كتبت
قراءة الأصول
معاقر الفهول

الملاحظة

علي بن
عبد الناصر بن
عبد المحسن
المطيري

الدكتور
ناصر بن
عبد العزيز
الشري

 Ridha Al Shafeii
للنشر والتوزيع
دار كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع 1427 هـ
نورة مكتبة الملكة الوطنية أثناء النشر
الشريعي، عبد العزيز بن ناصر
شرح قواعد الأصول ومقاعد الفصول/ عبد العزيز بن ناصر الشريعي
الرياض 1427 هـ
480 صفحة 24 × 17 سم
رقم: X-31-1-7-996
1- أصول الفقه 2- الفقه الحنبلي 3- علوم الحديث 1- العناوين
205/8/2427
دبي 2051

رقم الإيداع: 22/8/1427 هـ
رقم: X-31-1-7-996

جميع حقوق الطبع محفوظة
الطبعة الأولى
1427 هـ

دار كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع
المملكة العربية السعودية صب 27261 الرياض
هاتف: 41890974 - 48773204 - 4189086 - 4189079
فاكس: 4189083
E-mail: eshbelia@hotmail.com
<table>
<thead>
<tr>
<th>الصفحة</th>
<th>الموضوع</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>5</td>
<td>بين يدي الشرح</td>
</tr>
<tr>
<td>8</td>
<td>مقدمة الشرح</td>
</tr>
<tr>
<td>17</td>
<td>ترجمة المؤلف</td>
</tr>
<tr>
<td>19</td>
<td>مقدمة قواعد الأصول</td>
</tr>
<tr>
<td>22</td>
<td>تعريف علم الأصول</td>
</tr>
<tr>
<td>30</td>
<td>فوائد علم الأصول</td>
</tr>
<tr>
<td>31</td>
<td>الحكم ووازمه</td>
</tr>
<tr>
<td>32</td>
<td>بعض الانتقادات على تعريف المؤلف للحكم</td>
</tr>
<tr>
<td>35</td>
<td>الحكم</td>
</tr>
<tr>
<td>39</td>
<td>الحكم عليه</td>
</tr>
<tr>
<td>42</td>
<td>أقسام الحكم الشرعي</td>
</tr>
<tr>
<td>44</td>
<td>أقسام الحكم التكليفي</td>
</tr>
<tr>
<td>44</td>
<td>الواجب</td>
</tr>
<tr>
<td>45</td>
<td>أقسام الواجب من حيث الفعل</td>
</tr>
<tr>
<td>47</td>
<td>أقسام الواجب من حيث الوقت</td>
</tr>
<tr>
<td>49</td>
<td>أقسام الواجب من حيث الفاعل</td>
</tr>
<tr>
<td>50</td>
<td>مسألة في الأفضلية بين فرض العين وفرض الكفاية</td>
</tr>
<tr>
<td>الصفحة</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>----------</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>51</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>52</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>54</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>57</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>59</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>60</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>61</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>62</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>66</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>68</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>75</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>75</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>76</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>76</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>77</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>84</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>الصفحة</td>
<td>الموضوع</td>
</tr>
<tr>
<td>---------</td>
<td>---------</td>
</tr>
<tr>
<td>85</td>
<td>مذاهب الناس في الأسباب</td>
</tr>
<tr>
<td>86</td>
<td>مذاهب الناس في الصلة</td>
</tr>
<tr>
<td>88</td>
<td>السبب</td>
</tr>
<tr>
<td>91</td>
<td>الشرط</td>
</tr>
<tr>
<td>93</td>
<td>أقسام الشرط</td>
</tr>
<tr>
<td>95</td>
<td>المنع</td>
</tr>
<tr>
<td>95</td>
<td>الفرق بين المنع والشرط</td>
</tr>
<tr>
<td>96</td>
<td>أقسام المنع</td>
</tr>
<tr>
<td>100</td>
<td>الصحيح</td>
</tr>
<tr>
<td>102</td>
<td>الفاسد والباطل</td>
</tr>
<tr>
<td>103</td>
<td>الأداء</td>
</tr>
<tr>
<td>104</td>
<td>الإعاeda والقضاء</td>
</tr>
<tr>
<td>104</td>
<td>مسألة في جواز تكرار الأداء</td>
</tr>
<tr>
<td>106</td>
<td>مسألة في اجتماع الأداء والقضاء في محل واحد</td>
</tr>
<tr>
<td>107</td>
<td>المنعقد</td>
</tr>
<tr>
<td>108</td>
<td>اللازم ، الجائز</td>
</tr>
<tr>
<td>109</td>
<td>العزية والرخصة ، الحسن ، القبيح</td>
</tr>
<tr>
<td>113</td>
<td>باب 2 الأدلة الشرعية</td>
</tr>
<tr>
<td>الموضوع</td>
<td>الصفحة</td>
</tr>
<tr>
<td>--------------------</td>
<td>---------</td>
</tr>
<tr>
<td>الدليل</td>
<td>113</td>
</tr>
<tr>
<td>مسألة في مراتب القطع والطعن</td>
<td>116</td>
</tr>
<tr>
<td>أصول الأدلة</td>
<td>117</td>
</tr>
<tr>
<td>القرآن كلام الله</td>
<td>119</td>
</tr>
<tr>
<td>الحققة والمجاز في القرآن</td>
<td>121</td>
</tr>
<tr>
<td>الحكم والمشابه</td>
<td>124</td>
</tr>
<tr>
<td>التأويل</td>
<td>125</td>
</tr>
<tr>
<td>مسألة في آيات الصفات</td>
<td>130</td>
</tr>
<tr>
<td>مسألة هل في الصفات مجاز</td>
<td>130</td>
</tr>
<tr>
<td>السنة وأقسامها</td>
<td>132</td>
</tr>
<tr>
<td>مسألة في حجية الأفعال النبوية</td>
<td>136</td>
</tr>
<tr>
<td>مسألة في الفعل النبوي الذي على جهة العادة</td>
<td>137</td>
</tr>
<tr>
<td>مسألة في حكم التبرك بآثار النبي</td>
<td>137</td>
</tr>
<tr>
<td>مسألة في ضابط كون الفعل النبوي عادة أو عبادة</td>
<td>138</td>
</tr>
<tr>
<td>التقرير</td>
<td>139</td>
</tr>
<tr>
<td>أقسام الخبر</td>
<td>142</td>
</tr>
<tr>
<td>المتوتر</td>
<td>142</td>
</tr>
<tr>
<td>الآحاد</td>
<td>147</td>
</tr>
<tr>
<td>الموضوع</td>
<td>الصفحة</td>
</tr>
<tr>
<td>----------</td>
<td>--------</td>
</tr>
<tr>
<td>مسألة في حصول العلم بخبر الواحد</td>
<td>147</td>
</tr>
<tr>
<td>مسألة في القرائن المحتفة بخبر الواحد</td>
<td>147</td>
</tr>
<tr>
<td>الشرائط في الرواي</td>
<td>153</td>
</tr>
<tr>
<td>مسألة في قبول خبر مجهول العدالة</td>
<td>156</td>
</tr>
<tr>
<td>مسألة الأصل في المسلم</td>
<td>156</td>
</tr>
<tr>
<td>مسألة في صحة الرواية بموجب سماع الأشرطة الصوتية</td>
<td>158</td>
</tr>
<tr>
<td>الصحابة كليم عدول</td>
<td>160</td>
</tr>
<tr>
<td>تعريف الصحابي</td>
<td>162</td>
</tr>
<tr>
<td>كيفية إثبات الصحة</td>
<td>163</td>
</tr>
<tr>
<td>الجرح</td>
<td>167</td>
</tr>
<tr>
<td>أنفاظ رواية الصحابي</td>
<td>170</td>
</tr>
<tr>
<td>أنواع رواية غير الصحابي</td>
<td>175</td>
</tr>
<tr>
<td>الإجازة والمناولة</td>
<td>178</td>
</tr>
<tr>
<td>مسألة هل الكتب الموجودة الآن من باب الرواية</td>
<td>179</td>
</tr>
<tr>
<td>الوجادة</td>
<td>180</td>
</tr>
<tr>
<td>زيادة الثقة</td>
<td>182</td>
</tr>
<tr>
<td>الرواية بالمعنى</td>
<td>184</td>
</tr>
<tr>
<td>مراسيل الصحابة</td>
<td>186</td>
</tr>
<tr>
<td>الموضوع</td>
<td>الصفحة</td>
</tr>
<tr>
<td>----------------------------------------------</td>
<td>---------</td>
</tr>
<tr>
<td>خبر الواحد فيما تعم به البلوي</td>
<td>188</td>
</tr>
<tr>
<td>خبر الواحد في الحدود</td>
<td>189</td>
</tr>
<tr>
<td>خبر الواحد إذا خالف القياس</td>
<td>190</td>
</tr>
<tr>
<td>أبحاث يشترك فيها الكتاب والسنة</td>
<td>197</td>
</tr>
<tr>
<td>اللغات توقیفیة أو اصطلاحیة</td>
<td>197</td>
</tr>
<tr>
<td>مسألة في تغيير دلالات الألفاظ</td>
<td>199</td>
</tr>
<tr>
<td>إثبات الأسماء بالقياس</td>
<td>200</td>
</tr>
<tr>
<td>تقسيم الكلام</td>
<td>202</td>
</tr>
<tr>
<td>تعريف الكلام</td>
<td>203</td>
</tr>
<tr>
<td>مسألة في المراد بالصلاة لغة</td>
<td>206</td>
</tr>
<tr>
<td>المجاز في الكلام</td>
<td>209</td>
</tr>
<tr>
<td>الفرق بين الحقيقة والمجاز</td>
<td>214</td>
</tr>
<tr>
<td>النص</td>
<td>216</td>
</tr>
<tr>
<td>الظاهر</td>
<td>217</td>
</tr>
<tr>
<td>التأويل</td>
<td>219</td>
</tr>
<tr>
<td>المجمل والمشترك</td>
<td>223</td>
</tr>
<tr>
<td>مسألة في الفرق بين المجمل والمشترك</td>
<td>226</td>
</tr>
<tr>
<td>مسألة في المشترك هل يدخل في المجمل</td>
<td>228</td>
</tr>
</tbody>
</table>
الوضوح

<table>
<thead>
<tr>
<th>المقالة</th>
<th>صفحة</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>مسألة في قصر المشترك على أحد معاينه إذا دل عليه دليل..</td>
<td>228</td>
</tr>
<tr>
<td>البيان</td>
<td>232</td>
</tr>
<tr>
<td>تأخير البيان عن وقت الحاجة</td>
<td>234</td>
</tr>
<tr>
<td>العام</td>
<td>236</td>
</tr>
<tr>
<td>أنحاء العموم</td>
<td>238</td>
</tr>
<tr>
<td>مسألة في أقل الجمع</td>
<td>246</td>
</tr>
<tr>
<td>المخاطب هل يدخل في عموم خطابه</td>
<td>247</td>
</tr>
<tr>
<td>هل يجب اعتقاد العموم بمجرد ورود العام</td>
<td>248</td>
</tr>
<tr>
<td>هل يدخل في الخطاب العام ومن لا يدخل</td>
<td>250</td>
</tr>
<tr>
<td>إفادة قول الصحابي للعموم</td>
<td>252</td>
</tr>
<tr>
<td>هل العيرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب</td>
<td>253</td>
</tr>
<tr>
<td>الترجيح بين الأدلة</td>
<td>254</td>
</tr>
<tr>
<td>الخاص</td>
<td>258</td>
</tr>
<tr>
<td>التخصيص</td>
<td>261</td>
</tr>
<tr>
<td>مسألة في الفرق بين التخصيص والنسخ</td>
<td>262</td>
</tr>
<tr>
<td>أنواع المخصصات</td>
<td>265</td>
</tr>
<tr>
<td>الشروط في التخصيص</td>
<td>267</td>
</tr>
<tr>
<td>التخصيص بالنص باعتبار نوع الدليل</td>
<td>268</td>
</tr>
<tr>
<td>الموضوع</td>
<td>الصفحة</td>
</tr>
<tr>
<td>------------------------------</td>
<td>---------</td>
</tr>
<tr>
<td>أنواع التخصيص بالنص باعتبار السند</td>
<td>269</td>
</tr>
<tr>
<td>التخصيص بالمفهوم</td>
<td>270</td>
</tr>
<tr>
<td>التخصيص بالنهج</td>
<td>270</td>
</tr>
<tr>
<td>التخصيص بالنبي</td>
<td>271</td>
</tr>
<tr>
<td>التخصيص بالتقرير النبوي</td>
<td>271</td>
</tr>
<tr>
<td>التخصيص بقول الصحابي</td>
<td>271</td>
</tr>
<tr>
<td>التخصيص بالقياس</td>
<td>273</td>
</tr>
<tr>
<td>أقوال العلماء في التخصيص بالقياس</td>
<td>273</td>
</tr>
<tr>
<td>تخصيص العموم إلى الواحد</td>
<td>274</td>
</tr>
<tr>
<td>الاستثناء</td>
<td>275</td>
</tr>
<tr>
<td>الفرق بين المخصصات المتصلة والمخصصات المنفصلة</td>
<td>276</td>
</tr>
<tr>
<td>الفرق بين النسخ والاستثناء</td>
<td>276</td>
</tr>
<tr>
<td>شروط الاستثناء</td>
<td>276</td>
</tr>
<tr>
<td>المطلق</td>
<td>281</td>
</tr>
<tr>
<td>الفرق بين العام والمطلق</td>
<td>281</td>
</tr>
<tr>
<td>المقيد</td>
<td>282</td>
</tr>
<tr>
<td>حمل المطلق على المقيد</td>
<td>283</td>
</tr>
<tr>
<td>الأمر</td>
<td>287</td>
</tr>
<tr>
<td>صيغ الأمر</td>
<td>287</td>
</tr>
<tr>
<td>الصفحة</td>
<td>الموضوع</td>
</tr>
<tr>
<td>--------</td>
<td>----------</td>
</tr>
<tr>
<td>289</td>
<td>الأمر المطلق يفيد الواجب</td>
</tr>
<tr>
<td>291</td>
<td>الأمر بعد الحظر</td>
</tr>
<tr>
<td>293</td>
<td>هل يقتضي الأمر التكرار</td>
</tr>
<tr>
<td>293</td>
<td>هل الأمر على الفور أو التراخي</td>
</tr>
<tr>
<td>297</td>
<td>تخصيص الأمر</td>
</tr>
<tr>
<td>299</td>
<td>فائدة التكلف</td>
</tr>
<tr>
<td>300</td>
<td>هل الأمر بالشيء نهي عن ضده</td>
</tr>
<tr>
<td>302</td>
<td>النهي</td>
</tr>
<tr>
<td>304</td>
<td>هل النهي يقتضي الفساد</td>
</tr>
<tr>
<td>305</td>
<td>الاستفادة من فحوى الألفاظ وإشاراتها</td>
</tr>
<tr>
<td>305</td>
<td>دلالة الاضاءة</td>
</tr>
<tr>
<td>307</td>
<td>دلالة الإبهاء</td>
</tr>
<tr>
<td>308</td>
<td>مفهوم الموافقة</td>
</tr>
<tr>
<td>309</td>
<td>الاختلاف في حقيقة مفهوم الموافقة</td>
</tr>
<tr>
<td>310</td>
<td>مفهوم المخالفه</td>
</tr>
<tr>
<td>311</td>
<td>هل مفهوم المخالفه حجة</td>
</tr>
<tr>
<td>313</td>
<td>درجات مفهوم المخالفه</td>
</tr>
<tr>
<td>313</td>
<td>مفهوم الغاية</td>
</tr>
<tr>
<td>الصفحة</td>
<td>الموضوع</td>
</tr>
<tr>
<td>--------</td>
<td>---------</td>
</tr>
<tr>
<td>313</td>
<td>مفهوم الشرط</td>
</tr>
<tr>
<td>314</td>
<td>مفهوم التخصيص</td>
</tr>
<tr>
<td>315</td>
<td>مفهوم الصفة</td>
</tr>
<tr>
<td>315</td>
<td>مفهوم العدد</td>
</tr>
<tr>
<td>316</td>
<td>مفهوم اللقب</td>
</tr>
<tr>
<td>317</td>
<td>أنواع مفهوم اللقب</td>
</tr>
<tr>
<td>318</td>
<td>النسخ</td>
</tr>
<tr>
<td>319</td>
<td>تعريف النسخ</td>
</tr>
<tr>
<td>321</td>
<td>تعريف ثان للنسخ</td>
</tr>
<tr>
<td>322</td>
<td>النسخ قبل التمكن من الفعل</td>
</tr>
<tr>
<td>323</td>
<td>الزيادة على النص هل تعد نسخاً</td>
</tr>
<tr>
<td>325</td>
<td>أقسام النسخ</td>
</tr>
<tr>
<td>327</td>
<td>العمل بالنسخ قبل بلوغ الناسخ</td>
</tr>
<tr>
<td>327</td>
<td>النسخ باعتبار الناسخ والمنسوخ من جهة ذات الدليلين</td>
</tr>
<tr>
<td>329</td>
<td>النسخ باعتبار الناسخ والمنسوخ من جهة الإسناد</td>
</tr>
<tr>
<td>329</td>
<td>نسخ المتواتر بالاتحاد</td>
</tr>
<tr>
<td>330</td>
<td>النسخ بالقياس</td>
</tr>
<tr>
<td>331</td>
<td>النسخ بالمخصصات المفصلة</td>
</tr>
<tr>
<td>الموضوع</td>
<td>الصفحة</td>
</tr>
<tr>
<td>------------------</td>
<td>---------</td>
</tr>
<tr>
<td>الاستصلاح</td>
<td>351</td>
</tr>
<tr>
<td>القياس</td>
<td>354</td>
</tr>
<tr>
<td>أركان القياس</td>
<td>359</td>
</tr>
<tr>
<td>الأصل</td>
<td>359</td>
</tr>
<tr>
<td>الفرع</td>
<td>361</td>
</tr>
<tr>
<td>الحكم</td>
<td>362</td>
</tr>
<tr>
<td>الجامع</td>
<td>364</td>
</tr>
<tr>
<td>ألقاب العلة</td>
<td>366</td>
</tr>
<tr>
<td>المؤثر والمناظر</td>
<td>366</td>
</tr>
<tr>
<td>تحقيق المناطر</td>
<td>367</td>
</tr>
<tr>
<td>تنقيح المناطر</td>
<td>367</td>
</tr>
<tr>
<td>تخرج المناطر</td>
<td>368</td>
</tr>
<tr>
<td>المظلة</td>
<td>370</td>
</tr>
<tr>
<td>السبب</td>
<td>372</td>
</tr>
<tr>
<td>المقتضي</td>
<td>374</td>
</tr>
<tr>
<td>المستدعي</td>
<td>374</td>
</tr>
<tr>
<td>الجامع</td>
<td>375</td>
</tr>
<tr>
<td>شروط التحليل بالوصف</td>
<td>375</td>
</tr>
<tr>
<td>الموضوع</td>
<td>الصفحة</td>
</tr>
<tr>
<td>------------------------------------------</td>
<td>---------</td>
</tr>
<tr>
<td>جواز التصويل بالنفي</td>
<td>378</td>
</tr>
<tr>
<td>ظهور الوصف وانتشاره</td>
<td>379</td>
</tr>
<tr>
<td>أقسام الأوصاف بالنسبة لنشاطها للحكم</td>
<td>380</td>
</tr>
<tr>
<td>اشتراط انعكاس العلة</td>
<td>389</td>
</tr>
<tr>
<td>مسائل في الأحكام المعللة بأوصاف متعددة</td>
<td>390</td>
</tr>
<tr>
<td>طرق إثبات مكون الوصف علة</td>
<td>394</td>
</tr>
<tr>
<td>أصول المصالح</td>
<td>405</td>
</tr>
<tr>
<td>المسالك التي لا يصح الاستدلال بها على علية الوصف</td>
<td>408</td>
</tr>
<tr>
<td>أنواع القياس</td>
<td>411</td>
</tr>
<tr>
<td>جريان القياس في الإثبات والنفي</td>
<td>413</td>
</tr>
<tr>
<td>أوجه الخطا في القياس</td>
<td>415</td>
</tr>
<tr>
<td>الاستدلال وضروبه</td>
<td>417</td>
</tr>
<tr>
<td>برهان الاعتلال</td>
<td>417</td>
</tr>
<tr>
<td>برهان الاستدلال</td>
<td>418</td>
</tr>
<tr>
<td>برهان الخلف</td>
<td>421</td>
</tr>
<tr>
<td>فصل 7 ترتيب الأدلة وترجيحها</td>
<td>424</td>
</tr>
<tr>
<td>أحكام التعاون</td>
<td>427</td>
</tr>
<tr>
<td>أحكام الترجيح</td>
<td>429</td>
</tr>
</tbody>
</table>
الصفحة

الموضوع

<table>
<thead>
<tr>
<th>المحتوى</th>
<th>الصفحة</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>أحكام الاجتهاد والتقليد</td>
<td>٤٤٠</td>
</tr>
<tr>
<td>شروط المجتهد</td>
<td>٤٤٢</td>
</tr>
<tr>
<td>مسألة في اجتهد الصحابة في زمن النبي ﷺ</td>
<td>٤٤٧</td>
</tr>
<tr>
<td>هل كل مجتهد مصيب</td>
<td>٤٤٨</td>
</tr>
<tr>
<td>فعل المجتهد عند تعارض الأدلة عنه</td>
<td>٤٥٠</td>
</tr>
<tr>
<td>أصناف الناس بالنسبة للاجتهاد</td>
<td>٤٥١</td>
</tr>
<tr>
<td>أنواع المجتهدين</td>
<td>٤٥٣</td>
</tr>
<tr>
<td>مسألة في من يجوز تقليده ومن لا يجوز</td>
<td>٤٥٤</td>
</tr>
<tr>
<td>طرق معرفة مذهب الإمام</td>
<td>٤٥٥</td>
</tr>
<tr>
<td>أحكام التقليد</td>
<td>٤٥٨</td>
</tr>
<tr>
<td>المراجع</td>
<td>٤٦٥</td>
</tr>
<tr>
<td>الفهرس</td>
<td>٤٦٧</td>
</tr>
</tbody>
</table>

*****
بين يدي الشرح

إن الحمد لله محمده ونستعينه ونستغفره، ونعمد بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهدى الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

ََبِنَاتِيَ الْذِّينَ وَاتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ، وَلا تَمْتَمُّنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْتَلِمُونَ»


ََبِنَاتِيَ الْذِّينَ أَتَفْكَرُوْنَْ نَفْسِ يَزِيدُهُمْ خَلْفًا وَيَزِيدُهُمْ زَوْجَةً وَيَزِيدُهُمْ عَلَىٰ رَز़يِّبَاتِهِ ﷺ

وَبِحَبٍّ مِّنْهُمَا رِجَالًا كَبِيرَا وَنَسَأَلُ اللَّهَ الَّذِى نَسَأَلُهُ نَبِيًّا وَرَحْمَةً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَزِيِّبَاتِهِ ﷺ (النساء: 1).

ََبِنَاتِيَ الْذِّينَ أَتَفْكَرُوْنَْ نَفْسِ يَزِيدُهُمْ خَلْفًا وَيَزِيدُهُمْ زَوْجَةً وَيَزِيدُهُمْ عَلَىٰ رَز़يِّبَاتِهِ ﷺ

وَبِحَبٍّ مِّنْهُمَا رِجَالًا كَبِيرَا وَنَسَأَلُ اللَّهَ الَّذِى نَسَأَلُهُ نَبِيًّا وَرَحْمَةً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَزِيِّبَاتِهِ ﷺ (النساء: 1).

أما بعد: فإن أصدق الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بذعة، وكل بذعة ضالة، وكل ضالة في النار (1).

(1) هذه خطبة الحاجة التي كان ينحن بها النبي صلى الله عليه وسلم، ومواعظه، راجع رسالة (خطبة الحاجة) للألباني رحمه الله فقد خرج طرقتها وعلق عليها.
شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

ثم إن علم أصول الفقه من العلوم البابية التي لا غنى لطالب العلم عن دراستها إذ بواطنته يستطيع الطالب تحصيل ملكة استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلة التفصيلية، الكتاب والسنة والإجماع والقياس على وجه الصحة.

وهو كذلك يحتاج إلى عقول متفتحة وقرائن متقنة فلا يقدم على شرحه إلا الأذكياء النجباء ولا يخوض غماره إلا الجهابذة، ومن عرف الأصول أفهم الفصول.

ولما كان هذا العلم دقيقاً يصعب على كثير من الطلاب فهم بعض فروعه فقد اهتم به العلماء تصنيفًا وشرحًا وبيانًا لعانيه فأثبتوا في ذلك الأوقات وبذلوا الجهود العظيمة رغبة منهم في إعانة طلاب العلم على استيعاب قواعده وترتيبها وفهمها والعمل بها، ومن هؤلاء فضيلة شيخنا الدكتور سعد بن ناصر الشهري، حفظه الله وغفر له ولوالده وأعظم أجره ورفع قدره. فقد مس النّور يه على طلاب العلم فانبرى لبيان هذا العلم بأسلوب سهل وشرح واف وأقام الدروس في العديد من المساجد، وشارك في الكثير من الدورات الشرعية التي نفع الله بها طلاب العلم في باب علم أصول الفقه وغيره من العلوم الشرعية.

ولقد قام فضيلته بشرح كتاب قواعد الأصول ومعاقد الفصول للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق بن علي بن مسعود القطبی، رحمه الله. وذلك في دورتين علميتين أقيمتا في مدينة الرياض القديمة، حرسها الله. فرغبت في أن يعم نفعه طلاب العلم بإخراجه من حجز المسموع إلى
حيز المقوروه المتناول فقمت بتفرغ الشرح من الأشرطة وتوثيق النصوص وتخريج الشواهد والأحاديث ووضع الفهرس المناسبة له، على ما هو متعارف عليه عند أهل هذا الفن.

هذا وإنني لأرجو الله عز وجل أن يجزي شيخنا خير الجزاء على ما قدم وأن ينفعني بهذا العمل وشيخي وكاتبه وقارئه وكل من ساهم في إخراجه، وأن يجعله خالصاً لوجهه سبحانه وأن يرزقنا برها وثوابه يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتي الله بقلب سليم.

وآخر دعواتنا أن الحمد لله رب العالمين

وكتبه

عبد الناصر بن عبد القادر البشبيشي

الرياض

صبح الجمعة 19/4/1426 هـ
مدرسة الشرح

الحمد لله رب العالمين تفضل على الخلق أجمعين بإزال القرآن العظيم
وبإرسال نبينا محمد ﷺ هادياً وعلماً ومرشداً لما فيه صالح الخلق جميعاً في
dنيا والآخرة وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدًا
عهد ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأتباعه وسلم تسليماً
كثيراً.

» تأتي الأديان دعمنا أنفسنا لله حقًّا نفاذية، ولا تؤمن إلا وأنت مستعينون 
(ال أمران : 102).

» تأتي الناس أنفسكم بنؤم بالله خلف عين نفس وحيدة وخلق بها توجهاً
وبت مهمشًا وعلى دينه كبيرًا دونهم، واتباع الله الذي تسألون به، والله إنه كان 
علىكم رقيبًا (النساء : 61).

» تأتي الأديان دعمنا أنفسنا لله فعلوا قولًا سيدنا، فألد فاز فوزًا عظيماً (الحزاب : 171.70).

وبعد:

فلا شك أن الله عز وجل قد امتني علينا ببعثة محمد ﷺ، وإنزال
هذا القرآن العظيم هذا الكتاب الجامع لخير الدنيا والآخرة، فانبعث
الخير من هذين الأصولين العظيمين: كتاب الله سبحانه وتعالى، وسنة
نبيه ﷺ.
وقد اعتمد العلماء بهذين الأصولين العظيمين كتاب الله وسنة نبيه حفظاً وتلاوة، وأمّا بالتفسير والتدرّر وبيان للقواعد التي تفهم بها نصوص الكتاب والسنة ومن هنا فإنه مزايا الناس قاطبة يتوجهون إلى هذين الأصولين مثاً كانوا حريصين على الخير راغبين في تحصيل علوم الشريعة.
ونحن نعلم ونجزم بأن أهل الإسلام في قلوبهم العاطفة والغيرة الدينية التي يدافعون بها عن دينهم، فإذا لم تكن هذه العاطفة مضبوطة بعلم شرعي، فإنها قد تؤدي إلى نتائج غير متوقعة، بل قد تؤدي إلى سفك الدماء وانتهاك الأعراض واستباحة الأموال، ولا بد حينئذ من أن ننشر العلم الشرعي بكل ما استطعنا من أجل أن تكون العاطفة التي في قلوب أهل الإيمان مربوطة بهذا العلم ومضبوطة به وبالتالي يكون الناس محققين لمصلحة البشر فإن الله عز وجل إذا أوجد هذا الشرع من أجل مصلحة الخلق كما قال سبحانه: {وَمَا أُرْسِلْتُ إِلَّا رَسُولَ الْعَلَّامِينَ} (الأنبياء: 107).

