ لأن التكاليف إنما هي لمصالح العباد، ولا مصلحة تتوقع مطلقاً مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد. وأيضاً فإن ذلك يؤدي إلى أن لا نتطلب مصلحة بفعل مشروع، ولا نتوقع مفسدة بفعل ممنوع، وهو خلاف وضع الشريعة.

الثالث: إن الأدلة الشرعية والاستقراء التام تدل على أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية كقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ وقوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ وقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ وقوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ وحين أشير على الرسول ﷺ بقتل من ظهر نفاقه قال: «دَعُهُ، لَا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ» أخرجه البخاري، وقوله: «لَوْلَا حَدَاثَةُ قَوْلِكَ بِالْكَفْرِ لَنَقَضْتُ الْبَيْتَ، ثُمَّ لَبَيْتُهُ عَلَى أُسَاسِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ» أخرجه البخاري، وفي حديث الأعرابي الذي بال في المسجد، أمر النبي ﷺ بتركه حتى يتم بوله، وقال:

«لَا تُزْمُوهُ» أخرجه البخاري، أي لا تقطعوه، وحديث النهي عن التشديد على النفس في العبادة خوفاً من الانقطاع، وغير ذلك مما فيه هذا المعنى حيث يكون العمل في الأصل مشروعاً لكن ينهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة. أو يكون العمل في الأصل ممنوعاً لكن يترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة.

وبناء على هذه الأدلة الثلاثة قالوا بمآلات الأفعال، ثم بنوا على هذه القاعدة قاعدة سد الذرائع، كما بنوا عليها رفع الحرج، وهو السماح في عمل غير مشروع في الأصل لما يؤول إليه من الرفق بالمشروع، وبنوا عليها قاعدة الخيل، التي هي تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، وقاعدة المصالح المرسله، وهو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي.

أما قاعدة سد الذرائع، فإن الذين يقولون بها يبنون عليها أحكاماً كثيرة، فيحلون الحرام بناء عليها، ويحرمون الحلال بالاستناد إليها. وحقيقتها عندهم التوسل إلى ما هو مصلحة في نظرهم. فكل مصلحة تؤدي إلى مفسدة تحرم تلك المصلحة ولو جاء النص بكونها حلالاً. وكل مفسدة تؤدي إلى مفسدة أشد حلت تلك المفسدة ولو جاء النص بتحريمها، فيقولون إن البيع أولاً على سلعة بعشرة إلى أجل، ظاهر الجواز من جهة ما يتسبب على البيع من المصالح على الجملة. فإذا جعل مآل ذلك البيع مؤدياً إلى بيع خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، بأن يشتري البائع سلعته من مشتريها منه بخمسة نقداً، فقد صار مآل هذا العمل إلى أن باع صاحب السلعة من يشتريها منه بخمسة نقداً بعشرة إلى أجل، والسلعة لغو لا معنى لها في هذا العمل؛ لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء، ومن أجل ذلك صار هذا البيع الجائر

حراماً، نظراً لما يؤول إليه، ولكنهم قالوا بأن يظهر لذلك قصد، ويكثر في الناس بمقتضى العادة. ويقول المتعصبون لحجاب المرأة بستر وجهها: إن وجه المرأة وإن أجاز الشرع كشفه، وأخرجه من العورة بقوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ وبقوله ﷺ: «إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا بَلَغَتِ الْمَحِيضَ لَمْ يَصْلَحْ أَنْ يُرَى مِنْهَا إِلَّا هَذَا وَهَذَا، وَأَشَارَ إِلَى وَجْهِهِ وَكَفَّيْهِ» أخرجه أبو داود. ولكنهم قالوا إن كشف الوجه يؤول إلى خوف الفتنة، فخوف الفتنة هو ما يؤول إليه كشف الوجه، فحرم كشف الوجه وإن كانت الأدلة تحله، وذلك من باب سد الذرائع. وهكذا كل مصلحة تؤدي إلى مفسدة تحرم، وكل مفسدة يؤدي تركها إلى مفسدة أشد منها تحل.

وأما رفع الحرج، فإنه يعني أنه إذا كان هنالك عمل غير مشروع وكان في تركه حرج على الناس يسمح به، لما يؤول إليه من الرفق المشروع؛ لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ وقوله ﷺ: «وَلَكِنِّي بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ» أخرجه أحمد، وكل ذلك ينافي شرع الشاق الثقيل، ولهذا يعطى الفعل حكم ما يؤول إليه، لا الحكم الذي أنزله الله له.

وأما قاعدة الخيل، فإن حقيقتها المشهورة هي تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر. وذلك كالواهب ماله عند رأس الحول فراراً من الزكاة، فإن أصل الهبة على الجواز، ولكن كونها تمنع الزكاة تقول إلى مفسدة؛ ولذلك تمنع الهبة في هذه الحال. فإن من وجبت عليه الزكاة قدم عملاً ظاهراً الجواز وهو الهبة؛ لإبطال حكم شرعي وهو وجوب الزكاة، وتحويله إلى حكم آخر وهو عدم وجوب الزكاة.

