



الناري السبائي

الدكتور

محمد سعيد رمضان البوطي

استاذ في كلية الشريعة

جامعة دمشق

أصول الفقه

مُبَاحِثُ الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ

الطبعة السابعة

حقوق التأليف والطبع والنشر محفوظة لجامعة دمشق

١٤٢٢-١٤٢٣ هـ

٢٠٠٢-٢٠٠٣ م

منشورات جامعة دمشق

الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي

أصول الفقه مُبَاهِجَةُ الْكِتَابِ وَالْمُسْنَدِ

حقوق التأليف والطبع والنشر محفوظة لجامعة دمشق



الناري السبائي

مفردات المنهاج

مقدمات ، وتتضمن :

- التعريف بكتاب الله تعالى وما يتبع ذلك .
- التعريف بسنة رسول الله ﷺ وما يتبع ذلك .

دلالات الألفاظ ، وتتضمن :

- أولاً : من حيث تنوع كیفیاتها
- ثانياً : من حيث درجة القوة والضعف فيها
- ثالثاً : من حيث انقسامها الى خبر وإنشاء
- رابعاً : من حيث درجة الشمول ونوعه فيها
- خامساً : أحرف المعاني

البيان ، ويتضمن :

- معنى البيان ، مجالاته ، أسبابه ، مسأله
- أنواع البيان ، وهي :
 - ١ – تخصيص العموم
 - ٢ – تقييد المطلق
 - ٣ – تأويل الظاهر
 - ٤ – رفع الإجمال

خاتمة ، وتتضمن :

- ربط هذه البحوث بما بقي من المسائل والقواعد الاصولية التي سيتلقاها الطالب في العام الدراسي التالي .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله وليّ كل نعمة . والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمي الذي أرسله الله للعالمين بشيراً ونذيراً .

وبعد ، فهذه هي الطبعة الثانية لكتاب « مباحث الكتاب والسنة من علم الأصول » أقدمها الى طلاب السنة الثالثة في كلية الشريعة من جامعة دمشق خاصة ، والى سائر طلاب الشريعة الاسلامية عامة . بعد أن مرّت يد التنقيح عليه بالقدر الممكن ، وبعد أن أدخلت عليه تعديلات كثيرة تناولت منه مظاهر تتعلق بالشكل ، وجوانب تتعلق منه بالمضمون .

اما الشكل فقد أعدت سبك فصوله وأبوابه ، على نحو يبرز للدارس أن جميع مباحث الكتاب والسنة تؤول الى بحثين رئيسيين :

الاول - مبحث الدلالات

الثاني - مبحث البيان

ولقد اقتضاني ذلك أن أجمع وأنسق بين مختلف الموضوعات التي تدخل تحت كل من بحث الدلالات والبيان ، على نحو ما أظن أنني قد سبقت اليه ، وأن أبرز في نسق البحث ، رابطة ما بينها ، لكي تبيّن للطلاب الوحدة الموضوعية

الشاملة لنثار هذه المسائل ، ولكي يتجلى له مظهر اندراجها جميعاً ، إمّا تحت قواعد الدلالة وضوابطها ، أو تحت قواعد البيان وأصوله . فيتذوق الطالب من خلال ذلك أهمية كلٍّ من هذين البحثين ويتجلى له السبيل الأمثل للاستفادة التطبيقية منهما .

وأما المضمون ، فلقد ألجأني الى التعديل فيه ، قرار مجلس التعليم العالي ذي الرقم ٧٤ والمتخذ بتاريخ ١٣/١٢/١٩٧٨ ، والمتضمن الموافقة على تحديد مفردات المقررات الدراسية في قسم الفقه الاسلامي ومذاهبه في كلية الشريعة على النحو المقترح في قرار مجلس كلية الشريعة ذي الرقم ١١ بتاريخ ٢٥/١٠/١٩٧٨

فقد اقتضى هذا القرار ادخال بعض التعديلات ، على موضوعات هذا الكتاب ، من أبرزها : حذف مبحث النسخ منه ، وإلحاقه بالبحوث المقررة على طلاب السنة الرابعة ، وإضافة مبحث « حروف المعاني » اليه في مقابل ذلك . هذا بالإضافة الى ضرورة التركيز على بعض الجزئيات والمسائل التي لم يشملها المنهاج السابق ، بالتنصيص عليها .

والخلاصة أن التعديل الذي تم في هذه الطبعة ، جاء وفق ما تضمنه قرار مجلس التعليم العالي الآنف الذكر . وهو يتضمن المقررات التالية :

- ١ - الكتاب : التعريف به ، وإعجازه ، وحجته ، وما يشتمل عليه من أحكام .
- ٢ - السنة : التعريف بها ، بيان حجيتها ، أنواعها ، علاقتها بالكتاب .
- ٣ - البيان والدلالات : وتشمل الحقيقة والمجاز والمشارك والمنطوق والوضوح والمفهوم والخفاء والعام والخاص والمطلق والمقيد والأمر والنهي .
- ٤ - حروف المعاني : دراسة اجمالية .

ومعلوم أن هذه البحوث تأتي (في نطاق هذا العلم) تنمة لما قد درسه الطالب من قبل ، في السنة الثانية ، من مدخل يتضمن التعريف بهذا العلم وأهميته وتاريخه ،

ودراسة لأنواع الحكم الشرعي بقسميه : التكليفي والوضعي . كما أنها ستكامل بما سيدرسه في السنة الرابعة والاخيرة من المصادر الرئيسية والفرعية للشريعة الاسلامية ، وبحوث الاجتهاد والتقليد وما يتعلق بكل منهما .



وأكرر هنا ما قلته في مقدمة الطبعة الاولى ، وهو : أني اذ أقدم الى طلاب الشريعة الاسلامية هذه المباحث الهامة من علم أصول الفقه ، في هذه الصفحات الوجيزة ، أرجو ألا تحجبهم عن دراسة المؤلفات القديمة في هذا العلم . فإن كل ما يكتب اليوم في علوم الشريعة وفنونها ، لا يعني - مهما جاء واضحاً منسقاً مفيداً - عن الرجوع الى الأمهات القديمة ، والعكوف عليها ؛ ولا يوثق بعلم الطالب ، ولا يمكن أن يتحول الى ملكة راسخة عنده ، إلاّ اذا ألفت دراسة تلك الأمهات وعرف السبيل الى فهمها وكيفية الاستفادة منها .

وإنما فائدة الجديد من المؤلفات أن يكون عوناً بين يدي الطلاب في فتح مغاليق القديم لمعرفته والعكوف على دراسته .

أرجو الله عز وجل أن يمنّ علينا بنعمة الإخلاص لوجهه الكريم ، معلمين ومتعلمين انه سميع مجيب .

دمشق : ٢٨ شوال ١٣٩٩

٢٠ ايلول ١٩٧٩

محمد سعيد رمضان البوطي

مقدمة في التعرف بعلم أصول الفقه

هذه مقدمات وجيزة ، لا بدّ من عرضها منطلقاً بين يدي دراسة مباحث الكتاب والسنة ، لكي تظهر علاقة هذه المباحث بعلم أصول الفقه ، ولكي يتجلى موقعها من جملة مسأله .

ولا يقلل من ضرورتها أنك قد درست هذه المقدمات في منهاج السنة الثانية لكلية الشريعة . فلا بدّ من إعادة الربط ، ولا بدّ من تصور هذا العلم في هيكله ومجموعه تمهيداً للمباحث الجديدة التي نحن بسبيل دراستها في هذا العام .

« أصول الفقه » اسم اصطلاح عليه لفن من أهم الفنون التي ينهض عليها نشأة الفقه الاسلامي واتساعه وامتداده مع الزمن . ولنعرفه بأنه :

(العلم الذي يبحث في أدلة الفقه الاجمالية ، وفي كيفية استفادتها ، وشروط المستفيد منها) .

وهو بتعبير آخر : المنهج العلمي الذي لا بدّ منه للتعرف على المصادر الشرعية للأحكام ، ثم لاستنباط الأحكام الفقهية منها على الوجه الصحيح .

ويتكون هذا المنهج العلمي من قواعد متفق عليها في علوم العربية ولغتها ، ومبادئ ثابتة في علم العقيدة والتوحيد ، واستقرارات سليمة في أحكام الشريعة ونصوصها الثابتة .

من مجموع ذلك تبيّنت ° حدود الدلالات في الألفاظ ، ومعاني الأمر والنهي والعموم والخصوص ، ومصير التعارض الجزئي أو الكلي بين النصوص وقيمة القياس والإجماع بين مصادر التشريع ، وغير ذلك من أصول هذا المنهج الذي نحن بسبيل دراسته وتعلمه •

أما الغاية التي نستهدفها من وراء دراسة هذا الفن ، فهي :

أ. أن تبصر بالسبيل العلمي السليم الى استنباط الأحكام من مصادرها ، اذا أتيج لنا أن ندنو شيئاً فشيئاً الى مجال النظر والاجتهاد والاستنباط •

ب. أو أن نعلم المنطق الذي اعتمده الأئمة في فقههم والأداة التي استخرجوا بها من آية واحدة طائفة من الأحكام المتنوعة ، اذا لم يتح لنا أن نرتفع الى شأوهم ونجتهد كاجتهادهم •

ج. أو أن نعلم أن ليس كل من وضع عن يمينه كتاب الله وعن يساره كتب السنة ، ثم أخذ ينظر مليّة في كل منهما ، أصبح قادراً على اعتصار الأحكام من نصوصها ، واستخراج الفروع من أصولها ، اذا ما حدثتنا أنفسنا بأن نجتهد بدون جهد ونستنبط بدون فهم •

د. أو أن نعلم وجه الرّد على أمثال « شاخت » الذين ذهلوا لضخامة الموسوعات الفقهية الى جانب صغر حجم القرآن الذي هو مصدرها الأول ، وأحاديث الأحكام التي هي مصدرها الثاني ، فأنطقهم ذلك الذهول بأن الفقه الاسلامي العظيم ليس إلا نتاجاً تكامل مع الزمن لأدمغة قانونية نادرة ، طاب لها أن تلصقه - للتخيل - بمصدري الكتاب والسنة ! • فانك اذا درست قواعد الاستنباط وجوانب الدلالات في هذا العلم العظيم وتذوقتها بسليقة العربي الصادق في نسبته الى هذه اللغة تجلت لك حينئذ نوافذ النصوص على الأحكام ، وانتبهت الى أعظم مظهر من مظاهر الاعجاز القرآني ، إذ تبصر آية كقوله تعالى : (والوالدات يُرْضِعْنَ أولادَهُنَّ حَوْلِينَ كاملين ٠٠٠) الآية - وهي لا تزيد على خمسة أسطر - وقد حشيت

بثلاثة وعشرين حكماً من الأحكام الفقهية ، لا يعبر عنها الجهد البشري بأقل من ثلاثة وعشرين سطراً مهما حاول الاقتضاب والايجاز ، ولاتبته عندئذ الى مصدر البلادة الأعجمية في تفكير أولئك المستشرقين الذين حجزتهم عجمتهم عن تذوق هذا العلم الذي يعتمد على السليقة العربية السليمة في مقدمة ما يعتمد ، فراحوا ينكرون نور الشمس الوضاحة من عمى وباليته كان من رمد ..

تلك هي أربع فوائد لدراسة علم الاصول ، وإن فائدة واحدة منها لتعتبر بحق سبيل انطلاق علمي غزير . فكيف والفوائد الأربع ستراهن - باذن الله - في طريقك مجتمعات ؟

ولا ريب أنك قد عرفت ، فيما درسته في العام الماضي ، كيف أن هذا العلم ضيق من زاوية الخلاف بين الأئمة وجمع بين مدرستي الرأي والحديث وألف بين عقليتي الحجاز والعراق ، بعد أن كانت سبل الاجتهاد والنظر تنتشر متباعدة عن بعضها الى غير حد ! ..

كما لا بد أنك قد عرفت بأن الامام محمد بن ادريس الشافعي هو أول من دوّن هذا الفن ، بعد أن التقط قواعده وجمع سده ولحمته ، من نصوص الكتاب وقواعد العربية وتطبيقات السيرة النبوية وإجماعات الصحابة ، ثم ضمن ذلك كله كتابه العظيم : « الرسالة » .



هذا ، ولقد درست في العام الماضي مقدمات هذا العلم بشيء من التوسع ، كما درست أبحاث الحكم وما يتعلق به من أبحاث الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم فيه وأنواع الحكم .. والتكليف وعوارضه ، ومعنى العلم والادراك والتصوير والتصديق . كما درست خلاصة سريعة عن كل من مصدري الكتاب والسنة .

لقد درست إذا في العام الماضي المادة التي ستكون موضوع بحثنا في هذا العام .

فلسوف نعود بك الى التعريف بكل من هذين المصدرين بشيء من التفصيل .
ثم ندرس وسائل استنباط الأحكام منهما ، والموازن المحكّمة في الوثوق بهذه
الأحكام والاطمئنان الى صحة انبثاقها من هذين المصدرين أو أحدهما . وهذه
الوسائل والموازن هي التي يسمونها : مباحث الكتاب والسنة وهي التي أوجزنا
عناوينها في خطبة هذا الكتاب .

حتى اذا انتهينا من دراسة هذه الابحاث : أحلناك الى منهاج السنة الرابعة
لتدرس فيها بقية مصادر التشريع ، وهي الاجماع والقياس ، والمصادر الفرعية ،
ثم لتدرس أحوال المستنبط وشروطه ، وهي ما يسمونه بمباحث الاجتهاد والتقليد .

فذلك هو الهيكل الاجمالي لهذا الفن العظيم ، موزعاً على السنوات : الثانية ،
والثالثة والرابعة في كلية الشريعة . وقد أوضحته لك بهذا الشكل حتى لا تنظر
الى منهاج كل سنة منها نظرة استقلالية تجعلك تتخيل أبحاثه وحدة مستقلة بذاتها
ومفصولة عما قبلها وما بعدها . فإن هذا التصور من شأنه أن يقصيك عن جوهر
هذا العلم ، وعن صلة بعضه ببعض ، وعن تذوق أهميته وأثره في القدرة على
استنباط الأحكام من المصادر الشرعية المختلفة أصلية كانت أو فرعية .



كتاب التّدْعَرُوجِل

تعريفه :

هو اللفظ المعجز الموحى به الى محمد ﷺ ، المتعبد بتلاوته والواصل اليه عن طريق التواتر .

واللفظ الذي أوحى به الى محمد ﷺ ، هو هذا اللفظ العربي المتلوّ بين دفتي المصحف . فخرجت الترجمة الأعجمية أو العربية له ، فانه لا يسمى قرآناً ، لأنه ليس اللفظ الذي أوحى به الى النبي ﷺ .

ومعنى « المعجز » أي الذي أعجز البلغاء والفصحاء من العرب في سائر الأزمنة والبقاع عن الاتيان بمثل أقصر سورة منه ، بلاغة ورواء وأداء للمعنى بنفس الدقة . وذلك على الرغم من التحدي المتكرر الثابت فيه بأساليب مختلفة ، وبالرغم من تطلعات كثير من العرب في كثير من العهود الى تقليده ، ومحاولاتهم المتكررة لمعارضته .

ومعنى « الموحى به » أي المنزل على رسول الله ﷺ بوساطة جبريل وهذا أهم قيد في تعريف القرآن وتحديد ماهيته .

وأما التقييد بالمتعبد بتلاوته ، فليان أن من خصائص هذا الكتاب الكريم أن مجرد قراءته تكسب القارئ أجراً من الله عز وجل ، وتعتبر هذه القراءة نوعاً من العبادة المشروعة بدليل قوله عز وجل : (واتل ما أوحى إليك من كتاب

ربّك ...) الكهف : ٢٧ • ولا تصح الصلاة إلا بقراءة شيء منه ، ولا يغني عنه غيره من الأذكار أو الأدعية أو الأحاديث ، ما أمكن تلاوة شيء من القرآن •

وأما القيد بكونه واصلاً إلينا عن طريق التواتر ، فليبان أن قرآنية آية من القرآن لا تثبت حتى تصل إلينا بطريق جموع غفيرة لا يمكن اتفاقها على الكذب ، ترويحاً عن جموع مثلها إلى الناقل الأول لها • وقد نقلها هو عن جبريل عليه السلام عن الله عز وجل •

هذا وقد وصل القرآن إلينا بكل من طريقي المشافهة والتدوين • فالقرآن إذاً موصول النسب برسول الله ﷺ بطريق النقل الشفهي المتواتر ، وبطريق الكتابة المتواترة •

فاذا تأملت في هذا التعريف وقیوده ، أدركت حقيقة القرآن ، وعلمت الفرق بينه وبين الحديث النبوي والقراءات الشاذة ، والحديث القدسي والترجمة الحرفية للقرآن •

إذ الحديث ليس بمعجز ، وليس متعبداً بتلاوته ، والقراءة الشاذة ليست واصلة إلينا عن طريق التواتر ، والحديث القدسي غير معجز أيضاً إذ اللفظ فيه من الرسول عليه الصلاة والسلام والمعنى من الله عز وجل • والفرق بينه وبين مطلق الحديث ، أن الحديث القدسي معزّو إلى رب العزة جل جلاله ، أما الحديث المطلق فمذكور على لسان النبي ﷺ •

القراءات وشرط اعتبارها من القرآن :

كل قراءة تعزى إلى رسول الله ﷺ مما يرويه علماء القراءات والمختصون بهذا الفن تعتبر من القرآن ، بحيث يجوز تلاوة القرآن بها في الصلاة وغيرها •• إذا توفرت فيها ثلاثة شروط :

الشرط الأول : أن تكون مروية عن النبي ﷺ بالسند المتواتر .

الشرط الثاني : أن تكون متفقة مع الرسم القرآني الذي اعتمده كتاب الوحي بأمر من النبي ﷺ ، تحقيقاً أو تقديرأ ، مثال الأول قراءة (عليهم ولا الضالين) بضم الميم من عليهم . فإن قراءتها بضم الميم وسكونه لا يغير من نهج الرسم شيئاً . ومثال الثاني قراءة « سراط » بدلاً من « صراط » فإن كلاً من السين والصاد في الكلمة يعتبران بمثابة حرف واحد ، إذ إن مخرجهما واحد ، فالقراءة بهما تعتبر في حكم الخضوع لرسم واحد .

الشرط الثالث : أن تكون متفقة مع وجه ثابت من أوجه العربية الصحيحة .

فاذا توفرت هذه الشروط في القراءة فهي من القرآن وتأخذ جميع أحكامه . وإذا لم يتوفر واحد منها ، فهي شاذة ولا تدخل في حكم القرآن . ولا تجوز التلاوة بها في صلاة أو غيرها .

الأحرف السبعة :

هي تلك القراءات التي فقد منها الشرط الثاني ، بأن لم تخضع للرسم الذي كتب به كتاب الوحي القرآن ، لا تحقيقاً ولا تقديرأ .

قراءة (إن كانت إلا زقية واحدة) بدلاً من (إن كانت إلا صيحة واحدة) وهذه الثانية هي الثابتة في رسم القرآن .

ومثل هذه القراءات كان مرخصاً به في صدر الاسلام تسهيلاً على قبائل العرب . فلما شاعت اللهجة القرشية ، وسهل على القبائل إخضاع ألسنتهم لها ، وجب عليهم أن يلتزموا بما يقتضيه الرسم الأول للقرآن ، في نطاق القراءات . فكل ما كان داخلأ في نطاق ذلك الرسم مع تواتر نسبته الى الرسول ﷺ ، جازت القراءة به وسمي (قراءة) . وكل ما لم يقبل الدخول في نطاق ذلك الرسم ، لم تعد تجوز

القراءة به وبقي اسمه كما كان (حرفاً)^(١) وأصبح حكمه كحكم الرخصة المنسوخة
لزوال موجبها .

القرآن كله عربي :

في القرآن كلمات يقول علماء اللغة عنها إنها معربة وليست عربية في الأصل ،
مثل « قسطاس » و « استبرق » و « سندس » فهل يعني ذلك أن القرآن ليس عربياً
كله ، لوجود أمثال هذه الكلمات فيه ؟

الجواب : بل القرآن عربي كله ، وإن وجدت فيه هذه الكلمات .

ذلك لأن هذه الكلمات لم تنقل عن الأعجمية الى القرآن ابتداء ، بل تداولها
العرب فيما بينهم أزماناً حتى تعربت وأصبحت داخلة في متن لغتهم ، ثم استعملها
القرآن بعد ذلك . فهي لم تستعمل في القرآن إلا من حيث إنها عربية يتداولها
العرب فيما بينهم .

وإذا أريد بالألفاظ العجمية هذه الألفاظ المعربة ، ففي القرآن كثير من ذلك ،
ولا مجال لإنكاره ، وإن أنكره بعضهم على ما حكاه ابن الخاجب في كتابه : المختصر .

إعجازه :

من المتفق عليه عند سائر علماء العربية والشرعية الإسلامية ، وجميع الباحثين ،
أن القرآن معجز ، أي أعجز الناس عن أن يأتوا بمثله ، أو بمثل جزء منه ، سواء في
بلاغته وسمو بيانه ، أو فيما تناوله من إخبارات غيبية ، وقع مضمونها كما أخبر ،
أو في تشريعاته وتنظيماته الاجتماعية .

(١) انظر للتوسع في هذا البحث وللوقوف على سر تقييد الاحرف بالسبع كتاب

الإبانة لمكي بن طالب ، وكتاب « من روائع القرآن » لمؤلف هذا الكتاب .

ومن هنا تعلم أن وجوه الاعجاز في القرآن كثيرة . فمنها الاعجاز البلاغي ، ومنها الاعجاز بذكر المغيبات التي تتناول الماضي السحيق ، أو الأحداث التي لم تقع بعد ، ومنها الاعجاز في التشريع .

ولا يتسع المقام لذكر هذه الوجوه تفصيلاً . فلنقتصر على ذكر الصق هذه الوجوه بهذا الفن الذي نحن بصدد ، ألا وهو الاعجاز التشريعي . فنقول بكلمة مختصرة :

لا ريب أن كتاب الله تعالى قد تضمن تشريعاً دقيقاً متكاملًا ، يتعلق بشتى أمور الحياة الخاصة والعامة . وأنت تعلم أنه تشريع عَزَتْ لعظمته وسموه جباه علماء التشريع والقانون عامة . فقد كانوا ، ولا يزالون ، يعلنون أنه لا غنى لأيّ مقنن أو مشرع عن الاستفادة من كنز تشريعه والاعتماد على مبادئه وأحكامه .

ولا بدّ أنك قد سمعت عن المؤتمرات الفقهية وأسابيع الفقه الاسلامي التي أقيمت في أنحاء مختلفة من أوروبا . حيث أجمعت كلمة علماء الفقه والقانون ، على اختلاف نحلهم ومذاهبهم ، على مدى أهمية الفقه الاسلامي وروعته وضرورة الاقبال على دراسته والاستفادة منه^(١) .

فاذا تأملت في أن هذا الفقه الذي يقال عنه هذا الكلام في هذا الزمن ، انما يرجع مصدره الى ما قبل أربعة عشر قرناً من الزمن ، وأنه إنما ظهرت مبادئه وأحكامه الأساسية في هذا الكتاب الذي ظهر آنذاك بين أقوام يعيشون حياة بدائية ويحتكمون في مختلف شؤونهم الى الأعراف القبلية السائدة ، ليست لهم ثقافة تعقّد حياتهم أو

(١) من ذلك ، المؤتمر الذي عقدته شعبة الحقوق الشرقية من « المجمع الدولي للحقوق المقارنة » في كلية الحقوق من جامعة باريس للبحث في الفقه الاسلامي ، وذلك عام ١٩٥١ . وقد قرر المؤتمر في نهايته بالاجماع أن مبادئ الفقه الاسلامي لها قيمة حقوقية تشريعية لا يمارى فيها . كما أعلنوا عن رغبتهم في أن يظل اسبوع الفقه الاسلامي يتابع أعماله سنة فسنة ، وفي أن تؤلف لجنة لوضع معجم للفقه الاسلامي يسهّل الرجوع الى مؤلفات هذا الفقه .

تؤلف منهم تركيباً اجتماعياً يحوج الى نظام أو قانون - أقول : إذا تأملت هذا كله ، أدركت أن التشريع القرآني من أجلّ مظاهر الاعجاز في هذا الكتاب العظيم .

ذلك لأن من الأمور البديهية عند علماء القانون والاجتماع ، أن آخر ما يتوج به تقدم أيّ أمة من الأمم ، هو تكامل البنية القانونية والتشريعية في حياتها . أي فظهور قانون متكامل في الأمة ، يعدّ الثمرة العليا لتقدمها الحضاري ، وليس العكس . أي ليس القانون هو المنطلق الأول أو الخطوة الأولى لهذا التقدم . إذ أن الأمة التي لم تتقدم حضارياً بعد ، والتي لا تزال تعيش في عهد البداوة ، وفي ظل الأعراف القبلية ، ليس في حياتها الاجتماعية من التعقيد ما يشعرها بالحاجة الى سنّ قانون ووضع تشريع . ولكنها تشعر بذلك كلما تقدمت حضارياً وازداد تركيبها الاجتماعي تعقيداً .

والذي ظهر في الجزيرة العربية ، قبل أربعة عشر قرناً ، عكس هذا القانون البدهي تماماً !! . فقد ظهر فجأة بين تلك الجماعات الأمية من رجال الجزيرة العربية قانون متكامل ، يتناول الحقوق المدنية والأحوال الشخصية ، ويرسم العلاقات الدولية ويضع نظام السلم والحرب ويضبط آثارهما ، ولما تتعلم تلك الجماعات الأمية بعدد ، شيئاً عن معنى المجتمع الذي يحتاج الى قانون ، ولم تأخذ بعد بنصيب من العلم أو الحضارة أو الثقافة ، مما يعد خطوة أساسية لا بدّ من اجتيازها في طريق الوصول الى المستوى الذي يوضع عنده التشريع والقانون .

فهل تجد من حل لهذا اللغز العجيب ، إلا في اليقين بأن الكتاب الذي حوى هذا التشريع ، إنما أنزل وحياً من الله ، ولم يؤلف من قبل أي بشر من الناس ؟

حجته :

فاذا ثبت أن هذا القرآن معجز ، وأنه ليس مما تطوله قدرات البشر ، فقد ثبت أنه كلام الله عز وجل ، وأنه حجة على سائر الناس الذين تحلوا بالرشد ومقومات التكليف ، فلا يسمعهم الاعراض عنه أو تجاهل شيء من مبادئه وأحكامه .

بل لا مناص لهم من الاقبال عليه والتأمل فيه ، ثم الخضوع لكل ما قد تضمنه من أوامر وتعليمات ، فإن هم لم يفعلوا ذلك تحملوا يوم القيامة جريرة إعراضهم عنه ونسيانهم له . وسيحقق بهم قرار الله عز وجل الذي جاء مثبتاً في كتابه هذا :

(ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكاً ، ونحشره يوم القيامة أعمى ، قال رب لم حشرتني أعمى ، وقد كنت بصيراً ، قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها ، فكذلك اليوم تنسى) طه : ٢٣ - ٢٦ .

هذا ، وأما الحديث عما يشتمل عليه كتاب الله تعالى من أحكام ، فأمر معروف لمن كان على صلة بهذا الكتاب العظيم ، لا حاجة الى سرد تفصيلاته في هذا المقام . وما أظنك ، وأنت طالب شريعة ، إلاّ على صلة وثيقة بكتاب الله تعالى . وحسبك أن تعلم أنه يحوي سائر كليات الاحكام الفقهية المتعلقة بالعبادات ، والمعاملات ، والحدود ، وعلاقة ما بين المسلمين وغيرهم في حالات السلم والحرب . هذا الى جانب ما يرسمه للناس من المبادئ الاخلاقية والمناهج التربوية .

السبيل الى فهم القرآن وتفسيره :

لكي نخضع للقرآن وأحكامه في حياتنا الفردية والاجتماعية ، ولكي نجعله التشريع الهادي لمختلف قضايا ومشكلاتنا - لا بدّ من أن نبدأ بفهمه على وجهه ، ونقف على دقائق معانيه وإشارات ، ومن ثم نصوغ من مفهوماته ومعانيه الصحيحة ، الأحكام والقوانين ، بالصياغة المألوفة في حياتنا اليوم ، لتطبيقها على أتم وجه .

ولكن ما هو السبيل العلمي الصحيح الى فهم القرآن وتفسيره ؟؟

لا بدّ للوصول الى ذلك من الاحتكام الى مفتاحين اثنين :

المفتاح الاول : سنة رسول الله ﷺ . ذلك لأن القرآن انما أنزل بمثابة دستور عام يتناول أكثر قضايا الحياة بشكل كلي تاركاً النظر في الجزئيات والتفاصيل

أين أتت ضرورة الالتزام بهذه القواعد ؟ وهل هي قواعد لفهم نصوص القرآن فقط ، أم هي قواعد أساسية لفهم كل كلام صيغ باللغة العربية قرآناً كان أو سنة أو نصواً قانونية ؟

ان جملة القواعد الأصولية التي سنتحدث عنها ، مما يتوقف عليه فهم النص القرآني فهماً سليماً ، إنما تتمثل في تلك القواعد العربية التي كانت في صدر الاسلام ملكة وذوقاً في صدور العرب الذين لم تتسرب اليهم أسباب العجمة ولم يغش على بصائرهم شيء من ضبابها . ثم تمثلت - على يد الامام محمد بن ادريس الشافعي - في قواعد نُسقت ودونت واتخذت أساساً علمياً للتوصل به الى فهم النصوص . وذلك بعد أن تسربت العجمة الى الألسن ، وتفتت منها الجهالة الى كثير من العقول ، فلم تعد الملكة كافية ، ولا الذوق السليم وافراً . فهذا هو ما دفع الامام الشافعي الى وضع كتابه « الرسالة » الذي أداره على موضوع البيان ، وبحث فيه السبل الصحيحة الى ما به يكون البيان ، وقيمة الاجتهاد في تجلية أسبابه والوصول الى ارادة الله تعالى من كلامه^(١) .

والنصوص العربية تدل على معانيها بكيفيات شتى ؛ فقد تدلّ بحقائقها ، كما يمكن أن تدل بمجازاتها ، وهي تدلّ بألفاظها وصياغاتها ، كما تدل على معان أخرى في الوقت ذاته بإشاراتها ودلالاتها . وقد يتسع النص حتى يشمل ما لا حصر له من أفراد المعنى ، وقد يضيق حتى لا يشمل إلا فرداً واحداً . وقد يتعين هذا الفرد ، فلا يجوز التجاوز الى غيره ، وقد لا يعينه النص فيصدق بأي فرد من ما صدقاته .

فلم يكن بدّ (للوصول الى شفاف المعنى المقصود) من دراسة هذه الحالات وأشباهاها مما يعتور اللغة العربية ويعرض لألفاظها ونصوصها .

(١) الرسالة : ص ٢١ - ٢٣ .

ليان رسول الله ﷺ وشرحه • ولذلك فإن أول مهمة قام بها رسول الله ﷺ ، بعد ابلاغ الوحي الإلهي ، إنما هو بيان معاني القرآن ، وتفصيل مجملاته ، وإتمام دلالاته • ويدخل في حكم ذلك معرفة أسباب النزول •

المفتاح الثاني : تطبيق القواعد العربية المصطلح عليها عند العرب ، في دلالات الألفاظ وربطها بمعانيها ، والأصول المتبعة في توسيع نطاق المدلولات : « العموم » أو تضييقه : « الخصوص » ، وفي كيفية تفسير الألفاظ بعضها لبعض • الخ •

ذلك لأن هذا الكتاب الإلهي ، إنما أنزل بلفظة عربية خالصة • وخطب به — بشكل مباشر — العرب ، فكان لا بدّ من تحكيم الأصول والقواعد العربية في تحديد المعاني المرادة من هذا الكتاب •

ويدخل في حكم القواعد العربية ، في هذا الصدد ، معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها في حال تنزيل القرآن^(١) •

وإنما تتضمن بحوث هذا الكتاب التعريف بهذا المفتاح الثاني ، وبيان كيفية استعماله ، وهو يمثل لب قواعد أصول الفقه ، وهي تدخل فيما أسماه الإمام الغزالي : كيفية استثمار الأحكام من النصوص •

أهمية هذه القواعد في تفسير النصوص الشرعية خاصة والنصوص القانونية عامة:

قلنا أن من الشروط التي لا بد منها في تفسير القرآن ، التزام المقتضى الذي يدل عليه العلم بكتاب الله تعالى والتزام قواعد الأصول الفقهية في فهمه واستنباط المعاني منه • وهو ما أجملناه في المفتاح الثاني لفهم معاني القرآن فهماً صحيحاً •

وحديثنا الآن إنما يدور حول هذا الشرط ، ما هي القواعد الأصولية التي تساعد على فهم القرآن واستخراج المعاني المقصودة منها ؟ ومن

(١) انظر الموافقات للشاطبي : ٣/٣٥١ والبرهان للزركشي : ١٤/٦ و ١٥ و ١٦ •

إن أهمية دراسة هذه الدلالات وقواعدها ، لا تقل أهمية عن دراسة نحو العربية وصرفها . فكلاهما شرط أساسي لفهم المعنى المراد من النص على أتم وجه .

ولعلك تعلم أن من أهم أسباب الخلافات الواسعة بين مدرستي الرأي في العراق والحديث في الحجاز ، في الاجتهاد في الأحكام ، عدم رجوع كل منهما الى تحكيم هذه القواعد ، اذ كان عصر الملكة العربية الصافية بدأ ينحسر ، وانتشرت العجمة وأسبابها بين الناس بسبب اتساع الفتوحات ، وهجوم الكثير من العادات والأعراف الطارئة على المجتمع الاسلامي مع ابتعاد الناس عن ظل الوحي وعصر النبوة . فلما فرغ الشافعي رحمه الله تعالى من تدوين هذه القواعد التي استلّها من السليقة العربية الأصيلة واستخرجها من فهم الصحابة للنصوص - قضت هذه القواعد على الكثير من الخلافات القائمة ما بين المدرستين ، اذ كان لهم في الاحتكام اليها ما خفف من غلواء أهل الحديث في الالتزام بحرفية النص ، وقضى على تقييد الآخرين في اعتمادهم على الرأي . فلقد أصبح الرأي الاجتهادي بعد ذلك مضبوطاً بكوابح هذه القواعد . أما ما تجاوز ذلك فرأي مذموم يجافي قواعد العربية ولا يتفق مع الأدلة الشرعية .

ولتعلم أننا إنما نعني في هذا الصدد ، من النصوص القرآنية ، تلك الآيات التي لم تقف عند حد البداهة والوضوح المطلق لكل عربي اللسان ، ولم ترتفع أيضاً الى حدّ الابهام والتشابه الذي أشار اليه القرآن بقوله عز وجل : « وما يعلم تأويله إلا الله » بل وقفت من الوضوح عند درجة وسطى ، بين الكلام الواضح البدهي ، والكلام المبهم الغامض . لا جرم أن الآيات التي تقف عند هذه الدرجة هي معظم آيات الأحكام . وقد تلحق بها آيات أخرى تقف معها في هذه الدرجة ذاتها ، ولكن غرضنا في هذا المقام إنما يتعلق بآيات الأحكام دون غيرها .

والى هذا التقسيم أشار عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ، فيما رواه عنه ابن جرير الطبري في مقدمة تفسيره ، عندما قال :

« التفسير على أربعة أوجه : وجه تعرفه العرب من كلامها ، ووجه لا يعذر

أحد بجهالته ، وتفسير يعلمه العلماء ، وتفسير لا يعلمه إلا الله » (١) .

وهكذا أنزل الشارع الحكيم آيات تشريعه ملزماً بها عباده ، ولكنه سلم مفتاح فهمها واستنباط سائر مضموناتها اليهم ، عندما جعل ترجمان أحكامه المنزلة عليهم اللغة العربية ، وجعل الحكم في فهمها قواعدها وآدابها . ومن هنا شرف الله العلماء من عباده بمزية الاجتهاد في شرعته وجعل لهم على ذلك المثوبة والأجر أصابوا أو أخطأوا .



(١) تفسير الطبري : ٥٧/١ .

سنة رسول الله ﷺ

ويتضمن البحث فيها بيان المسائل التالية :

- ١ - التعريف بها .
- ٢ - بيان حجيتها ومرتبها من الكتاب .
- ٣ - أقسام السنة من حيث درجة القوة والضعف .
- ٤ - أقسام السنة من حيث ما يدخل منها في نطاق التشريع وما لا يدخل .
- ٥ - أقسام السنة من حيث كونها داخلة في حكم الإمامة أو القضاء أو التبليغ .
- ٦ - البحث في اجتهاد النبي ﷺ وما يترتب على القول بذلك .



١ - معنى السنة في اللغة والاصطلاح :

تطلق السنة ، في اللغة ، على ما قد يتخذه الانسان لنفسه من طريقة في الحياة ، بقطع النظر عن كونها محمودة أو مذمومة . وهو المعنى المراد من « السنن » في قوله تعالى : (قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض ، فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين)^(١) وهو المراد من قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه أبو داود والترمذي : « من سنّ في الاسلام سنة حسنة فله أجرها ، وأجر من عمل بها بعده ، من غير أن ينقص من أجورهم شيء . ومن سنّ في الاسلام سنة سيئة ، فعليه وزرها ووزر من عمل بها بعده ، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء » .

(١) آل عمران : ١٣٧ .

ومما تجدر ملاحظته أن « السنة » لا يعبر بها في اللغة عن الطريق الحسي الذي يسلكه الانسان في الأرض . وإنما يعبر بها عن الطريقة المعنوية التي هي رديف المبدأ والمنهاج^(١) .

أما « السنة » في الشريعة الاسلامية ، فلها معنيان اثنان : أحدهما اصطلاح فقهي يعرف بين الفقهاء ، والثاني اصطلاح أصولي يتعارف عليه علماء أصول الفقه .

فأما معناها عند الفقهاء فهو كل حكم شرعي يترتب على فعله الثواب دون أن يستلزم الإعراض عنه أي وزر أو عقاب . وهو أحد الأحكام التكليفية الخمسة .

وأما معناها عند الأصوليين ، فهو كل ما أثر عن رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير . وجرى الخلاف في زيادة : الوصف . فمن اقتصر على الثلاثة ، كان دليله أن الصفات أمور خلقية ، لا دخل لها في التشريع والتكليف . ومن أدخلها في التعريف كان دليله أن من الصفات ما هو راجع الى الاخلاق كالحلم والصبر والجود . ومعلوم أن للمراس والسبل التربوية سيلاً الى امكان التحلي بها .

فالسنة في اصطلاح الأصوليين اذن ، تشمل سائر الأحكام ، مما كان دليله قولاً أو فعلاً أو تقريراً نسب الى النبي ﷺ . على حين أنها لا تشمل في اصطلاح الفقهاء إلا حكماً واحداً من الأحكام التكليفية كما ذكرنا .

على أن علماء الشريعة الاسلامية قد يطلقون « السنة » على الطريقة التي أثرت عن النبي ﷺ أو عن خلفائه الراشدين وصحابته الكرام في مختلف شؤون الحياة . وإنما يقابلها بهذا المعنى « البدعة » وهي كل ما ابتدع في الدين ، مما لم يعهد في حياة النبي عليه الصلاة والسلام ولا في عهد خلفائه الراشدين ، فتكون السنة ، بهذا المعنى أقرب الى مدلولها اللغوي العام من اصطلاحها الشرعي الخاص .

(١) انظر لسان العرب مادة : سنن ٢٢٥/١٣ .

٢ - مرتبة السنة من القرآن والتأكيد على حجيتها :

لقد أطل كثر من العلماء في بيان مرتبة السنة من القرآن من حيث حجية الدلالة على الأحكام الشرعية . وانتهى أكثرهم الى أن السنة انما تأتي في الدرجة الثانية . واستشكل بعضهم أن هذا الترتيب يتنافى مع ما هو ثابت من أن أكثر السنة انما جاء بياناً لأكثر ما في القرآن . فهي تعدّ بذلك قاضية عليه ! . . كما استشكلوا أن هذا الترتيب لو صح ، لوجب على المجتهد أن يترك السنة ويأخذ بظاهر القرآن ، كلما رأى تعارضاً بين نص من القرآن وسنة ثابتة عن النبي ﷺ ، وهو خلاف ما يقرره علماء الاصول في باب البيان وباب التعارض والترجيح .

ويغنيانا عن تفصيل الإجابة على هذين الإشكاليين ، أن تبيّن المعنى السليم الذي يجب أن يراد من قولهم : إن مرتبة السنة متأخرة عن مرتبة القرآن . فان كلاً من هذين الإشكاليين ما قاما في الذهن الا من جرّاء فهم خاطيء لهذا التصنيف بين السنة والقرآن .

والمعنى المراد من ذلك ، أن مصادر الشريعة الاسلامية ، ليست في حقيقتها إلا فروعاً لأصل رئيسي واحد هو القرآن . . فالقرآن هو المصدر الوحيد - في الحقيقة - لهذه الشريعة الغراء . فليس للناس أن يأخذوا أحكام الله عز وجل في حقهم ، إلاّ منه وحده . ثم ان الأخذ منه يكون بالخضوع لأوامره ونواهيه المباشرة ، ويكون أيضاً بالرجوع الى الموازين التي أمر بالرجوع اليها ، وأولها السنة ، ثم الاجماع ثم القياس . . الخ . فالأخذ بالسنة ليس واجباً إلا من حيث ان القرآن أوجبه ، وكذلك سائر المصادر الأصلية والفرعية الأخرى . وقد أطل الامام الشافعي رحمه الله في تجلية هذا المعنى في كتابه الرسالة . وهو المعنى بقوله رحمه الله : « فمن قبل عن رسول الله عليه الصلاة والسلام ، فعن الله قبل » (١) .

فمن هنا يتبوأ القرآن المرتبة الأولى بين مصادر التشريع ، أي لأنه هو الذي

(١) الرسالة للشافعي ص ٧٨ فما بعد .

أعطى المصادر الأخرى حجيتها . فالتفاوت إذن اعتباري مجرد ، بمعنى أنه لا ينافيه أن تكون السنة قاضية – من حيث البيان – على كثير من نصوص القرآن . لأن هذا هو قرار القرآن نفسه . وذلك في قول الله عز وجل : (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) (٢) .

وإذن فليس من مستلزمات هذا الترتيب ألبتة إهمال السنة ، كلما قام مظهر تعارض بينها وبين القرآن . لأن التعارض الحقيقي بين القرآن والسنة الثابتة ، منفي بالدليل العقلي . فبقي معنى التعارض – ان وجد – محصوراً في مظهر يوهم ذلك ، أو في حالة لم يتأكد فيها من ثبوت السنة وسلامة نسبتها الى النبي عليه الصلاة والسلام .

أما حجية السنة ، فقد بات القول فيها من الكلام المكرر المتعاد . ولا نحسب إلا أنه أدلة حجيتها القاطعة معروفة لكل مسلم صادق في اسلامه . وكيف يرتاب في حجيتها مصدق بكتاب الله القائل : « من يطع الرسول فقد أطاع الله » (١) والقائل : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » (٢) والقائل : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » (٣) والقائل : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين ، نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً » (٤) الى آخر ما هنالك من الآيات القاطعة في الدلالة على أن السنة ترجمان القرآن وشرحه الذي لا ينفك عنه ! .

ومع هذا ، فانك لتعجب من أن ترى في الناس من يظهر الإيمان بكتاب الله تعالى والغيرة على ما فيه من مبادئ وعظات وأحكام ، ثم انه لا يريد أن يضبط نفسه وعقله بهذا الذي أمرنا القرآن أن نضبط أنفسنا وعقولنا به ، من اتباع سنة المصطفى ﷺ ، مصطنعاً لنفسه ما يشاء من الحجج والأسباب ! .

(٢) النحل : ٤٤ .

(١) النساء : ٨ (٢) الحشر : ٧ (٣) النحل : ٤٤ (٤) النساء : ١١٥ .

ولسنا نشك في أن هؤلاء الناس ، قد قرروا إطلاق أنفسهم من ربة القرآن وأحكامه ، قبل أن يقرروا إطلاقها من مقتضيات السنة وأحكامها . ولكن شق عليهم أن يواجهوا الناس بخروجهم على القرآن وتعليماته ، فاتخذوا من القرآن كلاماً لا مضمون له إلا ما تهواه أنفسهم ويتفق مع مصالحهم وأغراضهم . وإنما يعينهم على ذلك أن يبعدوا السنة عن طريقهم ، ويقطعوا ما بينها وبين القرآن من علاقة التفسير والبيان .

وقد سبقهم الى ذلك بعض الزنادقة والمارقين ، فما كان حالهم في الظهور والافتضاح إلا أسوأ ممن جاهروا بالكفر والعصيان ومحاربة كتاب الله عز وجل . وغدت الأمة الاسلامية تتقي شرّ عبثهم ، أكثر مما تتقي مجاهرة الكافر بكفره والفاسق بفسوقه .

ويفرّ هؤلاء الناس ، من ملزمات الآيات التي ذكرناها آنفاً ، الى القول بأنهم لا يشكون بمكانة السنة النبوية بحدّ ذاتها ، وبضرورة التمسك بها ، إلا أن الزمن قد تقادم عليها ، فتسلل اليها الكثير من الأباطيل والأكاذيب ، حتى التبس الصحيح منها بالضعيف وبالموضوع ، واختلف العلماء في ذلك اختلافاً كبيراً . فلم يبق بين أيدي الناس اليوم سنة يطمئن المسلم في الاعتماد عليها .

وإنك لتبين ، من هذا الاعتذار الذي يتمسكون به ، أن كفرهم بكتاب الله تعالى ليس أقل من كفرهم بسنة نبيه محمد ﷺ . إذ لو صدق برهانهم الذي يعتذرون به ، لعاد ذلك بالنقض البين على قول الله جل جلاله : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) ولكان من أبرز مستلزمات برهانهم هذا ، أن الله قد عهد للناس في تبين معاني كلامه ، الى نبراس لم يدم ضياؤه إلا مدة يسيرة من الزمن ، اذ سرعان ما انطفأ النبراس وعاد الغموض يغشي كتاب الله عز وجل ، ويعوزه البيان الذي لا سبيل الى تطبيق القرآن من دونه . فقد آل تكليف الله ، إذن ، عباده بفهم القرآن والعمل به الى عبث . ثم آلت القدرة الربانية التي عهدت في بيان القرآن الى السنة التي ضاعت معالمها في غمار الأباطيل والأكاذيب الى ضعف يتنزه عنه أقوىاء الناس فضلاء عن رب العالمين جل جلاله .

فكل من اعتذر عن التمسك بالآيات التي سبق ذكرها بهذه الحجة عن صدق ، لا بدّ أن يلتزم بهذه النتيجة التي تعود بالنقض على الإيمان بالله وكتابه ، أقرّ لسانه بذلك أم لا ، تنبه اليه أم لم يتنبه .

على أن الواقع الذي يشاهده كل متبصر حر ، نقيض هذه الحجة تماماً . فما حفظ شيء بعد كتاب الله من التلاعب والعبث كالسنة النبوية المطهرة . وما قام للعلماء جهد أشبه بالمعجزة الخارقة ، كجهدهم في تحصين السنة النبوية ضمن وقاية من فن مصطلح الحديث وضوابط الجرح والتعديل . ولئن دل ركام الأحاديث الموضوعية والباطلة التي تركت منشورة خارج هذا الحصن على شيء ، فانما هي الدلالة على مدى صفاء ونقاء ما قد بقي محفوظاً في داخله . ثم إن تصنيفهم لهذا الذي شملته وقاية الرواية وقواعد الإسناد الى متواتر وآحاد ، وتقسيمهم الآحاد الى صحيح وحسن ومتفاوت في الحسن ، انما هو مظهر آخر للدقة المتناهية في حماية السنة المطهرة ، من هذا الذي يشتهي المبطلون أن تتلبس السنة المحمدية به .

فثبت بذلك أن هذا القرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . لأنّ البيان الذي قيضه الله تعالى له ، وصل إلينا صافياً من الشوائب مكلوئاً بعناية الله ، بتسخير من شرفهم الله تعالى بخدمته وحمايته ، ولم يعفّ عليه الزمن كما قالوا ولم يلتبس بشيء من الباطل كما توهموا أو أوهموا .

ولا مطمع في إيقاظهم من غيهم بذكر الأحاديث الصحيحة التي تحذر من نبذ السنة النبوية والتفريق بينها وبين القرآن . مثل قوله عليه الصلاة والسلام في خطبته في حجة الوداع : « .. وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به : كتاب الله وسنة رسوله »^(١) . وقوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه أبو داود والترمذي : « يوشك رجل منكم متكئاً على أريكته يحدث بحديث عني ، فيقول : بيننا وبينكم كتاب الله ، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه ، وما وجدنا فيه من حرام حرّمناه .

(١) رواه مسلم وغيره .

ألا وإن ما حرم رسول الله مثل الذي حرم الله » ومثل كثير من الآثار الواردة عن أصحاب رسول الله ﷺ كقول ابن مسعود رضي الله عنه : (ستجدون أقواماً يدعونكم الى كتاب الله ، وقد نبذوه وراء ظهورهم • فعليكم بالعلم ، وإياكم والتبدع ، وإياكم والتنطع وعليكم بالعتيق) •

إذ لا يبعد أن يتنطع أحدهم ، كما تخوف ابن مسعود ، فيقول : إن الاستدلال بالسنة على حجية السنة مصادرة على الموضوع ، ودور ينأى عنه المنطق العلمي !! يقول هذا ، وهو لا يدري أن هذا التنطع منه يفرض عليه أن ينبذ كل ما قد وصل إلينا من الدين عن طريق سيدنا محمد ﷺ ، وفي مقدمة ذلك القرآن نفسه • فإن قرآنية القرآن لم تثبت لدينا الا بواسطة إخبار النبي عليه الصلاة والسلام بذلك !! وإنما الميزان العلمي الذي يدعو الى الأخذ والقبول أو الترك والرفض ، إنما هو صحة السند أو عدم صحته •

وربما أمعن أحدهم في تنطعه ، وازداد تصنعاً للعلم بمضغ عباراته وألفاظه ، فقال : إن أكثر ما وصل إلينا من السنة إنما وقف من قوة الدلالة عند حدود الظن ، لأنه إنما انتهى إلينا عن طريق خبر الآحاد ، وإن الظن لا يغني عن الحق شيئاً •

والجواب الذي يجب ألا يفوت أي عالم متبصر بهذا الدين ، أن الدليل القطعي قد توافر على أن المسلمين متعبدون ، فيما يتعلق بالتكاليف والأحكام العملية ، بالدلائل الظنية ، التي ينطوي عليها خبر الآحاد • فقد ثبت بطرق كثيرة بلغت مبلغ التواتر المعنوي أن النبي ﷺ كان يبعث آحاد الصحابة الى البلاد والقبائل المختلفة لتعليم المسلمين أحكام دينهم ، ومعلوم أن الواحد مهما كان موثقاً معرض للخطأ والنسيان • فخبره لا يرقى على درجة الظن ، ومع ذلك فقد تكرر من النبي عليه الصلاة والسلام ارسال هؤلاء الآحاد الى الجهات المختلفة لتعليم الناس أحكام الحلال والحرام ، وتكليفه الناس باتباع إخباراتهم واعتمادها • فكان ذلك دليلاً قاطعاً على أن النبي ﷺ كان يلزم أصحابه باتباع الأدلة الظنية في نطاق الأحكام العملية • وهذا الدليل هو أساس ما التقت عليه كلمة الفقهاء جميعاً من أن خبر

الآحاد ، اذا صح إسناده ومتمنه ، وجب العمل به وان كانت دلالة ظنية . لا نعلم في ذلك خلافاً يعتدّ به بين أئمة المسلمين^(١) .

إذن ، فقد آل الاحتجاج لنبد السنة ، بأنها لا تفيد أكثر من الظن ، والظن لا يغني عن الحق شيئاً — آل الاحتجاج بهذا القول الى تنطع ممجوج أقيم على ركام من الجهل بالفرق بين المبادئ الاعتقادية ، والاحكام الاجتهادية العملية ، ولو عقل هؤلاء الناس لعلموا أن القرآن نفسه ، وإن كان قطعي الثبوت ، لا ترقى دلالة في كثير من النصوص — لا سيما تلك التي تتناول الأحكام العملية — على درجة الظن .

هذا ، وأحسب أن الدوافع الكامنة وراء من يدعو اليوم الى اطراح السنة ، ظاهرة غير خفية ، ومعروفة غير مجهولة . لذا فليس ثمة حاجة الى عرض الأدلة الكثيرة التي يذكرها علماء الشريعة الاسلامية في هذا الصدد . إذ المشكلة ليست ناجمة (عند هؤلاء الناس) من جهلهم بهذه الادلة . بل من رغبتهم في التحرر من قيود القرآن ذاته .

لذا فإننا نقول : إن تربص هؤلاء الناس بكتاب الله تعالى ، والكيد له من هذا المنطلق يجعلنا أمام برهان جديد على مدى أهمية السنة المطهرة في حفظ القرآن بعيداً عن عبث العابثين ، وعلى أن السنة النبوية هي البيان الذي لا بدّ منه لكتاب الله عز وجل في كل زمان ومكان .

٣ - اقسام السنة من حيث درجة القوة والضعف :

ذهب جمهور علماء الأصول الى أن السنة تنقسم من حيث « السند » أو من حيث درجة القوة والضعف فيها الى قسمين :

(١) انظر المستصفى للغزالي : ١/١٤٦ ، وانظر كشف الاسرار على أصول

البزدوي : ٢/٣٧٠ فما بعد .

سنة متواترة وسنة آحاد

فالسنة المتواترة ما كان سنده متصلاً الى رسول الله ﷺ على وجه الكمال ، بحيث رواه جمع يمتنع في العادة أن يتفق أفرادُه على الكذب ، لكثرة عددهم ، وذلك من مبدأ التلقي عن النبي ﷺ الى عصر التدوين ، فان لم يدوّن فالى أن يصل إلينا .

وهذا القسم من السنة يأخذ حكم الثبوت القطعي ، فيجب العمل به والاعتقاد بموجبه باتفاق العلماء جميعاً .

والسنة الآحاد ، ما لم يكن سنده متواتراً ، بأن لم تتكون حلقات سنده كلها من أعداد كثيرة بحيث يحيل العرف اتفاقهم على الكذب .

وهذا القسم من السنة يفيد الظن ، ولا يفيد اليقين ، لوجود الاحتمال في صحة ثبوته . إلا أن العلماء اتفقوا على وجوب العمل به ان توافرت شروط الصحة في سنده . أمّا الاعتقاد بموجبه فالجمهور على أن ما توافرت شروط الصحة في سنده ، لا يكفر جاحده ولكنه يفتق .

ثم إن حديث الآحاد ينقسم الى صحيح ، وحسن وضعيف ، وينقسم الضعيف بدوره الى أقسام شتى . ولسنا الآن بصدد تفصيل هذه الأقسام أو التعريف بها .

والمهم أن تعلم أن القسمة ثنائية عند الجمهور . بمعنى أن السنة ان لم تكن متواترة ، فهي إذن آحاد ، على اختلاف أقسامها وتفاوت درجاتها^(١) .

أما الحنفية فان السنة تنقسم عندهم الى ثلاثة أقسام رئيسية ، هي : السنة المتواترة ، تليها السنة المشهورة ، تليها السنة الآحاد .

(١) انظر الاحكام للأدي ١٤/٢ ، والاحكام لابن حزم : ٩٤/١ .

فأما المتواترة ، فهم متفقون في تعريفها مع الجمهور . وأما المشهورة فهي ما رواه عن رسول الله ﷺ عدد يسير من الصحابة بحيث لم يبلغوا من الكثرة حدّ التواتر ، ثم رواه عن هؤلاء جمع كبير يحيل العرف تواطؤهم على الكذب ، كما رواه عن هؤلاء أيضاً جمع مثلهم الى عصر التدوين . أي فالمشهور ما كان أعلى سنده خاضعاً لتعريف الآحاد ، ثم كان ما دونه خاضعاً لتعريف المتواتر . وأما الآحاد فهو عندهم ، ما كانت طبقات السند فيه كلها ، دون حدّ التواتر ، أو كان أعلى السند متواتراً ، وما دونه آحاداً .

والمشهور عند السادة الأحناف يتبوأ مرتبة وسطى بين المتواتر والآحاد . فهو في الأحكام التشريعية العملية يلحق بالمتواتر ، كتخصيص عموم القرآن والزيادة عليه وتقييد مطلقه . . وفي الأمور الاعتقادية يلحق بالآحاد^(١) .

٤ - اقسام السنة من حيث ما يدخل منها في نطاق التشريع وما لا يدخل :

مما لا شك فيه ، أن النبي ﷺ (وهو أفضل الخلائق على الإطلاق) بشر من الناس . وقد أمره الله عز وجل أن يعرف نفسه للناس على أنه ليس إلا بشراً مثلهم ، ولكن الله اختاره ليكون رسوله الى بني جنسه : (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي ٠٠) .

إذن ، فمما لا ريب فيه أن بين رسول الله ﷺ ، وسائر الناس قاسماً مشتركاً ، هو مجموعة الصفات البشرية الفطرية التي يخضع لها الانسان ، حاشا ما قد يجوز طروؤه على الانسان من الصفات الجانحة أو العاهات المشينة أو الامراض المنفرة . . . فهو يأكل الطعام ويمشي في الاسواق ، ويتزوج النساء ويتعرض لأسباب الرضا والغضب . . الخ .

وهذا ما يجعلنا على يقين بأن حياة النبي ﷺ وتقلباته ، ليست جميعها تشريعاً .

(١) انظر كشف الاسرار : ٦٨٨/٢ ، وارشاد الفحول للشوكاني : ص ٤٩ فما بعد .

أي ليس كلها داخلاً ألبتة في نطاق الأوامر أو النواهي التي اليها مردّ الأحكام التشريعية المختلفة . ولكن لا شك أن الكثير منها أو أكثرها داخل في هذا النطاق ، حامل الى الناس مسؤولية ابلاغهم أحكاماً تكليفية . فكيف السبيل الى تمييز هذا عن ذلك ؟ . وما هي القاعدة التي تتم على أساسها معرفة التصرفات البشرية التي ليس لها طابع تشريعي ، والتي تحمل اليهم الدلالة التشريعية ، وتقيدهم بمسؤولية التأسي والاقتداء به عليه الصلاة والسلام ؟

بوسعنا أن نلخص الاجابة على هذا السؤال الهام ببيان ما يلي :

قلنا : ان السنة النبوية تنقسم الى أقوال وأفعال وإقرار .

فأما الأقوال ، فهي في الغالب مبرأة عن هذا اللبس ، لأنها لا تأتي الا في قالب أمر أو نهي أو إخبار . فأما الإخبار فخارج عن نطاق التشريع كما هو معلوم . وأما الأمر والنهي ، فان كلا منهما نص في الدلالة على حكم تشريعي . وهو آيل الى أحد الأحكام التكليفية الخمسة .

وانما يتصور دخول اللبس على كل من الفعل والإقرار ، وانما يطوف اللبس باقراراته عليه الصلاة والسلام ، اذا كانت متعلقة بأفعال الناس . فأما ان كان اقراراً على قول فحكمه كحكم السنة القولية ذاتها بشروط معينة لا يتسع ذكرها في هذا المقام .

إذن ، فالبحت في هذا الصدد محصور في أفعال النبي ﷺ ، واقراراته المتعلقة بأفعال الآخرين . فنقول :

إن جميع أفعال النبي عليه الصلاة والسلام ، يحمل في طيه دلالة تشريعية لنا ، بحيث يستفاد منها الوجوب أو الندب أو الإباحة الجديدة ، حسب ما تدل القرائن . إلا أنواعاً ثلاثة من الأفعال ، فانها لا تحمل في طيها أي دلالة تشريعية لنا .

النوع الاول : ما يدخل تحت سلطان الهواجس النفسية ، كالحركات العفوية وبعض حركات الأعضاء ، التي من شأنها أن تأتي استجابة لبعض الغرائز النفسية .

النوع الثاني : أفعال داخلية تحت سلطان الجبلة البشرية ، كالقيام ، والقعود ، وأصل الأكل والشرب ، وأصل النوم واليقظة ، أي بقطع النظر عن الكيفية أو الهيئات المتعلقة بكل منها .

النوع الثالث : أفعال أخرى خارجة عن النوعين السابقين ، ولكن قام الدليل الخارجي على أنها أفعال خاصة به ﷺ ، من دون سائر الناس ، كوصاله في الصوم ، وعدم أخذه الصدقات من الناس^(١) ، وجمعه أكثر من أربع نسوة في عصمته .

فليس في شيء من هذه الأفعال ، دليل على مشروعيته لنا ، أي لسنا متعبدين به ، لمجرد فعل النبي ﷺ له .

قال السبكي في جمع الجوامع وشارحه المحلي ما نصه :

(وما كان من أفعاله جبلياً ، أو بياناً ، أو مخصصاً به ، فواضح أن البيان دليل في حقنا ، وغيره لسنا متعبدين به ..)^(١) .

والمراد بكوننا غير متعبدين به ، أن الأفعال الجبلية ونحوها لا يتعلق بها أي خطاب تكليفي من الشارع الحكيم جل جلاله . وليست ممارسة النبي ﷺ لها إلا بدافع قاسم مشترك بيننا وبينه ألا وهو سلطان الغريزة البشرية وأحكامها .

وهكذا ، فإن سائر ما يتقلب فيه النبي ﷺ من الأوضاع البشرية الجبلية ، إنما يتقلب فيها بدافع من محض بشريته . فهي بمعزل عن أي دلالة تشريعية مما يدخل في خطاب التكليف . ولعل من أبرز الأدلة على ذلك ما تلمحه من الدلالة الإنكارية على المشركين في قوله تعالى حكاية عنهم : « وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق » الفرقان : ٧ .

(١) جرينا على ما هو الراجح من أن مسمى الفعل يشبه الكف أيضاً .

(١) جمع الجوامع وشرحه : ٦٦/٢ .

من أجل هذا ، كان تعبير الجلال المحلي عن هذا المعنى بقوله : لسنا متعبدين به ، أدق من تعبير كثير من الأصوليين بقولهم : إنه يدل على الإباحة^(١) ذلك لأن الإباحة حكم من الأحكام التكليفية الخمسة على الصحيح ولا ينافيه أن مداره على التخيير .. وإنما تستنبط الإباحة من مثل قوله تعالى : « كلوا واشربوا ولا تسرفوا » . فإن الدلالة عليها جاءت من خلال صيغة الأمر التي هي إحدى صيغ التعبير عن الحكم التكليفي . ومعنى التكليف فيها ضرورة خضوع الناس لما دل عليه هذا الخطاب التكليفي من معرفة أن تناول الطعام والشراب إنما هو من المباحات ، فليس لأحد من الناس أن يصطنع التقرب إلى الله بامتناعه عن تناولهما أو بالتضييق على نفسه في تناول ما يحتاج إليه منهما .. و فرق كبير بين نص تشريعي سيق مساق البيان لحكم شرعي ، وعمل جبلي سيق إليه النبي ﷺ بدافع من محض بشريته . نعم ، لا يخلو ما قد يقوم به النبي ﷺ من أعمال جبلية ، عن الدلالة للزومية ، على أن هذه الأعمال مما لا حرج فيه . لأنها لو كانت محل استنكار من الشارع ، لما تلبس بها المعصوم ﷺ .

ولعل الامام الشاطبي من خير من فرق بين ما يدخل تحت حكم الإباحة التي هي حكم تكليفي على الصحيح ، وما يدخل تحت البراءة الأصلية ، فلا يتعلق به أي معنى تكليفي . ولنكتف من كلامه الطويل في هذا الصدد بنقل النص التالي :

« إذا ثبت هذا ، فالأوصاف التي طبع عليها الإنسان ، كالشهوة إلى الطعام والشراب ، لا يطالب برفعها ، ولا بإزالة ما غرز في الجبلة منها . فانه من تكليف ما لا يطاق . كما لا يطالب بتحسين ما قبح من خلقه جسمه ، ولا بتكميل ما نقص منها . فإن ذلك غير مقدور للإنسان . ومثل هذا لا يقصد الشارع طلباً له ولا نهياً عنه . ولكن يطلب قهر النفس عن الجنوح إلى ما لا يحل ، وارسالها بمقدار الاعتدال فيما يحل »^(١) .

(١) انظر الإحكام للامدي ١ / ٨٩ ، واللمع لأبي إسحاق الشيرازي مع شرحه للشيخ محمد يحيى ابن الشيخ أمان : ص ٣٨٩ وأصول السرخسي : ٨٦/٢ .
(١) الموافقات للشاطبي : ١٠٨/٢ ، وانظر ما قاله أيضاً في هذا الموضوع ، في الجزء الأول من ص ١٦١ فما بعد ، وفي الجزء الثاني من ص ١٠٦ فما بعد .

والخلاصة أن كل ما يصدر عن النبي ﷺ بعد النبوة من الأفعال الجبلية والحركات الاستجابية للفرائز البشرية ، ليس لها من دلالة زائدة على ما كان يصدر عنه ﷺ من مثل هذه الأفعال والحركات قبل نبوته . وكلنا يعلم أنها خالية عن أي دلالة تعبدية أو تشريعية قبل بعثته ، لأن مصدر مثل هذه الدلالة إنما هو الوحي . وهو لم يكن قد بدأ في حياته بعد . ولكن تلبس النبي ﷺ بها ، يدل - بحكم كونه معصوماً قبل البعثة وبعدها - على أنها مما لا حرج فيه ومما لا يطوله النهي والمنع ، وأنه باق على البراءة الأصلية . فصدور هذه الأفعال ذاتها منه عليه الصلاة والسلام بعد البعثة لا تحمل أكثر من هذه الدلالة ذاتها . لأن ما يدفعه إليها بعد البعثة هو ذات ما كان يدفعه إليها من قبل البعثة .

بقي أن هذا الكلام الذي قلناه يثير إشكالات خلاصته أن الله عز وجل يقول : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » . ومعناه بالاتفاق أنه ﷺ جدير بأن يكون قدوة لنا في كل الشؤون والتصرفات والأعمال . فقد دخلت بذلك الأنواع الثلاثة من أعماله ﷺ ، في مقتضى الخطاب التكليفي ، بحيث ينسحب عليها حكم الندب على أقل تقدير . إلا أن الأفعال الخاصة به خرجت عن عموم هذا الاقتضاء ، اعتماداً على أدلة استثنائية ثابتة أخرجتها عن عموم ما يجدر الاقتداء به ﷺ . فبقي النوعان الأولان على ما يقتضيه الأصل . وهو طلب الاقتداء .

والجواب : أن ما يفعله الإنسان من القربات ينقسم إلى نوعين ، من حيث مصدر الأجر الذي أنيط به .

فالنوع الأول : قربات مطلوبة لذاتها ، وإنما يثبت الأجر على القيام بها لما يترتب عليها من حكم ومصالح تعود إلى حقوق الله أو حقوق العباد . وليس فعل النبي عليه الصلاة والسلام لها إلا إرشاداً لأمة إلى هذا المعنى ، عن طريق سبقه هو إليها ، ابتغاء الحصول على هذا الأجر .

أما النوع الثاني ، فأفعال لا تنطوي بحد ذاتها على أي قرينة . فهي غير مطلوبة لذاتها ، ولا لما يترتب عليها . ولكن لما واطب عليها النبي ﷺ لطبع خاص به أو لرغبة

شخصية لديه ، كان تأسي الناس به في تلك الأفعال من مظاهر محبتهم له . فان من أبرز ثمرات المحبة ، ولوع المحب بتقليد محبوبه والاقتداء به في كل شيء . فكان لهم على ذلك أجر" مصدره هذه المحبة ، لا تلك الاعمال الجبلية بحد ذاتها .

إذن ، فلا تنافي بين القول بأن سائر الحركات الغريزية والاعمال الجبلية التي تصدر عن النبي ﷺ ، لا يتعلق بها تشريع فهي ليست مما يتعبد به والقول بأن اقتداء المسلم به ﷺ فيها ، بدافع من محبته له ، قرينة يثاب عليها . فان الجهة منفكة بينهما ، كما يقولون .

وقد أوضح المحقق البناني هذا الفرق في حاشيته على جمع الجوامع بقوله :

« فإن قيل يرد عليه أن ظاهره أنه لا خلاف في عدم تعبدنا بالجبلّي ، مع أنه قيل بنده . وبه جزم الزركشي . فقال : أما الجبلّي فللندب ، لاستحباب التأسي به ، وأن المخصص به قد يتعبد به كالضحى . فان وجوبها مخصوص به مع ندبها لنا - قلت : أما الأول فيمكن الجواب عنه باحتمال أن المراد بنده أنه يثاب عليه **لقصد التأسي به لا على نفس الفعل** الذي الكلام فيه^(١) .

قلت : وعلى هذا يحمل ما كان يحرص عليه بعض الصحابة ، من أمثال عبد الله بن عمر رضي الله عنهما ، من تقليده ﷺ حتى في كثير من أعماله الجبلية بل والغريزية التي كثيراً ما تصدر عن الانسان عفواً وبدون قصد . فقد كان الذي يدفعه الى ذلك شدة حبه للنبي عليه الصلاة والسلام ، فهو مثاب على هذا الدافع ، لا على ممارسة ذلك العمل الجبلّي بحد ذاته .



(١) البناني على جمع الجوامع : ٦٦/٢ .

فاذا اتهمنا من بيان أن هذه الانواع الثلاثة من أفعاله ﷺ ، لا تتعلق بها أي دلالة تشريعية في حقنا - بالنظر الى ذات هذه الافعال - فان سائر أفعال النبي عليه الصلاة والسلام الاخرى ، تدخل في نوع القربات الذاتية . والقربة قدر مشترك بين النذب والوجوب . فتتصرف الى ما تدل عليه القرائن منهما .

ثم إن من هذه الافعال ، ما يأتي بياناً لنصوص قرآنية مجملة أو غامضة ، كصلاته ﷺ وصومه وحجه وكثير من نسكه .

ومنها ما يعد من الملحقات التي ألحقها النبي ﷺ بما قد نص عليه القرآن . وربما كان سبيل ذلك الوحي (وهو ما يسمى الوحي غير المتلو) أو الاجتهاد ، واجتهاده ﷺ آيل الى حجة تشريعية في حقنا ، طبقاً لما ذكره بعد قليل . مثاله : وضوؤه ﷺ بنبذ التمر ، فانه متردد بين المسكر الذي حرم الله تعالى استعماله وتناوله ، والطيب الذي أباح الله تعالى استعماله وشربه . فكان عمل النبي ﷺ هذا إلحاقاً لهذا الشراب المتردد بين هذين الطرفين بالطيب الذي لا حرج فيه ، اذا لم يكن قد باغ حد الإسكار . وكزيادة التغريب على جلد الزاني ، وشراؤه المربد الذي بناه مسجداً من اليتيمين القاصرين ، وافتدائه أسرى غزوة بدر بالمال . .

ومنها كفيات معينة ثبت أن النبي ﷺ كان يمارس بها أفعاله الجبلية التي سبق بيان كونها خارجة عن نطاق الدلالة التشريعية . كأكله باليمنى ، ونومه على الشق الأيمن ، وشربه الماء قاعداً في أعم الاحوال . وكاتقائه الاتكاء عند الطعام والشراب . فإن الدليل قاض بأنه ﷺ لم يكن يلزم كيفية بذاتها في قيامه بهذه الاعمال إلا لمعنى تعبدي فيها أعلمه الله بها وحيأ ، أو تنبه اليها اجتهاداً . وأياً كان الأمر ، فلا شك أنها قرينة بحد ذاتها . والراجح عند الفقهاء والأصوليين أنها لا تقل عن كونها من المندوبات .

هذا ، وأما السنة القولية ، فقد أوضحنا أنه لا يتعلق بها أي إشكال ، وأنها على اختلاف أنواعها داخلة في نطاق الحجة التشريعية (اللهم إلا ما يتعلق منها بمحض الأمور الدنيوية) ، فلا داعي للإطالة في الحديث عنها .

أما إقراره ﷺ فحكمه - كما قلنا - حكم ما قد تعلق به ذلك الإقرار ، فان كان فعلاً ، خضع للتفصيل الذي ذكرناه . وان كان قولاً إنشائياً أي من نوع الأوامر والنواهي ، كان ذلك بمثابة صدور ذلك القول منه ﷺ ، بشروط معروفة يذكرها علماء الأصول ليس هذا مجال بحثها .



٥ - اقسام السنة من حيث كونها داخله في حكم الامامة او القضاء او التبليغ :

ولنبداً قبل كل شيء بتعريف كل من هذه الأقسام بما يوضح الفرق بينها .

فأما أحكام الإمامة فهي تلك الأحكام الشرعية التي أنيطت بأسباب ومصالح لا يجوز أن يقدرها وينظر فيها الا الامام الأعلى للمسلمين . كاعلان الحرب والسلم ، وإبرام المعاهدات ، وقتال البغاة ، وتنفيذ الحدود ، وتوزيع الإقطاعات .. فهذه الأمور وأمثالها ، لا يجوز أن يبرم الحكم في شأنها أو يتولى تنفيذها إلا من كانت اليه عهدة السياسة العامة للبلاد ، وهو الامام الأعلى للمسلمين ، نظراً لخطورتها واتساع نطاق آثارها من خير وشر .

وأما أحكام القضاء ، فهي تلك التي يتم إبرامها بين المتخاصمين حسب ما قد يظهر بينهم من الأسباب والبيانات والحجاج . وانما يبرم هذه الأحكام من عهد اليه بالسلطة القضائية ، وخول أمر النظر بين المتخاصمين بناء على ما تقتضيه موازين الحجاج والبيانات التي رسمها الشارع الحكيم جل جلاله ، وذلك اقامة لموازين العدل ، وحماية لحقوق الناس أن تتراحم فيقضي عليها التسابق ، ويأكل القوي منهم الضعيف . وواضح أن أحكام من قد أوتي هذه السلطة تسري على الناس كلهم بما فيهم الحكام والأمراء . ومن أمثلة هذه الأحكام التملك بحق الشفعة وفسخ الأنكحة والعقود عندما تتحقق مقتضيات ذلك ، والحجر ، والتطبيق بالإعسار ، وتحديد النفقة .. الخ .

وأما أحكام التبليغ ، فهي كل ما أمر الله تعالى نبيه ﷺ بتبليغه الناس عن طريق الرسالة التي هو الواسطة فيها بين الله عز وجل وعباده من أحكام الحلال والحرام وأنواع الواجبات مما لا حاجة فيه الى حكم إمام أو قضاء قاض ، كالصلاة والصوم والحج والزكاة والنواهي وقضايا الأخلاق • ويقابل التبليغ الذي هو من مهام الرسل وواجباتهم ، الفتيا التي هي مهمة العلماء الذين ورثوا علم تلك الأحكام عن أولئك المرسلين • فالتبليغ يكون عن الله عز وجل مباشرة • والفتيا تكون عن كتاب الله تعالى بواسطة رسوله المبلغ وسنته المبينة^(١) وما يتضمنه كل منهما من الاحكام شيء واحد •

إذا تبين لنا الفرق الواضح بين هذه الاقسام الثلاثة من الاحكام نقول :

لا شك أن الله تعالى انما ألزم عباده بتبعات دينه : الاسلام ، تحقيقاً لمصالح العباد ، وتنسيقاً لعلاقة ما بينهم جميعاً ، بحيث يسود فيهم العدل وتزول أسباب الظلم • وانما يتحقق ذلك كله في ظل مجتمع • ولا يوجد المجتمع إلا في ظل أحكام وضوابط يخضع لها الناس جميعاً ، وإمام أو رئيس عام يحميهم من عادة الظلم الخارجي والاساءة الداخلية ، ويرقب سير تلك الاحكام والانظمة ألا يتلاعب بها أو يساء اليها ، وقاضٍ ذي صلة مباشرة بأحاد الناس يفصل ما بينهم عند الخصومات ، ويتولى تنفيذ الأحكام الخاصة بزالة أسباب الشقاق والكفيلة بالقضاء على العدوان وأسبابه •

فمن أجل أن المجتمع السليم لا ينهض إلا على هذه الدعائم الثلاث ، ونظراً الى أن الاسلام انما جاء لتحقيق هذا المجتمع ، فقد تضمن نظامه فيما تضمن أن مجموع الأحكام التي ألزم الله بها عباده ينقسم الى ثلاثة أقسام :

احكام منشورة ، علاقتها بالافراد مباشرة ، يطبقونها على أنفسهم ويتواصلون

(١) من كتاب الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام للقرافي ، باختصار . انظر الصفحة ٢٣ و ٢٤ ، وانظر كتاب الفروق للقرافي ٢٠٥/١ .