إذا تقرر هذا فإن أساس العلوم الشرعية القرآن والسنة، وحينئذ يجب علينا أن نتوجه إلى هذين المصادرين العظيمين بكل ما أوتيتنا من قوة لتنهل من علومهما ولنستفيد مما فيهما، والتوجه إلى القرآن والسنة قد يكون بالحفظ والضبط للفاظ كل منهما وقد يكون بالنفهم والاستباطة ومعرفة المعاني، والفهم والاستباط للقرآن والسنة لا يأتي على أسس غير منضبطة بل إذا أراد الإنسان فهم القرآن والسنة فلا بد أن يحكم الأسس التي ينطلق منها في فهم القرآن والسنة وهذه الأسس اصطلح عليها العلماء بأنها قواعد الاستباط وهي جزء من أجزاء علم الأصول.
فعلم أصول الفقه أربعة أقسام:

القسم الأول: تصور الأحكام على جهة الإجمال. ما المراد بالواجب؟ ما المراد بالمحب؟ ما المراد بالصحيح؟ ما المراد بالقاسدي?

القسم الثاني: ما يعني بالأدلة. ما هو الذي يصح الاستدلال به؟ وما شروط الاستدلال به؟ وما الأمور التي لا يصح الاستدلال بها؟ فإذا جاءنا من يستدل برؤية أو بحكاية أو بقصة هل يصح قبول استدلاله أو لا؟ وهل ما يستدل به من الكتاب والسنة مناسب لما استدل به عليه أم لا؟ كل ذلك يدرس في هذا العلم.

القسم الثالث: وهو الموجه لقواعد الاستنباط. كيف نفهم هذه الكلمة.

وهل هذا الفهم صحيح أم ليس بصحيح؟ وإذا أتانا لفظ عام هل نطبقه على جميع الأفراد أو نطبقه على بعض الأفراد؟ مثال ذلك كلمة: (الناس) وردت في آيات متعددة. هل المراد جميع الناس، أو المراد البعض دون البعض؟ في بعض المواطن يراد بها جميع الناس مثل قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الْأَلَّاهُ ائْتُوا رَبَّكُمْ» هذه عامة. وفي بعض المواطن يراد بها خصوص بعض الناس كما في قوله تعالى: «أَلَمْ يَقْتُلُوا مَنْ أُتْمِنُهُمْ إِنَّ النَّاسَ قُدْ جَعَلَهُمْ فَاَخْرَجُوا لَكُمْ فَأَخْرَجُوا» [آل عمران: 172]. ويجمع هذين النوعين من أنواع دلالة لفظ الناس، لفظ الناس الوارد في سورة الناس فإنه مرة يراد به جميع الخلق من المكلفين ومرة يراد به بنو آدم فقط.
وهذان القسمان أعني الثاني والثالث من أقسام علم الأصول من أعظم ما يستفيده الإنسان، إذًا عرفت ما يستدل به مما لا يستدل به وعرفت كيف تفهم القرآن والسنة، فإذكُرِّحَ يِدَكَ الْآلِةَ الَّتِي تُسْتَطِيعُ بِهَا تُحْصِل العلوم الشرعية وهي كلها مبنِّية من القرآن والسنة بواسطة القواعد الأصولية.

القسم الرابع: ما يتعلق بالاجتهاد والتقليد. من الذي يحق له استخراج الأحكام من الأدلة؟ ومن الذي لا يحق له ذلك؟ وماذا يفعل الذي لا يحق له استخراج الأحكام من الأدلة مباشرة؟ عليه أن يقلد العلماء. ومن العالم الذي يقلد؟ وكيف يؤخذ قوله؟ ومن أين يستفاد وعرف مذهب الإمام؟ كل هذا من مباحث الاجتهاد والتقليد.

إذا تقرر هذا، فما هو علم الأصول؟ علم الأصول قواعد نستخرج بواسطتها الأحكام من الأدلة الشرعية.

والقواعد الأصولية موجودة في الأدلة الشرعية وفي لغة العرب فمثلاً كون الأمر يفيد الواجب موجود في القرآن قال تعالى: {فَلِتَخَذَّرُ الْقُلَّةَ وَشَخَصَّفَا فِي الْأَقْسَامِ إِلَّا مَنْ أَكْثَرَ مِنْ أُمُورِهِمْ} [النور: 12]. وقال جل وعلا: {وَمَا كَانَ لِيَعْمَلُ مَا لَمْ يَعْمَلْ إِلَى قَضَى إِلَّهٍ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمْ أَكْثَرَ مِنْ أُمُورِهِمْ} [الأحزاب: 26].

وكذلك في لغة العرب فإن العرب يفهمون أن الأمر إذا توجه لإنسان فلا بد من تنفيذه وليس له فيه خيرة وكذلك يفهمون منه أنه على الفور فلو
قال لك والدك: أحضر لي ماء، ثم تخلفت عنه إلى الغد أصبحت بذلك غير ممثل، خلافاً لأمر والدك لأنه لابد من الامتثال لأمر مباشرة.

كذلك فإن هذه القواعد كانت معروفة عند الصحابة وكانوا يفهمونها وكانت لديهم شيئاً سهلاً واضحاً فهم يعرفونها إما أخذاً من الأدلة الشرعية وإما بسليمتهم العربية لكن لما دخلت العجمة على الناس وأصبح اللسان الأعمجي سارياً في العرب بدأت هذه القواعد تضعف معرفتها عند الناس فوجدت استدلالات مختلفة للغة العرب، وخلافة لدلالي القرآن، وحينئذ احتاج الناس إلى وضع مؤلفات لضبط القواعد الأصولية التي يفهم بها الكتاب والسنة ومن هنا أرسل الإمام عبد الرحمن بن مهدي إلى الإمام الشافعي يطلب منه أن يضع كتاباً فيه تدوين هذه القواعد التي يفهم بها الكتاب والسنة. ووضع الإمام الشافعي كتابه الرسالة. وعلى هذا فان علم أصول الفقه من أوائل العلوم التي دونت من السلف لأن الإمام الشافعي لا شك أنه من السلف وقد تلقى علماء الأمة كتابه بالقبول واستحسنه وارضوا حتى إن الإمام أحمد رحمه الله يقول: ما عرفنا دلالي القرآن والسنة إلا من الشافعي أو كلمة نحوها، وهذا يدل على مكانة هذا العلم وأنه علم سلفي قد ألف من قبل علماء الشريعة وأئمة السلف من العصور الأولى وأنه ليس علمًا مبتدأً وليس علمًا جديداً، بل أصوله وقواعده موجودة في لغة العرب وواردة في لسان الشرع في القرآن والسنة.
ما الفوائد التي تجلبها من دراسة علم أصول الفقه ونحن لم نبلغ رتبة الاجتهاد؟

هناك فوائد عديدة تحصل للمرء بعرفته للقواعد الأصولية منها:

أولاً: فهم كتاب الله عز وجل وفهم سنة رسوله ﷺ فإن فهم هذين الأصولين إما يكون بقواعد مسبوطة وبأصول محددة.

ثانياً: معرفة أن هذه الشرعية لا تتناقض ولا تتعارض فإن المرء قد يجد شيئاً من النصوص يظن لأول وهلة أن بينها تعارضًا وبينها مخالفة فإذا طبق القواعد الأصولية كقواعد التعارض والترجيح فإنه ينتفي عنه ذلك التعارض ولا يبقى عليه أي لبس أو إشكال في ذلك.

ثالثاً: فهم كلام العلماء ومعرفة مرادهم بما يستخدمونه من مصطلحات فإن المرء يجد في كثير من الكتب كثيراً من المصطلحات التي لا يعرفها إلا من خلال تعلم علم الأصول فعندما تجد كلمة متواتر أو كلمة آحاد أو كلمة مشهور أو كلمة مستفيض أو كلمة تعم به البلوؤ أو كلمة قضية عين وواقعة عين. من أين تعرف المراد بهذه المصطلحات؟ من هذا العلم علم أصول الفقه.

رابعاً: فهم كلام الناس ودعاوهم وأوقافهم وما يسجلونه من وصايا فإن أول ما يفهم به كلام الناس وما يحررونه من أوقاف ووصايا يكون بحسب أعرفهم وبحسب مدلول تلك الألفاظ في بلدانهم وهذه قاعدة أصولية، فإن لم يكن هناك عرف رجعنا في تفسير كلام الواقف إلى القواعد
الأساسية المتعلقة بدلاليات الألفاظ، والفقهاء يقولون: "ونص الوقف
كنص الشارع" و في الغالب أنهم يريدون أنه مماثل له في طريقة الفهم
والاستنباط، فكما يفهم نص الشارع بواسطة القواعد الأصولية كذلك
يفهم نص الوقف. وكذلك يكون الحال في نص الأنظمة الحديثة كنظام
المرور و نظم المراقبات فإن لم يكن عرف، رجع إلى اصطلاح الشرع
في تلك الألفاظ، ولا يعرف اصطلاح الشرع إلا من خلال قواعد
الأصول.

خامساً: معرفة أحكام النوازل الحادثة فنحن نعلم أنه ما من زمان إلا
وفي مسائل جديدة وقضايا مستحدثة وهذه المسائل الجديدة لا نعرف
حكمها إلا بالنظر في الكتاب والسنة، ولا يمكن أن نطبق النص الشرعي إلا
إذا فهمنا قواعد علم أصول الفقه، وطبقنا هذه القواعد على الأدلة
الشرعية كتاباً وسنة.

سادساً: إننا بواسطة هذا العلم نرتقي لرتبة الاجتهاد فإن الاجتهاد لا
يمكن أن يحصل لأحد إلا بمعرفته لعلم أصول الفقه مع القدرة على تطبيقه
على الفروع الفقهية.

سابعاً: أن نعرف أن اجتهادات العلماء ليست جزافاً، وأن الاختلاف
بينهم ليس مبنياً على لا شيء، بل هو مبني على أنس ومبني على ما
يرضيه كل واحد من القواعد المختلفة لما يرضيه الآخر. فقماً: يرى
بعض الفقهاء أن مفهوم المخالفات حجة والبعض الآخر يرى أنه ليس بحجة
فترتب على ذلك العديد من التطبيقات، فخلافهم ليس مبنياً على هوي
ولا غير مؤصل بل هو مبني على أسس وقواعد، وحينئذ نعذر الأئمة في اجتهاداتهم السابقة وفي نفس الوقت نعرف الأحكام القطعية من الظنية، ويتربّث على ذلك مسائل:
فمثلاً إذا خالف القاضي الحق قطعاً، فسخنا حكمه، وكذلك المفتى، أما إذا كان حكمه ليس مخالفاً قطعاً، وإذا نرى أنه مخالف بحسب اجتهادنا، فحينئذ لا يجوز لنا نقض قضائه.
ومما يتعلق بهذا أيضاً أن حكم الحاكم. أي قضاء القاضي. يرفع الخلاف في المسأله التي ليس فيها دليل قاطع، أما المسأله التي فيها دليل قاطع فلا عبرة إلا بنص الشارع كما قال الفقهاء: "لا اجتهاد في مورد النص".

وحينئذ فمتى نعرف أن المسأله اجتهدية والاجتهاد فيها مساغ أو أن المسأله قطعية ولا يقبل فيها قول أحد يخالف الحق؟ إنا يعرف ذلك بواسطة قواعد علم الأصول.

ثالثاً: معرفة الإنسان منزلة نفسه، هل هو من أهل الاجتهاد فيأخذ الأحكام من الأدلة، أو هو من أهل التقليد فحينئذ يسأل العلماء؟ ومن هو العالم الذي يسأل؟ وإذا اختلف العلماء لديه ماذا يفعل؟ وكل هذا إنما يكون بمعرفة قواعد علم الأصول مما يدلنا على أهمية هذا العلم.

وله فوائد كثيرة وثمار عديدة تقدم شيء منها.

وينبغي أن نعلم أن الفائدة التي ينبغي أن نجعلها بين أعيننا هي طلب الأجر والثواب من رب العالمين، فإن علم الأصول علم شرعي يتقرب به
الله عز وجل فحينئذ فلا بد أن ننوي بهذا العلم التقرب لله عز وجل والحصول على رضاه ودخول جنته، كي تكون مطيعين لله بتعمل هذا العلم.

* التأليف في قواعد الأصول:

تابع العلماء في التأليف في قواعد الأصول لكنهم ساروا على مناهج مختلفة:

الطريقة الأولى: طريقة الحنفية فهم طريقة ومنهج في التأليف الأصولي بنوا عليه مؤلفاتهم فهم مصطلحات معينة تختلف مصطلحات غيرهم، حيث جمعوا الفروع القهية الواردة عن أئمتهم فنظروا في هذه الفروع فاستخرجوا منها قواعد يزعمون أن أئمتهم كانوا يراغون هذه القواعد في الفهم والاستنباط ولذلك تجد عندهم اصطلاحات وطرائق في ترتيب الكتب مغايرة لطريقة الجمهور، ومن أمثلة كتبهم: كتاب أصول السرخسي، كتاب الفصول للحصاصة.

الطريقة الثانية: طريقة الجمهور أو ما يسمون بالشافعية، والمراد بها عدم الالتفات إلى الفروع ويقولون: إن الفروع نتيجة وشارة للقواعد الأصولية فلا ينبغي لنا أن نأخذ القواعد من الفروع القهية وبالتالي كأن لهم تأصيل مستقل عن تأصيل الحنفية ولهم مصطلحات مغايرة لمصطلحات الحنفية، ومن أمثلة كتب الجمهور: كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري وهو معتزلي، كتاب المستصفى للغزالي وهو أشعري، ومن ألف في علم الأصول العلماء عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي الحنبلي رحمة الله.
ترجمة المؤلف (1):

هو المعالِم صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق بن علي بن مسعود القطيعي الأصيل البغدادي الحنبلي الفقيه الفرضي الأصولي المتلفن، صفي الدين أبو الفضل، ولد سنة 658 هـ ببغداد.

نشأ في بيئة علميّة فألقى على العلم بكلِّيته؛ قراءة وكتابة وتصنيف، وارتجل من أجله إلى الشام والحداج ومصر.

سمع ببغداد من عبد الصمد بن أبي الجيش والكماش والبزار وأبن الكسار وغيرهم وبدمشق من الشرف أحمد بن هبة الله ابن عساكر وست الأهل بنت علوان وبيكة من الفخر التوزري.

تفقّه على جمع من العلماء، وبر أقرانه، بل أصبح كما يقول الحافظ ابن حجر: شيخ العراق على الإطلاق.

وتفقّه على أبي طالب عبد الرحمن بن عمر البصري ولازمه حتى برع، وأفتي ومهر في علم الفرائض والحساب والجبر والمقابلة وكتب الكثير يخطه الحسن وكان ذا ذهن حاد وذكاء وفطنة وعنده رغبة قوية من أول عمره في العلم وصنف تصنيف في الفقه والأصول والجدل والحساب والفرائض والوصايا والتاريخ والحديث والطب.

وصنف في الفقه والأصول والجدل والحساب والفرائض والوصايا سمع منه خلق كثيرون.

(1) انظر المقصود الأرشد (12/17/2) ذيل طبقات الحنبلية (42/2), ومعجم المحدثين (15/1).
وقال القاضي برُهان الدين الزرعى: هو إمامنا في علم الفرائض والجبر والمقابلة.
وتوفي ليلة الجمعة عاشر سنة تسع وثلاثين وسبعمائة وصلٌّ على من الغد، وكانت جنازته حافلة.
رحمه الله رحمة واسعة
بسم الله الرحمن الرحيم

أحمد الله على إحسانه وأفضلاله كما ينبغي لكرم وجهه وعز جلاله وأصلي وأسلم على نبي المكمل بإرساله، المؤيد في أقواله وأفعاله، وعلى جميع صحبه وآله. وبعد:

بدأ المصنف كتابه بالبسمة والحمد إقتداء بكتاب الله عز وجل ولشهبه بالرسائل التي كان النبي ﷺ يبدؤها بالبسمة ويخطبها التي كان يبدؤها بالحمد.

قوله: بسم الله: جار ومحور متعلق بحذرف قد يقدر تقولك: أبداً بسم الله، و(الله) علم على الذات الإلهية، وهو خاص به سبحانه، لا يجوز أن يسمى به أحد سواء، وملته (الرحمن) ومعناه: ذو الرحمة الواسعة، و(الرحيم) فعال يماني فاعل وصلة رحمته من يشاء.


(١) مسلم (٤٨٦) وأبو داود (٢٧٩) والترمذي (٣٤٩٣) والنسائي (١٠٢١) وابن ماجه (٢٨٤١).
فهذه (قواعد الأصول ومعاقد الفصول) من كتابي المسمى بـ (تحقيق الأمل) مجردة من الدلائل، من غير إخلال بشيء من المسائل، تذكرة للطالب المستبين وتبصرة للراغب المستعين

وقد تفضل الله على الأمة بإرساله، وفضل على نبيه بالرسالة، ومنحه الصفات الجميلة التي أقر بها أعداؤه قبل أتباعه، وأيده في جميع أحواله وسدد أقواله وأفعاله. وعطف على النبي الكريم في ذلك الصحاب والآل، والصحاب) جمع صاحبي وهو من الثقى بالنبي، حال حياته ومات مؤمناً به والآل) الأتباع على الأظهر، وقد يراد بهم القرابة.

قوله: قواعد: جمع قاعدة، وهي الأساس لغة، ويراد بها الأحكام الكلية التي تطبق على جزئيات متعددة متشابهة.

وقواعد الأصول هي الأحكام الكلية التي تستنبط الأحكام الجزئية الشرعية بواسطةها مباشرة.

وبين المؤلف أن هذا الكتاب قواعد الأصول مختصر من كتاب آخر له في علم الأصول والكتاب المطول ذكر فيه أدة العلماء وأقوالهم، وأطال في بحث المسائل وهذا الكتاب المختصر اختصر فيه تلك المسائل بحيث يقتصر على القول الراجح ويدعو الخلاف المشهور ولا يحتاج إلى الاستدلال وقد يمثل في بعض الأحيان.

قوله: المستبين: أي طالب بيان هذا العلم المستفسر عن جزئياته.
وَبَالَٰلِهَ اسْتَعِينَ، وَعَلِيهِ أَنْ تَوَكِّلَ. وَهَوَّ حُسَبٍ وَنَعْمَ الْمُعْيِنِ

* قُوَّلُهُ: وَبَالَٰلِهَ اسْتَعِينَ: ظَاهِرُ كَلَامٍ المُؤلِفِ أَنَّهُ يَقَتَّرُ فِي اسْتَعِنَتِهِ عَلَى
اللهِ؛ لَانَ تَقْدِيِمَ المُتَلَكِعِ يَفْيِدُ الحَصَرَ، قَالَ تَعَالَى: ﴿يَا عَبْدُۢكَ وَإِبْكََ
نَشْتَكِبِّرُ﴾ (القَطْرَةُ: ۲۵).

* قُوَّلُهُ: وَعَلِيهِ أَنْ تَوَكِّلَ: الْتَوَكِّلُ تَفْوِيضُ الْأَمْوَرِ إِلَى اللَّهِ وَالْعَامِدُ عَلَيْهِ
في جَعْلِ الأَسْبَابِ مُؤَثِّرَةً مُفِيِّدَةً لِلْمِنْتَفِعَةِ، فَهُوَ يَقَتَّرُ فِي تَوَكِّلِهِ أَيْضاً عَلَى اللَّهِ
تَعَالَى كَمَثْلِ قُوَّلَهُ تَعَالَى: ﴿وَقَالَ اللَّهُ ﻛَأْنَ حُدُورٌ إِنَّ كَأْنَ مُؤَمِّنِينَ﴾ (المَائِدَةُ: ۱۲۲).

* قُوَّلُهُ: وَهَوَّ حُسَبٍ وَنَعْمَ الْمُعْيِنِ: أَيَّ الَّذِي يَكْفِينِي الْأَمْوَرِ.
تعريف علم الأصول

أصول الفقه: معرفة دلائل الفقه إجمالاً،............................

* قوله: (أصول الفقه): معرفة دلائل الفقه إجمالاً: هذا تعريف علم الأصول.

ابتدأ المؤلف كتابه بتعريف علم الأصول وعلم الأصول - أصول الفقه - يعرف من جهتين:

الجهة الأولى: التعرف الإفرادي بحيث يعرفون كلمة أصول ويعرفون كلمة الفقه.

الجهة الثانية: يعرف بتعريف لقبى يشمل الكلمتين معاً.

وهذا التعرف الذي عند المؤلف هو تعريف لقبى، عرف الكلمتين معاً.

وعلم أصول الفقه يتناول عددًا من الأقسام.

* قوله: معرفة دلائل الفقه إجمالاً: هذا هو القسم الأول، والمراد بالدلائل: الأدلة، وكلمة (إجمالاً) احترازاً من الأدلة التفصيلية، فإننا إذا أخذنا الكتاب بشكل كلي هذا يسمى دلائل إجمالياً؛ لكن قوله تعالى:

{ وأقيموا الصلاة وطعموا الزكاة} [البقرة: 44] هذا دليل تفصيلي.

وكلمة (الفقه) الصواب أنه لا يراد بها علم الفقه فقط، وإنما يراد بها الأحكام الشرعية المستخرجة من الأدلة سواء كانت قواعد فقهية أو أحكاماً فقهية أو أحكاماً عقيدة أو تفسيراً للقرآن، أو فهماً للحديث لأن قواعد
وكيفية الاستفادة منها:

الأصول تفهم بها الأحاديث وتفهم بها الآيات. مثال ذلك: قاعدة الأمر للواجب، هذه نطبقها على الآيات القرآنية والأحاديث فنتخلص الفوائد منهما بواسطة هذه القاعدة الأصولية حتى نستخلص منها أحكاماً عقيدة مثل قوله تعالى: {"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواَ إِنَّا نُؤْنِيَكُمْ حَكِيمٌ عِدَّةً} (النساء: 126). هنا فعل أمر، هذا دليل تفصيلي، والأمر نطبق عليه القاعدة الكلية وهو أن الأمر يفيد الواجب فأخذنا منه وواجب الإيمان، ووجب الإيمان حكم عقدي، إذا فالرد بكلمة الفقه هنا فهم الدين ككل، ولا يراد به مجرد العلم المعرف.

ولذلك عرف الإمام أبو حنيفة الفقه بقوله: معرفة النفس ما لها وما عليها. فشمل أحكام الفروع الذي يسعى بالفقه، ويشمل أيضاً أحكام العقائد.

إذن القسم الأول من علم أصول الفقه متعلق بمعرفة دلائل الفقه إجمالاً.

قوله: وكيفية الاستفادة منها: هذا هو القسم الثاني، كيفية استثمار الأدلة وهذا متعلق بالقواعد التي نفهم بها الأدلة.

فالقسم الأول في الأدلة الإجمالية مثل الكتاب والسنة. هل القراءة الشاذة حجة أم ليست حجة؟ هل المصالح حجة؟ القياس هل هو دليل؟ وما أنواع القياس الصحيح والقياس الفاسد؟
شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

وحال المستفيد وهو المجتهد، و(الفقه) لغة: الفهم واصطلاحاً: معرفة
أحكام الشرع المتعلقة بفعال العباد. و (الأصل): ما ينبغي عليه غيره.
فاصل الفقه: أدلته.

والقسم الثاني: كيفية استمرار الأدلة، ومنها القواعد المتعلقة بعلم دلالة
الألفاظ، مثل: قاعدة الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، والنهي للفساد
فهذه قواعد تستمرون بها الأدلة.

قوله: وحال المستفيد وهو المجتهد: هذا هو القسم الثالث، حال
المستفيد، من الذي له أن يستفيد من الأدلة بواسطة قواعد الأصول؟ ومن
هو الذي يجب عليه سؤال غيره؟

قوله: والفقه لغة: الفهم: بدأ الآن يعرف التعريف الإفرادي فقد
عرف سابقاً أصول الفقه باعتباره لقباً للعلم المعروف والآن يعرف مفردات
هذه الكلمة. وكلمة أصول في اللغة جمع أصل وهو ما يبنى عليه غيره.
فحينئذ هذا الذي يبني عليه يكون أصلاً مثال ذلك قواعد البنيان يبني عليها
السقف فتكون قواعد البنيان أصلاً للسقف، وهذا التعريف اللغوي فيه ما
فيه والصواب أن يقال: الأصل لغة الأساس. فأصل كل شيء أساسه,
فإنا نجد بعض الآشية تبنى على غيرها ومع ذلك لا تسمى أصلاً فالسقف
يبني على الجدار وليس الجدار أصلاً للسقف وكذلك نجد أن بعض الآشية
تسمى أصلاً وهي لا يبني عليها غيرها ومثال ذلك: أصول الإنسان، يقال
لله أصول وهم الآباء والأجداد، ومع ذلك لا يبنى الأبناء على آبائهم
ولذلك تقول العرب: لا أصل له ولا فصل. لا أصل: أي ليس له
نسب، ولا فصل: أي ليس له لسان يتمكن به من إخراج المعاني والحجج
والبيئات التي تبرز ما لديه، فدل ذلك على أنه لا يصح هذا التعريف في لغة
العرب وقد قال طائفة بأن الأصل في اللغة هو الأساس وهذا المعنى أقرب
ولذلك يقال: أصل الشجرة، أي أساسها، وأصل البيت قواعده التي يبنى
عليها البيت وهي أساسه وهكذا.

وقد استخدم علماء الشريعة كلمة الأصل في معان متعددة.

معنى الأول: الدليل، يقولون: أصل وجوب الصلاة: الكتاب والسنة
والإجماع. فتكون معنى الأصل الدليل.

معنى الثاني: القاعدة المستمرة. يقولون: الأصل بقاء ما كان على ما
كان، أي القاعدة المستمرة، ويقولون: أكمل المبته للمضطر على خلاف
الأصل لأن الأصل تحريم أكمل المبته فتكون معنى الأصل هنا القاعدة
المستمرة.

معنى الثالث: ما يقاس عليه. يقولون مثلًا: الربا يجري في الأرز، ثم
قياسا عليه الأرز، فالربا هذا أصل، والأرز فرع؛ لأنه قد قيس على غيره
والحكم جريان الربا.

أما الفقه في اللغة: فهو الفهم.

ويطلق الفقه في الاصطلاح على أربعة معان:

المعنٍ الأول: إطلاق لفظ الفقه على جميع أحكام الشريعة ومنه قول الإمام أبي حنيفة: الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها. وبدل عليه قول الله عزوجل: {وَمَا أَكَّدَ أَمْلِيَّاتِيَ لَدَيْنَا سَكِيَّةً فَلَوْلَا نَذَرُنَّهُمْ طَائِفَةً لَّيُؤْفَقُوهَا فِي الْأَيْنَانِ} (النور: 122) ليس المراد به معرفة مسائل علم الفقه فقط، وإنما المراد به معرفة أحكام الشريعة في جميع العلوم.

المعنٍ الثاني: إطلاق لفظ الفقه على الأحكام العملية التي ليست اعتقاديًا وهذا هو غالب عمل الفقهاء سواء كانت المسألة قطعية أو ظنية ولذلك نجد في كتب الفقه مثالًا أن الصلاة واجبة، ودليل هذه المسألة دليل قطعي بلا شك ومع ذلك يبحثون فيها في علم الفقه.
المعنى الثالث: إطلاق لفظ الفقه على المسائل الظنية فقط التي تكون
حول الاجتهاد، ولا يسمى فقيهًا على ذلك إلا إذا كان مجهداً.

المعنى الرابع: إطلاق لفظ الفقه على القدرة على معرفة الأحكام بأي
طريق سواء كان طريق الاجتهاد أو غيره.

ويطلق الاجتهاد ويبرد به النظر في الدليل فيقولون: مجهد، أي ناظر في
dلدلل سواء كانت المسألة قطعية أو ظنية ويطلق الاجتهاد مرة أخرى على
النظر في الأدلة الظنية دون القطعية.

وي ينبغي التنبه إلى أنه قد يستخدم مصطلح واحد بمعان مختلفة فيجب
الانتباه عند إطلاقه لتبين المراد منه مثلاً: لفظ النص، يطلق على ثلاثة
معان، أيها المراد في هذا السياق؟ لفظ العلة، يطلق على أربعة معان
ويعرف المراد بواسطة النظر في سياق الكلام.

كما ينبغي التنبه أيضًا إلى أن بعض الأصوليين وبعض الفقهاء يذكرون
قولين في المسألة ويتضمنون عليهما ويكون الصواب في قول ثلاث لم
يذكرؤه فلا تحصر نفسك فيما ذكروه.

وبعض العلماء يقولون: المراد بالفقة المسائل التي لا يوجد فيها دليل
قاطع مثل ما عرفه الرازي وغيره فهذا اصطلاح خاص لكلمة الفقه.
ومقصود العلماء بقولهم: (الفقه) في كلمة أصول الفقه هو الاصطلاح
الأول الذي يشمل العقائد ويشمل الفروع ويشمل أيضاً التفسير وطرق فهم الأحاديث؛ لكن بعض العلماء يقصر أصول الفقه على استرجاع الأحكام الفرعيّة فقط، وهذا مبني على مأخوذ عقدي وهو أنهم يرون أن الأدلة الشرعية لا يستخرج بها إلا الأحكام الفقهية وأما أحكام العقائد فهي تستخرج من الأدلة العقلية، قالوا: لأن الأدلة العقلية قطعية والأدلة الشرعية أدلة فظية والأدلة اللطفية تحتمل احتمالات عديدة فلا يستفاد منها القطع وهذا قول غير صحيح لأسباب منها:
أولاً: أن الأصل في الشريعة هو العمل بالادلة الشرعية كتاباً وسنة وما يتبعها من أدلة.
وثانياً: أن العقول متفاوتة وقد يزين الشيطان للإنسان الرأي الخاطئ فيظنه صواباً وهو ليس كذلك، وهذا له في أحوال الناس شواهد عديدة.
ثالثاً: أن الأدلة العقلية قد يختلف فيها الناس فتأتى ترى أن العقل يقطع بشيء، وغيرك يرى أن العقل يقطع بضده، بل إن الإنسان الواحد قد يقطع بشيء في زمن، ثم يقطع بضده في زمن آخر.
والصواب: أن الأدلة الشرعية يؤخذ منها أحكام العقائد ولذا جاءتنا الأدلة الشرعية بذكر أحكام العقائد، فأحكام توحيد الألوهية والربوبية وأسماء الله عز وجل وصفاته موجودة في القرآن والسنة، فالقول بأنه...
لا يؤخذ من الكتاب و السنة عقائد معناه أن هذه الأدلة الواردة في العقائد لا قيمة لها وأنه لو ترك الناس بدونها لكان أولى بحالهم، وهذا ليس صحيحاً بل ما أنزل الله عز وجل القرآن والسنة إلا للتبع بما فيهما سواء كان في الفروع أو العقائد، بل العقائد أولى بالبيان في الكتاب والسنة لأنه يكن أن تحال الفروع إلى الأقيسة لكن العقائد لا بد أن ينص فيها على أحكامها حتى يقطع الناس بها.