هذه خلاصة واقع قاعدة مآلات الأفعال، وخلاصة ما بني عليها من قواعد. ويجد الناظر في هذه القاعدة أنها صحيحة من وجه، وباطلة من ثلاثة أوجه. وأما ما بني عليها من قواعد فهو باطل جملة وتفصيلاً. أما وجه صحتها من وجه واحد فهو أن بعض النصوص التي وردت فيها تدل على قاعدة: «الوسيلة إلى الحرام محرمة» وذلك لما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ فحرم الله سب الأصنام وهو فعل جائز؛ لأنه يؤدي لسب الله وهو حرام، ولأنه ورد نص شرعي من الكتاب صريح في الدلالة على هذا الواقع، فكان هذا النوع فقط من مآلات الأفعال جائزاً. وهو منع السبب الجائز إذا كان يؤدي إلى مسبب ممنوع كما دلت عليه الآية، وأما ما عدا ذلك فلا.

وأما وجه بطلان باقي مآلات الأفعال فهو ظاهر في ثلاثة أوجه، وهي أوجه الأدلة التي وردت لإثباتها:

الوجه الأول: إن جلب المصالح ودرء المفاسد ليسا علة للأحكام الشرعية ولا دليلاً عليها، كما إنهما ليسا علة للشرعية الإسلامية بوصفها كلاً. وذلك أن النص الذي جاءوا به دليلاً على كون الشرعية جاءت لجلب المصالح ودرء المفاسد هو نص صريح بأنه للشرعية بوصفها كلاً لا لأحكامها التفصيلية، وهو حكمة الشرعية، أي النتيجة التي يراد أن تحصل لها، وليس علة لتشريع الشرعية. فإن قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ ظاهر في أن كونه رحمة إنما هو بالنسبة للرسالة، أي الشرعية، وليس بالنسبة للأحكام التفصيلية، فالنص إنما يدل على هذا لا على غيره: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ﴾ أي الرسالة، وظاهر فيه أن كونه رحمة هو نتيجة تطبيق الشرعية،

وليس الدافع على تشريع الشريعة، أي ظاهر فيه أنه حكمة تشريع الشريعة، وليس علة تشريع الشريعة، فهو مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ﴾ ومثل قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ فالآية لا تفيد التعليل، وإنما تفيد الغاية؛ ولذلك لم يكن هنالك أي وجه لجعل جلب المصالح ودرء المفاسد علة لكل حكم شرعي من الأحكام التفصيلية، حتى ولا علة لتشريع الشريعة الإسلامية بوصفها كلاً؛ لأنها حكمة الشريعة، وليس علة تشريعها.

على أن أدلة الأحكام التفصيلية جاءت إما نصوفاً من الكتاب والسنة آية أو حديثاً، وإما معاني جاءت بها النصوص من الكتاب والسنة، وجعلتها علامة دالة على الحكم، وباعتها على تشريعه، وهي العلة الشرعية. وقد جعل الشرع هذه العلة هي نفس المعنى المراد بعينه، وليس جلب المصلحة أو دفع المفسدة. فنهى الرسول عن لحوم الأضاحي لأجل الدافة لا لأجل المصلحة، فالعلة هي الدافة لا المصلحة، وجعل الله علة إعطاء المال للمهاجرين دون الأنصار كونه لا يكون دولة بين الأغنياء. فالعلة هي عدم تداول الأغنياء للمال وليس المصلحة. فجعل المصلحة هي دليل الحكم التفصيلي، كلياً كان أو جزئياً، يخالف العلل الشرعية الواردة في النصوص، سواء في الكتاب أم في السنة، ويخالف واقع التعليل. وعلى هذا لا يجوز أن يكون اعتبار المصلحة أساساً للأحكام التفصيلية، وإجراء الأحكام التفصيلية بحسب هذه المصلحة. وبذلك يبقى الحكم الشرعي حسب ما دل عليه الدليل، ما لم يرد دليل آخر ينقضه، أو علة شرعية يدور معها.

الوجه الثاني: إن مآلات الأفعال إنما تعتبر إذا دل عليها الدليل، إما

بالنص وإما بكونها تؤدي إلى إبطال حكم ثابت بالنص، فحينئذ يكون مآل الفعل قد اعتبر للنص أو للحكم الثابت بالنص، وليس للمصلحة التي يراها العقل، ويجعلها علة للحكم وملغية للنص. فمثلاً عدم جواز سب الأصنام قد شرع لما يؤول إليه سبها من سب الله، وما آل إليه الفعل قد دل عليه النص، فاعتبر لدلالة النص لا لأن العقل قال عنه إنه مفسدة. ومثلاً عدم جواز أن يعزل الخليفة قاضي المظالم في حال رفع قضية على الخليفة، قد شرع لما يؤول إليه من إبطال ما أعطاه الله لقاضي المظالم من الحكم على الخليفة بالعزل. فما آل إليه الفعل قد دل عليه إبطال حكم ثابت بالنص فاعتبر لذلك لا لأن العقل قال عنه إنه مفسدة. أما إذا لم يدل على ما يؤول إليه الفعل نص، أو لم يكن مبطلاً لحكم دل عليه النص، فإنه لا يعتبر مطلقاً. فاعتبار مآلات الأفعال لأنه إن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال لا وجه له شرعاً. وليس هنالك حتى ولا شبهة دليل من الشرع يجيز اعتباره، وذلك تحكم محض من العقل المجرد بقضايا منطقية بعيدة عن الشرع، بل بعيدة عن التشريع للوقائع.