بها دون وساطة قاض أو رئيس ، وهي أحكام ثابتة مستقرة • وأحكام ذات طابع استثنائي تعالج بها حالات طارئة كالخصومات والشقاق والخلاف في الحقوق • وانما يتولى تنفيذ هذه الأحكام من قد عهد اليه بمعالجة هذه الحالات الطارئة والقضاء عليها • وأحكام أخرى جعلها الله تعالى ذات وجوه عدة في التنفيذ ، فهي مرنة مرونة المصالح المتعلقة بها • وهي تتعلق بمعالجة السياسة العامة للمسلمين ، ورعاية أظمتهم ، وتنظيم علاقة ما بينهم وبين الأمم والجماعات الأخرى ، في مختلف حالات الحرب والسلم • وواضح أن إبرام هذه الاحكام ، ذات الوجوه المتعددة ، من الخطورة ، بحيث لا يجوز أن يتولاه إلا الامام الذي عهدت اليه رعاية هذه الانظمة والسياسة والعلاقات • وهذا معنى قولنا : إن الاسلام دين ودولة •

فاقتضى تنفيذ هذه الانواع الثلاثة من الاحكام الشرعية وجود سلطة عليا تتمثل في رئيس الدولة ، وسلطة قضائية تتمثل في شخص القاضي ، الى جانب أفراد الناس الذين يتولون تطبيق الاحكام الشرعية المباشرة بهم ، ومرجعهم في معرفتها والتحقق منها عند الجهل بها هو المفتي وسائر أهل العلم •

وعندما ظهر الاسلام ، وولدت الدولة الاسلامية الجديدة ، كانت الظروف تقضي بأن يتولى رسول الله ﷺ سلطة رئاسة الدولة ، والسلطة القضائية ، الى جانب وظيفته الاساسية الاولى وهي تبليغه الاحكام التكليفية من الله الى الناس • اذ لم يكن أحد ، في ذلك العصر ، أولى بهما من رسول الله ﷺ •

لذا فقد كانت له ثلاثة اعتبارات شخصية بين الناس • هو بموجب واحد منها مبلغ عن الله تعالى وهو المنطلق والاساس • وبموجب الثاني منها حاكم أعلى للمسلمين ، وبموجب الاعتبار الثالث قاض لشؤون المسلمين يفصل في خصوماتهم • فاقتضت الضرورة بسبب ذلك التنبيه الى طبيعة الاحكام التي كان النبي ﷺ ينفذها بوصفه رئيس دولة ، والتي كان ينفذها بوصفه قاضياً بين الناس ، الى جانب الاحكام العامة الاخرى التي يبلغها ويعلمها الناس وحيأ من عند الله عز وجل • فان كيفية اتباعه ﷺ تختلف حسب اختلاف هذه الاحكام •

ولا بد أن تؤكد هنا بأن القاسم المشترك بين هذه الأنواع الثلاثة من الأحكام

أنها جميعاً أحكام شرعية ألزمتنا بها الله عز وجل . أي فلا يجوز أن نتوهم بأن أحكام الإمامة عائدة الى ما يراه رئيس الدولة بصيرته النافذة وحسب ما تقتضيه المصالح ، فهي إذن ليست أحكاماً دينية ، وهو في حل من أن يتقيد بشيء منها . ذلك لأن مهام الإمامة العظمى والقضاء بين الناس ، لم تنبثق الا من الأحكام التبليغية التي تلقاها النبي ﷺ عن ربه بحكم كونه نبياً مرسلأ الى الناس . وهو جل جلاله ، قد أعطى إمام المسلمين مرونة في اتخاذ ما يراه مناسباً من الاحكام المتعلقة برعاية شؤون الدولة ، ولكن ضمن دائرة محددة لا يملك أن يتجاوزها . وهو جل جلاله الذي شرع للقضاة موازين العدل وحدد لهم السبل المقبولة للبيئات والحجج . فالقاضي وان كان يملك النظر والاجتهاد في كيفية الاستفادة من هذه الموازين والعمل بها على خير وجه ، ولكنه متقيد بها على كل حال .

فلا جرم إذن أن هذه الانواع الثلاثة من الاحكام مشمولة جميعاً بدائرة الشريعة الربانية التي أرسل الله بها نبيه محمداً عليه الصلاة والسلام الى جميع الناس .



والمهم ، بعد هذا ، أن تتبين أثر الفرق بين هذه الانواع الثلاثة من الاحكام ، على صعيد النتائج التطبيقية والعملية . ويسكننا أن نلخص ذلك بايضاح ما يلي :

إن كل ما رسمه لنا رسول الله ﷺ من الاحكام على وجه التبليغ عن الله عز وجل ، يعدّ تشريعاً ثابتاً متقدراً في حق سائر المكلفين على اختلافهم الى يوم الدين ، دون احتياج الى حكم إمام أو قضاء قاض . بل لا يملك أن يغير أو يبدل أحد منه شيئاً مهما كانت سلطته وسلطانه . وتتمثل هذه الاحكام في أكثر التعليمات والمبادئ التي كان النبي ﷺ يبلغها فئات الناس .

أما ما أبرمه النبي ﷺ بوصف كونه إماماً أعلى للمسلمين ، بتفويض من الله ومبايعة من المسلمين ، فانما يسري ، ويعدّ حكماً شرعياً نافذاً ، على الناس الذين

شملمهم حكمه وعاشوا في ظله ، كقضائه في الأسرى ، وإبرامه المعاهدات ، وسياسته في الاعطيات . فلمن تولى الإمامة من بعده أن يتابع النبي ﷺ فيما حكم به من هذه الامور ، وله أن يغير منها . على أن يتقيد في ذلك بما تقتضيه مصلحة المسلمين وأن لا يخرج عن الحدود المرسومة للصلاحيات التي خوله الشارع إياها . وكل ذلك مرسوم ومحدود ومبين في الفقه الاسلامي بموجب دلائل الكتاب والسنة نفسها .

ومن الأمثلة التطبيقية لذلك ، المعاهدة التي أبرمها النبي ﷺ بين المسلمين ويهود خيبر ، بعد أن وضعت الحرب أوزارها ونصر الله المسلمين . فقد رأى النبي ﷺ ، بوصف كونه إماماً للمسلمين ، أن يستجيب لرغبة اليهود فيبقيهم على الارض التي كانوا يعملون فيها ، على أنها ملك للمسلمين ، وعلى أنهم يعملون فيها ، كما كانوا ، ببعض ما يخرج منها . ثم تولى خلافة المسلمين من بعده أبو بكر فرأى أن يبقى هذه المعاهدة على حالها . ثم جاء من بعده عمر ، فرأى بعد حين من الزمن أن يلغي هذه المعاهدة ويخرج اليهود من خيبر ، بناء على ما رآه من التطورات والمصالح المستجدة التي اقتضت بنظره ذلك^(١) .

ثم ان معظم ما يسمى بأحكام الإمامة معروف متفق عليه . وهو باختصار كل ما يتعلق بسياسة السلم والحرب وتوزيع الاقطاعات والغنائم والعلاقات بين المسلمين وغيرهم .

إلا أن الفقهاء اختلفوا في جملة أحكام ، لم تتمحض فيها دلائل كونها من أحكام الإمامة أو أحكام التبليغ . منها حكمه ﷺ بأن من أحيا أرضاً ميتة فهي له فذهب الإمام أبو حنيفة الى أنه ﷺ انما قضى بذلك بوصف كونه إماماً للمسلمين .

(١) كان قد كتب في صلب المعاهدة التي أبرمها النبي ﷺ ، القيد التالي : على اننا نخرجكم من خيبر اذا شئنا . لذا فليس فيما أقدم عليه عمر رضي الله عنه أي اخلال بالتزام المسلمين تجاه بنودها . وانظر خبر هذه الاتفاقية في صحيح البخاري ومسلم .

فلا يسري هذا الحكم منه على سائر الناس وسائر الأراضي الموات من بعده • أي فلا يجوز لأحد من بعده أن يستصلح أرضاً مواتاً ليملكها بموجب هذا الذي قاله النبي ﷺ ، بل لا بد من أن يستأذن في ذلك الإمام الأعلى للمسلمين في ذلك العصر، إذ لعله يرى المصلحة في توقيف هذا الحكم • وقال الشافعي ومالك : بل هو من تصرفه ﷺ بالتبليغ والفتيا ، لأنه الغالب من تصرفاته ﷺ ، فعلى هذا يسري الحكم بذلك الى يوم القيامة ، دون أن يكون للحكام صلاحية أي توقيف أو الغاء له • فهو مقيس عندهما على الاحتطاب والاحتشاش ونحوهما •

وأما ما قد قضى به النبي ﷺ ، بوصف كونه قاضياً بين الناس ، كتمليكه بموجب حق الشفعة وفسخ الأنكحة والعقود ، فلا يجوز القضاء بمثل ما قضى به النبي ﷺ ، اذا استجد منه شيء ، حتى يقضي في ذلك القاضي الذي أسندت اليه عهدة القضاء من بعده ، اعتماداً على تحري العدالة بالموازين الشرعية نفسها التي اعتمد عليها النبي ﷺ • ذلك لأن النبي عليه الصلاة والسلام ، لما حكم في تلك المسائل بوصف كونه قاضياً ، كان الاقتداء به فيها لا يتحقق بالنسبة للقضاة من بعده ، الا بأن يتحرروا كما تحرى ويجتهدوا على ضوء الموازين الشرعية كما اجتهد ، بقطع النظر عن الاتفاق في النتائج •

ثم إن الأحكام القضائية أيضاً ، منها ما هو محل اتفاق بين العلماء ، كالأمثلة التي ذكرناها • ومنها ما هو محل نظر وبحث ، اذ لم تستنب فيه الدلائل بشكل واضح •

فما وقع الخلاف فيه ، قضاؤه ﷺ لهند بنت عتبة ، لما شكت اليه أن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيها وولدها الكفاية • فقد قال لها : خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف^(١) • فقد ذهب جماعة من الفقهاء ، ومنهم الامام مالك الى أن هذا حكم تبليغي أخبرها به عن الله عز وجل ، بوصف كونه رسولاً • فعلى هذا

(١) رواه البخاري في كتاب النفقات ، ومسلم في القضاء •

يجوز الفتوى بأن من ظفر بحقه أو بجنس حقه ، أو بما يقوم مقامه من غير جنسه ، مع امتناع من عليه الحق من إعطائه إياه ، جاز له أخذه بدون توسط القضاء • وقال الشافعي وآخرون : بل هو تصرف في هذه المسألة بحكم كونه قاضياً ، معتمداً على موازين القضاء وبنائه • وعليه فليس لمن ظفر بحقه أن يأخذه عنوة إلا بعد قضاء القاضي بذلك •

فهذه خلاصة عن الأقسام التي تتفرع إليها سنة النبي ﷺ ، من حيث الاعتبارات الثلاثة التي تتمتع بها شخصيته ﷺ ، مع بيان حكم كل منها ، فيما يتعلق بمعنى الاقتداء به ﷺ في كل منها •

٦ - اجتهاده صلى الله عليه وسلم وما يترتب على القول به :

الاجتهاد هو بذل الجهد في سبيل الحصول على شيء ما •

وهو في اصطلاح علماء الشريعة الاسلامية : بذل الجهد في سبيل معرفة حكم عملي لم يتوافر عليه دليل قاطع •

فهل كان للنبي ﷺ أن يجتهد في بعض الاحيان لمعرفة هذا النوع من الاحكام؟ أم إنه كان يؤيد بالوحي دائماً فلم يكن ثمة ما يحوجه الى النظر والاجتهاد؟ •

ذهب أكثر المعتزلة وبعض المتكلمين الى أنه ﷺ لم يكن له أن يجتهد ، لأنه كان مؤيداً بالوحي ، ولأن المجتهد يعتمد على الظنون ، والظن معرض للخطأ ، والخطأ غير جائز في حق النبي عليه الصلاة والسلام ، وربما استدلوا أيضاً بقوله عز وجل : (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى) •

وذهب كثير من الحنفية الى أنه لم يكن يجوز له الاجتهاد في أمر ما ، إلا بعد أن ينتظر نزول الوحي ببيان حكمه ، ثم لا ينزل في ذلك شيء^(١) •

(١) انظر كشف الاسرار على اليزدوي : ٣/٣٦١ و ٣٦٢ •

واتفقت كلمة جمهور الأصوليين على أنه ﷺ كان يجتهد اذا اقتضى الأمر .
اذ هو أولى بالاجتهاد ، عند الحاجة ، من العلماء الذين توافرت لديهم مقوماته
وشروطه . كيف ، وهذه المقومات والشروط متكاملة لديه على أتم وجه .

أما دعوى أن الوحي يغنيه عن الاجتهاد ، فذلك صحيح ، لو ثبت أن الوحي
لم يكن ينفك عنه بحال من الاحوال ، أو أنه كان ينجده بالبيان كلما وقعت مشكلة
أو طرحت عليه مسألة . والثابت نقيضه . فكثيراً ما كان يسأل عن أمور ، وتمر
أيام كثيرة قبل أن يتلقى وحياً يجب على ما سئل عنه . وكثيراً ما كان يقع في
مشكلات ومخرجات - كحادثة الإفك - دون أن ينجده الوحي آنذاك
لتخليصه منها .

وأما قوله عز وجل : (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى) فانما
المعني به هنا هو القرآن ، اذ الآية رد على من زعم أن القرآن كلام مفتأت من عند
النبي ﷺ . ولو سلمت الدلالة فيها على ما زعموا ، لاقتضى أن يكون معناها :
إنه لا ينطق بشيء من عنده ، وانما هو الوحي دائماً . والواقع المتفق عليه يشهد
بعكسه . فانه ﷺ كان يتكلم في كثير من الأحيان على سجيته وبسائق من طبيعته
البشرية وفطرته الانسانية .

ثم إن الواقع أكبر شاهد على أنه عليه الصلاة والسلام كان يجتهد في كثير
من الحالات ، فمن ذلك افتدائه أسرى بدر بالمال ، وإذنه للمناققين بالتخلف عنه في
غزوة تبوك واعراضه عن عبد الله بن أم مكتوم في سبيل مواصلة الحديث مع بعض
المشركين من زعماء مكة . وانما فعل النبي ذلك كله - كما ورد في الصحيح -
بدون وحي ، لا أدل على ذلك من العتاب الذي نزل عليه في أعقاب كل من هذه
التصرفات الثلاثة .

ولسنا الآن بصدد الاطالة بأدلة اجتهاده ﷺ ومناقشة الأدلة المختلفة في ذلك .
وانما القصد أن نبني على هذا الذي ذهب اليه جماهير العلماء السؤال التالي :

هل يمكن أن يتعرض النبي ﷺ ، لما قد يتعرض له سائر المجتهدين من الخطأ في الاجتهاد ؟ أم إن اجتهاداته كلها لا بد أن تأتي دائماً موافقة للحق الثابت في علم الله عز وجل ؟

والصحيح أنا إذا قلنا بجواز اجتهاده ﷺ ، فلا بد من القول بجواز وقوعه في الخطأ ، ضرورة أن هذا الاحتمال من مستلزمات الاجتهاد . ولكن مما لا ريب فيه أن النبي عليه الصلاة والسلام لا يُقرّ على خطأ ، بل لا بد أن ينزل الوحي برده الى ما هو الحق الثابت في علم الله عز وجل .

أما قلة من الباحثين فذهبوا الى أن الخطأ ممنوع عليه ، فهو وإن اجتهد ، لا يمكن أن يئلم في اجتهاده بأي خطأ . منهم الامام الرازي والبيضاوي .

قال الاسنوي في شرحه على المنهاج للبيضاوي :

(والذي جزم به المصنف من كونه لا يخطئ اجتهاده ، قال الامام إنه الحق . واختار الآمدي وابن الحاجب أنه يجوز عليه الخطأ بشرط أن لا يقرّ عليه . ونقله الآمدي عن أكثر أصحابنا والحنابلة وأصحاب الحديث)^(١) .

قلت : وهو الراجح أيضاً عند الحنفية ، كما نص على ذلك كل من البزدوي والسرخسي في أصوله . فقد نص كل منهما على أنه ﷺ إن اجتهد لا يُقرّ على الخطأ . وهذا يعني أن الخطأ في أول الأمر ممكن ، ولكن سرعان ما يعود عنه ، بتنبيه الله عز وجل له^(٢) . فعلى هذا المعنى لا بد أن ينزل قول البزدوي فيما بعد : فإذا كان كذلك ، كان اجتهاده ورأيه صواباً بلا شبهة .

هذا ، وقد يستعظم بعضهم نسبة الخطأ الى رسول الله ﷺ ، متوهمين أن

(١) نهاية السؤل في شرح المنهاج للأسنوي : ٣٥٧/٤ .

(٢) انظر أصول السرخسي : ٩٥/٢ ، وأصول البزدوي على هامش كشف الاسرار : ٢١٠/٣ .

الخطأ هو الإثم أو الانحراف أو نحو ذلك ، مما ينافي العصمة الثابتة للأنبياء ، غير أن المقصود بالخطأ هنا عدم مطابقة اجتهاده لما هو الكمال الثابت في علم الله عز وجل . وهو لا يتنافى مع عصمته ﷺ . بل هو مأجور من الله تعالى عليه ، والناس مكلفون باتباعه في ذلك ، ما لم ينزل عليه وحي يصرفه الى حكم آخر ، شأنه شأن الحاكم اذا اجتهد . ولعمري كيف تكون العبادة التي هي مناط أجر ومثوبة من الله عز وجل من موجبات الاخلال بالعصمة أم كيف تكون مما لا يليق بمكانته عليه الصلاة والسلام ؟

وهكذا ، فان اجتهاده ﷺ ، فيما لم ينزل وحي يتعلق به ، له طرف ناظر الى الناس وطرف آخر يتعلق بعلم الله تعالى . فأما اجتهاده بالنسبة للطرف الاول فلا يوصف بالخطأ ألبتة ، لأن الناس مكلفون باتباعه على كل حال ، كاتباعهم لسائر المجتهدين من بعده . اذ لا سبيل لهم للاطلاع على الخفي الثابت في علم الله عز وجل . وأما اجتهاده بالنسبة للطرف الثاني ، أي المتعلق بعلم الله عز وجل ، فخاضع لوصفي الصحة والخطأ ، اذ هو قابل لموافقة ما هو الكمال الثابت في علم الله تعالى ، كما أنه قابل لعدم موافقته له ، والكمال المطلق انما هو لله تعالى . ولقد كان النبي ﷺ يرقى في الكمالات ، متجاوزاً المراحل التي كانت تبدو له نقصاً وتقصيراً ، بالنسبة لما ارتقى اليه من بعد ، وكان يستغفر الله تعالى من تلبسه بها كاستغفارنا نحن من الذنوب ، ويقول : إنه ليغان على صدري فأستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة .

ولكن قد يرد هنا السؤال التالي :

ما الحكمة في أن يتنكب النبي ﷺ ، في اجتهاده عن الحق الثابت في علم الله تعالى ، مع أن الله قادر على أن يلهمه الحق منذ البداية ، أفليس ذلك أقرب الى معنى العصمة فيه ، وأليق برفيع مكانته عند الله تعالى وعباده ، من أن يترك يتخبط في الاجتهاد كأبي انسان آخر ، حتى اذا انتهى من اجتهاده هذا الى قرار وأعلنه في أصحابه ، نزل الوحي يردّه الى الحق أو الاكمل ؟

والجواب : أن أقرب هذين الوجهين دلالة على نبوته ، هو أكرمهما في حقه وأليقهما بكرامته • وسبحان من جعل في مظهر كل تصرف من تصرفاته ﷺ دليلاً ناطقاً بنبوته •

واظر ! •• أرأيت لو أن النبي ﷺ كلما فكر واجتهد ، بعيداً عن الوحي وتعاليمه ، هُدي الى الكمال الثابت في علم الله تعالى ، لضاعت معالم نبوته ، في غمار إلهاماته الصائبة دائماً ، في نظر كثير من الناس ، ولحلل المبطلون نبوته بأنها ليست أكثر من صفائه الفكري وفراسته الصائبة دائماً ، مستندين الى اجتهاداته وتصرفاته العامة التي تأتي كلها في ذروة المطابقة للحكم الرباني الذي يحدثنا هو عنه •

فكان من جليل حكمة الله تعالى وتدييره ، أن يقطع وحيه عن المصطفى ﷺ ، في أوقات لعله يكون بأمس الحاجة الى تلقي الوحي فيها ، لتظهر للناس بشريته وليتجلى لهم أماته على الوحي ، وأنه ليس في مقدوره ، وليس شعوراً داخلياً يساوره • فلو لم يكن في أدلة نبوته ، إلا هذا الدليل وحده ، لكفى برهاناً قاطعاً على نبوته وصدقه ، وإن المنصف المتأمل ليبر في هذه المواقف الاجتهادية منه ﷺ مصداق قول الله تعالى :

« •• قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عُمراً من قبله أفلا تعقلون » يونس : ١٦ •

ولقد ظل ﷺ يكرر النصيحة لزيد بن حارثة متبناه أن يقلع عن خصومته مع زوجه زينب ويصلح ما بينه وبينها ، متكتماً على ما أخبره الله به من أن زيدا سيطلق زوجته وأنه ﷺ سيكلف بالزواج منها تأكيداً على بطلان أحكام التبني وآثاره في الجاهلية ، حتى أنزل الله عليه قوله معاتباً عتاباً شديداً :

« وإذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفي في نفسك ما الله مبديه ، وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه • فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم اذا قضوا منهن وطراً وكان أمر الله مفعولاً » الأحزاب : ٣٦ •

فأي دليل ينطق بأن القرآن كلام الله تعالى ، وأن محمداً ﷺ ليس إلا أمين الله لعباده على هذا الكلام ، أقوى من هذا الدليل البين القاطع ؟

تقول عائشة رضي الله عنها : لو كنتم محمد ﷺ شيئاً مما أوحى إليه من كتاب الله تعالى لكنتم (وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه) • رواه مسلم وغيره •

نسأل الله تعالى أن يشرفنا باتباع سنة حبيبه المصطفى ﷺ ، وأن يختم حياتنا بأحب الأعمال إليه ، وأن يجعلنا يوم القيامة من الواردين على حوض نبيه عليه الصلاة والسلام • انه سميع مجيب •





النَّارِي السُّبَايِي

البَابُ الأولُ

تَلَايِلُ الْأَلْفَاظِ

- أولاً - مِنْ حَيْثُ تَنَوُّعُ كَيْفِيَّاتِهَا
- ثانياً - مِنْ حَيْثُ دَرَجَةُ الْقُوَّةِ وَالضَّعْفِ فِيهَا
- ثالثاً - مِنْ حَيْثُ انْقِسَامُهَا إِلَى خَبَرٍ وَإِنْشَاءٍ
- رابعاً - مِنْ حَيْثُ دَرَجَةُ الشُّهُورِ وَنَوْعِهِ فِيهَا
- خامساً - أَخْرَفَ الْمُعَافِي

أولاً

دلالات الألفاظ من حيث تنوع كيفياتها

الوضع اللغوي

ودلالة الحقيقة والمجاز

الوضع اللغوي : معناه واصله :

مما لا ريب فيه أن الأفكار والمعاني أسبق في الوجود من الألفاظ والتعابير الدالة عليها . لقد وجدت الأفكار أولاً ، ثم وضعت الألفاظ الدالة عليها ثانياً . فما معنى الوضع ، ومن الذي وضع الألفاظ للدلالة على المعاني ؟

إن الوضع هو : تعيين لفظ بذاته بإزاء معنى معين ، وربط هذا بذاك ، كتعيين لفظ « شجر » بإزاء مسماه المعروف ^(١) . ويأتي الاستعمال تطبيقاً لهذا الوضع .

ولقد أطال علماء العربية وتاريخها ، وعلماء الشريعة الإسلامية في البحث عن واضع هذه الألفاظ للدلالة على معانيها ، ولعل جميع ما قد ذكر في ذلك يعود إلى مذهبين أساسيين :

المذهب الأول : يرى أن رابطة ما بين اللفظ والمعنى إنما نشأت بوضع الله عز وجل ، وإلهام منه سبحانه وتعالى لآدم عليه الصلاة والسلام — أي طفرة وبدون تدرج علمي — ثم تلقاها ذريته بعد ذلك عن طريق التعلم والممارسة ، كما هو المألوف ، وتوسعت اللغات والدلالات اللفظية بعد ذلك .

(١) انظر شرح اللمع لأبي إسحاق الشيرازي ص ٤٦ وشرح المنهاج للبيضاوي ١١/٢

وقد ذهب الى هذا الرأي جمهور من علماء اللغة كابن فارس وابن جني ،
وأبي علي الفارسي ، وأكثر علماء الأصول كإمام الحرمين وأبي بكر الباقلاني والامام
الرازي والبيضاوي .

ومن أبرز الأدلة التي اعتمدها أصحاب هذا الرأي ، ظاهر قول الله سبحانه
وتعالى : (وعلم آدم الأسماء كلها ، ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء
هؤلاء إن كنتم صادقين) البقرة : ٣١ .

كما استدلوا بأدلة عقلية تتلخص في أنه لو فرض أن اللغة نشأت لدى الانسان
عن طريق الاصطلاح المتدرج ، لاحتيج عند التخاطب من أجل وضعها ، الى
اصطلاحات سابقة ثابتة ، ولا شك أن تلك الاصطلاحات المفروضة سابقاً بدورها
لا تثبت الا مستندة الى اصطلاحات سابقة عليها . . وهكذا تتسلسل الاصطلاحات
المحتاج اليها دون الوقوف عند عامل ذاتي تستند اليه عملية الاتفاق والعلم .
والتسلسل محال عند الجميع .

إن الأفكار لا تستبين ولا تأخذ معناها التجريدي عن الشخصيات الا بواسطة
اللغة والألفاظ المعبرة عنها . فكيف تتم عملية وضع المصطلحات التعبيرية – وهي
من أعقد عملية ضبط الأفكار – دون الاعتماد على لغة وتعايير سابقة ؟! .

المذهب الثاني : يرى أن التعبير انما نشأ باصطلاح تواضع عليه الناس تدريجاً ،
إما بواسطة ما انطبع في أسماعهم من الأصوات الطبيعية المختلفة كدوي الرياح
وقصف الرعد وخرير الماء وثغاء الشياه وشدو الطيور ونحو ذلك ، وإما بواسطة
تناسب مزعوم بين اللفظ والمعنى كما ذهب اليه عباد بن سليمان الصيمري^(١) .

ولا يرى أصحاب هذا المذهب ، في رأيهم هذا ، ما يتناقض مع قوله تعالى :

(١) انظر الخصائص لابن جني ٤٥/١ وشرح المنهاج للبيضاوي ٢٢/٢ والتحرير
للكمال ابن الهمام ج ١/ص ٦٩ .

« وعلم آدم الأسماء كلها .. » الآية . اذ التعليم لا يشترط فيه أن يأتي طفرة واحدة وبإلهام آني . بل يمكن أن يكون التعليم بتجهيز الفكر بأسباب التدرج نحو معرفة النطق واستخراج ألفاظ يصطلح الناس عليها أداة للتعبير .

هذا ، على أن الجميع متفقون على أن أسماء الله تعالى وأسماء الملائكة وما يتبعها من صفاته سبحانه وتعالى ، ونحو ذلك ، مما مرده الى التوقف - انما هي بوضع الله عز وجل . وعلى أن أعلام الأشخاص كزيد وخالد .. من وضع الناس واصطلاحاتهم . فكلا هذين النوعين خارج من محل البحث والخلاف . وانما النزاع في أسماء أجناس الأشياء كالأرض والسماء والرجل والمرأة ونحو ذلك .

والذي نراه أن كلا هذين المذهبين له من الأدلة ما يجعله مقبولا سائفاً . غير أنا لا نملك دليلاً قاطعاً في قضية كهذه تفوص الى فجر التاريخ ، نقرر على أساسه أي المذهبين هو الحق الثابت . وهذا هو رأي الامام الغزالي في هذا الموضوع . يقول : « .. أما الواقع من هذه الأقسام فلا مطمع في معرفته يقيناً إلا ببرهان عقلي أو بتواتر خبر أو سمع قاطع . ولا مجال لبرهان العقل في هذا ، ولم ينقل تواتر ولا فيه سمع قاطع . فلا يبقى الا رجم الظن في أمر لا يرتبط به تعبد عملي ، ولا ترهق الى اعتقاده حاجة . فالخوض فيه إذن فضول لا أصل له » (١) .

وعلى كل حال ، فإننا نستبعد ذلك الرأي الآخر ، الذي يتبناه أنصار المادية التاريخية ، والقائل بأن اللغة انما نشأت مع شعور الانسان بالحاجة الى الطعام والشراب . فوسيلة الانتاج في حياة الانسان هي العامل الاول لانبثاق الفكر عن اللغة .

إن من أوضح مظاهر فساد هذا الرأي ، أنه لو كان صحيحاً ، لكانت البهائم التي تسعى منذ فجر حياتها وراء الطعام والشراب ، من خير من ينطق بلغة الضاد وغيرها .

(١) المستصفى للغزالي : ١ / ٣٢٠ .

الحقيقة والمجاز واصول الدلالة في كل منهما :

تمهيد : إن انقسام اللفظ ، الى ما يسمى بالحقيقة والمجاز ، نتيجة لضيق الألفاظ عن استيعاب جميع المشاعر والمعاني ، فالمعاني والمشاعر أسبق - كما تعلم - من التعابير الدالة عليها ، والمعاني والمشاعر تتنامى في النفس والذهن باستمرار ، فهي تكاد تكون غير متناهية ، بينما الألفاظ محدودة متناهية •

لهذا اضطر الانسان أن يتحايل ، كيما يمدّ من مساحة التعبير الى أوسع قدر ممكن ، ليغطي بذلك أكبر ما يستطيع تغطيته من المشاعر والمعاني ويرى لها ، بطريقة ما ، تعبيراً ذا دلالة واضحة • فكان من مظاهر هذا التحايل اخراج الألفاظ من مجالاتها الحقيقية التي وضعت لها ، واستعمالها لمعان أخرى اعتماداً على صلة ما تقوم بين المعنيين •

ومن هنا انقسمت الألفاظ - من حيث بقاؤها مرتبطة بالمعاني الموضوعية لها ، والتجاوز بها الى معان أخرى - الى قسمين : الحقيقة ، والمجاز •

فما هو تعريف كل منهما ؟

الحقيقة : هي اللفظ المستعمل في المعنى الذي وضع له •

وقد عرفت فيما مضى أن الوضع هو : تعيين اللفظ بإزاء المعنى ، بقطع النظر عن الاستعمال الفعلي • فالفرق إذاً بين الوضع والاستعمال فرق واضح • الاستعمال نتيجة وتطبيق للوضع الذي هو قانون حكمي مجرد^(١) •

فاذا تطابق الاستعمال الذي هو التنفيذ مع الوضع الذي هو حكم اعتباري • فذلك التطابق يعبر عنه بالحقيقة •

(١) انظر شرح اللمع لابي اسحاق الشيرازي ص ٤٦ وشرح المنهاج للبيضاوي: ١١/٢

إلا أن الوضع – وإن كان ينتمي في أصله الى الوضع اللغوي – فقد تفرع عنه فيما بعد قسمان آخران ، هما : الوضع الشرعي ، والوضع العرفي . فأصبحت أقسام الوضع بذلك ثلاثة : لغوي ، وشرعي ، وعرفي .

ولا بدّ أن تنقسم « الحقيقة » أيضاً الى هذه الاقسام الثلاثة تبعاً لتقسيم الوضع .

فاذا لوحظ الوضع اللغوي ، واستعمل اللفظ ضمن هذا الوضع نفسه : فهي **حقيقة لغوية** .

واذا لوحظ الوضع الشرعي ، واستعمل اللفظ ضمن هذا الوضع ذاته : فهي **حقيقة شرعية** .

واذا لوحظ الوضع العرفي ، واستعمل اللفظ ضمن وضعه هذا : فهي **حقيقة عرفية** .

مثال الحقيقة اللغوية استعمال كلمة « الأسد » في الحيوان المفترس المعروف ، واستعمال كلمة « دابة » في التعبير عن كل ما يدب على الارض . ومثال الحقيقة الشرعية استعمال كلمة « الصلاة » في الاقوال والافعال المفتحة بالتكبير والمختمة بالتسليم . ومثال الحقيقة العرفية استعمال كلمة « دابة » في الدلالة على الحيوانات التي تمشي على أربع .

واذا تأملت ، أدركت بناء على ما قلنا ، أن الكلمة الواحدة اذ تستعمل بمعنى واحد ، قد تكون حقيقة ومجازاً باعتبارين . فاذا عبرت بكلمة « دابة » في المجال العرفي بعيداً عن اللغويين والأفكار اللغوية مريداً بها الحيوانات التي تمشي على أربع فقط ، فالاستعمال حقيقي والكلمة بهذا الاعتبار من قبيل الحقيقة . ثم اذا عبرت بهذه الكلمة عن هذا المعنى ذاته ، ولكن بعد أن انتقلت الى المجال اللغوي ، وأصبحت تحدث علماء اللغة فالاستعمال عندئذ مجازي ، والكلمة بهذا الاعتبار الثاني من قبيل المجاز . لأن الوضع اللغوي لا يتعرف على هذا المعنى الضيق للكلمة .

وكذلك كلمة الزكاة والصوم والصلاة ، فهي حقيقة اذا استعملت - في المجال الشرعي - تعبيراً عن معانيها الشرعية ، ولكنها مجاز في المعاني ذاتها ، اذا استعملت في المجال اللغوي .

الحقيقة إذا تنقسم الى حقيقة لغوية وشرعية وعرفية . ولكن الحقيقة اللغوية أساس ومنطلق للقسمين الآخرين . والعلاقة بين هذه الاقسام اعتبارية وفرق ما بينها فرق اعتباري كما تبين لك من الامثلة التي عرضناها . واذا أردنا أن نعرف الحقيقة تعريفاً شاملاً يتسع لهذه الاقسام الثلاثة فلنقل : هي استعمال اللفظ فيما وضع له في اصطلاح التخاطب . فهذا القيد الاخير يدخل الاقسام الثلاثة في التعريف^(١) .

واما المجاز فهو : اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما .

وواضح أن المجاز هو الآخر ينقسم الى الاقسام الثلاثة التي انقسمت اليها الحقيقة . للسبب ذاته . فهناك ، مجاز لغوي ، ومجاز شرعي ، ومجاز عرفي ، تبعاً للوضع الذي ينطلق منه المتكلم في حديثه كما أوضحنا آنفاً .

وعلى كل ، فان استعمال الكلمة في معنى خارج عما وضعت له ، لا يسمى مجازاً ، بل لا يكتسب الشرعية في التعبير ، إلا اذا ظهرت علاقة ما بين المعنى الاصلي الذي وضعت له الكلمة ، والمعنى الآخر الذي استعملت الكلمة فيه . ومجال البحث في هذه العلاقة وأقسامها وتفصيل القول فيها كتب البلاغة .

مثال المجاز اللغوي كلمة « أسد » حينما تستعمل تعبيراً عن الرجل الشجاع . وكلمة « نهر » اذ تستعمل تعبيراً عن الماء الذي يجري فيه ، وكلمة « قرية » في الدلالة على أهلها^(٢) وواضح أن ثمة علاقة بين كل من هذه الكلمات الثلاث ، والمعاني التي استعيرت للتعبير عنها .

(١) هذا التعريف اعتمده الامدي في كتابه الاحكام .

(٢) النهر موضوع في الاصل للشق الممتد في الارض ، والقرية ايضاً موضوعة للبيوت المجتمعة في مكان ما .

اصول الدلالة الشرعية في كل من الحقيقة والمجاز :

تمهيد : الصحيح أن كلاً من اللغة العربية والقرآن قد حوى الحقيقة والمجاز . خلافاً لآراء هامشية خالفت هذا الذي أجمع عليه الجمهور .

فقل نقل عن الامام أبي حامد الأسفراييني (٣٤٤ - ٤٠٦) أنه أنكر وجود المجاز في اللغة العربية . كما نقل عن أبي بكر محمد بن داود (٢٥٥ - ٢٩٧) وابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨) أنهما أنكرا وجود المجاز في القرآن . وللجمهور مناقشات طويلة لكل منهما ، لا مجال لاستعراضها في هذا المقام .

إذا عرفت هذا ، فإن أصول الدلالة الشرعية في كل من الحقيقة والمجاز تستبين من خلال بيان النقاط التالية :

اولاً : إن الأصل في الكلام أن يستعمل فيما وضع له ، وأن لا يصرف عنه الى غيره الا بدليل يوجب ذلك . وانما يلاحظ الوضع على ضوء المجال الذي يتم فيه الخطاب . وهذا الاصل هو معنى قولهم في القاعدة المشهورة : الاصل في الكلام الحقيقة .

فإن كان الكلام متداولاً بين اللغويين فلا بد أن يحمل على وضعه اللغوي ، لأن ما عداه مجاز . وإن كان متداولاً في مصادر الشريعة وبين علمائها فلا بد أن يحمل على وضعه الشرعي ، وإن كان متداولاً بين أهل العرف في المجتمع ، صرف الى وضعه العرفي . حتى اذا قامت قرينة قوية تستوجب صرف الكلمة عن المعنى الذي وضعت له ، صرفت الى ما تقتضيه تلك القرينة ، وأصبحت الكلمة بذلك من قبيل المجاز .

ففي مجال الشريعة تقدم الحقيقة الشرعية ، ويفسر الكلام بمقتضى ذلك . فاذا قام مانع ، صرفت الكلمة عندئذ الى الحقيقة العرفية ان كان لها معنى عرفي ، فاذا امتنع ذلك أيضاً لسبب ما ، صرفت الكلمة الى الحقيقة اللغوية . فالشريعة

أولاً ثم العرف ، ثم اللغة • وصرف الكلمة الى كلا المعنيين الآخرين مجاز من وجهة نظر الاصطلاح الشرعي •

مثال ذلك قول الله تعالى : « ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط » فقد كان الاصل أن تفسر الآية بمعناها الحقيقي - وهو هنا الحقيقة اللغوية ، اذ لا يوجد في هذا الكلام اصطلاح شرعي خاص به - إلا أن القرينة دلت بشكل قاطع على أن المعنى الحقيقي غير مراد ، وأن الآية انما تنهى عن كل من التبذير والبخل ، فاقضى ذلك صرف الكلام عن معناه الحقيقي الى المعنى المجازي •

ثم ان هذه القاعدة جارية على إطلاقها عند جمهور الاصوليين - وهي أن الاصل في الكلام صرفه الى الحقيقة الشرعية ، ولا يصار الى المجاز الا بعد تعذر بقاءه مرتبطاً بمعناه الحقيقي •

إلا أن الامام الغزالي خالف الجمهور في هذا الاطلاق ، واختار تفصيلاً ، خلاصته ، أن الكلمة اذا وردت في المجال الشرعي في سياق الايجاب فهو مع الجمهور في أنها تصرف الى المعنى الشرعي أولاً ، ثم الى المعنى العرفي - اذا كان لها معنى عرفي - ثم الى المعنى اللغوي • أما اذا وردت الكلمة في سياق النهي فهي عندئذ من قبيل المجمل ، أي فهو يرى أن علينا أن نتوقف في اعطاء أي دلالة لهذه الكلمة ، الى أن نعثر على قرينة خارجية توضح لنا المعنى المقصود •

مثال ما ورد في سياق الايجاب ، ما رواه مسلم بسنده عن عائشة رضي الله عنها قالت : (دخل النبي ﷺ ذات يوم • فقال : هل عندكم من شيء ؟ قلنا لا • قال : فإني إذا أصوم) فقد اتفق الغزالي مع الجمهور على تفسير الصوم هنا بالمعنى الموضوع له شرعاً وعلى صرف الكلمة بذلك الى الحقيقة الشرعية •

ومثال ما ورد في سياق النهي ، ما رواه الشيخان أنه ﷺ نهى عن صوم يوم عيد الفطر والنحر • فكلمة الصوم هنا ، لا يجوز أن تصرف الى حقيقة أو مجاز ، بنظر الغزالي ، الا بعد الرجوع الى القرائن الخارجية التي يمكن أن تعين لنا المعنى

المقصود . وذلك نظراً الى أن كلمة « الصوم » هنا جاءت في سياق النهي^(١) .

ويترتب على المعنى الذي صرفت اليه كلمة « أصوم » في المثال الاول ، أن عقد العزم على الصيام النفل بعد الفجر يجعل الصيام صحيحاً ومقبولاً ، اذا لم يكن قد باشر شيئاً من المفطرات قبل ذلك . أي فلا يشترط لصيام النفل تبيت النية . ويكون هذا الحديث عندئذ مخصصاً لحديث رسول الله ﷺ « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل »^(٢) أي فيصرف الصيام المنفي هنا الى الصيام المفروض ، كصيام رمضان ، وصوم النذر .

واعلم أن هذه القاعدة ، لا تختص بنصوص الشارع من كتاب وسنة فقط ، بل هي تطبق على جميع الصيغ والكلمات التي ينطق بها المكلف مما ينبثق عنه حكم شرعي ، كاليمين والإقرار والطلاق ، ونحو ذلك . فالقاعدة فيها عند جمهور الاصوليين أنها تصرف الى الحقيقة الشرعية ، فاذا لم يكن لها اصطلاح شرعي ، صرفت الى الحقيقة العرفية ، فاذا لم يكن لها اصطلاح عرفي أيضاً صرفت الى الحقيقة اللغوية . وكل من هذين الاصطلاحين الاخيرين مجاز بالنظر لمجال الشريعة . وعند الغزالي : يجري الأمر على هذا المنوال بالنسبة للنصوص التي جاءت في سياق الاثبات ، أما النصوص التي تأتي في سياق النهي ، فيتوقف في فهم معانيها الى أن تدل القرائن الخارجية على المعنى المقصود .

وعلى هذا فلو حلف الرجل ليتصدقن بدابة ، لم يبرّ إلا أن يتصدق بفرس أو شاة أو نحو ذلك . لأنه هو الذي يسمى في العرف دابة . ولا عبرة لشمولها في اللغة لكل ما يدب على الارض ، لأن الحقيقة العرفية مقدمة على الحقيقة اللغوية عند الاطلاق . ولو كان للكلمة حقيقة شرعية لقدمت عليهما . ولكن لا توجد لكلمة « دابة » حقيقة شرعية .

(١) المستصفى للغزالي : ١٥٣/١ ط : مصطفى محمد .

(٢) رواه مسلم وغيره .

وإذا حلف بالله ليصلين^١ ، لم يرَ إلا بالصلاة الشرعية المفتحة بالتكبير والمختمة بالتسليم ، لأن « الصلاة » لها اصطلاح شرعي ، ولا يجوز أن تصرف عند إطلاقها الى معناها اللغوي وهو الدعاء .

هذا اذا أطلق الرجل . أما اذا أراد بالكلمة معنى معيناً لها فينصرف كلامه عندئذ الى ما أراد ديانة ، ويترتب الحكم عليه وفقاً لذلك . إلا أن ذلك لا يقبل منه قضاء إذا لم تقم قرينة تؤيد المعنى الذي أراد .

والذي ينبغي على ما أوضحنا أن المعنى الحقيقي اذا أصبح مهجوراً في العرف العام للتخاطب ، يتعين صرف الكلمة عندئذ الى المعنى المجازي ، ضرورة أنه السبيل الى تصحيح الكلام .

فلو حلف ألا يأكل من هذه الشجرة أو من هذا القدر^٢ ، لا ينصرف يمينه الى عين كل من الشجرة والقدر ، وإنما ينصرف الى ثمرة الشجرة وما يطبخ في القدر ، لأن المعنى الحقيقي لكلمة الشجرة والقدر مهجور هنا . أمّا لو حلف لا يأكل من هذه الشاة فإن يمينه ينصرف الى لحمها وهو المعنى الحقيقي للشاة ، ولا ينصرف الى لبنها وسمنها مثلاً لأن الحقيقة هنا غير مهجورة^(١) .

ثانياً - اذا لم ينهض دليل يرجح المجاز على الحقيقة ، فلا خلاف في وجوب حمل الكلمة على الحقيقة . واذا نهض دليل موجب لصرف الكلمة عنها الى المجاز بحيث لا يصلح المعنى الا بذلك فلا خلاف في أن صرفها الى المعنى المجازي عندئذ أمر متعين . ذلك محل اتفاق عند الاصوليين .

ولكن وقع الخلاف بين الأئمة فيما اذا تدافع كل من المعنى الحقيقي والمعنى المجازي بين هذين الطرفين . وذلك بأن كان الشائع في الكلمة ، في مثل السياق الذي وردت فيه ، فهم المعنى المجازي ، ولكن الكلمة لا تزال قابلة

(١) انظر اصول السرخسي : ج ١/ ١٧٢ ط بيروت .

للاستعمال في حقيقتها ، ولا يزال الناس يتعاهدون هذا الاستعمال فيها كما لو قال : والله لأشربن من هذا النهر ، فهو حقيقة في أن يكرع منه مباشرة ، ولكن ليس هذا هو المعنى الشائع بين الناس عند اطلاق هذه الكلمة . بل الأغلب فهم المعنى المجازي ، وهو ما يشمل الاعتراف منه بكوز مثلاً ثم يشرب منه . إلا أن المعنى الحقيقي في الوقت ذاته صالح وغير مهجور ، كالأمثلة السابق ذكرها ، ويمكن أن يقصده كثير من الناس .

فكيف يفسر النص في هذه الحال ؟

أما عند الشافعية وجماهير الأصوليين ، فهو يفسر بالمعنى الحقيقي ، عند الاطلاق وعدم وجود قرينة خارجية صارفة عنها ، ولكنه ينصرف الى المعنى المجازي اذا توفرت قرينة الإرادة أو نحوها على ذلك .

وذهب أصحاب أبي حنيفة رحمه الله الى أنها تفسر بمجازها الشائع^(١) .

مثال ذلك قوله سبحانه وتعالى في كفارة اليمين عند الحنث : « فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم »^(٢) فالمعنى الحقيقي لقوله تعالى : عشرة مساكين ، أن يتم اطعام عشرة مساكين عدداً . وهذا المعنى الحقيقي غير مهجور بل يمكن الأخذ به وهو الظاهر . إلا أن الكلمة لها معنى مجازي مقبول ، وهو أن يكرر الحاث اطعام مسكين واحد عشر مرات ، فيتحقق المطلوب بذلك .

فالجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة ، على أن المطلوب هو اطعام عشرة مساكين فعلاً ، ذهاباً الى المعنى الحقيقي للكلمة ، اذ الحقيقة ممكنة ولا يمنع من الأخذ بها مانع ، وهو الظاهر^(٣) .

(١) مسلم الثبوت : ٢٠٢/١ وشرح المنهاج للأسنوي مع تعليقات الشيخ محمد بخيت المطيعي : ١٧٠/٢ .
(٢) المائدة : ٨٩ .
(٣) انظر أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي : ٦٤٦/٢ .

ويرى الحنفية أن من الجائز أن يطعم الحائث مسكيناً واحداً طعام عشرة مساكين دفعة واحدة أو مكرراً . ذلك لأنه مجاز مقبول يقبل العرف مثله ، والفرق الشرعي ساقط عن الاعتبار بين أن يتصدق الانسان على عشرة من الفقراء وأن يتصدق بالمبلغ ذاته على فقير واحد .

ونظيره أيضاً قوله ﷺ : (في سائمة الغنم في كل أربعين شاة شاة)^(١) فالجمهور على أنه لا بدّ في تطبيق معنى الحديث من اخراج شاة من جنس ما يسمى شاة ، نظراً الى أنه المعنى الحقيقي للكلمة ، والمعنى الحقيقي صالح وغير مهجور .

أما الحنفية فيرون أنه يجوز أن يخرج المزكي قيمة الشاة بدلاً عنها ، ذهاباً الى أن التأويل للكلمة تأويل سائغ ويتلقاه العرف العام بالقبول ، ونظراً الى أن الفرق بين الشاة وقيمتها ساقط هنا عن الاعتبار .

ثالثاً : هل يجوز أن تستعمل الكلمة في كل من معناها الحقيقي والمجازي بآن واحد اذا كان ذلك ممكناً ؟

ذهب طائفة من الأصوليين منهم المالكية والشافعية الى جواز ذلك ، اذا كان ذلك ممكناً من حيث سلامة المعنى شرعاً وإمكانه عقلاً .

وخالف آخرون ومنهم الحنفية ، فمنعوا ذلك مطلقاً .

واستدل الحنفية على المنع بأن الحقيقة أصل ، والمجاز مستعار . ولا يتصور أن يكون اللفظ الواحد مستعملاً في موضوعه ومستعاراً في موضوع آخر غيره في وقت واحد . كما لا يتصور أن يكون الثوب الواحد على الابس ملكاً له وعارية بآن واحد .

(١) رواه أبو داود والطبراني والدارمي بالفاظ متقاربة .

ويرى الحنفية أن من الجائز أن يطعم الحائث مسكيناً واحداً طعام عشرة مساكين دفعة واحدة أو مكرراً . ذلك لأنه مجاز مقبول يقبل العرف مثله ، والفرق الشرعي ساقط عن الاعتبار بين أن يتصدق الانسان على عشرة من الفقراء وأن يتصدق بالمبلغ ذاته على فقير واحد .

ونظيره أيضاً قوله ﷺ : (في سائمة الغنم في كل أربعين شاة شاة)^(١) فالجمهور على أنه لا بدّ في تطبيق معنى الحديث من اخراج شاة من جنس ما يسمى شاة ، نظراً الى أنه المعنى الحقيقي للكلمة ، والمعنى الحقيقي صالح وغير مهجور .

أما الحنفية فيرون أنه يجوز أن يخرج المزكي قيمة الشاة بدلاً عنها ، ذهاباً الى أن التأويل للكلمة تأويل سائغ ويتلقاه العرف العام بالقبول ، ونظراً الى أن الفرق بين الشاة وقيمتها ساقط هنا عن الاعتبار .

ثالثاً : هل يجوز أن تستعمل الكلمة في كل من معناها الحقيقي والمجازي بأن واحد اذا كان ذلك ممكناً ؟ .

ذهب طائفة من الأصوليين منهم المالكية والشافعية الى جواز ذلك ، اذا كان ذلك ممكناً من حيث سلامة المعنى شرعاً وإمكانه عقلاً .

وخالف آخرون ومنهم الحنفية ، فمنعوا ذلك مطلقاً .

واستدل الحنفية على المنع بأن الحقيقة أصل ، والمجاز مستعار . ولا يتصور أن يكون اللفظ الواحد مستعملاً في موضوعه ومستعاراً في موضوع آخر غيره في وقت واحد . كما لا يتصور أن يكون الثوب الواحد على اللابس ملكاً له وعارية بأن واحد .

(١) رواه أبو داود والطبراني والدارمي بالفاظ متقاربة .

أما دليل الذين أجازوا الجمع - إذا كان ذلك ممكناً - فيلخص في أن المعنى إذا تعددت جزئياته وأفراده ، فإن اللفظ الدال عليه يكون في قوة المكرر على قدر أفراد المعنى ، إلا أن كراهية التطويل اقتضت اندراج أفراد المعنى كلها تحت لفظ واحد . وبناء على ذلك ، فإن اللفظ - إذا صلح عقلاً وشرعاً - أن يدل على مدلولين أحدهما حقيقة والآخر مجاز ، فإننا نقدر اللفظ مكرراً ونجعله في حالة مستعملاً في معناه الحقيقي وفي حالة أخرى مستعملاً في معناه المجازي . فلا يرد إذا ما أوردته الحنفية من أن تناقضاً يقع من جراء استعمال الكلمة في كل من معناها الحقيقي والمجازي ، ذلك لأن التناقض حاصل لو لم نقدر تكرار اللفظ في مقابل تعدد المعنى .

وقد ترتب على الخلاف الأصولي في هذه المسألة خلافات فقهية في كثير من المسائل والاحكام .

من ذلك قوله تعالى : « .. وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء ولم تجدوا ماء فتييموا صعيداً طيباً » المائدة : ٨

فقد قال الحنفية بصدد تفسيرهم لكلمة « أو لامستم » : لما كان الجماع (وهو معنى مجاز للمس) داخلاً بالاتفاق تحت هذه الكلمة ، بدليل أنه يجوز التيمم للجنب بموجب هذا النص - فقد امتنع أن يراد بالكلمة إذا ما عدا الجماع من وجوه اللبس الحقيقية . إذ لا يجوز أن يجتمع المجاز والحقيقة بآن واحد ، ونظراً إلى أن المجاز مراد هنا قطعاً ، فقد كان لا بد أن تتنحى الحقيقة . ومن هنا ذهب الحنفية إلى أن الملامسة بين الرجل والمرأة الأجنبية لا تنقض الوضوء^(١) . وذهب الشافعية وغيرهم إلى أنها تنقض الوضوء ، وذلك نظراً إلى أنهم لم يلتزموا بما ذهبت إليه الحنفية من عدم جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز في الإطلاق الواحد للكلمة .

ومن ذلك ، في تطبيقات الشريعة الإسلامية ، قول أبي حنيفة رحمه الله فيمن

(١) أصول السرخسي : ج ١ / ص ١٧٣ .

أوصى مالا لبني فلان أو أولاد فلان ، وتبين أن له بنين لصلبه ، وله معهم أولاد بنين ، فان أولاد البنين لا يستحقون شيئاً ، لان الحقيقة هنا مرادة قطعاً ، فكان لا بد أن يتنحى المجاز . أما عند الأئمة الذين أجازوا الجمع بين الحقيقة والمجاز اذا كان ذلك ممكناً فان الوصية تشملهم جميعاً .

ويرد على الحنفية أن هذه القاعدة لا تستمر في فقههم باطراد . فان من حلف أن لا يضع قدمه في دار فلان يحث اذا دخلها ماشياً كان أو راكباً حافياً كان أو منتعلاً . مع العلم بأن المعنى الحقيقي لوضع القدم أن يكون حافياً . وقال أبو حنيفة ومحمد : اذا قال لله علي أن أصوم رجب ونوى به اليمين كان نذراً ويمينا مع أن اللفظ للنذر حقيقة ولليمين مجاز .

وجوابهم على ذلك يتلخص فيما قاله السرخسي : إن جميع هذه المسائل تخرج على ما ذكرنا من الاصل عند التأمل ، ذلك لأن المقصود من الكلام معتبر دائماً ، فهو ينزل دائماً منزلة الدليل على الاستثناء من القواعد المطلقة .

ففي مسألة وضع القدم ، لا نشك بأن مقصود الحالف انما هو الامتناع من الدخول ، فيصير الكلام (على ضوء مقصوده) منزلاً منزلة : والله لا أدخل دار فلان ، ومعلوم أن الدخول قد يكون حافياً وقد يكون منتعلاً فهذه من قبيل عموم المجاز ، لا من قبيل عموم الحقيقة .

وفي مسألة النذر أجابوا بأن معنى النذر يثبت بلفظ ، ومعنى اليمين يثبت بلفظ آخر . وقد ثبت أن قوله : لله علي ، عند إرادة اليمين ، كقوله : بالله ، ذلك لأن اللام والباء تتعاقبان ، وتتعاونان المعنى . قال ابن عباس : دخل آدم الجنة فله ما غربت الشمس حتى خرج . يريد : فوالله .

ونحن انما أنكرنا اجتماع الحقيقة والمجاز تحت كل لفظ واحد بناء على أن له مدلولاً لغوياً واحداً ، فأما عندما تستخدم الكلمة لمدلولين في اللغة كالحروف التي تتعاقب للدلالة على أكثر من معنى ، فليس ذلك مما نحن فيه^(١) .

(١) انظر اصول السرخسي : ١٧٥/١ .

تعليقنا على موقف الحنفية هذا :

يتضح من خلال هذا التفصيل ، (بل من هذه المفارقة ما بين صورة وأخرى ، لا يكاد يتبين الباحث فرقاً كبيراً بينهما) - منهج الحنفية في تطبيق قواعدهم الأصولية ، وهو المنهج الذي يتميز به الحنفية عن الآخرين .. فانهم يعدون الأحكام الفقهية التي أقروها واقتنعوا بها هي الأساس الثابت ، في أكثر الأحيان ، ويعدون القواعد الأصولية الدالة عليها سائرة ورائها متطورة بتطورها . ولذلك قل أن تجد قاعدة أصولية يتبناها الحنفية دون أن تكون لها استثناءات كثيرة ، بحيث تجعلك لا تفرق بين القاعدة الأصلية واستثناءاتها العارضة .

لقد أبى الحنفية أن يفسروا « لامستم » في الآية بكل من معنيها الحقيقي والمجازي ، ذهاباً منهم الى أصل كلي تمسكوا به ، وهو عدم جواز الجمع - في كلمة واحدة بتعبير واحد - بين الحقيقة والمجاز . ولكنهم جمعوا بين الحقيقة والمجاز في أمثلة أخرى : كالأمهات والبنات من قوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم » ، وكقوله : لا أضع قدمي في دار فلان .. الخ ، فانهم فسروا الأمهات والبنات في الآية بما يشمل الجدات وبنات البنت وبنات الابن ، وفسروا : لا أضع قدمي بما يشمل الدخول راكباً ..

وكان ردهم على هذه المفارقة والمخالفة لأصلهم الذي التزموه ، أنهم هنا ساروا الى مبدأ الأخذ بعموم مجاز الكلمة ، أي أنهم فسروا الأمهات بمعناها المجازي ، وهو : مطلق الأصول ، فشمل هذا المجاز العام الأم المباشرة والجدات . وفسروا وضع القدم في الدار بمعنى مجازي عام ، وهو مطلق الدخول ، فشمل كل أوجه الدخول بما فيها وضع القدم حافياً في الدار .

فهل يسوغ هذا الجواب ، الفريق البذي اعتمدوه بين الأمثلة السابقة التي أخذوا فيها بقاعدة عدم الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي للكلمة ، وهذه الأمثلة التي استثنوها من القاعدة اعتماداً على مسوغ لهم في ذلك وهو الأخذ بعموم المجاز ؟

لماذا لم يفسروا قوله تعالى : « أو لامستم النساء » في الآية السابقة ، هي
الآخرى على أساس عموم المجاز بأن يفسروا الملامسة بمجاز عام كمطلق الإفضاء
بين الرجل والمرأة مثلاً ، فيدخل عن طريق ذلك المعنى الحقيقي للكلمة والمعاني
المجازية لها ، إذ كان يسعهم هذا التأويل هناك كما وسعهم هنا لعلمهم يجيبون
بأن رائدهم في ذلك هو ظهور مقصود الشارع . ولما لم يظهر لهم أن الشارع يقصد
بطلان الموضوع ، بمجرد اللبس بمعناه الحقيقي ، لم يطبقوا عليه قاعدة عموم المجاز .

إلا أن الجمهور الذين ذهبوا الى تفسير « أو لامستم » و « أمهاتكم »
و « بناتكم » ونحو ذلك بكل من معانيها الحقيقية والمجازية معاً ، انما فعلوا ذلك .
يقيناً منهم بأن ذلك هو مقصود الشارع . فقصد الشارع هو القرينة التي جعلتهم
يصرفون الكلمة الى كل من معناها الحقيقي ومعانيها المجازية التي تدخل ضمن
مقصود الشارع .

وإذا كان صرف الكلمة الى كل من المعنيين بخصوص هذا الشكل غير جائز
في نظر الحنفية ، فيمكن للجمهور أن يعتمدوا على السبيل الذي التجأ اليه الأحناف
في الأمثلة الأخرى التي وافقوهم فيها وهو سبيل عموم المجاز .

فقد آل الخلاف إذاً ، الى أمر اعتباري في أمر الجمع بين الحقيقة والمجاز .
ولكن محوره الحقيقي هو : الاجتهاد في التعرف على مقصود الشارع . فإذا وافقت
الحنفية الجمهور في أن مقصود الشارع باللسب هو معناه الحقيقي ، فإن من اليسير
على الحنفية أن يتفقوا مع الجمهور في الجمع بين المعنيين : الحقيقي والمجازي
للكلمة ، ان لم يكن بالطريقة المباشرة التي سلكها الجمهور ، فبالطريقة الأخرى غير
المباشرة التي اختارها الأحناف عندما شاء لهم اجتهادهم ذلك ، وهي طريقة :
عموم المجاز .

المشترك

معناه ، ودلالته

تعريف المشترك :

هو اللفظ الذي وضع وضعاً مستقلاً لكل واحد من معنيين فأكثر . كقولهم :
قرأ ، موضوع لكل من الطهر والحيض ؛ وعين موضوع لكل من الشمس ، والبصرة ،
والنبع . وجون لكل من الأبيض والأسود .

فالتقيد بالوضع يخرج المجاز ، والعام ، والمتواطىء . ذلك لأن الحقيقة والمجاز
من عوارض الاستعمال التطبيقي لا من عوارض الدلالة الوضعية . ولأن العام يدل
على جميع أفرادهِ عن طريق وضع لغوي واحد ، ولأن المتواطىء - وهو عكس
المترادف - يدل أيضاً على معانيه المتعددة بموجب وضع واحد .

أما المشترك فأنما يختلف عن مائر الألفاظ الأخرى ، بتعدد الوضع فيه . أي
فكلمة « اقرأ » وضعت في اللغة مرتين مرة للطهر ، ومرة أخرى بوضع لغوي آخر
للحيض . وكذلك « العين » وضعت مرة للبصرة ، فهي حقيقة فيها ، ومرة أخرى
للشمس فهي حقيقة فيها أيضاً ، ومرة أخرى للنبع فهي حقيقة فيها كذلك (١) .

وقد عرفت معنى الوضع اللغوي فيما سبق ، فلا نعيد التعريف به .

(١) ذكر بعضهم لهذه الكلمة وضعاً رابعاً ، للجاسوس ، والذي أرجحه أن كلمة
عين إذا أطلقت على الجاسوس فهي عندئذ من قبيل المجاز ، من قبيل إطلاق الجزء
على الكل .

هل المشترك موجود في اللغة :

الصحيح الذي ذهب اليه اللغويون وعلماء الوضع والاسول أن المشترك ممكن الوقوع من الناحية النظرية وواقع أيضا من الناحية العملية .

وأقوى ما استدل به العلماء في ذلك : أن الكلمات متناهية في حين أن المعاني غير متناهية ، وفي اللغة ألفاظ تدل — على سبيل البدل — على أكثر من معنى بدون مرجح ، وذلك هو معنى الاشتراك^(١) كالأمثلة التي ذكرناها .

وذهب بعض علماء اللغة الى أنه غير واقع في اللغة . وما قد يتوهم كونه مشتركاً ليس في واقع الأمر إلا من قبيل الحقيقة والمجاز . وقد نسب صاحب جمع الجوامع هذا الرأي الى ثعلب والابهرى والبلخي . وفي نظر أصحاب هذا الرأي أن كلمة العين مثلاً حقيقة في الباصرة وحدها ، ومجاز في سائر المعاني الأخرى لعلاقة المشابهة . وكلمة « القراء » من قبيل المتواطىء أي يدل على معنيين في ظل وضع واحد ، اذ هي — بنظرهم — موضوعة للقدر المشترك بين الحيض والطمهر ، وهو الجمع ، لانهم يقولون : قرأت الماء في الحوض ، أي جسعته فيه . والدم يجتمع في الجسد زمن الطهر ، وفي الرحم زمن الحيض .

إلا أن الجمهور ، يردون على هذا الاستدلال بأن علماء اللغة عندما يسمعون كلمة كالقراء أو الجون مثلاً يترددون في فهم المراد منها . ولو كانت كما تقولون حقيقة في أحد المعنيين أو موضوعاً للقدر المشترك ، لما وقع هذا التردد كما لا يقعون في التردد بصدد الكلمات الأخرى ذات الحقيقة والمجاز والأفراد المتواطئة .

كيف يفهم المشترك في نصوص الشريعة :

لا يخلو اللفظ المشترك من أن تتباين معانيه بحيث لا يمكن الجمع بينها ، أو أن تتواصل ، بحيث يمكن الجمع بينها في وقت واحد .

(١) شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب : ١٢٨/١ .

فإن كان من النوع الاول ، فالمشترك عندئذ يكون من قبيل المجمل ، لا مجال للوصول الى معناه المراد إلا باعتماد القرائن الخارجية . ويأتي الحديث عنها ان شاء الله عند الكلام عن البيان وما يتعلق به .

وإن كان من النوع الثاني ، فقد ذهب الشافعي ومعظم أصحابه ، ومالك فيما رواه القرافي وطائفة من المعتزلة الى أنه اذا كانت هناك قرينة خارجية تعين المشترك لأحد معانيه فيجب الأخذ بذلك المعنى . أما اذا لم تكن هناك قرينة تشير الى معنى مراد بعينه ، فلا مانع من الأخذ بمعانيه كلها بأن واحد . بل ربما وجب ذلك بعد نظر واجتهاد^(١) .

أما الحنفية وآخرون ، فقد ذهبوا الى أنه لا يجوز استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد ، بأن واحد^(٢) .

١ - دليل الجهور على ما ذهبوا اليه ، الوقوع ، والعمل التطبيقي .

فقد قالوا إن في القرآن ألفاظاً مشتركة ، بعضها متباين المعاني كالقرء ، وبعضها غير متباين ، كقوله تعالى : « عسعس » فهو موضوع لكل من اقبال الليل وادباره ، وكقوله : « إن الله وملائكته يصلون على النبي » ، فالصلاة من الله تعالى موضوعا لمعنى المغفرة ، ومن الملائكة ، والناس موضوعا لمعنى الاستغفار . وكقوله تعالى : « ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض ... » الآية . والسجود موضوع لمعنى الخشوع تارة ، وموضوع لوضع الجبهة على الارض على وجه التعظيم أنا آخر .

ولا ريب أنه يتعين حمل الألفاظ المشتركة التي لا تباين في معانيها على جميع ما تصلح له بأن واحد . والاحناف أنفسهم يفعلون ذلك .

(١) انظر الاسنوي على المنهاج : ١٢٠/١ ومختصر المنتهى لابن الحاجب : ١٢٨/١ .

(٢) انظر شرح المنار : ص ٦١ وكشف الاسرار على اصول البزدوي : ٤٠/١ .

فقوله تعالى : « والليل اذا عسعس » صالح لأن يراد به : أقبل ، وأدبر .
فلا مانع من أن تفسر الآية بأن الله تعالى يقسم بالليل في كلتا حالتيه : مقبلاً
بظلامه ومدبراً .

وقوله تعالى : « إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا
عليه وسلموا تسليماً » ، لا يوجد ما يمنع من أن تفسر الصلاة بكل من معنيها ، بل
يجب ذلك ليصلح المعنى ، لأن الله نسب الصلاة على رسوله الى ذاته والى الملائكة
بكلمة واحدة ، فلا مناص من حملها بأن واحد على المغفرة ، وتلك هي الصلاة من
الله ، وعلى الدعاء والاستغفار ، وتلك هي الصلاة من الملائكة .

وقوله تعالى : « ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس ، وكثير حق
عليه العذاب » يتعين تفسير السجود فيه بكل من معنييه اللذين وضع لكل منهما
وضعاً مستقلاً . أي فالكلمة بمعنى الخضوع المطلق لله بالنسبة للقمر والنجوم
والجبال والشجر وما يتبعها من صنف ما لا يعقل ، وهي في الوقت ذاته بمعنى وضع
الجهة على السجود بالنسبة للانسان الذي عبرت عنه الآية بقوله تعالى : « وكثير
من الناس » .

وهكذا فقد حمل اللفظ المشترك في كل من هذه الآيات بأن واحد على أكثر
من معنى واحد ، وهو مصير متعين لاستقامة معاني هذه النصوص .

وفي النصوص العربية العامة ، تتضح الحقيقة ذاتها . فان القائل يقول :
« العين جسم » فلا يمتنع أن يريد بالعين كلاً من الباصرة والشمس والنبع . إذ
الكل محكوم عليه بأنه جسم . ويقول القائل : « الجون ملبوس » فلا يمتنع أن يراد
به كل من الاسود والابيض معاً ، رغم تباينهما في الظاهر ، وذلك لتعدد أصناف
الملبوس ، فينصرف كل لون الى صنف .

٢ - أما دليل الحنفية فيلخص بما يلي : الاستعمال فرع عن الوضع اللغوي .

والواضع لم يضع الكلمة المشتركة لمجموع معانيها ، بل وضعها لكل منها على سبيل
البدل والتناوب . وإذا فلا يجوز استعمالها في أكثر من معنى واحد من معانيها في
كل مرة . وإلا كان ذلك استعمالاً للكلمة في غير ما وضعت له . اذ هي لم توضع
لمختلف معانيها مجتمعة .

وجواب الجمهور على دليل المنع ، هو أن تعدد الوضع لأكثر من معنى ، ينبغي
أن يكون مسوغاً لاستعمال هذه الاوضاع مجتمعة في آن واحد ، ذلك لأن الاستعمال
ثمرة الوضع ، ولا تتحقق هذه الثمرة اذا كانت للكلمة أوضاع متعددة لمعان مختلفة،
ثم لم يجز - مع توفر الامكان - حمل الكلمة بواسطة تلك الاوضاع على
سائر معانيها .

أقول : ومما يقوي مذهب الجمهور أن المشترك لا يمكن أن ينصرف بالدلالة
الى شعب معانيه المختلفة بأن واحد الا اذا تعدد المحكوم عليه لفظاً أو معنى كالأمثلة
السابق ذكرها . فاذا لاحظنا هذه الحقيقة سقط دليل المنع الذي يحتج به
الحنفية . ولم يبق له مجال للاعتبار . ذلك لأن تعدد المحكوم عليه باللفظ المشترك ،
يجعل المشترك ينصرف الى كل فرد من أفراد المحكوم عليه بوضع متميز واحد .
أي فالكلمة المشتركة في قوة التكرار والتعداد ، ولكن الاختصار هو الذي منع
ظهور ذلك . فقوله تعالى : إن الله وملائكته يصلون على النبي في قوة : إن الله يصلي
على النبي وإن الملائكة يصلون على النبي . فاستعملت الكلمة في المرة الاولى بمعنى
المغفرة وفي المرة الثانية بمعنى الدعاء .

ومن آثار الخلاف بين الحنفية والجمهور في هذه المسألة أن الرجل اذا قال :
أوصيت بسالي لموالي ، وكان له خدم وسادة ، فعند الجمهور تنصرف الوصية عند
الاطلاق والخلو من القرائن الى الطرفين من مواليه . وعند الحنفية تختص بأحد
الطرفين ، حسب ما قد تهدي اليه القرينة لدى البحث والنظر .

المنطوق والمفهوم

وقواعد الدلالة في كل منها

تعريف كل من المنطوق والمفهوم :

عندما تتأمل في الكلام الذي نسمعه أو نقرأه ، ينبثق منه في أذهاننا نوعان من المعاني • أحدهما نابع من الالفاظ المنطوقة التي يتألف منها الكلام ، فهو ثمرة مباشرة لها ، تقوم بينهما علاقة الدالّ والمدلول • ثانيهما معان تنجر الى الكلام تبعاً لمدلولاته المباشرة المأخوذة من الالفاظ ، أي تبعاً للنوع الاول ، ويكون ذلك بطرق شتى سنتحدث عنها ، قوامها التأمل والعمل الذهني •

فالطائفة الاولى من المعاني تسمى « منطوقاً » ويعرفونه بأنه : كل ما دل عليه اللفظ ضمن دائرة النطق • مثاله فهم حرمة أكل مال اليتيم ، بالمعنى المعروف للأكل ، من قوله تعالى : « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم نارا » •

والطائفة الثانية من المعاني تسمى « مفهوماً » ويعرفونه بأنه : كل ما دل عليه اللفظ خارج دائرة النطق • مثاله فهم حرمة إتلاف مال اليتيم أو حرقه أو تضييعه من الآية السابقة ذاتها •

تقسيمات المنطوق :

ينقسم اللفظ بالنظر الى معناه المنطوق ثلاث تقسيمات ، من حيثيات مختلفة • فهو ينقسم من حيث قوة دلالة اللفظ وضعفه على المعنى الى : (نصّ ،

وظاهر ، ومجمل) ، وينقسم من حيث إمكان تجزؤ اللفظ للدلالة بجزء منه على جزء
المعنى الى : (مركب ومفرد) وينقسم بالنظر الى الدلالة من حيث جوهرها الى :
(مطابقة ، وتضمن ، والتزام ، واقتضاء) .

فأما أقسام اللفظ من حيث قوة الدلالة وضعفها على المنطوق ، فيأتي الحديث
عنها عند البحث في مراتب دلالة اللفظ من حيث درجات الوضوح والخفاء .
فلنرجى تفصيل القول فيها الى ذلك البحث .

وأما أقسام اللفظ من حيث إمكان التجزؤ وعدمه ... فقد قلنا انه ينقسم
الى مفرد ومركب . فأما (المفرد) فهو اللفظ الذي لا يصلح أن يدل جزء منه على
جزء المعنى مثل كلمة « زيد » و « أنف الناقة » و « تأبط شراً » علماً على أشخاص .

وأما (المركب) فهو اللفظ الذي يدل على معناه عن طريق دلالة جزء منه على
جزء المعنى كقولنا : باب الدار ، وكتاب الفقه ، وكجميع الجمل الكلامية التي تتألف
من ألفاظ متعددة .

وأما أقسام اللفظ من حيث النظر الى نوع دلالاته وجوهرها . فإليك تعريف
كل منها :

(الدلالة المطابقة) هي أن يفهم السامع مع الكلام المركب الذي سمعه ، جميع
أجزاء المعنى المنبثق عنه . بأن يتجه منه الاهتمام لفهم ذلك كله . مثال ذلك أن يفهم
السامع جميع أركان النكاح من قول القائل : أركان النكاح العاقد والمعقود عليه
والصيغة والشاهدان والولي . ويكون ذلك عندما يتجه منه القصد الى فهم
ذلك كله .

(الدلالة التضمنية) هي أن يتجه فهم السامع الى جزء من معنى الكلام الذي
يسمعه معرضاً عن الباقي ، لأن غرضه مثلاً انما يتعلق به فقط . مثاله أن يفهم
السامع من المثال السابق ذاته : أن وجود الولي ركن في عقد النكاح ، فتكون دلالة

الكلام بالنسبة لحاجة ذلك السامع جزئية ، اذ هو لم يحفل الا بجزء مما جاء في ضمن الدلالة الكلية له .

والملاحظ أن كلاً من الدلالة المطابقة والتضمنية ، دلالة نسبية ، ناظرة الى حال السامع وقصده ، فرب جملة يقولها قائل ، يتلقاها سامع بالدلالة المطابقة اذ يتجه الى تفهم المضمون كله ، ويتلقاها سامع آخر بالدلالة التضمنية ، اذ لا يهمه مما سمع الا جزء معين من المعنى المدلول عليه .

(الدلالة الالتزامية) هي أن يتجه انتباه السامع الى الضرورات المتعلقة بالمعنى المطابق للفظ ، ويقصد بالضرورات المتعلقة به ذيول من المعاني يتوقف عليها ، فهما أو وجوداً ، المعنى الاصلي الذي هو المدلول المطابق للفظ ، بحيث لا يستقيم ذلك المعنى بدونها .

وهي تقسم الى قسمين : دلالة التزامية ذهنية ، ودلالة التزامية خارجية .

مثال القسم الاول : دلالة لفظ العمى على البصر ، فان البصر من المستلزمات الذهنية للعمى ، لان مدلول العمى سلبي . ولا يتصور الذهن المعاني السلبية الا بعد تصور أصولها الايجابية . ولكنه بالضرورة ليس التزاماً خارجياً ، اذ يلزم من ذلك التناقض ، وانما هو التزام ذهني فقط .

ومثال القسم الثاني : دلالة كلمة « محامي » على التخرج من كلية الحقوق ، ودلالة قولنا : العالم حادث ، على أنه لا بد له إذا من محدث . ودلالة قوله تعالى : « أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ... » الى قوله تعالى : « حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر » على صحة صوم من قد أصبح جنباً ، لكونه ملازماً للمعنى المطابق المقصود بالآية ، وهو جواز الجماع بالليل الصادق بآخر جزء منه ، فاذا كان ذلك جائزاً فيلزم منه لا محالة جواز أن يطلع الفجر على الصائم وهو جنب .

(دلالة الاقتضاء) هي دلالة الجملة على كلمة لم ينطق بها المتكلم ، ولكن

تتوقف صلاحية الجملة في دلالتها على معناها المقصود ، على تقدير تلك الكلمة واعتبارها .

مثالها قوله تعالى : « واسأل القرية » ، فان القرية هي البيوت المجتمعة ، وواضح أن صحة دلالة هذه الجملة على المعنى المقصود تتوقف على تقدير كلمة لتصبح الجملة : واسأل أهل القرية .

ومثالها أيضاً ، دلالة قوله عليه الصلاة والسلام : (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) ، على تقدير كلمة « حكم » أو « إثم » بحيث يكون التقدير : رفع عن أمتي إثم الخطأ والنسيان . اذ لا يستقيم معنى لفظ الحديث الا بتقدير هذه الكلمة .

فالدليل العقلي أو الشرعي الذي يدل على ضرورة تقدير شيء في الجملة يسمى « مقتضياً » .

والكلمة التي تقدر فيها وتؤخذ بعين الاعتبار بناء على ذلك تسمى « مقتضى » .
والدلالة الجامعة بينهما تسمى « اقتضاء » .

واعلم أن دلالة النص بواسطة كل من هذه الأقسام الأربعة دلالة شرعية ثابتة تقام أحكام الشريعة على أساسها . ولم يقع في ذلك خلاف بين الأئمة .

ولعلك تستشكل أن تكون دلالة الالتزام والاقتضاء داخلية ضمن تقسيمات المنطوق ، إذ إن المعنى المأخوذ عن طريق اللزوم لا توجد ألفاظ دالة عليه ضمن دائرة النطق . وكذلك دلالة الاقتضاء ، إذ إن الكلمة التي تقتضيها ضرورة استقامة التعبير ليس منطوقاً بها البتة ، فهي خارجة عن دائرة النطق .

إلا أن هذا الاشكال يزول اذا علمت بأننا ننزل كل ما لا يستقيم المعنى بدونه منزلة المنطوق به . فلما كان لازم النص ومقتضاه شرطاً لاستقامة المعنى ، كان حكمه حكم منطوق النص^(١) . ألا ترى الى الجملة عندما يحذف أحد طرفيها لسبب

(١) كشف الاسرار على اصول البزدوي للبزدوي : ٧٦/١ .

اقتضى ذلك ، فان المحذوف يقدر ويعتبر في حكم المنطوق به ، وتعد دلالة داخله في دائرة المنطوق . فهذا كذلك .

تقسيمات المفهوم :

أما دلالة المفهوم فهي تنقسم الى قسمين : مفهوم موافقة ، ومفهوم مخالفة .
فمفهوم الموافقة هو : أن يدل اللفظ على مساواة مسكوت عنه للمعنى المنطوق به ، في الحكم المأخوذ منه ، دون حاجة الى وساطة علة جامعة .