فأصول الفقه: يراد به أدلة الفقه، يعني أدلة الشريعة.
فوائد علم الأصول
والغرض منه: معرفة كيفية اقتباس الأحكام والأدلة وحال المقتبس
وذلک ثلاثة أبواب:

* قوله: والغرض منه: أي الفائدة من علم الأصول أن نعرف كيف نستثمر الأدلة بحيث نستخرج أحكام الواقع من الأدلة كتاباً وسنة ونعرف من هو الذي يحق له أن يستثمر الأدلة، ومن هو الذي لا يحق له أن يستثمر الأدلة، ومن لا يحق له استثمار الأدلة كيف يمكنه معرفة أحكام الشريعة. هذه هي فائدة علم الأصول باختصار؛ على أن له فوائد أخرى سبق ذكرها في المقدمة(1).

(1) راجع ص (13).
الباب الأول
في الحكم ولوازمه

الحكم: قيل فيه حدود، أسلمها من النقض والاضطراب:

قسم المؤلف علم الأصول إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول متعلق بالحكم، والثاني في الأدلة الشرعية وكيفية استثمار هذه الأدلة، والثالث في حال المستفيد ومن يقابله.

قوله: في الحكم ولوازمه: أي بحيث يشمل الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم فيه وهذه سنتناولها بالشرح والتوضيح فيما يأتي. ولوازم الحكم الأمور التي يترتب على وجود الحكم موجودها.

الحكم في اللغة: المنه، وهناك أحكام شرعية صدورها من الشارع كالإجابة، وهناك أحكام لغوية وجدت عند أهل اللغة؛ كقولنا: الجملة الاسمية لابد فيها من مبطاً.

قوله: الحكم: قيل فيه حدود، أسلمها من النقض والاضطراب:

أي أن الحكم عرف بتصرفات مختلفة كل تعريف منها لا يسلم من انتقاد ومن نقض فالحدود هي التعريفات، ثم رأى المؤلف أن أحد هذه التعريفات هو أولى تعريفات الحكم والمراد بالنقض هنا وجود أشياء تدخل في التعريف ولكنها ليست من المعروف وهو الحكم، والاضطراب كون التعريف غير جامع لأفراد المعروف، بحيث توجد أفراد من المعروف لا يشملها التعريف.
أنه قضاء الشارع على المعلوم بأمر ما نصاً أو استنباطاً........

قوله: أنَّهُ قضاء الشارع: عرف المؤلف الحكم بهذا التعريف، والقضاء بمعنى الحكم اللازم؛ لأن القضاء في اصلاح الشرع قد يأتي على معان متعددة، من تلك المعاني: الأمر والإلزام الشرعي مثل قوله عز وجل: {وَقَضَّىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِنَّهُ} [الإسراء: 12] بمعنى أمر شرعاً. وقد يكون بمعنى الخلق كما قال سبحانه: {قَالُوا شَيْءٌ سَمَّىُ مَنْ عَلَّمَهُ} [فصل: 12]
وهناك معان أخرى للقضاء لكن مراد المؤلف هنا بقضاء الشارع هو الأمر الشرعي وليس معناه الأمر التكويني القضائي.

قوله: قضاء الشارع: هذا من نسبة المصدر إلى الفاعل؛ لأن المصدر المضاف إما أن يضاف إلى فاعله، وإما أن يضاف إلى المفعول، وهنا أضيف القضاء للفاعل، فالشارع هو الفاعل للقضاء.


قوله: نصاً أو استنباطاً: يعني أن يأتي دليل قد نص على الحكم
كيان يقول الشارع: أوجب عليكم الصلاة فهذا قضاء من الشارع بالنص.
وقد يكون بطريق الاستنباط مثل قوله عز وجل: {أقيموا الصلاة} نفهم منه وجب الصلاة إذ الأمر يفيد الواجب، فهنا أخذنا الحكم بطريق فيه استنباط.
وهذا التعريف الذي ذكره المؤلف يمكن أن يستند بانتقادات عديدة منها:
أن لفظة القضاء قد يراد بها الخلق ولا يصح في التعريف أن نعرف الشيء بلفظ محتمل لأن كلمة قضاء تتردد بين الأمر الشرعي، وبين الخلق
ولا يصح في التعريف أن نعرف بلفظ محتمل يحتل معنين.
وقوله: استنباطاً، لا يصح على تعريف الأصوليين لأن الحكم يختلف في اصطلاح الأصوليين عن اصطلاح الفقهاء، فالأصوليون يرون أن الحكم هو خطاب الشارع، فذات اللفظ الوارد من الشارع هو الحكم
وقوله: {أقيموا الصلاة} هو الحكم في اصطلاح الأصوليين، بينما الفقهاء يرون أن الحكم هو أثر الخطاب لذلك تجد أن الفقهاء يقولون: الحكم أن الصلاة واجبة، والأصوليون يقولون: الحكم هو الإيجاب أو الواجب.
فتعريف المؤلف هنا بقوله: نصاً أو استنباطاً، سار فيه على الاصطلحين
معاً فجعل الحكم هو الخطاب وهو أثره وهذا لا يصح، إما أن يسير على منهج الفقهاء، أو يسير على منهج الأصوليين، ولذلك اختار بعض العلماء
تعريفاً أولياً من هذا التعريف فقال: الحكم هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيار أو الوضع. فقولنا: خطاب لنخرج أفعال الله عز وجل لما يتعلق به حكم، فخلق الله ورزقه لعباده هذا لا يسمى حكماً شرعاً. وقولنا هنا: الشارع؛ لإخراج خطاب غير الشارع فإنه لا يسمى حكماً شرعاً، والشارع يراد به أصالة رب العالمين لأنه هو الذي يشرع الأحكام وأما النبي فإنه هو مبلغ ومعين للأحكام ولا يقال بأنه شارع له، فإن قال قائل: بعض العلماء يستخدمون لفظ الشارع ويطلقونه على النبي، قيل: هذا لعله من باب المجاز وإلا فلأريد المعنى الحقيقي فإنه لا يصح إطلاق لفظ الشارع على النبي ولا يجوز لقوله سبحانه: (إن الله لم يَّلِدْهُ إِلَّا وَيْلَا) إبراهيم 40، وقولنا: بأفعال المكلفين، يخرج خطاب الشارع الذي لا يتعلق بأفعال المكلفين مثل الآيات الواردة في تفصيل أوصاف الجنة والنار، وما ورد في الأمور الكونية، فهو خطاب من الشارع لكونه لا يتعلق بأفعال المكلفين. وقولنا: الاقتضاء، يعني الطلب وقد يكون الاقتضاء بطلب الفعل أو بطلب الترك، وكل منهما قد يكون جازماً وقد يكون غير جازم، وهذا اللفظ لإخراج خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بما لا طلب فيه مثل قوله عز وجل: (وَأَلَلَّهُ قَدْ كَرَّرَهُ وَأَصَفَّ لَهُ وَأَصَفَّلَهُ) الصافات: 16 فهنا خطاب من الشارع متعلق بأفعال المكلفين لكنه ليس
والحاكم: هو الله سبحانه وتعالى لا حاكم سواء، والرسول مبلغ ومبين لما حكم به.

فيه اقتضاء ولا تخريج فلا يكون حكماً، وقالنا: بالاقتضاء؛ يشمل الواجب لأنه اقتضاء وطلب جازم للفعل، ويشمل الندب لأنه اقتضاء للفعل غير جازم، ويشمل التحريم لأنه طلب جازم للترك، ويشمل الكراهية لأنها طلب غير جازم للترك، وقالنا: أو للتخير؛ يراد به الإباحة.

وهذا التعريف تعريف للحكم الشرعي.

فقول المؤلف: الحكم هو قضاء الشرعية يعني أن يقيده بالحكم الشرعي لأنه قد يكون الحكم حكماً عقلياً، وقد يكون حكماً لغوياً، مثل: الفاعل مرفوع، وقد يكون الحكم طبيعياً أو رياضياً مثل الواحد يساوي اثنين، فبيني تقييد الحكم بأنه شرعي.


فإن قال قائل: أنتم تقررون أن الإجماع حجة، والإجماع هو اتفاق مجتهد الأمة في عصر من العصور.قيل: الإجماع لابد أن يكون له مستند فهم يجزمون بحكم لوجود مستند من كتاب أو سنة أو فهم لما فيهما.
وإن قال قائل: فالقياس، قيل: القياس عبارة عن زيادة فهم للكتاب والسنة، والقياس لا يأتي بحكم من عنده نفسه، وإما يرى أن الشريعة نصت على حكم في مسألة فيلحق مثيلاتها بها لأن الشارع قد أمر بالقياس.
وإن قال قائل: والعقل. فنقول: العقل آلة لفهم الكتاب والسنة وليست مصداً للأحكام.
وهنا مسألة يذكرها علماء الأصول ويذكرها غيرهم وهي مسألة التحسين والتقبيح العقلي، فإن المعتزلة يرون أن العقل يحسن الأفعال ويقبحها، فضادهم الأشاعرة وقالوا: العقل لا يحسن ولا يقبح، وإنما الذي يحسن ويقبح هو الشرع، فما جعله الشرع حسناً فهو حسن، وما جعله الشرع قبيحاً فهو قبيح. فأي المذهبين أقوى؟ ينبغي أن يكون عندنا منهج وهو ألا نقوي أحد الأقوال في المسألة إلا إذا عرفنا جميع الأقوال فيها فنورد بقية الأقوال حتى ننزن ثم نعرف دليل كل قول منها، ومن أدل هذه.

فإذاً عرفنا أن الصواب هو أن الحسن والقبح متعلق بالصفات الذاتية للأفعال وأن العقل لا يحسن ولا يقبح وإنما هو طريق لعرفة الحسن والقبح وقد يخفى عليه بعض أوجه ذلك، وأما الذي لا يخفى عليه شيء من أوجه الحسن والقبح هو الشاعر، والله عز وجل هو الذي خلق الأشياء وهو الذي خلق الأفعال، فيعرف حسناً وقبحاً فشرحه هو الذي لا يتطرق إليه وجه من أوجه الخطا في معرفة الحسن والقبح.
فالأصل أن الدلالة العقلية دلالة متفقة عليها، والأصل أن العقل إذا يراد به العقل الصحيح لكن إذا عرض لبعض الناس عقل فاسد أو شبهة فرأى أن غير الصواب هو الصواب فإن هذا لشيء متعلق بعقل ذلك الإنسان، وإلا فإن الأصل أن الأدلة العقلية أداة صحية ولذلك جاء الكتاب والسنة بالاعتماد على الأدلة العقلية، وكثير من الآيات جاءت بهدأة الناس إلى التوحيد وإلى إثبات المعاد بأدلة عقلية فالدلة القرآنية العقلية أداة صحية لكن بعض الناس قد يستدل بدليل عقلي يظن أنه صواباً وهو مخالف للعقل الصحيح.

******
قوله: والمحكوم عليه: هو الإنسان المكلف. متي يكون الإنسان مكلفًا؟ إذا اجتمع فيه شرطان: العقل، والبلوغ، فمن فقد أحد هذين الشرطين فإنه لا يكون مكلفًا، وهذا مبني على أحد الاصطلاحات في لفظ التكليف، فلفظ التكليف إما أن يراد به الإلزام فيشترط له هذان الشرطان العقل والبلوغ، والإلزام يعني الواجب والتحريم فقط، وإما أن يراد بالتكييف خطاب الشارع الذي يتعلق به الثواب بحيث يشمل المندوب والمكروه كما يشمل الواجب والمحرم، فحينئذ في المكلف شرطان: العقل، و التمييز.

لا يجوز أن يصح منه فعل المندوبات، لو صلأ المميز صح صلاة وتكون ندبة لأنه لم يخاطب بالواجب، فإن قال قائل: الصحي غير المميز يصح حجة، فيقال: صحة حج الصحي غير المميز ليس لفعل مجرد منه بل لا بد أن يكون مع فعله فعل من شخص مكلف ولا يتمحس فعله أن يكون حجاً لوحده، ولذلك ينوي عنه وليه، فدل ذلك على أن الولي له مدخل في فعله فلم يتمحس فعله أن يكون تكييفًا، ولا يمنع أن يشترك في التكليف فعل من شخص مكلف وفعل من شخص غير مكلف، كما يكلف الإنسان بالذهاب إلى الحج ولا يستطيع الذهاب إلا بوجود الراحلة التي تنقله.
ولفظة: الإنسان، وردت في بعض النسخ دون جميعها، وقد يحصر مفهوم هذه اللفظة في بني آدم، وقد تشمل أيضًا الجن مع بني آدم، ولعل هذا هو المراد لأن الجن مكلفون بالشرائع يثابون على فعلها ويعاقبون على تركها.

هنا مسألة متعلقة بلوازم الحكم وهو المحكوم فيه، يعني الفعل الذي يجري من الشارع التكلف به، وهذا يشترط فيه عدد من الشروط منها:

الشرط الأول: أن يكون معلوماً للمكلف، بأن يكون المكلف عالماً به من شيئين:

الأول: معرفة صورته، فقبل أن تصلي لابد أن تتصور صورة الصلاة وهذا يجيءنا للحديث عن مسألة متعلقة بالعلم قد يستفاد منها فيما يأتي من المباحث وهو أن العلم نوعان:

الأول: علم سابق؛ فقبل أن تصلي لا بد أن تعليم الصلاة هذا علم سابق، وهذا أيضاً يدخل في صفات الله عز وجل ويسميه علماً فعلياً وعلماً إنتقاليًا، فعلم الله في الأزل يقال عنه علم سابق، وهناك فرق بين علم الله السابق وعلم المكلف؛ لأن علم الله السابق لابد أن يقع بخلاف علم العباد، ومثال هذا النوع قوله تعالى: "علم أن سيكون متكرب عرضًا" (المزمل: 20).

والثاني: العلم اللاحق؛ فبعد أن تصلي تعلم أنك صليت فهذا علم
لاحق، وهو الذي يكون بعد الفعل مثل قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يُعْلَمْ إِنَّهُ عَلَىٰ ذِئَابٍ ﴾ (ال عمران: 142) فهذا بعد قيام الفعل. ومن هنا نعلم خطأ كل من المعتزلة والأشعرة في هذه المسألة، فإن المعتزلة نفوا العلم، قالوا: إن الله عليم لكن لا يوصف بالعلم، والأشعرة وصفوه بالعلم القديم ولم يصفوه بالعلم الراحل، لأن العلم قديم النوع حادث الآحاد، يعني العلم السابق لابد أن يقع أثر هذا العلم الفعلي، والعلم الانفعالى هذا الذي يكون بعد قيام الفعل.

فالأول من العلم المطلوب للتكليف: أن تعلم صفة الفعل قبل أن تفعله.

والنوع الثاني من أنواع العلم في الفعل المكلف به: أن تعلم أن الشارع قد أمرك بهذا الفعل لأنه لا يمكن أن تبتعد إلى الله بفعل وأن تعلم حكم الشريعة فيه.

الشرط الثاني: أن يكون الفعل معتدلاً فإنه لا يصح أن يكلف الإنسان بأداء فعل قد وجد. فلا يقال: صل العشاء التي صليتها قبل قليل، نفس الصلاة السابقة لأن هذا الفعل موجود فلا يكلف بفعل موجود وإنما يكلف بفعل لم يحصل بعد.

الشرط الثالث: أن يكون الفعل مقدراً عليه قال تعالى:

﴿لَا يُكَلِّفُنَّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَاِسْتَطَعَهَا﴾ (البقرة: 286) والأشعرة يقولون: قد يقع
التكليف بغير المقدر للعبد بدلاً من أن الشارع قد كلف أبا جهل وأبا لهب بالإيمان مع أنهم لا يقصدون على الإيمان لأن الله قد علم أنهم لا يؤمنون.
وبهذا خطاً لأن أبا جهل وأبا لهب يدخلاً في قدرتهم الإيمان لأن العقول حاضرة والأدلة قائمة وأما تعلق علم الله بعدم إيمانهم فلا يتعين القوة، ولا يعلم بأن القوة يراد بها معتنون:

الأول: القوة السابقة للفاعل.
والثاني: القوة المقارنة للفاعل.

فأنت يكون لديك قدرة على الفعل قبل أن تفعل، وحين الفعل لا بد أن توجد لديك قدرة أخرى.

وعلى المعزلة يثبتون القدرة السابقة للفاعل ويجعلونها من خلق العباد.
والله السنة يثبتون القدرة السابقة ويجعلونها من فعل العباد بقدرة الله عز وجل.

والمعزلة ينفون القدرة أثناء الفعل لأنهم قدرية نفاذة ينفون القدر.
والله السنة يثبتون القدرة أثناء الفعل.

والأشاعرة يثبتونها أيضاً؛ ولكن الأشاعرة يجعلونها محذور القيد.
فيقولون: هي الفعل الله و بأمر الله وليس للعبد فيها اختيار بناءً على عقيدتهم في الجبر، وينفي الأشاعرة قدرة العباد السابقة على الفعل.
الأحكام قسمان: (تكليفية)

* قوله: والأحكام قسمان، تكليفية: الأحكام الشرعية قسمان:
أحكام تكليفية وأحكام وضعية، والأحكام التكليفية هي خطاب الشرع المتعلق بأحكام المكلفين بالاقتصا، أو التخبر، والاقتصا، أي الطلب ومن أمثلته قوله تعالى: "وأقيموا الصلاة" هذا خطاب تكليفي لأنه يقتضي طلب فعل الصلاة، وأما الحكم الوضعي فهو خطاب صادر من الله يجعل أمر معرفاً بحكم تكليفي أو صفة له أو أثراً له، وسياطي بيانه إنشاء الله.

ومن الفروق بين الحكم الوضعي والحكم التكليفي، أن الحكم التكليفي لا بد أن يكون متعلقاً بفعل المكلف، لكن الحكم الوضعي قد يتعلق بغير فعله، مثل زوال الشمس يدل على وجب صلاة الظهر، فزوال الشمس علامة معرفة بالحكم التكليفي وهو وجب الصلاة فجعلها الشارع ووضعها علامة معرفة للحكم التكليفي.

وقد يتعلق الحكم الوضعي بفعل المكلف، مثل كون القتيل العمد العدوان علة لوجوب القصاص، والقتل من فعل المكلف.

فالحكم التكليفي يتعلق به الثواب والعقاب مباشرة، والحكم الوضعي لا يتعلق به مباشرة وإنما يتعلق الثواب والعقاب بتعلقه. هذا شيء من الفروق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي.

قوله: وهي خمسة: أي يقسم الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام هي: الوجوب والندب والتحريم والكراهة والإباحة وقد سبق وجه انقسام الحكم التكليفي إلى هذه الأقسام الخمسة.

قوله: واجب: هذا هو الحكم التكليفي الأول، سار المؤلف هنا على منهج الفقهاء في الأحكام التكليفية، وهو جعل الحكم التكليفي هو أثر الخطاب خلافاً لمنهج الأصوليين؛ لأنه لو سار على منهج الأصوليين لقال: الحكم الأول الوجوب أو الإجبار؛ لأنه ذات الخطاب وأما كون الشيء واجباً فقد هذا أثر الخطاب.

فالواجب: ما طلبه الشارع طلباً جازماً، والوجب هو الطلب الجائز من الشارع.

قوله: يقتضي الثواب على الفعل: أي أن الحكم المترتب على الوجب هو أن الفاعل يثاب، ويشترط في ذلك أن يكون بيئة ويقصد، إذ من صلى بغير نية لم يستحق الثواب.
والعقاب على الترك، وينقسم: من حيث الفعل:

* قوله: والعقاب على الترك: أي يعاقب تاركه، ويشترط في العقاب الشرط السابق وهو أن يكون بقصد، فمن ترك صلاة الظهر نسائناً بدون قصد لم يستحق العقوبة.

ويشترط فيه شرط آخر وهو أن يكون الترك مطلقاً لأن الواجبات منها ما يتبعون ومنها ما يخير فيه، مثل ذلك: في كفارة اليمين أنت غير بين ثلاثة أشياء إذا عتق رقبته، وإما إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم فأنت خير بين هذه الثلاثة أشياء، وكل واحد منها واجب لا تعاقب عليه إلا إذا تركت الثلاثة جميعاً، فالواجب واحد من هذه الأشياء لا بعينه. وكان الأول أن يقول: ما يستحق تاركه العقوبة، لأن الله تعالى قد يعفو عن ترك الواجب بفضله.

وإقتضاء الشروط للفعل أو العقاب للترك أثر من آثار الواجب فلا يصح أن يعرف الواجب بأثره، وهذا يقال له: تعريف دوري، لأن أثر الشيء لا يعرف إلا بعد معرفة ذاته.

* قوله: وينقسم: من حيث الفعل: أي ينقسم الواجب إلى قسمين.
إلى (معنى) لا يقوم غيره مقامه، كالصلاة والصوام ونحوهما، وإلى (معنى) مثّلهم.

* قوله: إلى معين لا يقوم غيره مقامه، كالصلاة والصوام ونحوهما:
أي قسم عيني متعين على جميع المكلفين ممن وجدت فيه شروط هذا الواجب، فإذا وجدت الشروط في مكلف وجب عليه أن يؤديه، مثل ذلك: الصلاة، لو صلى الظهر جماعات كثيرة هل يكفي عن البقية؟ لا يكفي بل لابد أن يفعلها الجميع، إذن هذا واجب عيني.

* قوله: وإلي (معنى) أي الواجب المخير وهذا هو القسم الثاني من أقسام الواجب باعتبار تعالى الفعل المطلوب؛ وهو أن يخير العبد بين خصال محصورة، مثل ذلك: خصال كفارة اليمين، مثل آخر: واجب الحج يمكن للمكلف أن يؤديه بطرق متعددة إما بالإفراد وإما بالتمتع وإما بالقران فالعبد خبير فيها ويتأدي الفرض الواجب بأحد هذه الطرق، كذلك في كفارة حلق الشعر في الحج قال الله تعالى: «فَحذِّرُوهُ مِن صَيْامٍ أو صَدَقَةٍ أو
في أقسام محاصرة يجزي واحد منها كخصال الكفارة، ومن حيث الوقت: إلى (مُضَيِّقٍ) وهو ما تعيّن له وقت لا يزيد على فعله كصوم رمضان، لِبَالْقَرْأَةِ ١٩٦ِّ فَهُوَ غَيْرَ بَيْنَهَا.

* قوله: في أقسام محاصرة يجزي واحد منها كخصال الكفارة: في أقسام محاصرة لأن بعض الواجبات يخير المكلف فيه لكن في أقسام غير محاصرة مثال ذلك: تزويج السفاح أُتْ مطالب بتزويج موليتك من الكفء وأنت غير ببين تزويج فلان وفلان إلى أعداد غير محاصرة، فهذا لا يدخله في الواجب المخير.

* قوله: ومن حيث الوقت: أي وينقسم الواجب من حيث الوقت إلى قسمين:

* قوله: إلى مُضَيِّقٍ وهو ما تعيّن له وقت لا يزيد على فعله، كصوم رمضان: هذا هو القسم الأول، الواجب المضيق، وهو الذي لا يتسع الوقت إلا لأداء الواجب فقط، مثال ذلك: صوم رمضان له يوم واحد معين لا يمكن أن يؤدي فيه فرضاً آخر من جنسه، ويبدئ وتقه من طلوع الفجر وينتهي بغرب الشمس، فلا يمكن أن نصوم في يوم مرتين لأنه لا يتسع الوقت لأكثر من الواجب فإذا يسمى واجباً مضيقاً.
وإلى موسع وهو ما كان وقته المعين يزيد على فعله، كالصلاة، والحج فهو مُخير في الإتيان به في أحد أجزائه. فلو أخر ومات قبل ضيق الوقت لم يعص لجواز التأخير، مخالفًا ما بعدة.

* قوله: وإلى موسع وهو ما كان وقته المعين يزيد على فعله،

كالصلاة: الثاني من أقسام الواجب من حيث الوقت واجب موسع وهو الذي يمكن أداء الواجب فيه وإلى وقتها من الزوال وينتهي بوقت العصر يمكن للإنسان أن يؤدي فيه صلاة الظهر مرة، فهذا يسمى واجباً موسعًا. مثل آخر: قضاء رمضان يمكن أن يؤدي في ثاني شوال وتمكن أن يؤدي في شعبان.

وقد يكون الواجب موسعًا باعتبار مضيّقاً باعتبار آخر مثل ذلك: قضاء رمضان فإنه موسع من جهة الأيام، مضيء من جهة الساعات، فلا يمكن أن تصوم في يوم صائمين.

* قوله: والحج فهو مُخير في الإتيان به في أحد أجزائه: ذكر المؤلف

هنا أن الحج من الواجبات الموسعه وهذا بناء على أن فرض الحج ليس على الفنور، ولهذا من أهل العلم يرى أنه على الفنور، ولعل هذا أولى، إلا أنه يمكن أن يُخرج قوله فيكون قوله لا يتعارض مع قول من قال بأنه على الفنور لأن من قال بأنه على الفنور يرى أنه لو أخر وأداه بعد سنة أو سنتين
ومن حيث الفاعل: إلى (فرض عين) وهو ما لا تدخله النيابة مع القدرة وعدم الحاجة، كالعبادات الخمس،

فإنه لا يسمى قضاء عنده، ولذلك سماه واجباً موسعًا وإما جعله بمثابة الوقت الافتراضي والوقت الاضطراري، والوقت الاضطراري يرى كثير من الفقهاء أنه لا يجوز للإنسان أن يؤخر الصلاة لوقت الضرورة لكن لو فعلت الصلاة فيه كانت أداءً.

 فإذا تقرر ذلك فإن من أخر الواجب الموسع عن أول وقته فمات في أثنتاه فإناته فإنه لا يتأمّل؛ لأنه يجوز له التأخير لكن بشرط أن يكون عازماً على أداء الواجب في أثناء الوقت، مثال ذلك: إنسان سمع آذان الظهر فقال سنؤخر يا جماعة المسجد ساعة بعد الأذان فذهب الإمام لقضاء بعض حاجته فجاءه حادث فمات فحينئذ لا يتأمّل بالتأخير لأن الشارع أجاز له التأخير.

* قوله: ومن حيث الفاعل: أي وينقسم الواجب من حيث الفاعل إلى أقسام:

* قوله: إلى فرض عين: هذا هو القسم الأول: وهو الذي يطالب به كل مكلف تتوفر فيه شروطه ولا يقوم بعض المكلفين عن بعض فيه، مثال ذلك: صلاة الظهر لو صلى ألف ل لا يكفي بعضهم عن بعض.

* قوله: وهو ما لا تدخله النيابة مع القدرة وعدم الحاجة كالعبادات الخمس؛ لأن بعض الأعمال الدينية قد تدخلها النيابة مثل الحج إذا كان المرء
و(فرض كفاية) وهو ما يسقطه فعل البعض مع القدرة وعدم الحاجة، كالعيد والجنازة.

غير قادر عليه فإنه ينبب شخصاً يحج عنه; ولكن لو عبر عنه بقوله: وهو ما يطلب كل مكلف بئدها لكان أقرب، وقوله: كالعبادات الخمس; لعله يقصد أركان الإسلام الأربعة مع الطهارة.

قوله: و(فرض كفاية): هذا هو القسم الثاني: فرض الكفاية وهو الذي يطالب به جميع المكلفين ويسقط الإثم عليهم بفعل بعضهم، مثل صلاة الجنازة إذا أداها بعض الناس سقط الإثم عن الباقيين فلو حصل أن جميع الناس تركوا هذا الواجب لكانوا آثمين فدل ذلك على أن الجميع خاطبون بفرض الكفاية وجعله المصنف بصلاة العيد على قول الجمهور.

مسألة: إن قالقاتل أيهما أفضل فرض العين أم فرض الكفاية؟

نقول: الأصل أن الأفضل هو فرض العين إلا في مسائل معينة مخصوصة من هذا الأصل العام; لأن فرض العين متعلق بالشخص نفسه، وأما فرض الكفاية فهو متعلق بالجماعة هذا من جهة، ومن جهة ثانية، أن المصلحة في فرض العين تتحقق بفعل كل مكلف وأما في فرض الكفاية فبمراد به تحصيل مصلحة الفعل بغض النظر عن الفاعل. وفرض الكفاية مثل فرض العين في أن من شرع فيه وجب عليه إتمامه، فلا يجوز للإنسان أن
يبدئ في فرض كفاية ثم يقطعه، لذلك من صلى صلاة الجنازة حرم عليه قطعها، ومن صلى سنة مطلقة جاز له قطعها; لأن السنة والمندوب يجوز قطعه على الصحيح بخلاف فرض الكفاية، ولذلك من حضر الصف في الجهاد وجب عليه الجهاد لأن فرض الكفاية يجب إقامه بالشروط فيه.