الوجه الثالث: هو أن الآيات والأحاديث التي جاءت دليلاً على مآلات الأفعال لا دلالة فيها على ما وردت من أجله، وهو اعتبار المال مؤثراً فيما أدى إلى هذا المال. فقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ آعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ لا يتضمن أي دلالة على المال، بل قوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ في الآيتين يدل على حكمة العبادة أو حكمة الصوم، وهو الوصول إلى التقوى، وقد تحصل التقوى

بالعبادة والصوم وقد لا تحصل؛ لأن الحكمة هي أنه من شأن هذا الأمر أن ينتج ذاك الشيء، وهو نظير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ فلا وجه للاستدلال بهاتين الآيتين، ولا محل للمال فيها. وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَآ إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ﴾ فإنه نهي عن أن يلقي الناس أمر أموالهم إلى الحكام؛ ليأكلوا بالتحاكم طائفة من أموال الناس بالإثم، بشهادة الزور أو باليمين الكاذبة، فهو نهي عن التقاضي بالباطل، ولا محل فيه للمال، فلا وجه للاستدلال بها. وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ﴾ فإنه ليس فيه نهي عن شيء لماله، ولا أمر بشيء لماله، وإنما هو بيان لهم بأنه قد يكون لهم فيما يكرهون خير، وهم لا يعلمون ذلك بدليل بقية الآية: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ فلا محل فيها للمال. وأما آية: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ وحديث: «دَعَهُ، لَا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ» أخرجه البخاري، وحديث: «لَوْ لَا حَدَاثَةُ قَوْمِكَ بِالْكَفْرِ لَنَقَضْتُ الْبَيْتَ، ثُمَّ لَبَنَيْتُهُ عَلَىٰ أَسَاسِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ» أخرجه البخاري، فإنها بيان لعللة الحكم، وليس دليلاً على المال، وهي وإن كان يظهر فيها المال كما يظهر في النهي عن سب الأصنام، إلا أن هذا المال ليس حكماً شرعياً، فاعتبر فيه الباعث فقط، ولم يعتبر المال؛ لأنه لا يترتب عليه أخذ حكمه. وهناك نصوص كثيرة تدل على التعليل، فهي تدخل في العلة، وفي باب القياس، ولا تدخل في المال. وأما حديث الأعرابي الذي بال في المسجد، فإنه رفق بالأعرابي الجاهل لما عمل، وعذر له لجهله، وليس فيه أي مآل. وأما حديث: «.. فَإِنَّ الْمُنْبِتَ لَا

أَرْضاً قَطَعَ، وَلَا ظَهراً أَبْقَى» أخرجه أحمد والبيهقي والبخاري، فإنه بيان لواقع ما يحصل له، وليس هو أخذ حكم المال. وهكذا جميع الأدلة ليس فيها ما يقولون به من وجود عمل هو مشروع في الأصل، لكن نهي عنه لما يؤول إليه من مفسدة، ولا فيها عمل ممنوع في الأصل، وترك النهي لتلافي مفسدة أشد. وبذلك يظهر سقوط استدلالهم بالآيات؛ فيسقط موضوع المال في غير قاعدة: «الوسيلة إلى الحرام محرمة» وإذا سقطت قاعدة اعتبار مآلات الأفعال فقد سقطت جميع القواعد المترتبة عليها.

على أن هنالك ما يدل على سقوط قاعدة سد الذرائع تفصيلاً، غير مسألة سقوطها بسقوط ما بنيت عليه. وذلك أن النص إذا جاء يحل فعلاً، وجاء العقل وقال إن مآل هذا الفعل المفسدة، فلا قيمة لما يقوله العقل متى ورد النص. وكذلك إذا جاء النص بتحريم فعل، وجاء العقل وقال إن مآل هذا الفعل المصلحة، فلا قيمة لما يقوله العقل متى ورد النص؛ لأن المشرع هو الله، والنص وحي من الله، والعقل إنما يفهم النص ولا يضع الحكم من عنده، لا سيما إذا كان مخالفاً للنص، فيلغى ما يقوله العقل ويبقى ما ورد به النص؛ وبذلك تبطل قاعدة سد الذرائع من أساسها؛ لأنها مبنية على أن العقل إذا رأى مآل الفعل، الذي يبين النص حكمه، يناقض الحكم، يلغى النص ويبقى الحكم الذي رآه العقل، وذلك باطل بلا شك. والأمثلة التي جاءوا بها صريح فسادها، فبيع السلعة بعشرة إلى أجل جائز، وكون مشتريها باعها لبائعها بخمسة جائز، ولا يضر اتحاد المتبايعين والمبيع، ما دام عقد البيع قد تم في الأولى وانتهى، وتم في الثانية منفصلاً عن الأولى، وكل منهما صفقة بيع غير الأخرى. وكذلك وجه المرأة ليس بعورة بدلالة النص، فتوهم خوف الفتنة من

العقل أو من الواقع لامرأة معينة كدعد مثلاً، ليس هناك دليل يدل عليه بأنه ناتج حتماً عن كشف وجه المرأة من حيث هي امرأة، لا من النص ولا من الواقع، فلا يعتبر وجوده مطلقاً فضلاً عن كونه لا يعتبر ملغياً للنص، وهكذا جميع أمثلة سد الذرائع. وإذا استثنينا قاعدة: «الوسيلة إلى الحرام محرمة» التي يشتهر أنها من باب سد الذرائع، فإن جميع أدلة سد الذرائع وأمثلتها باطلة تناقض الشرع.