مثاله ، ما تفهمه من المعنى الزائد على المنطوق به في قوله تعالى عن الأبوين : « ولا تقل لهما أفٍ ولا تنهرهما » . وهو النهي عن ضربهما وإيذاءهما بغير التأفف من سائر الكلام . فهو معنى زائد على القدر المنصوص عليه ، إلا أنه مفهوم منه ، وهو من الوضوح بحيث لا يحتاج المتأمل لفهمه الى عملية قياس عن طريق علة جامعة .

ومثاله أيضاً : ما تفهمه من المعنى الزائد على المنطوق به في قوله تعالى : « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً » ، وهو النهي عن إحراق مال اليتيم وإتلافه وصرفه في غير وجوه الصلاح لليتيم .

ومفهوم المخالفة هو : أن يدل اللفظ على مخالفة حكم مسكوت عنه لما دل عليه اللفظ من الحكم .

مثاله : ما تفهمه من المعنى السلبي من كلمة « ظلماً » في قوله تعالى : « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً ... » الآية . وهو أن الذين يأكلون أموال اليتامى دون ظلم ، أي بوجه شرعي سائغ لا يدخلون في سياق النهي . ففي هذه الآية إذاً مفهومان : موافق ومخالف .

ومثاله أيضاً : ما تفهمه من المعنى السلبي من قوله عليه الصلاة والسلام : « في سائمة الغنم في كل أربعين شاة شاة » وهو أن الغنم المعلوفة — وهو مسكوت عنه كما ترى — يختلف حكمه عما دل عليه اللفظ من حكم الغنم السائمة .

ولنبحث الآن في القيمة الشرعية لدلالة كل من هذين المفهومين في النصوص •
ولنبداً بمفهوم الموافقة :

ينقسم مفهوم الموافقة الى قسمين : فحوى الخطاب ، ولحن الخطاب •

فأما فحوى الخطاب ، فهو كل مفهوم موافق لمدلول اللفظ في الحكم ، مع ظهور ما يقتضي أولويته على المنطوق به في ذلك • كالمفهوم المأخوذ من قوله تعالى : « ولا تقل لهما أف • • » ومن قوله تعالى : « إن الذين يأكلون أموال اليتامى • • » فما لا ريب فيه أن الضرب أولى بالحرمة من التأفيف ، وإحراق مال اليتامى أولى أيضاً بالحرمة من أكله •

وأما لحن الخطاب ، فهو ما كان مفهومه مساوياً في الحكم لمنطوقه ، دون ظهور أي أولوية بينهما • مثاله المفهوم المأخوذ من تحريم البيع وقت صلاة الجمعة في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع » ، وهو تحريم التلبس بسائر المشاغل الاخرى التي تعيق عن حضور الجمعة • فان بين التلبس بالبيع والتلبس بالمشاغل الاخرى تساوي في موجب الحكم المترتب على كل منهما •

والأخذ بدلالة مفهوم الموافقة بكلا قسميه ، محل اتفاق عند علماء الشريعة الاسلامية •

ولكن كيف تتم استفادة السامع أو المجتهد لهذا المفهوم من اللفظ ، وما هو القانون اللغوي المعتمد في ذلك ؟

ذهب الشافعي ، وتبعه إمام الحرمين والرازي الى أن دلالة المفهوم موافق ، انما تكون عن طريق القياس • فإنما فهم النهي عن الضرب في آية : « ولا تقل لهما أف » ، قياساً للضرب على التأقف بجامع علة مشتركة بينهما هي الإيذاء ، وإنما فهم النهي عن تضييع المال قياساً على أكله بجامع علة مشتركة بينهما هي تقويت المال على اليتيم •

ومعنى هذا ، أن أصحاب هذا الرأي لا يشترطون في القياس ، تنبه الذهن الى خطوات العمل القياسي واستحضار العلة المشتركة ، بل يطلق القياس على كل فرع حمل على الأصل ، وإن قفز الفكر اليه قفزاً بشكل آلي وبدون التأمل في أركان القياس وعقلته . إلا أنه يعد أقوى أنواع القياس ويسمى عندهم بالقياس الجلي .

وذهب الجمهور الى أن دلالة المفهوم داخلية في الدلالة اللفظية : ولا مدخل للقياس فيها ، وهي انما تمت بواسطة السياق والقرائن . بدليل أن الذهن لا يحتاج لفهمها الى استحضار عملية القياس ، وتصور رابطة العلة ؛ أي أنها أدنى من دلالة المنطوق درجة وأقوى من القياس^(١) .



أمّا مفهوم المخالفة ، فقد علمت أن معناه هو أن يفهم السامع من تخصيص الشيء وحده بالذكر نفي حكمه عما عداه .

وإنما يكون ذلك بواسطة قيد يظهر في الجملة . وهو يتمثل في أحد القيود التالية :

١ - « الوصف » كقوله عليه الصلاة والسلام : في سائمة الغنم الزكاة . فالسائمة وصف للغنم ، ومنه ينبثق المفهوم المخالف ؛ وهل المأخوذ في مفهوم المخالفة المنبثق عن قيد الوصف ما يخالف الوصف مطلقاً أم ما يخالفه ضمن أفراد الموصوف ٠٠؟ الصحيح أن دلالة محصورة ضمن أفراد الموصوف لا مطلقاً . أي فالمفهوم المخالف في هذا الحديث هو : غنم غير سائمة . لا مطلق حيوان غير سائم . وعليه فإن الحديث لا يدل بمفهومه المخالف على أن البقر لا زكاة فيها اذا لم تكن سائمة ، بل هذا مسكوت عنه .

(١) انظر جمع الجوامع : ١٢٠/١ وشرح اللمع لابي اسحاق الشيرازي : ٢٥٤ والمستصفي للفرزالي : ١٩٠/٢

٢- « العلة » كقوله عليه الصلاة والسلام : (إنما نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي من أجل الدافّة)^(١) أي من أجل الوافدين من الفقراء . فيفهم من هذا التعليل عدم النهي عن ادخار لحوم الأضاحي عند انقطاع الوافدين .

٣- « الظرف » كقوله تعالى : « لا تقم فيه أبداً ، لمسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه » فالتقييد بالظرف وهو : - فيه - ينه الى المفهوم المخالف ، وهو جواز الاقامة في غيره .

٤- « الشرط » بأي أداة من أدواته ، مثاله قوله تعالى : « وإن كنتم جنبا فاطهروا » فان الشرط مع أدواته يدلّ على أن الطهارة بالاعتسال غير واجبة عند فقد الشرط .

٥- « العدد » وهو تعليق الحكم بعدد معين كقوله عليه الصلاة والسلام : (طهروا إناء أحدكم اذا ولغ فيه الكلب أن يفسل سبع مرات إحداهن بالتراب)^(٢) . فقيّد العدد مشعر بأن ما زاد على السبع غير واجب .

٦- « الغاية » كقوله تعالى : « وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر » . فحتى وما بعدها تدل على أن حكم ما بعد الغاية بخلاف ما قبلها .

أما مفهوم اللقب ، وهو تعليق الحكم بالاسم العلم ونحوه ، فلا يعدّ ، عند جمهور العلماء دليلاً على المفهوم المخالف ، ذلك لان التعبير عن المحكوم عليه باسمه العلم ونحوه من ضرورات التعبير بأصل الحكم المنطوق به ، فلا يعدّ قيداً زائداً فيه حتى تنبثق عنه دلالة على المفهوم المخالف .

(١) رواه مسلم والامام احمد وابو داود بالفاظ متقاربة .

(٢) متفق عليه .

خلاف العلماء في حجية مفهوم المخالفة :

قلنا إن الأخذ بمفهوم الموافقة - بكلا قسميه - محل اتفاق عند علماء الأصول . وإن كانت دلالاته عندهم ظنية ، لا ترقى الى درجة القطع واليقين .

أما مفهوم المخالفة ، فقد وقع في اعتباره والأخذ به خلاف .

ذهب الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة الى أن مفهوم المخالفة حجة في اللغة ، فهو إذا حجة في نصوص الشريعة .

وخالف الحنفية الجمهور ، وتبعهم من الشافعية إمام الحرمين والامام الغزالي^(١) فلم يقولوا بحجية المفهوم المخالف . وإذا اتفق لهم أن وافقوا الجمهور في بعض النصوص ، فذلك اعتماداً على قرينة أخرى ظهرت لهم كنص آخر أو قياس أو رجوع الى استصحاب الاصل ، وليس لأنهم قالوا بالمفهوم المخالف . وذلك كقوله ﷺ « في سائفة الغنم الزكاة » فقد اتفقت الحنفية مع القائلين بالمفهوم المخالف على أن الغنم المملوكة لا زكاة فيها ، ولكن حجة الحنفية في ذلك ليست بالمفهوم المخالف ، وإنما هي الرجوع الى الاصل . اذ الاصل المعمول به قبل ورود هذا النص هو عدم وجوب الزكاة في الغنم مطلقاً . فلما ورد النص بإيجاب الزكاة في السائفة منها ، بقي المملوك على البراءة الاصلية^(٢) .

ولكل من الفريقين دليله على ما ذهب اليه ، ويمكن أن نلخص ذلك فيما يلي :

دليل الجمهور :

استدل القائلون بحجية مفهوم المخالفة بالأدلة التالية :
أولاً - إن علماء اللغة يعتدّون به في كلامهم ، وفي فهمهم لكلام العرب . فقد

(١) - انظر المستصفى للغزالي : ٢٠٤/٢ وشرح مسلم الثبوت : ١٥/١

(٢) شرح الجوامع : ١٧٣/١ وشرح مسلم الثبوت : ١٥/١ .

قال أبو عبيدة وتلميذه عبيد - وهما إمامان في اللغة - في حديث الصحيحين « مطل الغني ظلم » : إنه يدلّ على أن مطل غير الغني ليس بظلم . والامام الشافعي أيضاً من أئمة اللغة ، وقد قال مستدلاً على رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة بقوله تعالى : « كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » - قال : لما حجب قوماً عنه بالسخط ، دلّ على أن قوماً يروونه بالرضا (١) .

ثانياً - استدلوا بأن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يعتدون بالمفهوم الذي ينبثق عن شيء من القيود التي ذكرناها ، ويننون عليها الأحكام . فقد قالوا : إن حديث « إنما الماء من الماء » (٢) منسوخ بحديث عائشة أنه ﷺ قال : (إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل) (٣) وإذا تأملت ، رأيت أن هذا الحديث الثاني إنما يخالف من الاول مفهومه المخالف فقط ، وهو أن الماء - أي المني - إذا لم يخرج لم يجب الماء عندئذ أي الاغتسال . فلولا أن المفهوم المخالف ذو أثر في كل من اللغة والشرع ، لما قرر الصحابة أن بين هذين الحديثين تخالفاً وأن الثاني منهما ناسخ للاول ، أي ناسخ لمفهومه المخالف . ذلك لأن منطوق الحديثين ليس بينهما أي تعارض .

ثالثاً - لو لم يكن المفهوم المخالف معتداً به ، ملاحظاً في الرعاية والفهم ، لكان تقييد الجملة بالقيود التي ذكرناها ، كالشروط ، والغاية ، والظرف .. لغواً من الكلام لا فائدة منه . ومن الخطأ حمل الكلام العربي المتفق مع قواعده على العبث واللغو .

رابعاً - روى العوفي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه لما نزل على رسول الله ﷺ قول الله تعالى : « إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم » قال عليه الصلاة والسلام : (لأزيدن على السبعين!) فلولا أنه ﷺ فهم أن حكم ما زاد من الاستغفار على السبعين بخلاف ما دونه - وهو المفهوم المخالف - لما قال ذلك .

(١) طبقات الشافعية للسبكي : ٨١/١ .
(٢) رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وأحمد .
(٣) متفق عليه بالفاظ متقاربة .

دليل الحنفية :

لم يزد الحنفية في نطاق استدلالهم على عدم حجية المفهوم المخالف على أن قالوا : إن اللغة لا تثبت حجيتها الا بالنقل المتواتر ، ولم يرد نقل متواتر عن علماء اللغة بأن دلالة الكلام على المفهوم المخالف معمول بها مأخوذة بعين الاعتبار . أما الاحتجاج بآحاد المنقول فان اللغة لا تثبت به .

كما قالوا : ليس من الحتم اللازم أن تكون الفائدة الوحيدة لذكر قيود الصفة والشرط والغاية ونحو ذلك ، هي الدلالة على المفهوم المخالف ، فقد يكون للمتكلم قصد آخر من وراء هذه القيود . فإنا اذا قلنا : جاء التلميذ النجيب ، أو ذهب ، أو قعد ، فلا يعني ذلك حتماً أن غيره لم يأت أو لم يذهب ، أو لم يقعد ، إذ إن قصوداً كثيرة أخرى يحتمل أن تكون هي الحامل على ذكر هذا القيد^(١) .

شروط العمل بمفهوم المخالفة :

وعلى كل حال ، فان الجمهور لم يقولوا بحجية مفهوم المخالفة مطلقاً . بل خصصوا ذلك بشروط لا بدّ من مراعاتها ، ويمكن أن تلخص هذه الشروط في شرط واحد ، هو : أن لا تظهر أي فائدة أخرى للقيد الزائد على الاسم المخبر عنه أو المسند اليه ، فعند ذلك فقط يقتبس منه المفهوم المخالف .

فأما اذا ظهرت فائدة أخرى للقيد ، كأن اقتضته مطابقة الجواب للسؤال ، أو خرّج القيد مخرج الغالب ، أو نصّ عليه للاستهجان ، أو غير ذلك .. - فلا يلتفت عندئذ الى المفهوم المخالف .

مثال ما كان القيد فيه لمطابقة الجواب للسؤال أن تقول : تشرع صلاة العيد على المحرم بالحج ، جواباً لمن سألك : هل تشرع صلاة العيد في حق الحاج ؟ . فلا شك أن قيد الإحرام بالحج لا يحمل أي دلالة على المفهوم المخالف .

(١) انظر كشف الاسرار : ٢٥٩/١ والمستصفي : ١٩٣/٢ .

ومثال ما نصّ عليه للاستهجان قوله تعالى : « ولا تقتلوا أولادكم خشية إِملاق » فإن التقييد بـ « خشية إِملاق » لم يأت للاحتراز ، كما هو واضح . وإنما ذكر القيد لابرار بشاعة هذا الفعل ومدى قسوة من يقدم عليه ، حتى إنه ليفضل الاطمئنان على طعامه على الاطمئنان على حياة أولاده . ومثله في ذلك قوله تعالى : « لا تأكلوا الرِّبا أضعافاً مضاعفة » فالمقصود من قيد : أضعافاً مضاعفة ، تصوير الواقع المستهجن الذي كان يلتزمه العرب في الجاهلية ، وليس المقصود منه لفت النظر الى أي مفهوم مخالف .

وربما كان أمر الفائدة الأخرى ، في بعض النصوص ، من الخفاء ، بحيث لا تتلاقى آراء المجتهدين فيه على شيء واحد ، فيقع من جراء ذلك الخلاف بينهم في الأخذ بالمفهوم المخالف . مثال ذلك قوله تعالى : « وربائبكم اللاتي في حجوركم » عطفاً على الأمهات في قوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم .. » الآية . فقد اختلف الأئمة في قيد : في حجوركم ، هل يسكن أن تكون له فائدة أخرى غير الاحتراز عن المفهوم المخالف أم لا ؟ .

فذهب الامام مالك الى أنه لا تترأى فيه أي فائدة غير الاحتراز . فأخذ بالمفهوم المخالف ، وهو عدم حرمة الريبة على الرجل الذي تزوج أمها وهي كبيرة لم تترب في حجره وبرعايته . وذهب بقية الأئمة الى أن هذا القيد سيق لفائدة أخرى ، وهي بيان الواقع الغالب الذي يجعل من زوج الريبة كأنه والد لها ، وفيه إلماح الى الحكمة من تحريمها عليه^(١) .

(١) أحكام القرآن لابن العربي .

الاصطلاح الذي جنح اليه الحنفية في تقسيم

دلالات المنطوق والمفهوم

سلك الحنفية مسلكاً آخر في تقسيم الدلالات التي تدخل في جملتها تحت ما يسميه الجمهور بدلالات المنطوق والمفهوم .

وخلاصة ذلك أنهم يقسمون هذه الدلالات الى قسمين أساسيين :

دلالات لفظية ، ودلالات غير اللفظية .

فاما الدلالات اللفظية فتقسم بدورها الى ثلاثة أقسام وهي :

القسم الاول (عبارة النص) : وهي ظاهر ما يدل عليه النص بمنطوقه ، نصاً كان أو محكماً أو مفسراً أو ظاهراً ، بحيث يكون النص قد سيق للتعبير عنه أصالة أو تبعاً .

مثال ما سيق له النص من ذلك أصالة دلالة قوله تعالى : « فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع » على مشروعية العدد في النكاح . ومثال ما سيق له النص تبعاً ، دلالة الآية ذاتها على أصل حل النكاح . فان هذه الدلالة ما جاءت الا توطئة لبيان العدد المشروع من الزوجات ، اذ هو الحكم الذي جاء النص لبيانه ، بحيث لو لاه لما دعت أي حاجة الى ذكر أصل النكاح .

ويتبين من ذلك أن المعنى الذي دل عليه اللفظ ، دون أن يساق له أصالة ولا تبعاً ، لا يدخل تحت الدلالة التي يسمونها عبارة النص ، وانما يكون ذلك التزاماً أو اشارة ، كما سيجيء بيانه .

القسم الثاني (إشارة النص) : وهي دلالة اللفظ على المعنى بوساطة ظنه

وتركيبه اللغوي ، إلا أن اللفظ لم يسق له لا أصالة ولا تبعاً . ولذا فإن الشأن في هذه الدلالة أن المجتهد قد لا يتنبه إليها الا بعد فكر وتأمل .

مثالها دلالة قوله تعالى : « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » على أن نسب الولد إنما يكون لأبيه . إنك اذا لاحظت ، علمت أن هذا المعنى لم يسق التركيب اللغوي له لا أصالة ولا تبعاً ، لأن المعنى الذي تعبر عنه الجملة بالفاظها وتركيبها هو أن تفقة الأمهات واجبة على الآباء ، وهو ما سيق النص لبيانه .

ومن الواضح أن المعنى المفهوم من عبارة النص أقوى من المعنى المفهوم من اشارته .

ويترتب على ذلك أنه اذا تعارضت عبارة نص مع اشارة نص آخر ، تعارضاً حاداً غير قابل للجمع والتنسيق ، وجب تقديم عبارة النص ، وإهمال اشارة النص الآخر ، نظراً الى أن هذا التعارض دليل على أن الاشارة غير مرادة من الشارع .

مثال ذلك تعارض عبارة نص هذا الحديث : « أقل الحيض ثلاثة وأكثره عشرة » مع اشارة نص حديث آخر وهو قوله عليه الصلاة والسلام عن النساء : (تقعد إحداهن في بيتها شطر عمرها لا تصلي) . فالاول يدل بعبارة على أن أكثر الحيض عشرة أيام ، والثاني يدل بإشارته على أن أكثره خمسة عشر يوماً من كل شهر ، اذ هو مؤدى قوله عليه الصلاة والسلام : (تقعد شطر عمرها لا تصلي) ، أي نصف عمرها . ولما كانت عبارة النص أقوى دلالة ، قدمت على ما عارضها من اشارة النص . ولذا ذهب الحنفية الى أن أكثر مدة الحيض عشرة أيام^(١) .

القسم الثالث (دلالة النص) : وهي أن يدل اللفظ على معنى يؤخذ تبعاً للمعنى الاصلي المنطوق به دون الحاجة الى كثير تأمل أو اجتهد . وهو الذي أطلق عليه الجمهور اسم المفهوم الموافق .

(١) انظر أصول البزدوي وشرحه : ٧٣/١ .

عن الباقي • فيفهم من انحصار الميراث في الأبوين ومن طرح حصة الأم ، أن نصيب الأب هو الباقي أي الثلثان • وهو فهم ، اقتضته الضرورة كما أوضحنا •

وينطبق هذا على النصوص المتبادلة بين الناس في صدد العقود ونحوها • كأن يقول دفعت اليك مالي مضاربة على أن لك نصف الربح • فإن الجملة تصرح بالمعنى الاجمالي أولاً ، ثم انها تصرح بجزء منه تفصيلاً ، وهو استحقاق المتكلم نصف الربح • فيفهم من السكوت الذي يعقب ذلك أن نصفه الثاني انما يستحقه الشريك الآخر ، شريك العمل • وذلك لضرورة انحصار الربح بينهما •

السبب الثاني : سكوت من وظيفته البيان عند الحاجة اليه ، اذا لم يكن عائق يمنع عنه • ذلك لأن سكوته — والحالة هذه — إما أن يحمل على الاهمال والاعراض عن الواجب ، ولا يجوز أن يحمل حال انسان عليه دون الاعتماد على برهانه ، وإما أن يحمل على الموافقة والاقرار • وهو المتعين •

ولا فرق — عند الحنفية — بالنسبة لهذا الامر بين أن يكون الساكت هو النبي ﷺ أو غيره ممن ينتظر منهم بيان رأي أو واقعة يترتب عليها حكم شرعي •

مثال ذلك سكوت رسول الله ﷺ ، على ما كان يشاهده من حال بعض الصحابة ، من التوسع في المطعم والملبس ونحو ذلك وتفاوتهم في المعيشة الدنيوية • اذ لا يجوز فرض أنه كان يقرهم على منكر لمنافاة ذلك لمقتضى نبوته ورسالته •

ومثاله أيضاً سكوت البكر عند استئذان الولي لها في تزويجها من معين تتوفر فيه الكفاءة لها ، مع ذكر أوصافه والمهر ونحو ذلك ، فاقتضت الضرورة أن يفسر سكوتها بالموافقة اذا لم يتلخص به ما يعد دليلاً على الرفض •

ولكن يشترط بالنسبة لهذا السبب — كما قال في كشف الأسرار — ألا يكون الساكت قد سبق أن أوضح الأمر بصريح البيان في مرة أو مرات سابقة • وذلك كما لو رأى النبي ﷺ مشركاً يسجد لصنم ، فسكت ولم يلتفت اليه بشيء ، فإن سكوته لا يعد من البيان في شيء ، بل يفسر سكوته على ضوء أقواله السابقة في

فدلالة النص إذا ، اصطلاح خاص للحنفية يطلقونه على ما سماه الجمهور بالمفهوم الموافق .

وقد عرفت مثاله عندما تحدثنا عن طريقة الجمهور في تقسيم المنطوق والمفهوم^(١) .

القسم الرابع (دلالة الاقتضاء) : وهي بذاتها دلالة الاقتضاء التي تحدثنا عنها قبل قليل ، فلا فرق في هذا القسم بين الحنفية والجمهور لا في الاصطلاح ولا في المضمون . ولا داعي الى تفصيل القول بعد الذي أوضحناه اذ ذاك . فهذه هي أقسام الدلالة اللفظية عند الحنفية .

واما الدلالة غير اللفظية ، فتسمى عند الحنفية بيان الضرورة . وهو بيان ناشئ عن السكوت ، لأحد أسباب أربعة سنذكرها فيما يأتي . .

وإنما أطلق عليه بيان الضرورة ، لأن سبيل البيان في الأصل هو النطق ، ولكن اقتضت الضرورة في أحوال خاصة أن يقع البيان بما هو ضد النطق وهو السكوت فسمي بيان ضرورة . فما هي الاسباب الأربعة التي ينبثق البيان ، من أجلها ، عن السكوت بدلاً عن النطق ؟ سنوجز بيان هذه الاسباب فيما يلي :

السبب الاول : أن تصاغ الجملة على نحو ، يذكر فيه المعنى المقصود مجملًا ، ثم يذكر جزء فقط من ذلك المعنى على وجه التفصيل ، فيعرف بذلك تفصيل المعنى الباقي الذي سكت النص عنه ، بما يتنبه له الذهن من عملية الحصر والاسقاط .

مثاله قوله عز وجل في آية الميراث : « . . فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث » .

فالآية تنص بوجه الاجمال على انحصار الإرث في الأبوين ، ثم تصرح ، مفصلاً ، بجزء من هذا المعنى الذي أجملته ، وهو أن للأم الثلثين ، ثم تسكت الآية

(١) المرجع السابق : ٧٤/١ .

هذا الأمر^(١) .

السبب الثالث : وقوع بعض الناس في غرر أو ضرر لا مندوحة منه ، لو لم تفسر سكوت أحدهم بالمعنى المظنون الذي يتبادر الى الذهن . وذلك كما لو سكت الشفيع صاحب الحق في الشفعة ، عن المطالبة بحقه ، بعد علمه بثبوت موجه وهو البيع ، فان سكوته لو لم يحمل في هذه الحالة على أنه قد أسقط حقه فيها ، لوقع المشتري في الغرر اذ هو يحتاج ، لكي يتصرف فيما اشتراه ، الى أن يطمئن أن شريك البائع لن يفاجئه بطلب المبيع بناء على حقه في ذلك . فاقترضت ضرورة رفع الغرر عن المشتري أن تفسر سكوت المشتري (اذا لم يكن عائق يمنعه من المطالبة بحقه) دليلاً على أنه أسقط حقه .

السبب الرابع : أن يذكر في النص معطوف على محذوف غير مصرح به . ولكن العرف العام يشير الى المحذوف ويعرّف به . وذلك كما في المعدود الذي يحذف كراهية التطويل ، مع وجود معطوف على العدد يفيد الدلالة — مع الاستعانة بالعرف — على المحذوف .

مثاله قول المدعى عليه : له علي مائة ودينار ، فيكون التقدير : له علي مائة دينار ودينار .

فالسكوت عن المعطوف عليه ، مع هذه القرينة ، يعد في حكم المصرح به ، فهو أيضاً داخل في بيان الضرورة .

مقارنة بين طريقتي الحنفية والجمهور :

اذا قارنت بين هاتين الطريقتين اللتين عرضنا لهما فيما مضى ، لن يفوتك أن الخلاف بين الحنفية والجمهور شكلي تقريباً .

(١) كشف الاسرار : ٢/٢٦٥ ، والتلويح على التوضيح : ١/١٠٢ فما بعد .

فان ما يسميه الحنفية بعبارة النص وإشارته ، محل وفاق من الجمهور ، وان لم يستعملوا هذين الاصطلاحين في الإطلاق . وكذلك دلالة النص ، ودلالة المقتضى ، فان الاولى منها ليس الا تعبيراً عما سماه الجمهور بمفهوم الموافقة ، والثانية محل اتفاق اصطلاحاً ومضموناً .

أما ما يسميه الحنفية ببيان الضرورة بأسبابه الاربعة ، فهو داخل في جملته تحت ما يسمى بدلالة الالتزام ، وهي من الدلالات الداخلة تحت المنطوق عند الجمهور . إن جمهور الاصوليين لا يعدون البيان في تلك الحالات الاربع بيان ضرورة ناشئاً عن السكوت ، وانما يعدونه من الذبول المرتبطة بالمعنى الاصلي المنطوق به ، ولذا فان جميع الامثلة التي مر ذكرها لبيان الضرورة محل وفاق .

فالخلاف الجوهري إذاً ينحصر في مفهوم المخالفة . الجمهور يقولون به ، والحنفية لا يعتدون به .

ثانياً دلالات الألفاظ من حيث درجات الوضوح والخفاء فيها

مما لا شك فيه أن الألفاظ تتفاوت في مدى وضوح دلالتها على المعنى الذي سيقى للدلالة عليها . ومن المهم معرفة المراتب التي يتدرج فيها الألفاظ من حيث الوضوح والخفاء ، لتلمس أفضل السبل الى ازالة الخفاء الذي قد يعتري بعض الألفاظ ، ولمعرفة الطريق الى رفع التعارض الذي قد يظهر بين النصوص المختلفة التي تتحدث عن موضوع واحد .

وقد صنفى هذه الدرجات على طريقتين :

— طريقة المتكلمين ، وهي كما تعلم طريقة الجمهور في رسم قواعد الأصول ومناهج الاستنباط .

— طريقة الحنفية ، وهي الطريقة الوحيدة التي تقابل طريقة الجمهور .

وسنستعرض هذه الدرجات على كل من الطريقتين .



اولاً طريقة المتكلمين :

تنقسم الألفاظ ، من حيث الوضوح والخفاء ، عند الجمهور ، الى ثلاث درجات نوضحها بدءاً من الأقوى الى الأضعف .

الدرجة الاولى : (النص) : وهو ما كان من الوضوح والجلء بحيث لا يتطرق اليه احتمال التأويل^(١) .

أي ان النص هو ذلك الكلام الذي لا يحتمل دلالة مرجوحة الى جانب دلالة الراجعة ، فلا يتعرض بذلك للتأويل الذي يصرفه الى المعنى المرجوح . لأنه لا يحتمل الا دلالة واحدة . وعلى هذا ، فان النص غير قابل للتأويل . ولكنه قابل للتخصيص والتقييد فقوله تعالى : « اقتلوا المشركين حيث ثقفتموهم » . نص في الدلالة على معناه ، لأنه لا يحتمل إلا معنى واحداً ، فلا سبيل للتأويل اليه . إذ التأويل هو صرف اللفظ القابل لمعنيين الى المعنى المرجوح منهما . غير أنه يحتمل التخصيص ولا يكون ذلك نقضاً لوضوحه القوي الذي سمي من أجله نصاً .

ومن هنا نعلم أن من الخطأ تعريف النص بأنه اللفظ المفيد الذي لا يتطرق إليه احتمال لأنك لا تكاد تجد نصاً لا يتطرق اليه أي احتمال . يقول الامام الفزالي :

(ولو شرط في النص انحسام الاحتمالات البعيدة ، كما قال بعض أصحابنا ، فلا يتصور لفظ صريح . وما عدوه من الآيات والأخبار ، تطرق اليها احتمالات .. فالوجه تحديده بما ذكرنا)^(٢) .

والصيغ التي تدرج تحت اسم « النص » كثيرة في القرآن والسنة ، مثاله قول الله تعالى : « قل هو الله أحد » وقوله عز وجل : « فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم » وقوله تعالى في بيان حرمة الربا : « فإن تبتم فلکم رؤوس أموالکم لا تظلمون ولا تظلمون » ذلك لأن كلاً من هذه الصيغ لا يحتمل الا معنى واحداً . فلا مجال لدخول التأويل عليه ، أما احتمال بعض منها لطوء تخصيص أو تقييد عليه ، فلا يضر بكونه نصاً .

(١) هذا هو تعريف الفزالي للنص ، في كتابه المنحول : ١٦٦ . ولعله ادق تعريف يميز النص عن الظاهر .
(٢) المنحول : ١٦٦ .

فاذا قارنت هذه الدرجات ببعضها ، علمت أن الاولى والثانية منهما ، داخلتان في نطاق الوضوح ، وان كانت الاولى أوضح من الثانية ، وأن الدزجة الثالثة داخلة في نطاق الخفاء ، على أن أمثلة المجمل قد تتفاوت في الابهام والخفاء تفاوتاً لا يتعلق به غرض .

والمهم أن نعلم أن كلاً من هذه الدرجات قابل للبيان الذي سنتحدث عنه فيما بعد ، على أساس التفصيل التالي :

النص : يقبل نوعين من البيان هما التخصيص والتقييد .

الظاهر : يقبل ثلاثة أنواع من البيان هي التأويل والتخصيص والتقييد .

المجمل : يحتاج الى قرينة خارجية ترفع الابهام عنه وتكشف عن معناه المراد .



ثانياً طريقة الحنفية :

مرة أخرى نجد طريقة الحنفية أكثر تقسيماً وتفريعاً . فلقد استخرجوا للألفاظ المعبرة عن المعاني ثماني درجات تتفاوت ما بين أعلى درجات الوضوح والجزم ، وغاية ما تنتهي اليه من الغموض والابهام يدخل أربع منها في نطاق الوضوح المتفاوت ، وتدخل الأربع منها في نطاق الخفاء المتفاوت .

فدرجات الوضوح هي (بدءاً من الاعلى الى الادنى) : المحكم ، المفسر ، النص ، الظاهر .

ودرجات الابهام هي (بدءاً من الاقل ابهاماً الى الأوغل في الابهام) : الخفي ، المشكل ، المجمل ، المتشابه .

وسنشرح كلاً من هذه الدرجات شرحاً يفي بالحاجة ، مع بيان المصير الذي يجب الانتهاء اليه عندما يتعارض مضمون احدي هذه الدرجات مع مضمون أخرى .

فاما المحكم : فهو قسمان : محكم لذاته ، ومحكم لغيره •

فالمحكم لذاته هو ما أحكم المراد به ، بحيث امتنع عن احتمال طروء نسخ أو تبديل عليه ، لمعنى في ذاته ، كآيات الدالة على وجود الصانع ووحدانيته ... وكقوله تعالى في بيان حرمة نكاح زوجات الرسول ﷺ من بعده : « وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً » الأحزاب : ٥٣ فان صياغة هذه الآية التي جاءت مقيدة بالتأييد تدل على أن مضمونها حكم ثابت على الدوام غير قابل ، شرعاً ، لاحتمالات النسخ والتبديل •

وأما المحكم لغيره ، فهو النص الذي لم يبلغ درجة المحكم بحد ذاته ، ولكن احتمال النسخ انقطع عنه بوفاة رسول الله ﷺ ، فيصبح بسبب ذلك محكماً لغيره • وأنت تعلم أن أكثر النصوص الواضحة المعنى قد آلت بعد وفاته عليه الصلاة والسلام الى هذا القليل •

واما المفسر : فهو ما اتضح المراد منه وضوحاً لا يبقى معه احتمال التأويل ، ولكنه خاضع لاحتمال النسخ • كقوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة » النور : ٤ ، فان الآية تدل على عقوبة القاذف بصيغة قاطعة الدلالة ، وبشروط محددة واضحة ، لا تترك مجالاً للتأويل • ولكن احتمال النسخ قائم ، اذا لم تلاحظ القرينة الخارجية ، أي ولكنه قد أصبح من المحكم لغيره لارتفاع احتمال النسخ لوفاة ﷺ ، فهي قرينة خارجية •

واما النص : فهو ما اتضحت دلالة وضوحاً زائداً على دلالة الصيغة ذاتها ، بوساطة السياق أو السباق ، فأصبح احتمال التأويل والتخصيص له بعيداً ، أي فلاحتمال وارد ، ولكنه مستبعد • مثاله قوله تعالى : « وإن خفتم أن لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع » النساء : ٣ • فهذه الآية نص في جواز نكاح عدد معين من النساء ، اذ الكلام انما سيق لبيان ذلك • يتضح لك هذا من سياق الآيات ، واحتمال طروء التأويل والتخصيص وان كان وارداً ، ولكنه مستبعد •

وأما الظاهر : فهو ما اتضحت دلالاته للسامع عن طريق الصيغة ، مع احتمال طروء التأويل والتخصيص والنسخ عليه . فالفرق بينه وبين النص أن الثاني ازدادت دلالاته وضوحاً بواسطة السياق أو حال المتكلم ، على حين أن وضوح الظاهر يكون محصوراً في دلالة الصيغة فقط ، مثال الظاهر قوله عليه الصلاة والسلام : (في سائمة الغنم في كل أربعين شاة شاة)^(١) فهذا الحديث واضح الدلالة على أن الواجب في زكاة أربعين شاة إخراج واحدة من جنسها ، بحيث لو دفع قيمتها لم تجزئه . ووضوح هذه الدلالة ناتج عن الصيغة فقط ، فلم يعزز ذلك بالقرائن المحيطة به من سياق وسباق ، ولذا يحتمل أن يدخل التأويل عليها ، فيتضح بذلك أن المراد بالشاة ما يشمل قيمتها .

ومن الواضح أنه إذا وقع تعارض بين شيء من هذه الدرجات الأربع ، قدم الأقوى ، بحيث يكون هو المفسر لما يليه . فالتعارض بين المحكم والمفسر يحلّ عن طريق تحكيم الأول بالثاني ، وكذلك بين النص والظاهر .

مثال التعارض بين المحكم والمفسر قوله تعالى : « وأشهدوا ذوي عدل منكم .. »^(٢) مع قوله تعالى في شأن المحدودين حد القذف : « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً »^(٣) .

فالنص الأول مفسر ، لا يحتمل غير قبول شهادة من قد توفرت العدالة فيه ، لأن الإشهاد إنما يكون للقبول عند الأداء ، وإذا كان الأمر كذلك فهو يقتضي بعمومه قبول شهادة المحدود في القذف إذا تاب ، لأنه يصدق عليه أنه عدل بعد التوبة . والنص الثاني محكم لوجود قيد التأيد فيه بصراحة ، فيقتضي عدم قبول شهادته وإن تاب .

(١) رراه الطبراني وأبو داود .

(٢) الطلاق : ٢

(٣) النور : ٥ .

وبناء على ذلك يرجح الثاني ، وهو المحكم . فلا تقبل شهادة من أقيم عليه حد القذف ، ولو كان عدلاً وقت الشهادة بأن تاب بعد إقامة الحدّ عليه .

فهذه هي درجات الوضوح . أما درجات الخفاء فهي مرتبة على النحو التالي بدءاً بأقلها خفاء :

١ - (الخفي) وهو يلي الظاهر الذي هو أدنى درجات الوضوح ، فينبغي أن تجاور في الرتبة . ويمكن أن يعرف الخفي بأنه :

(اللفظ الظاهر في دلالاته على معناه ، ولكن عرض له من خارج صيغته ما جعل في انطباقه على بعض أفراد نوعاً من الغموض والخفاء ، لا يزول إلا بالنظر والاجتهاد) .

فمثل هذا اللفظ يكون خفي الدلالة بالنسبة للأفراد الذين لا يظهر انطباق اللفظ عليهم ، إلى أن يستعين الباحث بوسائل النظر الاجتهادي لرفع هذا الخفاء . مثاله قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » المائدة : ٣٨ .

محل الخفاء كلمة « السارق » بالنسبة لبعض الأفراد . وهو « النباش » و « الطرار » الأول هو الذي ينش القبور لأخذ ما قد يكون فيها من الأكفان وقيم مالية أخرى ، والثاني هو من تمتد يده إلى جيوب الناس في وضح النهار لاستلاب ما فيها من أموال .

والعارض الخارجي الذي سبب خفاء دلالة « السارق » على هذين الشخصين ، هو اختصاص كل منهما باسم خاص من اللغة العربية ، ينفرد به عن معنى السرقة المنصوص عليها في الآية الكريمة .

وإنما يزول هذا الخفاء بدراسة أثر هذا العارض اللغوي ، في حجزه أو عدم حجزه لكل من الكلمتين : طرار ونباش ، عن الدخول في عموم معنى السارق عن طريق الدلالة اللغوية وتبصر العلة الشرعية التي هي مناط إقامة الحد .

وبعد البحث انتهى العلماء - بالاتفاق - إلى أن الطرار سارق وزيادة ، فيقام

عليه الحد ، اذا توافرت فيه شروط اقامتها . ولكنهم اختلفوا في النباش هل يدخل في مدلول كلمة سارق ، ومجال التحقيق في هذا الخلاف فروع الفقه .

ومن أمثلة الخفي في النصوص القانونية ، ما عرف به الشارع المصري السرقة في المادة / ٢١١ / من قانون العقوبات ، من أنها : (اختلاس المنقول المملوك للغير) فلقد ظهر خفاء انطباق هذا التعريف على سارق التيار الكهربائي ، من حيث اعتبار التيار منقولاً أو غير منقول ؟ . . . اذ ان المنقول يطلق عادة على الشيء الذي يمكن نقله من مكان لآخر (١) .

فاقتضى هذا الخفاء اجتهاداً في الأمر . والذي انتهت اليه محكمة النقض أخيراً ، هو اعتبار التيار الكهربائي من المنقول ، وذلك لتوفر خصائص المنقول فيه ، اذ هو ذو قيمة مالية ويمكن ضبطه وحيازته ونقله من حيز الى آخر .

٢ - (المشكل) هو اللفظ الذي خفي مدلوله ، بسبب التباسه بأشكاله ، أي بأمثاله . أي فالخفاء هنا كلي ، وليس خاصاً ببعض فقط من أفرادها ، وبسبب اللفظ ذاته ، وليس لعارض خارجي ، فهذان أبرز فارقين بينه وبين الخفي السابق ذكره . وسبيل التخلص من خفاء المشكل هو أيضاً النظر والاجتهاد بناء على القرائن الخارجية .

مثاله قوله تعالى : « وإن طلقتموهن من قبل أن تسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح » البقرة : ٢٣٧ .

محل الاشكال كلمة : « الذي بيده عقدة النكاح » اذ يحتمل أن تكون كناية عن الزوج ، لأنه الذي يملك حق التطليق ، كما يحتمل أن تكون كناية عن ولي الزوجة ، لأنه الذي يملك حق العقد نيابة عنها . فالكلمة ، كما ترى صالحة بحد ذاتها للدلالة على كلا المدلولين ، وليس في الصيغة ما يخصصها بأحد المعنيين . ومن هنا كان المعنى المراد بهذه الصيغة ملتبساً بما يشاكله ويشابهه .

(١) انظر المدخل ، للدكتور البدرراوي : ٢٢٨ .

ولدى الرجوع الى القرائن والأدلة الخارجية ، يتضح للجمهور أن المقصود بمن ييده عقدة النكاح هو الزوج . خلافاً لطائفة من الباحثين . . على أن نتيجة الحكم واحده في كل حال . اذ ليس من خلاف في أن الزوج اذا عفى عن نصيبه من المهر ، حازت الزوجة المطلقة كله ، وان الزوجة أو وليها اذا عفى عن نصيبها منه حاز الزوج المطلق المهر كله .

٣ - (المجل) : وهو ما ازدحمت عليه المعاني المحتملة واشتبه المراد منها اشتباهاً شديداً بحيث لا يزول إلا بالرجوع الى الشارع واعتماد بيانه له . فالفرق إذاً بينه وبين المشكل من وجه واحد ، هو أن المشكل يرتفع إشكاله بواسطة الأدلة الخارجية ووسائل الاجتهاد . أما المجل فلا يرتفع إشكاله ولا يمكن أن يتعين المراد منه إلا بدليل من الشارع جل جلاله .

مثاله : ألفاظ الصلاة والزكاة والحج ونحوها ، فهي في القرآن مجملة ، تطوف بكل منها احتمالات متساوية لمعان كثيرة مختلفة . ولم يكن من سبيل لرفع اجمالها الا بالرجوع الى نصوص الشريعة ذاتها ، وهي نصوص السنة المبينة .

ومثاله أيضاً قوله تعالى مشيراً الى زكاة الزروع : « . . وآتوا حقه يوم حصاده » فان الحق المراد هنا مجهول الجنس والقدر ، ولا يمكن أن ترتفع هذه الجهالة الا ببيان من الشارع جل جلاله .

ومن أمثلة المجل في النصوص القانونية ، ما كان من إبهام في كلمة « محسناً للقراءة والكتابة » الواردة في قانون الانتخابات السوري ، حيث كان المقصود بها خفياً ، ولم يرتفع الخفاء حتى صدور القانون رقم (٣) بتاريخ ٢٣/١٢/١٩٥٤ المتضمن اضافة فقرة الى هذا القانون ، وهي : (يعتبر محسناً للقراءة والكتابة من يحمل شهادة أو مصدقة رسمية تستلزم معرفته بالقراءة والكتابة ، أو من نجح في امتحانات المرشحين ، أو استحصل على حكم قضائي ، من المحكمة المختصة باستيفائه شرائط الترشيح) وقد نص هذا القانون صراحة أن هذا النص انما هو تفسير لكلمة : محسناً للقراءة والكتابة .

٤ - (المتشابه) وهو ما استعلق معناه وانقطع رجاء معرفة المراد منه . فيجب الاعتقاد به كما هو ، وتفويض تفصيل معناه الى الله عز وجل .

ويجب أن تعلم أن المتشابه بهذا المعنى - وهو ما اعتمده جل الحنفية - لا توجد أمثلة له في النصوص التي تتضمن الأحكام ، بل ما من نص ورد في حكم شرعه الله للعباد ، إلا والسبيل الى معرفته وتجليه المراد منه مفتوح ، سواء بواسطة الاجتهاد أم بدلالة نصوص مبينة أخرى .

وانما يوجد المتشابه فيما وراء ذلك من النصوص الاخبارية التي لا تتضمن أوامر سلوكية ولا تعليمات اعتقادية تدخل في شيء من أركان العقيدة الاسلامية أو مقولاتها .

ومن أبرز أمثلة المتشابه الاحرف المتقطعة في أوائل بعض السور ، كقوله تعالى : « ألم ، كهيعص ، حم .. » وبعض آيات الصفات . وبين السلف والخلف خلاف مشهور في أمر التأويل التفصيلي لهذه الألفاظ ، لامجال لعرضه في هذا المقام ، ولا شأن لهذه البحوث به .

مقارنة بين طريقتي الحنفية والجمهور :

إذا قارنت بين طريقتي الحنفية والجمهور في تنسيق درجات الوضوح والخفاء في النص ، أمكنك أن تلاحظ بأن الجمهور لم يروا ما يدعو الى أي تفريق بين ما يسمى بالنص والمحكم والمفسر . إذ الفارق الوحيد بينها كما قد عرفت هو امكان النسخ وعدمه ، وهو فارق ساقط عن الاعتبار اليوم ، إذ النصوص كلها تعدّ على هذا الاساس محكمة ، لانقطاع احتمال النسخ عنها . وإذا فلا حاجة - في نطاق المقارنة والترجيح - لتصنيف الواضح في أكثر من درجتين : النص ، والظاهر .

أما درجات الخفاء ، فقد رأى الجمهور في كلمة المجمل ما يتسع لشمول كل من الخفي والمشكل بالاضافة الى المجمل نفسه ، وذلك نظراً الى إنهم لم يلاحظوا فرق

ما بين طريقة وأخرى في إزالة الخفاء ، فسواء كان سبيل البيان هو الاجتهاد والقرائن الخارجية أو الرجوع الى نص آخر من الشارع جل جلاله ، كل ذلك يبان ورفع للخفاء . فلم يبق موجب للتفريق بين ما يرتفع خفاؤه عن طريق الاجتهاد حتى يسمى خفياً أو مشكلاً ، وما يرتفع خفاؤه بواسطة المشرع ذاته حتى يسمى مجملاً . وهكذا اختار الجمهور اسم المجلل لكل أنواع الخفاء الثلاثة .

أما المتشابه ، فقد علمت أن مسماه لا وجود له في نطاق الاحكام التشريعية . ولذا فان جمهور الاصوليين انما يتحدثون عنه في علم التوحيد والكلام .

أما الاحكام المتعلقة بالمجلل ، أو بالاقسام الاربعة للخفاء ، فمجال الحديث عنها بحوث البيان الآتي ذكره فيما بعد .

ثالثاً دلالات الألفاظ من حيث انقسامها إلى خبر وإنشاء

تمهيد :

مما هو معروف في أوليات القواعد العربية أن الكلام ينقسم إلى خبر وإنشاء .
وأن الخبر ما كان قابلاً بحد ذاته للصدق والكذب ، والإنشاء ما لم يكن قابلاً
لصدق أو كذب ..

لا بد أن نستحضر هذا التقسيم ، بصدد التنبيه إلى جانب من أهم جوانب
دلالات النصوص المتضمنة للأحكام الشرعية . ذلك لأن انقسام النص الشرعي إلى
خبر وإنشاء ، يتضمن انقسام مدلوله إلى أنواع من الأحكام متميزة ، لا بد من
معرفة وإدراك مظاهر الفرق بينها .

وانما نقصد بالنص الشرعي ، النص المتضمن لحكم خاطب به الشارع عباده ،
عن طريق قرآن أو سنة . فيخرج به النص الذي لا يتضمن ذلك ، كآيات المتضمنة
للقصص وأخبار الأمم ، والتي تخبر عن يوم القيامة أو الأحداث المقبلة أو نحو
ذلك . فلا شأن لنا بالحديث عنها في هذا المقام .

النصوص الخبرية :

إن النصوص الخبرية المتضمنة لأحكام شرعية – قرآناً كانت أو سنة – تدل
بمجموعها على ما قد شرعه الله تعالى من الأحكام الوضعية . والحكم الوضعي هو

خطاب الشارع المتضمن جعل الشيء صحيحاً أو باطلاً أو سبباً لشيء آخر أو شرطاً له ، أو مانعاً •

وإنما توصف هذه الاحكام بالوضعية ، لكونها لا تتجه الى المكلف مباشرة بطلب فعل أو ترك ، وإنما أناطها المشرع بشؤون وأحداث بحد ذاتها ، فهي من أجل ذلك موضوعة وضعاً كمؤشرات اخبارية تنطلق منها موجبات الأوامر والنواهي •

والاحكام الوضعية ، كما قد عرفت ، خمسة أحكام : الصحة ، والبطالان ، والسببية ، والمانعية ، والشرط •

فقول الله تعالى : « للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو أكثر نصيباً مفروضاً » نص إخباري كما ترى يتضمن حكماً وضعياً ، وهو جعل موت الانسان سبباً لميراث أقاربه لما كان يملكه من أموال •

وقوله تعالى : « يسألونك عن المحيض قل هو أذى » نص إخباري يتضمن حكماً وضعياً آخر ، وهو جعل الحيض مانعاً من الجماع •

وقوله تعالى عن أعمال الكافرين : « وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً » نص إخباري يتضمن حكماً وضعياً هو إبطال كل عمل من شأنه أن يثاب عليه مادام صادراً من كافر بالله عز وجل ، بوجه من أوجه الكفر •

وقوله عليه الصلاة والسلام : (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) نص إخباري يتضمن جعل كل من الخطأ والنسيان والاكراه مانعاً من سريان أحكام التكليف •

وإذا تأملت في هذه الأمثلة ، لاحظت أن هذه الاحكام ليست تكليفية مباشرة — ولذلك كانت نصوصها إخبارية — ولكنها تضع موجبات التكليف ، أو ترفع موجباته ، أو تربط قيوداً به ، أو تعطي الاعمال التكليفية صفة القبول أو عدمه •

ولن نخوض في تفصيل هذه الاحكام وتحليل طبيعتها ، فان ذلك يقصينا عما

نحن بصدد ، وهو البحث في دلالات الألفاظ وأنواعها . ولعلك قد عرفت في العام الماضي من هذه الاحكام القدر الذي لا تحتاج الى مزيد عليه .

النصوص الانشائية :

النصوص الانشائية ، هي التي تتضمن أحكاماً من نوع آخر ، وهي التي تسمى :
الاحكام التكليفية ، ولعلك قد عرفت أن الحكم التكليفي هو : خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين على سبيل الطلب أو التخيير . وهو أيضاً ينقسم الى خمسة أقسام هي : الايجاب ، والندب ، والتحرير ، والكراهة ، والإباحة .

وتعود جميع النصوص الانشائية الى أحد قسمين : الأمر ، والنهي .

فالأمر يتضمن الايجاب أو الندب أو الإباحة . والنهي يتضمن التحريم أو الكراهة .

ولا بدّ ونحن نتحدث عن دلالات الألفاظ ، أن نفرّد كلا من هذين القسمين ببيان وافٍ يوضح حدود الدلالة الشرعية لكل منهما والآثار المترتبة على ذلك .

فلنتكلم أولاً على الأمر ، ثم النهي .

الأمر

ويتناول البحث فيه الجوانب التالية :

- أولاً - التحقيق في معنى لفظ « الأمر » .
- ثانياً - التحقيق في مدلول صيغة الأمر وهي « إفعل » .
- ثالثاً - التحقيق في ان صيغة الأمر هل تتناول الدلالة على مرة او اكثر ؟
- رابعاً - التحقيق في ان صيغة الأمر هل تقتضي فورية التنفيذ او عكسه ؟
- خامساً - التحقيق في ان مدلول صيغة الأمر هل يتاثر بما كان قبله من إباحة او تحریم .
- سادساً - هل الأمر يسري الى القضاء ام لا بدءاً له من امر جديد ؟
- وسنشرح فيما يلي كلا من هذه المسائل الست ، تباعاً .

اولاً

التحقيق في معنى لفظ (الأمر)

يطلق لفظ (الأمر) حقيقة على الصيغة المخصوصة الموضوعة لطلب الفعل ، ويطلق مجازاً على الفعل والشأن والشيء والصفة .. وخالف في ذلك بعض من الفقهاء فقالوا إن لفظ الأمر مشترك بين الصيغة المذكورة والفعل . ودليلهم أنه يطلق على الفعل كما يدل على الطلب . قال الله تعالى : « وما أمر فرعون برشيد » هود : ٩٨ . أي وما فعله برشيد . والأصل في الكلام الحقيقة فاقضى أن يكون مشتركاً بين هذين المعنيين .

ويجب الجمهور بأن معنى الآية : وما شأن فرعون برشيد ، أطلق الأمر على الشأن فيها مجازاً . وليس على سبيل الاشتراك مع معناه الحقيقي .

وهل يشترط لتسمية صيغة الطلب أمراً أن يكون في الكلام استعلاء أو في التكلم صفة العلو عن المخاطب ؟

ذهب جمهور اللغويين وأهل العلم الى اشتراط توفر صفة العلو في التكلم ، وإلاّ فإن كان مساوياً للمأمور فهو عندهم التماس . أو كان دونه فهو رجاء أو دعاء .

وشرط أبو الحسين البصري من المعتزلة الاستعلاء - وهو هيئة في الكلام وليس صفة ثابتة في التكلم - دون العلو . ورجحه الآمدي في الأحكام وابن الحاجب في مختصره^(١) .

(١) انظر المعتمد لابي الحسين البصري : ١/٥٥ والأحكام للآمدي : ٣/٢ وشرح مختصر المنتهى لابن الحاجب ٧٧/٢ .

وما يرد على هذا الاشتراط من قوله تعالى حكاية عن فرعون وهو يخاطب قومه : « يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره فماذا تأمرون » الأعراف : ١٠٩ .
محمول على المجاز أو المشاكلة .

ولا ينبغي أن يفوتك أن هذا البحث إنما هو في مدلول : أ . م . ر أما صيغة (افعل) التي لم تتحدث عنها بعد فلا يشترط فيها علو ولا استعلاء على الصحيح .

فاذا تبين لك أن لفظ (الأمر) يطلق على الصيغة المخصوصة التي يراد بها في الوضع اللغوي طلب الفعل ، فهل يختلف هذا الطلب عن الإرادة ، أم هو والإرادة شيء واحد حتى أنه لا يقال عن الصيغة : أمر إلا إذا توفر فيها عنصر الإرادة ؟ .

الجمهور على أن الطلب المتمثل في الأمر شيء آخر غير الإرادة ، فقد انفرد عنها وقد يجتمع معها ، فطلب إيمان أبي جهل منك عن الإرادة لعلم الله تعالى بأنه لن يؤمن . ومع ذلك فإن طلب الإيمان منه يسمى أمراً . وطلب الرجل من خادمه أن يبيع أمتعه ليوفي منها دين الغرباء يسمى أمراً ، مع أنه لا يريد ذلك في قرارة نفسه .

وخالف المعتزلة فقالوا لا معنى للطلب إلا الإرادة المتمثلة في الأمر فلا يطلق على الطلب اسم الأمر إلا إذا توفر فيه عنصر الإرادة . والتزموا أن الله تعالى قد يريد أشياء ولا تتحقق كإيمان أبي جهل مثلاً ، وانفرد كل من أبي علي الجبائي وابنه عن سائر المعتزلة فاتفقوا مع الجمهور في أن الطلب قد ينفك عن الإرادة ، ولكن اشترطا اتفاقهما في الأمر حتى يفرق الطلب بذلك عن التهديد^(١) .

(١) انظر شرح الاسنوي على المنهاج : ٢/٢٤٠ وكتاب المعتمد لأبي الحسين البصري : ١/٥٠ وما بعدها .

ولعلك تستشكل وتساءل : فكيف يعاقب الله الإنسان على فعل هو من مرادات الله عز وجل ؟! . بل كيف يكون السلوك الذي نهى الله الإنسان عنه مراداً لله تعالى في الوقت نفسه ؟ .

والجواب : أن الاشكال كان واردا ، لو أن ارادة الله تعالى تعلقت مباشرة بمعصية العاصي أو كفر الكافر ، إذا لكان ذلك شلا لاختيار العاصي والجزاء له إلى العصيان ، ولارتفع بذلك مناط التكليف الذي هو الاختيار .

ولكن الامر ليس كذلك ، فارادة الله تعالى - بالنسبة للانسان المتمتع باختياره وارادته - تتعلق بإيجاد سر هذا الاختيار والانبعث الارادي عنده ، فعندما يتجه الانسان بموجب هذا السر الى اختيار السلوك الذي يريد ، فإن ارادة الله تعالى تكون متعلقة بهذا السلوك ، ولكن بشكل غير مباشر ، بل بواسطة ارادته لان تكون مختارا مريدا . أي فهو لم يرد لك أن تكون مختارا في تصرفاتك ، إلا وهو يريد الشيء الذي يتعلق به اختيارك . إذ لو فرضنا ان الله تعالى غير مريد لعمل قد اخترته بملء ارادتك ، فمعنى ذلك انه سبحانه وتعالى غير مريد لارادتك التي وجهتك الى ذلك الفعل . وهو متناقض مع ما هو ثابت من ان الله تعالى قد شاء لك أن تكون مريدا .

والنتيجة أن تعلق ارادة الله تعالى (بهذا الشكل) بعصيان العاصي ، لا ينافي كونه مختارا في ارتكابها ، وبالتالي فهو لا يزال مخيرا أهلا لتوجه الامر والنهي اليه ، وبالتالي يتجلى لك الفرق الكبير بين الارادة الالهية ، المتعلقة بالموجودات والامر الالهي المتعلق بالملكفين المختارين .

ولبيان هذه الحقيقة الهامة يقول العلامة سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية : « فان قيل : بعد تعميم علم الله وارادته ، الجبر لازم قطعاً ، لانهما اما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ، ولا اختيار مع الوجوب والامتناع - فلنا : يعلم ويريد أن العبد يفعله أو يتركه باختياره ، فلا اشكال » . شرح العقائد النسفية ص ٣٥٤ .

وانما مكان التوسع في هذا الموضوع بحوث العقائد ، وقد فصلته تفصيلا واسعا في كتابي كبرى اليقينيات الكونية فارجع اليه ان شئت .

ثانياً

التحقيق في مدلول صيغة الأمر

بعد أن تحدثنا عن مدلول لفظ (الأمر) ننتقل الى الحديث عن الصيغة الموضوعية وضعاً أولياً في اللغة لطلب الفعل . وهي : افعل ، ونحوها وتساءل أولاً عن مدلولها اللغوي .

ومما لا شك فيه أن صيغة إفعل تأتي في اللغة لمعان كثيرة مختلفة أوصلها العلماء الى خمسة عشر معنى ، كالايجاب ، والندب ، والارشاد ، والاباحة ، والتهديد ، والامتنان ، والتسخير ، والتعجيز ، والتسوية ، وقد استعملت صيغة إفعل لهذه المعاني كلها في القرآن الكريم . فهل كانت دلالتها على هذه المعاني كلها على سبيل الحقيقة ؟

اتفق العلماء على أنها ليست حقيقة في هذه المعاني المختلفة كلها . اذ ان دلالتها على أكثر هذه المعاني انما تكون بوساطة القرائن الواضحة في السياق أو السباق وليست بدلالة الصيغة نفسها .

ثم ان جمهور العلماء ذهبوا الى أنها حقيقة في الوجوب أي الطلب الجازم . صحح ذلك ابن الحاجب والبيضاوي وقال الرازي انه مذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين . وذكر امام الحرمين أنه مذهب الامام الشافعي ومعهده .

وذهب أكثر المعتزلة الى أنها حقيقة في الندب . وقيل انها للطلب الشامل للندب والوجوب فهي مشترك معنوي بينهما ، وقيل انها للإذن الشامل لهما وللاباحة فهي مشترك معنوي بينها . وقيل هي مشترك لفظي لكل من الندب

والوجوب والاباحة ، فلا يتعين المقصود به من هذه المعاني الثلاثة الا بقرينة^(١) .
وتوقف الامام الغزالي عن القطع بشيء من ذلك كله .

ونحن نعرض لك أدلة الجمهور أولاً ، ثم أدلة المعتزلة ثم سبب توقف الغزالي
ومن معه في ذلك .

دليل الجمهور :

أولاً : قوله تعالى : « ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك » الأعراف : ١٢ فقد ذم
إبليس على مخالفته لأمره سبحانه وتعالى . وانما يكون مثل هذا الذم على ترك
الواجب . فدلّ على أن الأمر للوجوب .

ثانياً : قوله تعالى : « وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون » المرسلات : ٣٨ .
بعد قوله تعالى : « كلوا وتمتعوا قليلاً إنكم مجرمون » . فقد جاء وصفهم بعدم
الركوع - أي الصلاة - بعد أمر الله لهم بذلك تعليلاً لثبوت الاجرام في حقهم ،
وهو يدل كالأية السابقة على أن الأمر للوجوب .

ثالثاً : إن تارك الأمر مخالف له باتفاق . كما أن الآتي به موافق له . وقد
ذكر الله تعالى لنا في كتابه أن المخالف لأمره معرض للعذاب ، وذلك في قوله تعالى :
« فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم »
النور : ٦٣ .

رابعاً : إن تارك الأمر يسمى عاصياً ، لمثل قوله تعالى حكاية عن موسى :
« أف عصيت أمري » طه : ٩٣ . وقوله تعالى : « لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون
ما يؤمرون » النحل : ٥٠ . والعاصي يستحق النار لقوله تعالى : « ومن يعص الله

(١) انظر الاسنوي على المنهاج : ٢٥١/٢ وما بعدها .

والمحلي على جمع الجوامع ٢١٣/١ ، ومسلم الثبوت : ٣٧٥/١ .

ورسوله ويتعد حدوده فان له نار جهنم خالداً فيها أبداً « النساء : ١٣ • ومعلوم أنه لا يستحق النار الا من ترك واجباً من الواجبات الشرعية •

خامساً : قوله عليه الصلاة والسلام : (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة)^(١) ولا يستقيم أن يكون المقصود بالأمر النذب ، لأنه مندوب على كل حال فتعين أن يكون للوجوب •

ويتبين لك من طبيعة هذه الأدلة أن معتمد الجمهور في دلالة الأمر على الوجوب إنما هو الشرع لا اللغة ، فهو إذاً على الوجوب شرعاً لا لغة •

وهو الأقرب لدى النظر والبحث • على أن ثمة من ذهب الى أنه يدل على الوجوب لغة ومنهم من ذهب الى أنه يدل عليه عقلاً ، وقد رجح ابن السبكي رحمه الله في جمع الجوامع انه حقيقة في الطلب الجازم لغة ، واستدل له الامام المحلي بأنه لا يستقيم لك في اللغة أن تتبع الأمر بتعليق المشيئة كأن تقول : إفعل إن شئت • ثم قال ما مؤداه فاذا صدر هذا الطلب الجازم من الشارع كان تفسير ذلك الوجوب^(٢) •

دليل القائلين بالنذب :

وهم المعتزلة كما سبق بيانه • استدل هؤلاء على أن الأمر حقيقة في النذب بما خلاصته : لو اقتضى الأمر الوجوب لكان ذلك إما بلفظه وصيغته أو بفائدته التي هي الارادة ، أو بشرطه الذي هو رتبة العلو • وليس شيء من ذلك يقتضي الوجوب فالأمر إذاً لا يقتضيه ، فصح أن الأمر يقتضي النذب •

وتفصيل ذلك أن صيغة الأمر إنما تفيد عندهم ارادة الفعل فقط ، اذ لا فرق

(١) متفق عليه •

(٢) جمع الجوامع : ٢١٧/١ و ٢١٨ •

عندهم بين قول القائل : إفعل ، وقوله : أريد منك أن تفعل . فلما أفادت هذه الجملة الثانية مجرد الارادة دون زيادة عليها ، وجب أن يقال مثل ذلك في الجملة الاولى وهي (إفعل) ثم أنهم يقولون : إن قول القائل لغيره (إفعل) انما يكون أمراً اذا كان فوق المقول له في الرتبة . ويسمى سؤالاً اذا كان دونه في الرتبة ، فلم يفرقوا بينهما الا في الرتبة ، ومعلوم أن السؤال لا يقتضي ايجاب الفعل على المسؤول ولا كراهة ضد ما سأله فعله . وانما يقتضي الارادة فقط . فوجب في الأمر مثل ذلك . اذ لو اقتضى الوجوب لاتفصل عن السؤال بشيء زائد على الرتبة^(١) .

وأنت اذا أمعنت في طبيعة هذه الادلة التي تمسك بها المعتزلة رأيتها أدلة عقلية فلسفية مجردة . وذلك هو الطابع الغالب على أدلة المعتزلة وآرائهم . بيد أن مثل هذه المسألة لا يمكن أن تفصل فيه الادلة العقلية والفلسفية وحدها . فاللغة أو الدلالة الشرعية لا تثبت بذلك وحده وانما عمدتها التعارف ، والاصطلاح ، والاستعمال . ولا يشترط لذلك استقامة في التعليل أو التحليل .

واذا أمعنت وجدت أن هذه الادلة لا تقاوم شيئاً من النصوص الشرعية التي استدل بها الجمهور . اذ هي تكاد تكون قاطعة في الدلالة على أن الأمر في الشريعة انما هو للوجوب إذا لم يصرف عن ذلك صارف .

دليل التوقف :

قلنا إن الامام الغزالي قال : يحتمل أن يراد بصيغة الأمر الوجوب والندب ؛ وحمل الصيغة على أحد المعنيين بدون قرينة تحكم . ولذا كان لا بد من التوقف عن صرف الصيغة الى أحد المعنيين الى ظهور القرينة . ويتلخص دليله على ما ذهب اليه فيما يلي :

إن الدليل القاطع الذي يبين كون الصيغة موضوعة لأحد المعنيين لا يخلو ،

(١) انظر تفصيل هذه الادلة في كتاب المعتمد لابي الحسين البصري : ١/ ٥٢ وما بعد .

إما أن يكون دليلاً عقلياً أو نقلاً عن اللغة . أما العقل فلا مجال له في اللغات ، وأما النقل فهو إما أن يكون آحاداً أو متواتراً . ولا تثبت اللغة بنقل الآحاد . ولم يثبت النقل على سبيل التواتر بأن صيغة افعال موضوعة للوجوب . فوجب إذاً التوقف في المسألة والبحث عن القرائن^(١) .

ولا نطيل البحث بمناقشة هذه الآراء . ولكننا ننتهي الى ما اعتمده جمهور الأصوليين وغيرهم من أن الأمر اذا تجرد عن القرائن فهو للوجوب ، ولا يتصرف عنه الى غيره من المعاني الاخرى إلا بدلالة القرائن .



(١) باختصار عن المستصفى للغزالي : ٤٢٣/١ .

ثالثاً

التحقيق في ان صيغة الأمر هل تدل على المرة او التكرار

الجمهور على أن صيغة الأمر بالشيء انما تقتضي تحقيق ماهية ذلك الشيء ، ولا تدل على أكثر من ذلك ، من المرة الواحدة أو التكرار . ولكن لما كانت الماهية لا تتحقق الا بتنفيذ الأمور به مرة واحدة على الأقل ، فقد كانت المرة لا بد منها من أجل ذلك .

هذا اذا تجردت صيغة الأمر عن القرائن الاخرى ، أما مع وجود القرائن فلا بد من أن يصرف الأمر الى ما يقتضيه الحال . ولا خلاف في هذا .

وذهب آخرون الى أن صيغة الأمر انما هي لطلب المرة الواحدة . وقد عزي هذا القول الى الامام الشافعي وقالوا انه رأي قدماء الحنفية .

وهناك رأي ثالث أن الأمر يقتضي التكرار الدائم ، ما لم يرد ما يوقفه أو يمنعه ، ويعزى هذا القول الى طائفة من المتكلمين^(١) .

دليل الجمهور :

استدل الجمهور على ما ذهبوا اليه بما يلي :

أولاً : الأمر قد يقيد في استعمال اللغة العربية والشرع بالمرة الواحدة

(١) انظر الاسنوي على شرح المنهاج : ٤٣/٢ ط السعادة نزهة المشتاق في شرح اللمع للشرازي : ٧٤ وحصول المأمول للسيد صديق حسن خان : ٧٢ .

وبالتكرار . ولو كان الأمر يفيد المرة لما كان يفيد المرة إلا زيادة لاغية لا معنى لها .
ولو كان للتكرار لكان تقييده بالتكرار زيادة لاغية لا معنى لها . وقد أجمع العلماء
على أنه قيد مفيد . فذلك دليل على أن الأمر بدون هذا القيد إنما يدل على طلب
الماهية فقط .

ثانياً : ورد الأمر للتكرار ، كالأمر بالصلاة ، وللمرة كالأمر بالحج ، وهذا
يقتضي أن يفسر الأمر بالقدر المشترك بينهما وهو طلب الماهية .

ثالثاً : لو كان مقتضى الأمر التكرار لعم ذلك الاوقات كلها ، فيكون تكليفاً
بما لا يطاق ، ولتعارض مع كل تكليف آخر لا يتفق معه . وكل ذلك باطل . فبطل
ما أدى اليه من أنه يقتضي التكرار .

رابعاً : تقول : اسقني ماء ، أو اقرأ درسك ، أو أعط الفقير درهماً .. فلا
يفهم أحد من هذه الأوامر الا طلب ماهية الماء وتحقيق ما يسمى بقراءة الدرس
واعطاء الدرهم للفقير ، ولا يتصور المأمور ضرورة تكرير هذه الاشياء ، الا اذا طلب
الآمر تكرارها وذلك دليل على أن معنى التكرار أو المرة بحد ذاتها غير داخل في
حقيقة الأمر .

ومن أبرز ما يعد دليلاً ومثلاً بأن واحد على أن الأمر بحد ذاته لا يدل على
مرة ولا على تكرار ، ما قاله الأقرع بن حابس لرسول الله ﷺ وقد سمعه يقول
للناس : أيها الناس حجوا .. - أكل عام يا رسول الله ؟ .. فقال عليه الصلاة
والسلام : لو قلت نعم لوجبت ، ولا تطيقون . أيها الناس اتركوني ما تركتكم^(١)
فقد أوضح النبي ﷺ بجوابه هذا أن أمره ﷺ للناس بالحج لا يدل على أكثر من
طلب تحقيق ماهية الحج شرعاً . ولذلك عاتبه ﷺ على السؤال عن شيء لم يطلبه
ولا شمله أمره . ولو كانت صيغة الأمر دالة بذاتها على التكرار ، لأوضح ذلك في
جوابه على سؤال الأقرع بن حابس ، ولم يعاتبه .

(١) رواه مسلم ، وروى البخاري نحوه .

اما القائلون بانه للمرة ، فان الخلاف بينهم وبين الجمهور لفظي اذ مؤدى القولين واحد وان اختلف السبيل اليه بينهما . فسيبيله عند الجمهور طلب الماهية والمرة من ضرورياتها ، وسيبيله عند الآخرين طلب المرة بذاتها دون وساطة الماهية .

واما القائلون بانه للتكرار ، فاستدلوا بما يلي :

١ - النهي يقتضي تكرار الانتهاء عن المنهى عنه باتفاق ، فليكن الأمر مثله في اقتضاء تكرار المأمور به .

ويرد عليه بأن تكرار الانتهاء يعتبر من طبيعة النهي ، بل لا يعتبر المخاطب بالنهي منتهياً الا اذا داوم على الانتهاء وليس الأمر كذلك ، بل يتحقق الائتمار بمرة واحدة .

٢ - لو لم يكن الأمر للتكرار لما كان هنالك أي معنى للنسخ ، اذ النسخ لا يأتي الا ليقطع الاستمرار الذي يقتضيه الأمر السابق ، فما الذي يُنسخ اذا كان الأمر لا يقتضي الاستمرار ؟

وينقضه أن النسخ لا يرد الا على أمر دلت القرائن على أنه للتكرار ولا اشكال في نسخه . أما الأمر الذي لم يقم أي قرينة على أنه للتكرار فلم يأت ما يثبت أنه قد ينسخ بعد تحقيقه .

قلت : بل قد ينسخ في حق من لم يأت به بعد ، ولا أشكال فيه . هذا والكل متفقون على أن الأمر اذا كان مقيداً بشرط أو علة أو كان من قبيل الحكم على المشتق فهو للتكرار كقوله جل جلاله : « أقم الصلاة لدولك الشمس .. » وقوله عليه الصلاة والسلام : (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته) . فالأمر في مثل هذه الحالات للتكرار وهو خارج عن محل النزاع .



رابعاً

هل تقتضي صيغة الأمر فورية التنفيذ

لا شك أن القائلين بأن الأمر يقتضي التكرار يقولون بأنه يقتضي الفور أيضاً ، اذ هما متلازمان . أما القائلون بأنه لطلب الماهية أو للمرة الواحدة فقد اختلفوا فيما بينهم :

أما الجمهور فقد ذهبوا الى أن الأمر لا يقتضي بحد ذاته فوراً ولا تراخياً . وإنما هو يقتضي - كما قلنا - طلب الماهية . ومن أصحاب هذا القول الشافعي وأصحابه ، والحنفية وابن الحاجب والبيضاوي ، وقال الرازي انه الحق ^(١) .
وذهب آخرون الى أنه يفيد الفور ^(٢) .

واستدل الجمهور هنا بما استدلوا به في حديثهم عن أنه لا يفيد تكراراً ولا مرة فقالوا هنا أيضاً : انه قد يأتي مقيداً بالفورية ، وقد يأتي مقيداً بالتراخي . ولو كان للفور لكان التقييد به زيادة لا حاجة اليها . ولو كان للتراخي لكان التقييد به زيادة لا لزوم اليها .

وقالوا أيضاً بأنه ورد للفور وللتراخي ، فالاولى حمله على القدر المشترك الصالح لهما ، وهو مطلق طلب الماهية بقطع النظر عن الوقت وحدوده .

ولا شك أن القرائن اذا كانت دالة على فور أو تكرار ، فانها تقطع البحث والنزاع ، كقول القائل : إسقني أو أطعمني فان نوع الطلب يحمل في طيه الدلالة

(١) انظر شرح الاسنوي على المنهاج : ٢٨٧/١ .

(٢) نسب البيضاوي في منهاجه هذا القول الى الحنفية والذي في كتب الحنفية انهم متفقون مع الجمهور على أنه لمطلق الطلب . وإنما قال بالفور من الحنفية الشيخ أبو الحسن الكرخي . قال في مسلم الثبوت : هو لمجرد الطلب فيجوز التأخير كما يجوز البدار وهو الصحيح عند الحنفية : انظر شرح مسلم الثبوت ٣٨٧/١ وكشف الاسرار : ٢٥٥/١ وأصول السرخسي : ٢٨/١ .

على الفورية ، وكقول القائل أدّ الصلوات لأوقاتها • فان القرينة دالة على أن المطلوب أداء الصلوات عندما يحين وقتها لا عند التلفظ بالأمر بها ولكن الكلام فيما لم يكن معه قرينة ، كقوله عليه الصلاة والسلام للاعرابي الذي أفسد صومه بالجماع : صم شهرين متتابعين ، وكقوله تعالى في حق المسافر في رمضان : « فعدة من أيام أخر » •

واستدل الآخرون بما يلي :

١ - أنه سبحانه وتعالى ذم ابليس على عدم مبادرته الى السجود لآدم ، ولو كان الأمر لا يفيد الفورية ، لما كان ثمة مقتضى لزم الله تعالى له • اذ لم يتبين بعد أنه لم يستجب للأمر •

٢ - لو جاز تأخير التنفيذ ، فإما أن يكون ذلك لأداء بدل عنه وهو العزم على الفعل فيسقط بذلك المأمور ، أو بدون أي بدل ، فلم يتحقق الوجوب بذلك ، وهو خلاف ما اتفقنا عليه من أن الأمر للوجوب • ثم ان جواز التأخير اما أن يكون الى أمد معين ، وليس ثمة أمد يستطيع أن يعرفه المأمور ، لا مكان انخرام الأجل في كل لحظة • واما أن يكون الى غير أمد معين فيكون معنى ذلك أنه غير واجب • وهو خلاف مقتضى الأمر فدل ذلك على أن الأمر لا بد أن يكون للفور •

وجواب الجمهور على هذين الدليلين ما يلي :

١ - أما الاستدلال بزم ابليس على عدم المبادرة الى السجود ، فذلك لتلبس الأمر بقرينة تدل على طلب الفور ، وهو الفاء واذا من قوله تعالى : « فاذا نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » الحجر : ٢٩ فقد دلت الفاء وأداة الظرف على وجوب السجود فور حصول المعلق عليه وهو نفخ الروح • فالزم على ترك المبادرة بسبب وجود هذه القرينة •

٢ - أما الدليل الثاني فلا لزوم لتطويل البحث فيه اذ هو استدلال فلسفي لا يتفق مع طبيعة الدلالات اللغوية واصطلاحاتها • ولكننا نقول خلاصة ما ذكره الجمهور في هذا الصدد ، وهو ان دليلكم هذا منقوض بما اذا صرح الأمر بجواز

التأخير ، كأن يقول : أوجبت عليك أن تفعل كذا في الوقت الذي تشاء . فقد أوجب الفعل وصرح بالاذن في امهال التنفيذ فما كان جواباً لكم عن هذه الصورة المحتملة ، فهو جواب لنا عن دليلكم الذي ذكرتموه . وتفصيل الجواب ان التأخير انما يستلزم نفي الوجوب فيما اذا كان الى آخر أزمنة الامكان ، أما أن يفوض اليه الشارع اختيار وقت لتنفيذه ضمن فترة القدرة والامكان فذلك لا يتنافى مع الوجوب ، وهو معنى التراخي الذي يحتمله الأمر .