مسألة: ما العدد الذي يكفي لأداء فرض الكفاية؟

هناك أحكام إلزام الشارع الفعل فيها بالجماعة كصلاة الجنازة مثلًا، فلو وجد ثلاثة أجزاء، وهناك أحكام إلزام الشارع الفعل فيها بالواحد، مثل تكفين الميت وهذا يختلف باختلاف مصلحة الفعل، فما كانت مصلحة الفعل تتحقق فيه بعدد معين علشان الحكم بذلك العدد المعين، ولذلك قال الفقهاء بأن الحج في فرض كفاية على الأمة، فيجب أن يوجد في الأمة من يحج كل عام، وهذا لا يتحقق إلا بأداء جماعة وذلك أيضًا في فرض الكفاية في الجهاد. ولا يقال: ثلاثة أو واحد، فإنما يحسب العدد الذي تتحقق به مصلحة الفعل، فالعدد يختلف باختلاف نوع الفعل المفرض على الكفاية، ولا يوجد تحديد للعدد، وإنما المراد تحقيق المصلحة بحسب العدد الذي تتحقق به المصلحة.
ما لا يتم الواجب إلا به: إما غير مقدر للمكلف كالقدرة واليد في الكتابة واستكمال عدد الجمعة فلا حكم له.

وسيلة الواجب تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: مالا يتم الواجب إلا به، وما لا يتم الواجب إلا به ليس بواجب، ومثال ذلك: لا يتم وجوب الزكاة إلا بملك النصاب، هل يجب على الفقير أن يسعى لتحصيل ملك النصاب من أجل أن تجب عليه الزكاة؟ لا يجب ذلك، فإن هذا لا يتم الواجب إلا بتحصيل النصاب فلا يكون السعي لملك النصاب واجباً.

قوله: وما لا يتم الواجب إلا به: هذا هو القسم الثاني: مالا يتم الواجب إلا به فالواجب هنا متقرر، وهو على قسمين:

قوله: إما غير مقدر للمكلف كالقدرة واليد في الكتابة واستكمال عدد الجمعة فلا حكم له: هذا هو القسم الأول، هنا الواجب قد تقرر فهو يجب على الإنسان، ولكن هناك وسيلة له لهذه الوسيلة إن كانت في غير قدرة المكلف فإن العبد غير مخاطب بها، مثال ذلك: الصلاة واجبة ولا يتم أداء الصلاة إلا بالوقوف فيها أو بالمشي إليها فإذا كان الإنسان زميناً لا يستطيع القيام أو المشي فحينئذ هو لا يخاطب بالجماعة، ولا يخاطب بوجود المشي لأنه غير قادر عليه لعدم قدرته على فعل أسبابه، وبعض الأصوليين يرى أن هذا من القسم الأول لأن الواجب لم يحصل هنا.
وإما مقدر كالسعي إلى الجمعة وصوم جزء من الليل وغسل جزء من الرأس فهو واجب لتوقف التمام عليه...


* قوله: وصوم جزء من الليل: إذا لا يمكن أن تصوم جميع النهار إلا بصيام ثوان قليلة من الليل قبل أول النهار وبعد آخر النهار فحينئذ يكون صيام هذا الجزء وسيلة لإتمام وإكمال الواجب فتكون الوسيلة واجبة.

* قوله: وغسل جزء من الرأس: أي عند غسل الوجه لا يمكن أن تستوعب غسل جميع الوجه إلا وغسل شعرات من الرأس فيكون غسل شعرات من الرأس عند غسل الوجه واجباً لأنه لا يتم الواجب إلا به.
فو اشتبهت أخته بجنبية أو ميتي بمذكاة وجب الكف تعرجاً عن مواعة الحرام، فلو وطع واحدة أو أكل فصادف المباح لم يكن مواقعًا للحرام باطناً لكن ظاهراً لفعل ما ليس له.

قوله: فلو اشتبهت أخته بجنبية أو ميتي بمذكاة وجب الكف تعرجاً:


إذا تقرر هذا فليعلم بأن ما كان حراماً ترتب عليه نوعان من الإثم:

النوع الأول: إثم متعلق بذات الفعل.

النوع الثاني: إثم متعلق بآثار الفعل.

فمن واقع الحرام ترتب عليه إثم الفعل وإثم آثاره، مثال ذلك: من زنا بمرأة متزوجة وجاءت بولد، فحينئذ هو يستحق الإثم المتعلق بفعله الزنا ويستحق الإثم المتعلق بأثاره وهو الولد وإنفساد الفراش ونحوه، ومثله من فعل الحرام فاقتدي به في ذلك الحرام استحق إثم الفعل، واستحق إثم من
اقتدى به ولذلك ورد في الحديث: "لا تقتل نفس ظلما إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها وذلك لأنه أول من سن القتل" (1) أما إذا كان الفعل في أصله مباحاً، لكن ظن المكلف أنه حرم عليه فإنه يتربّب عليه إثم الفعل دون إثم آثاره، مثال ذلك: رجل دخل على امرأة يظنها أجنبية فوقعها على أنها أجنبية، فبانت زوجته، فحينئذ يأثم إثم الفعل ولا يأثم إثم الآثار.

فالمؤلف هنا لم يسر على منهج الأصوليين بأن الجميع حرم وإنما سار على رأي له خلاف لرأي الجمهور.

إذا تقرر ذلك فإن رأي المؤلف خطأ لأنه ظن أن الفعل أو أن الحكم الشرعي متعلق بالعين، فظن أن التحريم متعلق بعين المبحة، والذكاء ليست ميدة فتكون غالباً، وهذا خطأ لأن الأحكام الشرعية متعلقة بأفعال المكلفين فكونها حراماً معناها أنه يحرم أكلها لا يقال: هي حرام في ذاتها، وإنما يقال يحرم أكلها، ولذلك لا بد في الأحكام الشرعية أن تتعلق بالأفعال، ولا يصح أن تتعلق بالذوات، فإذا قيل لك ما حكم السجادة؟ تقول: السجادة ذات، والذوات لا يتعلق بها حكم تكليفي، وإنما الحكم متعلق بالأفعال المتعلقة بالسجادة، ما حكم نسجها؟ ما حكم الجلوس عليها؟ ما حكم

(1) البخاري (٢٣٣) ومسلم (١٦٧٧) والترمذي (٢٧٣) والنسائي (٧٤٠) وابن ماجه (٢٦١٦).
الصلاة عليها؟ فلو سأل سائل: ما حكم التلفزيون؟ فاجواب بأنه لا يقال التلفزيون له حكم؛ لأن التلفزيون آلة وإنما الحكم متعلق بالفعل، فقول: ما حكم مشاهدة التلفزيون؟ ما حكم حمل التلفزيون؟ ما حكم إتلاف التلفزيون؟ ما حكم بيع التلفزيون؟ فإن قال قائل: يقول الله تعالى {حُرِّمَ عَلَيْكُمْ الْمَيَةَ} والمائدة: 32 و{حُرِّمَ عَلَيْكُمْ أَمِينَتُكُمْ} النساء: 33. والみたいな ذات، وأمهاتكم ذات، وقد علق بها الحكم، فما الجوامع؟ نقول: لا بد أن نقدر ما يصح به الكلام، ولذلك فإن الحفیة يقولون: هذه النصوص مجملة لا تعرف لها معنى لأنه لا يمكن أن يناظر بالذواح أحكام.

وأما الجمهور فيقولون: ليست مجملة؛ لكنهم اختلفوا فنهم من قال:

نقدر فعلاً مناسباً، فحرم عليكم الميتيه، يعني أكلها، وحرم عليكم أمهاتكم، يعني الوطاء، وقال بعض العلماء: هذه الآية مجزها عامة. فنقول: حرم عليكم الميتيه، أي حرم عليكم جميع الأمهات المتعلقة بالميتيه إلا ما خصص بدليل آخر، مثال ما خصص بدليل آخر: أن النبي ﷺ (شاهد شاة ميتيه) فدل ذلك على أن مشاهدة الميتيه جائز فنخصصها من هذا العموم، ومثله قوله تعالى: {حُرِّمَ عَلَيْكُمْ أَمِينَتُكُمْ} نقول: حرم عليكم جميع الأفعال المتعلقة بالأمهات، ونسئني ما ورد النص

(1) ورد ذلك في مثل حديث ابن عباس عند مسلم (132) في دباغ جلد الميتيه.
باستثنائه مثل: الإحسان إليهن وطاعتهن إلى غير ذلك من الأفعال، وهذا يسموني دلالة الاحتجاج، أن يكون الكلام فيه نقص لا يفهم إلا إذا قدرنا كلاماً آخر، ومن أمثلته قوله عز وجل: {فَمَنْ كَانَ يَنْفَقُ مِنْ مَا يَحْقِقُ مَنْ تَحْقِقُ} (قلعة): {١٨٤} هـ ـ هل معناه أنه يجب على من سافر أن يقضي سواء سام في السفر، أم لم يصم؟ تقول: لا، بل معناه فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فأ finanzi، تقدر كلمة (أقدر)، وهذا يسموني دلالة الاحتجاج، أي أن النص يقتضي تقدير الكلام محذوف.

إذا تقرر هذا: فإن ما لا يتم اجتناب الحرام إلا باجتنابة على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: ما اختلط فيه الحلال والحرام فأصبحا ذاتاً واحدة. مثاله: اختلط ماء طاهر بماء نجس وأصبح عيناً واحدة فيكون حكمه التحرير لأنه يغلب فيه جانب التحرير.

النوع الثاني: ما اختلط فيه الحلال والحرام وكل منها ذات مستقلة، ويوجد لهما بلد، فحينئذ يحرم الجمع، مثال ذلك: اختلطت ميتة بمذكاة، وعندكم حرم آخر فيحرم عليه المختصط، ويأكل من اللحم الآخر، وكذلك لو اختلط عليه ماء طهور بماء نجس، وعندما ماء آخر طهور فحينئذ يحرم أن يكون عليه، ولا يحرم الماء الآخر، أو عند تراب ؛ لأن التراب بدل فحرمه عليه.
استعمال المائين وينقل إلى التراب.

النوع الثالث: اختلط مباح بحرام ولا يوجد لهما بدل. مثال ذلك:
اختلطت ميزة بمذكاة وليس لديه غيرهما، ومثال آخر: اختلط عليه ثياب طاهرة بثياب نجسة، كما لو كان عنده ثلاثة ثياب طاهرة، وثلاثة ثياب نجسة، لو كان عنده ثياب أخرى فحرم عليه الصلاة في الجميع لأنه يوجد بدل، لكن لا يوجد عنه إلا الثياب السنئة فماذا يفعل؟ اختلف العلماء في ذلك على أقوال:

القول الأول: بأنه يتيقن وهذا مذهب الحنابلة والشافعية، لذلك لو كانت عنده ستة ثياب منها ثلاثة طاهرة وثلاثة نجسة، ووجب عليه أن يصلي أربع صلوات ليتبقن أنه صلى إحدى الصلوات بثوب طاهر يقين.

القول الثاني: بأنه يتحري ويجهد، فما غلب على ظنه أنه طاهر صلى به، وهذا قول المالكية واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية، والحنابلة يختارون هذا القول إذا كان المباح غير محصور، مثال ذلك: اختلطت أخته من الرضاع بأهل بلد، ذهبت أخته إلى بلد قبل عشرين أو ثلاثين سنة ولا يعلم أين أخته، فلا يحق لنا أن نحرم جميع نساء أهل هذا البلد عليه، لأن المباح غير محصور، لكن يتحري، بأن يتزوج بمن يظن أنها أخته.

القول الثالث: بأنه يختار بدون النظر في القرائن أو الأحوال، وهذا قول الخنقية.
ولعل القول الثاني أرجح الأقوال؛ لأن الاجتهاد والتحرير وارد في الشرعية في عدد من المسائل، ولذلك إذا اشتهيت عليه الأدلة فإنه يجتهد ويرجح بينها، فإن عدم سبل التحري والاجتهاد ولم يستطع الاختيار فإنه يتيقن لأن الشرعية جاءت بالاحتياط في عدد من المسائل، مثل قوله تعالى:

(ودع ما يريب إلى مالا يريبة)."

مسألة: الإنسان الذي يتعامل بالحلال والحرام هل يجوز معاملته وقبول هديته والألكل من وليمه؟

هذا يقال فيه: ننظر إلى الحرام هذا هل هو عين أو نقد فإن النقود لا تتعين بالتعيين، ولذلك مثلاً من يأخذ النقود من الربا فإنه يجوز لغيره أن يتعامل معه بغير الربا لأن النقود لا تتعين بالتعيين آما إذا كان الحرام عيناً مثل من سرق سيارة فإنه لا يجوز شراء هذه السيارة منه لأنها عين الحرام.

إذا تقرر ذلك فمن اختلط ماله وأصبح فيه ما هو حلال وما هو حرام فإن كان نقوداً جاز التعامل معه لأنها لا تتعين بالتعيين والشبهة له هو إذا تاب إلى الله وجب عليه إخراج النقد الذي دخل على ذاته لا بعينه وإنما بمقداره وكمسه، أما إذا كان الحرام عيناً فإنه لا يجوز التعامل معه وإذا اختلفت.

(1) أخرجه البخاري معلقاً في كتاب البيع باب تفسير المشبهات. وأخرجه الترمذي متصلاً (2518) والنسائي (8278) وآحمد (2001).
الأعيان المحرمة في ملكه فحينهذ لا يجوز للإنسان أن يتعامل معه في الأعيان المختلطة بالحرام، كان يكون إنسان يسرق السيارات وعنده بعض السيارات التي جاءته علي شكل هدية ولم يفرغ بين ما جاء على شكل هدية من الذي جاء على سبيل السرقة، فنقول لا يجوز أن يشترى منه سيارة ولا أن تؤخذ منه السيارات لاختلاط الخلل بالحرام في ماله وإذا أراد النبوة فحينهذ يجب عليه أن يختبئ بالنسبة للسيارات التي لديه، ولذلك نجد النبي ﷺ يعامل اليهود مع أن في أموالهم الربا، فهم لا يختبئون ولا يتورعون من الربا؛ لأن الربا الذي دخل عليهم، ربا غير متعين، فهو نقود والنقود غير متعينة في ذاتها.

مسألة: ما حكم الأكل من وليمة الشخص الذي يعمل في بنك؟

نقول: الأكل منها جائز، ولو تصدق جاز؛ لأن النقود لا تتعين بالتعين والمال الذي اشترى به هو في ذمه يحرم عليه أخذه، وانتقل حكمه بالنسبة لك إلى الجواز لأنه تصرف آخر لأن النبي ﷺ كان يبيع اليهود ويشاربهم (1) مع أنهم لا يتورعون عن الربا، وقد كان النبي ﷺ يستجيب لدعواتهم، فلم دعته المرأة اليهودية إلى الطعام من الشاة استجاب لها وقبل دعوتها (2) مع أنهم لا يتورعون عن الربا وهو محرم في شريعتهم، فدل

(1) البخاري (208) ومسلم (1603) والنسائي (286/7) وابن ماجه (2428) وأحمد (1/361)
(2) البخاري (2117) ومسلم (440/4) وأبو داود (2/218)
ذلك على أنه لما كانت النقود غير متعينة فإنه جاز لك أن تستجيب له؛ لكن لو كنت تعلم أن المال بعينه غير مملوك له أو لا يحق له الانتفاع به، مثل أن يكون اشترى طعاماً ببيع فاسد وأنت تعلم أن البيع فاسد وهو يعلم أن البيع فاسد، أو كان الربا متعلقاً ببيع الطعام كما لو كان يبيع صاعة بصاعين أو ينتج طعاماً، فلا يجوز لك أن تأكل من ذلك الطعام، ومتلك الطعام الذي سرقه لا يجوز لك أن تأكل منه؛ لأنك تعلم أن الطعام بعينه غير مملوك له؛ لأن غير النقود متعين بخلاف النقود فإنها لا تتعين بالتعين.

مسألة: هل تقبل هدية الكافر؟

هذا جائز، ليس فيه إشكال، فقد قبل النبي ﷺ هدايا الكفار، ولذلك (لما أرسل إليه المقوقس ملك مصر هدايا قبلها منه النبي ﷺ).

****

(1) المحاكم (4/14) والطبراني في الكبير (12/14) وفي الأوسط (7/213) وابن أبي شيبة (5/16/51).
(مندوب): وهو ما يقتضي الثواب على الفعل لا العقاب على الترك وبيانه (المستحب) و (السنة): وهي الطريقة والسيرة، لكن يختص بما فعل للمتابعة فقط.

* قوله: ومندوب: هذا هو النوع الثاني من أنواع الأحكام التكليفية وتقدم الأول وهو الواجب، وسأر المؤلف هذا على منهج الفقهاء عَبْرًا بالحكم وأراد به أثر الخطاب لا ذات الخطاب.

* قوله: وهو ما يقتضي الثواب على الفعل، لا العقاب على الترك: أي أن المندوب يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه، وهذا التأريض بالأثر والنتيجة والمطلوب أن يعرف المندوب بحقيقة لا يحكمه، فنقول: المندوب ما طلب الشارع فعله طلباً غير جازم.


* قوله: وهي الطريقة والسيرة: أي أن السنة في اللغة: الطريقة والسيرة، و بعض الفقهاء يقول: يراد بالسنة المندوب، فكل مندوب يطلق عليه اسم السنة، وكل سنة هي المندوب، و بعض الفقهاء يقول: المستحب
(النفل) وهو الزيادة على الواجب,

المأخوذ من الاقتداء بالنبي ﷺ نسميه سنة، وأما المستحب المأخوذ
بطرق القياس أو طريق الإجماع أو طريق أمر الشارع بدون فعل النبي
فلا نسميه سنة، فمسمون السنة في المندوب المأثور عن النبي ﷺ.
والمستحب هو المندوب الذي لم يؤثر عنه وأخذ طريق القياس أو غيره ولا
يسمونه سنة. هذا أحد الاصطلاحات في هذا النظف.

والاصطلاح الثاني وهو الذي عليه جمهور الأصوليين: أن السنة تطلق
على المندوب مطلقًا سواء أخذ بطرق السنة النبوية أو طريق القياس أو
غيره، والمسألة اصطلاحية والسير على منهج جمهور الأصوليين أولى
موافقة لاصطلاحهم.

* قوله: (النفل) وهو الزيادة على الواجب: أي أن النفل من أسماء

المندوب، ويطلق النفل ويراد به ثلاثة معان عند الأصوليين:

المعنى الأول: أن يطلق لفظ النفل ويراد به المندوب مطلقًا.

والثاني: إطلاق لفظ النفل على أعلى درجات المندوب.

والثالث: يطلق على المندوب الذي يكون مكملاً للواجب، فإذا كان
عندنا مثلًا إنسان سجد وأطال في السجود، فأول السجود نسميه سجودًا
واجبًا، والزيادة تسمى مندوبة، وبعض الفقهاء يقول هذه الزيادة نسيمها
نفلاً؛ لأن النفل في اللغة الزيادة.
وقد سمى القاضي ما لا يتميز من ذلك كالطمأنية في الركوع والسجود واجباً، بمعنى أنه يثاب عليها ثواب الواجب لعدم التمييز، وخلافه أبو الخطاب.

* قوله: وقد سمى القاضي ما لا يتميز من ذلك: إذا تقرر ماسبق فإن الزائد عن مقدر الواجب مختلف الفقهاء فيه هل يسمى واجباً أو مندوباً؟
مثال ذلك: أواخر السجود.
والزيادة عن مقدر الواجب تقع على ثلاثة أنواع:
الأول: أن تكون الزيادة من غير جنس الواجب، فهذا لا إشكال في أنها مندوبة، مثل ذلك: صل الصلاة الفرض ثم بعد انتهاء صلاة الفرض صل صلاة السنة الراطبة فهذا لا إشكال في أنها نفل ولا تسمى واجبة.
الثاني: النفل المتصل بالواجب من جنسه لكنه متميز عنه، مثل ذلك: إذا ركعت فإن التسبيحة الأولى في الركوع واجبة وما زاد عنها مستحب والتسبيحات منفصلة كل واحدة منها متميزة عن الأخرى.
الثالث: ما كان غير متميز، مثل ذلك: ذات الركوع أول الركوع واجب بلا إشكال، الزائدة عليه هنا من جنس الواجب وهي متصلة به وهي غير متميزة عنه، فهل تسمى واجبة أم مندوبة؟ ذكر المؤلف فيها قولين: فالقاضي يقول بأنها واجبة لعدم التمييز. وأبو الخطاب يقول بأنها مندوبة ولعل القول الثاني أرجح؛ لأنه يجوز ترك الزيادة مطلقاً بلا بد، وما جاز تركه فإنه مندوب وليس واجباً.
قوله: والفضيلة والأفضل كالمندوب: أي من أسماء المندوب أيضاً
الفضيلة والأفضل، وكلاهما اسم من أسماء المندوب، وبعض الفقهاء
يراجع الأفضل أعلى درجات المندوب فيقول مثلاً: المندوب درجات; منه
ما هو مفضل ومنه ما هو أفضل.

*****
وقوله: (وعظور) وهو لغة الممنوع، و(الحرام) بمعنى، وهو ضد الواجب:
ما يعاقب على فعله ويثاب على تركه.

* قوله: (وعظور) وهو لغة الممنوع: هذا هو القسم الثالث من أقسام الخطاب التكليفي: الحرام أو المحظور. ولم يقل فيه التجريم أو الحظر لأنه قد سار على منهج الفقهاء.

والمحظور في اللغة: الممنوع.

وفي الاصطلاح: ما نهى عنه الشارع نهيًا جازماً، هذا تعريفه ؛ لكن ما حكمه وما نتيجه؟ يقال: حكمه أن يثاب تاركه قسداً، ويحاسب فاعله قسداً، فالثواب والعقاب المتعلق بالنحرم فعلاً وتتركاً يشترط فيه النية، لو فعل الإنسان الحرام غير قاصد للحرام فإنه لا يكون آثماً، مثل ذلك: إنسان بائع مباعة محمرة ولا يعرف أنها محمرة هذا المال في حقه محروم ولكن هل هذه المبيعة يعاقب عليها؟ الجواب أنه لا يعاقب لعدم قصد فعل المحروم، وكذلك التارك، فإن من ترك شرب الخمر غير قاصد وبدون نية فإنه لا يستحق الثواب، ومن تركها من أجل التقرب لله والحصول على الأجر الأخروي فإنه يستحق الثواب.

* قوله: (والحرام) بمعنى: أي أن الحرام والمحظور اسماً يطلقان على مسمى واحد.

* قوله: وهو ضد الواجب: ما معنى كلمة ضد الواجب؟ هل معناه أن
الحرام عكس الواجب؟ هذا ليس مرادًا للأصوليين، لأن الغالب عندهم أنهم ينظرون في العلاقة بين الأمرين؛ لأنها على أنواع:

النوع الأول: أن يكون منتصفين يعني أنه لا يمكن أن يجتمعا في محل واحد ولا يمكن أن يرتفعا عنه، فهذا يسمى منتصفاً، مثال ذلك: السكون والحركة، هل يمكن أن يوجد إنسان وهو ساكن ومتحرك في نفس الوقت؟ لا يجتمعان. هل يمكن أن يوجد إنسان ليس ساكنًا ولا متحرك؟ لا يمكن، إذن ما لا يرتفعان ولا يجتمعان بل لا بد من اتصاله بأحد الوصفين، فهذان يسميان منتصفين.

النوع الثاني: أن يكونا ضدين، وهما اللذان لا يجتمعان وقد يرتفعان، مثال ذلك القيام والقعود، هل يمكن أن يكون الإنسان قائماً قاعداً في نفس الوقت؟ لا يمكن ذلك، فهما إذن لا يجتمعان لأنهما ضدان، هل يمكن أن يرتفعا بحيث لا يوصف الإنسان بأنه قاعد ولا قائم؟ يمكن أن يرتفعا، كأن يكون نائماً أو مضطجعاً، فهذا يسمى ضداً.

النوع الثالث: أن يكونا متباينين، وهما اللذان يمكن أن يجتمعا ويمكن أن يرتفعا مثال ذلك: الطول والسمس، يمكن أن يكون الإنسان طويلًا غير سمين وسميناً غير طويل، وطويلًا سميناً، ولا طويلاً ولا سميناً، هذان يسميان متباينين.
فلذلك يستحيل كون الشيء الواحد بالعين واجباً وحراماً...

النوع الرابع: أن يكون الشيطان متلازمين، بحيث لا يتصور وجود أحدهما إلا بوجود الآخر، مثل: البنوة والأبوة؛ هل يمكن أن يوجد أب بلا ابن؟ وهل يمكن أن يوجد ابن بلا أب؟ لا يمكن.

ما معنى كون الحرام ضد الواجب؟
أي أنهما لا يجتمعان في محل واحد وليس المعنى أنه معاكس له، هو معاكس من جهة الحكم، لكن ليس مراد الفقهاء بقولهم الحرام ضد الواجب ذلك المعنى، وإنما مرادهم أنهما لا يجتمعان في محل واحد.

قوله: فلذلك يستحيل كون الشيء الواحد بالعين واجباً وحراماً:
عرفنا معنى كون الحرام ضد الواجب وهو أنهما لا يجتمعان في محل واحد ولذلك نقول: الأحكام الشرعية كل منها ماضد للحكم الآخر فلا يمكن أن يكون الفعل الواحد في الزمن الواحد في الصفات الواحدة حراماً مندوباً، وكذلك لا يمكن أن يكون حراماً مباحاً، ولا يمكن أن يكون مكرهها واجباً.

وهنا مسألة مهمة وهي: هل يمكن اجتماع التحريم والوجب في الفعل الواحد؟

نقول: الفعل الواحد ينقسم إلى أقسام:
الأول: واحد بالجنس: والمراد بالجنس معنى كلي يشترك فيه أفراد كثيرة مختلفة في الحقيقة. مثال ذلك: لفظ الصلاة، هذا جنس يشمل الصلاة على
النبي ﷺ ويشمل صلاة الظهر ويشمل صلاة الفجر ويشمل صلاة الظهر.
فهذا جنس يدخل فيه أفراد حَقاقَتِها مختلفة. فهنا يَلْمَكَ أن يجتمع التحريم والوجوب في فعل واحد في الجنس؟ يَلْمَكَ ذلك، ولذلك مثلاً: صلاة الظهر واجبة وصلاة القدر وصلاة الوضوء وصلاة التسبيح حرám، وذلك لأن كل واحد منها مستقل بنفسه، إذن الفعل الواحد في الجنس من الممكن أن يجتمع فيه التحريم والوجوب.

الثاني: الفعل الواحد بالنوع والمراد بالنوع: الكلي الذي تحته أفراد عديدة متوفقة في الحقيقة ويمكن أن يجتمع فيه التحريم والوجوب، ولذلك يكون الإنسان يسجد لله فيكون سجوده هو السجود الواجب، والذي يجوزه يسجد قاصداً الرباء أو قاصداً الصنم، فتكون سجوده محراً، فهنا فعل واحد لكن ليس بالعين وإنما بالنوع.

النوع الثالث: فعل واحد بالعين، معناه: فعل واحد ليس له أفراد بل هو فرد واحد في زمن واحد من شخص واحد، مثاله: سجود زيد في الساعة الحادية عشرة والنصف من يوم الأحد هذا واحد بالعين، هل يمكن أن يجتمع فيه التحريم والوجوب، فقهاء الخناقة قالوا: لا يمكن، لأن الواجب والتحريم ضدن والضدان لا يمكن أن يجتمعا في محل واحد ولأن الواجب ما يتقرب به إلى الله عز وجل وكيف يتقرب الإنسان إلى ربه بما هو
كالصلاة في الدار المغصوبة في أصح الروايتين.

معصية، ولأن النبي ﷺ يقول: "من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد" (1).

قوله: كالصلاة في الدار المغصوبة، مثل المؤلف لهذه المسألة بالصلاة في الدار المغصوبة، فإن أي حركة في الدار المغصوبة تعتبر محمرة، مثل حركته بيده تعتبر حركة محمرة؛ لأنه استغل المغصوب، واستغلال المغصوب بأي وجه من أنواع الاستغلال حرام فحينئذٍ عندما يسجد يكون عاصيًا لله بسجوده، وهذا بالإجماع أن الساجد في الأرض المغصوبة يعدُ عاصيًا لله، لكن هل مع كونه عاصيًا يكون أيضاً متقربًا لله عز وجل؟

الخنابلة قالوا: كيف يكون الفعل الواحد معصية، قربة؟ لا يمكن فلذلك يقولون: صلاته باطلة ولا تكون مؤدية للواجب. وهذا هو القول الأول.

القول الثاني: وهو رواية عن أحمد وهو مذهب جماهير أهل العلم أن الصلاة صحيحة، واجتمع هنا الوجوب والتحريم على قولهم، فهذه أفعال يشاب عليها من جهة كونها صلاة، ويعاقب عليها من جهة كونها استغلالة للأرض المغصوبة. ولعل القول الأول أصوب من جهة الدليل،

(1) البخاري (٢٦٩٧) ومسلم (١٧١٨) وأبو داود (٤٦٠) وابن ماجه (١٤) وأحمد (١٨٠/٦).
وعند من صححها النهي إما أن يرجع إلى ذات المنهي عنه فيضاد وجوبه.

فهو يدل على القول الأول لأن النبي ﷺ يقول: (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد) وهذا الشخص قد عمل عملاً ليس عليه أمر الشريعة فتكون مردوداً ولأن التحريم والوجوب ضدان، والضدان لا يمكن أن يجتمعا في محل واحد.