وكذلك قاعدة رفع الحرج باطلة من أساسها، وذلك أن قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ جاءت بعد قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ فهو دليل على الرخص التي رخص فيها الشارع للمسلمين من إباحة الفطر في السفر والمرض، وهكذا جميع الرخص الشرعية. فهو خاص في موضوع الرخص الشرعية، وهو الموضوع الذي جاء دليلاً عليه. وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ فإنها جاءت بعد قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا آزْكَوٰٓءٌ وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ ﴿٢١٧﴾ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ فيكون الحرج، وهو الضيق، قد رفع عنهم فيما أمرهم به من العبادة، وفعل الخير، والغزو من أجل رضا الله، فإنه هو الذي اختاركم أيها المؤمنون لدينه ولنصرته، وما جعل عليكم من ضيق، بل بقدر ما تحملون، فهو كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ فجعل الدين ليس شاقاً بحيث لا يتحملونه. وفوق ذلك، فقد فتح باب التوبة للمجرمين، وجعل في الدين من الرخص والكفارات ما يسهل أمر الدين. وأما قوله ﷺ: «وَلَكِنِّي بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ

السُّمْحَةُ» أخرجه أحمد، فالمراد منه أنه جاء بالشرعية القويمة التي يمكن للعباد القيام بها، وليست لقصد مشاق العباد، فهي سمحة، والسمحة الكريمة. قال في القاموس: «والسمحة للواحدة، والقوس المؤاتية، والملة التي ما فيها ضيق». والحنيفية السمحة إنما أتى بها السماح مقيداً بما هو جار على أصولها وحسب أدلتها، لا على ما يشتهي الهوى وعمله العقل، هذا هو معنى الآيات وهي لا دلالة فيها على السماح بالمحرمات ولا على المآلات. على أن الأخذ بما يفهمه أصحاب قاعدة الحرج مؤد إلى إيجاب إسقاط التكاليف جملة، فإن التكاليف كلها شاقة ثقيلة؛ ولذلك سميت تكليفاً من الكلفة وهي المشقة. فإذا كانت المشقة حيث لحقت في التكليف تقتضي الرفع بهذه الدلائل لزم ذلك إسقاط التكاليف. وبما أن إسقاط التكاليف الشاقة الثابتة بالشرع مناقض لأصل الشرع، فالأخذ بهذه الأدلة حسب فهم قاعدة رفع الحرج مناقض للشرع؛ ولذلك لا يجوز الأخذ بهذه القاعدة، بل لا بد من الوقوف عند حدود ما أتى به الشرع من أدلة تفصيلية على كل التفصيلات، وتطبيقها على ما يتجدد من حوادث ومشاكل، بغض النظر عما إذا كان فيها مشقة أو كان فيها سهولة، ولا سيما والرسول ﷺ يقول: «حُقَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ، وَحُقَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ» أخرجه ابن حبان.

ومثل فساد قاعدة رفع الحرج يظهر كذلك فساد قاعدة: «الضرورات تبيح المحرمات» حسب ما يفهمها بعض المشايخ والمتأخرين. فإن كثيراً ما يستجيز بعضهم إباحة أشياء محرمة بحجة أن فيها ضرورة وإلجاء الحاجة، بناء على أن الضرورات تبيح المحظورات. ووجه فساد ذلك هو أن الضرورات إنما هي الضرورات المعلومة من الشريعة، وهي الاضطراب الملجئ الذي يخشى منه الهلاك،

أي الموت، وهو الوارد في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَضْطَرُّ غَيْرِ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾. فهذه هي الضرورات التي تبيح المحظورات، وهي التي ورد فيها نص شرعي أو دل عليها نص شرعي، دلالة معينة على عينها أو على جنسها. أما الضرورات التي رآها العقل، فلا تعتبر من الضرورات التي يباح فيها محرم.