ومن تطبيقات هذه المسألة ، ما فهمه الجمهور من قوله تعالى : « وليوفوا نذورهم » فهو أمر مطلق عن قرينة الفور والتراخي . وبناء عليه ، فإن من نذر أن يعتكف أو يصوم شهراً مثلاً ، دون أن يقيد ذلك بوقت معين ، يكلف باعتكاف أي شهر وصومه . وله أن يبادر اذا شاء ، وله أن يؤخر .

ومنها قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً » . فان الأمر بالصلاة على النبي ﷺ غير مقيد بزمن مخصوص ولا بفور ولا تراخ . فيفهم منه أن المطلوب من المسلم أن يحقق ماهية الصلاة على النبي ﷺ في أي وقت من حياته . وليختر لذلك الوقت الذي يشاء . فهذا هو أصل الوجوب بمقتضى هذا الأمر .

قال السرخسي في أصوله : (فان قيل : فوقت الموت غير معلوم للمكلف . وبالإجماع ، بعد التمكن من الأداء اذا لم يؤد حتى مات يكون مفراً آثماً فيما صنع . فبه يتبين أنه لا يسعه التأخير - قلنا : الوجوب ثابت بعد الأمر ، والتأخير في الأداء مباح له بشرط أن لا يكون تفويتاً . وتقييد المباح بشرط فيه خطر مستقيم في الشرع ، كالرمي الى الصيد ، مباح بشرط أن لا يصيب آدمياً . وهذا لأنه متمكن من ترك هذا الترخص بالتأخير . ولا ينكر كونه مندوباً للمسارعة الى الأداء . قال الله تعالى : « فاستبقوا الخيرات » فقلنا بأنه يتمكن من البناء على الظاهر من التأخير ما دام يرجو أن يبقى حياً عادة . وان مات كان مفراً لتمكنه من ترك الترخص بالتأخير ^(١) .

(١) أصول السرخسي : ٢٨/١ .

خامساً

هل تتأثر صيغة الأمر بما كان قبله من اباحة او تحريم

قلنا ان الجمهور على أن الأمر يدل على الوجوب ، الا اذا دلت قرينة على غيره من ندب أو اباحة أو غيرهما من المعاني المجازية . فيصرف الأمر عندئذ الى المعنى الذي دلت عليه القرينة .

ونقول الآن : هل يعتبر مجيء الأمر بعد التحريم قرينة صارفة عن الوجوب ؟ والجواب ان العلماء انقسموا في ذلك الى ثلاثة مذاهب :

المذهب الاول : ان ذلك يعتبر قرينة صارفة له عن معناه الاصلي وهو الوجوب وانه يكون عندئذ للاباحة .

ومن الذين ذهبوا هذا المذهب الامام الشافعي والاصفهاني ، ونقله ابن برهان في كتابه الوجيز عن أكثر الفقهاء والمتكلمين . ورجحه ابن الحاجب والآمدي ومال اليه امام الحرمين ، واحتج هؤلاء على ذلك بوروده في الشرع واللغة للاباحة . كقوله تعالى : « واذا حللتم فاصطادوا » المائدة : ٣ . « فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض » الجمعة : ١٠ . « فاذا تطهرون فأتوهن » البقرة : ٢٣٢ . « فالآن باسروهن وابتغوا ما كتب الله لكم » البقرة : ١٨٧ وكقوله عليه الصلاة والسلام :

(كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها)^(١) . (كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث ، فكلوا وادخروا)^(٢) .

ويقول السجّان لسجّينه : اذهب فأنت طليق ، فلا يفهم منه السجين الا التمكن من الذهاب اذا شاء . ويقول الطبيب للمريض بعد نهيه عن تناول المأكّل المختلفة : كل الآن ما تشاء . فلا يفهم المريض الا الاذن له بأن يتناول ما يشاء من الاطعمة .

(١) الترمذي والنسائي وأبو داود وابن ماجه بالفاظ مختلفة .

(٢) مسلم وابن ماجه والنسائي بالفاظ متقاربة .

والمذهب الثاني : ان ذلك لا يعتبر قرينة صارفة عن الوجوب . فالأمر يظل مع ذلك دالاً على وجوب الأمور به . وإليه ذهب البيضاوي وأكثر الحنفية^(١) .

واستدلوا على ذلك بأن الأمر يفيد الوجوب بحد ذاته . ووروده بعد النهي لا يدفعه ولا يغير شيئاً من دلالاته . قالوا : وأما ما استدل به الجمهور من نصوص اللغة والشرع فهي معارضة بمثلها . كقوله تعالى : « فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين » . التوبة : ٦ . فقد أمر بقتل المشركين بعد نهيهِ عن ذلك في الأشهر الحرم ، والكل متفقون على أنه للوجوب . وكقوله عليه الصلاة والسلام : (فاذا أدبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم وصلي)^(٢) فالأمر بالصلاة للوجوب رغم أنه جاء بعد النهي عنه .

وإذا تعارضت النصوص الدالة على ما تقولون مع النصوص الدالة على ما نقول ، كان ذلك دليلاً على ضرورة إبقاء معنى الأمر على ما كان عليه . وكان دليلاً أيضاً على أن النصوص التي استشهدتم بها ، تحف بها قرائن خاصة تنبه الى أن الأمر فيها للاباحة . ومثل هذه الأوامر خارج عن محل النزاع .

أما المذهب الثالث : فيرى أصحابه أنه يفسر الأمر في هذه الحالة على ضوء حال الأمور به قبل ورود النهي عنه . فان كان مباحاً قبل ذلك فهو الآن أيضاً للاباحة كقوله تعالى : « واذا حللتم فاصطادوا » وكبقية الأمثلة التي استدل بها أصحاب المذهب الاول ، أما إن كان واجباً فهو الآن أيضاً للوجوب كالأمثلة التي استدل بها أصحاب المذهب الثاني واختار هذا الرأي من الحنفية الكمال بن الهمام وآخرون .

أقول : ولعل هذا الرأي أقرب الآراء الثلاثة ، اذ هو يجمع بين واقع ما يذهب اليه كل من أصحاب المذهبين السابقين في الأمثلة التي تسكوا بها . ولعلنا اذا استقرأنا نصوص الكتاب والسنة المتضمنة للأوامر الصادرة بعد النهي ، لا نجد مثلاً واحداً يشذ عن القاعدة التي يقول بها أصحاب المذهب الثالث .

(١) انظر المنهاج للبيضاوي مع شرح الاسنوي عليه : وأصول السرخسي : ١٩/١ .

(٢) متفق عليه .

سادساً

هل يقتضي الأمر قضاء المأمور به أم لا بد له من أمر جديد؟

الجمهور من الفقهاء والاصوليين على أن الأمر اذا كان مقيداً بزمن ، وفات الزمن ، قبل تنفيذ المأمور به ، فان ذلك الأمر لا يقتضي من المخاطب قضاءه . ولا بد لذلك من أمر جديد .

وذهب فريق من العلماء الى أنه يستلزم وجوب الإتيان بالمأمور ، حتى وان خرج وقته المقيد به . فalcضاء عندهم لا يحتاج لمشروعيته الى أمر جديد .

استدل الجمهور على ما ذهبوا اليه بما خلاصته : إن تخصيص العبادة بوقت الزوال أو شهر رمضان ما هو الا كتخصيص الحج بعرفات وتخصيص الزكاة بالمساكين وتخصيص الضرب والقتل بشخص ، وتخصيص الصلاة بالقبلة . فلا فرق بين قيد الزمان والمكان والشخص ، فان جميع ذلك تقييد للمأمور بصفة ، والعارى عن تلك الصفة لا يتناوله اللفظ بل يبقى على ما كان قبل الأمر^(١) أي فلا يتناوله الأمر .

واستدل الآخرون ، بأن الوقت للعبادة مثل الأجل للدين ، أرأيت لو أن الدين لم يستوف خلال الأجل المضروب له ، هل يسقط حق المطالبة به ؟ فكذلك وقت العبادة ، أي فخرجها عن وقتها المحدد لا يسقط للمطالبة بها بموجب الأمر المتعلق بها . وربما استدلوا أيضاً بحديث الخثعمية عندما قال لها رسول الله ﷺ ، وقد

(١) المستصفى للغزالي باختصار : ١١/٢ .

سأله عن صحة حجها عن أيها الذي مات دون أن يحج : (أرأيت لو كان على أيك دين أكنت قاضيته ؟ قالت نعم ، قال لها : فدين الله أحق أن يقضي)^(١) .

ورد الجمهور على دليل القياس على الدين بأن الأجل في الدين إنما هو مهلة لتأخير المطالبة به ، فإذا انقضى الأجل علم المدين أن قد حل وقت المطالبة ، وإنما مثاله في ذلك مدة الحلول في الزكاة ، فلا جرم أن انقضاء الحول لا يبطل وجوبها ؛ بل هو يثبت وجوبها . أما الوقت الذي قيد به الأمر فشيء آخر . إذ الوقت صار عندئذ وصفاً للواجب ، كالمكان والشخص اللذين قيد بهما الأمر في الأمثلة السابقة ، ولا شك أن من وجب عليه شيء بصفة معينة فإنه لا يعد ممثلاً إذا أتى به على غير تلك الصفة . إلا إذا سمع تكليفاً جديداً بذلك .

ويمكن أن يردّ على الاستدلال بحديث الخشمية بأن يقال : غاية ما يمكن ، أن يحتج بهذا الحديث له ، هو أن الحج يشرع قضاؤه ، لورود أمر خاص به ، دلّ عليه هذا الحديث . ولا يلزم من دلالة الحديث على ذلك أن تصبح جميع العبادات كذلك . وهذا ما يقوله الجمهور .

ولو صح أن يكون هذا الحديث دليلاً على مشروعية القضاء بالأمر الأول ، بالنسبة لسائر العبادات ، للزم أن يكون دليلاً أيضاً على مشروعية النيابة عن المكلف في سائر العبادات أيضاً ، فيصوم الولد عن أبيه ويصلي عنه ، بحيث ينزل ذلك منزلة صلاة أبيه ، فيكون مسقطاً لتبعاتها في ذمته بناء على أن الولد إذا قضى دين أبيه عنه أسقط ذلك القضاء تبعات تلك الديون عن أبيه وأبرأ ذمته منها .

ونحن نعلم أن الذين يحتجون بهذا الحديث لوجوب القضاء بموجب الأمر الأول ، لا يقولون بشيء من هذا . إذا فُتبت أن هذا الحديث جاء خاصاً بحكم الحج لا يتجاوزة إلى غيره ، وإنما مشروعية قضاؤه إذا بموجب أمر جديد ، دل عليه هذا الحديث .

(١) متفق عليه .

فان قلت : فاذا كان هذا هو مذهب الجمهور ، فكيف ذهب الجمهور الى مشروعية قضاء كثير من العبادات الفائتة عمداً وسهواً كالصوم والصلاة وغيرهما ؟ .
والجواب ان ذلك اما بموجب نص آخر قد أمر بالقضاء كقوله عليه الصلاة والسلام :
(من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها)^(١) وكقوله جل جلاله : « فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام آخر » أو بقياس على ما ورد فيه النص الموجب للقضاء ، كقياس الاولى الذي يشرع بموجبه قضاء الصلاة المتروكة عمداً على المتروكة سهواً ، وقضاء الصوم المتروك عمداً على المتروك بعذر ، أما ما لم يرد فيه نص معين ولم يحتمل القياس على ما ورد فيه النص ، فلا يشرع قضاء ما فات منه ، طبقاً لهذه القاعدة وهي أن مشروعية القضاء تحتاج الى أمر جديد . مثاله صلاة الجمعة والأضحية وزكاة الفطر ، فان صلاة الجمعة اذا فاتت لم تقض والأضحية اذا خرجت عن وقتها المشروع كانت ذبيحة عادية ، وزكاة الفطر اذا تخلف المكلف عن دفعها أثم ولم يعد من سبيل الى قضائها^(٢) .



(١) متفق عليه .

(٢) انظر أدلة هذه المسألة وما دار حولها من نقاش في المستصفى للغزالي ١١/٢ .

النهي

نستفتح الحديث عن النهي بالكلمة الجامعة التي قالها الامام الغزالي في أول مبحث النهي : (اعلم أن ما ذكرناه من مسائل الأوامر تتضح به أحكام النواهي ، اذ لكل مسألة وزان من النهي على العكس فلا حاجة الى التكرار)^(١) .

إلا أن الحديث هنا يتعلق بمسألة لا ترد في بحث الأمر . وهي : أن صيغة النهي اذا كانت تستدعي الحرمة بمقابل ما تستدعيه صيغة الأمر من الوجوب ، فما هو نطاق هذه الحرمة وحدودها وثمراتها . وبتعبير آخر : هل تستلزم الحرمة فساد ما قد تعلق به أم تستدعي صحته ، أم هي لا تستدعي صحة ولا بطلاً ؟

ونقول في الجواب : إن صيغة النهي انما تدل في اللغة على طلب الكف عن الفعل على وجه الجزم والقطع ، وهو المعنى الذي يعبر عنه في الاصطلاح الشرعي بالتحريم .

وهذا التحريم انما ينضبط بحقيقة واحدة هي استحقاق العقاب على فعله ، ولا يستلزم شيئاً (بحد ذاته) من وراء ذلك . فالذي يقول لك ناهياً : لا تتعدّ على حق الآخرين انما يمنعك على سبيل الجزم من هذا التعدي ويشعرك باستحقاقك نوعاً من العقوبة فيما لو اقترفت هذا الشيء المنهي عنه .

أما الفساد أو البطلان ، (ويعنى به تخلف الآثار الطبيعية أو العادية أو الشرعية عن الشيء المنهي عنه بسبب تعلق النهي به) فذلك قدر زائد على حقيقة ما يدل عليه النهي لغة ، ولا يمكن استنباطه منه ، دون الاعتماد على دليل آخر . اذ اللغة

(١) المستصفى : ٢٤/٢ .

ليس من اختصاصها أن تدل على ما وراء ما يقتضيه اللفظ من المعنى المباشر ، وإنما ثبوت الأحكام أو النتائج ، وتخليقها ، شيء يتعلق بإرادة الإنسان في القضايا الوضعية . أو بحكم الله تعالى في قضايا التشريع .

فالتاجر الذي يقول لصانعه : لا تبع البضاعة الجديدة قبل بيع القديمة لا يفهم من كلامه إلا النهي الجازم عن هذا الشيء . أما نتيجة الأقدام عليه وماذا عسى أن تكون ، هل ينفذ التاجر البيع أو يفسخه ، فهي شيء آخر لا تستقل صيغة النهي بالدلالة عليه والكشف عنه .

وكذلك نهى الشارع جل جلاله . فهو عندما ينهانا مثلاً عن الطلاق في وقت الحيض إنما يدل النهي على حرمة الأقدام على هذا الفعل واستحقاق صاحبه العقوبة ، أما هل ينفذ الطلاق عندئذ أم لا ينفذ . فإن صيغة النهي بحد ذاتها لا تستقل بالدلالة عليه . إذ من الممكن أن يجتمع النهي الشرعي عن شيء مع النص على ثبوت نتائجه عند الحصول ، إلى جانب استحقاق فاعله للعقاب ، ولا يرد على ذلك أي تناقض أو إشكال .

وإذاً فإن الصحيح المعول عليه أن صيغة النهي إنما تدل في اللغة وفي الشرع على المنع الجازم عن التلبس بالمنهي عنه ، بحيث يستحق المخالف له العقاب . أما ما وراء ذلك من النتائج فيؤخذ من قرائن أخرى .

فما هي هذه القرائن التي يمكننا الاعتماد عليها ؟

والجواب أن الشيء الذي يتعلق به النهي لا يخلو إما أن يكون متعلقاً بأمر حسي لم يعطه الشارع أي اصطلاح شرعي ، ولم يدخله تحت عقد من عقود أو نظام من أنظمته أو تصرف من تصرفاته ، كالنهي عن الزنا ، والسرقة ، وشرب الخمر ، والكذب ، والفجور ، ونحو ذلك . أو يكون متعلقاً بتصرف أو عقد أعطاه الشارع اصطلاحاً خاصاً به ، كالبيع ، والرهن ، والربا ، والصلاة ، والصوم ، والحج ، ونحو ذلك .

فإن تعلق النهي بالنوع الأول ، لم يدل على أكثر من استحقاق المرتكب للعقوبة

والوزر . اذ لا يمكن أن يستتبع النهي عنه شيئاً آخر كالفساد والبطلان ، لأنه ليس مما أعطاه الشارع حكم الصحة في حالة حتى يسلب عنه هذا الحكم في الحالات الأخرى . فالنهي عن السرقة لا يدل على أكثر من حرمتها واستحقاق المرتكب للعقاب ، ولا معنى لأن يقال عن السرقة بعد ذلك إنها فاسدة أو باطلة . اذ ليس لها وجه صحة حتى يكون لها وجه آخر هو البطلان .

أما إن تعلق النهي بالنوع الثاني ، فهو إما أن يتعلق به لعينه أو لوصف عارض صاحبّه .

فإن تعلق الحرمة به لعينه ، أي لا لعارض أو وصف تشبث به ، دل ذلك على فساد المنهى عنه وبطلانه . وذلك كالنهي عن الربا فإن متعلق النهي هو ذات الربا لا شيء آخر زائد عليه . وذلك يقتضي بالاضافة الى حرمة التلبس به بطلان المفاوضات المالية أو المرباح التي تكون من جرائه ، وكالنهي عن نكاح المحارم فإن موجب النهي هو نفس نكاحهم لا أمر آخر متعلق به . وذلك يستلزم بالاضافة الى حرمة هذا النكاح فسادّه . أي تخلف آثاره الشرعية عنه . وكالنهي عن بيع ما لا يصح قبوله ، فإن النهي متجه الى ذات البيع نفسه لا الى أي معنى آخر متعلق به فهو يستلزم إذا بطلان البيع وعدم ترتب شيء من ثمراته الشرعية بالاضافة الى حرمة .

والادلة على هذا كثيرة ومتنوعة ، ولعل أصحابها وأوجهها ما يسمى بدليل الاستقراء فقد استقرأ العلماء جميع النصوص التي ينهى الشارع فيها عن بعض التصرفات لذاتها ، لا لأمر خارجي متلبس بها ، فوجدوا أنها باطلة أو فاسدة بالاضافة الى كونها محرمة ، ولم يعثر باحث على نهى شرعي عن الشيء لذاته ، مع التصريح من الشارع على صحة نتائجها وثمراته . ولذلك فإن العلماء يستدلون على بطلان هذه المنهيات بالنهي الوارد في حقها^(١) .

(١) انظر شرح المختصر لابن الحاجب : ٩٦/٢ و ٩٧ طبعة بولاق .

على أنه لا مانع عقلياً أو شرعياً من أن يرد النهي الإلهي عن الربا لذاته ، ويرد نصريح بأنه اذا وقع هذا التصرف فان المفاوضات القائمة على أساسه تنفذ وتصح . ولكن هذا الجمع بين التحريم والصحة على هذا الوجه ، لم يرد في نصوص الشريعة مطلقاً .

أما اذا اتجه معنى التحريم الى وصف متعلق بالمنهى عنه ، أي بأن كان النهي متعلقاً به من أجل ذلك الوصف لا لذاته ، فينظر :

إن أمكن أن يفصل ذلك الوصف عنه ويستقل في ذات أخرى ، فان التحريم لا يقتضي الفساد ، بل ذلك دليل على الصحة مع استحقاق العقاب ، واما إن لم يمكن انفصال ذلك الوصف عنه بسبب أنه وصف لا يظهر ولا يتقوم إلا بذلك الشيء المنهى عنه ، فان التحريم يقتضي البطلان شأنه في ذلك شأن ما تعلق به الحرمة لذاته وجوهره .

مثال الاول : النهي عن الصلاة في الثوب المصسوب أو على الارض المصوبة ، والنهي عن البيع وقت صلاة الجمعة ، والنهي عن ذبح الحيوان بسكين الغير بدون إذنه ، والنهي عن التشاغل بالصلاة هرباً من صاحب الحق أو الدين .

فالنهي عن هذه الأشياء كلها نهى عارض لا جوهرى ، اذ سببه ما طرأ عليها من العوارض والملابسات التي لا يرضى عنها الشارع ولولاها لكانت أموراً مبرورة مستحسنة . وهي عوارض محرمة لذاتها ويمكن أن تنفصل عن هذه المنهيات في أمثلة وتصرفات أخرى ، ولكن الانسان قد يجمعها الى بعض فيتجاوز بذلك عمل مبرور في أصله ، كالصلاة والبيع مثلاً ، مع عمل آخر محرم كالتصرف بملك الغير والانشغال عن صلاة الجمعة ، وعليه فان كلاهما يأخذ حكمه ، وان تلاقيا في تصرف واحد كالصلاة مثلاً .

فالرجل الذي صلى بالثوب المصسوب ، نال أجراً على صلاته لأنها مشروعة ووافية الاركان والشروط ، واستحق عقاباً على استعمال ثوب الغير لأنه عمل محرم منهي عنه . أي فاستحقاقه للعقاب انما هو لمطلق استعمال الثوب الصادق بأن ينام

فيه ، ويخرج به الى السوق ويجلس به بين أصدقائه ، ويصلي به ، لا لخصوص الصلاة فيه . ولذلك بقيت الصلاة صحيحة مع تسببها للآثم الذي استحقه المصلي . ومثله ما لو خرج بثوب مفضوب الى دكانه للبيع والشراء ، فانه مرتكب لمحرّم خلال عمله كله من بيع وشراء وغير ذلك ، غير أن بيعه وعقوده توصف بالصحة والنفاذ . اذ الحرمة انما أصابها لما جاورها لا لذات العقود أو لوصف آخر غير قابل للأنفكاك عنها .

ويقال مثل هذا في مثال الذبح بسكين الغير . فان حرمة التصرف بمال الغير لا تستلزم بطلان تركية الحيوان المذبوح . وكذلك القول في مثال الانشغال بالصلاة تهرباً من صاحب الحق ، فان حرمة التهرب منه لا تبطل جوهر الصلاة ولا تفسدها وان استلزمت إثماً بسبب أن المصلي جعل التشاغل متمثلاً في الصلاة .

ويضرب الإمام الغزالي مثلاً من العرف العام لذلك ، فيقول : أن الرجل اذا قال لا جيره صلّ اليوم مئة ركعة ، وخط هذا الثوب ، ولا تدخل هذه الدار ، فان ارتكبت النهي ضربتك وان امتثلت الأمر أعطيتك ديناراً ، فخاط الثوب في الدار وصلى مئة ركعة فيها ، فان المقتضى المقبول لمجموع أمره ونهيه هو أن يضربه ويعطيه الدينار ، ذلك على ارتكابه النهي وهذا على امتثاله الأمر . ولا يبطل أحدهما الآخر اختلاطهما واجتماعهما في تصرف واحد^(١) .

ثم ان استقراء النصوص والاحكام الشرعية أكد هذه الدلالة وصدق عليها . فلم يعهد في نصوص الشريعة ما يدل على أن أمراً من العبادات أو العقود قد حرم لمجاور لآبسه وحكم بطلانه .

هذا ما اعتمده جمهور الأصوليين والفقهاء ، وخالف الامام أحمد والجبايي من المعتزلة وبعض المتكلمين ، فذهبوا الى أن الوصف المجاور يسري بالتأثير الى الاصل

(١) المستصفي : ٧٧/١ بولاق مع بسط في العبارة .

وان كان منفكاً عنه ، فيستلزم النهي عندهم البطلان ، أي فلا تصح الصلاة في الارض المنصوبة و لاصلاة المنشغل بها هرباً من دين لزمه أدائه . وربما استدلوا على ذلك بحديث (كل ما لم يكن عليه أمرنا فهو رد)^(١) .

(ومثال الثاني) وهو ما لم يمكن انفصال الوصف عن الشيء المنهى عنه النهي عن صوم العيد ، والنهي عن نكاح المرأة على اختها أو عمتها أو خالتها .

فان سبب النهي في المثال الاول هو تلبس الصائم في ذلك اليوم بالاعراض عن ضيافة الرحمن جل جلاله ، والاعراض عن ضيافته سبحانه وصف لا يتحقق الا في الصوم ، فهو وصف زائد على جوهره ، ولكنه مرتبط به لا يوجد الا فيه ، فكان الصوم من أجل ذلك باطلاً .

وسبب النهي في المثال الثاني هو التسبب في ايقاع الكراهة والخصومة بين الاختين أو المرأة مع عمتها أو مع خالتها . وهذا التسبب وصف يقتضي الحرمة إلا أنه لا يتحقق الا بجمعهما في نكاح واحد . فهو لا يتجرد عن هذا المظهر في أي مظهر أو صورة أخرى ، فكان هذا النكاح من أجل ذلك باطلاً .

فهذه خلاصة بحث الفساد المترتب على حرمة الشيء المنهى عنه . ولقد أدركت من خلال هذه الخلاصة الفرق بين معنى (الحرمة) التي هي وصف ديني يتمثل في استحقاق صاحبه للعقوبة من الله عز وجل ، ومعنى (البطلان) الذي هو تخلف الثمرات والنتائج الشرعية للشيء عن التحقق . وتبين لك أن هذين المعنيين قد يلتقيان معاً في بعض الحالات ، وقد انفصلان ، فتثبت الحرمة ويتخلف الفساد ، وقد عرفت قانون هذا الالتقاء والافتراق ودليل ذلك .

(١) اذا اردت الوقوف على مزيد من التفصيل في هذا البحث فارجع الى ابن الحاجب وما قد كتب فيه : ٢/٢ .

خلاصة لطريقة الحنفية في هذه المسألة :

نظراً الى أن نظرية الفساد ، التي عرف بها الحنفية ، انما تنبثق عندهم من هذه المسألة التي هي من أهم مسائل النهي ودلالته في الشريعة الاسلامية ، فقد ناسب أن نصفي الى طريقتهم في تفهم هذه المسألة ، وأن تبين الجوانب التي اختلفوا فيها عن الجمهور ، مما استلزم قولهم بوجود مرتبة بين الصحة والبطالان ، في بعض المسائل ، اسمها مرتبة الفساد . وهذه هي خلاصة طريقتهم في تحليل هذه المسألة :

ينقسم النهي بالنظر الى متعلّقه الى نوعين رئيسيين : نهى يتعلق بالتصرفات الحسية المعروفة بأسمائها اللغوية والتي لم يعطها الشارع مضموناً شرعياً ولا رتب عليها حكماً ، كالنهي عن الزنا والقتل وشرب الخمر .. ونهى يتعلق بتصرفات وردت لها اصطلاحات شرعية ، وسميت بأسماء شرعية ، كالنهي عن الصلاة والصوم والبيع .

فأما النوع الاول ، فموجب النهي عن أفرادة هو استقباحها لمعنى في أعيانها وترتب الإثم على اقترافها ، وليس للنهي أي معنى آخر وراء ذلك^(١) .

وأما النوع الثاني ، فينقسم - كما ذكر الجمهور - الى ثلاثة أقسام :

القسم الاول : ما كان سبب النهي معنى كامناً في الشيء المنهي عنه ، وحكم النهي المتعلق بهذا القسم أنه يدل على عدم مشروعيته أصلاً ، وهو ما عبر عنه الجمهور بالبطالان ، ومن هذا القسم بيع ما لا وجود له كالملاقيح والمضامين . وكصلاة المحدث : « لأن البيع مبادلة المال بالمال شرعاً ، وهو مشروع لاستئناء المال به ، والماء في الصلب والرحم لا مالية فيه ، فلم يكن محلاً للبيع شرعاً . وكذلك الصلاة بغير الطهارة ، لأن الشرع قصر الأهلية لأداء الصلاة على كون المصلي طاهراً عن الحدث والجنابة ، فتندم الأهلية بانعدام صفة الطهارة ، وانعدام الأهلية فوق انعدام المحلية ، فكان كل واحد منهما قبيحاً شرعاً بهذا الطريق »^(٢) .

(١) انظر شرح مسلم الثبوت : ٢٦/١ - ٢٩ .

(٢) أصول السرخسي : ٧٧/١ .

القسم الثاني : ما كان سبب المنهي فيه معنى مصاحباً له قابلاً للانفكاك عنه ، كالبيع وقت صلاة الجمعة والصلاة في الارض المفضوبة ، وغيرهما من الامثلة التي ذكرناها آنفاً ، وحكم المنهي المتعلق بهذا القسم أنه لا يستدعي بطلاناً ولا فساداً ، بل يظل المنهي عنه صحيحاً ، وإذا فإن الحنفية متفقون - الى هنا - مع التفصيل الذي تبناه الجمهور .

القسم الثالث : ما كان سبب المنهي المتعلق به قبحاً لمعنى اتصل به وصفاً ، اتصالاً غير قابل للانفكاك عنه . موجب المنهي عن هذا القسم - عند الحنفية - هو أن يظل المنهي عنه عند اقترافه مشروعاً بأصله ، فاسداً بوصفه . ويسكن أن يزول الفساد عنه بتدارك أسبابه وإزالة موجهه .

ودليلهم على ذلك أن المنهي عنه هنا ، إما أن يكون هو الفعل المشروع في الاصل وبالنصوص الثابتة الاخرى أو أن يكون غيره . فإن كان عينه فهو دليل على شرعية واعتباره لأن المنهي عنه انما هو بثابة قول الشارع للمكلف : أنت منهي عن ايقاع الصوم الشرعي المعروف في يوم العيد ، وهو تقرير واضح لإمكان ايقاع ذلك الصوم الشرعي بذاته في ذلك النهار ، فيما اذا لم يستجب للمنهي الوارد عنه ؛ لأن المنهي عن الشيء فرع عن إمكان وقوعه ألا ترى أنه لا يستقيم أن يقال للأعشى لا تبصر ، وللأدمي لا تظر ، ونحن نقول انما صدر نهي الشارع عن الصوم الشرعي ، بدليل أن الذي يسك في ذلك اليوم عن الطعام لمجرد حمية أو مرض أو قلة اشتها ، لا يكون مرتكباً للمنهي عنه . فقد ثبت الدليل إذاً على أن الصوم الذي هو عبادة لا يزال مشروعاً بعد المنهي عنه كما كان ؛ وثمرة المنهي عنه أن الأداء يصير فاسداً حراماً لانه اشتمل على ترك الانتهاء الواجب بدلالة المنهي .

أما ان قلتم : إن المنهي عنه شيء آخر غير الصوم المشروع بالادلة والنصوص العامة ، بأن يكون مجرد الامساك عن الطعام ، وبأن يكون المقصود بالصلاة المنهي عنها في أوقات الكراهة الدعاء الذي يسمى في اللغة صلاة ، فذلك خلاف المتفق عليه عند جميع العلماء ، لان أحداً لم يقل ان المحرم في يوم العيد هو مطلق الامساك عن الطعام وأن المحرم في الاوقات التي تكره فيها الصلاة ، هو الدعاء اللغوي المعروف .

وإذا فقد تم الدليل عندهم على أن المقصود بالصلاة والصوم وغيرهما من الالفاظ ذات المدلولات الشرعية التي نهى عنها ، هو مدلولاتها الشرعية نفسها . وذلك من الشارع بمثابة تقرير أو نص على أن الذي يوقعه الانسان من هذه المنهيات ، انما هو تلك المدلولات الشرعية ذاتها ، وتلك هي قرينة بقائها مشروعة وان تطرق اليها سبب من أسباب الفساد^(١) .

ومن هنا انبثقت نظرية الفساد عند الحنفية ؛ التي هي تعبير عندهم عن الاثر الذي يتكون من مقارفة المكلف لعمل مشروع بأصله منهي عنه لوصف متشبه به . فلا هو يوصف بالبطلان الكلي لمشروعية أصله كما أوضحنا دليلهم على ذلك ، ولا هو يوصف بالصحة الكلية لوجود هذا الوصف الذي كان سبب النهي الشرعي الجازم .

وتخريج هذه النظرية على التطبيقات الجزئية لاحكام الداخلة تحت هذا النوع ، يتم بالشكل التالي :

أما العبادات كالصوم والصلاة ونحوهما ، فمآل الفساد فيها هو استحقاق الفاعل للإثم بسبب مقارفته منهيأ عنه شرعاً مع بقاء العبادة مشروعة تسد مسدّها وتحقق غايتها التي شرعت له . فصوم يوم العيد يظل مشروعاً وان كان صائمه عاصياً بذلك . ويتبين أثر ذلك فيما اذا التزم صوم ذلك اليوم بالندر ، فانه اذا صامه تحقق بذلك المنذور وبرئت ذمته مما التزم ، على الرغم من عصيانه بذلك .

وكذلك الصلاة في الاوقات المكروهة ، فأصل العبادة فيها مشروع ، ولكن يحرم الاداء ، فاذا نذر أن يصلي في وقت من تلك الاوقات ، لزمه ذلك مع مقارفته لموجب الوزر .

وأما العقود ، فمآل الفساد فيها هو صحة أصل العقد مع استحقاق المتعاقدين

(١) انظر فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت : ٣٩٨/١ .

للعقاب بسبب ايقاعهما العقد الشرعي الصحيح مقترناً بوصف استوجب نهى الشارع عنه ، ويمكنهما التحرز من العقوبة بإزالة أسباب الفساد عنه .

فعقد البيع الربوي صحيح عندهم بأصله اذا تكاملت أركان البيع فيه وثبتت أهلية المتعاقدين ، والزيادة الربوية في أحد الطرفين لا يلغي صحة العقد ولكنها تستوجب الإلثم ، ويسكن رفع موجهه بواسطة الغاء هذه الزيادة فيما بعد . وكذلك عقد الفضولي صحيح بأصله ، إلا أنه فاسد ويمكن رفع فسادة باستحصال الرضا من المالك الحقيقي للسلعة .

ولما نوقش الحنفية بأن الشارع قد نهى عن بعض الامور الشرعية ، مع اعترافكم بطلانها ، فقد أهملتم بذلك القاعدة التي انطلقت منها ، وذلك كالنهى عن نكاح المحارم ، والنهي عن الصلاة بدون طهارة ، ونهي المرأة عن الصلاة أثناء الحيض - أجابوا بأن النهي في مثل هذه الصور التي قام الدليل فيها على البطلان مجاز عن النفي ، أي فقول رسول الله ﷺ للانصارية التي جاءت تسأله عن أحكام الحيض : دعي الصلاة أيام أقرائك ، مجاز نزل منزلة قوله : (لا توجد صلاة شرعية أيام الإقراء !!) وكذلك الامثلة الاخرى (١) .

وأقول : ان هذا الجواب من الحنفية يكشف عن نقطة الضعف في مذهبهم هذا ، اذ يسكن أن يقال لهم رداً على هذا الجواب : كما أنكم لم تعجزوا عن أن تقولوا إن النهي مجاز عن النفي ، في المسائل التي لا تتفق نصوصها الصريحة مع فهمكم الذي انطلقت منه ، فان جماهير الاصوليين من أصحاب المذاهب الاخرى لا يعجزون هم أيضاً عن أن يقولوا فيما اتفردوا بالذهاب الى أن النهي فيه للبطلان : إن النهي فيه أيضاً مجاز عن النفي .

هذا نقض اجمالي لمذهبهم في هذه المسألة .

(١) باختصار عن اصول السرخسي : ١ / ٧٨ : وكشف الاسرار على اصول البزدوي : ٢٥٨ / ١ ، وشرح المختصر لابن الحاجب : ٩٦ / ٢ و ٩٧ .

أما النقض التفصيلي له ، فيتمثل فيما أجاہم به ابن الحاجب والغزالي من أن المنهي عنه في محل الخلاف هو الامر الشرعي كما قلتم ، ولكن لا في حقيقة الواقع وجوهره ، بل فيما يتصوره الناس كذلك . فالشارع عندما يتجه الى عباده بالمنهي عن إبرام بيوع ربوية ، كأنه يقول لهم : لا تجروا فيما بينكم شيئاً من البيوع التي تسمونها شرعية وتتوهمونها كذلك اذا كانت ربوية ، لانها في الحقيقة وواقع الامر ليست شرعية . وهو عندما ينهاهم عن صوم يوم النحر كأنه يقول لهم : لا توقعوا ما تتصورونه صوماً شرعياً أمرتكم به في هذا اليوم لانه في حقيقته ليس الصوم الشرعي الذي دعوتكم اليه .

لان التعبير عن هذه الاشياء بأسمائها الشرعية ، ضرورة لا بد منها لانها هي المصطلح القائم بين الشارع والمكلفين . وإلا فكيف يكون التعبير إذا عن بطلان أمر هو في ذهن المكلف شرعي صحيح ، وليس له في فكره الا اسمه الشرعي المعروف اذا فرضنا أن التصور الذي انطلقت منه الحنفية صحيح ؟؟؟



رَابِعًا دَلَالَاتُ الْأَلْفَاظِ مِنْ حَيْثُ دَرَجَةُ الشَّمُولِ وَنَوْعُهُ فِيهَا

تمهيد واساس : الحقائق الذهنية والتشخيصات الخارجية :

هذا هو الجانب الاخير من بحث دلالات الألفاظ .

وربما كان أدق الجوانب وأهمها ، بسبب أنه جانب خفي يتمثل في فلسفة الدلالة . و فرق ما بين دلالة الألفاظ على الماهيات المجردة وعلى الشخصيات المتمثلة في الأفراد ؛ فقلما يتنبه لهما الباحث الشرعي أو الحقوقي ، ظناً منه بأنه جانب فلسفي لا يدخل في اختصاصه ، مع أن كثيراً من التطبيقات الدلالية إنما تنبثق عن تفهم هذا الجانب واعطائه حقه في الرعاية والنظر .

ومع ذلك ، فأننا نرى ألا نخوض في هذا الجانب الا بالقدر الضروري الذي لابد من فهمه ورعايته ، بين يدي حديثنا الآتي عن مسائل « البيان » :

إن لكل شيء من المحسوسات حقيقة ذهنية وتشخيصات خارجية .

فحقيقة الشيء ما به صح أن يطلق عليه اسمه ، ويعبر عنها بالماهية ، كالحيوانية والناطقية بالنسبة للإنسان ، اذ بهما صح أن يطلق على هذا الكائن اسم الانسان . وهذه الحقيقة أمر كلي لا علاقة لها بوحدة ولا كثرة ، كما أنها موجودة ذهني لا يشار اليه على صعيد المرئيات أو المحسوسات .

أما التشخيصات الخارجية فهي الهياكل المرئية أو المحسوسة التي تنطوي فيها الحقيقة ، وصلة ما بينهما أشبه بصلة الروح بالجسد أو الفكر بالدماغ .

إذا عرفنا هذا ، فلنلتفت الى اللفظ الذي نطق به تعبيراً عن معنى من المعاني ، والذي هو موضوع حديثنا في هذا البحث . ولنتساءل: هل الشأن في اللفظ أن يكون دالاً - عند النطق به - على حقيقة الشيء الواحدة الخفية ، أم على شخصاته المدودة المرئية ؟

إن اللفظ قد يعبر به عن الحقيقة المجردة ، وقد يعبر به عن الشخصات الخارجية . ولقد راعى الواضع هذا الامر الهام ، فوضع مؤشرات مميزة ليتبين بها كل من المتكلم والسامع المعنى المقصود من اللفظ : أهو الحقيقة المجردة ، أم الشخص والأفراد .

★ قد يراد باللفظ الحقيقة المجردة بقطع النظر عن أي من أفرادها ، ويكون ذلك بواسطة ادخال « أل » الجنسية عليه ويسمونه : علم الجنس ، وذلك كما اذا قلنا : الأسد أشجع من النمر . المرأة أشد عاطفة من الرجل . . . ، وكقوله عليه الصلاة والسلام : (الصلاة خير مشروع) ، فانك تلاحظ أن المعنى المراد في المثال الاول : الشأن في طبيعة الأسد أن يكون أكثر شجاعة من طبيعة النمر ، ولا يلاحظ قائل هذا الكلام - الذي يغلب أن يكون مختصاً بعلم الحيوان - استقراء الأفراد ومقارنة هؤلاء بأولئك . كما تلاحظ أن المعنى في المثال الثاني هو أن حقيقة الأنوثة تمتاز بدفع قوي من العاطفة لا يوجد نظيرها في حقيقة الذكورة . ولا يلاحظ قائل هذا الكلام - ويغلب أن يكون من علماء النفس - أفراد النساء والرجال أو الدقة في انطباق هذا الحكم على جميع الرجال والنساء . كما تلاحظ أن المراد في المثال الثالث بيان أن حقيقة الصلاة خير ما يمكن أن يتقرب به عبد الى ربه ، دون ملاحظة نوع الصلاة وكيفيتها أو أي شيء مما يتعلق بتطبيقاتها الخارجية .

★ وقد يراد باللفظ - مع الحقيقة - فرد واحد من الشخصات المتعلقة بمعناه ، ثم إما ان يراد به فرد واحد معين دون غيره ، وتتم هذه الدلالة بواسطة أداة من أدوات التعريف كالعلمية ، وأداة الموصول والاشارة . . . ويسمونه : « المعرفة » كقولنا : خالد ، هذا ، الذي . . الخ وإما ان يراد به فرد واحد شائع في جنسه أي

غير معين ، وتتم الدلالة على ذلك بواسطة التنكير والتنوين في آخره ، مثل كلمة والدة ، ومولود ، في قوله عز وجل : « لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده » البقرة : ٣ ويسمونه : « النكرة » كما يسمونه : « المطلق » .

★ وقد يراد باللفظ — الى جانب الحقيقة — أعداد معينة محصورة من أفراد المشخصة وتكون الدلالة على ذلك بقرن الكلمة بلفظة من ألفاظ العدد ، كقوله تعالى : « أحد عشر كوكباً » . ويسمونه معدوداً . أو يراد به عدد ما لا استقصاء فيه ولا تعيين للكمية ، وتتم الدلالة عليه بواسطة أداة من أدوات الجمع تأتي في سياق الاثبات لا النفي أو النهي . كقولك : زرت بلاداً ، وقرأت من هذا الكتاب صفحات .

★ وقد يراد باللفظ استيعاب جميع جزئيات الحقيقة وأفرادها ، ويكون ذلك بواسطة أدوات معينة سنتحدث عنها فيما بعد ان شاء الله . ويسمونه عندئذ « العام » مثاله : « كل بني آدم » من قوله عليه الصلاة والسلام : (كل بني آدم خطاء ، وخير الخطائين التوابون) . و « من » من قوله عز وجل : « من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة » ، و « السارق والسارقة » من قوله تعالى : « السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » .

وإذا فإن اللفظ — بالنظر لهذا الجانب الذي نحن بصدد بيانه — ينقسم الى الاقسام التالية :

علم الجنس ، المعرفة ، النكرة ، المطلق ، العدد ، العام .

ولا بد قبل الدخول في تفاصيل هذا البحث من لفت النظر الى ملاحظتين نضيفهما الى ما قد ذكرناه :

الملاحظة الاولى : أن أداة « أل » التي تدل الكلمة بها على الحقيقة المجردة وتسمى الكلمة عندها : علم جنس ، قد تستعمل في كثير من الاحيان لاستغراق الافراد لا للدلالة على الماهية والحقيقة المجردة ، كقوله تعالى : الزانية والزاني ، السارق والسارقة .. فتكون هذه الأداة عندئذ دالة على العموم بدلاً

من أن تدل على الحقيقة • ولا بدّ لمعرفة المقصود بها من النظر في القرائن ودلائل السياق والسباق ، كما سنشرحه ان شاء الله فيما بعد •

الملاحظة الثانية : أنك ربما تظن من ظاهر ما ذكرناه في هذا التقسيم أن النكرة والمطلق شيء واحد ، أي مترادفان في الدلالة •

ولكن الحقيقة أن بين النكرة والمطلق فرقاً ، وهو أن المطلق – عند جمهور الأصوليين – لا يكون إلا نكرة ، ولكن النكرة قد تكون مطلقاً ، وقد لا تكون •

يجتمع كل من النكرة والمطلق في قولنا : تصدق بدينار على فقير • فكل من كلمة : دينار ، وفقير ، مطلق لأنه يدل على فرد واحد غير معين شائع في جنسه ، ونكرة في الوقت ذاته ، لأن شيئاً من موجبات التعريف لم يدخل عليه •

وتنفرد النكرة في قولنا : تصدق على فقراء ، فان كلمة : فقراء ليست مطلقاً لأنها تدل على أكثر من فرد واحد ، مع الشيوع وعدم التعيين ، وذلك لأن «فقراء» جمع كما ترى ، وليس مفرداً ، ولكنها نكرة على كل حال •

وكذلك النكرة في سياق النفي كقولنا : ما رأيت إنساناً ، فهي ليست من قبيل المطلق لأنها بسبب مجيئها في سياق النفي تدل على استقراء جميع الافراد ، فهي هنا من قبيل « العام » ولكنها على كل حال نكرة •

وإذاً ، فان بين النكرة والمطلق عمومًا وخصوصاً مطلقاً ، النكرة أعم دائماً من المطلق ، أي كل مطلق نكرة ، ولكن ليس كل نكرة مطلقاً •



إذا عرفت هذا ، فلنعد الى بعض من هذه الاقسام ، بالتحليل والتفصيل وبيان ما يتعلق به من أحكام • ولن يتعلق لنا غرض في هذا المقام إلاّ بكل من المطلق والعام • أما المعرفة والعدد ، فلا شأن لنا بهما في نطاق الحديث عن الدلالات ، لأن كلاّ منهما ذو دلالة واضحة محددة على معناه ، فلا يقع فيه لبس ولا يتعرض لاحتمال تأويل أو وقوع إشكال فيه •

المطلقات

لقد تبين لنا أن المطلق هو : اللفظ الدال على فرد شائع في جنسه (١) فخرج اللفظ العام ، اذ هو مستغرق لجميع أفراد جنسه ، كما خرجت المعرفة ، اذ هي تدل على فرد معين من أفراد الجنس ، كما خرج العدد اذ هو يدل على كمية محصورة محددة من مجموع أفراد جنسه . كما خرج اللفظ الدال على فرد شائع في نوع من أنواع الجنس ، كقولك : صلاة الراتبة ، فصلاة دالة على فرد شائع ، ولكن من نوع الصلاة الراتبة لا من جنس الصلاة كلها .

ويقابل المطلق المقيد ، ويقصد به كل لفظ أدخل على إطلاقه ما يقيد به بشكل ما بحيث لا يدل على أي فرد شائع في جنسه ، فصلاة الراتبة ، مثلاً مقيد . وكذلك : خادم الأمير ، كتاب التلميذ ، وكلمة « فقيراً صالحاً » من قولنا : أكرم فقيراً صالحاً ثم إن للمطلق أحكاماً ، أهمها الحكمان التاليان :

١- يحمل المطلق على إطلاقه : ومعنى ذلك أنه اذا ورد الخطاب الشرعي يعلق حكماً على شيء معبراً عنه بلفظ مطلق ، فان المكلف يخرج عن عهدة التكليف ، اذا طبق الحكم المطلوب منه على أي فرد من أفراد اللفظ المطلق .

فقوله تعالى : « وأشهدوا ذوي عدل منكم » الطلاق : ٢ يقتضي إشهاد اثنين ممن يتصفون بالعدالة ، عرباً كانوا أو أعاجم ، شيوخاً أو شباناً أو كهولاً ، اذ اللفظ المطلق الذي اختير أداة للتعبير هنا ، وهو (عدل) ، ينطبق على كل فرد منهم ، دون أي فارق أو مانع .

(١) اعتمد هذا التعريف جل الاصوليين ومنهم الامدي في الإحكام : ١١١/٢ وابن الحاجب في شرح المختصر : ١٥٥/٢ والبناني في حاشيته على جمع الجوامع : ٣١/٢

وقوله تعالى : « يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه ، قل قتال فيه كبير »
البقرة : ٢١٧ ، يصف أي قتال يقع في الأشهر الحرم بأنه جرم كبير كيف كان شكله
وأياً كانت دوافعه .

وقوله تعالى في كفارة اليمين : « فإطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون
أهلكم أو كسوتهم .. » تضمن أمراً بمطلق ما يسمى في العرف كسوة للفقراء ،
فيخرج المكلف عن عهدة هذا الامر بتقديم ما يدخل تحت هذه الماهية مهما تشكلت
أو تنوعت جزئياتها ، فيدخل في الكسوة الجلباب والحذاء والجورب وما يغطي به
الرأس ونحو ذلك ، مما يعده العرف كسوة .

٢- يحمل المطلق على الفرد الكامل :

قلنا في شرح الحكم الاول من أحكام المطلق : إن المكلف يخرج من عهدة
التكليف بايقاع الحكم على أي فرد من أفراد المطلق .

ولكن ما هي أفراد المطلق ؟ .. وبتعبير أدق : ما هو المقياس الذي على أساسه
تعرف الحدود الفاصلة بين الافراد الذين يدخلون في مسمى المطلق ، والافراد
الذين لا يدخلون في هذا المسمى ؟ ..

إن المقياس الذي يرسم هذه الحدود ، هو الماهية . فكل فرد وجدت فيه
ماهية اللفظ المطلق الذي ورد في نص الشارع ، فهو واحد من أفراد ، داخل في
مسماه ، وكل ما لم توجد فيه ماهيته ، فهو خارج عن مسماه مجاوز حدوده .

ولكن الماهية ذاتها قد تتفاوت جلاء وخفاء ، أو قوة وضعفاً ما بين فرد وآخر ،
من أفراد المطلق . فهل لهذا التفاوت من أثر لدى تطبيق المطلق على فرد من أفراد ؟
وإذا كان الامر كذلك فما هو ضابط القوة المقبولة للماهية ، والضعف المستوجب
لردها ؟ ..

الجواب : أن المطلق حيث ورد ، يجب أن يحمل على فردة الكامل ، أي أن
المطلق لا يمثل إلا في الافراد التي تكاملت ماهية اللفظ فيها . فلو أراد المكلف أن

يطبق حكماً متعلقاً بلفظ مطلق ، على فرد لا وجود لماهية ذلك المطلق بشكل كامل فيه ، لم يكن ذلك التطبيق مجزئاً ولم يخرج بذلك عن عهدة التكليف .

فكلمة « شاة » من قوله ﷺ : (في كل أربعين شاة شاة) ، لا تنطبق إلا على شاة سليمة خالية عن العيوب غير مصابة بهزال يسن ؛ ذلك لأن اصابتها بأي شيء من ذلك يقلل من معنى كونها شاة ، فتتزل بذلك ماهيتها عن درجة الكمال التي هي شرط لا بدّ منه لاطلاق كلمة « شاة » خالية عن أي قيد .

وكلمة « رشداً » في قوله تعالى عن اليتامى : « فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا اليهم أموالهم » النساء : ٥ ، لا تنطبق إلا على رشد كامل يملك اليتيم به وعياً يستطيع أن يصلح به جميع شؤونه الدنيوية . فإن نزل عن ذلك ، بأن كانت قد بقيت فيه لوثة تخدش من وعيه في القضايا الدنيوية ، فذلك يعني أن الماهية المتكاملة للرشد غير موجودة فيه ، فلا ينطبق الحكم عليه .

وكلمة « ماء » في قوله تعالى : « .. وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به » الأنفال : ١١ لا تنطبق إلا على ماء خلا من أي مخالط يلحق قيداً ما باسمه كرائحة ورد ، أو طحين ، أو نحو ذلك فانه إن خالطه شيء من ذلك نقصت منه ماهية « ماء » المطلقة ، بدليل القيد الذي يصبح لاحقاً به فتسقط عنه صفة الطهورية بالنسبة لرفع الحدث عند جميع الفقهاء ، وبالنسبة لكل أنواع التطهيرات المتعلقة بالعادات والعبادات عند ما عدا المالكية .

وينطبق هذا الضابط في دلالة المطلق على أفراده ، لا على نصوص القرآن والسنة فقط ، بل على جميع ألفاظ العقود والالتزامات ، وسائر الكلام الذي تترتب عليه أحكام شرعية ، لأنها قاعدة من قواعد الدلالة العربية العامة .

فاذا أقر المدعى عليه بأن عليه « ديناراً » للمدعي ، لم تبرأ ذمته إلا بأن يدفع له ديناراً سليماً خالياً عن العيوب والنقص والتلثم ، لأن كلمة « دينار » لا تنطبق إلا على فرد تكاملت فيه ما هيته وحقيقته ، ضرورة أن الاطلاق يتناقض مع مظاهر النقص التي لا بد أن يعبر عنها بالتقييد .

وإذا علق الرجل طلاق زوجته على تلبسها بصلاة ، فانها لا تطلق إلا اذا تلبست

بصلاة وافية الشروط والاركان ، فان دخلت في صلاة نقص منها بعض من شروطها أو أركانها ، لم يقع الطلاق ، لأن ما علق الطلاق عليه لم يقع .

ومن أجلى الدلائل على هذا الضابط الهام في تطبيق الألفاظ على مفرداتها ، ما تلاحظه لدى التأمل في قوله سبحانه وتعالى : « أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر ، فأردت أن أعيها ، وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا » : الكهف : ٧٩ . فلو أن كلمة « سفينة » شملت فيما تشمل ما كان معيها منها ، لما كان لخرق سيدنا الخضر لها أي فائدة ومعنى . ولكن الآية دلت على أنها لا تشمل إلا ما تكاملت فيه ماهية : سفينة ، وهي السفينة الصالحة التي لا عيب فيها ، ومن هنا ظهرت فائدة خرقه لها .

غير أن العلماء وقع بينهم بعض الخلاف ، بالنسبة للالفاظ التي تقبل ماهياتها تجاوزاً وتفاوتاً في القوة وراء درجة الكمال التي هي الضابط والمناط . فذهب جمهور الشافعية الى أن الماهية المقبولة في هذه الاحوال ، هي التي تسامت الى أعلى المراتب . وخالفهم المالكية فاعتبروا الحدود الاولى لدرجة الكمال هي ضابط القبول .

وقد ترتب على هذا الخلاف خلاف في تطبيق معنى « رشداً » في الآية السابق ذكرها عن اليتامى . فالشافعية وآخرون ذهبوا الى أن الرشد إنما ينطبق على الرشد الكامل في كل من شؤون الدين والدنيا ، والمالكية على أنه ينطبق على أدنى حدود الكمال في الماهية وهو الرشد في المال . فمن بلغ رشيداً في ماله وجب على الولي أن يعطيه ممتلكاته عند المالكية ، أما عند الشافعية فلا يعطاها إلا إذا تجاوز ذلك الى الرشد في دينه أيضاً^(١) .

اللهم إلا في ألفاظ الإقرار ، فقد اتفق الفريقان على أن العبرة بالحدود الدنيا لكمال الماهية . فمن أقر بأن عليه لفلان دنانير ، جاز أن يحمل الكلمة على أقل الجمع وهو ثلاثة ، وإن كان مقتضى صيغة منتهى الجموع الحمل على أعلى الرتب ، وذلك ترجيحاً لما هو الاصل من براءة الذمة .

(١) انظر الفروق للقرافي : ١٣٨/١ ، وتهذيب الفروق الذي بهامشه : ١٥٤/١ .

العكام

العام هو : اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد .

فالتقييد بكونه لفظاً يخرج المعاني ، اذ هي لا تتصف عند الجمهور بالعموم ، وانما العموم عندهم من عوارض الالفاظ ، كالنكرة والمعرفة والمطلق ، كل ذلك صفات تطلق على الالفاظ . والتقييد بالاستغراق يخرج المطلق ، اذ هو لا يدل على معين من الافراد لا على سبيل الاستغراق ولا غيره ، ويخرج النكرة في سياق الاثبات سواء كانت مفردة كقولنا صم يوماً أو مثناة أو جمعاً ، كصم يومين أو أياماً ، أو عدداً كعشرة أيام . لأن (يوماً) من قولنا صم يوماً لا تستغرق جميع أيام الدنيا وانما تشملها على سبيل البدل ، أي أنها تصدق على كل يوم من أيام الدنيا بدلاً من الايام الاخرى . ولأن (يومين) أو (أياماً) لا تستغرق ثنية أو جمع الايام كلها ، وانما تصلح الثنية لكل يومين من دون الايام الاخرى ، على سبيل البدل ، ويصلح الجمع لأقله ، وهو ثلاثة وقيل اثنان ، ولا سبيل للجزم أو الظن بأنه يدل على ما زاد عليه إلا بقرينة .

والتقييد بوضع واحد ، معناه : بوضع لغوي غير متعدد ، وهذا القيد لإخراج ما دل على طائفتين من المعاني كل منهما بوضع مستقل عن الآخر ، أي عن طريق الاشتراك اللفظي ، كدلالة العين على الباصرة والنبع ، في آن واحد ، أو أحدهما بالوضع الحقيقي والآخر بالمجازي ، كدلالة أسد على السبع المعروف وعلى الرجل الشجاع في آن واحد ، وهو ما يسمى بعموم المجاز . فيصدق أن يقال إنه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له . ولكنه مع ذلك ليس بعام ، اذ الاستغراق فيهما ليس بدلالة وضع لغوي واحد .

أما إن دل اللفظ المشترك على أحد معنييه ، واستغرق جميع جزئيات ذلك المعنى فهو يسمى عاماً ، وإن لم يستغرق جزئيات المعنى الثاني ولم يدل عليه أصلاً .
كقولك رأيت العيون ، قاصداً عيون الماء ، فهو عام وإن لم يدل على العيون المبصرة ، لأن العبرة انما هي باستغراق اللفظ لجزئيات معناه الواحد ، أي الذي أثبتته اللغة بوضع واحد .

وإذا ، فهذا القيد الأخير يفيد ادخال بعض الجزئيات في العام ، واخراج بعض الجزئيات منه ، كما قد رأيت ، أي فهو - كما يقولون - قيد ادخال واحتراز معاً .

الفاظ العموم والدليل على عمومها

هل للعموم ألفاظ موضوعة له وضعاً لغوياً على سبيل الحقيقة ، أم ليس له ألفاظ كذلك ، وانما هي تدل على العموم أو الخصوص حسب القرائن ؟

الجمهور على أن للعموم ألفاظاً تدل عليها بالوضع اللغوي دون حاجة الى قرينة وهي :

١ - أسماء الشرط كقوله تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون » المائدة : ٤٧ ، وقوله تعالى على لسان فرعون وملئه : « وقالوا مهما تأتنا به من آية لتسحرنا بها فما نحن لك بمؤمنين » الاعراف : ١٣٢ .

٢ - أسماء الموصول كقوله تعالى : « إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة أن لا تخافوا ولا تحزنوا » فصلت : ٣٠ .

٣ - أسماء الاستفهام كقوله تعالى : « قل أي شيء أكبر شهادة » الأنعام : ١٩ وقوله تعالى : « من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه » البقرة : ٢٥٥ .

٤ - كلّ وجميع ، وسائر ، إن قلنا هي مأخوذة من سور المدينة ، أما إن قلنا هي مأخوذة من السور فلا تدل على العموم ، كقوله تعالى : « كل نفس ذائقة الموت » .

٥- الجموع المعرفة بأداة الجنس أو بالاضافة نحو قوله تعالى : « الصابرين والصادقين والقانتين والمنفقين والمستغفرين بالأسحار » آل عمران : ١٧ . وقوله عليه الصلاة والسلام : (لا تسبوا أصحابي)^(١) أما ما كان معرفاً منها بأداة العهد فلا تدل على العموم كقولك : جاء التلاميذ اذا كان بينك وبين المخاطب عهد عن عدد معين من التلاميذ .

٦- اسم الجنس أي معرفاً بأداته أو مضافاً كقوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » .

٧- النكرة في سياق النفي كقوله عليه الصلاة والسلام : (لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن عمره فيم أفناه . . .)^(٢) .

الدليل على عموم هذه الالفاظ :

استدل الجمهور على أن هذه الالفاظ انما يفهم منها العموم ، ويبنى الحكم الشرعي فيها على ذلك ، بالاستقراء بعد دلالة اللغة ، فقد قالوا إن علماء اللغة أجمعوا على فهم العموم من هذه الالفاظ ، ثم استقرأوا فهم النبي ﷺ والصحابه رضوان الله عليهم لمثل هذه الالفاظ فرأوا أنهم كانوا يحملونها على العموم ، ولا يصرفونها الى خصوص معنى أضيق إلا بقرينة مخصصة .

فقد فهم النبي عليه الصلاة والسلام معنى العموم من قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ، حتى إنه قال : (والذي نفس محمد بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها) .

(١) متفق عليه وتمامه : فوالذي نفسي بيده لو أن أحدكم انفق مثل أحد ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه .

(٢) رواه الترمذي وتمامه : وعن علمه فيم فعل وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه وعن جسمه فيم أبلاه .

ولم يزل الصحابة يعتمدون في فهم جلد الزاني والشارب وقطع السارق على العموم الذي فهموه من النصوص الدالة عليه . كما فهموا هذا العموم نفسه من قوله تعالى : « يوصيكم الله في أولادكم .. » وفهمه أبو بكر رضي الله عنه من قوله عليه الصلاة والسلام : (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فإذا قالوها منعوا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله)^(١) .

وقد شاع وذاع فهم العموم من هذه الالفاظ بين الصحابة دون أي تكثير من أحد منهم على الآخر . فتم بذلك دليل الاستقراء بعد الدليل اللغوي على أن هذه الالفاظ هي ألفاظ العموم .

وربما فهم بعضهم العموم من اللفظ بوساطة دلالة العرف أو الدلالة العقلية ، أي دون دلالة من الوضع اللغوي .

مثال ما دل العرف فيه على العموم قوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم » فإن أهل العرف الشرعي نقلوا هذا المركب من تحريم عين الأمهات الى تحريم الاستمتاع ، وانما دل على هذا العموم العرف الشرعي دون أي وساطة من اللغة .

ومثال ما دل عليه العقل ، كل ما ترتب فيه الحكم على وصف معين نحو حرمت الخمر لا سكارها .

فإن هذا الترتيب يشعر بأن علة التحريم هي الاسكار ، والعقل يحكم بأنه كلما وجدت العلة يوجد المعلول . فيعم اللفظ كل مسكر بالحرمة^(٢) .

هكذا قالوا . وأقول : لا ريب أن هذين الوجهين من دلائل العموم انما ألحقا بها شمله تعريف العام إلحاقاً . فلا جرم أنه لا يدخل في التعريف الذي ذكرناه له ،

(١) رواه أصحاب الكتب الستة .

(٢) انظر الاسنوي على المنهاج : ٣٣٨/٢ و ٣٣٩ .

وهو التعريف الذي اعتمده جمهور علماء الأصول ، إذ إن دلالة العرف والعقل لا شأن لها بالوضع اللغوي الذي جعل قيداً أساسياً في تعريف العام . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن سبيل العقل في فهم العموم من ترتيب الحكم على الوصف إنما هو القياس . وإلحاق الحكم بالنص عن طريق القياس قسم مخالف لما دل عليه النص بعمومه .

وتقدير جميع الاستماعات في آية : « حرمت عليكم أمهاتكم » ، يستلزم القول بعموم المقتضى ، وهو خلاف ما ذهب إليه الجمهور كما ستعلم وإنما الصحيح أن يكون التقدير : حرم عليكم نكاح أمهاتكم ، فيدخل في التحريم جميع الاستماعات التي تنفرع عن عقد النكاح .

تحقيق في معنى عموم هذه الألفاظ

١ - ينبغي أن تعلم أن عموم كل أداة من أدوات العموم التي ذكرناها ، على حسبها أو ضمن وضعها اللغوي ، فعدم شمولها لما وراء هذه الحدود لا يחדش في ثبوت عمومها^(١) .

فأداة الموصول التي هي (من) إنما تعم أولي العقل ، ولا شأن لها بغيرهم وما إنما تعم غيرهم ولا شأن لها بهم . و (أين) للمكان ولا علاقة لها بالزمان و (متى) بعكسها .. وهكذا .

وبناء على ذلك ، فقد قال بعض العلماء : إن المفرد الذي دخلته أداة الجنس ، كالسارق مثلاً ، إنما تعم الأفراد . والجمع الذي دخلت عليه أداة الجنس ، إنما يعم الجموع ، لأن (ال) إنما تعم أفراد ما دخلت عليه . وأفراد الجمع لا تقل عن ثلاثة .

(١) انظر تحقيق هذا البحث في المستصفى للفرالي : ٣٢/٢ فما بعد .

وفائدة هذا التفريق بين عموم المفرد والجمع اللذين دخلت عليهما (أل) الجنسية انما تظهر عند النفي ، لا في الاثبات ، فاذا قيل لا تكرم الجاهل كان ذلك تعميماً بالنهي عن إكرام كل فرد من أفراد الجاهل . واذا قيل لا تكرم الجاهل كان ذلك تعميماً بالنهي عن إكرام مجموعات الجاهل مكونة من ثلاثة فصاعداً .

والصحيح ما عليه جمهور المحققين ، من أن أداة الجنس اذا دخلت على الجمع قلبت عمومه الى عموم أفراد ، وتنحى عنه دلالة الجمع التي كانت قبل دخول أل عليه ، فيستوي في العموم إذا ، كل من المفرد والجمع الذي دخلته أداة الجنس^(١) فقوله تعالى : « والله يحب المحسنين » أي يحب كل محسن ، وقوله : « إن الله لا يحب الكافرين » أي كل فرد منهم .

٢- الصحيح أن عموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمنة والبقاع ، لأنه لا غنى لعموم الاشخاص عنها . وتخصيصهم بحال دون أخرى أو بأزمنة وأمكنة دون أخرى ، من غير قرينة على ذلك ، تحكم . فقوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » يعني على أي حال وفي أي زمان أو مكان وجدوا ، إلا ما خص منهم بالدليل كحالة المجاعة العامة ، وشبهة ثبوت الملك ونحوهما . وقوله تعالى : « ولا تقربوا الزنى » أي لا يقربه أحد منكم في أي زمان ومكان وعلى أي حال ، وكذلك قوله تعالى : « فاقتلوا المشركين » والعموم في الاحوال والازمنة والامكنة آت عن طريق اللزوم ، أي بواسطة عموم النص الذي دل عليه لفظ العموم ، فلا يستلزم ثبوت العموم فيها أن يكون له لفظ دال عليه .

وليس معنى العموم في ذلك ما قد تتوهمه من تكرار الحكم على الشخص الواحد كلما تكررت الاحوال والازمنة أو كلما اختلفت الامكنة . فهذه مسألة أخرى لا تثبت الا بدليل . بل المراد ما قاله المحقق البنانى : (إنما المراد به ثبوت

(١) انظر في ذلك تحقيق جلال الدين المحلي على جمع الجوامع : ٣٢٢/١ وما ذكره البخيت في حواشيه على نهاية السؤل : ٣٢٧/٢ .

الحكم لكل شخص من غير اعتبار حال بعينه ، بل أي حال اتفق ، كان الحكم ثابتاً له معه . مثلاً قوله تعالى : « اقتلوا المشركين » معناه الامر بقتل كل مشرك في أي حال كان عليه ، لا في كل حال . وقوله : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » ، معناه الامر بجلد كل زانية وزان في أي حال كانا عليه ، لا في كل حال (١) .

٣- الذي رجحه جمهور الاصوليين ، هو أن دلالة ألفاظ العموم عليه ظنية وليست بقطعية . ذهب الى ذلك الشافعية والمالكية والحنابلة وبعض الحنفية .

وخالف سائر الحنفية فذهبوا الى أن دلالتها على ذلك قطعية ، فيجب الاعتقاد بعمومها ما لم يظهر مخصص .

وقبل أن أوضح لك طرفاً من أدلة الفريقين ، يجب أن تعلم بأن الطرفين متفقان على أن ألفاظ العموم موضوعة للعموم قطعاً . أي فلا خلاف بينهما في الوضع اللغوي .

ولكن هل يبقى هذا اليقين ، لدى استعمال ألفاظ العموم ؟

هذا هو مكمن الخلاف . فالأحناف يرون أن يقين دلالة ألفاظ العموم على العموم مستمر حتى عند الاستعمال ، ليقيننا بأنها موضوعة لغة للعموم . ولا عبرة لاحتمال طروء تخصيص عليها ، ما دمت لا نرى مخصصاً لها .

وأما الجمهور فيرون أن ذلك اليقين انما يوجد عند النظر الى الوضع اللغوي . أما عند الاستعمال فانه ينحسر ويزول بسبب الاحتمالات الكثيرة للتخصيص ، وهي احتمالات تدعّمها الوقائع الغالبة ، اذ لا نكاد نجد لفظاً من ألفاظ العموم بقي عند الاستعمال محتفظاً بعمومه دون أن يدخله التخصيص .

فهذه هي حدود الخلاف في هذه المسألة . أما الادلة فنجملها فيما يلي :

(١) حاشية البناني على جمع الجوامع : ٢٣٧/١ .

دليل الجمهور أن المقتضي للعموم هو الصيغة المتجردة . ولا يعلم حقيقة التجرد إلا بعد النظر والبحث . فما لم يتوفر البحث الكافي ، فإن العموم لا يعدو أن يكون مظنوناً^(١) هذا الى أن أكثر ألفاظ العموم قد لاحقها التخصيص ، حتى إنه يندر أن تعثر على عموم لم يقيد بمخصص . وذلك من شأنه أن يمنع القطع في دلالتها على العموم .

ودليل الحنفية أن ألفاظ العموم موضوعة للعموم قطعاً لما مر من الأدلة على ذلك ، فدلالتها إذاً على العموم ثابتة بالقطع ، شأنها في ذلك كشأن الخاص في أن دلالة على خصوص أفرادها قطعية ، والتفريق بينهما قبل العثور على وجود المخصص تحكم والاحتمالات العارضة لا تبطل اليقين الأصلي .

ولا نطيل في ذكر النقاش الجاري بين المذهبين ، ولكننا نتجاوزه الى بيان أن الراجح هو الذي ذهب اليه جماهير الأصوليين .

ويترتب على هذا الخلاف أن الحنفية انفردوا بالذهاب — بسبب ذلك — الى أن العموم الذي في كتاب الله تعالى لا يجوز أن يخصه خبر الواحد ، لكونه ظني الثبوت ، والظني لا يخصص القطعي ، وكذلك القياس لا يقوى على تخصيصه للسبب ذاته .

وبناء على أصلهم هذا ، ذهبت الحنفية الى أن حديث رسول الله ﷺ : (المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمي أو لم يسم)^(٢) لا يخصص قول الله عز وجل : « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق » ، ولم يسوغوا قياس متعمد ترك التسمية على الناسي ليخصصوا به عموم الآية . وخالفهم الآخرون في ذلك كله^(٣) .

(١) انظر اللمع لابي اسحاق الشيرازي مع شرحه : ١٤٥ وغيره من كتب الاصول .
(٢) قال الزيلعي في نصب الراية : هو غريب بهذا اللفظ وفي معناه أحاديث ثم ساق له الفاظاً أخرى بروايات مختلفة لا يخلو جميعها عن ضعف .
(٣) انظر ما قاله في ذلك صاحب مسلم الثبوت : ٣٦٥/١ .

ثم إن الجمهور وان ذهبوا الى أن دلالة العموم ظنية ، فقد اتفقوا على أنه يجوز العمل بالعموم المظنون قبل البحث عن المخصص ، أي فالاختمال الوارد على تخصيصه لا يستوجب التوقف عن العمل به ، اذ لو كان كذلك لأصبح مجملًا .

٤ - العطف على العام هل يكسب المعطوف عمومًا تبعاً للمعطوف عليه ؟

الجمهور على أنه لا يكسبه ذلك . والتعاطف بين الكلمتين لا يقتضي أكثر من اشتراكهما في أصل الحكم . وخالف الحنفية فذهبوا الى أن عموم المعطوف عليه يسري الى معطوفه عن طريق التبعية .

مثال ذلك قوله عليه الصلاة والسلام : (لا يُقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده)^(١) فقد فهمه جمهور الاصوليين على أن كلمة (كافر) عامة تعم الذمي والحربي فأيهما قتل المسلم فانه لا يقتل به . أما (ولا ذو عهد بعهد) فهي معطوفة على الجملة التي قبلها ولا علاقة لها بعمومها . والمعنى : لا يجوز قتل المعاهد ما دام غير خارج على عهده .

أما الحنفية فقد فسروا الحديث على نحو آخر ، فقد قالوا انا لو اعتبرنا أن كلمة (كافر) عامة تشمل الحربي والذمي ، لاقتضانا ذلك حمل الجملة الثانية على غير معناها الصحيح ، اذ لا بد أن تجري عموم الجملة الاولى في الجملة الثانية بسبب أنها معطوفة عليها ، فيكون تقديرها ، هكذا : ولا يقتل ذو عهد في عهده بقتل كافر ، ذمياً كان أو حريباً . وهذا المعنى غير صحيح ، اذ من المتفق عليه أن المعاهد لا يقتل بقتله الكافر الحربي ولكن يقتل بقتله الذمي .

قالوا : فلا بد من تقي العموم عنها ، ولا يكون ذلك الا بسلب العموم عن المعطوف عليه حتى يسلب بذلك العموم عن المعطوف أيضاً ويتيسر تفسيره بالمعنى السليم .

(١) رواه ابو داود والنسائي وابن ماجه واحمد .

ولم يحتج الجمهور الى هذا كله ، لانهم لم يقولوا بضرورة سريان معنى العموم من المعطوف عليه الى المعطوف ، فأبقوا الفقرة الاولى من الحديث على عمومها ، والفقرة الثانية منه على خصوصها .

ومن جملة أدلتهم على ذلك أن حكم المعطوف عليه انما أضر في المعطوف لضرورة الافادة وحذراً من التعطيل ، والاضمار على خلاف الاصل فيجب الاقتصار فيه على ما تندفع به الضرورة ، وهو التشريك في أصل الحكم دون تفصيله من صفة العموم وغيره^(١) .

أمور لا يصح فيها عوى العموم وان اوهمت ذلك

هناك تعابير قد توهم الدلالة على العموم ، ولكنها لا تدلّ عليه في الحقيقة ، فيجب التنبه لها . وهي تتمثل في الامور التالية :

أولاً : حكاية الافعال ، فانها لا تتضمن الدلالة على العموم ، ولا يجوز بناء الاحكام العامة عليها . ذلك لان الفعل من شأنه أن لا يقع الا على حالة أو صفة معينة دون سواها ، اذ هو عبارة عن صدور حادثة في زمن ما من أحد الناس . وهذه الحالة لا بد أن لها صفة أو حالة تتميز بها عما سواها ، ودعوى العموم فيها تنافي ذلك .

مثاله ما رواه البخاري ومسلم عن ابن عمر أن النبي عليه الصلاة والسلام صلى في داخل الكعبة . فقد يتوهم الناظر في قول الراوي : - صلى - أنه يدل على العموم فيفهم منه صحة أنواع الصلوات كلها داخل الكعبة من فرض ونفل وأداء وقضاء .. وهذا الفهم خطأ . ذلك لأن : صلى ، فعل ، ولا بد أن يكون قد وقع على

(١) انظر هذا الدليل وغيره للجمهور مع مناقشته في الاحكام للامدي : ٦٨/٢ .

حالة معينة فلا بد أنها صلاة معينة بخصوصها سواء كانت نفلاً أو فرضاً . فإذا كانت في الحقيقة نافلة فهي لا تدل على صحة صلاة الفريضة ، وإن كانت فريضة فهي لا تشمل على صحة صلاة النافلة ، وعليه يجب تلمس القرائن والأدلة الخارجة عن حدود هذا النص لمعرفة نوع الصلاة التي صلاحها . وإذا لم نعرف ذلك فالكلمة لا تعدو أن تكون من قبيل المجمل .

ومثاله أيضاً ما رواه الشيخان وغيرهما أنه ﷺ أخر المغرب حتى كان عند سقوط الشفق ، ومن المعلوم أن الشفق شفقان : بياض ثم حمرة ، فلا يجوز حمل فعل التأخير على العموم الشامل لهما ، ذلك لأن الفعل لا دلالة فيه على ذلك ، بل التأخير واقع على أحد معنيين : التأخير إلى غياب الشفق الأبيض أو التأخير إلى غياب الشفقين الأبيض والأحمر ، وكل واحد منهما غير الآخر فكيف يدل الفعل على شموله لهما معاً مع وقوع هذا الاحتمال ؟ . . . وإذا ، فلا بد من البحث في معرفة ذلك عن القرائن ^(١) .

ومثاله أيضاً ما رواه النسائي عن الحسن مرسلاً أنه ﷺ قضى بالشفعة للجار . فكلمة (قضى) وحدها لا تعتبر دالة على عموم الحكم بالنسبة لسائر الجيران وفي مختلف الأحوال والظروف ، وكذلك ما صح عنه ﷺ أنه (نهى عن بيع الفرر) لا تعتبر كلمة (نهى) وحدها التي هي حكاية عن قوله ﷺ ، دليلاً على عموم النهي عن سائر أنواع الفرر وفي كل الظروف والأحوال وبالنسبة لسائر المعاملات ، إذ العموم في كلام الصحابي الراوي ، وليس كلاماً مروياً بطريقة عن النبي ﷺ .

ولذلك ذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة إلى أن الجار لا يقضى له بالشفعة إلا إذا كان مخالطاً ، وأن أصناف الفرر كلها ليست سواء في نقض صحة

(١) انظر المستصفى للغزالي : ٦٤/٢ وشرح اللمع : ١٤٩ .

البيع ، بل منها ما ينقضه ، ومنها ما يجعل للمفرر به حق الخيار ، ومنها ما لا يؤثر في العقد البتة ، وذلك طبقاً للأحاديث الأخرى التي ورد فيها التفصيل .

ومثاله أيضاً ما رواه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ أمر رجلاً أفطر في رمضان أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكيناً . فالحديث حكاية عن أمر صدر عن رسول الله ﷺ لرجل أفطر في نهار رمضان بأن يكفر ، وإذا كانت هذه الحكاية لا تنقل لنا نصّ أمره عليه الصلاة والسلام ، فقد كان محتملاً لأن يحمل على أوجه مختلفة من الظروف والأسباب المتعلقة بالافطار ، والواقعة إنما تتعلق بسبب واحد منها ؛ لذا قال الجمهور إنه لا عموم في كلمة (أمر) فلا يستدل بها على وجوب الكفارة بكل أنواع المفطرات ، بل ينتظر في ذلك القرائن الدالة . وقد دلت عندهم قرائن الأحاديث الأخرى في هذا الباب على أن الافطار الموجب للكفارة التي أمر بها النبي ﷺ هنا إنما هو الافطار بالجماع .