إذا تقرر ذلك: فإنه على المذهب أن النهي يدل على الفساد مطلقاً وبذلك لا يقسمون النهي، أما الجمهور الذين يصحرون اجتماع النهي والأمر في فعل واحد، فقسمون النهي إلى ثلاثة أقسام.

* قوله: وعند من صححها: أي والحكم عند من صحح الصلاة في الدار المفصولة أن النهي ينقسم إلى أقسام عدة:

* قوله: النهي إما أن يرجع إلى ذات المنهي عنه فيضاد وجوبه: هذا هو النوع الأول عند الجمهور: أن يكون النهي عادياً إلى ذات المنهي عنه فيكون ضداً للاجنب، مثال ذلك: النهي عن الزنا نهي عن الفعل في ذاته أي ذات المنهي عنه فذات الوقائع منهية عنه، فلا يمكن أن يكون واجباً أو مستحبًا أو مباحاً بحيث تثبت عليه أحكام الوطء المباح.

(1) انظر تخرجه في الصفحة السابقة.
أو إلى صفحته كالصلاة في السكر والحيض والأماكن السبعة والأوقات الخمسة،

* قوله: أو إلى صفحته كالصلاة في السكر والحيض والأماكن السبعة والأوقات الخمسة: هذا هو النوع الثاني: النهي الذي ينفي فيه عن صفة الفعل، فإن الصلاة مأمور بها، لكن نهي عن الصلاة حال الاتصاف بوصف السكر أو الحيض (1) أو الأماكن السبعة (2)، أو الأوقات الخمسة (3) فهنا النهي ما جاء عن ذات الفعل وإنما جاء عن الفعل حال الاتصاف بوصف معين فقال: لا تصلوا حال السكر كما في قوله: بِيَدَيْنِ الْذِينَ ءَامَنُوا لَا تَزْرَعُوا الْأَصْلَةَ وَآتَيْتُمُ الْمُكَرَّرَ (النساء: 42) فإن الجمهور يرون أن هذا الفعل فاسد، أنه باطل، والحنفية يقولون: هذا نسيم فاسداً ولا نسميه باطلاً، وقال الحنفية: الباطل هو القسم الأول وهو النهي فيه عن ذات الفعل.

(1) دليل المنهج من الصلاة حال الحيض رواه البخاري (326) ومسلم (333) وأبو داود (282).
(2) الترمذي (125) والنسائي (1116/1) وابن ماجه (211).
(3) المراد بهما: ظهر بيت الله، والمزبلة، والمقبرة، والجزرة، والحمام، ومعاطن الإبل، وقارعة الطريق.
(4) ودليل ذلك أخرجه الترمذي (246/2) وابن ماجه (1746).
(5) أي أوقات النهي عن الصلاة وهي: وقت شروق الشمس، ووقت زوالها، ووقت غروبها، وبعد الصبح حتى تطلع الشمس، وبعد صلاة العصر حتى تغرب الشمس، ودليل الثلاثة الأول رواه مسلم (831) وأبو داود (2176) والترمذي (1035) والنسائي (11/1) وابن ماجه (1519).
(6) ودليل الرابع والخامس رواه البخاري (588) ومسلم (825).
فسامه أبو حنيفة فاسداً، وعندنا وعند الشافعية أنه من القسم الأول؛ لأن المنهي عنه نفس هذه الصلاة، ولذلك بطلت. أو لا إلى أحد منهم كلبس الخير.

* قوله: فسامه أبو حنيفة فاسداً، وعندنا وعند الشافعية أنه من القسم الأول؛ لأن المنهي عنه نفس هذه الصلاة، ولذلك بطلت: أبو حنيفة يرى أن المنهي عنه لصفة فيه يكون فاسداً ولا يكون باطلًا، ولذلك عند الخفيفة من نذر أن يصوم الله في يوم العيد، قالوا: صبح نذره ووجب عليه أن يصوم في يوم آخر، وعند الجمهور يقولون: النذر لا يصح لأنه لا يصح نذر ما هو باطل وحينئذ لا يلزم القضاء، واستدل المؤلف لقول الجمهور على أن هذا القسم يعتبر باطلًا فاسداً بأن النهي ليس وارداً إلى الصفة، فإن الشرع لم ينه عن الصفة وإنما نهى عن أصل الفعل لأنه قال: لا تصلوا حال السكر فهو نهي عن أصل الفعل ولم يقل الشارع: لا تصفوا بالسكر ولذلك بطلت الصلاة حال الاتصاف بأحد هذه الأوصاف.

* قوله: أو لا إلى أحد منهم كلبس الخير، القسم الثالث من أقسام المنهي عن الفعل: أن لا يعود النهي إلى واحد منهما، يعني من ذات الفعل أو صفته وهذا مثل الصلاة في الдар المغصوبة، فهنا النهي جاءنا بخطاب الأمر جاءنا بخطاب آخر، ولا يوجد في الشرعية أنه قال: لا تصلوا في الضرور المغصوبة. إذ لو قال ذلك لكانت من القسم الثاني، ولا يوجد في
فإن المصلي في جامع بين القرية والمكروه بالجهتين فتصح.

الشريعة أنه قال: لا تصلوا في ثوب الحرير، وإنما قال: صلوا، في خطاب وقال في خطاب آخر: لا تلبسوا الحرير، فهذا هو القسم الثالث، والحنابلة يرون أنه يدل على الفساد والبطلان، والجمهور يرون أنه لا يدل على الفساد والبطلان وهي مسألة الصلاة في الدار المغصوبة السابقة.

* قوله: فإن المصلي في جامع بين القرية والمكروه: أي في ثوب الحرير، يجمع بين القرية. وهي الصلاة عندهم خلافاً لأولئك الذين يقولون صلاته لا تصح -وبين المكروه- وهو كونه قد ليس الحرير.

* قوله: بالجهتين فتصح: لأنه لا يمكن أن يكون الفعل الواحد حراماً واجباً من جهة واحدة بالإجماع وإنما الخلاف فيما إذا كان الفعل منهما عليه من جهة، مأموراً به من جهة أخرى.

والأقسام الثلاثة السابقة من أقسام النهي تكون في المعاملات والأخلاق وأبواب النكاح كما تكون في العبادات.

وهناقسم رابع يكون النهي فيه عن فعل آخر غير العبادة والمعاملة لكنه مرتبط بها، فهذا لا يقتضي فساداً أو بطلاناً بالاتفاق مثل الوضع من آنية الذهب فإن المتوضئ لا يعصي بنفس وضوئه بل الوضع فعل مستقل عن استعمال آنية الذهب، ومثل النجش في البيع فإن النجش لم يكن في صلب العقد.

شرح قواعد الأصول ومعايق الفصول
و(مكره) وهو ضد المندوب: ما يقتضي تركه الثواب ولا عقاب على فعله كالنهي عنه نهي تنزيه.

**قوله: ومكره:** هذا هو النوع الرابع من أنواع الأحكام التكليفية:
المكره وهو الذي نهى عنه الشارع نهيًا غير جازم وهو الذي سماه المؤلف نهي تنزيه، وحكمه وأثره ونتيجته أن فاعله لا يستحق الثواب ولا العقاب عليه، وأن تاركه يستحق الثواب بشرط النية.
وينبغي أن نلاحظ أن لفظ المكره قد يطلق في لسان الشارع وعند العلماء المتقدمين ويراد به الحرام.

**مسألة:** إذا وصفنا الفعل بأنه مكره فهل معناه أن عكسه يعتبر مستحب؟

هذا مطلب خلاف بين الأصوليين، وجمهور الأصوليين على أن المندوب يعتبر عكسه مكرهاً، ولذلك تقيد الرجل اليمنى عند دخول المسجد مستحث عندهم، وتقديم الرجل اليسرى مكره. وهذا هو القول الأول.

القول الثاني: أنه لا يلزم ذلك، ولذلك فإن تقديم اليمنى عندهم مندوب، ولا يسمون تقديم اليسرى مكرهاً.
وجمهور الأصوليين على القول الأول ولهه أظهر لأن الحكم الثاني عكس الأول فحينئذ تثبت له عكسه.
مسألة: إذا اختلف العلماء في فعل، هل هو مكروه أو حرام، فهل يشرع الإنكار على فاعله، أو لا؟
نقول: نظر، هل الفاعل مجهد، أو ليس بمجهد؟ فإن كان مجهداً وقد توصل إلى أن الفعل مكروه فإنه لا ينكر عليه، وإن كان قد توصل إلى أن الفعل حرام لكنه خالف اجتهاده فإنه ينكر عليه.
أما إذا كان الفاعل عامةً، فإنه حينئذ يرشد ويبين له أن القاتل بالتحريم.
أرجح من القاتل بالكراهية من جهة العلم والورع.

مسألة: بعض الفقهاء يقولون بأن السنن الراواتب إذا ترتك فإنّه ينكر على صاحبها وقد يعزر. ولذلك ورد عن الإمام أحمد أن تارك صلاة الوتر لا تقبل شهادته، وورد هذا أيضاً في مذهب المالكية في بعض المسائل عنهم، وبعض الفقهاء يقولون إن هذا واجب النوع مستحب العين فان الوتر من جهة نوعه تعتبره واجباً، أما من جهة عينه فتعتبره مستحبًا.

مثال آخر: وهو مسألة الأكل، نوع الأكل واجب، فإن كونه يأكل هذا الأكل دون غيره من أنواع الأكل، أو يأكل في هذا الوقت أو يأخذه إلى زمان آخر، أو يترك أوقات لا يأكل فيها هذا لا يلحقه مأثم فيه، فهنا الواجب متعلق بالنوع، وأما الفرد فلا وجوب فيه، فهذا يوضح القول القاتل بوجب النوع مع عدم وجوب العين، مع أن تارك السنة فاته الثواب.
شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

(مباح)، (الجائز) و (الحلال) بمعنى: وهو ما لا يتعلق بفعله أو تركه ثواب ولا عقاب.

فحينئذ كونه قد فاته الثواب أطلقنا عليه أنه قد فعل المكروه، وتارك الوتر فاته الثواب، والملكوره مقات به الثواب فتكون بتركه الوتر قد فعل المكروه.

قوله: (مباح): هذا هو النوع الخامس من أنواع الأحكام التكليفية المباح، ومن أسمائه: الجائز والحلال.

و المباح هو ما أذن الشارع في فعله وتركه غير مقترن بمدح ولا ذم.

قوله: وهو ما لا يتعلق بفعله أو تركه ثواب ولا عقاب: هذا حكمه أن الفاعل لا يعاقب ولا يثبث، والتارك لا يعاقب ولا يثاب إلا إذا جعل المباح وسيلة لغيره، فإنه يدخل في قاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وما لا يتم المندوب إلا به فهو مندوب، وما لا يتم اجتناب الحرام إلا باجتنابه فهو حرام.

مسألة: إذا حسن إنسان نيته عند فعل المباح هل يثاب عليه ذلك؟

إذا حسن إنسان نيته عند فعل المباح فأصبح وسيلة للمندوب أو الواجب، مثل من نام مبكراً من أجل أن يستيقظ مبكراً ليصلي صلاة الفجر، أصبح النوم المبكر واجباً; لأنه لا يتمكن من الوصول إلى الواجب إلا به، ومن نام مبكراً من أجل أن يقوم آخر الليل، أصبح نومه مبكراً مندوباً؛ لأنه كان وسيلة لمندوب.
وقد اختلف في الأعيان المتعلّق بها قبل الشرع، فعند أبي الخطاب والتميمي الإباحة كأبي حنيفة،

* قوله: وقد اختلف في الأعيان المتعلّق بها قبل الشرع:

ما حكم الأفعال المتعلّق بها قبل ورود الشرع؟

أولاً: عنوان المسألة خطاً من المؤلف؛ لأنه جعل الحكم للذات وكان ينبغي أن يقول: حكم الانتقاء بالأعيان قبل ورود الشرع.

ثانياً: يؤخذ من قوله: المتعتّق، أن المراد بالمسألة حالة الانتقاء لا حالة الضرر.

ثالثاً: اختلف الفقهاء في ذلك، فأبو الخطاب يرى أنها على الإباحة لأن الإباحة متقررة قبل ورود الشرع ولأن الله عز وجل خلق الأشياء من أجل أن تنتفع بها فإن لم تكن مباحة فلا فائدة من خلقها. لكن هل يصح أن نستدل له بقوله عز وجل: هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعه؟ [البقرة: 149] لا يصح الاستدلال بالآية هنا لأن المسألة معقودة فيما قبل ورود الشرع، وهذا الدليل بعد ورد الشرع، وبعد ورود الشرع فيها بالإجماع أن الأصل في الأشياء هو الإباحة إلا ما ورد الدليل بتحريمه أو بوجوهه؛ لكن قبل ورود الشرع هذه هي المسألة التي نبحثها، فهم يستدلون بأدلة عقلية ولا يصح لهم أن يستدلون بأدلة شرعية.
فلذلك أنكر بعض شرعيته، وعند القاضي وابن حامد وبعض المعتزلة الحظر.


وهذـان القولان السابقان يناسبان مذهب المعتزلة القائلين بالتحسين.

التقبيح لأن عندهم أن الأحكام تؤخذ من العقل.
وتوقيف الخزري والأثرون.


وهذه قول الأشاعرة: قالوا: لأن الحكم هو خطاب الشارع وقبل الشرع لا يوجد خطاب فإن الحكم عليه لا بإباحة ولا بالحظر، ولا يجوز لنا أن نحكم عليه بإباحة ولا بالحظر.

القول الرابع: ولم يذكره المؤلف هنا، وهو أنه لا يوجد وقت قبل الشرع وما من وقت إلا وفيه شريعة، ومنذ خلق الله آدم أمره ونهاه، ولذا قال: {ولقد بعثناك في ملكة رسلنا أنت أعلمونا الله وأجتيبوا أطيعون}.

النحو: فالتالي نقول: هذه المسألة لا يصح فرضها أصلاً؛ لأنه لا يوجد وقت قبل الشرع.

فإن قال قائل: ما حكم أهل الفترة الذين لم يصلهم شرع مثل الذين في جزء نائية أو الذين كانوا سابقين لعهد النبي قبل لهم ولم يصلهم شرع.

فنقول: هؤلاء لهم حكم الجاهل في الشريعة السابقة لهم، وعندنا في شريعتنا أن الجاهل الذي خالف أصل الإسلام فإنه يعامل معاملة الكفار في أحكام الدنيا لكن في أحكام الآخرة نقول أمرهم إلى الله والله أعلم بما كانوا عاملين، وقد ورد في بعض الأحاديث: {أنهم يختبرون في عرصات القيامة فمن أجاب منهم دخل الجنة، ومن امتنع ولم يمثل دخل النار}.

(1) أخرج أحمد (244) وابن حبان (737) والطبراني في الكبير (287) وابن أبي شيبة (577).
مخالفًاً لأصل دين الإسلام الذي هو إقرار الله تعالى بالعبادة والإقرار عليه بالرسالله، أما إن لم يكن مخالفةً لأصل دين الإسلام فإنه لا يحكم عليه بإجراءات الكفار مثنا جاهلاً، مثال ذلك: إنسان لم يصله النصوص الوردية في الصفات فأذكر الصفات جهلاً منه، فهذا في أحكام الدنيا يعامل معاملة المسلمين، وفي أحكام الآخرة يعامل معاملة المسلمين أيضاً، ثم هل يأتمن أم لا يأتمن؟ الصواب أنه لا يأتمن ما دام أنه لم يصله الدليل، فهناك مسائل يطلب من المكلف البحث فيها، وإذا أخطأ فيها حقته العقيدة والإيمان، وهناك مسائل يكفي من العبد فيها الإيمان الجمل، مثال ذلك: العبد مطالب بالصلاة، ومطالب بأن يعرف أحكام أفعاله قبل أن يقدم عليها فلو أقدم على فعل قبل أن يعلم بحكمه فإنه بعد آثماً لأنه قصر لكن في مسائل الصفات يكفي فيها الإيمان الإجمالي، فلو جاءنا إنسان وأمن بأن الله يوصف بما وصف به نفسه وكتبت بهذا الأصل وما خاض في تفصيل الصفات، فلنا يكفي هذا، ولا يطلب بالتفصيل، يخالف أحكام فعله مثل الصلاة، والبيع، وغير ذلك، فحينئذ في الأول كالصلاة إذا لم يبحث عنه عدد مفرطاً، وفي الثاني كما في الصفات لا يعد مفرطاً لأنه لم يطلب بالتفصيل، والدليل على أن الإنسان لا يعاقب ولو كان مخالفاً في دليل قطع إذا لم يصل إليه الدليل عدد من النصوص منها قوله عز وجل:
شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

(1) مسلم (126) والترمذي (2992).
(2) البخاري (3481) ومسلم (2756) والنسائي (112/4).
هل قول المؤلف: الجزري، هو الصواب؟
الصواب الجزري، أبو الحسن الجزري من الخ袢ة المتقدمين، وحقيقة مذهب الجزري ليست ما ذكر المؤلف وهو التوقف، وإنما الجزري يرى القول الآخر وهو أنه لا يخلو عصر من شرع، والخ袢ة يستدلون على هذا برواية عن الإمام أحمد أنه قدم أحد كتبه(1) بمقدمة قال فيها: (الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم) قالوا: فدل ذلك على أنه لا يمكن أن يوجد زمان بلا رسول أو بلا شريعة.

(1) هو كتاب الرد على الزندقة والجهمية.
(وضعية)، وهي أربعة:

أحدها: (ما يظهر به الحكم) وهو نوعان: (عَلَة) إما عقلية، كالكسر
للانكسار، أو شرعية،

* قوله: و (وضعية): هذا هو النوع الثاني من أنواع الأحكام الشرعية:

والأحكام الشرعية تقسم إلى قسمين:

أحكام تكليفية، وأحكام وضعتية، والمراد بالأحكام الوضعيّة الأحكام
التي جعلها الله عز وجل مَعْرَفةً بحكم شرعي سواء تكليفي أو وضعي أو
مرتبطة به أو أثرًا له.

أو الأحكام الوضعيّة هي خطاب الشارع يجعل شيء علامة على الحكم
أو أثرًا له.

* قوله: وهي أربعة: تقسم الأحكام الوضعيّة إلى أربعة أنواع:

الأول: أحكام تظهر بها الأحكام التكليفية.

* قوله: أحدثه: (ما يظهر به الحكم) وهو نوعان: أي وينقسم ما
يظهر به الحكم إلى قسمين علة وسبب، وبعضهم يزيد الشرط والمات.

* قوله: (عَلَة) إما عقلية، كالكسر للانكسار، أو شرعية: تقسم
العلة إلى قسمين:

الأول: علة عقلية، وخصائصها أنها مؤثرة يجعل الله وبأنها يلزم من
وجودها وجود الحكم، فلا يمكن أن يوجد انكسار بلا كسر، فهذه تسمى
قيل: إنها المعنى الذي علق الشرع الحكم عليه،.............

علا ولا عقلية فيلزم من وجود العلة وجود المعلول.

النوع الثاني: علة شرعية، مثاله ما ورد أن القتل العمد العدوان علة
للقصاص فهذا علة شرعية تنسب إلى الشارع، وهي المرادة هنا.

قوله: قيل: إنها المعنى الذي علق الشرع الحكم عليه: حكم العلة
الشرعية أنها إذا وجدت وجد الحكم وإذا انتفت انفهى الحكم، مثال ذلك:
السرقة علة لقطع اليد، فإذا وجدت السرقة بشروطها وجد الحكم وهو
قطع اليد، وإذا انتفت العلة وهي السرقة انتفهى الحكم وهو قطع اليد.

اختالف الفقهاء في تعريف العلة وهذا مبني على خلاف عقدي متعلق
بالقضاء والقدر، فالناس في الأسباب على ثلاثة مذاهب:

الأول: مذهب أهل السنة، أن الأسباب تؤثر في فعل الله عز وجل فأتت
عندما تأتي بالسكن لتذبح شاة، فتحريرك ليدك، والسكن هذه هي
الأسباب المؤثرة يجعل الله لها، فهي تؤثر في موت البهيمة.

والثاني: مذهب المعتزلة: أن الأسباب مؤثرة بذاتها، فينفون القدر
قالون: السكن واليد هي التي ذِبِت البهيمة، والله عز وجل ليس له
علاقة بهذا الفعل، هو جزاءه وكتبه لكنه لم يخلقه ولم يقدر.

والثالث: مذهب الأشاعرة: أن الأسباب ليس لها علاقة وليس لها
تأثير أبداً؛ قالوا: ولذلك بعض المرات تموت البهائم بلا سكين، فلذلک
قالوا: السبب ما يوجد الحكم عليه لا به.
وضيّل: الباعث له على إثباته وهذا أولى

ويُبناء على ذلك فإن الناس في العلة على ثلاثة مذاهب أيضاً:
فالأشاعرة يقولون: العلة هي الأمارة الدالة على الحكم، ليس لها أي
تأثير وإذا تدل على الحكم فقط، هذا يسميه الأشاعرة أمارة.
وبعض المعتزلة يقولون: العلة مؤثرة بذاتها فهي تؤثر في الحكم الشرعي
بذاتها.
وأهل السنة يقولون: العلة مؤثرة يجعل الله عز وجل ليس بذاتها.
ولذلك لما قيل العلة هي المعنى الذي علق الشرع الحكم عليه، يعني أن
لفظة المعنى يرد بها دائماً الحكمة.
ومن خلال ما سبق يتضح أن الأشاعرة لا يفرقون بين العلة والسبب
خلافاً للجماع.

* قوله: وضيّل: الباعث له على إثباته، وهذا أولى: يعني الباعث
للمشارع على إثبات الحكم في مخله.
فالتعريف الأول: وهو المعنى الذي علق الشارع الحكم عليه، يسير فيه
قاله على منهج الأشاعرة، وهم يقولون: لا علاقة للمعنى بإثبات الحكم
لكن هو أمارة على الحكم فقط.
والتعريف الثاني: سار فيه قاله على منهج المعتزلة، والأشاعرة يشعون
عليهم في هذا فيقولون: كيف يجعلون الله تمركه البوايث؟
ومسألة الباعث بالنسبة لله عز وجل تنقسم إلى شيئين:
أحدهما: يُثبت، فالباعث له من ذاته سبحانه هذا ثبته، ولذلك يزيد
الله عز وجل من نفسه الرحمة لبعض العباد فهذا ثبته وكذلك رضاه
بالطاعة الصادرة من العباد.
والثاني: ينفى، وهو الباعث الخارجي المؤثر بدون إرادته سبحانه فإن
الله عز وجل لا يحكمه شيء من مخلوقاته بدون إذنه بل هو الحاكم
لمخلوقاته.
و(سبب)، وقد استعمله الفقهاء فيما يقابل المباشر، ...........


* قوله: وقد استعمله الفقهاء: أي استعمل الفقهاء لفظ السبب في معان عدة.

* قوله: فيما يقابل المباشر: هذا هو المعنى الأول: ما يقابل المباشرة فإن الأفعال التي يفعلها الإنسان ويتربث عليه آثارها على نوعين:

الأول: أفعال بالمباشرة. والثاني: أفعال بالسبب.

مثال ذلك: لو ذهب إلى المطعم فاشتريت منه طعاماً، ثم ذهب إلى زميل لك ووضعت الطعام عند الباب وجلسست في مجلسه فإذا به يأتي إليك بطعام فأكلت ذلك الطعام فلما خرجت عند الباب قلت أين طعامي قال طعامك الذي أكلته فحينذاك من هو المتسبب في إتلاف الطعام؟ المتسبب هو صاحب المنزل والباشر هو صاحب الطعام لأنه هو الذي أكل الطعام، فهنا قالوا لصاحب المنزل متسبب في مقابلة المباشر. وعلى من يكون الحكم، على المتسبب أم على المباشرة القاعدة في الشريعة أن الحكم يكون على المباشر إلا إذا كان المباشر معدوراً، وفي مسائلنا المباشر معدور فلا يلحق به الحكم، ويجب على صاحب المنزل ضمان الطعام المأكل.
كالحفر مع التردي، وفي علة العلة كالرمي في القتل للموت، وفي
العة بدون شرطها كالنصاب بدون الحول،

* قوله: كالحفر مع التردي: هذا مثال لتوضيح المباشر والمستقب، فلو
جاجنا إنسان وحفر حفرة ثم سقط فيها شخص، هنا الحافر مستقب، لو
فرضنا أن هذا الساقط ألقاه غيره فحينئذ المُرْدِي الذي أخذ الساقط وألقاه في
الحفرة يعتبر مباشرةً وإنما السبب هو الحافر، إذا الإطلاق الأول من إطلاق
لفظ السبب فيما يقابل المباشرة.

* قوله: وفي علة العلة: هذا هو الإطلاق الثاني: إطلاق لفظ السبب
على علة العلة.

* قوله: كالرمي في القتل للموت: الرمي سبب للموت، أنك عندما
ترمي غيرك فهما أمران: الأول: الرمي وهو علة للإصابة، والثاني:
الإصابة وهي علة للموت، فالرمي علة العلة، ولذلك قالوا: الرمي سبب
للموت وأطلق لفظ السبب هنا على علة العلة.

* قوله: وفي العلة بدون شرطها: هذا هو الإطلاق الثالث، يعني أن
لفظ السبب يطلق على العلة التي بمعنى مقتضي الحكم بدون وجود الشرط
والانتفاء الموانع.

* قوله: كالنصاب بدون الحول: النصاب سبب لوجود الزكاة، أنا
أقول: النصاب سبب في وجود الزكاة بغض النظر عن الحول، فلم أذكر
حتى تعرف مراد المتكلم بهذا اللفظ، ولا يصح لك أن تفسره بمعنى واحد في جميع المواطن.

ولكن فإن من إطلاقات لفظ السبب: إطلاق السبب على المقتضي بدون النظر إلى وجود الشروط وانتفاء الموانع.

قوله: وفي العلة نفسها: هذا هو الإطلاق الرابع، أي في العلة الكاملة والعة الكاملة يريدون بها أربعة أشياء: الحمل، والسبب المقتضي، والأهلية، والشروط.

مثال ذلك: القتل العمد العدوان سبب للقصاص، القاتل هو عل الحكم، والعنة المقتضية هي القتل العمد العدوان، والأهلية هي أن يكون القاتل أهلاً لأن يجري عليه حكم القصاص. وهناك شروط لواجب القصاص مثل: أن يكون مكافئًا له، وأن لا يكون أبداً له.

إذن لفظ السبب يطلق على أربعة معانٍ: الأول: ما يقابل المباشر.

الثاني: علة العلة. الثالث: العلة بمعنى المقتضي بدون النظر للشروط.

الرابع: العلة الكاملة.

ومراد المؤلف أن الفقهاء يطلقون لفظ السبب على معان مختلفة فإذا وجدت لفظ السبب مستخدماً عند أحدهم، فانظر إلى القرآن المختص به حتى تعرف مراد المتكلم بهذا اللفظ، ولا يصح لك أن تفسره بمعنى واحد.
كالقتل للقصاص، ولذا سموا الوصف الواحد من أوصاف العلة جزء السبب. ومن توابعهما (الشرط) وهو ما يتوقف على وجوده إما الحكم

قوله: كالقتل للقصاص، ولذلك سموا الوصف الواحد من أوصاف العلة جزء السبب: عندما قتل عم عبد عدوان علة للقصاص، فقتل وحده جزء السبب فهذا من إطارات لفظ السبب.

قوله: ومن توابعهما: أي من توابع العلة والسبب فيما يظهر به الحكم.

قوله: الشرط: ما المراد بالشرط؟ قال: الشرط هو ما يتوقف، يعني ما يتوقف الحكم على وجوده، سواء يتوقف الحكم أو يتوقف السبب وعمل العلة. فالشروط على نوعين: شروط للأحكام، وشروط للعلل، وشروط الأحكام على نوعين: شروط للصحة، وشروط للوجوب، أو شروط للحكم التكييفي، وشرط للحكم الوضعي. مثال ذلك: الإسلام هل هو شرط للحج؟ نعم شرط للحج، لو حج الكافر لما سمح حجة، إذاً صار هذا شرط صحة. والاستطاعة هل هي شرط للحج؟ نعم شرط للحج. هل هي شرط للصحة أم شرط للوجوب؟ شرط للوجوب. كذلك البلوغ، شرط للوجوب والإجاء وليس شرطاً للصحة.

قوله: وهو ما يتوقف على وجوده إما الحكم: يعني أن الشرط هو الحكم الوضعي الذي يتوقف على وجوده الحكم.
كالإحسان للرجم وسمي شرط الحكم، أو عمل العلة وهو شرط
العة كالإحسان مع الزنا فيفارق العلة من حيث إنه لا يلزم الحكم من
وجوده.

* قوله: كالإحسان للرجم وسمي شرط الحكم: إذا زنى المكلف هل
يرجم؟ ننظر إن كان محصناً يرجم، فمن شرط إعمال هذه الحكم وهو
الرجم الإحسان.

* قوله: أو عمل العلة وهو شرط العلة: الثاني من أنواع الشرط:
شرط العلة فهو يشترط لإعمال العلة، فالزنا علة للرجم، هل الإحسان
هنا شرط لعة الحكم أو شرط للحكم، هو في الحقيقة شرط للحكم، لكن
لو مثل مثال آخر مثلاً: أداء مناسك الحج للإجزاء يمكن أن يكون أقرب من
هذا الشرط.