وأما مسألة إبطال الحيل بناء على قاعدة مآلات الأفعال فلا وجه لها من هذه الجهة. فالحيلة إن كانت تحلل حراماً وتحرم حلالاً، فلا تجوز إن فعلت حيلة وكان في العمل دلالة على الحيلة من الفعل أو العقد. أما إن لم تكن هنالك دلالة معينة في العمل أو العقد فلا تعتبر حيلة، حتى لو كان القصد منها الحيلة؛ لأن العقود تعتبر بدلالاتها لا بنية أصحابها. فهبة المال قبل حلول الحول هو كإنفاقه، وكأداء الدين منه، وشراء العروض به، ولا فرق. فهو تصرف من التصرفات، فلا توجد فيه دلالة معينة على الحيلة. أما إن كانت هنالك دلالة على الحيلة، كأن يبيعه ساعة لا تساوي ديناراً بألف دينار، ثم يهبها له، ويكتب عليه صكاً، بثمن الساعة فهذا عمل فيه دلالة على الحيلة فيكون باطلاً؛ لأن فيه ما دل على بطلانه وهكذا... فيكون إبطال الحيل بناء على قاعدة مآلات الأفعال غير صحيح؛ لأنه إما أن يكون أخذاً بالنية، وهي لا عبرة لها في العقود، وإما تحكيماً للعقل في إبطال حكم، وهو لا يجوز.

ومن ذلك كله يتبين بطلان قاعدة مآلات الأفعال، وبطلان جميع القواعد التي ترتبت عليها، وبهذا يظهر أنها ليست من أصول الاستدلال، ولا من الأدلة الشرعية.

آراء الصحابة، وأقضيتهم، واجتهادهم

الأحاديث الموقوفة وأقضية الصحابة ليست دليلاً شرعياً، فلا تكون حجة على أن الحكم حكم شرعي. أما الأحاديث الموقوفة فلأنها لم تنسب إلى الرسول ﷺ لا نصاً ولا دلالة، فهي لا تعتبر من السنة حتى ولا ظناً، فلا يغلب على الظن أن الرسول قالها، وإنما يحتمل أن الرسول قالها، والصحابي لم ينسبها إليه. وما دام القول أو الفعل لم يغلب على الظن أن الرسول قاله، أو فعله، أو سكت عنه، فلا يعتبر أنه من السنة؛ ولذلك أطلق عليها أنها آثار. وما دامت لم تعتبر من السنة، فإنها تعتبر آراء للصحابي الذي رويت عنه، فهي من قبيل اجتهاده وأقضيته فلا يحتج بها ولا تكون دليلاً شرعياً. وأما عدم اعتبار آراء الصحابة، واجتهاداتهم، وأقضيتهم من الأدلة الشرعية؛ فلأن الله تعالى يقول: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ۚ﴾ ومفهومه وما أتاكم من غير الرسول فلا تأخذوه؛ لأن كلمة الرسول صفة يعمل بمفهومها، ولقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ فأوجب الرد عند الاختلاف إلى الله والرسول، بقرينة آيات أخرى مثل: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ الآية، ومثل: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ﴾ فيكون الرد إلى رأي الصحابي، أو اجتهاده، أو قضائه، تركاً للفرس؛ لأنه رد لغير الله، ولغير الرسول. على أن الصحابة أجمعوا على جواز مخالفة كل واحد من آحاد الصحابة المجتهدين للآخر، ولو كانت آراؤهم، واجتهاداتهم، وأقضيتهم، حجة لما كان كذلك، وكان يجب على كل واحد منهم اتباع الآخر

وهو محال شرعاً. وفوق ذلك، فإن الصحابة قد اختلفوا في مسائل، وذهب كل واحد منهم إلى خلاف ما رأى الآخر، كما في مسائل الجد مع الإخوة وغيرها. فلو كان ما يراه الصحابي حجة لكانت حجج الله تعالى مختلفة متناقضة، وذلك محال على الله. ومن ذلك كله يتبين أن آراء الصحابة، واجتهاداتهم، وأقضيتهم، ليست حجة، ولا تعتبر من الأدلة الشرعية.

إلا أن الصحابة، رضوان الله عليهم، يحتلون من المكانة في الإسلام أعلى منزلة لإنسان بعد الأنبياء. ولهم من المكان في نفوس المسلمين أرفع موضع، وقد ورد الثناء عليهم في صريح القرآن والأحاديث، قال الله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَدَّمُونَ وَالَّذِينَ تَبِعُوا مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِمْ لَهُمُ الْمَقَامَاتُ وَبَاقِيَ الَّذِينَ وَقَعُوا فِي السَّيْرِ لَهُمْ أَسْوَاقُ غَوِيٍّ هُمْ هُنَا وَهُنَا وَيَوْمَ يُنْفَخُ الصُّورُ فَهُمْ عَلَى أَمْشَاتِهِمْ كَذَّبُوا عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ وقال ﷺ: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بَابِهِمْ أَقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ» أخرجه رزين. ومن أجل ذلك عني المسلمون بجمع آرائهم وأقضيتهم، ورووها عنهم كروايتهم للحديث النبوي، واختلفوا في الحديث الموقوف في كونه يعتبر من الحديث ويحتج به أو لا، ولا يوجد كتاب حديث إلا وفيه أحاديث موقوفة، وفيه آراء للصحابة. ففي البخاري، ومسلم، وابن ماجه، والترمذي، وغيرها من كتب الحديث، شيء كثير من ذلك، وفي موطأ مالك يجد الشخص أمثلة عديدة من فتاوى الصحابة التي رواها مالك ودونها وأخذ بها، مما يدل على اعتبار المسلمين لأقوال الصحابة وآرائهم، وهذا مما يدل على منزلة آرائهم واجتهاداتهم. وواقع الأمر أن آراء الصحابة واجتهاداتهم وأقضيتهم أقرب إلى الدين والسنة الصحيحة، من آراء واجتهادات غيرهم ممن جاء بعدهم، فإنه يجوز أن يكون الصحابي حين يعطي رأياً أن يكون سمعه من النبي ﷺ