وخالف الحنفية في حكاية الراوي لفعله عليه الصلاة والسلام فذهبوا الى عموم الفعل المحكي عنه عليه الصلاة والسلام . واستدلوا على مذهبهم في ذلك بأن الراوي لفعله عليه الصلاة والسلام ، لو لم يفهم منه العموم لذكر في نقله عنه ما يشعر بالخصوص والقيد المراد ، وإذا لم يفعل ذلك فهو دليل على ارادة العموم^(١) .

وأصل الخلاف في هذا يرجع الى أن العموم هل هو من عوارض الالفاظ خاصة أم هو من عوارض الالفاظ والمعاني ؟ . ذهب الجمهور الى أن العموم صفة لا تتعلق إلا بالالفاظ كما أسلفنا ، وذهب الحنفية الى أن العموم كما يمكن أن يتصف به اللفظ ، يمكن أن يتصف به المعنى أيضاً^(٢) .

والفعل — كما نعلم — معنى وليس لفظاً . وقولنا : قضى رسول الله ﷺ ،

(١) انظر شرح اللمع ، والتقريب والتجريد : ٢٢٣/١ .

(٢) شرح مسلم الثبوت : ٢٥٨/١ .

أو أمر . . . أو نهى . . . أو صلى . . . أخبار عن هذا المعنى ، فيمكن أن يعتريه العموم عندهم .

وبناء على مذهبهم في ذلك ، قرر الحنفية الشفعة في الجوار بكل الحالات ، أي سواء كان الجار ملاصقاً أو مخالطاً ، وقالوا بوجوب الكفارة عن كل إفطار متعمد في نهار رمضان وقالوا بسريان النهي عن كل أنواع الفرر .



ثانياً : واقعة لشخص معين قضى فيها النبي ﷺ بحكم ، فان ذكر النبي ﷺ علة الحكم ولم يمكن أن تكون تلك العلة خاصة به ، دل ذلك على العموم ، وإن لم يذكر العلة أو ذكرها وكان اختصاص العلة به أمراً محتملاً ، فلا عموم فيها .

مثاله ما روى في الصحيح من أن أعريباً محرماً وقصت به ناقته فقال ﷺ : (لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيباً فانه يحشر يوم القيامة مليئاً) ، فان هذا الحكم يحتمل أن يكون - كما قال الغزالي - لعله الوقص لا لمجرد موته محرماً ، أو لأنه عليه الصلاة والسلام علم من نيته أنه كان مخلصاً في عبادته ، أو لمجرد الاحرام . وما دام الاحتمال قائماً فلا عموم فيه^(١) .



ثالثاً : الجملة التي لا بد فيها من تقدير كلمة لاستقامة الكلام ، وكانت التقديرات المحتملة التي يستقيم بها الكلام كثيرة ، لا يجوز أن نقدر لها العموم فنعمد جميع هذه التقديرات ، بل يقدر واحد منها حسب الدليل والقرائن التي تحف بتلك الجملة . واذا أمكن أن نقدر إحدى كلمتين ، واحدة منهما عامة والثانية خاصة ، وجب تقدير الكلمة الخاصة .

(١) المستصفى : ٦٨/٢ و ٦٩ .

فقوله (لا نكاح إلا بولي) معناه في الاصل لا وجود للنكاح إلا بولي ، واذ كان هذا المعنى غير مستقيم كما أوضحنا ، فإن أقرب التقديرات الصالحة ، أقربها الى ظاهر اللفظ وحقيقته ، وهو الصحة أي لا نكاح صحيحاً إلا بولي ، فالدليل هنا مأخوذ من الحديث ذاته .

وربما دلت القرائن الخارجية على أن هذا التقدير غير مراد ، فيقدر شيء آخر حسبما يتفق مع تلك القرائن ، ففي حديث : (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) لا يستقيم تقدير الصحة ، لقيام القرينة على أن الصلاة في غير المسجد صحيحة ، وهي قوله عليه الصلاة والسلام في الحديث المتفق عليه (.. وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً ..) فيقدر الكمال بدلاً من الصحة^(١) .

وقد ذهب طائفة من الاصوليين الى عموم المقتضى وتقدير كل ما يتردد الكلام بينه من الاحتمالات ، ما لم يرد نص يمنعه . إلا أنه رأي لا يعول عليه . وقد نقله الغزالي ثم قال عنه إنه غلط .

هذا وقد نقل شارح اللمع اتفاق الاصوليين على أن المقتضى لا عموم له ، شارحاً هذا الاتفاق على النحو الذي فصلنا القول فيه^(٢) .

ولكن البزدوي نقل في أصوله عن الشافعي القول بعموم المقتضى ، ثم أطال هو وشارحه في الرد عليه ! .. كما نقل صاحب نسمات الأسحار في حواشيه على المنار مثل ذلك عن أصحاب الشافعي ! ..^(٣) .

ولم أجد ، فيما لدي من كتب الشافعية وغيرها ، عزو هذا القول الى الشافعي أو الى أحد من أصحابه ، بل النقول كلها متفقة على أن الشافعية وجمهور الاصوليين ذهبوا الى أن المقتضى لا عموم له ، بناء على التفصيل الذي ذكرناه .

(١) انظر شرح ابن الحاجب : ١١٥/٢ وشرح اللمع للشيرازي : ١٥٩ والمستصفى للغزالي ٦١/٢ .

(٢) شرح اللمع : ١٥٩ .

(٣) كشف الاسرار : ٢٣٧/٢ وحاشية نسمات الاسحار على اصول المنار : ١٠٣ .

مثاله ، قوله عليه الصلاة والسلام : (لا نكاح إلا بولي)^(١) .

لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد^(٢) .

رفع القلم عن ثلاث : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن المعتوه حتى يعقل ، وعن الصبي حتى يَشِبَّ^(٣) .

فهذه الاحاديث لا يستقيم معانيها إلا مع التقدير ، اذ قد يوجد ظاهر النكاح بدون ولي ، ويوجد ظاهر الصلاة في غير المسجد ، ولا معنى لرفع القلم اذا ما فهم على ظاهره . والاحتمالات الصالحة للتقدير في كل منها كثيرة . فحديث (لا نكاح إلا بولي) مثلاً يصلح ان يكون تقديره : لا يصح .. ولا يحل .. ولا يتم أو يكمل ... وتسمى هذه الكلمات المحتملة بالمقتضى بصيغة اسم المفعول وتسمى الجملة المحتاجة الى التقدير بالمقتضي بصيغة اسم الفاعل . وقد سبق بيان ذلك في الفصل الاول . فاذا أجرينا العوم في المقتضى كان معناه أن نقدر الاحتمالات الواردة كلها ، فننفي مثلاً عن النكاح الذي لا ولي فيه الصحة والحل والكمال أو أن نختار كلمة تؤثرها بالتقدير ، دون ضرورة تقتضي ذلك .

فكلا هذين التقديرين خطأ ما ينبغي أن يحمل الكلام عليه ، اذ التقدير لا يكون إلا للضرورة ، ولا ضرورة لتقدير الاحتمالات كلها ، كما لا ضرورة لإيثار الكلمة العامة بالتقدير اذا أمكن تقدير كلمة أقل منها شمولاً .

ومعنى هذا الذي نقوله أنه اذا تعين تقدير كلمة عامة دلت عليها الجملة المقتضية نفسها أو قرينة خارجية ، ولم يقم الخاص مقامها ، لزم تقديرها ، ولم يكن من ذلك أي مانع .

(١) رواه احمد وابن ماجه وابو داود والترمذي .

(٢) أخرجه الدارقطني والحاكم والطبراني ويبدو أن أسانيدَه ضعيفة . قال ابن حجر : ليس له اسناد ثابت وان كان مشهوراً بين الناس بأسانيد مختلفة .

(٣) أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي عن علي رضي الله عنه .

فمن أين جاء هذا اللبس ، وكيف صح للبزدوي أن ينقل عن الشافعي خلاف ما هو ثابت عنه وعن أصحابه ؟

مصدر اللبس أن الشافعية يعتبرون المقتضى الذي لا بدّ من تقديره ليصح الكلام ، لفظاً محذوفاً ، ومن ثم فهو يصح أن يوصف بالعموم والخصوص ، وكونه محذوفاً أو مقدراً لا يخرج عن كونه كالمفوض به . ولذلك لا مانع من أن يقدر عاماً اذا اقتضت الضرورة ولم يصح تقدير غيره .

أما الحنفية فانهم يعتبرون المقتضى معنى يفهم في الذهن لأجل تصحيح الكلام ، لا لفظاً يقدر فيه . ولما كان العموم من عوارض الالفاظ فقط ، قالوا فالمقتضى إذاً لا يمكن أن يفسر على أنه عام بحال ما . ونسبوا الى الشافعية الذين يخالفونهم في ذلك ، القول بعموم المقتضى .

غير أن الشافعية لا يقرون بصحة نسبة ذلك اليهم ، لانهم يصرحون بأن التقدير ضرورة ، والضرورة تقدر بقدرها ، فلا يجوز تقدير العموم اذا صح الخصوص . وهذا مصداق قولهم : المقتضى لا عموم له . ولكن اذا لم يكن من تقدير العموم بدّ ، ونهضت القرائن على ذلك وجب ذلك استجابة للضرورة والقرائن^(١) .

حالات ينزل فيها اللفظ منزلة العموم

نذكر منها هاتين الحالتين :

الاولى : قال الشافعي : ترك الاستفصال في حكاية الحال ، مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال .

(١) انظر ما كتبه الاسنوي على المنهاج في هذا البحث ، وتحقيق الشيخ بخيت عليه : ٣٦٥/٢ .

الاصول . قال الزركشي وفيه بحث . فالظاهر أن العموم فيما ذكر انما هو دلالة القرينة على أن المقدر عام والحذف انما هو لمجرد الاختصار لا للتعميم) .

أقول : وهذا مخالف لما أجمع عليه علماء البيان . فان المحذوف للاختصار مقدر ومنوي في الكلام ، والمحذوف للمعنى الذي ذكرناه غير ملاحظ أصلاً و فرق كبير بين الحالتين .

وهناك مسائل جزئية أخرى تتعلق بأبحاث العموم لا نرى فائدة من الاطالة بذكرها ، اذ لا يتعلق بها غرض كبير يعود الى مسائل الفقه وأحكامه .



أي اذا أجاب النبي ﷺ عن حكم مسألة تحتل وجوهاً عدة ، دون أن يسأل عن هذه الوجوه ، كان ذلك دليلاً على أن الحكم يعم هذه الوجوه كلها . مثاله ما روي أن غيلان بن سلمة الثقفي أسلم على عشرة نسوة فقال النبي ﷺ له : (أمسك° أربعة وفارق سائرهن)^(١) ولم يسأل عن كيفية ورود عقده عليهن في الجمع والترتيب ، فكان إطلاقه القول دالاً على أنه لا فرق بين أن توجد تلك العقود معاً أو على الترتيب .

وخالف الحنفية فذهبوا الى أن النص في مثل هذه الحال يعتبر من قبيل المجمل . وقد قام عندهم الدليل الخارجي على أن معنى (أمسك) : جدد نكاح أربع منهن ، اذا كان قد تزوج بهن جميعاً في وقت واحد ، أو أمسك الأربع الاوائل منهن ، اذا كان قد تزوج بهن على التعاقب^(٢) .

الثانية : ذكر علماء البيان أن حذف متعلق الفعل دون مراعاة تقديره يشعر بالتعميم نحو : والله يدعو الى دار السلام ، ونحو قولك : فلان يعطي . . دون أن يخاف فقراً . وفلان يمسك . . فلا يرجى منه شيء .

فإن كلمة يدعو حذف مفعولها لا على سبيل الاضمار . والنكتة البلاغية في ذلك هي أن يدل الفعل بذلك على العموم ، أي يدعو كل أحد ، ومثلها المثالان الآخران ، فانما يريد القائل أن يصف الاول بالكرم الذي يفسره العطاء ، لكل أحد ، وأن يصف الثاني بالبخل الذي يفسره إمساك المال عن كل أحد .

وإذا ، فهذا التعبير ينزل الكلمة منزلة العموم قال صديق حسن خان في كتابه حصول المأمول : (ينبغي أن يكون ذلك من أقسام العموم وإن لم يذكره أهل

(١) رواه الترمذي وابن ماجه وابن حبان .

(٢) انظر مسلم الثبوت : ٣١/٢ وحصول المأمول : ٩٠ .

أحرف المعاني

تمهيد :

هذا البحث يعد من بحوث علم اللغة العربية ، وهو مما يدرس في علم النحو . ولكنه ذو صلة وثيقة بعلم أصول الفقه ، اذ هو أحد مفاتيح دلالة اللفظ على المعنى . وقد علمت أن مباحث « الدلالات » ليست في جملتها الا مسائل مردّها الى قواعد تتعلق بعلوم العربية من نحو وبلاغة وفقه ولغة .

الحرف وأهميته في تكوين معنى الجملة :

يعرّف علماء العربية الحرف بأنه : ما دل على معنى في غيره ، وهو كما تعلم احدى الدعائم الثلاث في النطق العربي ، فالكلمة لا تخرج عن أن تكون اسماً أو فعلاً أو حرفاً .

وقد يخيل اليك أن الحرف مجرد أداة ربط بين جزأي الجملة : الاسم والفعل آناً والاسمين آناً آخر . ولكن الحقيقة أن للحرف في الجملة أهمية أكثر من ذلك . فهي أداة ربط ، وهي في الوقت ذاته تحمل الى الجملة معنى لا يتجلى بدونه .

بل إن الحرف الواحد ، يحمل في طيه على الاغلب ، معاني شتى ، يدلّ السياق والسباق ودلالة الجملة وطبيعتها على المعنى المقصود منها .

غير أن هذه المعاني ، لا يستقل الحرف نفسه بالدلالة عليها ، بل إن الحرف يكون كاللفظ المهمل ، ما دام منفرداً بذاته ، غير داخل في تركيب جملة كلامية

صحيحة . فاذا اندمج في الجملة واتخذ مكانه منها انبثقت من ذلك الدلالة على
المعنى الذي يؤديه في تلك الجملة . ومن ثم عرفوا الحرف بأنه ما دلّ على
معنى في غيره .

مدى أهمية دراسة معاني الحروف في أصول الفقه :

ولعلك بهذا أدركت مدى أهمية دراسة معاني الحروف ، لمن يريد أن يتبصر
بقواعد تفسير النصوص وكيفية استخراج المعاني منها ، وهي في جملتها ما يسمى
بأصول الفقه .

فان الذي لم يتح له أن يتبين ما تدل عليه هذه الحروف من دقائق المعاني ،
لا يتاح له أن يتبين المعنى الذي أراده الشارع من أكثر النصوص المتضمنة للاحكام
سواء منها نصوص القرآن ونصوص السنة .

إن الذي لا يعلم أن « الباء » من قوله تعالى « وامسحوا برؤوسكم » ، انما
تدل على الإلصاق ، لا يدرك سبب الكلام الطويل الذي قاله الفقهاء في القدر الذي
لا بد منه في مسح الرأس ، ولا يستطيع أن يتبين الحكم في ذلك اعتماداً على
مستند من هذا النص ذاته .

والذي لا يعلم أن « اللام » من قوله تعالى : « وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن بالمعروف » ، انما تدل على الاختصاص ، لن يعلم أن في هذه الآية دلالة
واضحة على أن نفقة الولد مترتبة وجوباً على أبيه .

من أجل هذا ، كان بحث أحرف المعاني ، يأخذ مكانه ضمن بحث الدلالات
في كتب أصول الفقه . فلنتناول هذا البحث بالقدر الذي يهم الباحث الاصولي ،
ونحيل ما وراء ذلك من عمل هذه الحروف فيما بعدها ، وتعلقاتها الإعرابية ، الى
كتب العربية وقواعدها .



قلنا إن الحرف هو ما دل على معنى في غيره .

وهو ينقسم - من حيث تنوع وظيفته في الكلام - الى أقسام عدة نذكرها تباعاً .

القسم الأول

حروف الاضافة

ويراد بها كل حرف يفضي بمعاني الافعال الى الاسماء ، أي يربط معنى الفعل بالاسم ، بالاضافة الى ما تستقل به من الدلالة على معان مختلفة ، حسب القرائن والاحوال . وهو ينقسم الى ثلاثة أنواع : نوع لا يكون إلا حرفاً ، ونوع يكون حرفاً تارة واسماً أخرى ، ونوع يكون حرفاً تارة وفعللاً أخرى ، ونبدأ ببيان النوع الاول :

من أبرز هذه الحروف : **مِنْ** ، **وَإِلَى** ، **وَحَتَّى** ، **وَفِي** ، **وَالْبَاءُ** ، **وَاللَّامُ** ، **وَرَبُّ** ، **وَوَاوُ الْقِسْمِ** ، وتأوؤه . فلنوضح المعاني التي يمكن أن يدلّ عليها كل من هذه الحروف مع شيء من البسط والتشيل :

★ **مِنْ** ، ولها معان ، نذكر منها أبرزها وأكثرها ، فما دونه ، فما دونه . . وهي على هذا الترتيب :

١ - ابتداء الغاية ، فهو أكثر ما تدل عليه « **مِنْ** » من المعاني . والغاية التي تدل **مِنْ** على ابتدائها ، قد تكون زماناً ، وقد تكون مكاناً ، وقد تكون غيرهما .

مثال الزمان ، قول الله تعالى : « **لِمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ** » . ومثال المكان قوله عز وجل : « **سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ** » .

ومثال غيرهما : « إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم » النمل : ٢٩ •
فكلمة سليمان هي ابتداء الغاية وهي ليست زماناً ولا مكاناً •

٢ - التبويض • مثاله قول الله عز وجل : « لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما
تحبون » آل عمران : ٩٣ • دلت من في الآية على أن المطلوب لنيل درجة البر اتفاق
الانسان بعضاً من أمواله التي يحبها والتي هو متعلق بها • وقوله عز وجل : « منهم
من كلم الله » البقرة : ٢٥٢ ، دلت من في الآية على أن بعضاً من الانبياء كلمهم الله
تعالى مباشرة ، أي ففهم من لم ينل هذه المزية •

٣ - بيان الجنس ، كقول الله عز وجل : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت
بخير منها أو مثلها » البقرة : ١٠٦ ، وقوله عز وجل : « فاجتنبوا الرجس من
الأوثان » الحج : ٣٠ ، وكقوله ﷺ : (التمس ولو خاتماً من حديد) فان من في هذه
الأمثلة دالة على جنس الشيء ، وما بعدها يعين ذلك الجنس ويحدده •

٤ - التعليل • كقوله عز وجل : « مما خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا ناراً »
نوح : ٢٥ ، وكقول الفرزدق :

يُغْضِي حِيَاءَ وَيُغْضِي مِنْ مَهَابَتِهِ فَمَا يَكْلَمُ إِلَّا حِينَ يَتَسَمُّ

فإن من في كل من الآية الكريمة ، وبيت الفرزدق ، دالة على العلية . أي من أجل
خطيئاتهم أغرقوا ، ومن أجل المهابة منه يُغْضِي الطرف عن النظر اليه •

٥ - البدل ، أي تأتي دالة على أن ما بعدها متروك استغناء بما قبلها عنه •
مثاله قول الله عز وجل : « أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة » التوبة : ٣٨ أي أتركتم
الآخرة إستغناء عنها بالحياة الدنيا ؟ • وكقوله عليه الصلاة والسلام : (ولا ينفع ذا
الجدِّ منك الجدِّ) أي لا ينفع ذا الحظ من الدنيا حظه بدل الحظوة التي
ينالها بطاعتك •

هذا ، وتأتي من خلفاً عن بعض الحروف الاخرى كالباء وفي وعند .. أي
مرادفة لها في بعض ما تدل عليه من المعاني ، نمسك عن تفصيل القول فيها •

★ إلى : وتأتي لمعان عدّة من أبرزها المعاني التالية :

١ - انتهاء الغاية ، والمقصود بالغاية هنا أيضاً ما يعم الزمان والمكان وغيرهما .

مثاله قوله عز وجل : « ثم أتموا الصيام الى الليل » البقرة : ١٨٧ ، وقوله تعالى : « من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى » الاسراء : ٢ ، وقوله تعالى : « فنظرة الى ميسرة » البقرة : ٢٨٠ .

وهل يدخل ما بعدها في حكم ما قبلها أم لا ؟

لا شك أنه اذا وجدت قرينة على الدخول أو عدمه يعمل بها . مثل قوله : (قرأت القرآن من أوله الى آخره) فان القرينة دالة على دخول ما بعد الى فيما قبلها . ومثل قوله تعالى : « ثم أتموا الصيام الى الليل » فان القرينة دالة على أن الليل غير داخل في حكم ما قبل الى وهو الصوم .

أما اذا تجردت الجملة عن القرائن ، فالصحيح أن ما بعد الى غير داخل في حكم ما قبلها^(١) .

٢ - المعية : مثل قوله تعالى : « ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم » النساء : ٢ ، فالمعنى لا تأكلوا أموال اليتامى مضمومة الى أموالكم أي مع وجود أموالكم التي أغناكم الله تعالى بها .

هذا وتأتي الى مرادفة لبعض الحروف الاخرى كاللام وفي والباء .. الخ .

★ حتى : ومن أبرز معانيها ما يلي :

١ - انتهاء الغاية . والقول في معناها متفق مع ما ذكرناه من معنى الى عندما تأتي لانتهااء الغاية . وما ذكرناه هناك من دخول الغاية في المغيا وعدم دخولها يرد

(١) انظر مفني اللبيب وحاشية الدسوقي عليه ج ١ ص ١٠٨ .

بذاته هنا أيضاً • مثاله : « سلام هي حتى مطلع الفجر » القدر : ه ، وقوله جل جلاله : « حتى يرجع إلينا موسى » طه : ٩١ •

٢ - التعليل • مثاله قول الله عز وجل : « ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردّوكم عن دينكم إن استطاعوا » البقرة : ٢١٧ ، وقوله عز وجل : « هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا » المنافقون : ٧ ، وقولك : أسلم حتى تدخل الجنة • والدليل على أن حتى في هذه الأمثلة دالة على التعليل ، أن المعنى لا يصلح إلا بذلك • فإن الردّ عن الدين لا يصلح أن يكون غاية للقتل الذي هو إزهاق الروح • وكذلك الانفضاض عن رسول الله ﷺ لا يصلح أن يكون غاية لعدم الاتفاق ، بل ان عدم الاتفاق علة للانفضاض • وكذلك دخول الجنة فهو معلول للاسلام وليس غاية له •

٣ - الاستثناء • وهو أقل ما تستعمل له حتى من المعاني • مثاله قول الله عز وجل : « وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنما نحن فتنه فلا تكفر » البقرة : ١٠٢ وقول الشاعر :

ليس العطاء من الفضول سماحة حتى تجود وما لديك قليل

فإن حتى في كل من الآية الكريمة وقول الشاعر إنما جاءت أداة استثناء بمعنى إلا • أي ما يعلمان من أحد السحر إلا بعد أن يقولوا له إنما نحن فتنه فلا تكفر • وليس العطاء من فضول المال كرمًا إلا إذا كان ذلك قليلاً يخشى معه الفقر •

★ الباء المفردة ، وتأتي لمعان كثيرة نكتفي بذكر أبرزها وهي :

١ - الإلصاق ، ومعناه الدلالة على قبض الشيء من جسمه ، أي بشكل مباشر • وانما تستقل الباء بالدلالة على هذا المعنى • والدليل ما تلاحظه من الفرق بين قولنا : أمسكت بزید ، وقولنا : أمسكت زیداً •

فالجملة الاولى تعني التصاق اليد بجسمه بحيث يصعب عليه الانفلات • والجملة الثانية أعم من أن تدل على خصوص هذا المعنى ، اذ يصلح أن يكون

معناها أنك حبسته بطريقة ما عن القدرة على الحركة والتصرف وإن لم تكن قد قبضت عليه بيدك .

ثم إن معنى الإلصاق هذا قد يأتي حقيقياً وقد يكون مجازياً .

مثال ما دل على الإلصاق الحقيقي قول الله تعالى : « وامسحوا برؤوسكم »
فان الباء دالة على التصاق اليد ونحوها مما يكون به المسح بالرأس .

ومثال ما دل على الإلصاق المجازي قولنا : مررت بزيد ، أي ألصقت مروري
بمكان يقرب من زيد . فهو كما ترى ليس إلصاقاً حقيقياً ، اذ لا يوجد إفضاء حقيقي
ما بينك وبين زيد أثناء المرور .

٢ - المصاحبة . كقول الله جل جلاله : « قيل يا نوح اهبط بسلام .. »
هود : ٤٨ ، وقوله : « فسبح بحمد ربك » النصر : ٣ ، فمعنى الآية الاولى : اهبط
مصحوباً بسلام ، ومعنى الآية الثانية : فسبح تسبيحاً مصاحباً لحمد الله عز وجل .
٣ - الاستعانة . وهي التي تدخل على آلة الفعل أو وسيلته كقول الله
جل جلاله : « بسم الله الرحمن الرحيم » ، وقولنا : كتبت بالقلم ، ونجرت
بالقدم ..

٤ - السببية ، مثل قوله تعالى : « إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل »
البقرة : ٥٤ ، وقوله جل جلاله : « فكلاً أخذنا بذنبه » العنكبوت : ٤٠ ، أي إنكم
ظلمتم أنفسكم بسبب اتخاذكم العجل ، وكلاً منهم أخذناه بسبب ذنبه .

٥ - الظرفية . نحو قوله تعالى : « ولقد نصركم الله بيدروأتم أذلة »
آل عمران : ١٢٣ ، وقوله تعالى : « نجيناهم بسحر » القمر : ٣٤ .

٦ - البدل . أي أنها تدل على الاستغناء بما قبلها عما بعدها . فهي تدخل
إذن على المتروك . مثل قول الله تعالى : « أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو
خير » البقرة : ، وقول الشاعر :

فليت لي بهم قوماً إذا ركبوا شنوا الإغارة فرساناً وركباناً

٧ - التبويض ، قاله طائفة من علماء العريية • مثاله قول الله عز وجل :
« عينا يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيراً » الانسان : ٦ • أي يشربون بعضاً منها •
ومنه قول أبي ذؤيب الهذلي :

شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نثيج
أي شربن شيئاً من ماء البحر •

وذهب بعضهم الى أن الباء في قوله تعالى : « وامسحوا برؤوسكم » من هذا
القبيل ، أي امسحوا بعضاً من رؤوسكم • ولكن الصحيح ، ما سبق بيانه من أن
الباء في الآية للإلصاق •

٨ - القسم • وهي أصل حروفه • ولذا خست بجواز ذكر الفعل معها ،
وبدخولها على الضمير نحو : بك لأفعلن ••

ثم إن الباء تأتي أيضاً مرادفة لعن ، وعلى ، وإلى ، في بعض ما تدل عليه هذه
الحروف من المعاني •

★ اللام المفردة • ولها معان كثيرة • نذكر منها ما يلي :

١ - الاستحقاق • وهي التي تقع بين معنى وذات ، إذ تدلّ حينئذ على
استحقاق الذات لذلك المعنى نحو : الحمد لله والعزة لله والملك لله • وويل للمطففين ،
ولهم في الدنيا خزي •

٢ - الاختصاص • وهي التي تقع بين ذاتين ، أي لا بين شيء معنوي وذات
حسية • مثل : الجنة للمؤمنين • وكقوله تعالى : « إن له أباً شيخاً كبيراً » يوسف :
٧٨ ، وكقولنا : الجلّ للفرس •

وبهذا يتبين لك الفرق بين المعنى الذي يعبر عنه بالاستحقاق ، والذي يعبر
عنه بالاختصاص فحيثما كان الاسمان تعبيراً عن ذاتين فالعلاقة التي بينهما علاقة
اختصاص • وحيثما كانا ذاتاً ومعنى ، فالعلاقة التي بينهما علاقة استحقاق • هذا إن
لم تظهر دلائل الملكية التي هي أقوى منهما •

٣ - الملك . مثاله : « له ما في السموات وما في الأرض » البقرة : ٢٥٥ .
فان القرينة قائمة على أن ما في السموات والارض مملوك لله عز وجل ملكاً حقيقياً .
وليس منه اللام في قوله تعالى : « خلق لكم ما في الأرض جميعاً » البقرة : ٣٩
بل هي في هذه الآية للاختصاص ، لان ما في الارض ليس مملوكاً للانسان
ملكاً حقيقياً .

٤ - التعليل : مثل قوله تعالى : « لإيلاف قريش . . » الجار والمجرور
متعلقان ب : فليعبدوا ، على الأوجه . والمعنى : ليعبدوا رب هذا البيت . من أجل أن
الله عودهم على ما أكرمهم به من رحلة الشتاء والصيف ، كناية عن أبواب الرزق
والتجارة التي فتحها الله تعالى على قريش . ومثل قوله تعالى : « وأنزلنا إليك الذكر
لتبين للناس ما نزل إليهم » النحل : ٤٤ ، أي من أجل أن تبين للناس . .

٥ - الظرفية ، مثل قوله تعالى : « أقم الصلاة لدلوك الشمس » أي عند
دلوك الشمس أو بعدها . . ومثل قوله عليه الصلاة والسلام : (صوموا لرؤيته
وأفطروا لرؤيته) أي عند رؤيته .

٦ - الصيرورة أو العاقبة . وهي التي تدلّ على أن أمراً أعقب شيئاً آخر
دون أن تكون العلية مقصودة بينهما . مثل قوله تعالى : « فالتقطه آل فرعون
ليكون لهم عدواً وحزناً » القصص : ٨ فان المعنى : كان عاقبة التقاط آل فرعون له
أن أصبح لهم عدواً وحزناً ، دون أن تخطر في بالهم هذه السببية . ومثله
قول الشاعر :

له ملك ينادي كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب

أي لدوا فان عاقبة ولادتهم هي الموت . وابنوا فان عاقبة البناء الخراب .

★ ربّ : والصحيح الذي اعتمده ابن هشام في مغنيه أنها تأتي في الغالب
للتكثير وتأتي نادراً للتقليل .

مثال التكثير قول الله عز وجل : « ربما يودّ الذين كفروا لو كانوا مسلمين »

الحجر : ٢ • فمن الواضح أنّ ربّ هنا دالّة على الكثرة ، إذ لا يصح القول بأن قليلاً من الكافرين سيودون يوم القيامة أن لو كانوا مسلمين •

ومثله قول الشاعر :

فيارب يوم قد لهوت وليلة بأنسة كأنها خط تمثال

ومثال التقليل قول الشاعر :

ألا رب مولود وليس له أب وذو ولد لم يُلده أبوان

وقد ذهب بعض علماء الاصول - ومنهم الآمدي - الى أنّ رب تأتي في الغالب للتقليل ، وتأتي نادراً للتكثير^(١) ولعل الصحيح ما اعتمده ابن هشام •



النوع الثاني من أحرف الإضافة ما يأتي حرفاً تارة واسماً أخرى ، وهي الألفاظ التالية :

★ على : وأكثر ما تأتي حرفاً ، وهي تدلّ عندئذ على واحد من المعاني التالية :

١ - الاستعلاء • وهو ينقسم الى استعلاء حسي حقيقي ، واستعلاء معنوي مجازي •

فمن الاول قول الله تعالى : « وعليها وعلى الفلك تحملون » المؤمنون : ٢٢ ومن الثاني قول الله تعالى : « ولهم عليّ ذنب فأخاف أن يقتلون » الشعراء : ١٤ •

٢ - المصاحبة • مثاله قول الله جل جلاله : « وآتى المال على حبه ذوي القربى • • » البقرة : ١٧٧ ، وقوله جل جلاله : « وإن ربك لذو مغفرة للناس

(١) انظر الإحكام للآمدي : ٣٢/١ ، والمفني مع حاشية الدسوقي عليه : ١٩٨/١

على ظلمهم « الرعد : ٦ ، أي وآتى المال مع حبه له ، وإن ربك لذو مغفرة للناس مع ظلمهم •

٣ - التعليل : ومنه قوله تعالى : « ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون » البقرة : ١٨٥ ، ومثله : الحمد لله على ما أولانا •

٤ - الظرفية : ومنه قوله عز وجل : « ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها » القصص : ١٥ أي في حين غفلة •

٥ - الاستدراك : ومنه قول الشاعر :

بكلٍ تداوينا فلم يُشَفَّ ما بنا على أن قرب الدار خير من البعد

على أن قرب الدار ليس بنافع إذا كان من تهواه ليس بذی ود

فقد جاءت على ، في كل من البيتين استدراكاً للكلام الذي قبلها •

ثم إن « على » تصبح اسماً اذا دخل عليها حرف الجر : من • وتكون عندئذ بمعنى فوق ، مثاله قول الشاعر يصف قطاة تتعهد أفراخها :

غدت من عليه بعدما تم ظمؤها تصلّ وعن قیظ بزیاء مجهل

أي طارت من فوقه • • ومثله قولك : فلان يطلّ من على السطح ، أي من فوق السطح •

★ عن : وتكون هي الاخرى في الغالب حرفاً • وعندئذ يتجاوزها أحد هذه المعاني :

١ - المجاوزة • كقول الله تعالى : « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم » النور : ٦٣ • وكقولك : رغبت عن كذا ، سافرت عن البلد •

٢ - البدل : كقوله تعالى : « واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً » البقرة : ٤٨ ، أي لا تجزي نفس بدلاً عن نفس أخرى شيئاً •

٣- التعليل : كقوله تعالى : « وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه » التوبة : ١١٤ ، وقوله تعالى : « وما نحن بتاركي آلِهتنا عن قولك » هود : ٥٣ .

٤- الظرفية : وتكون حينئذ بمعنى بعد . كقول الله تعالى : « لتركن طبقاً عن طبق » الانشقاق : ١٩ ، وقوله تعالى : « عما قليل ليصبحن نادمين » المؤمنون : ٤٠ ، أي بعد قليل .

كما أن « عن » تأتي مرادفة للباء ولمن .

فأما اذا جاءت « عن » اسماً ، فانها تتمحض عندئذ للدلالة على معنى : الجانب . ويكون ذلك اذا دخلت عليها « من » الجارة . مثاله قول الشاعر :

ولقد أراني للرماح دريئة من عن يميني مرة وأمامي

وقيل بجواز دخول على أيضاً عليها في هذه الحالة . وهو - ان صح - قليل جداً .

★ الكاف المفردة : فاذا جاءت حرفاً - وهذا أكثر أحوالها - فانها تدل على واحد من المعاني التالية :

١- التشبيه . كقولنا : زيد كالأسد .

٢- التعليل ، على خلاف بين علماء العربية في ذلك . ومنه قول الله عز وجل : « كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم ... » الى قوله : « فاذكروني أذكركم » البقرة : ١٥١ ، فان الكاف هنا أداة تعليل ، والمعنى لأجل أني أرسلت اليكم رسولاً منكم . الخ ، اذكروني . . ومثله قوله تعالى : « واذكروه كما هداكم » البقرة : ١٩٨ ، أي اذكروه لهدايته لكم .

٣- التأكيد . ومنه قوله تعالى : « ليس كمثله شيء » الشورى : ١١ ، فالكاف هنا زيدت لتأكيد نفي المثل عن الله عز وجل . اذ لو قدر أنها أصلية مؤسسة ، لكان المعنى ليس مثل مثله شيء . وهو يستلزم التناقض ، اذ المعنى حينئذ أن لله تعالى مثلاً ، ولكن لا مثل لمثيله وهو كلام باطل .

ثم ان هذه الكاف المفردة تكون اسماً ، فتكون عندئذ مرادفة لكلمة (مثل) •
والصحيح أنها لا تكون اسماً إلا إذا دخلت عليها عن الجارة ، كقول الشاعر :
بيض ثلاث كنعاج جُـمَّ يضحكن عن كالبرد المنهم



النوع الثالث من أحرف الإضافة ألفاظ تأتي حروفاً تارة وأفعالاً
أخرى • وهي :

خلا ، حاشا ، عدا • وهي جميعها أدوات استثناء •

فيأتي الاول منها حرفاً ، وعندئذ يكون جاراً للمستثنى كقولنا : جاء القوم
خلا زيد ، ويأتي فعلاً متعدياً فينصب المستثنى على أنه مفعوله • كقولنا :
قاموا خلا زيدا •

وأنت بالخيار بين أن تعتبرها حرفاً فتجرّ بها أو فعلاً فتنصب بها •
إلا إذا دخلت عليها « ما » فتعين للفعلية ويجب أن ينصب ما بعدها • كقوله :
ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل
أما (حاشا) فأكثر أحوالها أن تكون حرفاً ، فتجرّ هي الأخرى ما بعدها •
تقول : هلك الناس حاشا الصالحين • على أن الصالحين مجرور بحاشا وعلامة جرّها
الياء بدلاً عن الكسرة •

وتأتي في النادر فعلاً فتنصب ما بعدها ، وذلك كالمثال السابق ، على أن تكون
« الصالحين » عندئذ منصوباً بالياء ، على أنه مفعول به لحاشا •

وأما (عدا) فالقول فيها كالقول في خلا تماماً ، كقولنا : جاء القوم عدا زيد
وعدا زيدا ، وجاء القوم ما عدا زيدا •

القسم الثاني

حروف العطف

وهي ثلاثة أنواع :

النوع الاول : يدل على تشريك الحكم بين المعطوف والمعطوف عليه • وأدوات هذا النوع هي : الواو ، الفاء ، ثم ، حتى •

النوع الثاني : يدل على ترديد الحكم بين المعطوف والمعطوف عليه • وأدواته هي : أو ، إما ، أم •

النوع الثالث : يدلّ على حصر الحكم في المعطوف وسلبه عن المعطوف عليه • وأدواته : بل ، لكن ، لا •

فلنتكلم عن كل واحد من هذه الانواع ، بالقدر الذي يتعلق بهذا الفن •

النوع الاول :

(الواو) تدلّ فيما ذهب اليه جماهير علماء العربية على مطلق الجمع ، أي على مطلق التشريك بين كل من المعطوف والمعطوف عليه في الحكم ، بقطع النظر عن ملاحظة أي ترتيب بينهما •

وقد استدل الجمهور على أنها تدلّ على مطلق الجمع بأنها قد وردت عاطفة الشيء على مصاحبه كقوله تعالى : « فأنجيناه وأصحاب السفينة » العنكبوت : ١٥ كما وردت عاطفة الشيء على سابقه كقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا » الحج : ٧٧ ، ووردت عاطفة الشيء على لاحقه كقوله تعالى : « كذلك يوحى اليك وإلى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم » الشورى : ٢ • فقد دلّ ذلك على أن الواو العاطفة يصلح أن يعطف بها في هذه الاحوال الثلاثة ، وأنها لا تدلّ على واحدة منها بخصوصها ، وهذا معنى كونها دالة على مطلق الجمع •

غير أن بعض العلماء ذهبوا الى أن الواو دالة على الترتيب . ومنهم الفراء
 وثعلب والشافعي فيما روي عنه . ولستدلوا بما ورد في الحديث الصحيح عن حج
 النبي ﷺ أنه لما فرغ من الطواف وانصرف الى المسعى ، بدأ بالصفة قائلاً : (أبدأ
 بما بدأ الله به) ، إشارة الى قوله تعالى : « إن الصفا والمروة من شعائر الله » البقرة: ١٥٨
 فدل على أن الواو عبرت عن أسبقية الصفا على المروة . كما استدلوا بقوله تعالى :
 « يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا .. » الحج : ٧٧ وقد راعى النبي ﷺ في
 فعله هذا الترتيب بين الركوع والسجود ، وليس ذلك إلا لأنه قد فهم من الواو
 الدلالة على الترتيب . كما استدلوا بقول عمر ، وقد أنصت الى الشاعر يقول :

هريرة ودع إن تجهزت غادياً كفى الشيب والاسلام للمرء ناهياً

لو قدّمت الاسلام على الشيب لأجزتك . فدل ذلك على أن عمر انما فهم من
 الواو الترتيب ، ولولا ذلك لما أنكر مطلق الجمع بين الشيب والاسلام في الحكم .
 وعمر من علماء العربية وحجة فيها .

ونقول في التعليق على أدلة كل من الجمهور والفريق الآخر :

إن القول بأن الواو لمطلق الجمع لا ينافي أن تأتي جامعة بين أمرين دلّ الدليل
 الخارجي على ترتيب بينهما ، إذ الواو عند الجمهور لمطلق الجمع ، أي دالة على
 الجمع بين المتعاطفين دون قيد ترتيب أو عدمه لا للجمع المطلق أي لا للجمع المقيد
 بعدم الترتيب .

وعليه فان قول الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا » ، ليس
 نقضاً لكلام الجمهور لان الدليل الخارجي - وهو مجيء جبريل يعلم رسول الله ﷺ
 كيفية الصلاة - دل على أن الركوع قبل السجود ، أي أن النبي ﷺ رتب بينهما
 بناء على إشارة جبريل عليه السلام ، لا بناء على فهمه لمعنى الترتيب من الواو .

وأما قول النبي ﷺ مشيراً الى الصفا : (أبدأ بما بدأ الله به) ، فليس ذلك
 نصاً منه عليه الصلاة والسلام على أن الواو تفيد الترتيب ، بل لعل النبي ﷺ

استشعر في تقديم كلمة الصفا دلالة على مزيد قداسة لها • وهذا شيء مختلف عن معنى الترتيب بين المتعاطفين بواسطة أداة العطف •

وكذلك اعترض عمر على قول الشاعر : (كفى الشيب والاسلام للمرء ناهياً) ، فهو انما أنكر عليه سوء الأدب مع الاسلام اذ قرن الشاعر بينه وبين الشيب ثم آخر الاسلام عن الشيب في الرتبة • وليس من شرط سوء الأدب في ذلك أن تدل الواو على الترتيب ، بل يكفي لذلك سوء الترتيب اللفظي وحده •

(الفاء المفردة) وهي تدلّ على الترتيب والتعقيب ، كما تدلّ على السببية في بعض الاحيان •

ثم إن التعقيب يكون في أكثر الأحيان تعقيباً معنوياً أي متعلقاً بمضمون الكلام ، ويكون في بعض الاحيان تعقيباً ذكرياً ، أي متعلقاً باللفظ فقط ، وصورته أن يعطف مفصل على مجمل •

واعلم أن المراد بالتعقيب حصول المعطوف عقب المعطوف عليه دون تراخ • ولكن التعقيب في كل شيء بحسبه • مثاله : تزوج فلان فولد له ، وقول الله تعالى : « ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة » الحج : ٦٣ ، وقوله تعالى : « ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها فوجد فيها رجلين يقتتلان » القصص : ١٦ •

فهذه أمثلة للتعقيب المعنوي ، والتعقيب في كل مثال منها بحسبه ، أي إن الفاصل الزمني الذي لا بد منه بين المتعاطفين بحكم العرف أو السنة الإلهية لا يعدّ تراخياً يחדش من معنى التعقيب •

ومثال التعقيب الذكري قول الله جل جلاله : « فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه » البقرة : ٣٦ ، وقوله : « فقد سألوا موسى أكبر من ذلك ، فقالوا أرنا الله جهرة » النساء : ١٥٣ ، فإن التعقيب الذي بين المتعاطفين في كل من هذين المثالين تعقيب ذكري لا يعني إلا ذكر التفصيل بعد الاجمال • أما المعنى الذي

يتضمن الكلام فلا انفصال فيه بين المتعاطفين ولا ترتيب فضلاً عن التعقيب أو التراخي .

ومثال ما انضم اليه مع التعقيب معنى السببية قول الله تعالى : « ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة » ، وقوله تعالى : « فوكره موسى فقضى عليه » القصص : ١٥ .

فإن الفاء دالة في هذين المثالين (بالاضافة الى ما تدل عليه من الترتيب والتعقيب) على سببية المعطوف عليه للمعطوف . ومثله : زنى ماغز فرجم ، وطلق فلان زوجته ألبته فحرمت عليه .

(ثم) وهي تدلّ في الأصل على ثلاثة أشياء : التشريك في أصل الحكم ، الترتيب ، التراخي . مثاله قول الله تعالى : « .. فإنا خلقناكم من نقطة ثم من علقه ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة » الحج : ٥ ، وقوله تعالى : « .. فأحياكم ثم يميّتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون » البقرة : ٢٨ .

والصحيح أن كل مثال خرجت فيه ثم عن هذا المعنى ، فإنا هو من قبيل التجوز الذي اقتضته قرينة ما .

(حتى) وإنا نتكلم عن حتى العاطفة ، وهي تدلّ على ما تدلّ عليه الواو ، أي دون ترتيب ولا تعقيب ، وتنفرد عنها بأنها تدلّ على أن ما بعدها من تمام ما قبلها أو جزء منه . مثال الاول : قدم الحجاج حتى المشاة . فإن المشاة من الحجاج من تسامهم . وإن لم تكن بين الحجاج على اختلافهم علاقة جزئية . ومثال الثاني : أكلت السمكة حتى رأسها . فإن رأس السمكة جزء منها .

وقد ذكر ابن هشام ضابطاً لهذا المعنى الذي تنفرد به حتى فقال : والذي يضبط لك ذلك أنها تدخل حيث يصح دخول الاستثناء وتستع حيث يستع^(١) فلا يجوز أن تقول : جاء الطلاب حتى الاساتذة ، إذ لا يجوز لك أن تستثني الاساتذة من الطلاب .

(١) انظر معني اللبيب وحاشية الدسوقي عليه : ١٨٨/١ .

ثم إن (حتى) هذه هي العاطفة . أما التي تكون لانتهااء الغاية فقد سبق الحديث عنها .

النوع الثاني :

وهو ما يدلّ على ترديد الحكم بين المعطوف والمعطوف عليه . ولنتكلم عن أدواته بالقدر الذي يتعلق به بحث الاصوليين :

(أو) : وهي إما أن تدخل في الجملة الخبرية أو في الجملة الطلبية .

فأما التي تدخل في الجملة الخبرية فتأتي لأحد معنيين : الشك أو الإبهام . مثال الاول قوله تعالى : « لبثنا يوماً أو بعض يوم » المؤمنون : ١١٣ ، فإن أو في الآية توضح شك المتكلم في مدة اللبث . ومثال الثاني قوله تعالى : « وأنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين » سبأ : ٢٤ ، فإن هذا الترديد أمر " من الله لرسوله ﷺ أن يخاطب به المشركين . فهو ليس نابعاً من الشك وانما هو ابهام على المشركين سيق مساق التهديد والإعذار .

وأما التي تدخل في الجملة الطلبية فتأتي هي الاخرى لأحد معنيين :

المعنى الاول : التخيير بين شيئين بحيث يمنع الجمع بينهما . مثاله قولنا : تزوج هنداً أو أختها . فمن الواضح أن الجمع بين الأختين ممتنع ، فأو إذن دالة على التخيير بينهما بحيث تدل الجملة على أن المخاطب لا يملك أن يجمع بينهما ولكنه يملك إذا شاء أن لا يتزوج واحدة منهما . ومثله قولك : أعط هذا الثوب لزيد أو لخالد .

المعنى الثاني : الإباحة . وهي التي تقع بين أمرين يجوز الجمع بينهما ، نحو « جالس العلماء أو الصالحين » فواضح أن مقصود المتكلم توجيه المخاطب الى أن لا يخلي نفسه عن مجالسة أحد هذين الفريقين ، وهو يعني بالبداهة أنه لا مانع من أن يجالس كلا هذين الفريقين .

ولنتساءل بناء على هذا : بأي المعنيين تفسر أو في قوله تعالى : عن كفارة العنث باليمين : « فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة » المائدة : ٨٩ .

والجواب : أن الجمهور على أن أو هنا للتخيير لا للإباحة . فان من غير الممكن أن يجمع الحاث بين هذه الامور الثلاثة على وجه الكفارة . ذلك لأنه اذا أطمع عشرة مساكين فقد أصبح الامر ان الآخران صدقة مبرورة لا كفارة واجبة .

بقي أن ننبه الى أن أو اذا دخلت بعد لا الناهية ، دلّت عندئذ على النهي عن فعل الجميع ، وبطل معنى التريديد فيها . مثل قوله تعالى : « ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً » الانسان : ٢٤ .

(إما) بكسر الهمزة . وهي إما الثانية في مثل قوله تعالى : « إما شاكراً وإما كفوراً » والجمهور على أنها عاطفة مثل أو ، باستثناء قلة من علماء العربية منهم ابن مالك فقد قالوا إنها ليست بعاطفة لملازمتها غالباً الواو العاطفة ، ومن المستبعد دخول أداة عاطفة على مثلها .

ثم إن إما هذه تدل على مثل ما تدل عليه أو طبقاً للتفصيل ذاته . أي فهي تتردد بين معنيي الشك والإبهام إن دخلت في جملة خبرية ، وتتردد بين معنيي التخيير والإباحة إن دخلت في جملة طلبية .

(أم) وإنما تكون عاطفة اذا جاءت متصلة ، أي بعد همزة الاستفهام أو همزة التسوية . مثال الاول قوله تعالى : « أنتم أشدّ خلقاً أم السماء » النازعات : ٢٧ ، ومثال الثاني قوله تعالى : « سواء عليهم أنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون » البقرة : ٧ .

فأما المنفصلة وهي التي لا تكون مسبوقة باحدى الهمزتين ، بل تأتي في أول كلام جديد فإنما هي للإضراب . مثل قوله تعالى : « أم من خلق السماوات والأرض » .



النوع الثالث : وهو ما يقضي بنقل الحكم عن المعطوف عليه الى المعطوف وأدواته ثلاثة :

(بل) وهي تأتي للإضراب وللعطف . فأما التي للإضراب ، فهي التي تأتي بعدها جملة ، مثل : بل تؤثرن الحياة الدنيا . وأما العاطفة فهي التي يليها لفظ مفرد مثل ما قام زيد بل عمرو .

ثم إن تقدمها أمر أو إيجاب ، فهي تجعل ما قبلها كالمسكوت عن حكمه ، ويثبت الحكم لما بعدها . مثل : إضرِبْ زيداَ بل عمراً . وإن تقدمها نهي أو نهي فهي لتقرير ما قبلها على حالته وإعطاء ضد حكمه لما بعدها . مثل : ما قام زيد بل عمرو .

(لكن) وتكون عاطفة عند طائفة من النحاة منهم ابن عصفور . وعلى هذا فإذا دخلت عليها الواو فإنها تكون زائدة ، مثل : ما قام زيد ولكن عمرو . وعلى كلٍّ فإنه يشترط لاعتبارها عاطفة أن تأتي بعد نهي أو نهي ، فإن جاءت بعد جملة إيجابية فهي عندئذ حرف ابتداء ولا بدّ أن تليها جملة .

(لا) وتكون عاطفة بشروط ثلاثة :

أحدها أن يتقدمها إثبات . الثاني ألا تقترن بعاطف . فإن قلت : جاء زيد لا بل عمرو . فالعاطف حينئذ بل . و « لا » ردّ لما قبلها . الثالث أن يتعاند متعاطفاهما . فلا تقول جاءني رجل لا زيد .

القسم الثالث

الحروف المشبهة بالفعل

وهي خمسة : إن ، أن ، لعل ، ليت ، لكن .

وإنما سميت مشبهة بالفعل ، لأنها تعمل كعمله ، اذ هي تدخل على المبتدأ والخبر ، فتتصب الأول وترفع الثاني . والذي يهمنا في هذا الصدد أن تبيّن المعنى الذي يدلّ عليه كل واحد منها :

فأما (إن) فتدلّ على تأكيد الخبر الذي يأتي وراءها ، مثل قوله تعالى :
« إنا إليكم مرسلون » . كما أنها قد تأتي حرف جواب بمعنى نعم ، وهي في هذه
الحالة لا تكون من الاحرف المشبهة بالفعل . مثاله قول الشاعر :

ويقلّن : شيبٌ قد علا لك وقد كبرت فقلت : إنّه
أي : فقلت نعم .

وأما (أن) فهي أيضاً تدل على المعنى ذاته ، وإنما الفرق بين مكسورة الهمزة
ومفتوحها ، أن الاولى تأتي في أول الكلام ، أما الثانية فتأتي بعد الفعل حيث
تؤول مع ما بعدها بمصدر ، ويكون معمولاً للفعل قبلها . مثل : علمت أن الله على
كل شيء قدير . أي علمت قدرة الله على كل شيء .

وربما خفت إن وأن ، بسكون النون ، فيبقى المعنى ذاته ، أما عملهما ففيه
تفصيل ليس هذا محل بحثه .

أما (لعل) فتدلّ على توقع الشيء ، سواء أكان على وجه الرغبة والرجاء ،
أو على وجه الكراهية والإشفاق . ولا تدخل إلا على ما يمكن وقوعه .

مثال ما يدل على التوقع على وجه الطلب والرغبة ، قول الله تعالى : « لا تدري
لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً » ومثال ما يدل على التوقع على وجه الإشفاق قوله
تعالى : « فلعلك باخع نفسك على آثارهم » واستعمال لعل هنا للدلالة على
الإشفاق لا يستقيم إلا على أساس المجاز والمشاكلة .

فاذا قلت : إن الله تعالى قال على لسان فرعون : « لعلّي أبلغ الأسباب أسباب
السموات » ومن المعروف أن بلوغه أسباب السماوات غير ممكن ، فكيف ساغ
إدخال لعل عليه ؟ فالجواب : أن الآية تصور جهل فرعون وغروره ، وإنما هو يظن
أن ذلك ممكن ، فجاء التعبير بلعل منسجماً مع تصوره وجهله .

ثم إن لعل تأتي بمعنى عسى ، أي متمحّضة للرجاء وطلب المرغوب ، عندما
تدخل (أن) على خبرها . مثاله قول رسول الله ﷺ ، فيما رواه الامام أحمد ،
لمعاذ وقد أرسله الى اليمن : (ولعلك اذا عدت أن تمرّ بمسجدي هذا وقبري) .

فقد تمحضت لعل هنا للرجاء ، بدلالة دخول أن على خبرها ، وهو جملة : تمر .
وأما (ليت) فعرف تمن . ولذا فهي لا تدخل الا على المستحيل ، فان دخلت
على ما هو ممكن الحصول ، مثل لعل ، فانما هو على سبيل المشاكلة والمجاز .
مثاله قوله تعالى : « يا ليتني كنت معهم فأفوز فوزاً عظيماً » وقول الشاعر :
ألا ليت الشباب يعود يوماً فأخبره بما فعل المشيب

وأما (لكن) بتشديد النون ، فتدل على الاستدراك ، وهو أن تنسب لما
بعدها حكماً مخالفاً لما قبلها . ولذلك لا يستقيم معناها الا بأن يتقدمها كلام مناقض
لما بعدها . نحو : ما هذا ساكناً لكنه متحرك . وما هذا أبيض لكنه أسود^(١) .

القسم الرابع

احرف النفي

وهي : ما ، لا ، لم ، لمّا ، لن ، إن بالتخفيف .
فأما (ما) فلنفي الحال ، أو الماضي القريب من الحال .
مثال الاول قول الله تعالى : « ما ودّعك ربك وما قلى » وأكثر علماء
العربية على أنها اذا دخلت على المضارع تمحضت لنفي الحال .
وأما (لا) فالنافية منها تنفي الحال والمستقبل نحو « لا يحب الله الجهر
بالسوء من القول إلا من ظلم » .
ثم إنها إن دخلت على الاسم فان كان مفتوحاً ، تعيّن أن يكون نفي (لا)

(١) انظر مغني اللبيب لابن هشام : ص ٣١٥ طبعة دار الفكر بتحقيق الدكتور
مازن المبارك والاستاذ محمد علي حمد الله .

عاماً شاملاً للجنس كله كقولك : (لا رجل في الدار) وكقوله تعالى : « لا خير في كثير من نجواهم » . ويترتب على ذلك أنه لا يصح لك أن تقول : لا رجل في الدار ، بل رجلان . وانما لك أن تقول : بل امرأة .

أما إن كان الاسم بعدها مرفوعاً ، فهي ، أي (لا) بمعنى ليس عندئذ . فيحتمل أن تكون نافية للجنس كله ، كالمثالين السابقين ، ويحتمل أن تكون لنفي الوحدة ، فلك في الحالة الثانية أن تقول لا رجل في الدار ، بل رجلان .

وأما (لا) الناهية ، فهي التي تأتي في سياق الإنشاء كقوله تعالى : « لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي » . ومجال شرح معنى النهي وأثره الشرعي في باب النهي الآتي فيما بعد .

وأما (لم) فهي تدخل على المضارع ، وتقلب معناه ماضياً ، كقوله تعالى : « ولم أكن بدعائك رب شقياً » أي ما كنت فيما مضى شقياً بدعائي لك .

ثم إنها تمتاز بثلاث صفات :

الاولى : أن منفي لم لا يشترط فيه أن يكون مستمر النفي الى الحال . بل يحتمل أن يكون نفيه متصلاً الى الحال ، كما في الآية السابقة ، ويحتمل أن ينقطع نفيه كقوله تعالى : « هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً » .

الثانية : أن منفي لم قد يكون زمن النفي فيه قريباً من الحال ، وقد يكون بعيداً عنه . ذلك أن تقول : لم يأت الطالب اليوم . لك أن تقول : لم يأت الطالب في العام الماضي .

الثالثة : أن منفي لم غير متوقع الثبوت أو عدمه ، أي فاستمرار النفي المعبر عنه بلم أو زواله ، شيء مسكوت عنه ، ولا دلالة في (لم) على شيء منه .

وأما (لما) فهي أيضاً تدخل على المضارع ، وتقلبه ماضياً . كقوله تعالى : « لما يقض ما أمره » وقوله عز وجل : « بل ، لما يذوقوا عذاب » .

إلا أنها تمتاز بعكس الصفات الثلاث التي تتصف بها لم •

فيشترط أن يكون المنفيّ بها مستمر النفي الى الحال • ويقتضي ذلك أن يكون زمن النفي قريباً ابتداءً أو استمراراً ، كما أن المنفي بها يتوقع ثبوته على خلاف لم • فقوله تعالى : « بل لما يذوقوا عذاب » ، يدلّ على أن ذوقهم للعذاب متوقع •

وأما (لن) فهي تدخل على المضارع ، وتوجه نفيه الى المستقبل ، على عكس لم ولما • كقوله تعالى : « لن أبرح الأرض حتى يأذن لي أبي » • وهل تدلّ (لن) على تأكيد النفي للمستقبل أو على تأييده ؟

قال ابن هشام في المغني : [ولا يفيد لن تأكيد النفي ، خلافاً للزمخشري في كشّافه ، ولا تأييده خلافاً له في أنموذجه^(١)] وكلاهما دعوى بلا دليل • قيل : ولو كانت للتأييد لم يقيد منفيها باليوم في « فلن أكلّم اليوم إنسياً » ولكن ذكر الأبد في قوله : « ولن يتمنوه أبداً » تكراراً ، والأصل عدمه [^(٢)] •

القسم الخامس

أحرف الجواب

هي أربعة : بلى ، نعم ، إنّ - جيّر •

وإنما ورد في القرآن منها الحرفان الأولان فقط •

فأما (بلى) فيختص بالنفي ، أي لا يأتي إلا بعده ، ثم إما أن يكون نفيّاً إخبارياً مجرداً ، أو نفيّاً إنشائياً مقروناً بالاستفهام •

(١) الكشاف والانموذج كتابان للزمخشري •

(٢) مغني اللبيب ٣١٤/١ طبعة دار الفكر •

ووظيفة (بلى) عندئذ أن تدلّ على إبطال النفي ، وإثبات نقيضه مثل قوله تعالى : « زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعثن » التغابن : ٦٤ و ٦٥ ومثل قوله تعالى : « أychسب الإنسان أن لن نجعم عظامه ، بلى قادرين على أن نسوي بنانه » .

فقد دلت (بلى) في الآية الاولى على أن انتفاء البعث باطل ، وأن الثابت هو نقيضه وهو وقوع البعث . ودلت في الآية الثانية على بطلان النفي المسؤول عنه وثبوت نقيضه وهو جمع الله لعظام الانسان وإعادة تأليفها كما كانت .

وأما (نعم) فتأتي بعد كل من الإثبات والنفي والاستفهام

فإن جاءت بعد الاثبات دلت على التصديق ، أي على تصديق مضمون الجملة وهو المعنى الايجابي . كقولك نعم ، لمن قال لك : جاء خالد .

وإن جاءت بعد النفي ، دلت على تصديق النفي ، أي على تصديق مضمون الجملة وهو المعنى السلبي . كقولك نعم بعد قول الله تعالى : « وما أنت بمسمع من في القبور » .

وإن جاءت بعد الاستفهام دلت على تصديق المعنى الذي دخل عليه الاستفهام إن إثباتاً وإثبات وإن نفياً فنفي . مثال ذلك قول الله عز وجل : « فهل وجدتم ما وعدكم ربكم حقاً ، قالوا : نعم » الاعراف : ٤٤ أي : وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً . ومثاله أيضاً قولك نعم ، لمن قال لك : أما قرأت هذا الكتاب ؟ أي : لم أقرأ هذا الكتاب .

وأما (إن) و (جیر) فاستعمالهما نادر . ثم إن « جیر » لا تستعمل إلا بمعنى الجواب . وأما إنّ فهي في الاصل حرف مشبه بالفعل تدلّ - كما تعلم - على تأكيد مضمون الجملة التي تدخل عليها . ولكنها تأتي أيضاً جواباً في بعض الأحيان .

وهما لا يستعملان إلا بمعنى (نعم) أي فلا يقومان مقام (بلى) .

مثال استعمال (إنّ) أداة جواب قول الشاعر :

ويقلن شيب قد علا ك وقد كبرت فقلت إنّه

أي فقلت : نعم • ومثال جير قول الشاعر :

وقلن : على الفردوس أول مشرب أجل جير إن كانت أبيض دعائره

ولم يقع في القرآن ولا السنة - على ما نعلم - استعمال هذين الحرفين للجواب • والمهم في هذا أن تعلم الفرق بين كل من : نعم ، وبلى • وخلاصة الفرق كما أوضحنا أن (نعم) تأتي بعد كل من الإثبات والنفي والاستفهام • وهي تدلّ على تصديق الجملة على ما هي عليه ، إن إثباتاً فإثبات ، أو نفيّاً فنفي ، أو استفهاماً فهي تصديق للجملة التي دخل عليها الاستفهام كيفما كانت •

وأما بلى فلا تأتي إلا بعد الجملة المنفية إخباراً أو استفهاماً ، ووظيفة بلى عندئذ أن تدلّ على إبطال النفي وإثبات نقيضه •





النَّارِي السُّبَايِي

الباب الثاني

البيِّنَات

معنى البَيِّنَات ، مَجَالَاتُهَا ، أَسْبَابُهَا ، مَسَائِلُهَا
أَنْوَاعُ الْبَيِّنَاتِ :

١ - تَخْصِيسُ الْمُؤْمُومِ

٢ - تَقْيِيدُ الْمُطْلُوقِ

٣ - تَأْوِيلُ الظَّاهِرِ

٤ - رَفْعُ الْإِجْمَالِ

٥ -- النسخ

البيان

معناه ، مجالاته ، أسبابه ، مسأله

معنى البيان :

جرى معظم علماء الشريعة الإسلامية في تعريفهم للبيان ، على ترديده بين معان ثلاثة ، كلها يدور حول محور اللفظ الذي يراد إيضاحه :

المعنى الاول : المدلول المصدري ، وهو التعريف والإعلام . فقالوا بناء على ذلك : « هو اخراج الشيء عن حيز الإشكال الى حيز الوضوح والتجلي » .

المعنى الثاني : النتيجة التي تستقر في الذهن ، بعد المعنى المصدري المذكور ، وهي العلم أو الظن الحاصل عن دليل . فقالوا بناء على ذلك : إنه العلم أو الظن الحاصل عن دليل .

المعنى الثالث : الأداة التي يتحقق بها المعنى المصدري الاول ، وهي وسيلة البيان والإيضاح ، سواء كانت نصاً أو فعلاً أو اقراً . فقالوا بناء على ذلك : إنه الدليل الذي أخرج الشيء عن حيز الإشكال .

وقد اعتمد الاول أبو بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي ، وتابعه عليه طائفة من الأصوليين . واعتمد المعنى الثاني أبو عبد الله البصري ، وبعض المعتزلة . واعتمد المعنى الثالث القاضي أبو بكر الباقلاني والامام الفزالي وأكثر المعتزلة ، وهو الراجح عند جماهير الأصوليين على ما نقله الآمدي^(١) .

(١) الإحكام للآمدي : ١٢١/٢ .

قالوا : لأن المعنى المصدرى ، لا يصدق بالجملة التي جاءت واضحة بيّنة لأول مرة . اذ لا يقال عنها : إن فيها إخراجاً لشيء عن حيز الإشكال الى الوضوح ، مع أن مثل هذه الجملة يطلق عليها اسم البيان - قالوا ، ولأن المعنى الثاني ، قد لا يوجد مع وجود ما يسمى بياناً ، اذ قد يرد النص المبين بالاجماع ، ثم لا تتحقق معه نتيجة العلم أو الظن بالنسبة لكثير من الاشخاص وكثير من الاحوال ، فلم يبق إلا اعتماد المعنى الثالث الذي هو أداة الايضاح . ويصبح التعريف المعتمد للبيان بمعناه الكلي العام : الدليل الذي أخرج الشيء عن حيز الاشكال^(١) أو هو : الدليل الذي يوضح مراد الشارع من النص .

أقول : ولعل هذا التعريف الثاني أسلم وأشمل - إذ التعريف الاول لا يشمل إلا الدليل الذي يخرج الكلام عن حيز الإشكال ، كالخفي والمجمل ونحوهما . فأما الدليل الذي يخصص العام أو يقيد المطلق ، فلا يشمل ، لأن كلاً من العام والمطلق يعدّ واضحاً في دلالة اللغوية ، وليس فيه إشكال يدعو الى التوقف في فهمه ، مع أن الدليل المخصص للعام أو المقيد للمطلق داخل في حقيقة المعرف ، وهو البيان .

أما تعريفه بأنه : الدليل الذي يوضح مراد الشارع من النص فشامل لجميع أنواع البيان .

مجالات البيان واسبابه :

للبيان ، بأنواعه التي ذكرناها ، مجال زمني لا يتعداه ، ومجال من حيث المبيّن لا يتعداه أيضاً .

فأما مجاله الزمني ، فمحدود بوقت الحاجة الى العمل بالمبيّن ، أي إنه لم يقع تأخير البيان لشيء من نصوص الشريعة وأحكامها عن وقت الحاجة الى العمل بها . وسوف نفرد لتفصيل هذه المسألة بحثاً فيما بعد إن شاء الله تعالى .

(١) انظر شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب : ١٦٢/٢ والمستصفى للغزالي : ٣٦٤/١ والمنحول للغزالي بتحقيق الاستاذ محمد حسن هيتو : ٦٤ .

وأما مجاله من حيث المبيّن (وهو ما يتعلق به البيان) فقد وقع خلاف في تحديده بين مذهب الحنفية والجمهور .

أما الحنفية ، فقد قسموا الواضح من اللفظ الى أربع درجات : المحكم ، فالمفسر ، فالنص ، فالظاهر . وقد ذهبوا الى أن كلاً من المحكم والمفسر ، لا سبيل للبيان اليه ، إذ هو يبيّن بذاته ، وليس فيه أي موجب للشك في المعنى الذي يتضمنه نوعاً أو تحديداً^(١) .

قالوا : والذي يحتمل البيان من هذه الانواع الاربعة انما هو الظاهر والنص . وهذا الثاني أقل تعرضاً له من الاول^(٢) .

فمجال البيان عندهم إذاً ، هو الظاهر أولاً ، والنص ثانياً . وأما المفسر والمحكم فلا يتطرق اليه البيان بحال .

وأما الجمهور ومنهم الشافعية ، فقد علمت أنهم قسموا الواضح الى قسمين فقط : النص والظاهر . فقد طروا كلاً من المفسر والمحكم تحت ما أطلقوا عليه اسم النص .

ثم قرروا أن كلاً من النص والظاهر قابل للبيان .

أما النص فبيانه بإمكان دخول التخصيص أو التقييد عليه . وأما الظاهر فبإمكان طروء التأويل عليه .

(١) ارجع الى تعاريف هذه الانواع من الواضح عند الحنفية وامثلتها في ص ٩٨ من هذا الكتاب .

(٢) ينبغي أن نعلم أن الحنفية لا يرون تناقضاً بين أن يكون النص قابلاً للبيان ، وقطعي الدلالة . فهو عندهم قطعي الدلالة على المعنى ، وبذلك يفترق عن الظاهر ، ولكنه يحتمل التأويل والبيان أيضاً ، وبذلك يفترق عندهم عن المحكم والمفسر . وقد سبق بيان وجهة نظر الحنفية في هذا الامر عند حديثنا عن العام وهل هو ذو دلالة ظنية أو قطعية .

مسائل البيان :

وتتعلق بالبيان مسائل نجملها فيما يلي :

المسألة الاولى : الصحيح أن البيان يمكن أن يكون بقول النبي ﷺ وفعله بل الغزالي قال : (واعلم أن كل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستيشاره « حيث يكون دليلاً » وتنبيهه بفحوى الكلام على علة الحكم ، كل ذلك بيان . لأن جميع ذلك دليل وإن كان بعضها يفيد غلبة الظن)^(١) .

وخالف البعض ، فقالوا : لا يصلح أن يكون الفعل بياناً .

واستدل الجمهور بدليلين :

أولهما : قوله عليه الصلاة والسلام : (صلوا كما رأيتموني أصلي)^(٢) و (خذوا عني مناسككم)^(٣) فقد لفت النبي ﷺ بذلك أنظار المسلمين إلى أن صلاته الفعلية تعتبر بياناً لكيفية الصلاة التي أمرهم الله تعالى بها . ولفت أنظارهم إلى أن حجه الفعلي يعتبر بياناً للكيفية التي ينبغي أن يؤدي المسلمون حجهم على أساسها .

أقول : وربما ردّ المخالفون الدليل الاول للجمهور ، فقالوا : إن العبرة في البيان بقوله عليه الصلاة والسلام : صلوا كما رأيتموني ، ولخذوا عني مناسككم ، بحيث لو لم يقل ذلك لما كان مجرد فعله الصلاة وأدائه الحج أي قوة بيانية . فثبت إذاً أن البيان ، من حيث هو ، لا يكون فعلاً .

والجواب أن الجمهور يعتبر قوله ﷺ : صلوا كما رأيتموني أصلي ونحوه دستوراً عاماً في هذا الباب .

(١) المستصفى : ٣٦٧/١ .

(٢) البخاري والامام أحمد والدارمي بالفاظ متقاربة .

(٣) مسلم وأبو داود والنسائي .

ولبيان هذه الحقيقة سنوضح في فصل العموم والخصوص أن التخصيص ليس من عوارض العموم فقط ، بل التخصيص ربما دخل على اللفظ الخاص أيضا سواء كان من قبيل النص أو الظاهر .

يقول ابن الحاجب في مختصره : (ويطلق التخصيص على قصر اللفظ على بعض مسمياته وإن لم يكن عاماً ..)^(١) .

ومن أجل ذلك ، أثر الامام الغزالي في كتابه المنحول تعريف النص بأنه :
ما لا يتطرق اليه التأويل . أي ما لا يتطرق اليه من أنواع البيان التأويل الذي هو من خصائص الظاهر . اذ ليست للنص دلالة مرجوحة الى جانب الاحتمال الراجح ، حتى يعرض له التأويل المصحح للمعنى المرجوح . أما غير التأويل من أنواع البيان وهو التخصيص والتقييد فغير ممنوع طروؤه على النص^(٢) .

ويقول الغزالي في معرض الرد على من عرف النص بأنه اللفظ المفيد الذي لا يتطرق اليه احتمال :

« ولو شرط في النص انحصار الاحتمالات البعيدة ، كما قال بعض أصحابنا ، فلا يتصور لفظ صريح . وما عدوه من الآيات والأخبار ، تتطرق اليها احتمالات ... فالوجه تحديده بما ذكرناه »^(٣) .

وثرمة هذا الذي نقوله هي :

أن جميع ألفاظ الشارع وعباراته قابل للبيان من حيث الجملة ، عند الجمهور .

(١) شرح مختصر المنتهى : ١٣٠/٢ .

(٢) المنحول للامام الغزالي بتحقيق الاستاذ الدكتور محمد حسن هيتو : ١٦٦ .

(٣) ينبغي أن تعلم اننا نعني بالنص المعنى الذي اصطلح عليه الاصوليون ، بعد الامام الشافعي ، للتفريق بينه وبين الظاهر ، كما قد رأيت . ولا شأن لنا في هذا المقام بكلمة « النص » في اصطلاح الامام الشافعي فقد كان يعبر به عما يشمل الظاهر والنص . ولذلك كان يقول : ان النص ينقسم الى ما يحتمل التأويل والى ما لا يحتمله .

أي فإذا قال لنا مثل هذا الكلام عن صلاته ووجهه ، فإنه يعتبر دليلاً على أن سائر أفعاله الأخرى يعتبر بياناً لنا ، إذ لا فرق بين عبادة وأخرى في هذا الصدد .

ثانيهما : ما قاله الآمدي من أن الاجتماع منعقد على أن القول يكون بياناً ، والممارسة الفعلية لما احتاج الناس الى بيانه تكون أدل على معرفة التفصيلات ، فإن الخبر ليس كالمعاينة . ولهذا كانت مشاهدة زيد في الدار أدل على معرفة كونه فيها من الاخبار عنه بذلك^(١) .

المسألة الثانية : ورد على المجمل قول وفعل . وكلاهما صالح لان يكون بياناً له فأيهما يعتبر بياناً ؟

والجواب ان المسألة لا تخلو من أن يكون القول والفعل متفقين في الدلالة أو مختلفين فيها . فان اتفقا في الدلالة ، فالمتقدم يعتبر بياناً ، والمتأخر يعتبر تأكيداً ، ولا يضير في اعتبار المتأخر تأكيداً أن يكون دون المتقدم في قوة الدلالة ، لان التأكيد بالمجمل المستقلة لا يلاحظ فيه اشتراط أن يكون المؤكد أقوى ، وانما يلاحظ ذلك في التأكيد بغير المستقل^(٢) .

هذا اذا كان قد عرف أن أحدهما متقدم على الآخر ، سواء عرف المتقدم أو لم يعرف .

فان لم يعرف أن أحدهما متقدم على الآخر ، قدر أحدهما بياناً والآخر تأكيداً ولا حاجة الى تمييز كل منهما عن الآخر .

وان لم يتفقا في الدلالة ، فالمختار الذي ذهب اليه جماهير الأصوليين ، أن القول يعتبر هو البيان ، مطلقاً ، أي سواء كان متقدماً أو متأخراً . واستدلوا على ذلك بأمرين اثنين :

(١) الاحكام للآمدي بتصرف يسير في اللفظ : ١٢٢/٢ .

(٢) جمع الجوامع وشرحه : ٤٦/٢ .

الاول : ان القول أظهر وأدل في تعيين المراد ، اذ الفعل ربما اشتمل على الزوائد من المندوبات (١) .

الثاني : أن اعتبار القول هو البيان فيه منجاة عن القول بالنسخ ، اذ إن مخالفة الفعل تحمل من دون تكلف على ما لا يتعارض مع البيان القولي . فان الفعل اذا كان مخالفاً للقول بالنقصان عنه اعتبر ذلك تخفيفاً من الله تعالى في حقه .

بخلاف ما لو قلنا بأن الفعل هو البيان أو أن المتقدم منهما هو البيان ، فان ذلك قد يوقعنا في ضرورة القول بالنسخ . وذلك كما اذا كان القول متأخراً واعتبرنا الفعل بياناً ، فلا مناص عندئذ من اعتبار القدر الذي خالف فيه القول ناسخاً له .

مثاله ما رواه النسائي عن حماد بن عبد الرزاق الانصاري عن ابراهيم بن محمد ابن الحنفية ، قال : طفت مع أبي وقد جمع الحج والعمرة ، فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعين ، وحدثني أن علياً رضي الله عنه فعل ذلك ، وحدثه أن رسول الله ﷺ فعل ذلك . وقد روى الترمذي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله ﷺ : من أحرم بالحج والعمرة أجزاء طواف واحد وسعي واحد حتى يحل منهما .

فأحد هذين الحديثين فعل منه عليه الصلاة والسلام ، والآخر قول ، وبينهما اختلاف كما قد رأيت . وكلاهما آت بعد قوله جل جلاله : « والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً » والامر بالحج في الآية من قبيل المجمل ، فأبي الحديثين يعتبر بياناً للآية ٢ .

حديث الترمذي هو الذي يعتبر بياناً لها ، لما قد ذكرناه . ويحمل الطواف الثاني الذي زاده النبي ﷺ في حديث النسائي على الندب ، أو على انه واجب في حقه خاصة .

(١) يرد عليه انه يخالف مقتضى الدليل الثاني من ادلة صحة اعتبار فعل النبي ﷺ بياناً وقد سبق ذكره . اذ قيل هناك ان دلالة الفعل أقوى من دلالة القول . والذي اراه ان الدليل الثاني هو المعتمد وهو الاوجه في الباب . فليتأمل ! .

وخالف أبو الحسين البصري جمهور الأصوليين في هذا ، فذهب الى أن المتقدم منهما هو الذي ينبغي أن يكون بياناً ، أي فان كان المتقدم هو القول ، فهو البيان ومخالفة الفعل له تحمل على ما سبق . وان كان المتقدم هو الفعل ، فهو البيان عندئذ ومخالفة القول له تعتبر نسخاً^(١) .