وأضرب له مثالاً آخر يوضح الفرق بين شرط العلة وشرط الحكم،
فالسرقة علة للقطع، ويشترط في العلة أن تكون السرقة على جهة الخنفة،
فهذا شرط للعبة، ويشترط في القطع عدم الشبهة، فهذا شرط للحكم.

* قوله: فيفارق العلة من حيث إنه لا يلزم الحكم من وجوده: يعني
أن هناك فروقاً بين الشرط وبين العلة بحيث إنه لا يلزم الحكم من وجود
الشرط، بينما العلة إذا وجدت وجد معها الحكم، مثلاً ذلك: القتل
العمد العدوان مع وجود شروطه يتربع عليه وجود الحكم وهو القصاص
وهو عقلي كالحياة للعلم.

فالعلمة يلزم من وجودها وجود الحكم، لكن الشرط بخلافه، إذ قد يوجد الشرط ولا يوجد الحكم، مثال ذلك: إنسان متوضئ هل وجود الوضوء يلزم منه وجود الصلاة؟ أليس الوضوء شرطاً للصلاة؟ نعم الوضوء شرط للصلاة، لكن نقول: لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، قد يوجد الشرط وهو الوضوء ولا يوجد المشروط وهو الصلاة.

* قوله: وهو عقلي: أي أن الشرط يقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الشرط العقلي، وهو الذي لا يوقف كونه شرطاً على خطاب الشارع، يعني أنه ثابت قبل ورود الشرع.

* قوله: كالحياة للعلم: هل يمكن أن يكون مخلوق من المخلوقات عالماً لكنه ليس حياً؟ هل يمكن أن يوجد عالم لكنه ليس حياً؟ الذين ماتوا لما كانوا أحياء كانوا علماء، الآن ذهب عنهم العلم، علمهم باقٍ بعدهم لكن العلم الناصفة القائمة بذواتهم زالت مع زوالهم، لكن أثر العلم هو الباقى، وفرق بين الأثر وبين ذات الصفة، وهذه لا بد من التفريق فيها لأنه ضل بسببها خلق كثير، وهو عدم التفريق بين أثر الفعل وبين ذات الفعل، ولذلك مثلما الأشاعرة يجعلون الخلق هو المخلوق، ولكن هناك فرق بين الخلق والمخلوق، الخلق هو ذات الفعل، ولفظ الخلق يطلق على الشئين على الصفة القائمة للخلق، وعلى الأثر الذي هو المخلوق، فلا بد من
ولغوي كالمقترن بحرقه، وشرعي كالظهارة للصلاة.

الانتقال إلى التفريق بينهما لأنه ضل عدد من الفقهاء بسبب عدم التفريق بين الصفة القائمة بالذات وبين الأثر.

* قوله: ولغوي: هذا هو القسم الثاني: الشرط اللغوي، وهو المأخوذ من اللغة.

* قوله: كالمقترن بحرقه: أي أن الشرط اللغوي المقترن بحرف من حروف الشرط مثل: قول الزوج لزوجته: إن دخلت الدار فأنت طالق، فإن حرف من حروف الشرط، والفقهاء عندهم أن الشرط اللغوي سبب وليس شرطاً شرعياً؛ لأنه يلزم من وجود الشرط اللغوي وجود الشرط، إذ يلزم من دخول المرأة الدار وجود الطلاق، وهذا ليس من أمثال الشروط الشرعية لأن الشرط الشرعي قد يوجد ولا يوجد المشروط معه بخلاف الأسباب والعلل فإنها إذا وجدت فلا بد أن يوجد الحكم معها. وبذلك تكون قد عرفنا الفرق بين الشرط الشرعي والشرط اللغوي وأن الصواب إلحاق الشرط اللغوي بالأسباب.

* قوله: وشرعي كالظهارة للصلاة: هذا هو القسم الثالث من أنواع الشرط، الشرط الشرعي الثابت بواسطة خطاب الشارع كالظهارة للصلاة فيشترط لصحة الصلاة الظهارة.
قوله: والمانع عكسه: هذا هو الحكم الرابع من الأحكام الوضيعة، وهو أن المانع عكس الشرط، فإنه يلزم من وجود المانع انفاء الحكم ولا يلزم من انفاء المانع وجود الحكم، مثل ذلك: النجاسة مانع من الصلاة، لكن هل يلزم من انفاء النجاسة وجود الصلاة؟ لا يلزم. لكن ما الفرق بين المانع والشرط؟ المانع يلزم من وجوده انفاء الحكم، والشرط لا يلزم من وجوده وجود الحكم ولا انفاءه; هذا فرق.
والفرق الثاني: أن المانع لا يلزم من عدمه وجود الحكم، والشرط يلزم من عدمه عدم الحكم.

هذه الفروق من جهة الحقيقة، وهناك فرق آخر وهو أثر وهو أن من ترك الشرط ناسياً أو ساهياً لم يصح معه فعل موجب الحكم؛ لأن الشرط يقدر أنه قبل الفعل، لذلك من صلى مخطئاً لم يصح صلاته على الصحيح، ولو كان ناسياً أو جاهلاً، أما المانع فإنه إذا فعله الإنسان ناسياً أو جاهلاً لم يؤثر على فعله، ولذلك من صلى وفي ثبوته نجاسة فإنه يصح صلاته على الصحيح، خلافاً لمذهب الخناطبة في هذه المسألة، ودليل ذلك أن النبي ﷺ صلى وفي أثناء الصلاة جاءه جبريل وأخبره بوجود قدّر في نعله.
ويَهْوَ مَا يَتَوَفَّق السَّبِبُ أوِ الْحُكْمُ عَلَى عَدْمِهِ، فَمَانِعُ السَّبِبُ كَالَّذِينَ معَ مَلِكِ النَّصَابِ، وَمَانِعُ الْحُكْمَ،
فَخَلَّعْهُمَا(۱) فِي عَدْمِهِ أَيْ فَيَتَوَفَّقُ الْحُكْمُ وَالسَّبِبُ عَلَى عَدْمِهِ.

قوله: وهو ما يتوقف السبب أو الحكم على عدمه: أي فيتوقف الحكم والسسبب على عدم المانع.

قوله: فمأنع السبب: المانع ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: مانع للسبب، وهذا يتوافق إلى العلة بحيث يجعل العلة غير مؤثرة في إثبات الحكم.

قوله: كالذين مع ملك النصاب: هذا مثال مانع السبب، مثل له بالذين مع ملك النصاب، العلة في وجب الزكاة ملك النصاب، والذين هنا أثر على العلة وهي ملك النصاب ومن ثم أثر على الحكم، فالمانع هنا أثر على الشيء معًا وهو العلة والحكم فسمي مانع السبب.

قوله: ومانع الحكم: هذا هو النوع الثاني، مانع الحكم، وهذا المانع لا يمنع من الوصف، فلا يمنع من العلة والسسبب، وإنما يمنع من الحكم فقط، مثل ذلك والد قتل ابنه، فحينئذ الأبوة مانع من القصاص، وهذا المانع يمنع الحكم وهو وجوب القصاص لكنه لا يمنع العلة التي هي القتل.

(۱) أبو داود (۱۵۰)، أحمد (۲۰۳)
وهو الوصف المناسب لنقيض الحكم كالمصية بالسفر المنافي للترخيص.

العمد العدنان، فهذا المنع من إثبات الحكم ولم يمنع من السبب
بخلاف الأول فإنه يمنع من الحكم والسبب.

* قوله: وهو الوصف المناسب لنقيض الحكم: الوصف المناسب لنقيض الحكم في مثالنا الذي ذكرناه قبل قليل، والوالد قتل ابنه والولد سبب في وجوه الإبن، فلو جعلنا القصاص ثابتاً في هذه الصورة لكان الإبن سبباً في إعدام الأب وهو خلاف الحكم، وهي كون الولد سبباً في وجوه الولد، فلا يكون الأثر عائداً على أصله بالإبطال.

* قوله: كالمصية بالسفر المنافي للترخيص: المعصية هنا هي مانعة من السبب أم مانعة من الحكم؟ فإن السبب في قصر الصلاة هو السفر، وهنا المعصية لم تنف السفر، فهي متثبت الحكم ولم تنف السفر لكن وجد مع هذا المانع علة أكبر من علة الحكم وهو كون المعصية هنا منافية للترخيص، ومنافاة المعصية للترخيص أقوى من كون السبب وهو السفر أو المشقة مثبتاً للحكم وهو قصر الصلاة. والشارع لم يجعل المعصية سبباً للتخفيف، فلا ثبت التخفيف بسبب المعصية لكن لا بد من التفريق بين شيئين وهما:

الأول: سفر المعصية، مثال ذلك: سافر إنسان للمصية كقطع الطريق.
فهذا لا يترخص بترخيص السفر عند جمهور الفقهاء، لقوله سبحانه وتعالى:
ثم قيل: هما من جملة السبب لتوقفه على وجود الشرط وعدم المانع، وليس بشيء.

(عن حريث بن عبيد) قال: لم يجز من السفر عندهم أن ينعيون في فترته، والدنانين على هذا السفر يجعل هذا السفر غير منتج لآثاره وهو الترخيص بخصوص السفر.

والثاني: المعصية في السفر، ومثاله: رجل سافر لزيارة قريب، أو غير ذلك، وفي أثناء السفر عصى الله، أو قطع الطريق في أثناء سفره، فهذا يجوز له أن يترخص بخصوص السفر لأن سفره ليس ناتجا عن سبب محرم.

قوله: ثم قيل: هما من جملة السبب: يعني أن المانع والشرط جزء من أجزاء السبب، فإن الفقهاء اختلافوا في الشرط والمانع فبعضهم يقول: هي أحكام وضعية مستقلة، وبعضهم يقول: هي أجزاء من أجزاء السبب.

قوله: لتوقفه: يعني لتوقفه كون السبب مثيراً لنتيجته على وجود الشرط وعدم المانع.

قوله: وليس بشيء: يعني أن القول بأن الشرط والمانع من جملة السبب قول مرجوح عند المؤلف.

وسبق بيان أن لفظة السبب والعلة تطلق على معان متعددة:

منها إطلاق هذين الفئتين على العلة الكاملة بحيث تشمل مقتضى الحكم ووجود الشروط وانتفاء الموانع، وعلى هذا الإطلاق تدخل الشروط.
والموانع في جملة السبب.
ومنها إطلاق السبب والعلة على مقتضي الحكم وجدية بدون الالتفات على وجود الشروط أو انتفاء الموانع، وعلى هذا الإطلاق لا تدخل الشروط والموانع في جملة السبب، والمسألة اصطلاحية؛ ولا مشاحة في الإصلاح.
الثاني: (الصحيح) وهو لغة المستقيم. واصطلاحاً في العبادات:
ما أجزا وأسقط القضاء. وعند المتكلمين: ما وافق الأمر.

* قوله: والثاني الصحيح: أي القسم الثاني من أقسام الأحكام
الوضعية هو الصحيح، وقد تقدم القسم الأول وهو ما يظهر به الحكم.

* قوله: وهو لغة المستقيم: أي وال الصحيح، لغة المستقيم، والصحيح
اصطلاحاً ما أثر النتيجة الموجبة منه، مثل ذلك: إذا قيل هذا نكاح
صحيح فإنه مثير لشرترات النكاح الصحيح، من جواز الوطء، ووجوب
النفقة، وتملك المرأة للمهر، إلى غير ذلك؛ فإذا كان النكاح مثيراً لهذه
النتائج فإنمه يسمى نكاحاً صحيحاً.

* قوله: واصطلاحاً في العبادات ما أجزا وأسقط القضاء، وعند
المتكلمين ما وافق الأمر: هذا الخلاف مبني على الفائدة والثمرة المرجوة
من العبادات، هل الفائدة هي الإجزاء وسقوط القضاء؟ أو هي موافقة
الأمر؟ فإن قلت: إن الفائدة من العبادات هي الإجزاء، فلا بد أن تقول:
الصحيح من العبادات ما أجزا وأسقط القضاء.

إلا قلت: ثمرة العبادة موافقة الأمر وحصول الأجر لزمنك أن تقول:
إن الصحيح هو الموافق للأمر.

ويترتب على هذا الخلاف مسألة وهي أنه إذا صلى الإمام محدثاً وهو
غير عالم بحدثه، فلما انتهى من الصلاة وسلم تذكر أنه محدث فحينئذ هنالك
وفي العقود: ما أفاد حكمه المقصود منه.

يقال: إن صلاته صحيحة أو هي غير صحيحة؟ ويلاحظ أنه بالإجماع يجب عليه القضاء وبالإجماع أنه يؤجر على هذه الصلاة؟ لكن هل تسمى صلاته الأولى صلاة صحيحة؟ ننظر، ما المراد بالصحيح من الصلوات، هل هو الذي يترتب عليه الأجر وبوافق الأمر؟ إن قلنا ذلك، فصلاته صحيحة لأنه مأجور وقد وافق الأمر، وحسب غلب ظنه، وإن قلنا: الفائدة والثمرة من العبادات هي الإجزاء واسقاط القضاء ففيئذ نقول: صلاته غير صحيحة وإن كان يؤجر عليها لأنه يطلب بقضاءها والخلاف في ذلك خلاف إصطلاحي لأنه بالاتفاق أنه يطالب بالقضاء، وبالاتفاق أنه يستحق الأجر والثواب.

* قوله: وفي العقود: يعني والصحيح من العقود.

* قوله: ما أفاد حكمه المقصود منه: معنى كلمة حكمه يعني أثره وتبتجه فكل عقد ينجر النتيجة المرجوة منه فإنه يكون صحيحاً، مثل ذلك: الصحيح من البيوع هو ما انتقل فيه الملك في الثمن والبيع بين البائع والمشتري.

والصحيح من الإجارات هو ما تملك المؤجر فيه الثمن واستحق المستأجر منفعة العين المؤجرة.

*****
قوله: وال VOID لغة المختط واصطلاحاً: ما ليس بصحيح. يعني
ما لم يشير النتيجة المقصودة منه فإنه يسمى فاسداً.

قوله: ومثله الباطل: فالباطل والفاسد يعني واحد لا فرق بينهما
هذا عند الجمهور، وخالف أبو حنيفة كما تقدم معنا في أقسام النهي عند
مصحيح الصلاة، فأبو حنيفة يسمى ما عاد فيه النهي إلى الوصف دون
الذات فاسداً وليس بباطل، وقلنا مثاله: من نذر صوم يوم العيد فإن
أبا حنيفة يسمي صوم يوم العيد فاسداً وليس بباطل، فقوله: يجب عليه
قضاء ذلك اليوم، وعن الجمهور يقولون: هذا فاسد باطل وبالتالي لم
ينعقد نذره أصلاً لأن النذر لا يكون في المحرمات، وإنما يكون في العبادات
الصحيحة المقربة الله عز وجل.

قوله: وخصوص أبو حنيفة باسم الفاسد ما شرع بأصله ومنع بوصفه
الباطل ما منع بهما وهو اصطلاح. ولا نسلم للمؤلف أن الخلاف بين
القولين مسألة اصطلاحية، إذ يترتب عليه مثيرات فقهية.

قوله: والتفوذ لغة المجازة: يقال نفذ إلى كذا بمعنى جاوزه ونفذ من
الناذفة بمعنى جاوزها.
واصطلاحاً: التصرف الذي لا يقدر متعاطيه على رفعه، وقيل 
كالصحيح. و(الأداء) فعل الشيء في وقته،

* قوله: واصطلاحاً: التصرف الذي لا يقدر متعاطيه على رفعه.

وقيل كالصحيح: إذا تصرف الإنسان في تصرف قيل: نفذ تصرفه، يعني أنه إذا تصرف في بيع أو إجارة وكان عاقلاً قد توفرت فيه الأهلية قيل: نفذ تصرفه، يعني أنه صح تصرفه، وبعض الفقهاء يخص هذا النظير بالتصريفات اللازمة التي لا يصح للإنسان أن يلغيها، مثال ذلك: الإجارة.

يقال: نفذت إجاريته، يعني أنه لا يقدر على إلغائها.

* قوله: والأداء فعل الشيء في وقته: أي سواء فعله أول مرة أو ثاني مره: مثال ذلك: إنسان صلى صلاة الظهر وحده أول مرة، فلم فرغ من صلاته وجد جماعة في خلف المسجد يصلون الظهر فأعاد الصلاة معهم فالصلاة الأولى تسمى أداء، ولا تسمى إعداء ولا تسمى قضاء، وهم وجدهم يصلون صلى معهم من أجل إدراك فضل الجماعة، فحينئذ صلاته الثانية تسمى أداء لأنها في الوقت وأيضاً تسمى إعداء لأنها فعل له مرة أخرى، فلما انتهى وقت صلاة الظهر وأذن العصر تذكر أنه على غير طهارة وأنه صلى الصلاتين كلهما على غير طهارة فصلى مرة ثالثة بعد الوضوء فحينئذ تسمى صلاته هذه قضاء وإعادة ولا تسمى أداءً على الصحيح لكن لو قدر أنه صلاهما ولم يكن قد صلى في الوقت فتكون قضاءً فقط، وعند الجمهور أن الأداء يشمل ما لو فعل أكثر العبادة في وقتها كم أدرك ركعة من الفجر قبل طلوع الشمس.
(الإعادة) فعله ثانياً لخلل أو غيره، ……………………

* قوله: والإعادة فعله ثانياً: إعادة العمل ثانياً، وهي على نوعين:

* قوله: لخلل: أي في الأداء الأول، وهذا هو النوع الأول: مثاله:

 صلى محدثاً ثم أعاد الصلاة.

* قوله: أو لغيره: هذا هو النوع الثاني، فقد تكون الإعادة لتمكيل نقص في الصلاة وليس لخلل فيها كما ذكرنا في صلاة الجماعة حيث صلى وحده، ثم وجد جماعة فأعاد الصلاة معهم؛ مع كون الصلاة الأولى صحيحة لا خلل فيها؛ وإذا أراد تكمل النقص الحاصل بعدم فعله الصلاة الأولى مع الجماعة.

مسألة: هل يجوز تكرار الأداء؟

إن كان التكرار لخلل في الأداء جائز، ودليله أن عمر رضي الله عنه صلى بالناس صلاة الفجر ثم خرج إلى خارج المدينة فذكر أنه صلى بغفر طهارة فأعاد الصلاة رضي الله عنه(1).

وكلذك لو كان تدكر نقص أو خلل أو لتحصيل أجر أعاد، ومن أمثلته: حديث معاذ أنه كان يصل إلى النبي ﷺ ثم يذهب فيصلي بمجموعة مسجده(2) ومنها حديث الرجلين اللذين جلسا في المسجد والنبي ﷺ صلى

(1) مصنف عبد الرزاق (2/348/2).
(2) البخاري (770) ومسلم (465) وأبو داود (790) والنسائي (1/22) وأحمد (3/308).
وكالقضاء) فعله بعد خروج وقته.
وقيل: إلا صوم الحائض بعد رمضان، وليس بشيء.

فقال لبما: أما منعكم ما أن تصليا معا؟ قالوا: صلنا في رحلتنا: قال:
"إذا جئتتما مسجد جماعة فصلا تكن لكم نافلة" (1). فدل ذلك على أنه
تجاوز الإعادة لتحصيل أجر وثواب، أو لتدارك نقص، لكن إن لم يكن
هناك سبب فلا يشرع للإنسان أن يعيد العبادة وتكون بذعة من البذع.

* قوله: والقضاء فعله بعد خروج وقته: يعني أن فعل الشيء بعد
خروج وقته يسمى قضاء.

* قوله: وقيل إلا صوم الحائض بعد رمضان: يعني أن فعل الشيء
بعد خروج وقته يسمى قضاء، إلا صوم الحائض بعد رمضان فإنه لا يسمى
قضاء عند بعض الفقهاء، قالوا لأنه لا يصح منها الصوم في أثناء رمضان
فيكون فعلها للصوم بعد رمضان أداءً وليس قضاءً، والقول الثاني أن صوم
الحائض بعد رمضان يسمى قضاء وهو أصوب؛ لأن الواجب قد تعلق في
ذمتهما في أثناء رمضان، ولذلك من كانت مجنونة في أثناء رمضان، وحاضرت
أياماً في رمضان وبعد رمضان ذهب عنها الجنون فإنها لا تقضي تلك الأيام
ولو كان الواجب لا يتعلق بذمة الحائض في رمضان، لوجب على المجنونة
أن تصوم أيام الحيض بعد رمضان، وقالت عائشة رضي الله عنها: (كنا

(1) أبو داود (575) والترمذي (219) والنسائي (212/2) وأحمد (4/160).
 Michel Fernandez

106

شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

لا يمكن ذلك أبداً.

هل هما ضدان أو نقيضان؟ هما ضدان لأنهما قد يرتفعان في بعض العبادات، مثل الزكاة لا توصف بأنها أداء ولا بأنها قضاء، وإن قالوا أداء الزكاة، لكن ليس المراد بها المعنى الاصطلاحي عند الأصوليين.

ومن الأمثلة أيضاً: الوفاء بالنذر، وإنقاذ الغريق من الهلكة، هذا لا يسمى أداء ولا يسمى قضاء فقد ارتفع الأداء والقضاء في هذه الأمثلة ؛ مما يدل على أنهما ضدان.

هل توجد أفعال تقع على جهة الأداء ولا يمكن أن تقع على جهة القضاء أبداً؟

نعم صلاة الجمعة تقع أداءً فإن خرج الوقت فإنها لا تصل إلى جمعة وإنما تصل في ظهرًا.

(1) البخاري (211) ومسلم (235) وأبو داود (663) والترمذي (160) والنسائي (4/114/4) وابن ماجه (131).
شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الثالث (المتقدم) وأصوله الالتفاف، واصطلاحاً: إما ارتبط بين قولين مخصصين كالإجاب والقبول، أو اللزوم كتعقد الصلاة والنذر بالدخل. وأصل اللزوم الشстоя، (اللازم): ما يمنع على أحد المعاقدين نسخه بفرده.

* قوله: الثالث المنعقد، وأصله الالتفاف: انعقد الحبل أي النف ببعض بعض.

* قوله: واصطلاحاً: إما ارتبط بين قولين مخصصين: كأن القولين قد انعقد بعضهما بعض.


* قوله: أو اللزوم: أي من إتلافات لفظ المنعقد اللزوم.

* قوله: كتعقد الصلاة والنذر بالدخل: هذا من إتلافات المنعقد، لذلك إذا انعقدت الصلاة الواجبة حرم قطعها.

* قوله: اللزوم: ما المراد به؟ يعني ما لزم الإنسان بحيث لا يجوز له أن يتخلص منه إلا بإنهائه وإتمامه، مثل: من ابتدأ بالصلاة الواجبة وجب عليه إتمامها وإكمالها، ومن ابتدأ بالحج وجب عليه إتمامه، ومن دخل بالنذر كان يكون نذر أن يصلي ركعتين فابتدأ بالنذر فإنه يلزمه إتمامه.

* قوله: وأصل اللزوم الشстоя، واللازم: هو ما يمنع على أحد المعاقدين نسخه بفرده: العقود نوعان، عقود لازمة وهي التي إذا تم لا يجوز للإنسان أن يفسخها إلا برضي المعاقد الآخر، مثاله: في البيع لما تم
و(الجائز): ما لا يمتعن.

البيع وسلمنا البضاعة واستلمنا الثمن، لا يصح لأحدهما أن يقول: رجعت في البيع؛ لأننا نقول: رجوعك هذا ليس لنا علاقة به، فنحن ننظر إلى الحكم الشرعي وهو أن البيع إذا تم فإنك يكون لازماً لا يجوز لأحد المعاقدين فسخه إلا برأي الآخر، فإذا رضي المتعاقد الآخر بنفسه جاز الفسخ حينئذ، وهل يسمى فسخاً أو بيعًا جديدًا؟ قولان للفقهاء.

قوله: والجائز ما لا يمتنع: أي النوع الثاني من العقود ما لا يمتنع على أحد المعاقدين فسخه فيجوز لأي واحد من المعاقدين الفسخ، مثل ذلك: الوكالة، فالوكالة، يجوز للوكيل ولمموكل أن يفسخ أي واحد منهما العقد لأن عقد الوكالة عقد جائز.

هناك بعض العقود تكون لازمة من أحد الطرفين جائزة في حق الطرف الآخر، مثل ذلك: عقد الجائزة، هي في حق وضع الجعل عقد لازم وففي حق الخارج لإدراك الجائزة جائزة، مثل ذلك: جاء رجل فقال: من أحضر بعيري من الطائف فله مئة ريال، فذهب إنسان إلى الطائف وله وصل الطائف، قال ووضع الجعل: أنا أريد فسخ العقد، قيل له ليس الفسخ إلك ويدفع عليك دفع الأجرة التي يتكلفها من ذهب إلى الطائف وأما ذلك الذي ذهب إلى الطائف فيجوز له أن يفسخ عقد الجائزة.
و(الحسن): ما لفاعله أن يفعله، (القبح): ما ليس له.

الرابع: (العجزة والرخصة)، وأصل العزيمة القصد المؤكد،
والرخصة السهولة. واصطلاحاً: العزيمة الحكم الثابت من غير خالفة
دليل شرعي. والرخصة إباحة المحرم مع قيام سبب الحظر،

قوله: الحسن: ما لفاعله أن يفعله: هذه من الأصطلاحات التي يقع
الخلاف فيها بين الفقهاء ولعله يأتي في مباحث الأمر والنهي.

قوله: الرابع: يعني النوع الرابع من أنواع خطاب الوضع.

قوله: العزيمة والرخصة: العزيمة المراد بها خطاب الشارع الموافق
للسبب الداعي إليه، أو الموافق لعمل الأحكام الشرعية.

قوله: وأصل العزيمة القصد المؤكد والرخصة السهولة: العزيمة في
اللغة: القصد المؤكد، والرخصة في اللغة: السهولة.

قوله: العزيمة الحكم الثابت من غير خلافة دليل شرعي: مثال
ذلك: وجب الصلاة، هذه تسمى عزيمة لأنه لا يوجد دليل آخر يخالف
هذا الوجوب، فإن الأصل في الصلوات أن الظهر تؤدى أربع ركعات، فهذا
عزيمة لأنه من غير خلافة دليل شرعي.

قوله: والرخصة استباحة المحرم مع قيام سبب الحظر: يعني خلافة
الحكم الشرعي لمعنىً خاص، مثل ذلك: المسافر يقصر الصلاة الرباعية إلى
ركعتين، فهذا تسمية رخصة، ما الموجب لكوننا نصلي الظهر أربعًا؟ هو
خطاب الشارع بأنه إذا زالت الشمس صلوا أربع ركعات حال الإقامة
أما المسافر فهل هذا الخطاب ثابتاً في حقه؟ نعم ثابت لكن وجد دليل آخر من عارضه فاستباح المسافر المحظور وهو أداء ركعتين للظهر مع قيام سبب الخطر فيحرم على جميع المكلفين أن يصلوا صلاة الظهر ركعتين، لكن في السفر نسمى رخصة.

مثال آخر: أكل الميتة حرام. هذه عزيمة لأنه حكم ثابت من غير رخصة. هل دليل شرعي؟ لكن المضطر هل يجوز له أكل الميتة؟ يجوز وهذا رخصة. هل هذه الرخصة مع قيام سبب الخطر أو بدونه؟ ما السبب الذي جعل الشاعر يحرم أكل الميتة؟ هوكون الميتة ليساً، والنجاسة لا زالت موجودة في حق المضطر، فإن هذا استباح المضطر المحظور وهو أكل الميتة مع قيام سبب الخطر وهو أن الميتة ليست لدليل يعارض ذلك.

مثال آخر: يحرم الرجوع في الحياة؛ لأنه بالحياة ولزومها أصبحت الهمة ملكاً للغير، ولا يجوز لك أن تملك مال غيرك، فكذلك لا يجوز لك الرجوع في الحياة، لكن الولد إذا وجب عليه شيئاً، جاز له الرجوع في الحياة، ولا تسمى رخصة لأن السبب الذي حرم من أجله الرجوع في الحياة بالنسبة للأجنبى ليس موجوداً في حق الابن، لأن الولد يجوز له أن يملك من مال ابنه بخلاف الأجنبي فإنه لا يجوز له أن يملك من مال غيره، فهنا استباحة المحظور لكنه لا يسمى رخصة لأن السبب ليس موجوداً.
وقوله: وقيل ما ثبت على خلاف دليل شرعي لصنع راجح كتييم المريض لمرضه، وأكل الميتة للمضطر ليقم سبب الحظر، لوجود الماء وخبث الحبل.

* قوله: وقيل ما ثبت على خلاف دليل شرعي لصنع راجح: هذا تعرف آخر للرخصة وهو قريب من التعريف السابق.

* قوله: كتييم المريض لمرضه: التيمم على نوعين: عزيمة، وذلك إذا كان الإنسان لا يجد الماء فتيمم، فحينئذ هذا التيمم عزيمة وليس رخصة، لأن أداء الصلاة بدون الوضوء مع وجود الماء يعتبر حراماً فالسبب الحاظر هو وجود الماء، وهذا السبب ليس موجوداً في حق عادم الماء. وهنا تيمم يعد رخصة، مثل المريض يجد الماء لكنه يتيمم، فحينئذ يقال بأن التيمم في حقه رخصة لأنه استباحة للموضوع مع قيام سبب الحظر.

* قوله: وأكل الميتة للمضطر: فإن هذا يسمى رخصة لأن سبب الحظر وهو نجاعة الميتة موجود في مسألة المضطر.

* قوله: لوجود الماء: لوجود الماء هذا بالنسبة للمريض، لكن عادم الماء لا يوجد لديه سبب الحظر فحينئذ لا يسمى فعله رخصة، وإنما يسمى عزيمة.