شفهاهاً، أو من صحابي آخر عن رسول الله ﷺ فأفتى بالحكم ولم يرو الدليل، إما لأنه كان بديهياً لديه، والأمر الذي من البديهيات كثيراً ما يترك الاهتمام بنقله، وإما لما عرف من أحوال الصحابة، رضي الله عنهم، أنهم كانوا يهابون الرواية عن رسول الله ﷺ ويعظمونها، ويقللونها، خوفاً من الزيادة والنقص، ويحدثون بالشيء الذي سمعوه من النبي ﷺ مراراً، ولا يصرحون بالسماع، ولا يقولون قال رسول الله ﷺ. ولذلك يمكن أن يكونوا قد أخذوا الحكم وقالوا به، وتخرجوا من رواية الدليل، ويجوز أن يكون الصحابي انفرد في فهم نص آية أو حديث لم يفهم من بعده فهمه. وإمكانية انفراده بهذا الفهم آتية من كمال علمه باللغة، ودلالة اللفظ على الوجه الذي انفرد به، أو آتية من قرينة حال، كسبب نزول الآية أو الحديث، كما شهدته هو أو سمعته، مثل قول الرسول ﷺ: «إِنَّمَا الرَّبَّاءُ فِي النَّسِيَةِ» أخرجه مسلم، فإنه كان جواباً لسؤال في بيع النقد بالنقد. وينبغي أن يلاحظ أن الصحابي قد شهد تنزيل الوحي، وأدرك مقاصد التنزيل، ففهم ما لم يفهمه من بعده في كل عصر وجيل؛ فيكون بذلك اجتهاده أرجح من اجتهاد من بعده في كل عصر وجيل. وهذا كله يجعل لآرائهم، واجتهاداتهم، وأقضيتهم مكانة متميزة عن غيرهم ممن جاء بعدهم. وهي وإن كانت لا تصل إلى مرتبة الدليل، ولكنها تعتبر قطعاً أعلى من مرتبة اجتهادات المجتهدين على الإطلاق؛ ولذلك تعتبر حكماً شرعياً، وتتبع هذه الآراء، والاجتهادات، والأفضية، تقليداً حين يعوز الدليل. وهي أرجح في التقليد من أي مجتهد على الإطلاق بعد ترجيح الدليل. ولهذا لا يقال حين يعطى الحكم الشرعي ويستشهد بالحديث الموقوف، أو

رأي صحابي، أو قضية من أفضيته إننا لا نعتبر ذلك لأنه ليس دليلاً شرعياً، بل الذي يقال إننا لا نعتبر ذلك بوصفه دليلاً شرعياً، ولكننا نعتبره حكماً شرعياً نقلده حين يعوزنا الدليل بعد طلبه. إلا أنه حين الاستشهاد ينبغي أن يؤتى به كشاهد على أن هذه الرأي قد قاله الصحابي فلان كابن عباس مثلاً، ولا يؤتى به على وجه يشعر بالاستدلال. ومن هنا نجد أنه يجدر بالمسلمين في كل عصر أن يحرصوا على آراء الصحابة، واجتهاداتهم، وأفضيتهم، في روايتها، وتدوينها، وتقليدها، عند تعذر اعتدائهم للدليل. والأحاديث الموقوفة، وأفضية الصحابة، وآراؤهم، واجتهاداتهم، تعتبر من أعظم التراث التشريعي بعد النصوص الشرعية، وبعد إجماع الصحابة، رضوان الله عليهم أجمعين.

التعادل والتراجيح

إذا تعارضت الأدلة، ولم يكن لبعضها مزية على البعض الآخر، فإن هذا يقال له التعادل. وإن كان لبعض الأدلة مزية على البعض الآخر فإن هذا يقال له التراجيح. والتعادل لا يقع بين الدليلين القطعيين مطلقاً، وكذلك لا يقع بين الدليل القطعي والدليل الظني؛ لكون القطعي مقدماً على الظني. وأما التعادل بين الدليلين الظنيين، أي بين خبري الأحاد، فإن القياس المنطقي يدل على جوازه، لكن واقع الأدلة يدل على أنه لا يوجد فيها تعادل، وأن التعادل لم يقع في الأدلة الظنية مطلقاً، فضلاً عن أن القول بجوازه ينافي إعمال الدليل. أما بالنسبة للفرض المنطقي، فإنه لا يمتنع أن يخبر أحد العدلين عن وجود شيء والآخر عن عدمه، وبناء على ذلك يجوز أن يقع التعادل. لكن الواقع التشريعي يخالف ذلك، فإنه لم يقع أن أخبر عدل بوجود شيء وأخبر الآخر بعدمه، بحيث يستويان في جميع الظروف والأحوال والأوضاع، إلا في حالة واحدة وهي النسخ. والنسخ ليس من قبيل التعادل. وعليه فإن التعادل غير واقع في الأدلة الظنية. والدليل على أن التعادل بين الأدلة الظنية ممتنع، هو أنه لو تعادل الدليلان الظنيان بأن لزم المجتهد أن يعمل بهما، أو يتركهما، أو يعمل بأحدهما، فإن عمل بكل واحد منهما لزم اجتماع المتنافيين. وإن لم يعمل بواحد منهما لزم أن يكون نصبهما عبثاً، وهو على الله تعالى محال، وإن عمل بأحدهما نظر: إن عيّن له كان تحكماً وقولاً في الدين بالتشهي، وإن خيرناه كان ترجيحاً لأمانة الإباحة على أمانة الحرمة وقد ثبت بطلانه؛ ولهذا فإن التعادل بين الدليلين الظنيين لا يقع، ولا يجوز شرعاً، فلا تعادل بين الأدلة مطلقاً.