المسألة الثالثة : كما أن قول الرسول ﷺ وفعله يكون بياناً ، فكذلك إجماع الصحابة على أمره يكون بياناً لما هو ظاهر أو مجمل من عبارات الكتاب أو السنة . وقد تم اتفاق الأئمة على ذلك .

مثاله إجماع الصحابة على أن التقاء الختاتين مسبب للجنابة وموجب للفعل ، وإن لم يكن انزال من جرائه . فان هذا الاجماع يكون بياناً لقوله تعالى : « وإن كنتم جنباً فاطهروا » .

أما ما لم يجمع الصحابة عليه ، فهل يكون بيانهم حجة ، وكيف ؟
والجواب ، أن هذه الحالة عائدة الى مسألة أخرى هي : (هل مذهب الصحابي حجة أم لا ؟) وللأئمة فيها خلاف وتفصيل .
وموعد الخوض فيها عندما نشرع في دراسات المصادر الفرعية للتشريع إن شاء الله .

المسألة الرابعة : حول تأخير البيان :

وتصور تأخيره لا يخرج عن إحدى حالتين : تأخيره عن الوقت المضروب للفعل وتأخيره عن وقت الخطاب الى وقت الفعل .

فأما تأخيره عن الوقت الذي يجب الفعل فيه ، فلم يقع البتة ، أي لم يحدث أن خاطب الله تعالى عباده بمجمل من القول مثلاً ، ثم جاء الوقت الذي يجب فيه

(١) المعتمد لابي الحسين البصري : ٣٣٩/١ و ٣٤٠ .

عليهم العمل بمضمون هذا المجمل وهو لا يزال مجملاً لم يتبين بعد . فلا داعي الى الخوض فيه بأي بحث .

أما البحث في جواز ذلك عقلاً أو شرعاً ، فذلك متعلق بأمور العقيدة والكلام أكثر من أن يتعلق بأصول الفقه وأبحاثه الجوهرية . ومجمل القول في ذلك أنه جائز عقلاً وشرعاً ، وذلك على ما هو مذهب جمهور المسلمين من صحة تكليف الله عباده بما لا يطيقون ولكن ذلك لم يقع على كل حال ، كما أوضحنا^(١) .

وأما تأخير البيان عن وقت الخطاب بالمجمل الى وقت الفعل ، فهو جائز ، بل هو واقع عند الجمهور ، وسيان أن يكون المحتاج الى البيان مجملاً لا ظاهر له ، وأن يكون ظاهراً كالعام الذي لم يتبين تخصيصه ، أو المطلق الذي لم يتبين تقييده . هذا هو مذهب الجمهور من الشافعية والحنفية وغيرهم .

وخالفت شذمة يسيرة منهم . ثم اختلفوا فيما بينهم . فمنهم من منع التأخير مطلقاً ، ومنهم من منعه بالنسبة لغير المجمل وهو ماله ظاهر . ومنهم من منع التدرج في البيان^(٢) وجميع هذه الاقوال مردودة لم يلتفت اليها جمهور الاصوليين بمناقشة أو نظر .

(١) اعلم أن التكليف بما لا يطاق ينطوي على ثلاث صور :
الصورة الاولى : أن يكون مبعث عدم الطاقة الاستحالة العقلية كالجمع بين النقيضين . وقد تم الاتفاق على عدم جواز التكليف بهذه الصورة .
الصورة الثانية : أن يكون مبعث عدم الطاقة ، الاستحالة العرفية كالمسألة التي نحن بصدددها ، فإن استحالة تنفيذ الامر المتعلق بمجمل لا تعدو أن تكون استحالة عرفية لإمكان إلهام الله العبد المراد منه . فهذه الصورة تم الاتفاق على عدم وقوع التكليف بها ، ولكن وقع خلاف في جواز ذلك فجمهور أهل السنة على الجواز ، وذهب المعتزلة الى عدم جوازه ، تطبيقاً منهم لأصلهم الذي انفردوا به وهو القول بالحسن والقبح العقليين .
الصورة الثالثة : أن يكون مبعث الاستحالة فيه علم الله بأن المكلف لا ينصاع له ، كإيمان أبي جهل . وقد تم الاتفاق على أن التكليف بهذه الصورة واقع ، وأنه لا يعتبر من التكليف بالمستحيل الذي يعذر به المكلف . (شرح العقائد النفسية وحواشيه : ٧٣) .
(٢) إنهاها صاحب جمع الجوامع الى ستة اقوال : ٤٨/٢ .

وأقوى ما استند اليه الجمهور فيما ذهبوا اليه من جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الفعل ، هو الوقوع الفعلي •

فمن أمثلة ذلك قول الله تعالى : « يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم »^(١) فقوله تعالى : الأنفال لله والرسول ، يحتاج الى بيان ، اذ ليس واضحاً منه كيفية تقسيمه ، ومعنى كونه لله وللرسول • ثم إن الرسول ﷺ بيّن ذلك بواسطة السنة • وقد روى الامام أحمد عن أبي أمامة قال : سألت عبادة عن الأنفال فقال : فينا أصحاب بدر نزلت ، حين اختلفنا في النفل وساءت فيه أخلاقنا ، فاتترعه الله من بين أيدينا ، وجعله الى رسول الله ﷺ ، فقسمه رسول الله ﷺ بين المسلمين عن بواء ، أي سواء •

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى : « واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى ... الآية »^(٢) • وانما أراد بذوي القربى بني هاشم وبني المطلب ، كما تبين ذلك بالسنة ، اذ لما منع بني أمية وبني نوفل وسئل عن ذلك قال : أنا وبني المطلب لم نفرق في جاهلية ولا اسلام ولم نزل هكذا ، وشبك بين أصابعه • فقد تأخر البيان المتعلق بمعنى (ولذي القربى) عن وقت الخطاب • وكذلك فان الآية عامة في كل ما يغنم وقد خست بعد ذلك بحديث الصحيحين : (من قتل قتيلاً فله سلبه) وهو متأخر عن نزول الآية • فقد نزلت الآية في غزوة بدر وكان الحديث بمناسبة غزوة حنين •

ومن الأمثلة قوله تعالى : « إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة »^(٣) ، وقد جاء الأمر بها مطلقاً ثم بين تقييدها بما ذكره من أجوبة أسألتهم • وفيه — كما ترى — تأخير بعض البيان عن بعض ، اذ جاء متدرجاً ولم يأت دفعة واحدة •

(١) الأنفال : ١ •

(٢) الأنفال : ٤١ •

(٣) البقرة : ٦٧ •

واعترض على هذا المثال بما رواه ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال : (لو ذبحوا أي بقرة لاجزأهم لكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم) وروى البزار عن أبي هريرة مرفوعاً عن النبي ﷺ مثله .

وعلى هذا فالإطلاق هو المراد في الآية ، ولم يأت التقييد بياناً ولكنه جاء نسخاً لذلك المطلق ، عقوبة لاستهزاء اليهود وكثرة أسئلتهم دون حاجة . فلا شاهد في الآية على هذا الأساس .

وقد رد الآخرون على هذا الاعتراض بما لا طائل فيه على ما أرى ، فغاية الأمر أن هذه الآية لا تصلح مثلاً لما نحن فيه ، وإنما تغني عنه أمثلة أخرى ، لا مجال لردها أو النقاش فيها .

ومن الأمثلة أيضاً أن الله تعالى قال : « وأقيموا الصلاة » وهذا الأمر مجمل كما ترى ، ثم جاء تعليم جبريل للنبي عليه الصلاة والسلام كيفية الصلاة في الحديث الصحيح متراحياً .

وقال أيضاً : في كل أربعين شاة شاة ، وقال : خذوا عني مناسككم ، وهما متراحيان كثيراً عن قوله تعالى : « وآتوا الزكاة » ، وعن قوله : « والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً »^(١) .

وهذه أمثلة لا يتطرق الاحتمال – كما قال الغزالي – إلى الاستشهاد بها ولا سبيل إلى انكارها ، وعلى فرض تطرق الاحتمال إلى بعض منها ، فإن ذلك لا يمكن أن يكون لجميعها^(٢) .

وشبهة المخالفين ، أن الخطاب بالمجمل ، مثل الخطاب بالمهمل ، أو بلغة لا يفهمها المخاطبون . وذلك عبث تنزه الله تعالى عنه . فكان لا بد أن يصاحب

(١) آل عمران : ٩٧ .

(٢) المستصفى للغزالي : ١/٣٧٣ .

المجمل نص" يكشف عنه الاجمال ، فلا بد للنص الذي يحتاج الى بيان كالعام الذي يراد تخصيصه والمطلق الذي يراد تقييده من أن يكون بيانه المخصص أو المقيّد مصاحباً له .

ورد هذه الشبهة في ايضاح أمرين اثنين ذكرهما الغزالي :

أولهما : من أين لهم أن قوله تعالى : « وآتوا حقه يوم حصاده » كالكلام بلغة لا تفهم ؟ .. إن السامع للآية المجملة يفهم أصل الايجاب ، ويعزم على أدائه ؛ ثم يلبث ينتظر بيانه عندما يحين وقت الحصاد وإيتاء الحق . أما المكالمة باللغة غير المفهومة فالغموض مطبق فيها . فالتسوية بينهما تعسف وظلم .

ثانيهما : أنه يجوز للنبي ﷺ أن يخاطب جميع أهل الارض ، من الزنج والترك وسائر الاعاجم بالقرآن ، ويشعرهم أنه يشتمل على أوامر ، وأن عليهم أن يستعينوا بترجمان يفهمهم تفصيلات الامور المطلوبة منهم ، أو أن يتعلموا من لغة القرآن ما يفهمهم ذلك . واذا كنا نجز أن يكون الشخص المعدوم مأموراً على تقدير وجوده بعد حين ، أفلا يكون العجمي مأموراً ، على تقدير توفر أسباب البيان بين يديه (١) .



المسألة الخامسة : هل يجوز للنبي ﷺ أن يؤخر تبليغ ما أمر بتبليغه للناس ، من الأحكام والعبادات الى وقت حاجتهم اليه ؟

أما الجمهور الذين قالوا بجواز تأخير البيان الى وقت الحاجة ، فقد قالوا بجواز ذلك للرسول ﷺ . وأما المخالفون فقد قال أكثرهم بجواز ذلك هنا .

دليلهم على ذلك هو انتفاء المحذور من التأخير ، وما قرروه في باب الامر من

(١) المستصفى للغزالي : ١/٧٤ { بتصرف في العبارة .

أن صيغة الامر لا تستدعي الفور ولا التراخي • والمهم في الامر أن لا يتأخر التبليغ
عن الوقت المحدد للفعل المأمور به •

قال الجلال المحلي في شرحه على جمع الجوامع : وكلام الرازي والآمدي
يقتضي المنع في القرآن قطعاً ، لانه متعبد بتلاوته ولم يؤخر ﷺ تبليغه بخلاف غيره •

قلت : والآمدي لم يصرح في كتابه بالإحكام بهذا ، ولكن الجلال المحلي فهم
ذلك على ما يبدو من قول الآمدي : اختلفوا في جواز تأخير تبليغ ما أوحى به الى
النبي ﷺ من الاحكام والعبادات • فقيّد الاحكام والعبادات مشعر بأن تبليغ
القرآن لم يقع خلاف في وجوب الفورية فيه •

وهذا الذي فهمه الجلال المحلي من الرازي والآمدي هو الذي يفهم من كتب
الحنفية أيضاً كمسلم الثبوت وشرحه • وهو الحق الذي ينبغي فهمه في هذه المسألة ،
إذ القرآن يقصد للتعبّد بتلاوته — كما قال المحلي — الى جانب ما يتضمن من
أحكام • فكانت أمانة الرسالة تستدعي الفورية في تبليغه •

وحجة الفئة القليلة المخالفة في هذه المسألة مطلقاً ، هي التمسك بقول الله تعالى :
« يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك »^(١) قالوا : ان النبي عليه الصلاة والسلام
كان عالماً بمسؤوليته عن ضرورة تبليغ الاحكام قبل نزول هذه الآية عليه • فلا جرم
أن الآية أمرته بهذا المعنى جديد ، وهو حمله على فورية التبليغ ،

والجواب أن الامر لا يدل على الفورية كما ذكرنا ، ثم إن الآية جاءت تقوية
وتأكيداً لما هو مستقر في ذهنه عليه الصلاة والسلام من ضرورة التبليغ ، شأنها في
ذلك شأن آيات كثيرة أمرته بما هو متمسك به عازم على الاستمرار فيه ، ولكنها
انما أمرته به مع ذلك تقوية لعزيمته ومزيداً من الربط على قلبه ، كأمره بالصبر على
إيذاء المشركين وعدم الالتفات الى باطلهم والتأثر بوساوسهم •

(١) المائدة : ٧٠ .

أنواع البيان

النوع الأول تخصيص العام

الخاص :

تطلق كلمة الخاص على كل ما عدا العام من الألفاظ الأخرى . فالخصوص أيضاً من عوارض الألفاظ ، وقد قيل في تعريفه : اللفظ الدال على مسمى واحد ، سواء كان فرداً أو نوعاً أو صنفاً .

التخصيص :

أما التخصيص فهو : قصر اللفظ على بعض أفرادهِ . ويشمل هذا التعريف حالتين :

الأولى : أن يكون اللفظ الذي دخله التخصيص عاماً . الثانية : أن يكون خاصاً ولكنه دال على متعدد . وإذا فالتخصيص كما يدخل على اللفظ العام ، يمكن أن يدخل على كل ما دل على أكثر من فرد واحد .

وقد تكلم العلماء في أن التخصيص واقع في اللغة ، وأنه واقع في الشرع أيضاً ، وربما أطالوا في ذلك ، ولا نرى حاجة الى الوقوف عند هذا البحث ، اذ من فضول القول أن تؤكد بأن تخصيص العمومات واقع في اللغة وفي نصوص الشريعة .

تقسيم العام المخصص :

ينبغي أن نعلم قبل البحث في مسائل التخصيص ، أن العام الذي يدخله التخصيص ينقسم الى قسمين :

القسم الاول : عام أريد منه العموم من حيث الشمول اللغوي ، ولم يرد منه العموم من حيث الحكم الشرعي ، ويسمى هذا القسم : **عاماً مخصصاً** . مثاله قوله تعالى : « اقتلوا المشركين حيث ثققتموهم » . فمن حيث الدلالة اللغوية أريد بالمشركين كل مشرك ، لأن أداة العموم وهي « أل » قد دخلت على الكلمة فجعلتها دالة في اللغة على العموم . ولكن من حيث النظر الى الحكم الشرعي إنما أريد من المشركين في هذه الآية بعضهم . أي من عدا المستأمنين والمعاهدين . بدليل ما ورد عليه من التخصيص ، في مثل قوله تعالى : « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه » . أي فلولا النص المخصص لأبقينا اللفظ العام على عمومه استجابة لدلالة اللغة .

القسم الثاني : عام لم يرد منه العموم ، لا من حيث الشمول اللغوي ، ولا من حيث الحكم الشرعي . أي إن الكلمة لم تستعمل منذ البداية على حقيقتها اللغوية ، ويسمى هذا القسم : **العام الذي أريد به الخصوص** .

مثاله قوله عز وجل : « الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم » آل عمران : ١٧٣ فقد ذهب كثير من علماء التفسير الى أن المراد بكلمة الناس الاولى نعيم بن مسعود الاشجعي ، فكانت الكلمة كناية عنه ، استعملت على سبيل المجاز . ولذا لم يأت أي مخصص يضيق من عموم الكلمة . لأن الكلمة قد استعملت في أصل اطلاقها اللغوي على غير وجهها الحقيقي .

والراجع الذي ذهب اليه جمهور الاصوليين : أن كلاً من هذين القسمين ، يجوز عند تخصيصه ألا يبقى منه إلا فرد واحد . فاللفظ العام سواء أريد به الخصوص ، أو أدخل عليه التخصيص ، يجوز أن يستنفد التخصيص كل مفرداته الى أن يبقى منه فرد واحد فقط .

الفرق بين التخصيص والنسخ :

قلنا إن التخصيص نوع من أنواع البيان • وهذا يعني أن يبين النسخ
فرقاً كبيراً • ذلك لأن النسخ لا يمكن أن يكون مبيناً بالمعنى الذي نحن بصددده ،
فما هو أبرز معالم هذا الفرق بينهما ؟•

— يتلخص الفرق بين التخصيص والنسخ ، في أن عملية التخصيص تكشف عما
أراده الشارع بالنص الذي دخله التخصيص ، منذ البداية ، على حين أن النسخ
إخطار للمكلفين بأن بعض أفراد النص الذي دخله النسخ ، قد أخرج من عموم
مدلولاته بعد أن كان داخلاً فيه ، ولم يعد يشملهم • فهو حكم جديد لم يكن موجوداً
في مضمون النص السابق الذي طرأ عليه النسخ •

مثال ذلك قوله تعالى : « لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين »
آل عمران : ٢٨ ، فالمعنى المراد من هذه الآية منذ نزولها النهي عن شيوع الموالاة
بين المؤمنين والكافرين اذا لم تكن هناك ضرورة • ولكن كان لا بدّ من بيان يوضح
هذه الارادة • فجاء قوله تعالى : « إلا أن تتقوا منهم تقاة » كاشفاً ومبيناً • فهذا
هو التخصيص •

والصلاة كانت — كما تعلم — في أول مشروعيتها ركعتين ، لا زيادة عليهما ،
في الحضر والسفر • ثم انها زيدت في الحضر وأقرت في السفر على ما كانت عليه •
فزيادتها في الحضر لم تكن مرادة من قبل ، كما كان الاستثناء مراداً في المثال السابق ،
وانما هو حكم جديد ، جاء فيما بعد • فهذا هو النسخ •

وواضح أننا نبحت الفرق بين التخصيص ، والنسخ الجزئي للحكم • ولنا
تحدث عن النسخ الكلي للحكم • اذ لا يقع لبس بين التخصيص والنسخ الكلي •

هذه خلاصة الفرق ، وثمة تفصيل لهذه الخلاصة مجال الخوض فيه
بحوث النسخ •

ونقول : اللفظ العام ، احترازاً عن غيره ، فإن التخصيص لا يجوز أن يقلص مضمونه حتى لا يبقى منه إلا فرد واحد ، دائماً . بل ينظر في ذلك الى نوع اللفظ الذي دخله التخصيص . فإذا كان جمعاً - أي ولم تدخله أداة التعميم - فلا بد أن يبقى من مضمونه بعد التخصيص أقل ما يدل عليه الجمع ، وهو ثلاثة على المذهب الراجح ، وقيل اثنان . أما إذا كان مفرداً ، فلا مانع من أن لا يبقى التخصيص من مضمونه إلا مفرداً واحداً^(١) .

هذا ، ولن يتناول حديثنا شيئاً مما يتعلق بالعام الذي أريد به الخصوص . وحسبنا ان نقول : إنه مهما دلت القرائن على أن لفظاً عاماً قد استعمل على سبيل المجاز في معنى خاص ، فإن العبرة بما دلت عليه القرائن وليست بظاهر اللفظ ودلالته اللغوية الاصلية . ويطبق هذا الحكم ، على النصوص الشرعية في كل من القرآن والسنة ، كما يطبق على الكلام الدائر بين الناس في نطاق اجراء العقود والالتزامات ونحوها . فمن قال لآخر : بعثك أرضي بكذا ، وكان هناك من القرائن ما يدل على أن المقصود بالكلمة العامة « أرضي » جزء معين من مجموع أراضيها ، حمل اللفظ على ذلك ، وتم العقد على ذلك الاساس . إذ الكلمة هنا من العام الذي أريد به الخصوص .

أما حديثنا الآتي فكله عن العام الذي دخل عليه التخصيص .

الأدلة التي يجوز التخصيص بها :

تنقسم الأدلة التي تقوم بوظيفة البيان للنصوص ، على وجه التخصيص ، الى قسمين :

- (القسم الاول) ما يسمى بالمخصصات المتصلة .
- (القسم الثاني) ما يسمى بالمخصصات المنفصلة .

(١) انظر في بحث هذه المسألة : شرح اللمع لابي اسحاق الشيرازي : ١٦٣ ، وشرح جمع الجوامع للمحلي : ٣/٢ . والتقريب والتجريد للكمال بن الهمام : ٢٩٠/١ .

اما القسم الاول : فيراد به تلك القيود التي تصاغ مع النص دون أي انفصال زمني عنه ، وتكون وظيفتها إدخال بعض التخصيص على النص • وهي لا تزيد على القيود التالية :

الاستثناء ، الشرط ، الصفة ، الغاية ، بدل البعض^(١) •

ولن نطيل في الحديث التقليدي الذي يخوض فيه أكثر الباحثين ، والمتعلق بتعريف هذه المخصصات وبيان الفرق بينها • ولكننا نتحدث في أهم المسائل العملية التي يجب أن يعرفها من يتصدى لتفسير النصوص واستنباط الاحكام منها •

هناك قاسم مشترك من الشروط يجب أن تخضع له هذه المخصصات الخمسة ، من أهمها ضرورة الاتصال باللفظ الذي جاء لتخصيصه ، فإن وقع انفصال زائد على القدر الذي يسمح به العرف بين واحد من هذه المخصصات والنص التابع له ، فقد معناه وفقد قدرته على التخصيص • فالذي يعترف بأن فلاناً له عليه ألف دينار ، ثم يستثني منها بعد حين مائة مثلاً ، فاستثناءؤه لاغ ، ومثل الاستثناء ، أي قيد آخر من القيود المخصصة المتصلة •

وهناك شرط خاص بالاستثناء دون غيره • وهو ألا يكون الاستثناء مستغرقاً لأفراد المستثنى منه • فإن كان مستغرقاً لها لغى الاستثناء وثبت الحكم لكامل أفراد المستثنى منه • واختلفوا فيما اذا كان المستثنى أكثر من المستثنى منه كقولك له علي ألف إلا ستمائة • أما بقية المخصصات المتصلة ، فلا يشترط فيها ذلك • أي فلك أن تقول أكرم الفقراء الصالحين ، ثم لا يكون هناك فقير واحد ممن ينطبق عليه وصف الصلاح ، فيكون الوصف ، قد ألغى حكم الموصوف بالنسبة لسائر الافراد ، وكذلك الشرط • أما الغاية وبدل البعض ، فلا يتصور فيهما هذا الشرط ، لان الغاية قيد للزمان لا للأفراد ، ولان بدل البعض نص على اخراج البعض فقط دون الكل • مثاله : جاء القوم بعضهم •

(١) انظر ابن الحاجب وشرح المضد عليه . وقد اقتصر البعض على الثلاثة الاولى .

الاستثناء عقب جمل متعاطفة :

إذا جاء استثناء عقب جمل عطف بعضها على بعض بأداة من أدوات العطف ، فلا خلاف في جواز رجوع الاستثناء الى جميع الجمل المتقدمة أو الى الأخيرة خاصة . ولكن وقع الخلاف في ذلك عند عدم ظهور قرينة تعين أحد الاحتمالين .

فالمالكية والشافعية ذهبوا الى أن الاستثناء يجب أن يرجع عندئذ (أي عند عدم ظهور قرينة) الى جميع الجمل المتعاطفة ، أي فكأن قيد الاستثناء وارد مكرراً على كل جملة منها .

واستدلوا على ذلك بأن الجمع بحرف العطف كالجمع بلفظ الجمع ، ولو كان ما قبل الاستثناء جمعاً بالصيغة المعروفة لانصرف الاستثناء الى كل ما يتضمنه بالاتفاق . فيجب أن يكون الجمع بأداة العطف كذلك .

وذهب الحنفية والامام الرازي من الشافعية ، الى أنه انما يعود الى الجملة الأخيرة وحدها ، واستدلوا على ذلك بأن رجوعه الى الجملة الأخيرة متيقن والى غيرها محتمل . وبأن الاستثناء يقتضي مرجعاً لضرورة عدم استقلاله ، وما وجب ضرورة يقدر بقدرها ، فيكفي فيه الرجوع الى جملة واحدة . وهي الأخيرة .

وذهب آخرون ، ومنهم أبو الحسين البصري من المعتزلة ، الى أن الجمل المتعاطفة ان سقت لغرض واحد ، عادت الى الكل نحو : حبست داري على أعمامي ، ووقفت بستاني على أخوالي ، وسبت سقايتي لجيراني ، إلا أن يسافروا . فواضح أن مساق هذه الجمل كلها لغرض واحد ، وهو الوقف ، فيعود الاستثناء الى جميعها . فان لم تسق لغرض واحد ، نحو أكرم العلماء ، واحبس أرضك على أقاربك ، واعف عمن ظلمك ، إلا الفسقة منهم ، وجب ارجاع الاستثناء عندئذ الى الجملة الأخيرة منها^(١) .

(١) انظر شرح اللمع لابي اسحاق الشيرازي : ٢٣٥ .

وتتجلى نتيجة الخلاف في أمثلة كثيرة ، منها قوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، وأولئك هم الفاسقون ، إلا الذين تابوا » النور : ٤ •

فقد ذهب أصحاب المذهب الاول الى أن الاستثناء يرجع الى الجملتين اللتين قبله • وانما لم يرجع الى الجملة الاولى أيضاً ، وهي فاجلدوهم ثمانين جلدة ، لما منع • وهو أن الجلد حق الآدمي ، فلا يسقط بالتوبة ، فدلّت القرينة على عدم تسلط الاستثناء عليه •

وذهب الحنفية الى أنه يرجع الى الجملة الاخيرة وحدها وهي : وأولئك هم الفاسقون • فالتائب من القذف لا تصح شهادته عند الحنفية ، وتصح عند الآخرين • والسبب اختلافهم في أمر الاستثناء الذي جاء في آخر الآية •

أما أصحاب الرأي الثالث ، فمتفقون في هذه الآية مع الشافعية والجمهور ، لان الجمل كلها سقت ضمن معنى كلي واحد ، وهو بيان عقوبات القاذف •



القسم الثاني من المخصصات ، يراد به تلك الادلة المستقلة المفصلة عن اللفظ الذي دخله التخصيص • وبتعبير آخر : يراد به كل ما عدا المخصصات المتصلة التي سبق ذكرها • وتسمى : المخصصات المنفصلة • وهي لا تعدو أن تكون واحداً من الادلة التالية : العقل ، الحس ، الشرع ، العرف •

والمخصص الشرعي لا يعدو أن يكون نصاً من قرآن ، أو حديثاً صحيحاً عن النبي ﷺ ، أو إجماعاً ، أو قياساً على منصوص أو مجمع عليه •

فلنتحدث عن كل واحد من هذه المخصصات على حدة :

١- العقل :

ويراد به كل ما اقتضاه العقل وجزم به ، وكان محل وفاق من جميع العقلاء .
فلا عبرة إذاً بفهوم خاصة يتبناها أفراد من الناس ويخيل اليهم أنها من مقتضيات العقل .

فاذا رأينا نصاً من قرآن أو سنة ، وكان شاملاً لبعض الجزئيات التي يعارضها حكم العقل الكلي الصحيح ، فان دلالة العقل تكون مخصصة للنص الشرعي .

مثاله قوله تعالى : « الله خالق كل شيء » فمقتضى عموم هذه الآية أن يكون الله عز وجل قد خلق كل ما يطلق عليه أنه شيء ، ومقتضاه أنه قد خلق ذاته وصفاته أيضاً ، لانه سبحانه وتعالى داخل في عموم الشيء . إلا أن العقل يجزم بأنه يستحيل أن يخلق الله ذاته أو شيئاً من صفاته ، لاستحالة تعلق القدرة بهما ، اذ هي من صفات التأثير ، والذي يقبل التأثير فيه انما هو الممكن ، أي القابل للوجود والعدم ، أما واجب الوجود فلا يقبل التأثير فيه ، لان وجوده بذاته وليس بتأثير من غيره . وهكذا تعتبر دلالة العقل هذه مخصصة لعموم قوله تعالى : الله خالق كل شيء . ويكون المعنى عندئذ : انه خالق كل شيء ما عدا ذاته وصفاته .

ولكن هل يعد العام الذي خصصه الدليل العقلي ، من قبيل العام المخصوص ، أم من قبيل العام الذي أريد به الخصوص ؟ وقد عرفت الفرق بينهما فيما مضى .

والمنقول عن الشافعي رحمه الله تعالى أنه يسي النص الشرعي الذي خصصه العقل : عاماً أريد به الخصوص . ولعله الصحيح الذي يجب المصير اليه .

٢- الحس :

والمقصود به الدليل المنبثق من الرؤية البصرية أو السمع أو اللمس أو الذوق أو الشم . فهذه هي الحواس كما هو معروف .

فإذا دل الحس على خروج بعض الجزئيات الداخلة في عموم نص من القرآن أو السنة ، كان ذلك مخصصاً مقبولاً ، ودليلاً شرعياً سليماً على التخصيص .

مثاله قوله تعالى عن بلقيس : « وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم » . والحس يدل على أنها لم تؤت من كل شيء على وجه العموم والاستغراق ، فهي مثلاً لم تؤت ما كان في يد سليمان عليه الصلاة والسلام من الملك ، فتكون دلالة الحس هذه مخصصاً للعموم .

ولاحظ أننا إنما نريد بالحس هنا ، حس الناس في عصر سيدنا سليمان عليه الصلاة والسلام . وإلا فإن حس الناس الآن لا يدرك من ذلك شيئاً ، وإنما هو الإخبار عن الماضي فقط .

٢ - العرف :

وهو قسمان : عرف قولي ، وعرف فعلي .

فاما العرف القولي ، فهو أن تجري عادة الناس باستعمال بعض ألفاظ العموم في أخص مما تدل عليه اللغة ، كاستعمال أهل البلدة كلمة الدراهم على النقد الغالب في البلد . وكقولهم : فلان لا يضع العصا على عاتقه ، لمن يغلب أن يكون مسافراً متنقلاً بين البلدان ، مع أن معناه في اللغة الذي يظل عصاه على عاتقه في كل لحظة من ليل ونهار .

فإذا عورض عموم اللفظ الوارد في نص قرآن أو سنة ، أو في أي كلام ذي مدلول شرعي ، بالعرف الذي يخصه ببعض مدلوله فقط ، خصص عموم النص بذلك العرف اتفاقاً . بشرط واحد ، هو أن يكون ذلك العرف سائداً في وقت ظهور ذلك النص العام . فلا جرم أن الأعراف اللغوية الطارئة فيما بعد لا تقوى على تخصيص عمومات جاءت من قبلها .

فلو نذر أن جميع ما لديه من الدراهم صدقة ، فإن الدراهم لا تشمل ما قد

يكون لديه من النقود والعملات الاجنبية ، رغم أنها في اللغة تشمل ذلك كله . اذ ان العرف السائد هو أن كلمة الدراهم ، في كل بلدة ، تطلق على النقود الرائجة فيها . اللهم الا أن يقصد جميع الدراهم المحلية وغيرها ، خلافاً لما هو مفهوم من عرف الكلمة ، فيقدم قصده حينئذ .

ولكن المرجح أن هذا داخل فيما أسميناه : العام الذي أريد به الخصوص . ذلك لأن هذه المسألة داخلية في الحقيقة ضمن القاعدة التي تقضي بتقديم الحقيقة العرفية على الحقيقة اللغوية عند التعارض . أي فنحن نفسر الكلمة بمدلولها العرفي منذ أول سماعها ، ودون أي تأمل في عام ومخصص له .

واما العرف العملي فهو أن يشيع بين الناس تفضيل طعام على آخر مثلاً ، أو أن يتناولوا بسلوكهم العملي أموراً معينة من مدلولات بعض الاسماء ، ويتركوا مدلولاتها الاخرى ، كالميسر يشمل بدلالاته اللغوية أنواعاً مختلفة من أكل مال الآخرين بالباطل ، ولكن العرف العملي لعرب الجاهلية كان مقبلاً على بعض معين من هذه الانواع . وكالربا يشمل أنواعاً كثيرة كربا الفضل والنسيئة وغيرها من الذرائع الربوية . الا أن العرف العملي للعرب في عصر النبي ﷺ كان يتناول منها ربا النسيئة ، فهو الذي كان شائعاً آنذاك بينهم .

فاذا نهى الشارع عن الربا أو الميسر بلفظه العام ، فهل يكون العرف العملي للعرب آنذاك مخصصاً عموميه بحيث يضيق مدلول اللفظ ليتطابق مع ما يتناوله ذلك العرف ، بحيث يقال : انما يقصد من الربا في قوله تعالى : « اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا » ، ربا النسيئة فقط الذي هو المألوف بين العرب آنذاك . وبحيث يقال : إن المقصود من الميسر خصوص النوع الذي كان العرب يارسونه عند نزول الآية ، ولا يشمل الانواع الاخرى للميسر ٠٠٢

الصحيح الذي اتفق عليه جمهور الأئمة أن العرف العملي لا سبيل له الى تخصيص العموم بحال ما . ذلك لان العرف القولي ينزل منزلة الدلالة اللغوية ، اذ هو مصطلح يقوم مقام مصطلح اللغة بين الناس . والمشرع اذا خاطب الناس كلمهم

باصطلاحاتهم التي تعارفوا عليها ، فمن الطبيعي أن يكون العرف القولي مؤشراً يدل على التخصيص كما أسلفنا .

أما العرف العملي ، فلا ينزل منزلة الدلالة اللغوية ، اذ هو يعارضها وليس له من شأن بها ، وانما الدلالة اللغوية هي الحجة والحاكمة عليه بالقبول أو الرفض ، فكيف يكون العرف العملي بياناً وتفسيراً للنصوص التي جاءت حجة وحاكمة عليها؟! (١) .

ولا عبرة بخالفة بعض الحنفية ، الذين ذهبوا الى أن العرف العملي مثل القولي له سلطان على النص من حيث البيان والتخصيص . ذلك لان الادلة البديهية ترد هذا الوهم . كيف والاحناف يقولون بأن دلالة العموم على جزئياته قطعية ، فهم أخرى بأن يقولوا بالمتنع .

٤ - الشرع :

ويقصد به نص من الكتاب ، أو السنة الصادقة بقوله وعمله ﷺ ، أو الاجماع أو القياس ، فهذه أربعة أنواع داخلية تحت الدليل الشرعي المخصص . فلنفصل القول في كل منها على حدة .

اولاً - الكتاب :

وهو إما أن يأتي مخصصاً لعموم كتاب مثله ، أو مخصصاً لعموم سنة .

أما تخصيصه لعموم كتاب مثله ، فقد ذهب جمهور الاصوليين الى جوازه مطلقاً أي سواء كان العام متقدماً على الخاص أو العكس . وسواء كانا متصلين أو متراخين .

(١) انظر المستصفى للفرالي : ٢٩/٢ ، والإحكام للآمدي : ١٠٧/٢ ، وابن الحاجب : ١٥٢/٢ .

وذهب الحنفية الى أنه يشترط لتخصيص الكتاب لعموم الكتاب شرطان اثنان:

الشرط الاول : أن يتأخر النص المخصص . فلو تقدم على العام جاء العام المعارض له ناسخاً إلا إذا دلت قرينة على بقاء حكم الخاص ، فان العام عندئذ يخص به .

الشرط الثاني : أن يكون المخصص مستقلاً بالكلام ، ومتصلاً في الوقت ذاته بالنص العام . فلو جاء غير مستقل عنه ، كالمخصصات المتصلة التي سبق الحديث عنها ، لم يعد ذلك تخصيصاً . بل هو جزء من الكلام العام نفسه . أو جاء مستقلاً عنه ولكن مع التراخي ، كان ناسخاً للعام الذي قبله في القدر الذي وقع التعارض به بينهما .

استدل الجمهور ، بأدلة مختلفة ، من أبرزها وأقواها دليل الوقوع الذي لا يسع الحنفية مخالفته . قالوا : ان في القرآن آيات خاصة ، عارضتها آيات عامة جاءت بعدها ، والكل مجمعون على تخصيص العام بالخاص الذي كان موجوداً قبله ، ولم يقل الحنفية فيها إن العام ناسخ للخاص الذي قبله . من ذلك قوله تعالى في سورة المائدة : « والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب اذا آتيتوهن أجورهن .. » فهي مخصصة بالاتفاق لعموم المشركات في قوله تعالى في سورة البقرة : « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن .. » وهذه الآية الثانية متأخرة في النزول عن الاولى . كما استدلوا بأن أدلة الخصوص قطعية على مدلولها ، ودلالة العموم على مدلوله ظنية ، فكيف ينسخ الدليل القطعي بالدليل الظني لمجرد أن الدليل الظني جاء متأخراً عنه ؟

وربما أجاب الحنفية عن الدليل الاول بأنهم اعتمدوا على قرينة خارجية في التخصيص ، ولولاها لحكموا بأن آية البقرة ناسخة للتي قبلها . وعن الدليل الثاني بأنهم لم يوافقوا الجمهور على أن دلالة ألفاظ العموم على مدلولاتها ظنية ، بل هي عندهم قطعية كما مر بيانه .

وأما تخصيص الكتاب للسنة ، فجائز أيضاً عند جماهير الاصوليين . واشترط الحنفية ما اشترطوه في تخصيص الكتاب للكتاب .

استدل الجمهور بأدلة منها :

١ - قوله تعالى : « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » النحل : ٨٦ ،
والتخصيص ضرب من البيان كما قد علمت ، والسنة داخلة في عموم : كل شيء •
فمعنى الآية أن الكتاب بيان للسنة •

٢ - دليل الوقوع التطبيقي المتفق عليه • من ذلك قوله تعالى : « قاتلوا
الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر •• » الى قوله : « حتى يعطوا الجزية عن يد
وهم صاغرون » التوبة : ٣٠ ، فقد جاءت هذه الآية مخصصة لعموم قوله عليه
الصلاة والسلام في الحديث المتفق عليه : (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا
لا إله إلا الله ••) فقد أوضحت الآية أن عموم هذا الحديث غير مراد ، وأن المقصود
وجوب قتالهم اذا لم يخضعوا لحكم الجزية •

ومن ذلك قوله تعالى : « فإن بغت إحداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى
تفنيء الى أمر الله » الحجرات : ٩ فقد جاءت هذه الآية مخصصة لعموم قوله عليه
الصلاة والسلام : (إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار) فقد
استثنت الآية من عموم حرمة مقاتلة المسلم للمسلم ما إذا بغى أحد المسلمين أو فئة
من المسلمين ، فإن مقاتلة الباغي اذا اقتضى الامر ليست محرمة ، بل هي أمر
مشروع ، وربما واجب •

ثانياً - السنة :

وهي إما أن تكون متواترة أو آحاداً ، وعلى كل حالٍ فهي إما أن تكون
مخصصة للكتاب أو لسنة مثلها •

فاما السنة المتواترة ، أو المشهورة فقد نقل الآمدي وغيره الإجماع على جواز
تخصيصها لعموم الكتاب • قلت : ولكن يجري في ذلك الخلاف والتفصيل اللذان مر
بيانهما عن تخصيص الكتاب للكتاب وللجنة فيما بين الحنفية والجمهور •

ثم إن السنة المتواترة والمشهورة ، كما تكون مخصصة لعموم الكتاب ، فانها

تصلح أن تكون مخصصة لعموم سنة مثلها من باب أولى ، متواترة كانت أو مشهورة أو آحاداً .

مثال تخصيص السنة المشهورة للكتاب قوله عليه الصلاة والسلام : (لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها) فقد خص به عموم قوله سبحانه وتعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين » النساء : ٢٣ . وقوله ﷺ : (نحن معاشر الأنبياء لا نورث) فقد خص به عموم قوله تعالى : « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين .. » الآية . النساء : ١٠ وذلك على الصحيح من أن النبي ﷺ داخل في عموم الخطاب الذي يوجهه القرآن لأُمَّته .

ومثال تخصيص السنة المشهورة للسنة ، قوله عليه الصلاة والسلام في الحديث المتفق عليه : (ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة) فقد جاء مخصصاً لقوله عليه الصلاة والسلام في الحديث المتفق عليه : (فيما سقت السماء والعيون وكان عترياً^(١) العشر) اذ لولا بيان الحديث الاول ، لكان عموم هذا الحديث دالاً على وجوب الزكاة في الزرع ، مهما قل أو كثر ، اذا كان لا يسقى بغير ماء السماء .

أما السنة الآحاد ، ويقصد بها التي لم تبلغ حد التواتر ولا الشهرة . فالجمهور على أنها هي أيضاً تخصص الكتاب والسنة ، ونقله ابن الحاجب عن الأئمة الاربعة .

وذهب عيسى بن أبان - وهو من الحنفية - الى أن تخصيصها للكتاب مشروط بأن يخص الكتاب قبل ، بدليل قاطع ، كالعقل . ذلك لأنه اذا دخله تخصيص بهذا الشكل ضعفت دلالة على الباقي ، فجاز للخبر الآحاد أن يخصه^(٢) ولعل هذا هو الراجح عند الحنفية .

وذهب الكرخي ، وهو أيضاً من الحنفية ، الى أن ذلك مشروط بأن يكون

(١) العثري من الزرع ما كان غير محتاج الى اكثر من ماء المطر للسقي .

(٢) انظر شرح مسلم الثبوت : ٣٤٨/١ واصول السرخسي : ١٤٢/١ .

قد خص بمنفصل عنه ، سواء كان قطعياً أو ظنياً ، بخلاف ما لم يدخله التخصيص ، أو خصص بدليل متصل به ، فلا يجوز في نظره أن يخص بخبر الآحاد .

ومن أبرز ما استدل به الجمهور ، وهم القائلون بجواز ذلك مطلقاً ، الوقوع العملي الذي لا مجال للارتياح فيه . من ذلك التخصيص الذي أدخله حديث أبي داود وابن ماجه : (لا يتوارث أهل ملتين) على عموم قوله تعالى : « يوصيكم الله في أولادكم » النساء : ١٠ الشامل لحالة اختلاف الدين بين الآباء والأبناء . ومعروف أن الحديث الذي خصصه حديث آحاد .

واستدل الاحناف على ما ذهبوا اليه بأن عمر بن الخطاب قد ردّ خبر فاطمة بنت قيس المروي في الصحيح : أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها بعد أن بت زوجها طلاقها نفقة ولا سكنى ، ولم يقبل خبرها هذا مخصصاً لعموم قوله عز وجل : « اسكنوهن من حيث سكنتم من وُجدكم » قائلًا : كيف ترك كلام ربنا لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت .

كما استدلوا أيضاً بأصلهم الذي انطلقوا منه ، وهو أن الظني لا سبيل له الى تخصيص القطعي .

فأما جواب الجمهور على دليلهم الاول ، فهو أن عدم أخذ عمر بن الخطاب بخبر فاطمة بنت قيس إنما كان بسبب تردده في ضبطها هي شخصياً ، لا لمجرد كونه خبر آحاد . ودليل ذلك قوله : لا ندري أحفظت أم نسيت ، فهذا يعني أنه لو اطمأن الى ضبطها لأخذ بكلامها ، وخصص به عموم الكتاب .

وأما الجواب على دليلهم الثاني فمن جانبين :

الجانب الاول : أن هذا المنطلق خاص بالحنفية فهو لا يلزم بقية الأئمة ولا يعد حجة عليهم . إذ إن مذهب الجمهور أن دلالة العموم ظنية ، وإن كان النص العام قرآناً . لأن قطعية الثبوت ، لا تستلزم قطعية الدلالة . وبينهما كما تعلم فارق كبير .

الجانب الثاني : قولهم للحنفية : اننا نحتج عليكم بتطبيقكم العملي لهذا الذي

تخالفوننا به نظرياً . ألم تخصصوا عموم آية الجلد للزاني بحديث رجم المحصن ، وهو حديث آحاد ؟ وألم تخصصوا عموم قوله تعالى : « وأحل الله البيع » بخصوص الأحاديث الدالة على البيوع الفاسدة كالغرر والنجش ونحوهما ؟ وألم تخصصوا عموم قوله تعالى : « وحرم الربا » الشامل لكل أنواع الربا بحديث ترخيص رسول الله ﷺ في العرايا ، وهو أيضاً خبر آحاد ؟ (١)

وربما أجاب الحنفية على هذا الجانب الثاني ، بأن هذه الأحاديث قد تلقاها الصحابة والتابعون بالقبول ، فهي في قوة المتواتر أو المشهور . أو بأن إجماع الصحابة على مضمون هذه الأحاديث ، هو الذي خصص عمومات الكتاب المقابلة لها . والإجماع دليل قطعي (٢) .

وهذا الجواب مردود ، لأن الإجماع إنما استند بدوره الى الأحاديث المخصصة ، وليس هو المخصص بحد ذاته . أي فلولا ورود هذه الأحاديث لم يثبت الإجماع .

بقي أن نتساءل : هذا عن السنة اذا كانت قولية . ولكن ما هو حكم السنة الفعلية فيما يتعلق بتخصيص عمومات الكتاب والسنة ؟

وخلاصة القول في ذلك : أنه اذا ورد نص عام من كلام الله أو من حديث رسول الله ﷺ ، ثم فعل عليه الصلاة والسلام ما يخالف ذلك العموم ، فإن فعله يعدّ مخصصاً لذلك النص العام ، أي يكون شخصه ﷺ مستثنى من عموم ذلك النص . فيعلم أنه عليه الصلاة والسلام غير داخل في عموم المخاطبين بذلك الحكم . مثاله أن النبي ﷺ نهى في الحديث الصحيح عن الوصال في الصوم . ونهيه

(١) تلاحظ أننا نسوق الأمثلة مكثفة مختصرة . والمطلوب منك الرجوع الى مراجع هذا البحث للوقوف على تفاصيل النقاش ونصوص الأحاديث والآيات . ولتعلم أن هذا المرجع ليس الا هادياً للبحث الذي لا بد لك منه ، في بطون الامهات .
(٢) انظر شرح مسلم الثبوت : ٣٤٨/١ وما بعده .

شامل له ولجميع أمته ، ثم انه فعل ذلك كما هو ثابت في الصحيح . فان فعله هذا يكون بمثابة الاستثناء له من عموم النهي ، ويبقى العموم شاملاً لغير النبي ﷺ .

أما إن صاحب فعله ﷺ ما يدل على مشروعية تأسي الناس به في ذلك الفعل خاصة ، فانه يكون عندئذ ناسخاً للعموم السابق ، لمعارضته له معارضة كلية مع تأخره عنه^(١) .

ويرد في هذا أيضاً خلاف الحنفية مع الجمهور في اشتراط اتصاله بالنص العام، وإلا كان ناسخاً لما قبله مطلقاً^(٢) .

ثالثاً - الاجماع :

لا خلاف في صحة تخصيص العمومات ، سواء كانت عمومات قرآن أو سنة ، بالاجماع . ودليله : أن الأمة باجماعها خصت آية : « اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع » بمن عدا المرأة . ذلك لأن الاجماع قد انعقد على أن المرأة لا تكلف بصلاة الجمعة . ومعنى كونه مخصصاً للعموم الاستدلال باجماعهم على الدليل المخصص ، حتى لا يكون اجماعهم خطأ ، لا أن المخصص نفس الاجماع . وبهذا المعنى يكون الاجماع ناسخاً لحكم النص ، لأن النسخ لا يكون إلا بخطاب الشارع . والاجماع ليس هو خطاب الشارع بل دليله^(٣) .

رابعاً - القياس :

وصورة تخصيص القياس لعموم الكتاب أو السنة ، أن يتعارض قياس على

(١) مسلم الثبوت : ٣٥٤/١ وابن الحاجب مع العضد : ١٥١/٢ والإحكام للامدي : ١٠٥/٢ .

(٢) مسلم الثبوت : ٣٥٤/١ .

(٣) منتهى السؤل في علم الاصول للامدي : ٥١ .

نص خاص ، مع عموم نص آخر ، فيخصص عموم هذا النص بخصوص ذلك القياس .

مثال ذلك قوله تعالى : « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » . فظاهر هذه الآية الشمول لكل أنواع الاموال ولجميع الاوقات . وهذا معارض بحكم جواز أخذ المضطر من مال الغير عنوة بقدر الضرورة ، قياساً على جواز أكل المضطر من الميتة ونحوها الذي دل عليه النص .

وقد نقل العضد على ابن الحاجب صحة تخصيص العموم بالقياس عن الأئمة الأربعة ونقلها الغزالي عن مالك والشافعي وأبي حنيفة^(١) .

وقال ابن سريج : إن كان القياس جلياً جاز ، وإلا فلا .

وقال عيسى بن أبان من الحنفية : إن كان العام قد خص من قبل ، بنص جاز تخصيصه الآن بالقياس ، وإلا فلا .

أقول : وكل هذه الاقوال ضعيفة لا معتمد لها . والصحيح ما اتفق عليه الجمهور من أن القياس - اذا كان صحيحاً - يخصص العموم مطلقاً .

دليل الجمهور : أن القياس الصحيح انما ينزل منزلة أصله الثابت بنص خاص بجامع العلة بينهما . وغاية ما فيه من الضعف أنه يدل على الحكم بالظن لا بالقطع كأصله ، ودلالة العام عند الجمهور كذلك ، فيخص الدليل الظني مثله ، جمعاً بين الدليلين . وما دام كل منهما شرعياً وما داما في مستوى واحد من القوة وهو الظن ، فلا مسوغ لتعطيل أحدهما .

وشبهة الآخرين أن القياس فرع وعموم النص أصل . فكيف يتحكم الفرع في الاصل ويخصصه ؟ والجواب كما قال الغزالي : إن القياس فرع نص آخر . لا فرع النص العام الذي يراد تخصيصه به . والنص تارة يخصص بنص آخر ، وتارة بمعقول آخر . ولا معنى للقياس إلا أنه معقول النص^(٢) .

(١) انظر شرح ابن الحاجب : ١٥٤/٢ ، والمستصفى للغزالي : ١٢٢/٢ .

(٢) المستصفى : ١٢٤/٢ .

وهذا الكلام من الغزالي وغيره مؤداه أن قوة القياس انما تأتي من النص الذي هو فرع عنه . فكان هذا النص هو الذي يخصص العموم في الحقيقة .

ولنعرض مزيداً من الامثلة لتخصيص القياس للنص ، فان في ذلك ما يوضح مستند الجمهور فيما ذهبوا اليه ، ويعين على تذوق البحث وتربية البصيرة الفقهية في ذلك عند الدارس .

١ - تحدث رسول الله ﷺ عن أحكام الحرم في الحديث المتفق عليه فكان فيما قال : (لا ينفر صيدها ولا يختلى شوكتها) . فهذا حكم عام يشمل جميع ما يسمى صيداً وشوكاً . وقد قال عليه الصلاة والسلام في الحديث المتفق عليه أيضاً : (خمس من الدواب كلهن فواسق ، يقتلن في الحل والحرم : الغراب ، والحدأة ، والعقرب ، والفأرة ، والكلب العقور) فقد خصص هذا الحديث عموم الحديث السابق . ثم إن الفقهاء قاسوا على هذه الاشياء الخمسة الشوك المعترض في طريق الناس ، بجامع علة الأذى في كل منها ، فكان هذا القياس مخصصاً آخر لحديث : (لا ينفر صيدها ولا يختلى شوكتها) .

وهذا المثال ينطبق على مذهب الجمهور ، ومذهب بعض الحنفية كعمى ابن أبان . وهم الذين يشترطون أن يكون العام قد خصص من قبل بنص ، اذ أن النص العام هنا مخصص من قبل بنص ، وهو حديث : خمس من الدواب الخ ، ثم بالقياس عليه (١) .

٢ - روى الخمسة ما عدا النسائي عن أنس رضي الله عنه قال : غلا السعر في المدينة على عهد رسول الله ﷺ ، فقال الناس : يا رسول الله غلا السعر ، فسعّر لنا ، فقال عليه الصلاة والسلام : (إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق . إني أرجو أن ألقى الله وليس أحد فيكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال) .

(١) على أن من الفقهاء من لم يأخذ بتخصيص القياس في هذا المثال ، كالنووي والمتولي من الشافعية ، على الرغم من أنهم يقولون بالمبدأ نفسه . والسبب ان العلة لم تنقح عندهم في هذا المثال . انظر شرح مسلم للنووي : ٢٨٣/٣ .

فهذا الحديث يدل على حرمة التسعير ، وعلى أنه لا ينبغي للامام أن يسعر ، وأن لكل أن يبيع بالسعر الذي يشاء . وقد روى مسلم عن معمر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال : (لا يحتكر إلا خاطيء) . وانما علة النهي عنه ما فيه من ظلم الناس بسنهم عن الوصول الى ما يحتاجون اليه من القوت وغيره ، وهي علة قطعية . فيقاس على الاحتكار رفع التاجر للأسعار دون موجب ، أي مجاناً لما يقتضيه العرض والطلب ، بحيث لا تصل اليه طاقة الناس عموماً ، وذلك بجامع علة الظلم في كل منهما .

فحديث التسعير إذاً قد خُصص بالقياس على حديث النهي عن الاحتكار . وقد قال بذلك الامام مالك ، ونقله الصنعاني عن كثير من الأئمة المتأخرين . والذين خالفوا المالكية وغيرهم في هذه المسألة ، لم يخالفوهم فيها ، لعدم أخذهم بسبأ تخصيص القياس للعموم ، ولكن انقلحت عندهم موانع أخرى منعتهم من تطبيق هذه القاعدة على هذا المثال بالذات (١) .

ولا بد أن تعلم أن هذا الكلام كله ، اذا عارض القياس عموم النص في بعض جزئياته ، أما اذا عارض النص القياس معارضة كلية ، بأن كان النص خاصاً وجاء القياس منافياً له ، فهو دليل عندئذ على بطلان ذلك القياس ، لأنه فقد شرطاً من أهم شروطه ، ألا وهو أن لا يكون في مقابلة نص يخالفه مخالفة كلية . فقياس الربا على البيع باطل ، لأنه يتعارض مع نص خاص في تحريم الربا . فتنبه لهذا الفارق فانه مهم .

خامساً - المفهوم :

أما مفهوم الموافقة ، فلا خلاف في أنه يخصص عموم النص ، اذا رأى المجتهد الأدلة قاضية بذلك ، سواء أكان من قسم الفحوى أو من قسم لحن الخطاب ، وقد عرفت الفرق بينهما .

(١) انظر ضوابط المصلحة لمؤلف هذا الكتاب ص ١٨٢ .

مثاله حديث رسول الله ﷺ : (لي الواجد يحلّ عرضه وعقوبته)^(٢) فإن الواجد لفظ عام يشمل كل واجد ، ويدخل فيه الوالدان . ولكن خص منه الوالدان عملاً بالمفهوم الموافق لقوله تعالى : « ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما » وهكذا فقد خصص عموم نص الحديث بالمفهوم الموافق لهذه الآية . ومعنى ذلك أنه لا يجوز تعريض الرجل والده للعقوبة بسبب مماثلة الوالد بحق ابنه وإن كان واجداً . على أن هذه المسألة خاضعة للنظر والاجتهاد ، فرب مجتهد يقدم عموم نص الحديث على المفهوم الموافق للآية ، ويقرر أن للولد إذا ماطل والده بحقه الذي عليه أن يعرضه للعقوبة والتعزير .

وأما مفهوم المخالفة ، فيجوز تخصيصه للنص ، عند من يعتد بدلالته ، أي عند غير الحنفية والامام الغزالي .

مثاله ما رواه الامام أحمد وأبو داود والترمذي عن رسول الله ﷺ ، أنه قال : (الماء طهور لا ينجسه شيء) فانه يدلّ بمنطوقه على أن الماء لا ينجس مهما كانت كميته . وروى الخمسة عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : (إذا كان الماء قلتين لم يحمل خبثاً) . والمفهوم المخالف لهذا الحديث هو أن ما دون القلتين يحمل الخبث ، أي قابل للتنجس وإن لم يتغير . فمفهوم هذا الحديث يخص عموم الماء في الحديث الذي قبله ، ويقيده بما كان أكثر من القلتين .

وعارضت طائفة من الأصوليين ، الأخذ بالمفهوم المخالف مخصصاً ، وتطيل كتب الأصول النقاش بين الجمهور ومخالفهم في ذلك .



(١) رواه أبو داود : ص ١٨٢ .

صور توهم التخصيص وهي ليست كذلك

١ - ورود العام على سبب خاص :

قد يتوهم الباحث أن ألفاظ العموم انما تبقى على عمومها اذا كان الشارع قد ذكرها على سبيل الابتداء ، أما ما قد ذكره في مناسبة خاصة أو جواباً على سؤال خاص عن حالة بذاتها ، فان عمومها ينحى بسبب خصوص مناسبتها .
ولكن حقيقة الامر ليس كذلك .

بل ينظر ، فان كان جواب السائل الخاص عن الحالة الخاصة ، جاء بلفظ مستقل يصلح للابتداء به ، كان عاماً ولا عبرة بخصوص سببه .

مثاله : سئل النبي ﷺ عن بئر بضاعة فقال : (خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء)^(١) . وسئل عن ماء البحر فقال : (هو الطهور ماؤه الحل ميتته)^(٢) .

أما إن كان الجواب مرتبطاً بالسؤال أو السبب بحيث لا يصلح أن يكون كلاماً مبتدأ به ، كما لو قال السائل : توضأت بماء البحر ، فقال يجزيك ، أو قال : جامعته في نهار رمضان فقال اعتق رقبة ، فمثل هذا لا عموم له ، لانه خطاب مع شخص واحد ، فلا يثبت الحكم في حق غيره الا بدليل مستأنف من قياس ونحوه .

وعليه ينزل أذنه ﷺ لعبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير . وأذنه للمرينين بشرب أبوال الابل ، فلا عموم لمثل هذه الالفاظ .

(١) رواه أبو داود وأحمد والترمذي .

(٢) رواه الأربعة ، وابن أبي شيبة .

أما اللفظ العام المستقل الصالح للابتداء به ، فلا يخصه وروده على سبب خاص لان العبرة بعموم اللفظ ولا أثر لخصوص السبب ، لان مناط الاحكام انما هو لفظ الشرع بقطع النظر عن أسبابه وملاساته •

٢ - مذهب الصحابي :

إذا نقل الينا حديث صحيح بلفظ عام ، وخالف أحد الصحابة في عمله مقتضى ذلك الحديث ، فهل يعتبر عمله هذا مخصصاً لعموم الحديث ؟ •

الجمهور من المالكية والشافعية وكثير من الحنابلة على أن مخالفة الصحابي للعام لا تعتبر تخصيصاً له •

وذهب الحنفية وطائفة من الحنابلة الى أنه يجوز تخصيص النص به ، على خلاف بينهم في شروط ذلك • فبعضهم يخص به مطلقاً ، وبعضهم يخص به ان كان هو الراوي للحديث •

دليل الجمهور أن العموم حجة بحد ذاته • وفعل الصحابي ليس حجة بذاته ، فلا تعارض بينهما في الشرع ، فلا موجب للتخصيص ، وقالوا أيضاً : لو كان فعل الصحابي حجة بحيث يخص به عموم النص لما جاز لصحابي آخر أن يخالفه ، والمتفق عليه أن ذلك جائز ، فدل ذلك على أن مخالفة الصحابي انما هي اجتهاد منه • واجتهاده لا يعتبر حجة بذاته أمام دلالة النص •

نعم اذا أجمع الصحابة على مخالفة النص العام في بعض الصور ، فان ذلك يعتبر حجة يخص بها العموم ، ولكن المعتبر انما هو الاجماع لا مخالفة آحاد الصحابة^(١) •

(١) انظر شرح مسلم الثبوت : ٣٥٥/١ وحصول المأمول : ١٠٨ وابن الحاجب مع شرحه : ١٥١/٢ •

وينبغي هنا أن أوضح لك بأن المخالفة اذا كانت من جميع الصحابة الذين هم أهل المدينة ، فإن ذلك منهم يعتبر مخصصاً عند الامام مالك ، بل يكفي أن يكون المخالفون هم أهل المدينة المنورة ، وإن كانوا من التابعين ، وحجة مالك رضي الله عنه في ذلك أن أهل المدينة لم يخالفوا عموم النص إلا لأنهم توارثوا ذلك عن رسول الله ﷺ ، فهو دليل على وجود مستند من السنة لهم فيما خالفوا فيه .

مثاله حديث (البينة على المدعي واليمين على من أنكر) فهو حديث عام كما ترى .

وقد روى مالك في موطنه عن أهل المدينة أنه إذا جاء الرجل يدعي على الرجل حقاً نظرُوا فإن كانت بينهما مخالطة أو ملابسة أحلف الذي ادّعى عليه . وإن لم يكن شيء من ذلك بينهما لم يحلفه . روي ذلك عن جمع من علماء المدينة . ورواه الزرقاني عن فقهاء المدينة السبعة وغيرهم وقال ابن القيم أنه مذهب علي بن أبي طالب كرم الله وجهه (١) .

فمن أجل ذلك خصص مالك عموم الحديث السابق بمذهب علماء أهل المدينة . ومذهبه رضي الله عنه في ذلك قوي المدرك لا يبعد أن يكون هو الراجح في هذا الباب .

٣ - رجوع الضمير الى بعض افراد العام :

صورته أن يذكر عام ثم يأتي ضمير يعود الى بعض افراد العام . فهل يعتبر ذلك دليلاً على أن المقصود بالعام بعض أفرادها أي ما عاد إليه الضمير فقط ؟

(١) انظر الطرق الحكمية : ١٠٠ وما بعدها والزرقاني على الموطأ : ٣/١٨٥ بولاق . والعجيب أن بعض الكاتبين الجدد ، اعتبر هذا المثال من تخصيص النص بالمصلحة المجردة ، ثم اتخذ من ذلك دليلاً على أن مالكا رضي الله عنه كان يقول بتخصيص المصلحة للنص . والامر ، كما قد رأيت ، ليس من هذا القبيل إطلاقاً . ولم يقل أحد من الأئمة الأربعة أن المصلحة المرسلة تخصص النص ، كيف ، وإن المصلحة لا تكون مرسلة إلا إذا خلت عن أي معارض لها .

الصحيح الذي ذهب اليه جماهير الاصوليين ان ذلك لا يعتبر تخصيصاً للعام ولا دليلاً على أنه قد أريد به الخصوص . وخالف أبو الحسين البصري من المعتزلة وإمام الحرمين فيما روى عنه . فذهبوا الى أن ذلك يعتبر تخصيصاً للعام .

مثاله قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسن ثلاثة قروء » ثم قال : « وبعولتهن أحق بردهن .. » فالمطلقات في صدر الآية عام يشمل البائن والرجعية ، والضمير في (وبعولتهن) انما يعود الى قسم من المطلقات وهن الرجعيات اذ هن اللاتي يصلح أن يقال عنهن : وبعولتهن أحق بردهن . فرجوع هذا الضمير الى بعض أفراد العام وهو المطلقات ، لا يخصه بل يبقى على عمومه ، فيما ذهب اليه الجمهور .

دليلهم على ذلك ما قاله العلامة العضا : انهما لفظان ، فلا يلزم من خروج أحدهما عن ظاهره وصيرورته مجازاً خروج الآخر أيضاً وصيرورته مجازاً مثله . فغايتة ان ظاهر الضمير أن يكون عاماً وقد خص ، فلا يلزم مثله في المرجوع اليه^(١) وعلى رأي الآخرين ينبغي أن يكون (والمطلقات يتربصن) خاصاً بالرجعيات بدلالة الضمير الغائب العائد اليه .



(١) العضا على مختصر ابن الحاجب : ١٥٣/٢ .

هل تبقى حجة العام بعد التخصيص ؟

قال أكثر العلماء : العام المخصوص حجة في دلالة على الباقي ، مهما كان نوع المخصص ، ومهما بقي من افراد العام بعده . فقوله تعالى : « اقتلوا المشركين حيث ثقتموهم » يبقى حجة حتى بعد أن خصصه قوله تعالى في آية أخرى : « .. حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » .

وقال البعض : انما يبقى حجة إن خص بمعين ، أما ان خص بمبهم فلا يبقى حجة لاحتمال أن يكون المراد بالتخصيص كل فرد من أفراد العام .

وقال آخرون : هو حجة إن خص بمخصص متصل كالشرط والصفة .. أما ان خص بمنفصل فانه لا يبقى حجة في دلالة على الباقي بعد ذلك .

وبالغ البعض : فاطلقوا القول بعدم حجة العام بعد التخصيص .

ولا دليل ينهض لهذه الاقوال الثلاثة ، وانما الحق ما أجمع عليه جماهير الاصوليين من الشافعية والمالكية والحنابلة والاحناف ، من أنه يبقى حجة بعد التخصيص أيأ كان المخصص واستدلوا على ذلك بأن الصحابة كانوا يتمسكون بالعمومات المخصوصة من دون نكير من أحد منهم^(١) كما استدلوا بأنه لو صح ان التخصيص يبطل حجة العام فيما يبقى من أفرادها لما كان بين التخصيص والنسخ أي فارق ، اذ التخصيص يصبح في حقيقته نسخاً للعام بكل أفرادها ومدلولاته^(٢) .

واذا كان المخصص مبهماً فانه يعمل بالعام الى أن يبقى منه فرد ، واذا لم يعين^(٣) فذلك دليل على ان المخصوص من العام هو أي فرد من أفرادها .

(١) جمع الجوامع وشرحه : ٥/٢ .

(٢) شرح مسلم الثبوت : ٣٠٨/١ .

الظن ، خلافاً لما انفرد به أبو بكر الباقلاني فقد ذهب الى أنه لا بد من القطع بعدم وجود مخصص^(١) .



لقد قلنا في أول بحث الخاص ، انه كل ما عدا ألفاظ العموم .

وللخاص بناء على ذلك أنواع : منها الامر والنهي ، وقد سبق التعريف بهما ،
وبيان أحكام كل منهما . ومن أنواعه أيضاً المطلق والمقيد . وسنعرّف بهما وتحدث
عن أحكام كل منهما فيما يلي إن شاء الله .



(١) جمع الجوامع وشرحه : ٧/٢ .

هل يجوز العمل بالعام قبل البحث عن مخصص ؟

يجوز العمل بالعام قبل البحث عن وجود مخصص له ، قال بذلك الصيرفي والبيضاوي وأبو اسحاق الشيرازي وجزم به ابن السبكي . وهو المعتمد عند الحنفية ومعظم الاصوليين^(١) .

ومع هذا فقد نقل الغزالي والآمدي الاجماع على المنع^(٢) .

ولكن هذا النقل لا يصح ، إذ إن كلاً من أبي اسحاق الاسفراييني وأبي اسحاق الشيرازي والامام الرازي قد حكى الخلاف فيه ، بل ان الاسفراييني حكى الاتفاق على التمسك بالعموم في حياة النبي ﷺ قبل البحث عن مخصص .

ولا أدل على أن نقل هذا الاجماع لا يصح ، مما رواه الشافعي بسنده عن عمر رضي الله عنه انه قال : اذكر الله تعالى امرأ سمع من النبي في الجنين شيئاً ؟ فقام حمل بن مالك النابغة فقال : كنت بين جارتين لي (يعني ضرتين) فضربت احدهما الاخرى بسطح فألقت جنيناً ميتاً فقضى رسول الله فيه بغرة . فقال عمر : لو لم أسمع فيه لقضينا بغيره فقد تمسك عمر بهذا الخبر رغم انه حكاية فعل قد يكون متعلقاً بسبب خاص^(٣) .

وبالجملة لم ينقل عن أحد من الصحابة أنه توقف في العام الى البحث عن المخصص على أن الذين اشترطوا البحث عن المخصص أولاً اكتفوا منه بما يورث

(١) المرجع السابق : ٢٦٧/١ وشرح جمع الجوامع : ٦/٢ .

(٢) انظر المستصفى للغزالي : ١٥٧/٢ والاحكام للآمدي : ٧٩/٢ .

(٣) الرسالة : ص ٤٢٨ .

النوع الثاني تقييد المطلق

سبق أن قلنا ، أثناء شرحنا للمطلق ، أن من أحكامه أنه يجري على إطلاقه ، أي إذا ورد النص مطلقاً ، وجب على المجتهد بعد الدقة في تفهمه ، أن يفسره على إطلاقه الذي شرحنا معناه ، ولا يكلف بأن يفرض احتمال وجود المقيّد له ، ثم يفتش عنه هنا وهناك مجمداً العمل بالنص المطلق ، خلال تفتيشه هذا .

ولكن ما الحكم إذا عثر المجتهد على نص آخر يتناول الحكم ذاته ، مع فارق هام هو أن النص الثاني ساق اللفظ المطلق هناك مقيداً هنا بقيد ما ؟ .

هنا يخضع النص المطلق لعملية البيان . وتنحصر عنه فاعلية القاعدة التي ذكرناها وهي : المطلق يجري على إطلاقه . ولكن ، بعد ملاحظة شروط وقيود لا بد أن تتوفر كاملة ، بين كلا النصين : المطلق والمقيّد . فان توافرت هذه الشروط والقيود وجب تفسير المطلق على ضوء المقيّد ، وهذا هو معنى قولنا : ان المقيّد يصبح أداة بيان للمطلق .

وهذه هي جملة الشروط التي يجب توفرها :

أولاً - أن يكون بين المطلق والمقيّد قدر مشترك من وحدة الذات ، مع زيادة المقيّد ، عليه ، بقيد الصفة . فأما إذا كان بين المطلق والمقيّد تفاوت في الذات نفسها ، فلا سبيل إلى جعل المقيّد بياناً للمطلق ، ولا إلى حمل أيّ منهما على الآخر^(١) .

(١) البرهان لامام الحرمين : ٢٦٠/١ بتحقيق الدكتور عبد العظيم الديب وشرح جمع الجوامع مع حاشية البناني عليه : ٣٤/٢ .

مثاله أن الله تعالى ذكر في مسح التيمم عضوين فقط ، هما الوجه واليدين ، وأضاف إليهما في الوضوء عضوين آخرين ، هما مسح الرأس وغسل الرجلين ، فلا يقال : إن نص التيمم مطلق عن ذكر الرأس واليدين ، ونص الوضوء مقيد بهما ، فيفسر الاول على ضوء الثاني ، ويكون الثاني قيداً للاول . ذلك لان التفاوت بين الآيتين قائم بين مضمون كل من الذاتين وهما أعضاء التيمم وأعضاء الوضوء . وليس التفاوت - كما شرطنا - قائماً ما بين ذات غير مقيدة بشيء ، وذات مثلها مقيدة بوصف .

ثانياً - ألا يكون أمام اللفظ المطلق إلا محمل واحد من القيد الوارد على اللفظ ذاته في نص آخر . فعندئذ يحمل المطلق عليه ولا سبيل غير ذلك .

فأما اذا كان أمام النص المطلق نصان آخران ، واللفظ في كل منهما مقيد بقيد مختلف عن الآخر . فالواجب عندئذ ابقاء اللفظ المطلق على حاله . اذ كل من النصين الآخرين يتنازعه ، وليس من مرجح لتقديم أحدهما على الآخر . فكان المصير الذي لا بد منه هو ابقاء المطلق على اطلاقه .

مثال ما توفر فيه هذا الشرط مجيء الامر بالشهادة مقيدة بشرط العدالة في قوله تعالى عن الرجعة في الطلاق : « وأشهدوا ذوي عدل منكم » ، مع مجيء الامر بها عارية عن هذا الشرط في آيات البيوع ونحوها مثل قوله تعالى : « وأشهدوا اذا تبايعتم » . فيحمل هذا الاطلاق هنا على التقييد هناك ، ويكون ذلك بيانا للمطلق .

ومثال ما لم يتوفر فيه هذا الشرط ، قوله تعالى في حق من أفطر في رمضان لسفر أو مرض : « فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام آخر » البقرة : ٢٨٣ . فقد أطلقت كلمة الايام هنا عن قيد التتابع وعدمه . وقال الله عز وجل في كفارة من ظاهر من امرأته : « فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا » المجادلة : ٣ فقيد الصيام بالتتابع ولكنه قال أيضاً عن كفارة التمتع في الحج : « فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعت » البقرة : ١٩٦ فقيده هنا بالتفريق .

فما مصير الآية الاولى التي جاءت أيام صوم القضاء فيها مطلقة عن كل من قيد التابع وقيد التفريق ؟ . يجب أن يبقى المطلق فيها على اطلاقه ، اذ ليس حمله على احدى الآيتين أولى من حمله على الاخرى .

ويروي الامام القرافي عن قاضي القضاة ، صدر الدين الحنفي أنه كان يقول : إن الشافعية تركوا أصلهم لا لموجب ، وذلك فيما ورد عن رسول الله ﷺ : (اذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً إحداهن بالتراب) . وورد أولاهن بالتراب ، فقوله : إحداهن مطلق ، وقوله في الرواية الاخرى : أولاهن مقيد بكونه أولاً . ولم يحملوا المطلق على المقيد ، بل أبقوا المطلق على اطلاقه ! . وكان يورد هذا السؤال على الشافعية ، فسمعتهم يوماً يورده ، فقلت له : هذا لا يلزمهم ، وذلك لأجل قاعدة أصولية مذكورة في هذا الباب ، وهي أنا اذا قلنا يحمل المطلق على المقيد ، فورد المطلق مقيداً بقيدتين متضادتين ، فتعذر الجمع بينهما ، تساقطاً . فان اقتضى القياس الحمل على أحدهما ترجح ، وفي هذا الحديث ورد المطلق فيه مقيداً بقيدتين متضادتين ، فورد أولاهن وورد أخراهن . فتساقطاً ، وبقي إحداهن على اطلاقه . فلم يخالف الشافعية أصولهم . وأما أصحابنا المالكية فلم يرجحوا على هذا الحديث المطلق ولا على قيده ، بل اقتصروا على سبع من غير تراب . وأنا متعجب من ذلك مع وروده في الاحاديث الصحيحة » (١) .

ثالثاً - أن يكون تقابل المطلق والمقيد في دائرة الأمر والإثبات . فأما إن كان في النفي أو النهي ، فلا يجوز حمل أحدهما على الآخر ، بل يستقل كل منهما بالدلالة . كما لو قال : لا تأتني نهراً ، ثم قال : لا تأتني نهار الجمعة . فان الذي يجب أن يفهم من الجملة الاولى النهي عن الاتيان في أي نهار على اطلاقه . وأما الجملة الثانية فلا زيادة فيها على معنى الجملة الاولى إلا التأكيد على هذا النهي بخصوص يوم الجمعة . فكأنه قال فيما دل على كل من الجملتين : لا تأتني نهراً ، لا سيما

(١) الفروق للقرافي : ١٩٣/١ .

نهار الجمعة^(٢) .

هكذا اشترط معظم الاصوليين ، وأقول : إن المطلق اذا دخلته اداة النهي أو النهي خرج بطبيعة الحال عن الاطلاق وأصبح من ألفاظ العموم كما سبق بيانه .
فالحديث في هذا الشرط يتعلق بالعموم والخصوص لا بالاطلاق والتقييد .

رابعاً — ألا يكون قد ذكر مع القيد قدر زائد على الجملة التي ورد فيها اللفظ المطلق ، اذ يمكن حينئذ أن يكون القيد آتياً في الجملة الثانية بسبب ذلك القدر الزائد فيها . وعندئذ لا يجوز جعل القيد هنا بياناً للمطلق في الجملة الاولى بل يجب ابقاء المطلق على اطلاقه بالاتفاق . اذ لا تعارض بين القدر المشترك في كل من جملتي التقييد والاطلاق . كما لو قال : يغنيك أن تقرأ في الصلاة بفاتحة الكتاب ، ثم تضم اليها سورة أو آيات من القرآن الكريم . ثم قال : إقرأ في المغرب بسورة من قصار المفصل . فان السورة في الجملة الاولى من قبيل المطلق ، وهي في الجملة الثانية مقيدة بقصار المفصل . ولا سبيل لحمل أحدهما على الآخر ، لأن القيد في الجملة الثانية انما جاء بسبب قدر زائد فيها ، هو خصوص المغرب .

خامساً — أن يكون النصان اللذان ورد اللفظ مطلقاً في أحدهما ، ومقيداً في الآخر ، متفقين في الحكم وسببه ، أو في الحكم فقط وان اختلف السبب . أي فلا بد أن يكون الحكم واحداً فيهما على كل حال .

فأما اذا كانا مختلفين في كل من الحكم والسبب معاً ، أو كانا مختلفين في الحكم مع اتفاقهما في السبب ، فلا يجوز أن يحمل أحدهما على الآخر . بل يكون مدلول كل نص خاصاً بذاته .

مثال ما اتفقا في الحكم وسببه معاً قوله تعالى : موضحاً الامر بالإشهاد عند

(٢) الامدي في الإحكام : ١١٢/٢ ، وابن الحاجب في مختصره : ١٥٥/٢ و ١٥٦ وحصول المأمول : ١١١ .

تسليم المال : « فاذا دفعتم اليهم أموالهم فاشهدوا عليهم » وقوله تعالى في بيان الحكم ذاته في مكان آخر : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم » فان الحكم الذي تضمنه النصان واحد ، وهو الامر بالاشهاد ، والسبب في جملة واحد ، وهو توثيق عملية تسليم المال سواء أكان اعادة الى صاحبه أو قرضاً الى أجل .

وقد ورد الامر بالاشهاد في النص الاول مطلقاً ، على حين أنه ورد في النص الثاني مقيداً بالعدد وبالذكورة ، فيحمل المطلق هنا على المقيد ، لارتباط كل من النصين بحكم واحد وسبب واحد له . ولا خلاف بين العلماء في ذلك .

ومثاله أيضاً قوله تعالى : « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به » مع قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى اليّ محرماً على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير » فالدم في الآية الاولى مطلق ، وفي الثانية مقيد بأن يكون مسفوحاً لإخراج الكبد . والآيتان واردتان في حكم واحد هو تحريم طائفة من الاشياء أن يطعمها الانسان ، وفي سبب واحد له هو الأذى الذي يصيب الانسان في تناوله له .

فلا بدّ إذاً أن يعتبر المقيد بياناً للمطلق ، فيفسر الاطلاق الذي في الآية الاولى على ضوء التقييد الذي جاء في الثانية . وهو محل اتفاق عند الجميع .