* قوله: وخبث الحبل: كما في الميتة، لأن كون الحبل وهو الميتة تنس.
والعراء من صور المزابنة.

* قوله: والعراء من صور المزابنة: المزابنة هي بيع تمر برطب، التمر هو الذي يخزن، والترطب هو المجني من النخل، ولا يجوز بيع التمر المكون بالترطب، وهذا يسمى مزابنة، سئل النبي ﷺ عن ذلك فقال: (أنقص التمر إذا يبلى؟ قالوا: نعم، قال: [فلا إذن]). والعراء نوع من أنواع المزابنة وهو بيع رطب بتمر لكن له شروط معينة منها: أن يكون أقل من خمسة أوسق، وأن يسلم التمر في الحال وأن ينجح تسليم الرطب إلى نزوله، ومنها أن يكون ذلك بعد بدو صلاحه، على قول، ومنها أن يكون بخصر التمر بحيث يقال: كم سيأتي الرطب الذي على رأس النخلة من التمر؟ فيعطي بمقابله.

ـ وفائدة هذا أن صاحب النخلة ينتفع من التمر الآن بأكمله، وصاحب التمر ينتفع من الرطب الجديد عندما ينزل. وقد رخص النبي ﷺ في العرائ من العلة التي حرم من أجلها بيع المزابنة موجودة في العرائ وبيع رطب بتمر ينقص إذا يبلى وحيف، فنسمي هذا البيع رخصة؛ لأنه استباحة لمحظور وهو بيع الرطب بالتمر، مع قيام سبب الحظر وهو أنه ينقص إذا جف، وذلك لدليل خاص.

(1) أبو داود (4359) والترمذي (1225) والنسائي (268/7) والابن ماجه (2264/2) وأحمد (2808/3)
الباب الثاني: في الأدلة

أصل الدلالة: الإرشاد، واضطلاعاً قيل: ما يتصل به إلى معرفة ما لا يعلم في مستقر العادة اضطراراً علماً أورظنا. والدليل يراد به إما الدال كدليل الطريق.

* قوله: في الأدلة: أي الشرعية التي تؤخذ الأحكام منها.
* قوله: واضطلاعاً: قيل ما يتصل به إلى معرفة ما لا يعلم في مستقر العادة اضطراراً علماً أورظنا: للائقهاء في تعريف الدليل اضطلاعان:

الاصطلاح الأول: جعل الدليل هو الموصل إلى القطع والجزم بمطلوب خبري، فهذا يسمى دليلاً بالاتفاق، ولا يرون أن ما أوصل إلى مطلوب ظني يسمى دليلاً.

والاصطلاح الثاني: يجعل الدليل هو الموصل إلى مطلوب خبري سواء كان ظنياً أو قطعيًّا.

* قوله: والدليل: لفظ الدليل في لغة العرب يطلق على عدة اتفاقات:
* قوله: يراد به إما الدال كدليل الطريق: هذا هو الإطلاق اللغوي الأول أن الدال يسمى دليلاً، ولذلك فإن الذي يدلنا في الطريق والذي يعرف الطرق يسمى دليلاً.
أو ما يستدل به من نص أو غيره. ويرادفه ألفاظ منها: البرهان والحجج والسلطان والآية، وهذه تستخدم في القطعيات وقد تستخدم في الظنيات والأمانة والعلامة وتستخدم في الظنيات فقط.

قوله: ما يستدل به من نص أو غيره: هذا هو الإطلاق الثاني، أي العلامة المعرفة. مثاله: ما لو كان في الطريق برج، هذه علامة معرفة ويطلق عليها أيضاً لفظ دليل.

ويطلق الدليل أيضاً على الناصب للعلامة، وهذا هو الإطلاق الثالث. ما الفرق بين هذا الخلاف والخلاف السابق؟ الفرق لغوي، هناك لا بد أن نختار أحد القولين، وهنا نقول: إطلاقات للدليل يجوز أن نطلق الدليل على أي واحد منها.

قوله: ويرادف ألفاظ منها: يعني يرادف لفظ الدليل ألفاظ منها: البرهان والحجج، السلطان، والآية؛ فهذه الألفاظ تدل على نفس معنى الدليل.

قوله: وهذه تستخدم في القطعيات وقد تستخدم في الظنيات: أي أن الأصل في استعمال هذه الألفاظ الأربعة يكون في القطعيات، وقد تستخدم في الظنيات؛ لكن استعمالها في الظنيات أقل.

قوله: والأمانة والعلامة، وتعتمد في الظنيات فقط: أي أن الأمانة والعلامة من مراتب الدليل؛ لكن استعمالهما يكون في الظنيات فقط وهذا قول كثير من الأصوليين خلافاً لآخرين.
إذا تقرر هذا فينفسي أن نشير إلى مسألة متعلقة بالقطع والظن يتربت
عليها مرات فقهية وعقيدة كثيرة وهي:
مسألة: هل الدليل مؤثر في حصول العلم، أو ليس بمؤثر، أو التأثير
هذا منصفات النفس؟
الأشاعرة يقولون: بأن الدليل القطعي هو المؤثر في وجود الحكم
بذاته، وأما الدليل الظني فلا يؤثر أبداً، وإنما الظن يوجد بحسب
صفات النفس، والمعتزلة يقولون: الدليل سواء كان ظنياً أو قطعياً هو المؤثر
بنفسه، وهكذا قول آخر بأن الدليل لا يؤثر وإنما المعرفة تكون بحسب
صفات النفس فقط سواء كان في القطعيات أو في الظنيات ويظهر أن هذا
مذهب الجمهور.
والصواب أن الدليل وصفات النفس كل منها مؤثر في استفادة المعرفة
العلمية القطعية والظنية، فأنتم تستفيد الظن بناءً على صفات نفسك،
وبناء على العلامة المعرفة أو الدليل الخارجي، فالدليل الخارجي يؤثر في
استفادة القطع وفي استفادة الظن وكمثلك صفات النفس تؤثر فيهما،
ولذلك إذا لم تجد العلامة المعرفة أو الدليل فإنك لا تستفيد لا قطعاً ولا
ظناً، فنذلنا ذلك على أن الدليل له تأثير في استفادة القطع والظن، وكذلك
صفات النفس، ولذلك يأتيك الدليل مرات وأنت متبه وواضع وذهنك مك
فتعرف الدلالة، وتأتيك مرات وأنت نفسان وتبان، والدليل واضح ومع ذلك لا تستفيد منه المعرفة، فدل ذلك على أن لصفات النفس في المعرفة تأثيراً، وعلى أن المعرفة سواء كانت قطعية أو ظنية تستفاد من الأروين معاً، وهما ذات الدليل وصفات النفس، وهذا يترتب عليه ثمرات كثيرة في علم الأصول وفي العقائد وفي الفقه.

وأما يتعلق بهذا أيضاً:

مسألة: هل القطع والظلم مرتاب متفاوتة أم هما مرتبة واحدة؟

كلاهما على مراتب متفاوتة، ولذلك نعرف الفرق بين حق البقين، وعلم البقين، وعن البقين، مما الفرق بينها: إذا جاءك مئة شخص ثقات وأخبروك بأن الماء بارد أو بأن الماء أزرق، حينئذ تستفيد علم البقين، فلما شاهدت الماء أصبحت تستفيد عن البقين، فلما جئت وحالتته بيدك ولسته كان هذا حق البقين، ولذلك جاءت المرتبة الثلاث في القرآن، أما المرتبة الأولى والثانية ففي سورة التكافث، والثالثة في سورة الواقعة، ولذلك كان إبراهيم عليه السلام يعلم أن الله قادر على إحياء الموتى فطلب زيادة البقين وقطع من أجل أن يزداد إيمانه، ولذلك المؤمنون يقطعون بإيابهم لكنهم يتفاضلون في الإيام لأن القطع
تتفاوت مراتبه، ولذلك قال النبي ﷺ: "أنا أعلمكم بالله" ۳۸ فهم يعلمون لكن علمه أقوى وأرسخ.

إذا تقرر ذلك فإن الأشاعرة لأنهم مرجحة يقولون: القطع مرتبة واحدة ولا تتفاوت، وهذا سببتي له ثمرات في مسألة الترجيح وأن الترجيح هل يكون بين القطعيات وبين الظنيات أم لا يكون؟ والظن أيضاً على مراتب وليس على مرتبتة واحدة، والأشاعرة قد وافقوا أهل السنة في هذه المسألة وأقرروا بأن الظن على مراتب وليس على مرتبتة واحدة إلا أحد علمائهم وهو أبو بكر الباقلاني فقال: الظن على مرتبتة واحدة، ولذلك لما جاء تلميذه أبو المعالي الجويني قال: هذه سوءة من الإمام ودعت أن أحواها بكل ما أستطيع ولكنها قد طارت في الأفق.

(۱) البخاري (۲۰) ومسلم (۲۳۵۶).
وأصول الأدلة أربعة: (الكتاب والسنة والإجماع) وهي سمعية، ويتفرع عنها: القياس والاستدلال. والرابع عقلي وهو (استصحاب الحال) في النفي الأصلي الدال على براءة الذمة.

* قوله: وأصول الأدلة أربعة: وهي الكتاب والسنة والإجماع وهي سمعية: أي أن هذه الأدلة الثلاثة كلها سمعية عند المؤلف.

* قوله: ويتفرع عنها: القياس والاستدلال: أي أن القياس ليس دليلاً شرعياً وإنما هو طريق من طرق استنباط الأدلة الشرعية، ولذلك فإن القياس لا يمكن أن يستغني به عن غيره من الأدلة، بل لابد أن يكون هناك أصل ثابت بالكتاب أو السنة أو الإجماع يقاس عليه، فلا يصح لنا أن نجعل القياس دليلاً مستقلاً، هذا على رأي المؤلف وجماعة، ومثله الاستدلال.

* قوله: والرابع عقلي وهو (استصحاب الحال): المراد به دليل الاستصحاب وأن الأصل البراءة وأن الناس لا يلحقهم شيء من الواجبات والأصل في الأفعال الإباحة، وقد تقدمت هذه المسألة وذكرنا أن الصواب هو أن أخذ هذا الأصل إما هو بالأدلة الشرعية، وأنه لا يوجد وقت قبل ورود الشرائع.

(1) راجع ص (78).
ف(الكتاب): كلام الله عز وجل:

قوله: فالكتاب كلام الله عز وجل: هذا هو الصواب أن القرآن

كلام الله عز وجل وقد اتفقت الأمة على هذا القول.

والمعتزلة يقولون: كلام الله وهو خلق أضيف إليه إضافة تشريف مثل

قولنا: ناقة الله، وبيت الله.

والأشاعرة يقولون: القرآن كلام الله؛ لكن كلام الله هو المعاني النفسية

وأما الذي بين أيدينا فليس كلام الله وإنما هو عبارة عنه.

والكلابية يقولون: حكاية عنه.

والصواب: أن هذا الذي بين أيدينا هو كلام الله حقيقة، والدليل على

أنه كلام الله قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ أُحَدَّى مِنَ الْمُشْرِكِينَ أَشْتَجَارًا قَأْجَرُهُ حَتَّى يُشْمَعَ كُلِّمَتِ اللَّهِ﴾ (التوبة: 91). والدليل على أن كلام الله صفة له سبحانه أن

الكلام لا يقوم بنفسه، لأن الصفات إما أن تكون قائمة ذاتها ولا يعقل أن

يكون الكلام قائماً بنفسه، وإما أن يكون صفة قائمة بغيره وهذا أيضاً لا

يصح إذا يلزم عليه أن يكون كلام الناس كلاماً الله عز وجل، فلم يبق إلا أن

يكون صفة له سبحانه وهذا هو المفهوم من كلام العرب، ولذلك ورد في

الأحاديث إثبات الخروف والصوت لله عز وجل كما في قوله ﴿فنناده لهم

بصوت يسمعه من قرب كما يسمعه من بعد!﴾

(1) البخاري تعليقاً كتاب التوحيد باب قول الله تعالى: ﴿ولا تفع الشفاعة عنده...﴾ قبل الحديث

(2481) والحاكم (4270/2).
وش هو القرآن المطلى بالآلسة المكتوب في المصحف المحفوظ في الصدر، وهو كنيرة من الكلام في أقسامه،

قوله: وهو القرآن المطلى بالآلسة: أي أن ذات المطلى هو القرآن وهو كلام الله، ولا يقال إن تلاوة القارئ هي كلام الله بل توقف في هذا لأنها تحتمل معنيين: فعل القارئ والتالي وهذا صفة للمخلوق مخلوقه مثله
ويحمل أن يراد به المطلى، والمطلى هو كلام الله حقيقة.

قوله: المكتوب في المصحف المحفوظ في الصدر: فالصحف لا يقال عنه كلام الله وإنما المكتوب فيه هو القرآن وهو كلام الله، ولا يقال بأن المداد هي كلام الله ولا صفة من صفات الله، وكذلك القرآن هو المحفوظ في الصدر، والكلام ينسب إلى قائله أولاً، ولا ينسب إلى ناقلنه ولا إلى حافظه.

قوله: وهو كنيرة من الكلام في أقسامه: يعني أن كلام الله عز وجل والقرآن ينقسم إلى أقسام عديدة كما أن كلام البشر ينقسم لتلك الأقسام وهذا يريد به المؤلف أن القرآن يقع فيه الحقيقة والمجاز فإن القرآن نزل بلغة العرب، ولغة العرب فيها حقيقة ومجاز فكذلك يثبت في القرآن، ولذلك قال: فمته حقيقة.
فمنه (حقيقة): وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له. (مجاز) وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، على وجه يصح ك (جناح الذل) (ويبيد أن ينقض).

* قوله: وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له: يعني الحقيقة.
* قوله: وجاز: هذا هو القسم الثاني.
* قوله: وهو اللفظ المستعمل في غيرما وضع له: ويعتبر الناس يجعل الحقيقة والهجاز هي الاستعمال، فيقول: استعمال اللفظ فيما وضع له يكون حقيقة واستعمال اللفظ فيما لم يوضع له يكون جازاً، فالفرق بين الإصطلاحين أن الإصطلاح الأول ينظر لذات اللفظ، والإصطلاح الثاني ينظر للاستعمال.
* قوله: (ويبيد أن ينقض): (الكهف: 77) والجدار ليس له إرادة فتجوز عن الشروع في الانقضاض باستعمال لفظ الإرادة.

هناك طائفة من العلماء يقول أن القرآن لا يقع فيه المجاز، قالوا: لأن المجاز يصح نفيه والقرآن لا يصح نفي شيء منه، وهذا رأي شيخ الإسلام ابن تيمية وجماعة من أهل اللغة والأصول فإذا نظر الإنسان في القولين وجد أن من أثبت الحقيقة والمجاز نظر إلى اللفظ مجردًا، ومن نفى المجاز نظر
وعنه ما استعمل في لغة أخرى وهو المَرْبً..

إلى سباق الكلام ككل، مثال ذلك: لفظ الأسد، إذا نظرنا إليه جرداً فإنه إذا استعمل مراداً به الحيوان المعروف قيل حقيقة، وإذا استعمل في الرجل الشجاع قيل: مجاز؛ لكن من نفى المجاز قال: لا يستعمل هذا اللفظ في المجاز إلا إذا كان في جملة تدل عليه، كان تقول رأيت أسدًا يخطب، فحينئذ وجود هذه القرينة وهو كونه يخطب دليل على أن المراد به ليس الحيوان المعروف فلا يمكن أن يوضع هذا اللفظ وهو الأسد في هذه الجملة وفي هذا الوطن ويراد به الحيوان المعروف، فدنا ذلك على أن لفظ الأسد في هذا الاستعمال يراد به حقيقة الرجل الشجاع بدلاً قوله: يخطب، ولا يمكن أن يراد به الحيوان المعروف، إذا تقرر ذلك علمنا منشأ الخلاف في المسألة وهو أن من أثبت المجاز نظر إلى اللفظ جرداً، ومن نفى المجاز نظر إلى الجملة كاملة. لكن آيهما أولى بالعناية، أن ننظر إلى الكلمة مفردة أو إلى الجملة ككل؟ لا شك أن النظر إلى الجملة عامة أولى من النظر إلى الكلمة المفردة.

* قوله: ومنه: يعني ومن أقسام كلام الله عز وجل.

* قوله: ما استعمل في لغة أخرى وهو المَرْبً: يعني في لغة مغايرة للغة العرب. فإن قال قائل: الله عز وجل أنزل الكتاب بلغة العرب، قلنا: لكن لما دخلت هذه اللفظة وأصبح الناس يستعملونها أصبحت جزءًا من لغة العرب وإن كان أصلها ليس عربيًا، ومثل المؤلف لذلك بعدة أمثله.
ك(ناشئة الليل) وهي حبشية، و(كمشكاة) هندية و(الестиبرق) فارسية. قال القاضي: الكل عربي.

* قوله: ك(ناشئة الليل) للزمل: 16 وهي حبشية: أي بلغة الحبشة، ويراد بها ما كان من الاستيقاظ لصلاة الليل بعد النوم.

* قوله: والمشكاة هندية: ويراد بها الكوة التي ليس لها نافذة وقيل هي حبشية لا هندية.

* قوله: والاستبرق فارسية: وهو نوع من أنواع الحبر.

* قوله: قال القاضي: الكل عربي: أي أن القاضي يرى أن كل ما في القرآن عربي، ونحن نقول: الخلاف لفظي؛ لأن من نظر إلى أصل الكلمة وجد أنها أعمية، مثل لفظ: بستان، فهو فارسي، ومن نظر إلى أن العرب يستعملونها بعد ذلك وصارت تجري في كلامهم، اعتبرها عربية ونفى أن يكون في القرآن ما ليس بعربي.

سؤال: كلام موسى عليه السلام، كيف كان عربياً؟

نقول: ترجم هذا الكلام، فإن أقوالهم التي تكلمونها بالعبرية أخبر الله عز وجل عنها بالعربية، وكثير من الأبياء كانوا يتكلمون باللغة العربية، وقيل: إن آدم عليه السلام كان يتكلم باللغة العربية، ويستدلون على ذلك بأن لسان العرب أحسن الألسنة، وما ذاك إلا لقدمها، وذكروا عن إبراهيم عليه السلام بأنه عربي واستدلوا على ذلك أنه لما جاء إلى مكة
وفي محكم ومتشابه قال القاضي: المحكم المفسر، والتشابه المجمل.
وقال ابن عقيل: المتشابه ما يغمض علمه على غير العلماء المحققين، كالآيات المتعارضة.

وخطاب نساء ابنه كن يتكلمن بلغة العرب فخاطبهم بلغة العرب، ولاشك أن بعض الأنبياء كانوا يتكلمون بغیر لغة العرب، لقوله عز وجل: {وما أرسلنا من رسول إلا يسنان قوليه ليثبتنكم إلى الیراميم} {4:143}. فدل ذلك على أن بعض الأنبياء كانوا يتكلمون بغیر العربية، وأخبر الله تعالى عنهم في القرآن بالعربية.

* قوله: وفي محكم ومتشابه: يعني أن القرآن ينقسم إلى ما هو محكم و إلى ما هو متشابه. ثم ذكر بعد ذلك الأقوال في حقيقة المحكم والمتشابه.

* قوله: قال القاضي: المحكم هو المفسر والمتشابه هو المجمل: المفسر يعني الواضح المعروف معناه، والمجمل هو الذي لا يعرف له معنى ولا يعرف المراد به وهذا هو القول الأول.

* قوله: وقال ابن عقيل: المتشابه هو ما يغمض علمه على غير العلماء المحققين كالآيات المتعارضة: هذا هو القول الثاني، فعلى القول الأول بأن المتشابه هو المجمل أنه لا يوجد أحد يعرف المراد به، وعلى قول ابن عقيل يكون العلماء المحققون يعرفون المراد بالمتشابه و مثل له بالآيات المتعارضة.
وقيل: الحروف المقطعة، وقيل: المحكم الوعد والوعيد والحرام والحلال والمشابه القصص والأمثال.

قوله: وقيل: الحروف المقطعة: هذا هو القول الثالث أن المشابه هو الحروف المقطعة في أوائل السور فالأحرف المقطعة في أوائل السور لا يعرف معناها وإنما يعرف المعنى الذي أتي بها من أجله، وهو بيان أن هذا القرآن هو من لغتهم أيها العرب ومع ذلك لا يستطيعون الإثيان بمثله.

قوله: وقيل: المحكم هو الوعد والوعيد والحرام والحلال، والمشابه هو القصص والأمثال: هذا قول آخر في حقيقة المحكم والمشابه، ونحن هنا إذن الله تحكي الصواب أولاً في هذه المسألة ثم بعد ذلك نعود إلى النظر في هذه الأقوال ونصحبها أو نضعها، فقوله: ورد المحكم في القرآن وصفاً لكتاب الله عز وجل على جهتين:

الجهة الأولى: إحكام عام كما في قوله سبحانه وتعالى: (كتبَ أنَّكَ)

الجهة الثانية: إحكام خاص كما في قوله عز وجل: (فيهُ حَكَّامُ)

هَمُّ أنَّكُمْ [ال عمران: 7].

كذلك المشابه ورد وصف القرآن به على جهتين: تشابة عام، وتشابه خاص.

أما التشابة العام كما في قوله تعالى: (كتبَ مَثْلِهَا مَثَلاً) [الزمر: 22].
المراد به أنه يصدق بعضه بعضاً وأنه لا يتناقض ولا يختلف.
وأما التشابه الخاص كما في قوله تعالى: ﴿وَأَخْرَىٰ مُشْشَهِدَتْ فَأُلَّهِنِّ في قُلُوبِهِمْ زَغُّ عَفَّافُونَ مَا تَشْبَهُ مِنْهُ﴾ (ال عمران: 7) فيدل ذلك على أن التشابه يراد به ما يفهم منه معنين الأول حق، والآخر باطل، ولكن الباطل ليس مراداً للمشارع بدلالة الآيات الأخرى مثل قوله تعالى وصفاً لنفسه: ﴿إِنَّا نَزِّلْنَا الْحَقَّ وَرَوَيْتُوهُ ﴿(الحجر: 9) فإن هذه الآية تدل على معنيين، الأول: عظمة الخالق سبحانه حيث أطلق عليه ضمير الجمع من باب التعظيم. والمعنى الثاني الذي قد يفهم من الآية أن الله متعدد لذلك لما استدل بهذه الآية بعض النصارى في عهد النبوة أجابهم النبي ﷺ برد هذه الآية المشابهة إلى الآيات المحكمات في مثل قوله تعالى: ﴿قَلْ هُوَ أَنْعَمُ الْحَقُّ أحَدٌ﴾ (الإخلاص: 1) ودع ذلك من النصوص، ويبدل على ذلك تفسير الآية وهو قوله عز وجل: ﴿فَأُلَّهِنِّ قُلُوبُهُمْ زَغُّ عَفَّافُونَ مَا تَشْبَهُ مِنْهُ﴾ (ال عمران: 7) فمعناه أنهم يأخذون بالمعنى المشابه للحق وليس بحق، المعنى الباطل الذي قد يفهمه من لا يفهم حقيقة المراد بالنصوص الشرعية، فقوله تعالى: ﴿فَأُلَّهِنِّ قُلُوبُهُمْ زَغُّ عَفَّافُونَ مَا تَشْبَهُ مِنْهُ﴾ (الإخلاص: 1) يدل على ذلك تفسيره: ﴿تَأْوِيلٌ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾ في قوله تعالى: (تَأْوِيلٌ) رأيًا للعلماء، هل المراد بذلك التفسير أو المراد بذلك حقيقة ما يؤول إليه؟ وبالتالي يبني عليه...
هل الوقوف على اللفظ الجلالة، أو على الراسخين في العلم يعلمون تأويله؟ فيكون قوله سبحانه: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَلَوْ تَرَى نِّعَمَهُ}؟ أي والراسخون في العلم يعلمون تأويله كذلك، أو يقال: الراسخون هذه جملة إبدائية فهم يقولون: والرئيسيون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا؟ فهم لا يعلمون تأويله؛ الصواب الثاني أن الراسخون هنا مبتدأ وجملة يقولون خبر، ويكون المراد بذلك حقيقة ما يؤول إليه.

إذا تقرر ذلك، فقول القاضي: المفسر هو المفسر والمتشابه هو المجمال.

هنا تفسير للمحكم بمعنى العام وتفسير للمتشابه ببعض أفراده وليس بجميع أفراده.

وأما كلام ابن عقيل في المتشابه: أنه مالا يعلم له إلا العلماء المحققون، فهذا فيه خلافة للراجح في الآية وهو أن الوقوف على قوله: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ}.

ومن قال: بأن الحروف المقطعة من المتشابه، قلنا: بأن الحروف المقطعة تحتمل معانيين: المعنى الأول: الفائدة التي أوردت في القرآن من أجلها وهذا معلوم، والثاني: معناها في نفسها، فهذا لا يعلم به ويكون متشابهاً ويكون نوعاً من أنواع المجمال، ولكن نقول: هل المتشابه إذا فسرناه بأنه
المجمل، أو بأنه الخروف المقطعة، هل يمكن لمزاغ قلبه أن يتبع التشابه هذه؟ لا يمكن ذلك فدلالنا ذلك على ضعف هذه القولين.
وأما القول بأن المحكم هو الوعد والوعيد والحلال والحرام، فهذه أجزاء من الإحكام العام أو الإحكام الخاص، ليست الجمع، وبعض نصوص الوعيد يراد بها معنيان: أحدهما: مراد للشارع والآخر يفهم بعض الناس أنه مراد وليس كذلك فتكون من التشابه.
وأما جعل القصص والأمثال من التشابه، فهذا معني التشابه العام لأن القصص كررت في القرآن فهي يشبه بعضها بعضاً، وإن كان تكرار القصص في القرآن لفائدة فإن كل سورة من سور القرآن سبقت لمعنى معين فيأتي بالقصص من أجل إثبات ذلك المعنى، لذلك مثلما تجد في سورة الأنبياء أن السورة أوردت لبيان أن الله يستجيب لدعاء الأنبياء فالسورة مسوقة لهذا الأمر بينما مثلًا سورة الشعراء مبنية على أن الأنبياء دعوا أقوامهم وأن من لم يستجيب للهدى حلته به العقوبة، وفيها دعوة إلى التفكر في قصص الأنبياء، وكل سورة يلاحظ فيها جانب مغاير للمعنى المقصود بالسور الأخرى، وهو المعنى الذي سبقت من أجله.
والصحيح أن المشابه ما يجب الإيمان به، ويحرم تأويله كآيات الصفات.

* قوله: والصحيح أن المشابه ما يجب الإيمان به، فالمشابه يجب الإيمان به بدلالة الآية: {وأَلْرَسِحْنَ فَيُقَلْلُونَ هَامًا يِبْعَدُ عِنْدَ رَبِّنَا} لأن المؤمن في حالة ورود المشابه عليه يكون هناك نصان أحدهما:

يدل على معنيين أحدهما مراد والآخر ليس مراد.

والنص الثاني: يبين أن المعنى الأخير ليس مراداً بالنص الأول، مثال ذلك: لما جاءت لفظة: {مَنْ} وهي محتملة لمعنى أحدهما التعطيم والآخر الجمع، وسواه قوله تعالى: {قُلْ هُوَ أَحَدُ} فإن المؤمنين ومنهم العلماء قالوا: نؤمن بالنصين معاً فثبت أن المراد بالنص الأول التعطيم وأن المراد بالنص الثاني الإفراد. فالمشابه يجب الإيمان به.

* قوله: ويحرم تأويله: ما المراد بالتأويل؟ هل المراد بيان الحقيقة والكيفية أو المراد هو التفسير أو يكون المراد صرف اللفظ عن ظاهره؟

يحتل هذه المعاني.

* قوله: كآيات الصفات: آيات الصفات لا بد أن نؤمن بأنها صفات الله عز وجل على حسب مقتضى لغة العرب، فنحن نعرف من هذه الصفات معنى لغوياً فثبت الله عز وجل، لكن الفائدة لا نفقها ولا نعرفها لأننا لا نعلم كيفية الذات فكذلك لا نعلم كيفية الصفات.
مسألة: هل آيات الصفات من التشابه؟
فيه تفصيل: إن كان المراد كيفية الصفة فهذا من التشابه وحينئذ يحرم علينا أن نفسر ذلك، ومعنى الثاني أن يراد به معناها في اللغة فهنا آيات الصفات ليست من التشابه بل هي من المحكم الذي يجب الإيمان والتصديق به.

مسألة: هل الصفات فيها مجاز؟
نقول: الأصل في كلام العرب أن يراد به الحقيقة ولا يصار إلى المجاز إلا

بدل فعندنا مقدمات:
المقدمة الأولى: أن يكون اللفظ يحتمل المعنى المجازي والمعنى الحقيقي، ولا دليل لأحدهما فهنا يجب تفسير اللفظ بمعناه الحقيقي، ولا يجوز تفسيره بغير ذلك، وتجدون كثيراً من الذين يجعلون آيات الصفات مجازاً يفسرونها بمعان لا ترد في لغة العرب ومن هنا قالوا في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَنَ اللَّهُ مُوسَى١٦٤﴾ أي جرحه بجروح الحكمة، أو بمخالب الحكم مثل هذا لا يمكن أن يرد عن العرب.

الثانية: أن يرد دليل بصرف اللفظ عن ظاهره، بأن يرد دليل على أن المراد باللفظ ليس الحقيقة وإنما المجاز فهنا يفسر بمعنى المجازي، وإذا لم يرد دليل فالأصل أن اللفظ باقٍ على ما هو حقيقة فيه.