وأما الترجيح فهو في اللغة التمييز والتغليب، وفي اصطلاح الأصوليين تقوية أحد الدليلين على الآخر ليعمل به، كما رجحت الصحابة خبر عائشة رضي الله عنها وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «إِذَا التَّقَى الْخَتَانَانِ وَجَبَ الْغُسْلُ» أخرجه أحمد، على خبر أبي سعيد الخدري وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ» أخرجه أحمد، بناء على أن أزواج النبي صلى الله عليه وسلم أعلم بفعله في هذه الأمور من الرجال الأجانب، فهذا إجماع على جواز التمسك بالترجيح.

والترجيح يختص بالأدلة الظنية، أي بخبر الآحاد، ولا يقع في القطعيات. والخطوط العريضة للترجيح بين الأدلة الظنية تتلخص بما يلي:

أولاً: إذا تعارض نصان فإنما يرجح أحدهما على الآخر إذا لم يمكن العمل بكل واحد منهما، فإن أمكن، ولو من وجه دون وجه، فلا يصار إلى الترجيح؛ لأن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما بالكلية، فكون الأصل في الدليل هو الإعمال لا الإهمال، يجعل إعمالهما معاً أولى من إهمال أحدهما. مثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِخَيْرِ الشُّهَدَاءِ؟ الَّذِي يَأْتِي بِشَهَادَتِهِ قَبْلَ أَنْ يُسْأَلَهَا» أخرجه مسلم، فإنه معارض لقوله صلى الله عليه وسلم: «ثُمَّ يَفْشُو الْكَذِبُ، حَتَّى يَشْهَدَ الرَّجُلُ وَمَا يُسْتَشْهَدُ» أخرجه ابن ماجه، فيحمل الأول على حق الله تعالى، والثاني على حق الآدمي.

الثاني: إذا تعارض نصان، وتساويا في القوة والعموم، وعلم المتأخر منهما، فالمتأخر ينسخ المتقدم، وإن جهل ولم يعلم أيهما المتقدم وأيهما المتأخر، يرجح أحدهما على الآخر إن كانا ظنيين، وأما القطعيان فلا يقع بينهما تعارض؛ لأن التعادل لا يقع في القطعيات.

وأما إن لم يتساويا في القوة والعموم، بأن كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً، أو كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً، فإنه هنا يحصل الترجيح. فإذا كانا

لا يتساويان في القوة، بأن كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً فيرجح القطعي ويعمل به ويترك الظني، سواء أكانا عامين، أم خاصين، أم كان المقطوع به خاصاً والمظنون عاماً. فإن كان المقطوع به عاماً والمظنون خاصاً عمل بالمظنون. وإن كانا لا يتساويان في العموم والخصوص، بأن يكون أحدهما أخص من الآخر مطلقاً، فحينئذ يرجح الخاص على العام، ويعمل به جمعاً بين الدليلين. وإن كانا لا يتساويان في العموم، بأن يكون العموم والخصوص بينهما من وجه دون وجه، فحينئذ يطلب الترجيح بينهما من جهة أخرى ليعمل بالراجح؛ لأن الخصوص يقتضي الرجحان، وقد ثبت ههنا لكل واحد منهما خصوص من وجه بالنسبة إلى الآخر، فيكون لكل منهما رجحان على الآخر. ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ نَسِيَ صَلَاةً، أَوْ نَامَ عَنْهَا، فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا» أخرجه الدارمي، فإن بينه وبين نسيه ﷺ عن الصلاة في الأوقات المكروهة عموم وخصوص من وجه؛ لأن الخبر الأول عام في الأوقات ببعض الصلوات وهي القضاء، والثاني عام في الصلاة مخصوص ببعض الأوقات وهو وقت الكراهية، فيصار إلى الترجيح على الوجه السابق.