ومثال ما اتفقا في الحكم واختلفا في السبب قول الله تعالى في كفارة القتل خطأ : « ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة . . » النساء : ٩٢ وقوله تعالى في كفارة الظهار : « والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا . . » المجادلة : ٣ .

فقد ورد لفظ الرقبة في الآية الاولى مقيداً بمؤمنة ، وورد في الآية الثانية مطلقاً . والحكم المتعلق بهما واحد ، وهو وجوب الاعتاق كفارة . ولكن سببه مختلف فهو في الآية الاولى القتل ، وفي الآية الثانية الظهار .

فقد ذهب الجمهور هنا أيضاً الى حمل المطلق على المقيد ، وفي مقدمة القائلين بذلك الشافعية والمالكية ، تغليباً لوحدة الحكم على تغاير السبب . وخالفت الحنفية ،

فذهبوا الى ابقاء كل على حاله . غير أن اعتبار المقيد هنا بياناً وتفسيراً للمطلق غير واضح ، حتى عند الجمهور ، كوضوح القسم الاول ، وهو الذي يكون كل من اللفظ المطلق والمقيد واردين على حكم واحد وسبب واحد . ولذا فقد اختلف الجمهور : هل يحمل المطلق على المقيد هنا بموجب جعل المقيد بياناً للمطلق ، أم بموجب قياس المطلق على المقيد ؟ رجح كثير من أصحاب الشافعي كالأمدي والغزالي وكثير من المالكية ، أن حمل المطلق هنا على المقيد انما سبيله القياس فقط . ومعنى ذلك أن القياس لا يتم إلا بعد أن يعثر المجتهد على علة جامعة - غير وحدة الحكم - تستوجب قياس النص المطلق على النص المقيد ، في أخذ القيد بعين الاعتبار . فان لم يعثر على هذه العلة الجامعة فلا موجب لحمل أحد النصين على الآخر ، بل يبقى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده .

أقول : ولعل هذا هو الراجح ، ومن هنا نعلم السبب في عدم تطبيق جمهور الاصوليين حمل المطلق على المقيد في هذا القسم الثاني على جميع النصوص الواردة .

فهم مثلاً حملوا اطلاق الرقبة ، في كل من آية الظهار وكفارة الحنث ، على المقيدة بالايان في آية النساء ، وهي التي تتحدث عن كفارة القتل ، وذلك لما وجدوا أن العلة المقتضية لقياس المطلق على المقيد هنا موجودة . وهي ملاحظة تشوف الثمارع الى اعتاق الأرقاء المؤمنين . وذلك بسبب تخليهم عن الكفر الذي كان سبباً من أسباب ضرب الرق عليهم . وهذا المعنى لا يختلف باختلاف الاثم المستوجب لكفارة الاعتاق .

غير أن موجب القياس لما لم يظهر في أمثلة أخرى ، بقي كل من النصين فيها على حاله . من ذلك اطلاق كلمة « أيام » عن قيد التابع في قوله تعالى عن كفارة الحنث باليمين : « فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام .. » المائدة : ٨٩ .

فان جماهير العلماء لم يحملوا اطلاق الايام في هذه الآية على ما جاء مقيداً بالتابع في آية كفارة الظهار ، وهو قوله تعالى : « فمن لم يجد فصيام

شهرين متتابعين .. » على الرغم من أن الحكم واحد وهو وجوب التكفير بالصيام مع اختلاف سببه الذي هو الظهار هنا والحنث هناك . وذلك ، لأنه لم تظهر أي علة جامعة بين صيام الايام الثلاثة هنا ، والشهرين المتتابعين هناك ، حتى يكون ذلك حاملاً على قياس المطلق على المقيد ، كالمثال السابق ، بل ان الشارع قد يطلب من العبد صوماً متتابعاً ، وقد يطلبه مشروطاً بعدم التتابع ، وقد يأمره بالصوم مطلقاً .

وبهذا يتبين الجواب على ما أطال به الحنفية - وقد خالفوا الجمهور وذهبوا الى ابقاء المطلق على اطلاقه وعدم حمله على النص المقيد لا عن طريق القياس ولا التقييد - من قولهم : بأن الجمهور مضطربون في هذه المسألة ، فمرة يحملون المطلق على المقيد ، كحمل الرقة المطلقة على المؤمنة ، وأحياناً لا يحملونه على المقيد ، كتركهم للايام في كفارة الحنث مطلقة ، مع ورودها مقيدة في الحكم ذاته لسبب آخر^(١) .

ذلك لان الجمهور لا يحملون المطلق على المقيد - في هذه الصورة - دائماً ، بل يحتكمون في ذلك الى مقتضيات القياس ، فان وجدوا علة واصله بين المطلق والمقيد ، حملوا الاول على الثاني قياساً ، وإلا فلا .

أما اذا اختلف النصان في الحكم واتفقا في السبب ، أو اختلفا في كل منهما ، فالجمهور على أنه لا مجال عندئذ لحمل المطلق على المقيد ، بل يبقى المطلق على اطلاقه ، الا اذا اقتضى دليل آخر مستقل الحاق قيد ما بالمطلق ، فذلك شيء آخر يعود الى مقتضى ذلك الدليل . ومن ذهب هذا المذهب الحنفية والمالكية ، ونقل الآمدي وابن الحاجب الاجماع على ذلك^(٢) وخالف الغزالي والسبكي والبيضاوي فذهبوا الى أن المطلق يحمل فيه على المقيد أو يقاس عليه ، على الخلاف السابق^(٣) .

(١) انظر اصول السرخسي : ٢٦٨/١ .
(٢) انظر الإحكام للآمدي : ١١١/٢ ، وشرح المختصر لابن الحاجب : ١٥٥/٢ .
(٣) انظر نهاية السؤل بشرح منهاج الاصول : ٤٩٧/٢ ، وشرح جمع الجوامع لابن السبكي : ٣٥٢/٢ .

مثال الاختلاف في الحكم مع الاتحاد في السبب ، قول الله تعالى في بيان الوضوء : « فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه » فذكر الأيدي مطلقة عن قيد المرافق . مع قوله تعالى في بيان الوضوء : « فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق » . فان الحكم في كل من الآيتين مختلف كما تلاحظ ، اذ الآية الاولى بيان لحكم التيمم والآية الثانية بيان لحكم الوضوء . إلا أن سبب الحكمين واحد ، وهو الحدث .

لذا لم يذهب الجمهور الى تقييد المطلق هنا بالمقيد ، بل أبقوا كل نص على حاله .

ولك أن تقول : فقد كان عليهم أن يقرروا بأن التيمم يجزئ فيه المسح الى الكوعين ، ولكنهم يقررون وجوب المسح الى المرفقين كالوضوء !! والجواب أنهم لم يعتمدوا في ذلك على حمل المطلق على المقيد ، بل على أدلة أخرى أوضحت أن المقصود باليد ما يصل الى المرفقين ، ومنها حديث الاسلع : أن النبي ﷺ علمه التيمم ضربتين ، ضربة للوجه وضربة للذراعين الى المرفقين .

ومثال الاختلاف في كل من الحكم والسبب معاً ، ما لو قال « مثلاً » لمن حنث في يمينه : أطعم فقيراً ، وقال لمن ظاهر من امرأته ، أكس فقيراً متديناً . فان كلا من الحكم والسبب مختلفان ولا خلاف أنه لا شأن لأحدهما بالآخر ، فلا بيان بينهما على أي وجه .



النوع الثالث تأويل الظاهر

عرفت فيما مضى أن الظاهر هو اللفظ الذي يدل على المعنى دلالة ظنية ، أي فهو يحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً كالأسد ، ظاهر في الحيوان المفترس المعروف ، محتمل للرجل الشجاع فان صرفته الى الاحتمال المرجوح لقرينة دلت على ذلك ، فذلك هو التأويل . وذلك الظاهر يسمى عند هذا الصارف مؤولاً .

فالمؤول هو الظاهر نفسه وليس قسماً آخر مقابلاً له . غير أنك ان فهمت المعنى الظاهر الراجح ، فأنت قد أخذت بظاهره . وان أخذت بما فيه من احتمال بعيد ، فأنت قد أخذت بتأويله .

ومن أجل التنبيه الى هذا ، آثرت أن أجعل العنوان **الظاهر وتأويله** ، ولم أسلك طريقة من قال **الظاهر والمؤول** .

حكم الظاهر :

يجب على المجتهد أن يأخذ من اللفظ الظاهر دلالاته الراجحة ، ولو كان ثمة احتمال مرجوح لدلالة أخرى ، ما لم تقم قرينة صارفة تصرف اللفظ عن ظاهره الى احتماله الآخر ، فلا بد عندئذ من اتباع ما تقضي به تلك القرينة .

وقد تكون القرينة عقلية أو شرعية أو عرفية ، وكل ذلك سائق صالح للتأويل على أساسه ، اذا توفرت الشروط التي سنتحدث عنها .

شروط التأويل .

لا بد من ملاحظة شروط يجب أن تتوفر عند التأويل ، وهذه الشروط هي آية صدق القرينة الصارفة اذا توفرت فيها ، وهي آية زيفها ان لم تتوافر كاملة فيها . وتنحصر هذه الشروط في ثلاثة أمور :

الشرط الاول : أن يكون الناظر المتأول أهلاً لذلك بما توفر لديه من شروط الاجتهاد . أما من لم يكن قد توفرت لديه وسائله وأسبابه ، فلا عبرة بما قد يخيل اليه من ضرورة التأويل ومرجوحية المعنى الظاهر اذ ليس لخياله وفهمه من مقياس شرعي معتمد .

الشرط الثاني : أن يكون اللفظ قابلاً لذلك التأويل بوجه من الوجوه المحتملة كما اذا أولت « أسد » بالرجل الشجاع ، والنهر (وهو اسم للشق المستطيل في الارض) بالماء الجاري فيه .

فأما الظاهر الذي يساق الى معنى لا يحتمله إطلاقاً ، فهو تأويل فاسد لا يعول عليه .

وانما يكون اللفظ قابلاً للمعنى الذي يصرف اليه ، اذا كان بينه وبين اللفظ نسب من الوضع اللغوي أو عرف الاستعمال ، او عادة صاحب الشرع . فأما اذا لم يوجد أي نسب من ذلك ، فهو دليل بطلان التأويل ، وذلك كما اذا أولت الاسد بالحمار ، والنهر بالجبل ، والبرق برجل من الناس .

الشرط الثالث : أن يكون الدليل المعتمد في صرف الظاهر الى معناه المرجوح أقوى من دلالة الظاهر على معناه الراجح . اذ لو لم يكن كذلك فانه لا مسوغ عندئذ لصرف اللفظ عن ظاهره ، فان هذا الدليل إما أن يكون عندئذ مساوياً في القوة لقوة دلالة اللفظ على ظاهره ، ونتيجته تساوي الاحتمالين وذلك هو المجمل ، وإما أن يكون أدنى قوة من دلالة اللفظ على الظاهر ، ونتيجته وجوب اتباع الاقوى وإهمال ما دونه .

اقسام التأويل :

ولا ريب أن التبصر بأهمية هذه الشروط وكيفية توفرها ، يعتمد على ملكة علمية راسخة يجب تحقيقها فيمن يريد التأويل . وإلا فإن باب التأويل يصبح نافذة تتسلل منها الاهواء والشهوات للتلاعب بأصول الشريعة الإسلامية وأحكامها .

ومن خلال النظر الى هذه الشروط الثلاثة التي لا بد من مراعاتها نلاحظ أن التأويل ينقسم الى ثلاثة أقسام :

القسم الاول : التأويل القريب وهو ما تجلت فيه دواعي التأويل وظهرت القرينة المرجحة للمعنى البعيد ، وذلك كتأويل قوله تعالى : « إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق »^(١) . بمعنى : اذا أردتم القيام الى الصلاة .

القسم الثاني : التأويل البعيد ، وهو ما تجلت فيه دواعي الابقاء على المعنى الظاهر ، وتضافرت القرائن على عدم إرادة المعنى البعيد الذي يراد حمل اللفظ عليه ، وذلك كتأويل الحنفية لقوله ﷺ في الحديث الصحيح لغيلان بن سلمة الثقفي ، وقد أسلم على عشر نسوة : (أمسك رابعاً وفارق سائرهن)^(٢) . فقد تأولوه على ابتداء نكاح أربع منهن فيما اذا كان قد نكحهن معاً ، لبطلانه ، وعلى امساك الأربع الاوائل منهن ، اذا كان قد نكحهن مرتبات .

ووجه البعد أن المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة ، دون التجديد . وعلى فرض إرادة خلاف المتبادر ، فقد كان مقتضى أن يذكر له شروط النكاح ، لقرب عهده بالاسلام ، وعدم معرفته بأركان النكاح وشروطه ، مع أنه ﷺ لم يذكر له شيئاً من ذلك . وقد كان مقتضى أيضاً ، أن يعتمد كل من كان يدخل الاسلام على عهد النبي ﷺ ، الى صلة ما بينه وبين زوجه فيقطعها

(١) المائدة : ٧ .

(٢) رواه مالك في الموطأ .

بالفسخ ، ثم يجدد النكاح عليها ان شاء ، ولم ينقل أحد من الرواة وقوع ذلك ، رغم توافر البواعث المثيرة على نقله وروايته^(١) .

القسم الثالث : التأويل الذي لم تتمحض فيه دلائل القرب ، ولا اطبقت عليه علائم البعد ، وانما بقي متردداً بينهما . فقد يكون قريباً في نظر بعض المجتهدين ، ويكون غير مرضي عند آخرين .

وقد تجد لمثل هذا التأويل أمثلة كثيرة ، وقد ترى بعض الاصوليين ينظمها مع قسم التأويل البعيد ، وليس له من دليل الا اجتهاده الذي جعله يخالف نظر المؤولين لها . وقد ترى بعضاً آخر يوجهها ويسوغ مذهب التأويل فيها . وانما دليله على ذلك اجتهاده الذي خالف به المانعين والمستبعدين .

وهذا التخالف في تلك الأمثلة دليل على أنها تابعة في الحقيقة للقسم الثالث الذي لم يتمحض فيه وجه القرب ولا البعد .

فمن أمثلة هذا القسم ما يلي :

١ - قوله تعالى : « فاطعام ستين مسكيناً »^(٢) ، فقد ذهب أصحاب أبي حنيفة رحمه الله الى أن المراد به : فاطعام طعام ستين مسكيناً ، سواء أعطى شخصاً واحداً منهم أو وزع على الستين . ودليلهم على ذلك أن المقصود انما هو دفع الحاجة ، وذلك يتحقق بدفع الحاجة المتكررة عند شخص واحد ستين مرة ، كما يتحقق بدفع حاجات ستين فقيراً مرة واحدة .

ودليل الذين استبعدوا هذا التأويل ، وهم الجمهور ، أن قوله ستين مسكيناً صالح لأن يكون مفعولاً لإطعام ، بل هو المتبادر ، والإعراض عنه لتقدير غيره بدون

(١) انظر تفصيل هذه الوجوه في كل من الاحكام للأمدى : ١٢٦/٣ ، وشرح جمع الجوامع للجلال المحلي : ٣٨/٢ . والبرهان لامام الحرمين : ٥٣٠/١ .
(٢) المجادلة : ٤ .

دليل تكلف لا مسوغ له ، وتقدير المفعول مع ذلك فيه مخالفة لمقتضى قواعد العربية ، عدا أن فيه الغاء لقيد العدد ، وهو قيد يبعد جداً أن لا تكون له فائدة ، فان من أجلى فوائده تكاثر ما قد ينال المكفر من دعائهم جميعاً واغتنامه لبركتهم .
وقلما يخلو جمع من المسلمين في عددهم عن صالح مقرب الى الله تعالى مقبول الدعاء^(١)
٢ - قال الآمدي : ومن أبعد التأويلات ما يقوله القائلون بوجوب غسل الرجلين في الوضوء في قوله تعالى : « وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين »^(٢)
من أن المراد به الغسل ، لما فيه من ترك العمل بما اقتضاه ظاهر العطف ، من التشريك بين الرؤوس والأرجل في المسح ، من غير ضرورة^(٣) .

وحجة المؤولين (وهم الجمهور) ان الرّجُلَ قدّر المأمور بغسله منها الى الكعبين ، كما قدر الامر بالنسبة لليدين الى المرفقين ، وهو دليل على أن نوع الامر بالنسبة لهما واحد ، وأنه قد قرئت الآية وأرجلكم بفتح اللام . وذلك لا يكون إلا بعطف الأرجل على الأيدي ، فدل ذلك على أن الكسر في هذه القراءة الاخرى انما هو للمجاورة ؛ كما استدلوا بما عليه عمل معظم الصحابة والتابعين من تعميم الرجلين عند الوضوء بالغسل لا المسح . ولو كانوا يقتضون على المسح لتواترت النقول عنهم كذلك كما تواترت في المسح على الخفين .

٣ - قوله عليه الصلاة والسلام في الحديث المتفق عليه : (لعن الله السارق ، يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده) . فقد أول بعض الفقهاء البيضة على بيضة الحديد التي توضع فوق رأس المقاتل وهي الخوذة ، كما أول الحبل على حبل السفينة . وحجتهم في ذلك ما لاحظوه من ضرورة التوفيق بين هذا الحديث وأحاديث تحديد النصاب في قطع اليد .

وحجة من استبعد هذا التأويل ، أن من غير المألوف ولا المعروف عند العرب

(١) انظر ما اطلال به امام الحرمين في كتابه البرهان : ٥٥٥/١ في بيان رأي الحنفية والجمهور في هذه المسألة .
(٢) المائدة : ٦ .
(٣) الاحكام للامدي : ١٣٩/٢ .

اطلاق (البيضة) وإرادة خوذة المقاتل ، وإطلاق اسم الجبل وإرادة خصوص جبل السفينة به .

وجحتهم أيضاً أن التويخ باللحن في مثل هذا التعبير انما يتناسب مع سرقة القليل الذي يسبب للسارق كارثة كان في غنى عنها . ويقولون إن ترتيب القطع عليها ، انما هو بجرها الى سرقة غيرها مما يخضع لنصاب القطع .

فهذه ثلاثة أمثلة لما اعتبرناه متردداً بين التأويل الذي تمحضت دلائل البعد فيه ، والذي تمحضت فيه دلائل القرب^(١) .

ولعلك لاحظت من حجج المستبعدين والمسوغين أن الحجج محتملة ولا معنى للحكم عليها بقرب أو بعد فقط . وأكبر دليل على ذلك ما رأيت من كلام الآمدي عن تأويل الجمهور لآية الوضوء . . . فقد اعتبره من أبعد التأويلات . ولا ريب أن الآمدي انما يعبر بذلك عن رأيه . وللآخرين أيضاً أن يعبروا عن آرائهم ما دامت محتملة . أما نحن فنقول بناء على ذلك : إن هذه الأمثلة انما تصلح أن تكون مما يتردد فيه التأويل بين قرب وبعد .

. وكثير من مظاهر الخلاف بين اجتهادات الأئمة ينبع من مذاهبهم المختلفة في التأويل وعدمه .

(١) هذه الانواع الثلاثة للتأويل هي التي يذكرها علماء الاصول . ومن ورائها نوع رابع هو التأويل الباطل الذي هو أشبه بالعبث منه بالتأويل . وهو ذلك النوع الذي يقفز به صاحبه قفزا فوق الشروط الثلاثة التي لا بد أن تكون سندا لعملية التأويل بأي نوع من انواعه الثلاثة .

وما أكثر الذين يخوضون في هذا التأويل الباطل سعيا وراء هوى من الاهواء أو شيق شهوة نفسية أو لإرواء عصبية مثل الذين يؤولون آيات الحجاب في القرآن بحجاب العفة ، والذين يؤولون الرفع في قوله تعالى عن عيسى : « بل رفعه الله اليه » برفع المكانة . . والذين يؤولون قوله تعالى : « طيرا أبابيل » في سورة الفيل بداء الجدرى . . الخ .

مثل هذا العبث الذي يسمونه تأويلا ، ليس أكثر من مناورة للتملص من قيود الدين متمثلا في عقيدته وأحكامه ، يقوم بها الجبناء عن مواجهة الحقيقة التي تكشف عن خبيثة أمرهم .

النوع الرابع رفع الإجماع والخفاء

تعريف المجمل :

أصح ما اعتمده الجمهور في تعريف المجمل أنه ما لم تتضح دلالة من قول أو فعل^(١) .

فخرج اللفظ المهمل ، إذ لا دلالة له أصلاً . وخرج المبين وهو الذي لا خفاء فيه ، لاتضاح دلالة ، سواء كان نصاً أو ظاهراً .

ودخل في التعريف ما يسمى عند الحنفية بالخفي والمشكل ، اذ كل منهما موصوف بعدم وضوح دلالة بحيث لا بد لفهم المقصود منه من الاعتماد على قرينة خارجية ، سواء كانت نصاً من الشارع أو قرينة عرف أو لغة ونحو ذلك .

أما تعريفه عند الحنفية فهو : اللفظ الذي خفي المراد منه خفاء لا يرفعه الا بيان من المجمل ذاته .

ولدى التأمل في التعريفين تدرك عمود الفرق بينهما . فالمجمل عند الاحناف هو ما اشتد خفاؤه الى درجة أن شيئاً من أسباب البيان لا يجلوه إلا أن يكون نصاً من الشارع نفسه . فان كان بحيث يمكن أن يزيله الاجتهاد والنظر العام في الأدلة المختلفة . فهو عندهم خفي أو مشكل . . وقد مر بك تعريف كل منهما مع الشرح والتمثيل^(١) .

(١) عرف به صاحب جمع الجوامع ولب الاصول .

(٢) ارجع الى ص ١٠٠ فما بعد من هذا الكتاب .

أما المجل عند الجمهور فهو كل ما خفي المقصود منه بحيث احتيج لفهمه الى قرينة خارجية سواء كانت نصاً من الشارع أو سيلاً سائفة من سبل الاجتهاد . وبذلك يتسع « المجل » عند الجمهور لكل مما يسميه الحنفية بالخفي والمشكل والمجل .

وتظهر ثمرة هذا الخلاف في مثل قوله تعالى : « وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن ، وقد فرضتم لهن فريضة ، فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح . . » (١) .

فان في قوله تعالى : « الذي بيده عقدة النكاح » إبهاماً مردّه الى أنه يحتمل أن يكون المراد به الزوج ، ويحتمل أن يكون المراد به ولي الزوجة . وهو إبهام لا يرتفع إلا بالاعتماد على قرينة خارجية سواء كانت نصاً من الشارع أو قرينة اجتهادية .

فهي عند الجمهور من قبيل المجل . ولكنها عند الحنفية من قبيل المشكل ، اذ لو كانت من قبيل المجل ، لما ارتفع إبهامها إلا بدلالة نص من قبل المجل نفسه . وسيأتي مزيد بسط لهذا المثال بعد قليل ان شاء الله .

ثم ان الاجمال واقع في كل من الكتاب والسنة ، بدليل الأمثلة التالية . ولم يخالف في ذلك إلا داود الظاهري .

اسبابه

اذا علمت هذا ، فان الاجمال قد يكون في لفظ مفرد وقد يكون في التركيب وهو على كل إنما يكون لأحد الاسباب التالية :

(١) البقرة : ٢٣٧ .

السبب الاول : أن يتناول اللفظ مدلولاً مجهول الجنس أو القدر مثل قوله جل جلاله : « وآتوا حقه يوم حصاده » فالحق وإن كان معروفاً في معناه العام ، ولكنه مجهول الجنس والقدر ؛ ولولا النصوص المبيّنة الأخرى ، لكان المقصود بالحق في هذه الآية مجهولاً لنا . ومثل قوله عليه الصلاة والسلام في الحديث المتفق عليه : (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به ، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها) فالحق في هذا الحديث أيضاً مجهول الجنس .

السبب الثاني : أن يكون اللفظ مشتركاً في وضعه اللغوي بين شيئين كالقراء في قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » يقع على الحيض والطمهر ، وإنما حملة الشافعية على الطهر بموجب أدلة معينة . وحمله الحنفية على الحيض بموجب أدلة أخرى . ومثل ذلك أن يأتي اشتراكه بسبب الصيغة مثل : مختار ، اذ هو متردد بين اسم الفاعل والمفعول ، ومثل : قال ، اذا ورد في جملة يصلح أن يكون فيها من القول وأن يكون من القيلولة .

السبب الثالث : أن يدخل الجملة استثناء مجهول القدر كقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود أحلت لكم بهيمة الانعام إلا ما يتلى عليكم » فقد أضفى هذا الاستثناء صفة الخفاء والاجمال على قوله تعالى : « أحلت لكم بهيمة الانعام » . اذ لم يتبين لنا المقصود بقوله : ما يتلى عليكم . ثم ان هذا الاجمال ارتفع بقوله تعالى فيما بعد : « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله والمنخنقة والموقوذة والمتردة والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب » .

السبب الرابع : أن يفعل رسول الله ﷺ فعلاً يحتمل وجهين احتمالاً واحداً دون أن يصاحبه ما يرجح أحد الاحتمالين .

مثاله ما روي في الصحيح أنه ﷺ قصر في السفر . فان هذه الرواية تحتمل أن يكون ذلك سفرأ طويلاً ، وتحتمل أن يكون سفرأ قصيراً . فاذا لم يوضح الراوي

نوع السفر ، فهو من نوع المجمل ، اذ لا يمكن اقامة الحكم عليه مع وجود الاحتمال الذي ذكرناه .

ثم إن هذا الاجمال ارتفع بعد ذلك ، عندما دل الدليل على أن القصر انما كان في السفر الطويل الذي لا يقل عن مسيرة يومين^(١) .

عن عطاء بن أبي رباح أن ابن عمر وابن عباس ، كانا يصليان ركعتين، ويفطران، في أربعة برد فما فوق ذلك^(٢) .

وعن عطاء بن أبي رباح أيضاً ، قال سئل ابن عباس رضي الله عنهما : أقصر الصلاة الى عرفة ، فقال : لا ، ولكن الى عسفان ، والى جدة والطائف^(٣) .

ومعلوم أن الموقوف في مسائل العبادات يعتبر في حكم المرفوع .

السبب الخامس : أن يقضي النبي ﷺ في عين تحتل حالين أو سببين احتمالاً واحداً .

مثاله ما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ أمر رجلاً أفطر في رمضان أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكيناً . فان قضاء النبي ﷺ بالتكفير ، يحتمل أن يكون لخصوص سبب معين أفطر به ، كالجماع ، كما يحتمل أن يكون لمطلق الافطار . ولما كان الاحتمالان متساويين ، ولم نطلع على ما يرجح أحدهما في الحديث ، كان مجملاً ووجب التوقف في الاستدلال به الى ظهور الدليل والمرجح .

(١) قدرت مسيرة يومين ، بأربعة برد . وكل بريد يساوي أربعة فراسخ . فمسيرة اليومين تساوي اذا ستة عشر فرسخاً . وقدر الفرسخ بثلاثة أميال هاشمية والميل أربعة آلاف ذراع هاشمي في الصحيح . والذراع يساوي ٤٣ سم تقريباً فتكون المسافة بالكيلومترات : ٨٢٥٦٠ كم .

(٢) رواه البيهقي باسناد صحيح ، وذكره البخاري في صحيحه تعليقا .

(٣) رواه الشافعي والبيهقي باسناد صحيح .

ثم إن الشيخين رويَا عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ فقال : هلكت يا رسول الله . قال : وما أهلكك ؟ قال : وقعت على امرأتي في رمضان فقال : هل تجد ما تعتق رقبة ؟ قال : لا ، قال : فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين قال : لا ، قال : فهل تجد ما تطعمه ستين مسكيناً ، قال : لا . الحديث .

فقد رفع تفصيل هذه الرواية ، الاجمال الذي اتصفت به الرواية الاولى . وعلم بذلك أن الكفارة إنما تجب من الافطار بخصوص الجماع . وهو مذهب الامام الشافعي والامام أحمد وبه قال سعيد بن جبير وجمهور من الفقهاء^(١) .

السبب السادس : أن يكون في الجملة ضمير يتردد بين مرجعين يصلح كل منهما مرجعاً له دون وجود ما يرجح أحدهما على الآخر أو أن يكون في الجملة تعبير صالح للدلالة على معنيين أو مسميين مختلفين ، دون وجود ما يرجح أحدهما .

مثال الاول قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه الشيخان وغيرهما : (لا يمنع أحدكم جاره من أن يضع خشبة في جداره) فالضمير في جداره يصلح أن يعود إلى أحدكم وإلى الجار ، ولا مرجح في نص الحديث ، فلا بد من البحث عن نصوص أخرى ترجح أحد الاحتمالين .

ومثال الثاني قوله تعالى : « وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح . . »^(٢) فإن « الذي بيده عقدة النكاح » يحتمل — كما قلنا — أن يكون الزوج وأن يكون ولي الزوجة ، فإن فسر بالزوج كان المعنى : إن يعفو الزوج عن النصف الذي يستحقه من المهر ، فيكون كله للزوجة . وإن فسر بولي الزوجة (وإنما يكون ذلك إذا كانت الزوجة ناقصة الاهلية) كان المعنى : إلا أن يعفو ولي الزوجة عن النصف الخاص بها ، فيكون المهر كله للزوج .

(١) انظر شرح اللمع لابي اسحاق الشيرازي : ٢٨٥ ، والمجموع للنووي : ٦ / ٣٣٠ ونصب الراية : ٣ / ٤٥٠ فما بعد .
(٢) البقرة : ٢٣٧ .

والاعتبار كثيرة ولا قرينة في النص تقضي بارادة فعل معين منها ، كان ذلك دليل الاجمال فينتظر في معرفة المقصود دلائل النصوص الاخرى .

والدليل على فساد هذا الظن ، أن نسبة الحكم الى الاعيان ، مجاز عن الفعل المراد . ولا نسلم أن الافعال التي تحتمل التقدير كثيرة ومتساوية في قوة الاحتمال . بل العرف يعين المراد منها ويوضح عدم ارادة الباقي . فلا يشك من يسمع قول القائل : حرمت عليك جميع المآكل أن المراد بأعيان المآكل أكلها . ولا يشك من يسمع قول القائل : حرمت عليك جميع النساء أن المراد بأعيان النساء نكاحهن .

وقد عزي القول باجمال هذه النصوص الى الكرخي وأبي عبد الله البصري^(١) وعزاه الغزالي الى طائفة من القدريّة^(٢) .

٢- النصوص التي وقعت فيها أداة النفي على أمور ، دل الحس والواقع على ثبوتها في الجملة ، كقوله عليه الصلاة والسلام : لا صلاة إلا بطهور^(٣) ، لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد^(٤) ، من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له^(٥) ، لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل^(٦) .

ومظنة الاجمال فيها ، أن صورة الصلاة أو الصوم ليست منفية في الواقع عن الاماكن أو الحالات المنصوص عليها . والخطأ والنسيان ليسا منفيين حقيقة عن أمة النبي ﷺ ، فلا بد من تقدير شيء يصلح الكلام ، ويضعه على سنن الوفاق مع كل من الواقع والحكم الشرعي المراد . وليس من دليل في هذه النصوص على التقدير المطلوب ، فلا بد أنها بذلك داخلة في دائرة المجمل .

(١) انظر مسلم الثبوت وشرحه : ٣٣/٢ ، وشرح جمع الجوامع : ٤٠/٢ .

(٢) المستصفى : ٣٤٦/١ .

(٣) متفق عليه بالفاظ متقاربة .

(٤) الدارقطني ، وفيه ضعف .

(٥) الترمذي وابن ماجه وأبو داود .

(٦) أحمد وأبن ماجه وأبو داود .

وقد رجع الشافعي وأبو حنيفة وجمهور من الفقهاء المعنى الاول واختار الامام مالك الثاني^(١) .

نصوص قد توهم الاجمال ولا اجمال فيها

فاذا علمت ان الاجمال لا يأتي إلا بسبب من الاسباب المذكورة، فلتعلم ان ما لم يوجد فيه سبب منها ليس للاجمال اليه من سبيل ، وان طاف به الاحتمال الموهم .
اذ هو لا يعدو أن يكون احتمالاً غير متساوي الطرفين ، أو يكون كذلك ولكن قرينة العرف تستقل بالكشف عن المعنى المراد أو ليس للعرف دلالة فيه ولكن الاحتمال انما ورد لوهم تعلق بذهن الباحث بسبب لبس في كلمة لغوية ، أو قاعدة عربية ، أو مجاز وحقيقة .

وربما خفيت دلائل هذه الاوهام ، أو ضعف سلطان العرف عند بعض الناس ، فاختلف الباحثون حول اجمال بعض النصوص الواردة في الكتاب أو السنة ، والمذهب الذي يتمسك به الجمهور في هذه الحال هو المعتصم الذي ينبغي أن يصار اليه .

ولنضرب أمثلة لهذه النصوص ، مع ايضاح ما قد يكون فيها من دواعٍ توهم أنها من قبيل المجمل ، وايضاح الدليل على أنها ليست منه .

١ - النصوص التي أضيف فيها حكم الحرمة الى الاعيان ، كقوله تعالى :
حرمت عليكم أمهاتكم .. حرمت عليكم الميثة والدم ..

ومظنة الاجمال فيها أن نسبة الحكم الى الاعيان المحسوسة لا تصح على ظاهرها ، فلا بد من تقدير ما يتعلق به الحكم ، ولما كانت الافعال الصالحة للتقدير

(١) انظر تفصيل اقوال والادلة على ذلك ، في كتاب آيات الاحكام وفي تفسير القرطبي : ٢٠٦/٣ .

وقد عزي القول باجمال مثل هذه النصوص الى أبي الحسين وأبي عبد الله
البصريين كما عزي القول باجمال نحو لا صلاة إلا بطهور الى الامام الباقلاني^(١) .

والدليل على فساد هذا التصور ، أن قرينة العرف دالة على أن الصحة الشرعية
انما هي أقرب المعاني الى حقيقة الشيء المنفي .

فأقرب المعاني الى ذات الصلاة انما هو صحتها . وإذا فإن نفي الصلاة في
الأمثلة السابقة ، ليس الا كناية عن نفي صحتها ، وكذلك نفي الصوم في
الحديث المذكور .

وأقرب المعاني الى حقيقة الخطأ أو النسيان انما هو عقوبتهما ، فاذا رفع
الخطأ في الحديث المذكور ، فانما ذلك كناية عن رفع عقوبته واثمه .

فان قلت : فالعقوبة تتنوع الى إثم يحاسب عليه الله تعالى في الآخرة والى
ضمان ، والى وجوب قضاء . و لا دليل يعين النوع المقصود منها بالرفع فعاد بسبب
ذلك الاجمال .

قلنا في الجواب : ليست العقوبة هنا الا المؤاخذه الإلهية على الفعل يوم
القيامة ، أما الضمان فهو مجرد تسوية حقوقية اقتضاها ميزان العدالة بين الناس أي
ليس في حقيقته عقوبة ، ولذلك استوي فيها كل من المكلف وغيره كالصبي
والمجنون . ووجوب القضاء انما ثبت بأمر جديد على الصحيح الذي ذهب اليه
الجمهور ، كما مر بيانه^(٢) . وهو دليل على أن القضاء ليس عقوبة على الترك
نسياناً أو خطأ ، اذ لو كان كذلك لما احتيج الى ورود أمر جديد ولتعلق وجوب
القضاء بكل مأمور به ترك خطأ أو نسياناً ، وليس الواقع كذلك^(٣) .

(١) شرح جمع الجوامع : ٤٠/٢ ، وشرح مسلم الثبوت : ٣٨/٢ والمستصفى :

٣٤٨/١ .

(٢) انظر مباحث الامر من هذا الكتاب .

(٣) انظر ما قاله في هذا الامدي في الاحكام : ١١٧/٣ ، والغزالي في المستصفى ٣٥١/١

٣ - قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما »^(١) لا اجمال في كلمة القطع ولا كلمة الأيدي .

ومظنة الاجمال فيهما أن القطع يحتمل الابانة ويحتمل الجرح . يقال لمن جرح يده بسكين : قُطعت يده . واليد تطلق على العضو الى الكوع ، والى المرفق ، والى المنكب . ولما لم يكن في الآية ما يدل على المراد من كل منهما ، كانت من قبيل المجمل من ناحيتين : القطع ، واليد . وقد عزي القول باجمال هذه الآية الى بعض الحنفية^(٢) .

والدليل على فساد هذا الظن أن القطع في اللغة انما يطلق على الإبانة . ولذلك سمي اليقين قطعاً ، على سبيل المجاز ، لانه يقطع الحقيقة العلمية عن الاحتمالات الاخرى ؛ وأن اليد انما تطلق لغة على جميع العضو ، أي الى المنكب . وانما صرفت الكلمة الى جزء مدلولها مجازاً ، ولولا أن السنة أورثتنا هذا الفهم ، لأبقيناها على حقيقتها ، وفهمنا منها جميع اليد .

وأنت تعلم أن الكل متفقون على أن المقصود باليد في الآية ما كان منها الى الكوع . ولكن الخلاف في طريق الاطلاع على هذا المقصود .

٤ - قوله تعالى : « وامسحوا برؤوسكم » لا اجمال فيه خلافاً لبعض الحنفية .

ومظنة اجمال الآية عندهم أنها تحتمل الامر بمسح جميع الرأس ، وتحتمل الامر بمسح بعضه ، وليس أحدهما أولى من الآخر بالفهم . فكانت من قبيل المجمل . قالوا : فلما روى عنه عليه السلام أنه مسح بناصيته ارتفع الاجمال بذلك ، وكان عمله صلوات الله عليه بيانا للآية . ففهم أن الواجب مسح ربع الرأس تقريباً . وقد ذهب الى القول باجمال الآية بعض الحنفية .

(١) المائدة : ٢٨ .

(٢) شرح جمع الجوامع : وحصول المأمول : ١١٣ .

والجمهور على أنه لا اجمال فيها ، لكن ذهب بعضهم الى أن الآية ظاهر
- بالنظر الى وضع اللغة - في مسح جميع الرأس ، وذلك مصيراً منهم الى أن الباء
في اللغة أصل في الالتصاق ، وقد قرنت المسح بالرأس ، واسم الرأس حقيقة في كله
لا في بعضه ، فكان ذلك مقتضياً لمسح جميع الرأس . وهذا مذهب المالكية والقاضي
عبد الجبار^(١) .

وذهب بقية الجمهور الى أن هذا وإن كان هو الحق بالنظر الى أصل وضع
اللغة ، غير أن عرف الاستعمال حاكم عليه ، والعرف عند العرب ، يقضي في مثل
هذا التعبير ، بالصلاق المسح بالرأس فقط بقطع النظر عن الكل أو البعض ، أي
فيكفي في تحقيق معنى المسح مسح بعض الرأس ، والدليل على ذلك أن الرجل
إذا قال لغيره : امسح يدك بالمنديل ، لا يفهم منه أحد من أهل اللغة أنه أوجب عليه
الصلاق يده بجميع المنديل ؛ بل بالمنديل ، إن شاء ب كله وإن شاء ببعضه . ويقول
الرجل : مسحت بيدي المنديل فلا يفهم منه السامعون إلا أن المسح جرى
بالمنديل كله ، سواء أكان ذلك بكل اليد أو بجزء منها .

وعلى هذا فالمطلوب في الآية اجراء مطلق ما يسمى مسحاً على الرأس سواء
استوعب جميع الرأس أو بعضه .

ومما يوهم الاجمال ايضا ، وما هو بذلك على الصحيح الحالات التالية :

الامر الاول : أن يرد الاسم وله مسمى شرعي ومسمى لغوي ، وأمكن أن
يكون المراد مسماه الشرعي ومسماه اللغوي ، وليس من قرينة ترجح الشرعي ، على
ما هو الاصل .

ذهب الامام الباقلاني الى أنه مجمل لتردده بينهما . ورجح جمهور الاصوليين

(١) نقل ابن الحاجب هذا الفهم اللغوي للكلمة عن القاضي أبي بكر الباقلاني
وابن جني . قال وهو مذهب مالك . انظر شرح المختصر ج ٢/١٥٩ والاحكام
للأمدي : ١١٦/٣ .

من الشافعية والحنفية وغيرهم أنه محمول على مدلوله الشرعي ، وفصل الغزالي ، فقال ما ورد منه في الاثبات فهو محمول على الشرعي وما جاء منه في سياق النهي كان مجملًا^(١) .

مثاله في الاثبات قوله ﷺ حين دخل على عائشة فقال لها : (هل عندك شيء ؟ قالت : لا ، قال : إني إذا أصوم^(٢) .

فالذين ذهبوا الى كونه مجملًا قالوا يحتمل أن النبي ﷺ انما قصد أنه سيمسك عن الطعام ، وهو المعنى اللغوي للكلمة ، ويحتمل أنه أراد الصوم الشرعي ، وسبب هذا الاحتمال في نظرهم أنه عليه الصلاة والسلام وان بعث بالاحكام الشرعية ، فانه لا يزال يستعمل اصطلاحات العرب ومدلولاتهم اللغوية ، أثناء التخاطب ، والمكاملة المعتادة ، فما الدليل على أن كلمة الصوم هنا ليست من هذا القليل ؟

ومثاله في النهي قوله ﷺ : (دعي الصلاة أيام اقراءك)^(٣) وحجة الذين صرفوا الكلمة هنا عن مدلولها الشرعي ، أو قالوا باجمالها كالغزالي ، أنها لو فُسرَت بالمعنى الشرعي ، لاستدعى ذلك تصور وقوعه ، أي تصور وقوع صلاة شرعية من ذات الاقراء ، مع أن مثل هذه الصلاة لا تعتبر شرعية منها بحال .

والصحيح الذي جنح اليه جمهور الاصوليين ، أنه لا اجمال في هذه الالفاظ لا في الاثبات ولا في سياق النهي . وانما المراد كما سبق بيانه معناها الشرعي ، ما لم يصرف عنه صارف الى غيره . فالصلاة انما تفسر في الحديث المذكور بصورتها

(١) انظر الاحكام للامدي : ١٢٠/٣ والمستصفي للغزالي : ٣٥٧/١ . وقد سبق بيان هذه المسألة في بحث الحقيقة والمجاز .

(٢) رواه مسلم .

(٣) رواه الترمذي والنسائي وابو داود وابن ماجه ، ورواه احمد بلفظ : فلتمسك كل شهر عدد أيام اقراءها .

الشرعية ، أي دعي ما تظنينه صلاة شرعية في أيام حيضك ، فانها في حقيقة الامر ليست شرعية .

الامر الثاني : أن يأتي لفظ يتعذر فهم المسمى الشرعي منه ، ولكنه يحتمل أن يرد إليه على سبيل المجاز كما يحتمل المعنى الحقيقي اللغوي .

ذهب الغزالي الى أنه مجمل : لأنه لما لم يمكن حمله على المعنى الشرعي على سبيل الحقيقة أصبح حمله على المجاز الشرعي وعلى المعنى اللغوي ، بمستوى واحد من الاحتمال؛ فكان مجملًا لا يفهم المقصود منه الا بدليل خارجي^(١) .

وذهب جمهور الاصوليين الى أنه ليس بمجمل ، ثم قال أكثرهم بوجوب حمله على المجاز الشرعي ، وقال سائرهم بحمله على معناه اللغوي .

مثاله ما رواه الترمذي وغيره عن رسول الله ﷺ أنه قال : (الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله تعالى أحل فيه الكلام) .

فقد تعذر فهم الصلاة هنا على معناها الشرعي الحقيقي ، لان الطواف ليس هو الصلاة الشرعية المعروفة . فكانت الكلمة دائرة بين معناها اللغوي ، وهو الدعاء ، وبين المجاز الشرعي . وذلك بتقدير كاف التشبيه ، أي كالصلاة . فالغزالي ساوى بين الاحتمالين وقضى باجمالها . والجمهور لم يساو بينهما ، بل رجح الأكثر المجاز الشرعي ، وفسروا الحديث على أن الطواف له من الحرمة والشروط ما للصلاة الشرعية .

وذهب بعضهم الى ترجيح المعنى اللغوي وهو الدعاء اذ ان الطواف يشتمل على الدعاء ، وهؤلاء لم يشترطوا فيه الوضوء والطهارة .

الامر الثالث : أن يصلح اللفظ للدلالة على معنى واحد تارة ، وللدلالة على معنيين معاً تارة أخرى ، ويتفرع عن هذه الصورة حالتان :

(١) المستصفى للغزالي : ٥٣٦/١ .

الحالة الاولى : أن لا يكون المعنى الاول الذي احتمله اللفظ ، أحد المعنيين الآخرين اللذين احتملها اللفظ معاً . وجمهور الاصوليين أن الكلمة ، على هذا التقدير ، من قبيل المجل . اذ هو نوع من الاشتراك ، وهو السبب الثاني من الاسباب الستة التي سبق ذكرها ، للاجمال .

الحالة الثانية : أن يكون المعنى الاول الذي احتمله اللفظ هو بنفسه أحد المعنيين الآخرين اللذين قد يصلح لهما اللفظ . والجمهور على أن اللفظ انما يفسر بمعناه الواحد المتكرر في الاحتمالين ، ويتوقف في اضافة المعنى الثاني اليه على ورود دليل آخر يؤيده .

مثال الحالة الاولى حديث مسلم عن رسول الله ﷺ : أن المحرم لا يَنْكح ولا يُنْكَح .

فالنكاح يحتمل أن يفسر بالوطء ولا تدل الكلمة عندئذ الا على معنى واحد ، يخاطب به الرجل والمرأة . ويحتمل أن يفسر بالعقد ، وتدل الكلمة عندئذ على معنيين ، هما أن المحرم لا يعقد لنفسه وأنه لا يعقد لغيره على سبيل الوكالة . وواضح أن المعنى الاول الذي هو الوطء لا يرد في هذا الاحتمال الثاني . فهذا من قبيل المجل عند الجمهور — كما ذكرنا .

ومثال الحالة الثانية حديث مسلم أيضاً : (الثيب أحق بنفسها من وليها) فإن المراد بأحقيتها قد يكون عبارة عن إذنها لوليها ، بأن يعقد لها على الشخص الذي تريد . أي فهو لا يملك أن يجبرها .

وقد يكون المراد أنها أحق من وليها بمباشرة العقد وهذا المعنى الثاني يحمل في طيه المعنى الاول أيضاً ، وهو إذنها لوليها في أن يعقد هو لها ، لأنها اذا كانت أحق منه بالعقد مباشرة ، فلأن تكون أحق منه بالاختيار ، ولأن يتوقف صحة عقده لها على إذنها ورضاها ، من باب أولى . والمعنى المتكرر (كما تلاحظ) هو أحقيتها بالاذن والاختيار . فكان هذا المعنى هو الجدير بالفهم من الحديث على ما ذهب اليه الجمهور ، وكان فهم المعنى الثاني منه متوقفاً على ورود دليل عليه .

وممن أخذ بهذا الرأي أبو حنيفة رضي الله عنه (١) .

فهذا جملة ما ينبغي أن تفهمه من أبحاث المجمل والاجمال . ولن تعجزك تطبيقات الامثلة المختلفة الأخرى . اذا كنت قد أتقنت فهم ما ذكرناه .



(١) انظر هذين المثالين في شرح جمع الجوامع : ٤٤/٢ و ٤٥ وما ذكره العلامة البناني من تعليق عليهما .

النسخ

معناه ، اثباته ، شروطه ، أنواعه^(١)

وقع خلاف في أن النسخ هل يعدّ من أنواع البيان أم لا يعد .
والذي اعتمدناه هو مذهب القائلين بأنه بيان انتهاء ، إذ هو في حقيقته
لا يخرج عن كونه بياناً لمصير الحكم المنسوخ .
والحديث عنه يتناول النقاط التالية ، نوضحها تباعاً :

اولا - معناه ، وتحريم حقيقته :

معناه في اللغة :

يطلق النسخ في اللغة على معنيين :

أحدهما الازالة والاعدام . وعليه قولهم : نسخت الرياح آثار القوم ، ونسخت
الشمس الظل أي أزالته وحلت مكانه . ومثله قولهم : نسخ الشيب الشباب ،
وتناسخت القرون والأزمنة .

ثانيهما : نقل الشيء عن معارضة ، أي مع بقاء عينه في مكانه الاول . وعليه
قولهم : نسخت الكتاب ، اذا اكتتبه حرفاً بحرف . ويقال للأصل عندئذ : نسخة

(١) هذا البحث لم يعد مقرراً على طلاب السنة الثالثة لكلية الشريعة ، فقد
أضيف الى البحوث المقررة على طلاب السنة الرابعة كما-أشرنا في المقدمة . ولكننا
أثبتناه ، اتماماً لباب البيان ، واكمالا للفائدة .

وللمكتوب عنه أيضاً نسخة لانه قام مقامه . والكاتب ناسخ ومنتسخ^(١) . ومنه
أيضاً قوله تعالى : « انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون »^(٢) .

ثم ذهب البعض (ومنهم الباقلاني والغزالي) الى أن اسم النسخ حقيقة في
كل من هذين المعنيين ، فهو من قبيل المشترك . وذهب البعض ، ومنهم أبو الحسين
البصري ، الى أنه حقيقة في الإزالة مجاز في النقل . واستدلوا على ذلك بأن
الذي يقول نسخت الكتاب يدعي انه نقل ما فيه الى غيره مع انه لم ينقله
حقيقة لبقائه في مكانه بعد ، فلا بد أنه مجاز عن أخذ صورته .

تعريفه شرعاً :

اختلف الاصوليون في تعريف النسخ شرعاً . ولا تخلو أكثر تعاريفهم
من ايرادات واعتراضات من قبل المخالفين ، ونحن لا نطيل الحديث في ذلك
ونعرفه بأخصر ما نراه تعريفاً سليماً واضحاً وهو أنه رفع حكم شرعي عن المكلف بحكم
شرعي مثله .

ويتحصل من هذا التعريف أن النسخ الشرعي انما يستقيم معناه بأمور ثلاثة:

أولها : أن تكون أداة النسخ ووسيلته خطاباً تضمن حكماً من الشارع
جل جلاله . فما كان أداة النسخ فيه انتهاء أمدّه المحدد مثلاً أو زوال علته
الشرعية لا يسمى نسخاً شرعياً .

ثانيها : أن يكون المنسوخ الذي تعلقت أداة النسخ به حكماً شرعياً أيضاً .
فإنه لا يخلو من الأمور العقلية أو العادات الجاهلية أو الاحكام الوضعية ، بخطاب
شرعي من الله تعالى ، لا يسمى نسخاً في الاصطلاح الشرعي .

(١) لسان العرب : ٦١/٣ .

(٢) الجاثية : ٢٨ .

ثالثها : ان النسخ لا بد ان يأتي متراجحاً عن المنسوخ ، ذلك لأن التقاء
الحكمين الشرعيين المذكورين في آن واحد ، دون تراخ بينهما يعني التناقض .
وهذا لا يقع في كتاب الله وشريعته . أي فإزالة الحكم الشرعي لا يسمى رفعاً
إلا بعد استقراره حيناً من الزمن .

وعلى هذا فان الصور التالية لرفع الحكم لا تدخل تحت تعريف النسخ :

الصورة الاولى : سقوط الحكم الشرعي عن الانسان بموت أو جنون . ذلك
لان الانسان لا يبقى مكلفاً مع وقوع الموت أو الجنون . وقد قلنا في تعريف
النسخ : انه رفع الحكم الشرعي عن المكلف أي مع بقاءه مكلفاً . والتكليف غير باق
مع وقوع الموت أو الجنون ، ولكنك تقول مع ذلك في الاصطلاح اللغوي ان الجنون
ناسخ للاحكام التكليفية عن صاحبه .

الصورة الثانية : سقوط الاعراف والعادات الجاهلية بخطاب شرعي لاحق .
كشرب الخمر ، وعرف التبني ، ونكاح مطلقة الأب . ذلك أن تلك الاعراف
والعادات ليست أحكاماً شرعية . وانما قلنا في تعريف النسخ : أنه رفع الحكم
الشرعي .. الخ .

الصورة الثالثة : ما سقط بكلام متصل بالحكم الشرعي الاول ، كاستثناء
والغاية والشرط فان ذلك لا يسمى في الحقيقة رفعاً ، حتى يكون بالتالي نسخاً .
ذلك أن كلاً من الاستثناء والشرط والغاية منوي في الكلام قبل ذكره . فكان
ذكره مجرد بيان وشرح للحكم المنصوص عليه ابتداءً . وانما يكون رفع الشيء
بأن تتعاقب عليه ارادتان : ارادة اثباته كما هو أولاً ، ثم ارادة ابطاله ثانياً^(١) .

(١) نقصد بارادة هنا الارادة التنجيزية التي توجد مصاحبة لمتعلقها . اما ارادة
الله الصلوحية ، فلا تتعدد ولا تتعاقب ، بل هي ارادة قديمة ، وان اختلفت متعلقاتها
في زمان الوجود .

هذا عن تعريف النسخ .

أما النسخ ، فانه قد يطلق على الله تعالى . ومنه قوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها »^(١) وقد يطلق على النص الذي كان به النسخ . فيقال : نسخت آية القتال حكم السلم المطلق في الاسلام . وقد يطلق على الحكم الشرعي الذي استقر في مكان الحكم الشرعي المنسوخ . فيقال : نسخ وجوب صوم رمضان وجوب صوم عاشوراء .

وأما المنسوخ ، فانما يطلق على الحكم الشرعي المرتفع . كوجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي ﷺ ، وكحكم الوصية للوالدين والاقربين ، وحكم التربص حولاً كاملاً في حق المتوفى عنها زوجها .

تحرير حقيقته :

وقد كان غموض حقيقة النسخ عند بعض الباحثين والفرق ، سبباً لانكار النسخ بالنسبة لبعضهم ، وسبباً في نسبة ما لا يليق ، الى الله تعالى عند بعض آخر . . وسبباً لاقحام معنى النسخ في كثير من أنواع البيان والتخصيص عند آخرين .

لا جرم ، إذأ ، أن تحرير حقيقته ببيان الفرق الواضح بين كل من النسخ، والبداء، والتخصيص ، يعتبر من أهم ما يتوقف عليه باب النسخ وفهم أحكامه .

ونذكر اولاً الفرق بين النسخ والبداء فنقول :

البداء في اللغة عبارة عن الظهور بعد الخفاء ، تقول : بدت لنا معالم المدينة ، وبدت لنا جلية الامر ، اذا كان كل منهما خافياً ثم ظهر . ومنه قوله تعالى : « وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون »^(٢) « وبدا لهم سيئات ما عملوا »^(٣) .

(١) البقرة : ١٠٦ .

(٢) الزمر : ٤٧ .

(٣) الجاثية : ٣٢ .

ولما كان ظهور الشيء للإنسان بعد خفائه ، موجِباً لتغيير حكمه أو سلوكه
حياله ، بما ينسجم مع الجديد الذي ظهر له من أمره مما كان خافياً ، فينسخ
حكماً بآخر أو سلوكاً بغيره طبقاً لما جدّ وظهر له - كان النسخ في الشريعة
الاسلامية قائماً على هذا السبب نفسه عند البعض ، وهم اليهود والرافضة .
أما اليهود فقد حملهم هذا اللبس بين النسخ والبداء على انكار النسخ
جملة واحدة ، لما فيه من نسبة معنى البداء الى الله تعالى ، على حدّ تصورهم
وفهمهم للأمر .

وأما الرافضة فقد حملهم هذا اللبس الذي وقعوا فيه على نسبة البداء
الى الله تعالى لما يعتقدونه من جواز النسخ ووقوعه . ويزعمون في مجال
الاستدلال على وهمهم هذا - أن جعفر الصادق رضي الله عنه كان يقول :
ما بدا لله تعالى في شيء كما بدا له في إسماعيل أي في أمر ذبحه . ويزعمون
أن ذلك هو معنى قوله تعالى : « يحو الله ما يشاء ويثبت .. » (١) .

وهكذا ، فقد أوقع هذا اللبس اليهود في إنكار تطور الشرائع وتبدلها ..
وأوقع الرافضة في نسبة الجهل الى الله تعالى .

ونقول في بيان فصل ما بين هذين الأمرين :

إن الحكم الشرعي الذي يفهم من أوامر الله ونواهيه ، ليس من البداء في
شيء ولا يمكن المقابلة بينهما حتى يقع بينهما أي لبس . ولكن الحكم الشرعي
قد يدل على البداء - فيما يتصوره أولئك الواهمون - فيقع بسبب ذلك اللبس .
فيقال مثلاً : إنه لم يأمر بما كان قد نهى عنه ، ولم ينه عما كان قد أمر به ،
إلا لأنه رأى في المنهي عنه مصلحة كانت غائبة عنه فنسخ نهيه بالأمر ، ولأنه
رأى مفسدة في المأمور به فنسخ أمره بالنهي .

ومحل الوهم في هذا الكلام حصرهم سبب النسخ بظهور ما كان خافياً
للحاكم من أمر المنسوخ . فكما أن هذا يصلح أن يكون سبباً - في العادة -

(١) الرعد : ٤١ .

للتغيير والنسخ ، فانه يصلح أيضاً أن يكون السبب هو استلزام الأمور به مصلحة خلال فترة محددة من الزمن ، فاذا انتهت الفترة المحددة وزالت المصلحة ، نشأ اذ ذاك سبب جديد لابطال الامر ونسخه . فاذا نسخه حينئذ ، لم يلزم منه أن يكون قد ظهر له ما كان خافياً عنه من قبل . فانه جل جلاله يعلم ما قد يحدث من تقلبات الامور وتطور المصالح والمفاسد .

وقد دلت البراهين القطعية من العقل والنقل على أن النسخ الواقع في أحكام الله تعالى ، انما هو واقع من أجل هذا السبب الثاني فقط . اذ قد علمت أن الله متصف بصفة العلم وانه يعلم غيب السموات وكل ما قد كان وما يكون ، بالأدلة القطعية المختلفة التي لا مجال لبسطها في هذا المكان . وهذه الصفة تنفي احتمال وقوع السبب الاول للنسخ . وهو ظهور مفسدة الشيء بعد توهم صلاحه . فلم يبق الا أن يكون السبب هو الامر الثاني .

بل إن النص القرآني يوضح هذا المعنى بما لا يترك للمتوهمين مجال بحث وهو قوله تعالى : « يسأله من في السموات والارض ، كل يوم هو في شأن »^(١) فما معنى قوله تعالى : « كل يوم هو في شأن ؟ » أتقول إنه كل يوم في حكم وقضاء جديد بين عباده ومخلوقاته ، لأنه يطلع كل يوم على جديد من شأنهم ومقتضيات مصالحهم ؟! وهل من عاقل يتصور أن يكون الإله على هذا النحو من الجهل بأمور من قد استقل بخلقهم ؟

إن المعنى كما هو مقرر في كلام المفسرين ، وعلماء التأويل : كل يوم يغفر دنباً ويكشف كرباً ، ويحيي ميتاً ويميت حياً ويعز ويذل ، ويرزق ويمنع . وهي شؤون يديها ولا يتنديها ، أي يديها لعباده ، عند حلول وقتها ، ولا يتدئها في تقديرها وتعلق الارادة بها ، إذ هي مقدرة في علمه منذ الأزل^(٢) .



(١) الرحمن : ٢٩ .

(٢) انظر تفسير الفخر الرازي : ٢٧/٨ والجامع لاحكام القرآن : ١٦٦/١٧ .

أما المتوهمون ، فقد اعترضوا على هذا الكلام فقالوا :

لا يخلو إما أن يكون الباري تعالى قد علم استمرار أمره بالفعل المعين
أبداً ، أو الى وقت معين ، وأنه سيكون منهياً عنه بعد ذلك الوقت . فان كان
الاول ، فانه يستحيل نسخه لمناقضة ذلك لعلمه السابق ، وان كان الثاني ، فان
الحكم يكون منتهياً بطبيعته في الوقت المحدد له في علم الله عز وجل ، وأين
هذا من النسخ ؟

والجواب : أن ما علم الله تعالى استمرار حكمه ، لن يلحقه نسخ .
أما ما علم انتهاء حكمه عند أمد معين ، فقد علم ان ذلك الما يتم بالنسخ
الذي يشرعه الله له اذ ذاك . لا انه علم انتهاءه عند ذلك الأمد مطلقاً .

أي فقد ثبت في علم الله تعالى أن الخير والمصلحة للمسلمين في صدر
الاسلام ، أن تكون قبلتهم التي يصلون اليها بيت المقدس . وعلم أن هذه
المصلحة تزول بعد ذلك ، ويصبح الخير لهم في الاتجاه الى الكعبة المشرفة ، وأن
هذا الحكم سينتهي اذ ذاك ، وسيخبر عباده باتتهائه ، بما ينزل عليهم من
خطابه الناسخ للحكم الشرعي السابق .

فقد علم ان الحكم سينتهي أمده ، وان ذلك سيكون بوساطة آية ناسخة
فلا يلزم الاعتراض الذي توهموه^(١) .

ثم نذكر الفرق بين النسخ والتخصيص فنقول :

إن بينهما قدراً مشتركاً يتفقان فيه في بعض الاحيان ، وهو أن كلاهما
يوجب اختصاص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ .

(١) انظر في هذا البحث : الاحكام للامدي : ١٦٤/٢ والمستصفى للغزالي : ١١٠/١
وشرح مسلم الثبوت : ٥٧/٢ والمعتدل لابي الحسين البصري : ٣٩٢/١ .

الا ان بينهما فرقاً من وراء ذلك .

وهو ان التخصيص بيان أن ما أخرج عن عموم الصيغة لم يرد باللفظ الدلالة عليه . أما النسخ فانما يخرج عن اللفظ ما قصد به الدلالة عليه .

فلو قال الشارع مثلاً : إفعل أبداً ، يجوز أن ينسخ بعد ذلك ، وما أريد بقوله ذاك : إفعل بعض الأزمنة ، بل أريد به ، الأزمنة كلها ، بدليل قوله : أبداً ، غير أن المكلف يعلم أن استمرار الحكم مشروط بعدم ورود ناسخ .

وتتفرع عن هذا الفارق الكلي بينهما فوارق ، جزئية أوصلها بعض الكاتبين الى عشرة فوارق . وحصرها الغزالي في خمسة وهي :

١ - الناسخ يشترط تراخيه عن المنسوخ ، أما التخصيص فلا يشترط فيه ذلك ، بل يجوز اقترانه بالمخصوص وربما كان واجباً وذلك عند من يقول بعدم جواز تأخر البيان .

٢ - التخصيص لا يدخل في الامر بمأمور واحد غير متعدد ، اذ لا سبيل الى دخول التخصيص فيه ، أما النسخ فيدخله .

٣ - النسخ لا يكون الا بقول وخطاب من الشارع ، أما التخصيص فقد يكون به وقد يكون بأدلة العقل والقرائن وسائر الادلة المختلفة التي سبق ذكرها . ذلك لأن أدلة العقل والقرائن الاخرى ، يسكن أن تنهض بياناً لمعنى النص ، ولكنها لا يمكن أن تنهض دليلاً على انتساخ مضمونه .

٤ - التخصيص يقي دلالة اللفظ المخصوص على معناه الباقي ، حقيقة أو مجازاً ، على الخلاف الذي ذكرناه في مكانه^(١) ، أما النسخ فيبطل دلالة المنسوخ على اعتبار الحكم في مستقبل الزمان بالكلية .

(١) انظر صفحة ٢٠٨ من هذا الكتاب .

هـ - يجوز تخصيص العام المقطوع بأصله ، بالقياس ، وخبر الواحد ، وسائر الأدلة التي سبق ذكرها . أما نسخ القاطع فلا يجوز إلا بقاطع^(١) - على خلاف في ذلك - ولكن جرى البحث في جواز نسخ النص بالقياس ، وسن فصل القول فيه في مكانه ان شاء الله .



ثانياً - إثبات النسخ على منكره :

وقد اتفق أهل الشرائع على جواز النسخ عقلاً وعلى وقوعه شرعاً ، وانما خالف في ذلك من المسلمين ، أبو مسلم الاصفهاني ، فانه قال بامتناعه شرعاً وجوازه عقلاً ، وخالف في ذلك من أرباب الشرائع الاخرى اليهود ، كما ذكرنا .

والدليل على أن النسخ جائز عقلاً ، كل من برهاني العقل والشرع .

اما العقل فنسوق في ذلك ما قاله الآمدي ، وهو ان المخالف لا يخلو إما أن يكون ممن يوافق على أن الله تعالى له أن يفعل ما يشاء كما يشاء من غير نظر الى سبب أو غرض ، وإما أن يكون ممن يعتبر الحكمة والغرض في أفعاله تعالى .

فان كان من الفريق الاول فلا يستنع عليه تعالى أن يأمر بالفعل في وقت وينهى عنه في وقت آخر ، كما أمر بالصيام في رمضان ونهى عنه في يوم العيد .

وان كان من الفريق الثاني - فمع كونه مذهباً باطلاً على ما عرف في كتب العقيدة - نقول : وأي مانع في أن يعلم الله استلزام الامر بالفعل في وقت معين للمصلحة واستلزام النهي عنه للمصلحة في وقت آخر ؟ - اذ المصالح مما يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال . حتى إن مصلحة بعض الاشخاص في الغنى أو الصحة ويسر التكاليف ، ومصلحة آخرين في نقيض ذلك ، فينبغي أن تختلف أيضاً باختلاف الازمنة والعصور .

(١) المستصفى : ١١٠/١ - ١١١ .

وإذا علم هذا ، فليس من الممتنع عقلاً أن يأمر الله تعالى المكلف بالفعل في زمان ، لعلمه بمصلحته فيه ، وينهاه عنه في زمان آخر لعلمه بمصلحته فيه ولهذا خص الشارع كل زمان بعبادة غير عبادة الزمن الآخر ، كأوقات الصلوات والحج والصيام . ومع وضوح هذا كله يتضح أن النسخ جائز عقلاً ، وليس فيه ما يستلزم امتناعه^(١) .

وأما دليل السمع : فقوله جل جلاله : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير »^(٢) . وأنت تعلم أن هذه الآية إنما تصلح دليلاً في حق من آمن بكتاب الله تعالى ونبوة رسوله محمد عليه الصلاة والسلام ، من أتباع أبي مسلم الاصفهاني . أما اليهود فلا تصلح هذه الآية بحد ذاتها دليلاً عليهم ، ولكن يحتج عليهم أولاً بدلائل نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، وبدلائل كون القرآن كلام الله تعالى .



وتنحصر شبهة المخالفين فيما يلي :

أولاً : لو جاز نسخ الاحكام الشرعية لاختلاف المصالح خلال الازمان ، لاستلزم ذلك جواز نسخ ما وجب من الاعتقادات ، في أمور التوحيد وصفات الله تعالى ، والتالي باطل . فبطل ما أدى اليه .

ثانياً : الخطاب المنسوخ لا يخلو : إما أن يكون مقيداً بأجل أو وصف ، أو يكون مقيداً بما يدل على الاستمرار والتأييد ، فان كان الاول فانتهاؤه انما يكون بزوال قيده أو وصفه ، وهو ليس نسخاً ، وان كان الثاني ، كان نسخه محالاً لما يلي :

(١) الاحكام للامدي باختصار وتصرف يسير في اللفظ : ١٦٦/٢ .

(٢) البقرة : ١٠٦ .

٢ - يلزم من ذلك اعتقاد المكلف خلاف الحقيقة وهو قبيح .

ب - لو جاز رفع الحكم بعد وقوعه ، فإما أن يكون الرفع قبل وجوده في دائرة التطبيق والتنفيذ ، وإما أن يكون بعد وقوعه والفراغ منه ، وإما أن يكون في حال التلبس به .

فعلى التقدير الاول ، يستحيل النسخ ؛ لأن نسخ ما لم يوجد غير ممكن . وعلى التقدير الثاني يستحيل أيضاً ، لأنه رفع لما لا يوجد في الحال ، وعلى التقدير الثالث يلزم من النسخ أن يرتفع الشيء لحظة وجوده وهذا أيضاً محال ، لأن الوحدة الزمانية لا يمكن أن تكون ظرفاً لعرضين متناقضين معاً .

ويرد على هذا الشبه بما يلي :

اولاً : ما المانع من القول بجواز نسخ الواجبات الاعتقادية عقلاً ؟ وماذا في أن ينسخ الله تعالى عن عباده وجوب الاعتقاد بوجوده ووحدانيته ؟^(١) . وقد علمت أن الحسن والقبح في أمور الشريعة الاسلامية نابعان من حكم الشرع وحده . فليس حسن وجوب الاعتقاد بالله تعالى إلا من أجل أن الله أمر بذلك ؛ وليس قبح الجهل به إلا لأن الله تعالى قد نهى عن ذلك .

هذا من ناحية انتفاء المانع العقلي . أما شرعاً فقد ثبت ثبوتاً قاطعاً أن

(١) ينبغي أن تلاحظ أننا نقرر جواز نسخ وجوب الاعتقاد ، لا نسخ مضمون الخبر الاعتقادي .

الاول جائز ، ولا يلزم منه أي محال أو بطلان . فان الإله الذي أمرك باعتقاد وجوده ، له إذا شاء أن يرفع عنك هذا الامر ويتركك حراً في اعتقاد ما تشاء . وهذا الرفع لا يغير من الحقيقة وواقع الامر شيئاً ، وهو وجود الله عز وجل .

أما الثاني فمحال ، لانه يسري الى واقع الامر الذي أخبر الله عنه بالإبطال . ولا بد عندئذ أن يكون أحد الخبرين صادقاً والآخر كاذباً ، ضرورة أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان معاً .

الواجبات الاعتقادية مستمرة ثابتة لا يلحقها نسخ ، لانطواء أسباب النسخ بانقطاع الوحي واختتام النبوة .

أما على رأي المعتزلة الذين يقولون بالتحسين والتقبيح العقليين . فنسخ الاحكام الاعتقادية محال عقلاً عندهم ، ولا يلزم من ذلك أن يكون نسخ الاحكام الاخرى كذلك عندهم لاختلاف معنى الحسن في كل منهما ، اذ لا مانع من أن يكون حسن الأحكام مرتبطاً بمصالح متطورة مع تطور الأزمان .

ثانياً : النص المقيد بأجل ، قد ينسخ قبل حلول أجله . وليس ثمة ما يمنع ذلك . فما المانع من أن يتوجه الامر في شهر رمضان بالحج الى بيت الله في ذلك العام . ثم ينسخ ذلك الامر قبل حلول وقت الحج والتلبس به . وانما يكون فائدة الامر بالحج على هذه الحال ، استنهاض عزيمة العبد للطاعة والامثال ، وحسب ذلك مظهراً من مظاهر عبودية الانسان لله . مثاله نسخ ما اتجه الى ابراهيم عليه الصلاة والسلام من أمر الله له بذبح ولده .

وأما النص المقيد بالاستمرار والتأييد ، فلا يلزم من نسخه شيء مما ذكر . وهو اعتقاد خلاف الحقيقة أو عدم الوثوق بالوعد أو الوعيد .

اما بيان الامر الاول فبأن تعلم أن التأييد انما هو قيد للفعل المأمور به ، وليس قيداً للأمر ذاته . إذ معنى قوله : إفعل هذا دائماً ، افعله دون انقطاع ما لم تتلق مني أمراً جديداً بصدده .

وفائدة هذا الكلام ، تنبيهه الى أن عليه أن لا يتوقع أو ينتظر أجلاً معيناً ينتهي عنده هذا الامر ، وهذا المعنى لا ينافيه ورود النسخ عليه فيما بعد ، اذ التأييد انما كان مقيداً في الحقيقة بالحال الذي لا ناسخ فيه .

ولو ظننت أن التأييد قيد للأمر ذاته لورد الاشكال . إذ المعنى حينئذ : أمرتك أمراً دائماً بهذا الفعل . فالدوام حينئذ قيد لجملته خبرية ، والإخبار لا يعتريه النسخ . إذ لو نسخ لاستلزم ذلك كذب الخبر السابق أو الخبر الناسخ له .

واما بيان الامر الثاني : فهو ان الوعد والوعيد من نوع الاخبار . والنسخ إنما يرد على حكم تكليفي . فهو من عوارض الانشاء لا الاخبار ، وإذا فلا يلزم من نسخ حكم تكليفي ، أياً كان نوعه ، أن تتعرض أخبار الوعد والوعيد أيضاً للنسخ ، اذ لا لزوم بينهما ، لما قد علمت . وأنت تعلم أن الموضوع المتحدث عنه في باب النسخ إنما هو الاحكام الشرعية ، وهي - كما تعلم - من قبيل الانشاء . فلا علاقة لها بوعد ولا وعيد . إذ هما من قبيل الخبر . وما قال أحد إن الخبر قابل للنسخ مع فرض كل من الناسخ والمنسوخ خبراً صحيحاً .

ثالثاً : النسخ إنما يرد على الحكم الذي تضمنه الخطاب الشرعي ، والحكم شيء ، وتنفيذ مقتضاه شيء آخر . وبينهما فارق كبير . فالذي صلى الظهر تنفيذاً لقوله تعالى : أقيموا الصلاة ، لم يوجد الحكم وإنما أوجد مقتضاه ، والحكم لا يزال كما هو .

وإذا تبين هذا ، فلا معنى للترديد الذي أورده النافون للنسخ ، من أنه إما أن يكون قبل الفعل أو بعد الفعل أو أثناءه ، وأنه على كل محال ، لانه على التقدير الاول نسخ لما لم يوجد بعد ، وعلى التقدير الثاني نسخ لما وجد وانتهى ، وعلى التقدير الثالث يلزم منه اجتماع النقيضين .

وذلك لأن النسخ إنما يرد على الحكم الذي تضمنه خطاب الله تعالى . أما فعل العبد فهو متعلق بالحكم . وسيان أن ينسخ الحكم قبل وجود متعلقه أو بعده أو معه .



اما الدليل على وقوع النسخ شرعاً ، فأمثلة كثيرة :

منها ما تم الاجماع عليه ، من أن شريعة محمد ﷺ ناسخة لجميع الشرائع السالفة .

ومنها الاجماع على نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس باستقبال الكعبة ،
وعلى نسخ الوصية للوالدين والأقربين بآية المواريث ، ونسخ صوم عاشوراء
بصوم رمضان ، ونسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي ﷺ ،
ونسخ وجوب تربص المرأة المتوفى عنها زوجها حولاً كاملاً بتربصها أربعة أشهر
وعشرة أيام ... الى غير ذلك من الأمثلة .

وكلها أمثلة لا خلاف فيها ولا تحتل البحث والنقاش .

وقد ردها الشرذمة المخالفة ، بما لا طائل فيه من الكلام . فلا داعي الى
تطويل البحث والنقاش فيه .



ثالثاً - شروط النسخ :

ونذكر طائفتين من الشروط :

أولاهما شروط متفق عليها ، أخراهما شروط جرى الخلاف فيها . وهذه
الثانية منها ما هو شروط وهمية لم يقل بها إلا قلة من الباحثين ، ومنها ما يعتبر محل
نظر وبحث .

اما الطائفة الاولى فتتلخص في الشروط التالية :

أولاً : أن يكون المنسوخ حكماً شرعياً ، سواء أكان حكماً تكليفاً ، أو
حكماً وضعياً ، فالإخبار لا يتصور امكان نسخه في حق الله تعالى ، لأن موجه
لا يكون إلا كذباً أو سهواً ، وكل منهما محال على الله تعالى .

وسواء أكان الخبر الإلهي متعلقاً بما لا يجوز تغييره عقلاً كقولنا : العالم

حادث ، أم كان متعلقاً بما يجوز تغييره في العقل كالأخبار بما قد كان وما سيكون .. وسواء أكان متعلقاً بماض من الزمن أو بمستقبل : فانه سواء في استحالة طرء النسخ عليه . ذلك لأن سبب عدم امكان النسخ فيه ليس تعذر تغييره وانما هو استلزامه لنقيصة السهو أو الكذب .

ونسخ كل أنواع الخبر سواء في استلزامه لتلك النقيصة .

إلا أن الجمهور استثنوا صورة واحدة من صور الأخبار ، فأجازوا نسخها ، وهي صورة الأخبار بالوعيد . ذلك لأن نسخه لا يستلزم أي نقيصة ، بل الثابت أن اخلاف الوعد بمقدار ما يكون مستقبلاً فان اخلاف الوعيد يكون محموداً ومستحسناً . وعليه قول الشاعر :

وإني إذا أوعدته أو وعدته لمخلف أيعادي ومنجز موعدي

ثانياً : أن يكون النسخ بواسطة خطاب شرعي ، فارتفاعه بغيره كموت المكلف مثلاً ليس نسخاً ، إذ لا يصدق عليه أنه ارتفاع حكم خطاب سابق بخطاب آخر لاحق له . بل الأمر بمثابة قول الشارع للمكلف : الحكم في حقك ثابت ما دمت حياً . فوضع الحكم قاصر على الحياة ولا يحتاج الى ما يرفعه من بعدها .

ثالثاً : أن لا يكون ارتفاع الحكم بسبب انتهاء وقته الذي دل عليه قيد الخطاب السابق نفسه ، كقوله تعالى : « ثم أتموا الصيام الى الليل »^(١) فان انتهاء حكم الصوم باقبال الليل لا يعتبر نسخاً ، لأن موجب انتهائه هو انتهاء الوقت الذي دل عليه قيد : « الى الليل » .

أما لو طرأ خطاب آخر اقتضى رفع مثل هذا الحكم قبل انتهاء وقته ،

(١) البقرة : ١٧٨ .

فذلك يعتبر نسخاً ، لأن الرفع لم يكن بسبب قيد الخطاب السابق ، وانما كان بسبب خطاب آخر طارئ .

رابعاً : أن يكون الخطاب الناسخ متراحياً عن المنسوخ ، ذلك لأن ما كان متصلاً به كقيد الوصف والشرط والاستثناء ، لا يمكن أن يعتبر نسخاً ، بل هو تخصيص وبيان لأصل الحكم الاول ، الذي تنزل به الخطاب المقيد .
هذه هي الطائفة الاولى من الشروط المتفق عليها .

واما الطائفة الثانية من الشروط فنجملها فيما يلي : مع مناقشة كل شرط منها ، وبيان الراجح المختار .

اولها : أن لا ينسخ الحكم إلا بعد أن تمر فترة يتمكن فيها المكلف من الامتثال ، بتطبيقه .

اشتراط هذا الشرط المعتزلة ، وطائفة من الحنفية ، منهم أبو منصور الماتريدي وأبو الحسن الكرخي ، وخالفهم في ذلك الجمهور .

دليل المعتزلة ومن ذهب مذهبهم ، أن الشارع لم يكلف العبد بالحكم إلا للحسن الذي يترتب على امتثاله ، بتنفيذه ، والقيام به . ونسخ هذا التكليف قبل دخول وقت التمكن من الامتثال ، يقتضي قبحه وقبح انصياع العبد له اذ هو لون من العبث ، بل لا ريب أنه تناقض ، يتنزه عنه الله سبحانه وتعالى .

أما نسخه بعد التمكن من التنفيذ أو بعد تنفيذه فعلاً فلا يستلزم التناقض ، لأن حسنه السابق ربما كان مقيداً بالوقت الذي مرَّ على المكلف ، ولم ينهض لتنفيذه فيه ، فلما مرَّ ذلك الوقت تحول حسنه الى قبح ، فاقضى ذلك نسخه .

واستدل الجمهور على صحة هذا النسخ وبطلان شرطهم هذا بأدلة كثيرة لعل أوضحها هذان الدليلان :

(الدليل الاول) : ان حسن التكليف بعمل ما قد لا يكون بسبب ما في ذلك

الفعل من الآثار المترتبة ، بل بسبب ما يكون من الازعان له والانقياد لموجبه واعتقاد أحقيته .

وحسبك من حسن ذلك ، ما يستلزمه من ظهور الانصياع لحقيقة العبودية لله تعالى . فاذا أذعن العبد للتكليف ، وانقاد له ، واعتقد أحقيته ، وراح يتخذ الأهبة والاستعداد للتنفيذ ، فأى مانع في أن يرى الله تعالى ذلك منه ، فيرخص له في تركه أو يأذن في التحول الى ما هو أخف منه ؟ . وأي تعارض أو تناقض في ذلك ؟ . وأنت تعلم أن الذي يخلق فعل الانسان انما هو الله ، خلافاً للمعتزلة فقط ، وانما يُجْزَى العبد عند جمهور المسلمين على العزم ، وجمع الارادة ، والتوجه الى الفعل ، حيث يخلق الله تعالى عندئذ في أعضائه وجسمه القدرة والحركة المتفقة مع ما أجمع العزم عليه .

وعلى ذلك فإن متعلق التكليف في الحقيقة إنما هو اتجاه العبد بالقصد والعزم الى ما كلفه الله بفعله . وهو ما يعبر عنه علماء العقيدة بالكسب .

واذا تحقق هذا من العبد ، فقد لا تبقى حكمة من استمرار الحكم ، بل قد تصبح الحكمة عندئذ تكليفه بالترك أو التحول الى فعل غيره .

هذا كله على فرض القول بالتحسين والتقييح العقلين ، وهو مذهب المعتزلة ، وقد سبق شرحه في أكثر من موضع .

وقد علمت أن مذهب جمهور أهل السنة والجماعة ، أن مصدر الحسن والقبح الشرعيين في الاشياء انما هو حكم الله تعالى لا صفة ذاتية في الاشياء أو الافعال ذاتها .

(الدليل الثاني) : وقوع ذلك فعلاً .

فمن أمثلة ذلك حديث الاسراء والمعراج المتفق عليه . ففيه أن الله تعالى فرض على رسوله ﷺ وعلى أمته خمسين صلاة في اليوم والليلة . فلما مر بموسى عليه الصلاة والسلام قال له : سل ربك التخفيف ، فإن أمتك لا تطيق ذلك ؛ فسأل ﷺ ربه التخفيف فخففت الى خمس ، فقد نسخت الخمسون بخمس قبل أن يأتي وقت التمكن من فعلها .

ومن أمثلته أن الله تعالى أمر بتقديم صدقة بين يدي مناجاة النبي ﷺ ، وذلك في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ذلك خير لكم وأطهر ، فإن لم تجدوا فإن الله غفور رحيم »^(١) ، وسرعان ما نسخ هذا الحكم قبل أن يتمكن الصحابة من تنفيذه والائتمار به . وذلك في قوله عز وجل : « أشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فإن لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الله ورسوله والله خير بما تعملون »^(٢) .

ووقت التمكن هو أن تعرض للصحابي حاجة أو مشكلة تقتضيه مناجاة الرسول عليه الصلاة والسلام واستفساره عنها . وعندما نسخ هذا الحكم لم يكن أحد من الصحابة قد دخل في هذا الوقت ما عدا علياً رضي الله تعالى عنه . فقد ورد في الصحيح أنه لم يناج النبي ﷺ قبل نزول آية النسخ لوجوب التصديق إلا علي بن أبي طالب رضي الله عنه . قدّم ديناراً تصدق به .

وللخصم مناقشات لهذين الدليلين ، وللجمهور ردود عليها ، لا نرى فائدة من إطالة البحث فيها^(٣) .

ثانيها : يشترط في الحكم المنسوخ أن يكون مما يقبل حسنه أو قبحه السقوط ، أما ما لا يقبل ذلك ، كحسن الايمان بالله وقبح الكفر به . فلا يمكن أن يعتريه النسخ . ذهب الى اشتراط ذلك المعتزلة والماتريدية^(٤) .

وخالف الجمهور فلم يشترطوا ذلك . لأن حسن الاحكام الشرعية ، كلها ، من عملية واعتقادية ، إنما هو مأخوذ من الشرع . فليس في الافعال أو الاشياء

(١) المجادلة : ١٢

(٢) المجادلة : ١٣ .

(٣) انظر الامدي في الاحكام : ١٧٢/١٧٥ ، وشرح مسلم الثبوت : ٦١/٢ فما بعد

والمستصفي للغزالي : ١١٥/١ .

(٤) شرح مسلم الثبوت : ٦٧/٢ .

حسن أو قبح ذاتي استوجب حكماً شرعياً فيها ، بل العكس هو الصحيح ، أي الحكم الشرعي الذي اقتضته مشيئة الله استوجب فيها حسناً أو قبحاً حسب نوع الحكم . فله أن ينسخ ما يشاء من أحكامه . كيف لا وقد ثبت أن له أن ينسخ ما يشاء من صفات القبح والحسن في الأشياء .

وليس في هذا الصدد مجال لعرض أدلة الجمهور على هذه الحقيقة ، إذ محل ذلك مباحث أصول الدين وفي كتب العقيدة^(١) .

ثالثها : يشترط في الحكم المنسوخ أن يقوم مقامه حكم آخر بدلاً عنه . ذهب إلى ذلك شاذمة من الناس . وخالفهم جماهير العلماء والاصوليين فقالوا بجواز نسخ الحكم الشرعي بدون بدل عنه .

شبهة المخالفين قوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها »^(٢) فقد التزم الاتيان بالبدل عن المنسوخ .

وأجاب الجمهور عن هذه الشبهة بعدة أجوبة هي : أولاً : الحديث هنا إنما يتعلق بنسخ آية من القرآن لا حكم من الأحكام ، ونسخ الآية يكون بآية أخرى تنسخها كما نسخت آية وجوب الصدقة عند مناجاة الرسول بآية أخرى جاءت بعدها .

ثانياً - ولعله أوجهها : أن المراد بما هو خير منها في قوله تعالى : « نأت بخير منها أو مثلها » أعم من أن يكون حكماً بديلاً عنه ، بل يمكن أن يكون رجوعاً إلى البراءة الأصلية . وجصره في حكم آخر عوضاً عن الأول تحكم لا دليل عليه ولا مسوغ له .

(١) انظر للوقوف على تفصيل هذا البحث كبرى اليقينيات الكونية لمؤلف هذا الكتاب ص : ١٦٠ - ١٦٥ .

(٢) البقرة : ١٠٦ .

فلا شك أن نسخ وجوب التصديق عند مناجاته عليه الصلاة والسلام بالرجوع الى البراءة الاصلية خير من بقاء الحكم المنسوخ ، بعد أن تعلق الإرادة الإلهية بالتنجيزية بنسخه . فهذا هو معنى قوله عز وجل : « نأت بخير منها أو مثلها » .

ثالثاً - لو سلمنا أن الآية عامة في الاحكام كلها فانها لا تعدو أن تكون نصاً عاماً قابلاً للتخصيص ، وقد خصصه الواقع الملموس . فقد نسخت أحكام كثيرة الى غير بدل عنها .

منها نسخ وجوب الصدقة عند مناجاة النبي عليه الصلاة والسلام ، فقد نسخ هذا الحكم دون أي بدل عنه اذ عاد الناس الى البراءة الاصلية .
ومنهم من نسخ تحريم ادخار لحوم الإضاحي الى غير بدل أيضاً .

ومنهم من نسخ وجوب الإمساك بعد الإفطار في ليل رمضان ، اذ كان الرجل في صدر الاسلام اذا أفطر مساء ثم نام قبل أن يأكل لم يجز له أن يأكل أو يتناول شيئاً من المفطرات حتى يصبح . روى البخاري عن البراء قال : كان أصحاب محمد ﷺ اذا كان الرجل صائماً فحضر الإفطار ، فنام قبل أن يفطر ، لم يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسي ، وأن قيس بن صرمة الانصاري كان صائماً ، فلما حضر الإفطار أتى امرأته فقال لها أعندك طعام ؟ قالت : لا ، ولكن أنطلق ، فأطلب لك ، وكان يومه يعمل . فغلبته عيناه ، فجاءته امرأته ، فلما رآته قالت : خيبة لك ! .. فلما انتصف النهار غشي عليه ، فذكر ذلك للنبي ﷺ فنزل قوله تعالى : « أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم .. » ^(١) الآية . فقد نسخ إذا وجوب الإمساك عن المفطرات بعدم النوم ، الى غير بدل .

رابعها : يشترط في الآية من القرآن والسنة المتواترة أن لا ينسخها

(١) البقرة : ١٨٧ .

إلا متواتر مثلها وان كان من الجائز عقلاً أن ينسخ الآحاد المتواتر ، إلا أن ذلك غير وارد سمعاً • اعتمد هذا الشرط بعض الاصوليين • وخالفهم داود الظاهري وأشياعه و جماهير الاصوليين •

دليل المشترطين حديث عمر بن الخطاب السابق ذكره : (لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت ..) فلم يعمل رضي الله عنه بخبر الواحد ولم يحكم به على القرآن وما ثبت من السنة متواتراً •

وربما احتج الجمهور بحديث الترمذي وغيره : (لا وصية لوارث) فانه ناسخ لقوله تعالى : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقربين »^(١) فهذا حديث آحاد قد نسخ آية من القرآن ويجب أن لا نسلم عدم تواتر الحكم الذي تضمنه الحديث اذ هو محل إجماع^(٢) •

أقول : وأنت تذكر أن الحنفية استدلوا بحديث عمر المذكور على عدم جواز تخصيص المتواتر بالآحاد ، وتذكر أنهم ردوا على الجمهور احتجاجهم بتخصيص حديث (لا وصية لوارث) لآية الوصية ، بدعوى أن المخصص للآية انما هو الاجماع ، وقد رفض الجمهور ذلك^(٣) •

فكيف يصبح دليل الخصم اذ ذاك دليلاً سائفاً للجمهور هنا ؟ •••

الحق أن حديث عمر لا دلالة فيه على بطلان تخصيص ولا على بطلان نسخ • وإنما الامر ، كما قلنا اذ ذاك ، أن عمر رضي الله عنه لم يطمئن شخصياً الى حفظ فاطمة بنت قيس للموضوع ،

والحق أيضاً أن حديث (لا وصية لوارث) هو الناسخ الحقيقي لآية الوصية وليس الاجماع ، بل الاجماع انما استند الى هذا الحديث الناسخ •

(١) البقرة : ١٨٠ •

(٢) المحلى على جمع الجوامع : ٥٣/٢ •

(٣) انظر ص ٢٢١ من هذا الكتاب •

وهذا هو نص الشافعي في كتابه (الرسالة) :

(لا ينسخ كتاب الله تعالى إلا كتابه وهكذا سنة رسوله ، لا ينسخها إلا سنته ، ولو أحدث الله في أمر غير ما سن فيه رسوله ، لسن رسوله ما أحدث الله ، حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة لسنته)^(١) .

وقد فهم المحقق السبكي في كتابه جمع الجوامع ، هذا النص على غير ما توهمه كثير من الباحثين ، وتبعه في ذلك شارحه الجلال المحلي . ومعنى كلام الشافعي على حد فهمه له : حيث وقع نسخ القرآن بالسنة ، فلا بد أن يكون معها قرآن عاضد لها يبين توافق الكتاب والسنة ، وحيث وقع نسخ السنة بالقرآن فمعه سنة عاضدة له تبين توافق الكتاب والسنة^(٢) .

أي لا يمكن أن نجد سنة قد انفردت بنسخ قرآن دون أن تجد في القرآن آية تقوي دلالة السنة في النسخ ، ولا يمكن أن تجد آية قد نسخت سنة دون أن تجد في السنة ما يؤكد دلالة الآية على النسخ .

مثاله أن القرآن نسخ سنة رسول الله ﷺ في الاتجاه الى بيت المقدس وأمر بالاتجاه الى الكعبة ، وقد فعل رسول الله ﷺ ذلك . فقد وجدت سنة أكدت دلالة القرآن على النسخ . فتوافقت السنة مع بعضها في النسخ .

ومثاله أيضاً أن السنة نسخت حكم الوصية للأقربين من الورثة وهو ثابت في القرآن ، وفي القرآن ما يدعم السنة الناسخة ، وهو آية المواريث التي حددت نصيب الوارثين ، فتوافق القرآن مع بعضه في النسخ .

وعليه فيكون مراد الشافعي من صدر كلامه – كما قال المحلي – أنه لم يقع نسخ الكتاب إلا بالكتاب ، وإن كان ثمة سنة ناسخة له . ولا نسخ السنة

(١) الرسالة للإمام الشافعي : ١٠٨ - ١١٣ .

(٢) جمع الجوامع وشرحه : ٥٣/٢ .

فإذا ثبت ذلك ، فقد ظهر إذاً بأن القول بمنع نسخ المتواتر بالآحاد لا مسوغ له ولا دليل عليه .

وإنما الراجح ما ذهب إليه جمهور المحققين ، وذهب إليه الامام أحمد من جواز نسخ المتواتر بالآحاد .

ذلك لأن الناسخ إنما يأتي في الحقيقة رافعاً لاستمرار حكم المنسوخ ، لا لأصل ثبوته ، واستمرار حكم المنسوخ ظني وإن كان أصل ثبوته في النص القطعي يقيناً .
أي فتكافؤ قوة الاستمرار في المنسوخ والدليل الناسخ ، لأن كلاهما ظني في الحقيقة^(١) .

على أن الذين يمنعون نسخ المتواتر بالآحاد ، إنما يمنعونه وقوعاً ، ولا يمنعونه عقلاً كما قد علمت ، منهم العلامة ابن السبكي في جمع الجوامع والامام البيضاوي في المنهاج . غير أنهم يحتجون بما لا يصلح إلاّ دليلاً للمنع العقلي ، كقولهم : لأن القاطع لا يدفع بالظن ، ولذلك فإن الذين قالوا بالمنع العقلي (وهم شرذمة قليلة) احتجوا بنفس هذا الدليل ، كما نقل ذلك عنهم ابن برهان^(٢) .

فهذا الاضطراب ، لا مخرج منه إلاّ باعتماد ما قلناه ، من تكافؤ المتواتر والآحاد في الدلالة الظنية على استمرار الحكم ، وحصر النظر في الامكان الشرعي دون الالتفات الى أن ذلك هل وقع أم لا .

خامسها : يشترط أن لا ينسخ الكتاب الا بكتاب مثله ، وأن لا تنسخ السنة إلا بسنة مثلها . نقل هذا الشرط عن الامام الشافعي رضي الله عنه .

وجمهور الاصوليين على أنه يجوز أن ينسخ الكتاب بالسنة المتواترة ، كما يجوز أن تنسخ السنة بالكتاب . وقد استعظم بعض العلماء من الشافعي القول بخلاف هذا وأنكروه عليه .

(١) انظر شرح جلال الدين المحلي على جمع الجوامع : ٥٣/٢ .

(٢) انظر ما قاله الاسنوي في شرحه على المنهاج نقلاً عن ابن برهان : ٥٨٧ / ٢ .

إلا بالسنة وإن كان ثمة كتاب ناسخ لها . أي لم يقع النسخ لكل منهما بالآخر إلا
ومعه مثل المنسوخ عاضد له (١) .

أقول : وهذا هو الحق الذي يفهمه المتأمل في كلام الشافعي ، وهو تنبيه
دقيق من الشافعي رضي الله عنه . إلى واقع الانسجام بين كل من آيات الكتاب
المبين والسنة المطهرة بصدد وقائع النسخ وأسبابه . ولا يبقى معه أي سبب
للاستنكار أو الاستعظام .

بل إن التنبيه إلى ضرورة هذا الانسجام ، هو الضمانة التي لا بدّ منها
لإبعاد كتاب الله وسنة نبيه محمد عليه الصلاة والسلام عن عبث العابثين وكيد
أصحاب الزيغ والضلال .

ذلك لأنه إذا أطلق القول بصحة نسخ الكتاب للسنة ، ونسخ السنة للكتاب ،
دون ربط لذلك بالضابط الذي ذكره الشافعي ، فتح من ذلك باب لا انفلاق
له أمام المبطلين المتربصين بحقائق الكتاب والسنة . إذ يقول أحدهم ، كلما رأى
تخالفاً بين نص كتاب وسنة ، إن أحدهما نسخ الثاني ، ثم يمضي يبطل أحكام
الشريعة بعضها ببعض .

فهو إذا سمع مثلاً قول رسول الله ﷺ : لا يبيع أحدكم على يعة أخيه ،
قال : هو منسوخ بقوله تعالى : « أحل الله البيع » . وإذا سمع قول الله عز وجل :
« واستشهدوا شهيدين من رجالكم » . قال هو منسوخ بقوله عليه الصلاة
والسلام عن خزيمة : (من شهد له خزيمة فهي شهادة) فتجوز شهادة واحد في
البيوع وغيرها ، ويثبت أثرها المطلوب .

وإنما الضمانة لعدم الوقوع في مثل هذا التلاعب ، اعتماد الضابط الذي
قرره الشافعي رضي الله عنه ؛ وهو أن يوجد للسنة النسخة للقرآن مؤيد من
القرآن ذاته ، وأن يوجد للقرآن النسخ للسنة مؤيد من السنة ذاتها .

(١) المحلى على جمع الجوامع : ٥٤/٢ .

سادسها : يشترط أن لا تنسخ تلاوة الآية مع بقاء حكمها • لان الحكم تابع للفظ الآية ، فلا يجوز نسخ الاصل مع بقاء تابعه • ذهبت الى ذلك طائفة من الاصوليين •

والحق الذي ذهب اليه الجمهور أن لا قيد في ذلك • فيجوز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم كما يجوز نسخ الحكم مع بقاء التلاوة •

ويرد على شبهة الطائفة المذكورة ، بأن نسخ التلاوة ، لا يعني ما قد يتوهمونه ، من إبطال كونه كلام الله تعالى المتضمن لحكم شرعي معين ، فذلك - لو صح - هو الذي يستدعي إتساخ الحكم معه •

وإنما معنى نسخ التلاوة ، ارتفاع أحكام نظمه من جواز الصلاة به والتعبد بتلاوته ونحو ذلك ، مع الاعتقاد باستمرار كونه كلام الله تعالى المتضمن لمعناه وحكمه •

ونسخ التلاوة بهذا المعنى لا يستلزم نسخ الحكم ولا علاقة له به • بل هما في الحقيقة حكمان مستقلان عن بعضهما^(١) •

كما يردّ على شبهتهم - بعد بيان هذا الذي ذكرناه - بالوقوع • فقد روى الشافعي وغيره عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قوله : لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبها : الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة^(٢) ، فإننا قد قرأناها •

فهذا الكلام منسوخ التلاوة دون الحكم لأمره ﷺ برجم المحصنين • ومثال نسخ الحكم دون التلاوة كثير ... من ذلك قوله تعالى : « والذين

(١) انظر شرح اللمع لابي اسحاق الشيرازي : ٣٢٠ •

(٢) رواه أيضا البيهقي •

يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً الى الحول غير إخراج ..»^(١)
فقد نسخ حكمه مع بقاء تلاوته .

سابعها : يشترط في كل من النسخ والمنسوخ أن لا يكون قياساً . أي فلا
ينسخ بالقياس شيء من القرآن أو السنة أو الاجماع أو القياس .

ذهب الى هذا الاشتراط أبو إسحاق الشيرازي ، وأيده في ذلك الشيخ
زكريا الانصاري في كتابه لب الاصول ، ونقله عن الجمهور ، وقال به إسحاق
المرزوي والقاضي حسين ، واختاره الغزالي أيضاً ، وقال إنه مذهب الجمهور
إلا شذوذاً منهم .

وممن خالف في هذا الشرط السبكي في كتابه جمع الجوامع . فقد قال :
ويجوز على الصحيح نسخ النص بالقياس لاستناده الى النص .. الخ .^(٢)
ويتبين من كلامه فيما بعد ، أنه انما يعني القياس الجلي ، لا مطلق قياس
صحيح في أصله .

والمختار الذي عول عليه الاصوليون ما ذهب اليه الجمهور من المنع ،
ونقل لك في الاستدلال على ذلك ما قاله شارح اللمع :

(أما عدم نسخه شيء من القرآن والسنة والاجماع ، فلأنه فاسد الوضع
بعد ذلك - أي بعد مخالفته له - لأن شرط القياس أن لا يكون في الاصول
ما يخالفه من نص كتاب أو سنة أو إجماع . ولأنه ظني ، ونسخ المقطوع
بالمظنون لا يجوز .

وأما عدم نسخه لقياس آخر فتلك المعارضة إن كانت بين أصلي القياس

(١) البقرة : ٢٤٠ .

(٢) شرح جمع الجوامع : ٥٤/٢ .

فهذا يتصور فيه النسخ قطعاً ولكنه من باب نسخ النصوص ، وإن كانت بين العلتين ، فهو من باب المعاوضة بين الاصلين والفرع لا من باب القياس (١) .

أقول : وإذا تذكرت ما هو الصحيح من أن القياس مظهر وكاشف للحكم ، وليس موجدأ أو مثبتأ له ، علمت أنه لا يتأتى منه أن يكون ناسخأ بحال . اذ هو ليس أكثر من دال على حكم شرعي ثبت بكتاب أو سنة ؛ أي فكل ما يستلزمه هذ الدليل الذي يسمى قياسأ ، فهو في الحقيقة من مستلزمات مدلوله الذي هو نص الكتاب أو السنة ، فينبغي أن يناط به ويحال عليه .

مثاله على سبيل الفرض أن يرد نص معين بإباحة النبيذ ، ثم يقول الشارع مثلاً (حرمت الخمر لاسكارها) فينسخ إباحة النبيذ بموجب قياسه على الخمر ، بجامع علة الاسكار ؛ فهذا النسخ باطل ، اذ القياس نفسه لا يتم حكمه ، ولا يستقر أمره الا بشرط أن لا يعارض نصأ خاصأ من كتاب أو سنة . فإذا عارضه كان ذلك دليلاً على عدم صحة القياس ، أما اذا عارض نصأ عامأ فان القياس يخصه كما مر بيانه . أي يتبين من ثبوت القياس أن المراد بالنص العام بعضه الذي لا يتعارض مع القياس الثابت الصحيح ، وليس بين النص العام والقياس الذي يتعارض مع بعض جزئياته أي تعارض يستوجب النسخ أو يستلزم أي اشكال . وقد علمت أن التخصيص بيان والنسخ إبطال . والبيان يكون بأدنى دليل صحيح . أما الرفع فلا بد أن يكون بدليل يتكافأ في القوة مع ما يتجه لرفعه .

ومثاله من النصوص الثابتة حديث مسلم عن عبادة بن الصامت قال : سمعت رسول الله ﷺ ينهي عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والتمر بالتمر والشعير بالشعير والملح بالملح إلا سواء بسواء عينأ بعين فمن زاد أو استزاد فقد أربى .

(١) شرح اللمع المسمى بنزهة المشتاق للشيخ محمد يحيى ابن الشيخ امان . وقوله : (. . .) ولأله ظني ونسخ المقتوع بالظنون لا يجوز) وأن كان فيه مقال وضعف ، بدليل ما ذكرناه آنفاً ، الا أن حجته على المنع في الجملة قوية وسليمة .

وقد ذهب الجمهور الى أن العلة في الربا في هذه الاصناف انما هو الطعم فيجب أن يقاس على هذه الاصناف سائر المطعومات . وموجب ذلك الظاهر حرمة مبادلة التمر بالرطب على رؤوس النخيل وهو ما يسمى بالعرايا لدخوله تحت مقتضى القياس ويستلزم ذلك أن نقول بنسخ الحكم الثابت بخصوص العرايا في الحديث الصحيح : رخص رسول الله ﷺ في العرايا .

وهو باطل كما ترى ، لأن العلة القياسية لا تقوى على ابطال مدلول نص خاص ، ومهما كان شأن القياس وقوته ، فانه لن يكون أقوى دلالة من أصله الذي انبثق منه ، وهو حديث عبادة المذكور . وهو لا ينسخ حديث العرايا بل يتخصص به .

ومثاله أيضاً أن القياس المستفاد من قوله تعالى : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم »^(١) يقتضى أن تكون غرامة المتلفات والمفصوبات دفع المثل . وهو قياس يتعارض مع قوله عليه الصلاة والسلام :

(لا تَصْرُوا الْإِبِلَ وَلَا الْغَنَمَ ، فَمَنْ ابْتَاَعَهَا بَعْدُ ، فَانَّهُ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلِبَهَا ، إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَصَاعاً مِنْ تَمْرٍ)^(٢) .

فان قوله وصاعاً من تمر يتعارض مع القياس معارضة كلية . أفيجوز أن يعتبر القياس بسبب ذلك ناسخاً لنص الحديث ؟

لا يجوز ذلك ، بل تبقى دلالة القياس معمولاً بها فيما وراء حدود ما نص عليه الحديث في هذه المسألة الخاصة وهي مسألة المصراة .

أما خلاف السبكي في جمع الجوامع للجمهور ، في ذلك ، فلا يتجه أي دليل يؤيده ، وان شرط في القياس أن يكون جلياً .

(١) البقرة : ١٩٤ .

(٢) متفق عليه .

ذلك لأن جلاء القياس اذا كان شديداً الى درجة أن الملاحظة الاولى تقطع به دون حاجة للنظر في العلة وصلة ما بينها وبين كل من الاصل والفرع ، فكلام الامام السبكي صحيح ، ولكن المسألة خارجة عن محل النزاع . اذ الجمهور لا يسمي هذه الدلالة قياساً ، بل هي داخلية في دلالة اللفظ كما قد علمت .

وذلك كقوله تعالى : « ولا تقل لهما أف » فان تحريم الضرب مفهوم منه قطعاً ، ولا يتوقف هذا الفهم على شيء من التأمل أو الفكر القياسي . فلو كان ثمة نص بإباحة ضرب الأب ، لكان هذا ناسخاً له . ولكن جماهير الاصوليين لا يسمون هذا الفهم من الآية قياساً ، بل هو من قبيل الفحوى .

أما اذا تدانى جلاء القياس عن هذه الدرجة ، أي درجة الفحوى ، فانه يغدو عندئذ جلاء نسبياً يتفاوت حسب نظر المجتهدين . ومهما كانت نسبته قوية ، فان جلاءه يضمنحل اذا ما واجهه نص خاص يعارضه .

ولا أظن إلا أن السبكي يريد بالقياس الجلي الذي يرى صحة نسخه للنص ما يدخل في النوع الاول ، وهو فحوى الخطاب ، وانما سماه قياساً تجوزاً منه ، وليس خلاف العلماء فيه .

أما القياس الذي هو القياس حقيقة ، فلعل السبكي رحمه الله تعالى مع الجمهور في أنه لا ثبات له أمام النص الذي يعارضه معارضة كلية ، فضلاً عن أن ينسخه ويقضي عليه . دليل ذلك أنه لا يخالف الجمهور في رخصة مبادلة التمر الجاف بالرطب على النخل (العرايا) ، ولو كان القياس ناسخاً للنص ، لكان مقتضى القياس على الاصناف الاربعة نسخ نص الحديث الذي يستثني العرايا من التحريم . كما أنه لا يخالف الجمهور في حكم الشاة المصراة ، رغم مخالفته لمقتضى القياس ، كما مرّ بيانه .

ثم من أوضح الأدلة على ما نقول ، أنه عدد في باب القياس شروط الفرع الذي يراد قياسه على الاصل ، فذكر منها قوله :

(وأن لا يقوم خبر الواحد على خلافه - أي خلاف القياس - عند الأكثر ،
فيقدم عندهم على القياس) •

فأنت ترى أنه لم يصحح القياس أصلاً ، ولم يعتبره حجة ، إذا كان ثمة
حديث ، ولو آحاد ، يخالفه ، ولم يفرق في ذلك بين قياس جلي وغيره ، فكيف
يقول بعد ذلك بنسخ القياس لذلك ، بل لما هو أقوى منه وهو النص القطعي ؟••

إذا تبين لك هذا ، فاعتمده ، ولا تلتفت الى ما أطال به ابن قاسم العبادي
في حاشيته على جمع الجوامع ، من فهم كلام ابن السبكي على ظاهره وقسوته
في الإنكار على الجمهور القائلين بالمنع ، ولا تتبعه في سلوك سبيل
الإقذاع في مناقشة الآخرين^(١) •



ثامنها : يشترط اذا نسخ المفهوم أن ينسخ معه أصله ، أو نسخ الأصل أن
ينسخ معه مفهومه سواء أكان موافقاً أو مخالفاً • وذلك بسبب ما بين النص ومفهومه
من الترابط • ذهب الى ذلك بعض من الأصوليين ، مع تفاوت واختلاف فيما بينهم
نظراً الى اختلاف الصور •

(١) يولع بعض الكاتبين والباحثين الجدد ، بالتطاول على الأئمة والعلماء السالفين ،
بصدد مناقشة آرائهم وتقويم مذاهبهم وأفكارهم • وهي عادة ياباها الخلق النبيل
وواجب الادب من الأصاغر تجاه الأكابر • ثم هي لا تدل على علم ولا على مزيد دقة
أو فهم ، ولكنها تدل على أن هذا المتطاول شاعر بجهله وفراغه العلمي ، فهو يتخذ
من التطاول في الهجوم والنقد ، تمويضا عما يشعر به وسترا للجهالة المتلبسة به •

وقد تجد في كتب بعض الاقران من العلماء الاقدمين شيئا من هذه القسوة في
بعض مناقشاتهم • غير أن هذا لا يسوغ أن تقلدهم في ذلك ، فانما هم أقران لبعضهم ،
أما نحن فتلامذة لهم ، نأخذ من مواندهم ونجني من ثمرات عقولهم • فلنكن أدباء معهم
مقرين بفضلهم ، حافزين لالسنتنا لدى مناقشة آرائهم ، حتى لا يحرمنا الله من
بركة علومهم •

والحق الذي ذهب اليه جماهير الاصوليين هو التفصيل التالي :

١ - أما أن ينسخ مفهوم الموافقة أو المخالفة مع أصله فذلك جائز باتفاق ، ولا اشكال فيه .

٢ - وأما نسخ مفهوم المخالفة مع بقاء أصله ، فهو أيضاً جائز وواقع وما ينبغي أن يقع النزاع فيه .

مثاله حديث مسلم : أنه ﷺ قيل له : الرجل يعجل عن امرأته ولم يَمْنُزْ ماذا يجب عليه ، فقال : إنما الماء من الماء ، فمنطوق هذا الحديث أن الغسل يجب بسبب الامناء ومفهومه المخالف أن الغسل لا يجب بدون ذلك من الاسباب المختلفة ، وقد نسخ هذا المفهوم بحديث الصحيحين : اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل .

٣ - وأما العكس : وهو نسخ الاصل مع ابقاء مفهومه المخالف ، فالصحيح أنه لا يقع ، وذلك لان المفهوم المخالف تابع لأصله في الوجود . فلا يتصور أن ينسخ المتبوع مع بقاء التابع له .

٤ - وأما نسخ الاصل دون الفحوى ، وهو المفهوم الموافق ، فالأكثر - كما قال الآمدي والسبكي - ^(١) أنه غير واقع ولا جائز ، لما قلنا من أنه لا يتصور بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع . وهو اختيار ابن الحاجب أيضاً وجمهور الاصوليين .

٥ - وأما عكسه ، وهو نسخ الفحوى دون الاصل ، كأن تنسخ حرمة الضرب المستفادة من قوله تعالى : « ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما » ، فهو محل نظر وبحث .

وننقل لك في ذلك ما اختاره الآمدي في كتابه الاحكام . قال :

« المختار في ذلك أن يقال : اثبات تحريم الضرب في محل السكوت اما

(١) الاحكام للآمدي : ١٩١/٢ وجمع الجوامع للسبكي : ٥٦/٢ .

أن يقال انه ثابت بالقياس على تحريم التأفيف في محل النطق أو أنه ثابت بدلالة اللفظ لغة ، على اختلاف المذاهب فيه . فان كان الاول فيجب أن يقال ، بأن نسخ حكم الاصل يوجب رفع حكم الفرع لاستحالة بقاء الفرع دون أصله ، وان لم يسم ذلك نسخاً ؛ لما سبق ، وان رفع حكم الفرع لا يوجب رفع حكم الاصل ، اذ لا يلزم من رفع التابع رفع المتبوع .

« وإن كان الثاني ، فلا يخفى أن دلالة اللفظ على تحريم التأفيف ، بجهة صريح اللفظ ، وعلى تحريم الضرب بجهة الفحوى ، وهما دالتان مختلفتان ، غير أن دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق . وعند ذلك أمكن أن يقال بأن رفع حكم احدى الدالتين لا يلزم منه رفع حكم الدلالة الاخرى » (١) .

أقول : ولعلك لا تعثر في أحكام الشريعة الاسلامية على نص نسخ فحواه فقط مع بقاء حكم منطوقه ، فالاطالة في البحث والنقاش فيما لم يقع ، أمر لا طائل من ورائه .

تاسعها : يشترط أن لا يكون النسخ أو المنسوخ إجماعاً . فأما الاجماع فلا يقبل نسخاً ولا اتساخاً . ذهب الى ذلك جمهور الاصوليين من مختلف المذاهب .

ودليل ذلك أنا نقول :

اما كون الاجماع لا يجوز نسخه فلأن ناسخه إما أن يكون كتاباً أو سنة أو إجماعاً آخر أو قياساً .

أما نص الكتاب والسنة فلا يتصور منهما النسخ له ، لأن ذلك النص لا بد أن يكون موجوداً في عصر النبي عليه الصلاة والسلام ؛ فيكون متقدماً على حكم

(١) الاحكام للامدي : ١٩١/٢ .

الاجماع الذي يراد نسخه ، ضرورة أن الاجماع لا ينعقد دليلاً شرعياً ، إلا بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام . إذ الحجة في حياته ، في قوله وفعله وإقراره ، لا فيما يجتمع عليه أصحابه .

وقد علمت أن من شروط صحة الاجماع أن لا يخالفه نص من كتاب ولا سنة، وقد خالفه هذا النص الذي يراد نسخ الاجماع به .

فدل ذلك - على فرض صحة المخالفة - على أن قيام الاجماع بحد ذاته لم يكن صحيحاً . بل لا يتصور أن يجمع المسلمون على أمر يخالف نصاً من الكتاب أو السنة الثابتة الصحيحة .

وأما الاجماع ، فهو أيضاً لا يتصور منه النسخ لإجماع مثله ؛ لأن هذا الاجماع الثاني إما أن يكون مستنداً الى دليل ، أو لا :

أما أن لا يكون مستنداً الى دليل ، فغير جائز ، اذ لا بد للاجماع من دليل يستند اليه .

وأما إن كان له مستند فلا بد أن يكون نصاً من كتاب أو سنة أو قياس . وعلى فرض كونه نصاً من الكتاب أو السنة ، فإن وجوده يعني مخالفته للاجماع الاول الذي يراد نسخه ، وهو يقتضي بطلان ذلك الاجماع من أساسه ، فهو لم يوجد بعد حتى يقبل النسخ والرفع . وعلى فرض أن يكون المستند قياساً ، فإن القياس لا بد له من أصل يعتمده من كتاب أو سنة . ووجوده سنداً للقياس الذي قام عليه الاجماع الثاني يستلزم مخالفته للاجماع الاول ، وهو يقتضي أيضاً بطلانه من أساسه .

فتبين لك إذاً أن الاجماع الصحيح لا يقبل النسخ بحال .

واما كون الاجماع غير قابل للنسخ به فلأن الحكم الذي يراد نسخه بالاجماع، ان كان ثابتاً بنص كتاب أو سنة فذلك دليل على بطلان الاجماع الناسخ . وان كان ثابتاً باجماع آخر مخالف له ، ورد عليه ما قلناه آنفاً .

إن الاحكام التي ينص عليها كتاب الله أو سنة رسوله ، تنقسم الى قسمين :

فأما قسم منها ، فإن النصوص تتناولها بذاتها ، وتبرم أمرها إبراماً ، ولا تدع للمصالح وتطور الازمنة أي سبيل اليها . كاحكام العبادات الاساسية وأحكام الحدود والميراث .

وأما القسم الثاني منها ، فإن النصوص تعطي الامام أو من ينوب منابه صلاحية القضاء فيها بعدة وجوه وأشكال ، حسب تطور المصالح المتعلقة بها وحسب تبدل الازمنة والاحوال .

فعندما نقول : إن الاجماع لا ينسخ الاجماع ولا ينتسخ به ، فانما نلاحظ القسم الاول من الاحكام ، بل لا ينبغي أن يقع أي خلاف بين الاصوليين في ذلك . لأن دليل هذه الاحكام هو محض الكتاب والسنة ، وليس لأمر المصالح أو العلل المتطورة اليها أي سبيل .

وهذا ما عناه البزدوي عندما ذكر في باب النسخ ان الاجماع لا يَنْسخ ولا يَنْسخ .

وعندما يقول : ان الاجماع الذي التقى عليه المسلمون في عصر ، قد ينسخه إجماع عصر آخر ، فانما يلاحظ القسم الثاني من الاحكام . ولا ينبغي أن يقع خلاف بين الاصوليين في ذلك .

مثاله أن الشارع أعطى - بموجب حكم السنة - صلاحية الحكم على الاسرى ، ضمن دائرة تشمل المنّ والقتل والفداء والاسترقاق ، نظراً الى أن كل عصر قد يحتضن مصلحة تتلاءم مع واحد من هذه الامور .

فاذا أجمع المسلمون في عصر على وجوب افتدائهم بالمال ، كان ذلك هو الحكم الشرعي في حقهم ، ولم يعد لهم أن يتحولوا عنه . ثم اذا جاء عصر آخر شعر فيه المسلمون أن المصلحة أصبحت تقضي بقتلهم أو استرقاقهم وأجمعوا على ذلك ، أصبح هو الحكم الشرعي ، وبات الحكم الاول في اعتبار المنسوخ .

وان كان ثابتاً بقياس كان القياس دليلاً على بطلان الاجماع من أصله بسبب مخالفته لمستند القياس الذي هو النص .

فان قيل فهذا الذي ذكره جمهور الاصوليين معارض بدليل النقل .

فقد روى الحاكم باسناد صحيح أن ابن عباس قال لعثمان رضي الله عنه : كيف تحجب الأم عن الثلث بالاخوين والله تعالى يقول : « فان كان له أخوة فلأمه السدس »^(١) والاخوان ليسا بأخوة ؟ فقال له عثمان رضي الله عنه : حجبتها قومك يا غلام ! .

فالجواب : ان هذه القصة لا تدل على أن عثمان رضي الله عنه نسخ الآية بالاجماع ، إذ إجماع الصحابة على حجب الأم عن الثلث الى السدس بالاخوين ، ليس مخالفاً لنص قوله تعالى : « فإن كان له أخوة فلأمه الثلث » الا اذا ثبت لغة أن الإخوة لا تطلق على الاخوين ، ثم ثبت أن مفهوم المخالفة مراد هنا قطعاً . وكلاهما لم يثبت .

ومع هذا فان الامام البزدوي قد ذكر في أصوله نصين متخالفين في الظاهر عن هذه المسألة . فذكر في باب النسخ ما قاله سائر الاصوليين ، من أن الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ . وذكر في آخر باب الاجماع ما نصه :

(والنسخ في ذلك جائز بمثله حتى اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز أن يجتمع أولئك على خلافه فينسخ به الاول^(٢) وأيده في ذلك شارحه رحمه الله .

وربما ظهر هذا الكلام بمظهر المخالف لما اتفق عليه جمهور الاصوليين ، وليس ذلك . وليبان ذلك ينبغي أن نوضح ما يلي :

(١) النساء : ١١ .

(٢) انظر صفحة ١٧٦ / و صفحة ٢٦٢ / من الجزء الثالث من كشف الاسرار على البزدوي .

ومثاله أيضاً أن رسول الله ﷺ قال : (ائذنوا للنساء بالليل الى المساجد)^(١) إلا أنه منعهن أيضاً من التبرج والزينة واثارة الفتنة . والقاعدة الفقهية تقضي بأنه إذا اجتمع كل من علة المنع وعلة الاباحة قدمت علة المنع تحقيقاً لقاعدة : درء المفاسد مقدم على جلب المصالح .

وعليه ، فاذا وجد المسلمون في عصر من العصور ، أن المرأة المسلمة تخرج غير متبرجة ولا مثيرة للفتنة وأجمعوا على أن لها أن تخرج الى المسجد اذا شاعت وليس لوليها المنع ، كان ذلك حكماً شرعياً دل عليه الاجماع . فاذا اختلف العصر ورأى المسلمون أن المرأة أصبحت تميل الى التبرج وإثارة الفتنة وأجمعوا على أن ليس لها أن تخرج الى المسجد والحالة هذه ، كان ذلك أيضاً حكماً شرعياً ، دل عليه الاجماع ، وكان الحكم السابق بمثابة المنسوخ .

ومدار الامر في ذلك على أن نستيقن أن النص الشرعي قد أناط الحكم بالمصلحة وتطورها ، أو ربطها بعلة قد تختلف مع الزمن . فان لم نستيقن ذلك ، كان الحكم ثابتاً ، ولم يقو على نسخه أو تغييره الا نص آخر مثله .

مثاله ما قد يقال : إن التماثيل إنما حرمت في صدر الاسلام ، لقرب عهد المسلمين بعبادة الاوثان ، فمنعوا من صنعها أو اقتنائها حتى لا يرتدوا الى عبادتها ، وبما أن العلة قد زالت اليوم ، فقد ذهب حكم الحرمة عنها .

فهذا اجتهاد باطل لا يصححه إجماع ولا أي دليل غيره .

إذ لم يثبت بأي دليل شرعي صحيح أن علة حرمة التماثيل والصور ما قد تخلوه من المعنى المذكور . وقد قلنا ان مدار الامر على أن تستيقن ارتباط النص الشرعي بعلة أو مصلحة متطورة .

فان قلت : فهلا تصور جمهور الاصوليين الفرق بين هذين القسمين من الاحكام ، ففرقوا بينهما في الانتساخ والنسخ بالاجماع ، كما فعل البزدوي .

(١) رواه الامام احمد بلفظ : لا تمنعوا النساء حظوظهن من المساجد اذا استاذنكم .

رابعاً - انواع النسخ :

ينقسم النسخ الى الانواع التالية :

النوع الاول : النسخ الى غير بدل ، وقد مر أن هذا النوع جائز وواقع شرعاً ، خلافاً لقلة من الباحثين ؛ مثاله نسخ وجوب الصدقة عند مناجاة النبي عليه الصلاة والسلام ، ونسخ تحريم ادخار لحوم الاضاحي . فقد عاد الحكم بعد نسخ كل من الحكين الى البراءة الاصلية .

النوع الثاني : النسخ الى بدل ، وقد يكون الى بدل أخف منه ، وذلك جائز وواقع اتفاقاً ، كنسخ فرائض الصلاة وقد كانت خمسين صلاة في اليوم والليله الى خمس صلوات ؛ وقد يكون الى أثقل . وخالف في جوازه ووقوعه قلة من الباحثين .

والصحيح ما عليه الجمهور من الجواز والوقوع ، اذ لا دليل عقلياً أو شرعياً يمنع من أن يبطل الله حكماً ويقيم مقامه ما هو أعزم وأشد على النفس منه . ولأن ذلك قد وقع فعلاً . فقد أمر الله عباده في صدر الاسلام بدعوة الناس الى الاسلام بالسلم ونهاهم عن القتال ، ثم نسخ ذلك بوجوب القتال ، وهو أشق من الحكم الاول كما هو واضح . وأباح لهم نكاح المتعة ثم حرمه .

والخيرية التي وصف الله بها الحكم الناسخ في قوله تعالى : « نأت بخير منها أو مثلها » ليست محصورة فيما هو أخف . بل الخيرية قد تكون في بعض الامور بالانتقال الى ما هو أشد وأشق .

النوع الثالث : نسخ تلاوة الآية مع بقاء حكمها وقدم مثاله والخلاف فيه .

النوع الرابع : نسخ حكم الآية دون تلاوتها ، ومثاله قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة » . ومعنى ذلك ، كما قد علمت ، أن قرآنية الآية لا تزال مستمرة . ولكن الحكم الذي تضمنته قد نسخ .

والجواب : أن الجمهور لم يروا تطور الحكم في هذا القسم الثاني داخلاً في معنى النسخ ، اذ قالوا : إن ما يبدو من مظهر التبديل والنسخ فيه إنما هو استعمال للصلاحيّة التي ليست إلا حكماً إلهياً واحداً ودائماً . اذ إن دوران الحكم مع المصلحة التي أناطه الشارع بها أو العرف الذي قيده به ، إنما هو بموجب حكم شرعي ثابت من الباري عز وجل ، بل إن هذا الذي يظهر لك في مظهر التبديل والتغير إنما هو في الحقيقة استمرار ودوام لحقيقة الحكم الشرعي الثابت . كالذي يظهر لك من تغير حكم وجوب الصوم للمسافر إلى جواز وندب ، ثم رجوعه بعد انتهاء السفر إلى الوجوب . فهو قد يبدو وكأنه نسخ ، إلا أن هذه المرونة بمجموعها ليست إلا حكماً تشريعياً مستنداً إلى دلالة الكتاب والسنة .

أما البزدوي ، فقد اصطلح على تسمية ذلك نسخاً على سبيل التسميح والمجاز .

ويتبين لك من هذا ، أن الخلاف في هذا الشرط لفظي ، وأن الكل متفقون على أن النسخ الحقيقي للحكم لا يكون إلا بنص من الشارع وليس للاجماع أي صلاحية للنسخ كما أنه ليس له أي قابلية للاتساخ .

فهذه هي جملة الشروط المختلف فيها . وقد رأيت أن ثلاثة شروط منها هي محل اتفاق من جمهور الأصوليين ، وهي :

١- أن لا ينسخ الكتاب إلا بكتاب مثله ، وأن لا تنسخ السنة إلا بسنة مثلها ، وذلك على النحو الذي أوضحناه في مكانه . فهو ينبغي أن يكون محل اتفاق في الحقيقة وإن وقع الخلاف فيه في الظاهر .

٢- اشتراط أن لا يكون الناسخ أو المنسوخ إجماعاً .

٣- اشتراط أن لا يكون كل من الناسخ والمنسوخ قياساً .

أما الشروط الباقية فهي محل نظر . ولم يقل بها إلا قلة من الأصوليين .



النوع الخامس : نسخ كل من التلاوة والحكم معاً ، ومثاله ما روته السيدة عائشة رضي الله عنها : (كان فيما أنزل عشر رضعات معلومات يحرمن ..)^(١) .
فقد نسخ الحكم الذي تضمنه هذا الكلام اذ لا يشترط أكثر من خمس رضعات مشبعات ، كما نسخت قرآنية هذا الكلام . أي فلا تجوز القراءة به في صلاة ، ولا يتعبد بتلاوته ولا يجوز إدراجه في المصحف .

النوع السادس : الزيادة الطارئة على الحكم الاول .

إلا أن هذه الزيادة لا تعدّ بإطلاقها نسخاً ، بل الامر ينطوي على تفصيل ولا يخلو من خلاف وبحث فيه .

وقد رأيت أن خير من كتب في هذه المسألة كتابة وافية ، هو الامام الغزالي رحمه الله . وأنا ألخص لك فيما يلي ما قاله وانهى اليه في هذا الصدد :

ذهب قلة من الباحثين الى أن الزيادة على النص ليست بنسخ مطلقاً ، وذهبت قلة أيضاً الى أنها نسخ مطلقاً .

وكلا الرأيين ليس معتمداً ولا منظوراً اليه عند جماهير الاصوليين .

والمختار هو التفصيل في الامر : فينظر الى هذه الزيادة ومدى ارتباطها بالأصل ، وسنجد عندئذ أن مراتب الترابط بينهما ثلاث :

المرتبة الاولى : أن لا يوجد بينهما أي ترابط أو تعلق ، كما اذا أوجب الصلاة والصوم ثم أضاف اليهما وجوب الزكاة والحج ، فأنت ترى أن إضافة هذه الزيادة لم تغير من حكم الاصل شيئاً ، ولم تتعلق به على أي وجه من أوجه التغيير اللهم إلا مجرد علاقة التعداد . فهذه الزيادة ليست نسخاً قطعاً .

(١) رواه مسلم ، وأبو داود ، والترمذي ، ومالك في الموطأ .

المرتبة الثانية : وهي في أقصى الطرف الثاني من الاولى : أن تتصل الزيادة بالمزيد عليه اتصال اتحاد ، بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما ، كما اذا زيد في الصبح ركعتان . فهذه الزيادة نسخ قطعاً ، إذ إن زيادة الركعتين غيرت من جوهر الحكم الاول ، فقد كان صلاة ركعتين مجزئة فأصبحت الآن غير مجزئة . وكانت اضافة أي زيادة متعمدة عليها مبطله لها ، فأصبحت الآن مصححة لها .

ويفرض الغزالي إشكالاً ، ويجب عليه فيقول : (فإن قيل : اشتملت الأربعة على الثنتين وزيادة ، فهما قارئتان لم ترفعا ، وضمت اليهما ركعتان ، قلنا : النسخ رفع الحكم لا رفع المحكوم فيه . فقد كان من حكم الركعتين الإجزاء والصحة وقد ارتفع)^(١) .

المرتبة الثالثة : « وهي بين المرتبتين » زيادة ضمنية فقط ، بحيث لا تغير من جوهر الاصل ، ولا تنفصل عنه في حكم خاص جديد ، بل يكون موقعها من الاصل أشبه ما يكون بموقع التتميم والتكميل .

وذلك كأن تزداد عشرون جلدة على الثمانين مثلاً في حد القذف . وكزيادة التغريب على مائة جلدة في حد الزنا . فهذا ما وقع الخلاف فيه بين المذاهب الأربعة .

فأما الجمهور فقد ذهبوا الى أنه لا يعتبر نسخاً ، لان النسخ كما قد علمت رفع حكم شرعي ، وهذه الزيادة لم ترفع حكماً شرعياً ثابتاً ، وانما أضافت اليه شيئاً آخر أصبح اليوم متمماً له .

وانفرد الحنفية ، فذهبوا الى أنه نسخ !

ودليلهم ، أن الحكم الاصيلي كان مطلقاً عن هذه الزيادة ، ومعنى ذلك ثبوت الاجزاء الشرعي مع تلك الزيادة وبدونها . وهذا الاجزاء نفسه حكم شرعي تضمنه

(١) انظر مسلم الثبوت وشرحه : ٩١/٢ و ٩٢ .

ثانياً - لو استقر لدينا قصد العموم في قوله تعالى : « وليطوفوا بالبيت العتيق » وعلمنا بأنه يقصد أجزاء الطواف محدثاً ومع الطهارة - فان اشتراط الطهارة يكون عندئذ رفعا ونسخاً ، ولا يضير كونه آحاداً ، كما أوضحنا .

ولكن يجوز أن تكون الآية أمراً بأصل الطواف ، ويكون بيان شروطه موكولاً الى رسول الله ﷺ ، فيكون قوله بياناً وتخصيصاً للعموم لا نسخاً له .
فانه نقصان من النص لا زيادة عليه ، لان عموم النص يقتضي أجزاء الطواف بطهارة وغير طهارة ، فأخرج خبر الواحد احدى الحالتين من لفظ القرآن ، فهو نقصان من النص لا زيادة عليه .

ويحتمل أن يقال إنه رفع للعموم اذا قطعنا باستقرار العموم وإرادة الشارع له في أول الامر . وما دام دليل القطع بذلك منتفياً والاحتمال قائماً ، فلا سبيل الى القول بالنسخ . فنزلنا حديث الآحاد - بناء على ذلك - منزلة البيان لنص الآية التي دلت على أن من شرائط صحة الطواف الوضوء .

أقول : وأنت تذكر أن الحنفية فسروا (الصلاة) في حديث الترمذي بمعناها اللغوي ، أي الدعاء ، وبذلك لم يوقعوا أنفسهم في أمر يقتضيهم القول بنسخ أو تخصيص وبيان ، وقضوا بأن الطواف بالبيت يصح بدون وضوء^(١) .

٢ - تجوز المسح على الخفين ، زيادة على الحكم الاصيلي الثابت بقوله تعالى : « وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين » . فالعلاقة بين الزيادة والاصل من أي المراتب تعتبر ؟

والجواب : أنها من الرتبة الثالثة ، لان الزيادة جاءت ضمنية مجردة على الحكم المتعلق بكيفية طهارة الرجل عند الوضوء . وهذه الزيادة لم تنقض الحكم الاصيلي ولم تغير منه شيئاً ، كما غير اشتراط الطهارة من وضع الطواف وحكمه الاصيلي المفهوم من ظاهر الآية ، في المثال السابق .

(١) انظر صفحة ٢٦٢/ من هذا الكتاب .

وهو - لأجل ذلك - لا يعتبر نسخاً لوجوب غسل الرجلين ولا لإجزائه ،
وانما هو توسيع للضيق في وجوبه وتعينه ، اذ هو يجعل غسلهما أحد الواجبين
لا الواجب الحتمي الذي لا مناص منه . فان كان غير لابس للخف كان حكمه
الفصل ولا بديل عنه ، وهو ما دلت عليه الآية . وان كان له أن يعتاض عنه بالمسح
اذا لبس الخف وذلك ما بينته السنة .

وإذا فحكم الآية لا يزال باقياً ، وهو الفصل في حق من لم يكن لابسا الخف ،
وزادت السنة فبينت حكم من لبس الخف بشروطه في سفر أو حضر ، فهو ليس
بنسخ وانما هو بيان والحنفية اعتبروه نسخاً ، وانما أجازوا النسخ هنا لان الخبر
الذي دل على المسح ارتفع عندهم الى درجة التواتر المعنوي .

٣ - قوله تعالى : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم » أوجب توقف الحكم
على شاهدين وجاء خبر الآحاد وهو : قضى رسول الله ﷺ بشاهد ويمين^(١) فزاد
على الآية سبيلاً آخر من سبل الحكم وهو الشاهد مع اليمين . فمن أي المراتب
الثلاث تعتبر هذه الزيادة .

والجواب أنها من المرتبة الثالثة أيضاً ، لأن الآية لا تقتضي الا كون الشاهدين
حجة وجواز الحكم بقولهما . أما امتناع الحكم بحجة أخرى فليس داخلاً في دلالة
الآية ، بل كالحكم بحجة الإقرار ، فان ذكر حجة واحدة لا يمنع وجود حجة أخرى .

فان قيل : إن ظاهر الآية أنه لا حجة سوى الشاهدين ، قلنا ليس هذا
ظاهراً من منطوق الآية ، أما مفهوم المخالفة فالحنفية لا يقولون به . وعلى
القول به فان اتساخته فرع عما لو سلم استقرار المفهوم وثباته ودخوله في قصد
الشرع . وكيف يسلم ذلك مع ورود الخبر الصحيح بأن رسول الله ﷺ قضى
بشاهد ويمين . وإذا فالسبيل هو حمل الحديث على البيان فقط .

(١) رواه مسلم وأحمد وأبو داود وابن ماجه بالفاظ متقاربة .

والدليل عليه أن حكم الركعات الأربع هو الوجوب في الاصل ، فلما ورد النص الذي أسقط ركعتين منها ، اقتضى ذلك نسخ تلك العبادة بالكلية ، والركعتان الباقيتان عبادة أخرى وليست - كما قد يتصور - بعضاً من الاربعة .

إذ لو كانتا بعضاً من الاربعة لكان من صلى الصبح أربعاً محققاً للواجب الذي عليه وزيادة . كما لو ختم صلاته بتسليمتين بدلاً من تسليمة واحدة . وكما لو وجب عليه درهم فتصدق بدرهمين . مع أن الامر ليس كذلك .

وأما تبعض شرطها كأن يسقط اشتراط الطهارة عن بعض العبادات التي تشترط فيها الطهارة فهذا ليس نسخاً للمشروط . إذ إن الذي نسخ انما هو وجوب الطهارة أما العبادة التي كانت منوطة بها فقد ظلت واجبة .

فان قلت : لقد كان حكم هذه العبادة أن لا تجزىء بدون طهارة ، والآن أصبح حكمها الاجزاء ، فقد تغير جوهر الحكم وهذا نسخ - فالجواب : أن هذا تغير للحكم الاصيلي لا للحكم الشرعي ، ذلك أن الصلاة بغير طهارة لم تكن مجزئة بسبب أنها خارجة عن حدود المأمور به شرعاً ، فلما جاء النص الثاني أدخلها في دائرة المأمور به شرعاً ، وهذا لا ينطبق عليه حد النسخ كما مر بيانه في أول هذا الباب .

نعم لو أن النص الثاني أوجب العبادة مع الحدث ، لكان ذلك نسخاً لإيجابها مع الطهارة ، وكانت هذه عبادة أخرى ، أما اذا كان هذا النص يجيز العبادة كيفما كانت مع الطهارة وغيرها ، فهو ليس بنسخ إذ إنها كانت بغير طهارة غير مجزئة لبقائها على الحكم الاصيلي اذ لم يؤمر بها ثم جعلت مجزئة الآن فلم يرتفع بذلك إلا الحكم الاصيلي .

وأما تبعض شيء من سننها كما لو نسخ مثلاً بعض آدابها أو هيأتها ، فلا ريب أن هذا لا يعدّ نسخاً لجوهر العبادة المفروضة^(١) .

(١) انظر التقرير والتحجير : ٧٨/٣ والمستقصى : ١١٧/١ .

ولما اعتبرت الحنفية هذه الزيادة نسخاً ، ورأوا أن الخبر آحاد – لم يعتدوا به وأخذوا بظاهر الآية ، فلم يعتبروا الشاهد مع اليمين حجة في شيء من الخصومات .

النوع السابع : طرء النقصان بواسطة حكم شرعي على عبادة مشروعة ، وذلك بنسخ بعضها ، أو شرط من شروطها ، أو سنة من سننها . كما لو أسقطت ركعتان من أربع ركعات ، أو أسقط شرط الطهارة ، فهذا يعدّ نسخاً لذلك الجزء أو الشرط اتفاقاً ، ولكن هل يسري النسخ بذلك الى الباقي أيضاً ؟ .

مذهب جمهور الشافعية أنه لا يعدّ نسخاً مطلقاً^(١) وذهب الحنفية الى أنه يعتبر نسخاً ، وخالف ابن عبد الشكور فرجح مذهب الجمهور .

وفصل كل من الغزالي وابن أمير الحاج^(٢) .

ونحن نرجح هذا التفصيل ونسلك في بيان ذلك مسلك الغزالي فنقول : خلاصته أن هذا النوع يدخل تحت قدر مشترك هو تبويض الحكم السابق ، ثم ينقسم هذا التبويض الى ثلاثة أقسام :

١ – تبويض جوهر العبادة .

٢ – تبويض شرائطها .

٣ – تبويض سننها ومكملاتها .

فأما تبويض جوهر العبادة ، كأن يرد نص باسقاط ركعتين من الصلاة الرباعية فهذا نسخ .

(١) انظر الاحكام للامدي : ١٩٧/٢ وشرح اللمع لابي اسحاق الشيرازي : ٣٤٩ وشرح جمع الجوامع : ٦٣/٢ .

(٢) المستصفى : ١١٦/١ والتقرير والتحبير .

واعلم أن الخوض في هذا النوع الرابع خوض فيما لا طائل فيه . ولم يقع نسخ داخل في هذا النوع ، وإنما ذكرناه تنميماً للقسمة العقلية تبعاً لما فعل عامة الأصوليين .



طريقة معرفة الناسخ والمنسوخ :

إذا رأيت نصين متعارضين فأمعن النظر أولاً ، فلعل ما ظننه من التعارض بينهما وهم . ثم انظر . فإما أن يكون التعارض بينهما كلياً أي من سائر الوجوه . وإما أن يكون جزئياً أي من وجه دون آخر .

فإن كانا متعارضين تعارضاً كلياً ، فإما أن يكونا معلومين أو مضمونين ، أو أحدهما معلوماً والآخر مضموناً .

فإن كانا معلومين أو مضمونين ، فإما أن يعلم تأخر أحدهما عن الآخر أو يعلم اقترانهما أو لا يعلم شيء .

فالذي يخضع لحكم النسخ من هذه الأقسام كلها ، ما كان التعارض بينهما كلياً لا جزئياً وما كانا متحدتين في درجة العلم أو الظن^(١) ، وما علم تأخر أحدهما عن الآخر .

(١) لعلك تقول : إذا لا ينسخ المتواتر إلا متواتر مثله ، وذلك لضرورة اتحادهما في درجة العلم أو الظن . فيكون هذا مخالفاً لما رجحناه فيما مضى من جواز نسخ المتواتر بالآحاد .

إلا أننا أوضحنا أن نسخ الآحاد للمتواتر ليس وارداً على الجانب القطعي في المتواتر ، وهو أصل ثبوت الحكم ، بل هو وارد على جانب ظني فيه ، ألا وهو تصور استمرار الحكم المدلول عليه بذلك النص المتواتر ، واستمرار الحكم في الأزمنة المقبلة مضمون لا مقطوع به .

فصدق أن الناسخ والمنسوخ متحدان (من حيث نقطة التعارض بينهما) في العلم أو الظن .

فان علم تأخر أحدهما عن الآخر فهو ناسخ والمتقدم منسوخ وسبيل العلم بذلك يكون بواحد من عدة أمور :

- آ - تصريح كلام النبي ﷺ بذلك كأن يقول : هذا ناسخ وذاك منسوخ .
- ب - إجماع الامة على أن أحدهما ناسخ والآخر منسوخ .
- ج - أن يكون في لفظ أحد النصين ما يدل على تاريخ كل منهما ، كقوله ﷺ فيما رواه مسلم . كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها .
- د - أن يسند الراوي أحدهما الى عصر متقدم على الآخر ، كقوله : كان هذا في سنة كذا وهذا في سنة كذا .

وليس من الطرق الصحيحة لاعتماد النسخ أن يقول الصحابي : كان الحكم كذا ، ثم نسخ . فانه ربما قال ذلك عن اجتهاد لا عن رواية . واجتهاده في ذلك لا يعد حجة على غيره .

وليس من الطرق الصحيحة أيضاً أن يقول الصحابي في أحد النصين المتواترين : إنه كان قبل الآخر لان ذلك يتضمن نسخ المتواتر بواسطة قول الواحد ، وليس ذلك سبيلاً صحيحاً الى النسخ .

وليس منها أيضاً أن تجد أحد النصين مثبتاً في المصحف قبل الآخر ، لان ذلك ليس دليلاً على تقدم النص السابق في زمن النزول .

وليس منها أيضاً أن يكون الصحابي الذي يروي أحد الحديثين من أحداث الصحابة والآخر من متقدميهم ، أو أحدهما أسبق في الاسلام من الآخر ، لجواز أن تكون رواية متقدم الصحبة متأخرة عن الآخر . اذ العبرة بالتحمل وليست بالرواية .

وليس منها أيضاً أن تجد أحد النصين وفق ما تقتضيه البراءة الاصلية والآخر على خلافه فانه ليس تقدم الموافق لذلك أولى من المخالف .

والمهم أن تعلم أن اتساخ أحد النصين بالآخر يجب أن يكون مستنداً الى يقين تقدم أحدهما على الآخر ، فما لم يتوفر هذا المستند كان القول بالنسخ غير جائز .



أما اذا علم اقترانهما في زمان واحد وتعذر الجمع بينهما ، فهذه حالة متخيلة في الذهن فقط . اذ لم يؤثر في الكتاب والسنة وجود نصين بهذا الشكل إطلاقاً .

وأما ان كان أحدهما معلوماً والآخر مظنوناً ، فان كان المعلوم هو المتأخر كان ناسخاً للمظنون ، وأما ان كان العكس وجب العمل بالمعلوم واهمال المظنون وهذه حالة تقديرية ، لم تتحقق قط .

هذا اذا تنافيا تنافياً كلياً أي من كل وجه . أما اذا كانت المنافسة بينهما جزئية ، بأن يكون أحدهما أعم من الآخر ، أو أن يكون كل منهما أعم من الآخر من وجه دون وجه ، فيتم التوفيق بينهما عن طريق ما سلف في تخصيص العموم أو تقييد المطلق .



خاتمة الكتاب

وبعد ، فإن هذه المباحث التي درستها من علم أصول الفقه ، وهي التي تسمى « مباحث الكتاب والسنة » ، إنما هي شرح لطرق استفادة الاحكام من أدلتها التفصيلية .

وقد بقي أمامك من أصول الفقه طائفتان من المسائل :

أولاهما - تتناول المصادر الاجتهادية للأحكام الشرعية ، وهي تتمثل في المصادر الفرعية ، كالاستحسان ، والاستصلاح ، والعرف ، وسد الذرائع والاستصحاب .

أخرهما - تتناول حال المستفيد للأحكام من أدلتها التفصيلية وشروطه . وهي مباحث الاجتهاد والتقليد .

وموعدنا معك في دراسة هذم الطائفة الاخرى من مسائل الاصول العام الدراسي القادم ان شاء الله ، حيث تتكامل في ذهنك بتوفيق الله بنية هذا العلم العظيم ومجموعه الهيكلي الذي يتلخص في النقاط التالية :

- ١- مصادر استنباط الاحكام .
- ٢- طرق استنباط الاحكام من هذه المصادر .
- ٣- حال المستنبط وشروطه ليكون أهلاً لذلك .

أسأل الله تعالى أن لا يجعل شغلك في هذا الفن دراسة بتراء مفصولة عن دافعها الإيماني والإسلامي العظيم ، أو مقطوعة عن غايتها لاقامة حكم ونظام اسلامي

رشيد . فتكون بذلك كالبيغاء التي تردد كلاماً دون أن تدري لماذا تردده ، أو كالذي ينطلق ذاهباً آيماً فوق جسر يصل بين مفازتين ، وقد قطع نفسه عن المفازتين في سجن ذلك الجسر وحده .

كما أسأله أن لا يجعل شغلك في شيء ، من علوم هذه الشريعة غذاء لأحلام لقيمات تحشو بها بطنك ، أو درهمات تمتع بها نفسك ، فتكون في ذلك كمن مسح أسفل خذائه بأعلى قممات وجهه .

وأسأله سبحانه أن يجعلك تدرك مدى شرف هذا الدين وجلال ديّانه العظيم حتى تسخر دنياك الفانية في سبيل دينك ، ولا تسخر دينك الباقي في سبيل دنياك ومالك . وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .





الناري الشبائي

الفهرس

رقم الصفحة

عنوان البحث

٣	مفردات المنهج
٥	مقدمة الطبعة الثانية
٩	مقدمة الطبعة الاولى
١٣	كتاب الله عز وجل :
١٣	- تعريفه
١٤	- القراءات وشروط اعتبارها من القرآن
١٥	- الاحرف السبعة
١٦	- القرآن كله عربي
١٦	- اعجاز القرآن
١٩	- حجته
١٩	- السبيل الى فهم القرآن وتفسيره
٢٠	- اهمية قواعد الاصول في تفسير النصوص الشرعية والنصوص القانونية عامة
٢٤	سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم :
٢٤	- معنى السنة في اللغة والاصطلاح
٢٦	- مرتبة السنة من القرآن والتاكيد على حجيتها
٣١	- اقسام السنة من حيث درجة القوة والضعف
٣٣	- اقسام السنة من حيث ما يدخل منها في نطاق التشريع وما لا يدخل
٤٠	- اقسام السنة من حيث كونها داخلة في حكم الإمامة او القضاء او التبليغ
٤٦	- اجتهاده ﷺ وما يترتب عليه



الباب الاول

دلالات الالفاظ

- ٥٥ **اولا - دلالات الالفاظ من حيث تنوع كفياتها :**
- ٥٥ **الوضع اللغوي ودلالة الحقيقة والمجاز :**
- ٥٥ - الوضع اللغوي : معناه وأصله
- ٥٨ - الحقيقة والمجاز وأصول الدلالة في كل منهما
- ٦١ - أصول الدلالة الشرعية في كل من الحقيقة والمجاز
- ٧١ **المشترك : معناه ودلالته :**
- ٧١ - تعريف المشترك
- ٧٢ - هل المشترك موجود في اللغة ؟
- ٧٢ - كيف يفهم المشترك في نصوص الشريعة ؟
- ٧٦ **المنطوق والمفهوم وقواعد الدلالة في كل منهما :**
- ٧٦ - تعريف كل من المنطوق والمفهوم
- ٨٠ - تقسيمات المفهوم
- ٨٤ - خلاف العلماء في حجية مفهوم المخالفة
- ٨٦ - شروط العمل بمفهوم المخالفة
- ٨٨ - الاصطلاح الذي جنح اليه الحنفية في تقسيم دلالة المنطوق والمفهوم
- ٩٢ - مقارنة بين طريقتي الحنفية والجمهور
- ٩٤ **ثانيا - دلالات الالفاظ من حيث درجات الوضوح والخفاء فيها :**
- ٩٤ **اولا : طريقة المتكلمين :**
- ٩٥ - الدرجة الاولى النص
- ٩٦ - الدرجة الثانية الظاهر
- ٩٦ - الدرجة الثالثة المجمل
- ٩٧ - ثانيا : طريقة الاحناف
- ٩٨ - المحكم
- ٩٨ - المفسر

١٥١	تحقيق في معنى عموم هذه الالفاظ :
١٥١	١ - عموم كل اداة من ادوات العموم على حسبها
١٥٢	٢ - عموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمنة والبقاع
١٥٣	٣ - دلالة الفاظ العموم على العموم ظنية عند الجمهور
١٥٥	٤ - العطف على العام لا يكسب المعطوف عموما عند الجمهور
١٥٦	امور لا يصح فيها دعوى العموم وان اوهمت ذلك
١٦٢	حالات ينزل فيها اللفظ منزلة العموم
١٦٥	احرف المعاني :
١٦٥	الحرف واهميته في تكوين معنى الجملة
١٦٦	مدى أهمية دراسة معاني الحروف في اصول الفقه
١٦٧	القسم الاول : حروف الاضافة
١٧٨	القسم الثاني : حروف العطف
١٨٤	القسم الثالث : الحروف المشبهة بالفعل
١٨٨	القسم الخامس : احرف الجواب
١٨٦	القسم الرابع : احرف النفي

الباب الثاني

البيان

١٩٣	البيان : معناه ، مجالاته ، اسبابه : مسائله :
١٩٣	معنى البيان
١٩٤	مجالات البيان واسبابه
١٩٧	مسائل البيان
٢٠٦	انواع البيان : النوع الاول تخصيص العام :
٢٠٦	الخاص
٢٠٦	التخصيص
٢٠٧	الفرق بين التخصيص والنسخ

٩٨	- النص
٩٩	- الظاهر
١٠٠	- الخفي
١٠١	- المشكل
١٠٢	- المجمال
١٠٣	- المتشابه
١٠٣	- مقارنة بين طريقتي الحنفية والجمهور
١٠٥	ثالثا - دلالة الالفاظ من حيث انقسامها الى خير وانشاء :
١٠٥	- تمهيد
١٠٥	- النصوص الخبرية
١٠٧	- النصوص الانشائية
١٠٨	الامر :
١٠٩	- اولا التحقيق في معنى لفظ « الامر »
١١٢	- ثانيا التحقيق في مدلول صيغة الامر
١١٧	- ثالثا التحقيق في أن صيغة الامر هل تدل على المرة او التكرار
١٢٠	- رابعا هل تقتضي صيغة الامر فورية التنفيذ ؟
١٢٣	- خامسا هل تتأثر صيغة الامر بما كان قبله من إباحة او تحريم ؟
١٢٥	- سادسا هل يقتضي الامر قضاء المأمور به ؟
١٢٨	النهى :
١٢٨	- هل يستلزم النهى فساد المنهى عنه او بطلانه
١٣٤	- خلاصة لطريقة الحنفية في هذه المسألة
١٣٩	رابعا - دلالة الالفاظ من حيث درجة الشمول ونوعه فيها :
١٣٩	أقسام اللفظ من حيث الدلالة على الحقيقة الداخلية والتشخيصات الخارجية
١٤٣	المطلق : تعريفه وأحكامه
١٤٣	يحمل المطلق على اطلاقه
١٤٤	يحمل المطلق على الفرد الكامل
١٤٧	العام وتعريفه
١٤٨	الفاظ العموم والدليل على عمومها

٢٠٨	تقسيم العام المخصص
٢٠٩	الادلة التي يجوز التخصيص بها
٢١٠	القسم الاول : المخصصات المتصلة
٢١٢	القسم الثاني : المخصصات المنفصلة
٢١٣	العقل
٢١٣	الحس
٢١٤	العرف
٢١٦	الشرع :
٢١٦	اولا : الكتاب
٢١٨	ثانيا - السنة
٢٢٢	ثالثا - الاجماع
٢٢٢	رابعا - القياس
٢٢٥	خامسا - المفهوم
٢٢٧	صور توهم التخصيص وهي ليست كذلك :
٢٢٧	اولا : ورود العام على سبب خاص
٢٢٨	ثانيا : مذهب الصحابي
٢٢٩	ثالثا : رجوع الضمير الى بعض افراد العام
٢٣١	هل تبقى حجية العام بعد التخصيص ؟
٢٣٣	هل يجوز العمل بالعام قبل البحث عن مخصص
٢٣٥	النوع الثاني : تقييد المطلق :
٢٣٥	شروط تقييد المطلق
٢٤٣	النوع الثالث : تاويل الظاهر :
٢٤٣	حكم الظاهر
٢٤٤	شروط التأويل
٢٤٥	اقسام التأويل
٢٤٩	النوع الرابع : رفع الاجمال والخفاء :
٢٤٩	تعريف المجمل
٢٥٠	اسباب الاجمال
٢٥٧	نصوص قد توهم الاجمال ولا اجمال فيها

٢٦٢	النسخ :
٢٦٢	اولا : معناه وتحرير حقيقته
٢٦٨	الفرق بين النسخ والتخصيص
٢٧٠	ثانيا : اثبات النسخ على منكره
٢٧٤	الدليل على وقوع النسخ شرعا
٢٧٥	ثالثا : شروط النسخ
٢٧٥	شروط النسخ المتفق عليها :
٢٧٥	اولا : ان يكون المنسوخ حكما شرعيا
٢٧٦	ثانيا : ان يكون النسخ بواسطة خطاب شرعي
٢٧٦	ثالثا : ان لا يكون ارتفاع الحكم بسبب انتهاء وقته
٢٧٧	شروط النسخ المختلف فيها
٢٧٧	اولها : ان لا ينسخ الحكم الا بعد مرور فترة يمكن فيها الامتثال
٢٧٩	ثانيها : يشترط في المنسوخ ان يكون مما يقبل حسنه او قبحه السقوط
٢٨٠	ثالثها : يشترط في المنسوخ ان يقوم مقامه حكم بديل عنه
٢٨١	رابعها : يشترط الا ينسخ المتواتر الا متواتر مثله ..
٢٨٣	خامسها : يشترط الا ينسخ الكتاب الا كتاب مثله ..
٢٨٦	سادسها : يشترط الا تنسخ تلاوة الآية مع بقاء حكمها ..
٢٨٧	سابعها : يشترط في كل من الناسخ والمنسوخ ان يكون قياسا
٢٩١	ثامنها : يشترط اذا نسخ المفهوم ان ينسخ معه اصله .. الخ
٢٩٣	تاسعها : يشترط ان لا يكون الناسخ او المنسوخ إجماعا
٢٩٩	رابعها : انواع النسخ :
٢٩٩	النوع الاول : النسخ الى غير بدل ..
٢٩٩	النوع الثاني : النسخ الى بدل ..
٢٩٩	النوع الثالث : نسخ تلاوة الآية مع بقاء حكمها ..
٢٩٩	النوع الرابع : نسخ حكم الآية دون تلاوتها ..

٣٠٠	النوع الخامس : نسخ التلاوة والحكم معا
٣٠٠	النوع السادس : الزيادة الطارئة على الحكم
٣٠٦	النوع السابع : طرء النقصان على الحكم
٣٠٨	طريقة معرفة الناسخ والمنسوخ :
٣١١	خاتمة الكتاب ..
٣١٣	الفهرس :





الناري الشبائي