الثالث: الترجيح بالحكم ويقع ذلك بأمور:

أحدها: يرجح الخبر المتي لحكم الأصل على الخبر الرافع لذلك الحكم، كقوله ﷺ: «مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ» أخرجه أحمد، مع ما روي مرفوعاً بلفظ: «أَيَتَوَضَّأُ أَحَدُنَا إِذَا مَسَّ ذَكَرَهُ؟ قَالَ: إِنَّمَا هُوَ بَضْعَةٌ مِنْكَ أَوْ جَسَدِكَ» أخرجه أحمد، فيرجح خبر النقض؛ لأن مبقى الحكم يرجح على رافعه، وذلك لسببين: أحدهما أن العمل برافع الحكم يعني نسخه، وهو لا يجوز إلا بقرينة مبنية للنسخ، وهنا لا توجد قرينة تدل على النسخ. الثاني أن العمل بمبقى الحكم يجعل صحة الصلاة يقينية بعدم فعل ما يظن أنه نقض، بخلاف

العمل برفع الحكم فإنه يجعل صحة الصلاة ظنية لوجود ما يظن أنه ينقض،
وكونها يقينية الصحة مقدم على كونها ظنية الصحة. قال صلى الله عليه وسلم: «دَعَا مَا يَرِيكَ
إِلَى مَا لَا يَرِيكَ» أخرجه أحمد.

ثانيها: الخبر الدال على التحريم راجح على الخبر الدال على الإباحة،
فإن الأخذ بالاحتياط يقتضي الأخذ بالتحريم؛ لأن الفعل إن كان حراماً ففي
ارتكابه ضرر، وإن كان مباحاً فلا ضرر في تركه، ولقوله صلى الله عليه وسلم: «دَعَا مَا يَرِيكَ
إِلَى مَا لَا يَرِيكَ» أخرجه أحمد.

ثالثها: الخبر الدال على التحريم يساوي الخبر الدال على الوجوب، فإذا
ورد دليلان، أحدهما يقتضي تحريم شيء والآخر يقتضي إيجابه فيتعادلان، أي
يتساويان، حتى لا يعمل بأحدهما إلا بمرجح؛ لأن الخبر المحرم يتضمن
استحقاق العقاب على الفعل، والخبر الموجب يتضمن استحقاق العقاب على
الترك، فيتساويان، ويحتاج ترجيح أحدهما إلى مرجح، فإذا لم يوجد المرجح
مطلقاً، فحينئذ يرجح التحريم على الإيجاب.

رابعها: الخبر الدال على الوجوب راجح على الخبر الدال على الإباحة،
أي إذا ورد دليلان أحدهما يقتضي الوجوب والآخر يقتضي الإباحة، يقدم
الدليل الدال على الوجوب على الدليل الدال على الإباحة؛ لأن الدليل الدال
على الوجوب مساوٍ للدليل الدال على التحريم، وبما أن التحريم راجح على
الإباحة فيرجح الوجوب على الإباحة.

خامسها: الخبر الدال على التحريم راجح على الخبر الدال على
الكراهة؛ لأن الكراهة طلب الترك طلباً غير جازم، والتحريم طلب الترك طلباً
جازماً. والجزم مقدم على غير الجزم.

سادسها: الدليل الدال على الوجوب راجح على الدليل الدال على

الندب؛ لأن الوجوب طلب الفعل طلباً جازماً، والندب طلب الفعل طلباً غير جازم، والجازم مقدم على غير الجازم.

سابعها: الدليل المثبت مرجح على الدليل النافي، فإذا وجد دليلان أحدهما إثباتاً والآخر نفيّاً، فالمثبت مرجح على النافي لاشتماله على زيادة علم، وذلك كخبر بلال بأن النبي ﷺ دخل البيت وصلى، وخبر أسامة أنه دخل ولم يصل، فإنه يرجح خبر بلال.

ثامنها: الدليل النافي للحد مرجح على الدليل المثبت له. فإذا وجد دليلان أحدهما ينفي الحد والآخر يثبت، يرجح الدليل النافي، والدليل على ذلك ثلاثة أمور: أحدها ما أخرجه الترمذي أن رسول الله ﷺ قال: «ادْرءُوا الْحُدُودَ عَنِ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» وكذلك ما ورد في مسند أبي حنيفة «ادروا الحدود بالشبهات» والثاني أن الحد ضرر، والرسول ﷺ يقول: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» أخرجه الحاكم. والثالث قوله ﷺ: «فَإِنَّ الْإِمَامَ أَنْ يُخْطِيَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يُخْطِيَ فِي الْعُقُوبَةِ» أخرجه الترمذي.

الرابع: يرجح خبر الآحاد على القياس الذي علته مأخوذة دلالة، أو مستنبطة استنباطاً، أو مقيسة قياساً؛ لأن الخبر وحي ظاهر الدلالة على الحكم في التعبير عنه بمنطوقه، والعلة المأخوذة دلالة، أو المستنبطة، أو المقيسة، كل ذلك من المفهوم، ومن القرائن بأن هذا مما جاء به الوحي، وظاهر الدلالة من النص مقدم على الفهم من مدلوله. وأما العلة الصريحة فإنها تأخذ حكم النص الذي جاءت فيه.

انتهى

وبهذا انتهى الجزء الثالث من كتاب الشخصية الإسلامية،
وهو الجزء الخاص ببحث أصول الفقه، وبانتهائه انتهى الكتاب كله
بمعون الله تعالى.