الثالثة: أنه قد يرد أدلة من الشارع تدلنا على أن المراد باللفظ هو الحقيقة فهنا يجب تفسير اللفظ بمعنى الحقيقي ويحرم حمله على المعنى المجازي كما
في الحالة الأولى، ولذلك تجد مثالًا أداة العلوج متظاهرة في الكتاب والسنة ولذلك بعضها يسند بعضًا فحينئذ لا يمكن أن يقال بالمجاز لأنه قد تظهرت الأدلة على أن المجاز غير مراد.

*****
و(السنة): ما ورد عن النبي ﷺ من قول غير القرآن أو فعل أو تقرير. ف(القول) حجة قاطعة يجب على من سمعه العمل بمقتضاه لدلالة المعجزة على صدقه. وأما(الفعل) فما ثبت فيه أمر الجبلة كالقيام والقاعود وغيرهما فلا حكم له،

* قوله: السنة: هي في اللغة الطريقة وفي الاصطلاح ما ورد عن النبي ﷺ من قول غير القرآن أو فعل أو تقرير. وبذلك يدخل فيها الأحاديث القدسية.

* قوله: فالقول حجة قاطعة يجب على من سمعه العمل بمقتضاه لدلالة المعجزة على صدقه: مثال القول من السنة: "إِمَّا الأَعْمَال بِالنِّيَاتِ" و(النَّبِيَّة) والقول حجة وقد جاءت الآيات القرآنية بوجوب الأخذ بما جاء به النبى ﷺ:

وقال تعالى: "وَمَا ذَكَرْتُمُ الْرُّسُولَ ﻋَنْهُمْ ﻓَخْذَوْهُ وَمَا يَنْكِحُمْ عَنْهَا فَاتَّهِمُوهَا" (الكشر: 4). وسيأتي بعد ذلك الحكم في السنة المتقلدة بالإسناد.

* قوله: وأما (الفعل): هذا هو النوع الثاني من السنة: الفعل، مثل فعله للنسن الرواتب والصلاة واللحج، إلى غير ذلك من الأفعال.

والفعل أنواع:

* قوله: فما ثبت فيه أمر الجبلة كالقيام والقاعود وغيرهما فلا حكم

(1) البخاري (1) ومسلم (1907) وفيه: (بالنسبة) بدل (بالنسبة) وأبو داود (2201) والترمذي (147) وابن ماجة (4227) وأحمد (125/1).
وأما ثبت خصوصه به كقيام الليل فلا شركة لغيره فيه، وما فعله بياناً إما بالقول كقوله: (صلوا كما رأيتوني أصلي) ........................

له: هذا هو النوع الأول من أنواع الفعل، ما ثبت فيه أمر الجملة بأن يكون عادة فهذا لا يكون سنة ولا تشريع، وإنما يدل على إباحته، كالقيام والقعود وغيرهما قال المؤلف عنه: فلا حكم له، ولو قال: بأنه يدل على الإباحة ولا يؤخذ منه أن الفعل قرينة لكان أولى.

* قوله: وما ثبت خصوصه به كقيام الليل فلا شركة لغيره فيه: هذا هو النوع الثاني: الأعمال الخاصة بالنبي و مثل وجوب قيام الليل و مثل كونه تزوج تسعًا من النساء، فهذه أحكام خاصة به ولا يشرع لنا الاقتداء به فيها.

* قوله: وما فعله بياناً: النوع الثالث، ما فعله بياناً لنص من نصوص الشارع فيأخذ حكم ما هو بيان له، مثل أن النبي وقف في خطبة الجمعة وجلس بين الخطبتين ثم قام للخطبة الأخرى وهذا بيان للنص الوارد بوجوب خطبة الجمعة فيكون القيام والقعود من واجبات خطبة الجمعة.

* قوله: إما بالقول كقوله: (صلوا كما رأيتوني أصلي) 1): فحينئذ يأخذ حكم ما هو بيان له.

(1) البخاري (131).
أو بالفعل كقطع يد السارق من الكوع، فهو معتبر اتفاقاً في حق غيره، وما سري ذلك فالتشريش. فإن علّم حكمه من الوجوب والإباحة وغيرهما فكذلك اتفاقاً، وإن لم يعلم فيه روايتان: إحداهما:
أن حكمه الوجوب كقول أبي حنيفة وبعض الشافعية.

* قوله: أو بالفعل: يعني أن يكون فعله بياناً.
* قوله: كقطع يد السارق من الكوع: ولذلك نقول يشرع أن يكون قطع السارق من الكوع لأن فعل النبي ﷺ بين الآية الواردة في ذلك.
* قوله: فهو معتبر اتفاقاً في حق غيره: يعني في حق غير النبي ﷺ.
* قوله: وما سوى ذلك فالتشريش: هذا هو النوع الرابع من الأفعال وحكم التشريش يعني أنه تشرك أمه معه، فإن علم حكمه من الوجوب والإباحة وغيرهما، فالحكم يكون كذلك اتفاقاً.
* قوله: فإن علم حكمه من الوجوب والإباحة وغيرهما فكذلك اتفاقاً: يعني إن علم حكم هذا الفعل الذي وقع بياناً فالحكم يكون اتفاقاً.
* قوله: وإن لم يعلم فيه روايتان: يعني إذا كان فعل النبي ﷺ قربة وليس خاصةً به ﷺ وليس بياناً لنص آخر، فهل يكون واجباً أو مندوباً؟
* قوله: أن حكمه الوجوب: وهذا هو قول الإمام أبي حنيفة وبعض الشافعية. وهذا هو القول الأول.
والأخرى الندب، لثبت رجحان الفعل دون المنع من الترك.
وقيل: الإباحة وتوقف المعتزلة، للتعارض. والوجوب أحوط.

قوله: والأخرى الندب لثبت رجحان الفعل دون المنع من الترك:
هذا هو القول الثاني: بأنه يفيد الندب لثبت رجحان الفعل لكون النبي قد فعله.

قوله: وقيل الإباحة: هذا قول آخر ذكره المؤلف في مفاد الفعل بأنه على الإباحة.

قوله: وتوقف المعتزلة للتعارض: هذا قول رابع بأنه يتوقف فيه لأنه تعارضت الأدلة فيه.

قوله: والوجوب أحوط: وهو اختيار المؤلف.

ما الدليل على أن الأفعال النبوية للواجب؟

ويمكن أن نجمل ما سبق في عدد من المسائل:
المشكلة الأولية: هل الأعمال النبوية حجة شرعية أم ليست بحجة؟

تقول: نظر هل فعلها النبي صلى الله عليه وسلم على جهة العادة؟ إن كان النبي صلى الله عليه وسلم فعلها على جهة العادة لا يكون فعلاً مشروعاً، وإنما يدل ذلك على أنه مباح وجائز. مثاله: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يلبس الإزار، ولبسه ليس قرية وعبادة بل كان لبسه عادة لأن أهل زمانه كانوا يلبسون هذا اللباس، وكذلك اتخاذ الشعر، هل فعله النبي صلى الله عليه وسلم على جهة العادة أو جهة العبادة؟ جمهور أهل العلم على أنه اتخذه على جهة العادة، فلا يشعر الاقتداء به في ذلك والإمام مالك يقول: إنه اتخذه عبادة، ولذلك يكره في مذهب المالكية حلق الشعر إلا في النسك ويتسلمون على ذلك بأنه فعل النبي، ويستدلون على ذلك أيضاً بأن النبي صلى الله عليه وسلم وصف الخوازج بقوله: »سماهم التحليق«.

ولكن ورد أن الصحابة كانوا يبخلون شعرهم وأن النبي صلى الله عليه وسلم: »أمر بحلق الشعر لبعض الناس« وقال: »حلقه كله أورتكه كله«. »أورتكه كله على أبناء جعفر بن أبي طالب« فدل ذلك على أن هذا الفعل فعله صلى الله عليه وسلم.

1) البخاري (2/752) ومسلم (1062/4) بلفظ (التقاليد) وأبو داود (6765) والنسائي (119/6) وابن ماجه (175).
2) أبو داود (1194) والنسائي (8/130) وأحمد (882/2)
3) أبو داود (1412) والنسائي (187/8) وأحمد (204/1)
المسألة الثانية: هل يشرع للمسلم أن يقتدي بالنبي في الأعمال التي فعلها في جهة العادة؟

نقول: لا يشرع للمسلم أن يقتدي بالنبي في ذلك، ويكون اقتداءه به بدعه، لكن قد يثاب الإنسان لأنه جاهل أو لأنه متآول، لكن الأصل أن فعله بدعه بمعنى أن من أنعم هذا الفعل قرية وسنة فإنه يكون قد فعل بدعه وابن عمر رضي الله عنهما كان يتلمس مواضع النبي التي يذهب فيها ويأتي، لكن خالقه جمهور الصحابة، وكانوا يتعظونه، والده كان على خلاف مذهبه، وقول الصحابي لا يعتبر حجة إذا خالف غيره من الصحابة.

المسألة الثالثة: ما حكم التبرك بآثار النبي؟

نقول: إن كان التبرك بشيء من جسد النبي فهذا سافل ومثير، وأما إذا كان بشيء من غير جسد النبي فليس بسافل ولا مشروط. هل يشرع أن نحن الصبي بأن نؤخذ التمرة وتمضغ ثم توضع في فم الصبي؟

نقول: لا يشرع ذلك، فإن النبي مبارك بدلالة النصوص ولذلك كانوا يتبركون بشره وبعرقه، أما عن النح فما الدليل على أننا على صفة النبي في البركة؟ ولذلك لم يفعله أبو بكر ولا عمر، ولا عثمان، فدلنا ذلك على أن هذا التحنيك خاص به ولا يشرع لنا أن نفعل هذا الفعل لأننا لا نثبت البركة في شيء إلا بدليل شرعي.
المسألة الرابعة: ما الضابط لكون فعل النبي ﷺ عبادة أو عادة؟

تقول: ننظر للسبب الذي فعله النبي ﷺ من أجله، مثل ذلك: كون النبي ﷺ نزل في ذلك المنزل هل هو يقرب به لله عز وجل؟ أو أن السبب في ذلك أنه أسهل لنزوله، هذا في غالب المنازل، فلم يكن نزوله ﷺ لذاذ ذلك المنزل، فلا يكون قربة، لكن نزول النبي ﷺ في عرفة، هذا سبب المنسك والعبادة، ولذلك نقول: لا يشرع للإنسان أن يجلس في وادي ثمرة في صباح يوم عرفة مع كون النبي ﷺ جلس فيه لأن فعل النبي ﷺ إذا هو من أجل كونه أسهل له، وليس من أجل كونه قريبة من القرى أو عبادة، وكذلك مبيته ليلة الرابع عشر من ذي الحجة في المحصن إذا هو منزل نزله ليكون أسهل لخروجه، فلا يكون حينئذ قريبة ولا عبادة.

مثال آخر: اتخاذ الخاتم، فإن النبي ﷺ اتخذ الخاتم، هل هذا قربة أم عادة؟ هذا مبطن خلاف بين العلماء منهم من يقول اتخاذه قريبة وعبادة لأنه لم يكن من شأنه قبل ذلك، ولم يكن من شأن العرب، ولذلك لما اتخذ النبي ﷺ الخاتم اتخذ أصحابه الخواتم.

والقول الثاني: ولهنا الأرجح أنه اتخذه على سبيل العبادة لا العبادة ولذلك جاء في حديث أنس أنه قبل للنبي ﷺ: (إن الملوك لا يقولون الكتاب إلا إذا كان مختماً فاتخذ الخاتم من أجل ذلك) (1) فدل ذلك على أنه اتخذه من أجل عادة أهل زمانه ولم يتخذه من أجل القرية.

(1) البخاري (2) ومسلم (2) والسني (8/174) وأحمد (3/188).
وأما (تقريره) وهو ترك الإنكار على فعل فاعل، فإن عُلم علة ذلك كالذمي على فطره رمضان، فلا حكم له، وإلا دل على الجواز.

قوله: وأما تقريره: هذا هو النوع الثالث من أنواع السنة، السنة التقريرية، وذلك بأن يتكلم إنسان، أو يفعل إنسان أمام النبي صلى الله عليه وسلم، أو قوله، ولا ينكر عليه، ويشارك في ذلك أن يكون ذلك الفاعل أو المتكلم من أهل الإسلام، فإن كان من غير المسلمين فلا يعتبر حديث الإقرار لأنه منكر عليه ما هو أشد من فعله الجزئي، وهو عدم اتباعه لدين الإسلام.

قوله: وهو ترك الإنكار على فعل فاعل: وكذلك يدخل في السنة التقريرية عدم إنكار القول الصادر من القائل.

قوله: فإن عُلم علة ذلك: يعني فإن علم أن النبي صلى الله عليه وسلم قد علم بذلك الفعل وترك الإنكار على الفاعل لعلة خاصة، كون الفاعل غير مسلم أو له عنصر.

قوله: كالذمي على فطره رمضان: يعني أن النبي صلى الله عليه وسلم قد علم أن هذا الذمي قد أضر في رمضان لكنه منكر له في أصل الفعل فحينئذ لا يعتبر سكته سنة إقرارية فلا حكم لسكته عنه.

قوله: وإلا دل على الجواز: يعني وإن لم تعلم علة الإنكار دل على أن ذلك الفعل على الجواز والمؤلف يشير إلى قول آخر في هذه المسألة وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان عالماً بأن الآخر يفعل ذلك الفعل مع كونه محرماً ويعمل

139 شرح قواعد الأصول ومعادل الفصول
ثم (العالم) بذلك منه بالباشرة إما بسماع القول أو رؤية الفعل والتصرير. فقاطع به، وغيره إلاما يصل إليه طريق الخبر عن المباشرة.....

أن الآخر يعلم أن هذا الفعل محروم فإنه حينئذ لا يعتبر السكون دليلاً من أدللة الشريعة، ولكن الصواب هو القول الأول وهو أنه إن كان صاحب المنكر أو فاعل الفعل ليس من أهل الإسلام فلا عيب بالالتزام وإن كان من أهل الإسلام فيعتبر بالإقرار لكن السنة القولية أقوى من السنة الإقرارية.

* قوله: ثم العالم بذلك منه بالباشرة إما بسماع القول أو رؤية الفعل أو التصرير فقاطع به: يعني العالم بسنن النبي بأن يكون مباشرة للفاعل أو يكون قد سمع القول من النبي مباشرة دون واسطة، أو رأى فعل النبي مباشرة أو التصرير فإنه يكون حينئذ قاطعاً بالسنة.

فالعالم بالسنة على نوعين:

الأول: أن يكون الإنسان قد علمها بالحواس، فيكون قاطعاً بها.

الثاني: أن يكون عالماً بالخبر، مثل ذلك من نقل إليه بواسطة ناقل وهو الذي سيأتي.

* قوله: وغيره: يعني غير المباشر للأفعال والأقوال النبوية.

* قوله: إما يصل إليه: يعني إما يصل إليه قوله النبي وفعله وتصريره.

* قوله: بطريق الخبر عن المباشر: فإن المباشر ينقل الخبر له.
فيتفاوت في قطعته بتفاوت طريقه لأن الخبر يدخله الصدق والكذب، ولا سبيل إلى القطع بصدقه لعدم المباشرة.

* قوله: فيتفاوت في قطعته بتفاوت طريقه: لأن المتواتر الذي رواه الآلاف ليس كالمتواتر الذي رواه المئات والمتواتر ليس كخبر الواحد.
* قوله: ولا سبيل إلى القطع بصدقه لعدم المباشرة: أي القطع بواسطة الحس وإنما قد يقطع به بواسطة الخبر كالمتواتر.
والتbruar ينقسم إلى متواثر وآحاد: فالمتواثر: أخبر جماعة لا يمكن تواطؤهم على الكذب، وشروطه ثلاثة: إسناده إلى محسوس كسمعت ورأيت، لا إلى اعتقاد، واستواء الطرفين، والواستة في شرطه، والعدد، فقيل: أقله: اثنان وقيل: أربعة، وقيل: خمسة وقيل: عشرون، وقيل:
سبعون، وقيل غير ذلك.

* قوله: والتbruar ينقسم إلى متواثر وآحاد: أي أن الخبر على قسمين.

ولا يوجد قسم ثالث كما قال الجمهور خلافاً للحنفية.

* قوله: فالمتواثر: أخبر جماعة لا يمكن تواطؤهم على الكذب.

المراد بالمتواتر ما رواه جماعة يستحيلاً تواطؤهم واتفاقهم على الكذب، وأسناده إلى أمر محسوس، والمحسوس مثل السمع والرؤية.

إذن شروط المتواتر ثلاثة هي:

الأول: الإسناد إلى أمر محسوس، فلو أخبر خبراً بظلمونه فلا يدخل خبراً في المتواتر.

الثاني: أن يكون الخبر من جماعة في جميع طبقات الإسناد، واستواء الطرفين والواستة في شرطه.

الثالث: أن يكون الخبر به عددًا كثيرًا، لكن كم مقدار هذا العدد؟ اختلَفوا في ذلك فقيل: اثنان، وقيل: أربعة، وقيل: خمسة، وقيل: عشرون، وقيل: سبعون، وأكثر أهل العلم يقولون: نسند هذا إلى
حصول اليقين والقطع، فمثلى حصل اليقين والقطع فإننا نحكم بأن هذا الخبر متواتر، وإذا لم يحصل فإننا لا نحكم بأنه متواتر، فإن قال قائل: القطع والجزم نتيجة وينبغي أن نحكم على الفعل بواسطة السبب لا بواسطة النتيجة، فنقول مثل هذا أمر حسي، فيصح إسناده إلى نتائجه، ولذلك تقول مثلاً: الخبر المشبع، كم مقدار المشبع منه؟ لا يعلم ذلك، بل تأكل حتى تشبع، فإن تعرف الخبر المشبع بعد أن تأكله وتشبع منه وقبل ذلك لا تعلمه، وكذلك هنا فأن يتعلم بأن الخبر متواتر بحصول العلم آن صنع أن يحصل العلم فإنه لا تستفيد منه العلم.

مسألة: الناس يتفاوتون في حصول العلم لديهم فأن يتخبر كعنصية فتستفيد القطع والجزم يخبرهم، والآخر يخبره عشرة منهم الخمسة الأوائل، ومع ذلك لا يستفيد القطع، فهل يقال بأن هذا الخبر متواتر عند الأول غير متواتر عند الثاني؟ ظاهر عبارة الأصوليين أنه كذلك، خلافاً للمعتزلة فإن المعتعلة يقولون: ما حصل العلم لواحد وجب أن يحصله جمع الناس، ومن حصل العلم في واقعة وجب أن يحصله في جميع الوقائع، وهذا لأن المعتعلة يقولون: الدليل يفيد بحسب الأمور الخارجية، وأما صفات النفس فلا علاقة لها بالدليل، وهذا مذهب خاطئ، والصواب أن الدليل له جهتان: 

الأولى: الدليل الخارجي، فهو يؤثر في استفادة القطع واليقين.
والصحيح لا ينحصر في عدد، بل متى أخبروا واحداً بعد واحد حتى يخرجوا بالكثرة إلى حد لا يمكن تواظبهم على الكذب حصل القطع بقولهم. وكذلك يحصل بدون عدالة الرواة وإسلامهم لقطعنا بوجود مصر. ويحصل العلم به ويجب تصديقه بمجرده،......

والثانية: صفات النفس وهي كذلك تؤثر في استناد القطع واليقين.

* قوله: والصحيح لا ينحصر التواتر في عدد بل متى أخبروا واحد بعد واحد حتى يخرجوا بالكثرة إلى حد لا يمكن تواظبهم على الكذب، حصل القطع بقولهم: لكن هل يشترط في رواة التواتر أن يكونوا عدولوا؟ نقول: لا يشترط ذلك؛ لأنهم كثرة بيثلاً لا يمكن أن يتواظبوا على الكذب، هل يشترط أن يكونوا مسلمين؟ لا يشترط ذلك. ولذلك نحن نقطع في بعض الأخبار التواترة من غير المسلمين، نقطع بعض البلدان الموجودة اليوم وإن كان خيراً من غير المسلمين لكونهم قد تواتروا عليه.

* قوله: ويحصل العلم به: يعني أن القطع والجزم حاصل بخبر التواتر.

* قوله: ويجب تصديقه بمجرده: أي إذا ورد الخبر التواتر يجب تصديقه ولو لم يعده دليل آخر.

فمن أمثلة التواتر في الأمور الشرعية: حديث: «من كذب على متعمداً فيتبوأ مقعده من النار» (1) فهذا حديث متواتر قد رواه جماعات، وكذلك

(1) البخاري (110) ومسلم (3) وأبو داود (2651) والترمذي (2659) وابن ماجه (30) وأحمد (78/1).
وغيره بدليل خارجي. والعلم الحاصل به ضروري عند القاضي،
ونظري عند أبي الخطاب. وما أفاد العلم في واقعة وشخص دون
قرينة أفاده في غيرها أو لشخص آخر.

القرآن متوتر تواتراً بلغ في الكثرة جداً لا يتصور في عقل مخلوق؛ لأن
الناس ما زالوا يتناقلونه فيما بينهم الواحد بعد الواحد ولذلك الأمة منذ
عصورها الأول، يدرسون القرآن ويشوفونه لصبيانهم وكل جيل يحفظ
القرآن للجيل الذي بعده، فلم يتواتر من الأخبار شيء مثل تواتر القرآن.

* قوله: وغيره بدليل خارجي: يعني وغير الخبر المتوتر يجب تصديقه
إذا ورد معه دليل خارجي يدل على صدقه.

* قوله: والعلم الحاصل به ضروري عند القاضي ونظري عند أبي
الخطاب: هل القطع والجزم الحاصل بالخبر المتوتر ضروري لا يحتاج فيه
إلى استدلال، أم هو نظري لا يحصل إلا بواسطة الاستدلال؟ قولان
للأساليبين، والصواب أنه ضروري بدلاً أنه يحصل لغير أهل
الاستدلال، ولذلك الصبيان والمجانيين يحقق لهم القطع بالمتوتر وكذلك
النساء وضعاع العقول.

* قوله: وما أفاد العلم في واقعة لشخص بدون قرينة أفاده في غيرها
لشخص آخر: هذه المسألة سار المؤلف فيها على منهج المتزيلة، وهو أن ما
حصل العلم لشخص يحصل له شخص آخر، وأن ما حصل العلم في واقعة
يحصل في غيرها من الوقائع وهذا ليس صحيح وخلاف لمذهب أهل الحق في هذه المسألة، ولذلك فإن الناس يتفاوتون في صفات نفوسهم فأن لا تقبل إلا خبر المئات والثاني يقبل خبر الخمسين، وقد يكون في مسألة خارجة عن المعتاد وحينئذ لا تقبل إلا أخبار أعداد كثيرة، يختلف المسألة التي يمكن وقوعها، ولذلك لو أخبر خمسون شخصاً بأنه حصل في الشارع الحادثة الفلانية، يمكن أن تصدقيهم وتخزيم بخبرهم، لكن لو أخبر خمسون في مسجد فيه عشرون ألفاً بأنه قد وقع حادث في ذلك المسجد والآخرون لا يخبرون به، تبقى مشككاً في خبر أولئك الخمسين.

وكون المؤلف اختار نهج المعتزلة في هذه المسألة ليس معناه أنه من أهل الاعتزاز وإنما تقول أخطأ في هذه المسألة ومنهج منهج أهل السنة فيكون من أهل السنة.

*****
* قوله: والآحاد ما لم يتواتر: هذا هو النوع الثاني من أنواع الأخبار.

وخبر الآحاد هو كل خبر فقد شرطاً من شروط المتواتر.

مسألة: هل يحصل العلم بالآحاد؟

اتفقوا على أنه ليس كل خبر آحاد يفيد العلم، ولا يوجد أحد يقول أن كل خبر آحاد يفيد العلم، ولا لكان الخبر الكاذب يفيد العلم عند بعض الناس، فبالاتفاق أنه ليس كل خبر واحد يحصل به العلم هذا محل اتفاق يبقى عندنا القول القائل بأنه لا يمكن أن يحصل خبر الواحد العلم، وإذا نظرنا وجدنا أنه لا يوجد أحد يقول بهذا القول أيضاً، لا يوجد أحد يقول بأن كل خبر واحد لا يحصل اليقين، يبقى عندنا قول واحد وهو الذي حصل عليه الاتفاق، وهو أن خبر الواحد إذا احتفت به القرائن فإنه يفيد اليقين.

مسألة: ما القرائن التي تحتف بخبر الواحد؟

هذا هو موطن الخلاف، وهذا هو منشأ النزاع، فحيثنذ نقول: اختلف الناس في ذلك، فمنهم من يقول من قام الدليل العقلي على موافقة خبره حصل خبره القطع، مثل قول الأشاعرة.

ومنهم من يقول: ما تلقته الأمة بالقبول فإنه يحصل العلم به، وهذا في الحقيقة هو قول جماهير المسلمين، ولذلك تجد جميع الطوائف فيها من
يقول بهذا القول، وبعض الفقهاء يقول: كل خبر واحد صحيح في الحديث النبي لا يوجد له معارض فإنه يفيد القطع والعلم. ولعل هذا القول أرجح، خصوصاً في الأحاديث النبوية لأن الأحاديث النبوية لها من الميزة ما ليس لغيرها من جهة ذات الخبر، ولأن حديث النبي لا يلزم له من الميزه ما ليس لغيره بحيث لا يختلط بحديث غيره، ومن جهة أن هذا المتن دين والله قد تكفل بحفظه، كيف يكذب في الأحاديث النبوية كنباً لا يعلم أبداً؟ لا يمكن أن يوجد كذب في الحديث أو خطاً أو غلط إلا وقد اكتشفه الأمة أو اكتشفه بعض علمائها، ولا يمكن أن تجمع الأمة على صحة حديث ضعيف، ولا يتكلم أحد عن ضعف هذا الحديث وبيان علة فيه وتكون صحيحاً، لا يمكن أبداً، وكذلك بالنظر إلى أحوال النقلة فإن النقلة من الصحابة ومن التابعين كانوا حريصين على ألفاظ الأحاديث وإتقانها وضبطها وتبلغها على ما هي عليه، ولذلك إذا شك الواحد في النقلة نقله ونقل الشك فيه، وكانوا يكررون الأحاديث ويتتابعونها، وقد جعل الله لهذه الأمة من الحفظ ما ليس لغيرها، ولذلك كانوا يحفظون آلاف الآلف من الأحاديث، وأن هذه الأمة قد قيض الله لها من يلاحظ أحوال الرواة ويتتابعهم، فلان كذب في اليوم الفلاني، وفلان فعل المعصية الفلانية والذي لا يأخذون بحديثه، وتبعوا أحوال الرواة وسبروا الروايات فمثلثاً:
والعلم لا يحصل به في إحدى الروايتين، وهو قول الأكثري ومتأخري أصحابنا، والآخرة بلى، وهو قول جماعة من أصحاب الحديث، والظاهرية، وقد حمل ذلك منهم.

الزهري حدث عن فلان وفلان وفلان بأحاديث، وفلان أتي بعدد من الروايات المتكررة، ولذلك أصبح يقال: فلان ينفرد عن الثقات بأحاديث لم يأت بها غيره، ويعضفون روايته، فبدل ذلك على أن هذه الأمة قد ضبطت الأحاديث ضبطاً لا يوجد مثله في غيره من العلوم، أو في غير هذه الأمة من الأمم، والذين يتكلمون في الأحاديث إذا يتكلمون فيها لأنهم لا يعرفون ما جرى لهذه الأحاديث من الجهود العظيمة التي بذلتها هذه الأمة.

قوله: العلم لا يحصل به: أي بالآحاد في إحدى الروايتين عن أحمد.

قوله: وهو قول الأكثري ومتأخري أصحابنا: سبب أن ذكرت بأنه لا يوجد أحد يقول بهذا القول، ولا أحد يقول لا يمكن أن نستفيد من الآحاد العلم ولو بالقرائن.

قوله: والآخرة بلى، وهو قول جماعة من أصحاب الحديث والظاهرية: يعني في الرواية الأخرى عن الإمام أحمد أنه قد يستفاد من الآحاد العلم، وهذا القول أيضاً لا يقول به أحد وإنما يقولون بذلك في خبر آحاد عن النبي ﷺ قد صح إسناده.

قوله: وقد حمل ذلك: يعني القول بأن خبر الآحاد يفيد العلم.
علي ما نقله الأئمة المتفق على عدلتهم، وتلقته للأمة بالقبول لقوته بذلك كخبير الصحابي، فإن لم يكن قرينة أو عارضه خير آخر فليس كذلك.

قوله: علي ما نقله الأئمة المتفق على عدلتهم وتلقته للأمة بالقبول لقوته بذلك كخبير الصحابي، فإن لم يكن قرينة أو عارضه خير آخر فليس كذلك: يعني فإنه لا يفيد العلم، كما ذكر سابقاً أنه إذا وجدت أخبار أخرى تعارض الخبر أو وجدت قرائن تدل على أن خبر الواحد ليس مثبتاً وليس محفوظاً فإننا لا نستفيد العلم واليقين بذلك، وشاهد هذا من أحاديث النبي ﷺ حديث ذي اليدين (فإن ذا اليدين لما أخير النبي ﷺ أنه صلى ركعتين ولم يصل أربعاً قال النبي ﷺ: "أحقاً ما قال") ولم يأخذ بخبره؛ لأنه هنا قامت قرينة على أنه لم يضبط قوله وهي أن الجمع كثير ولم يذكر عليه إلا شخص واحد فهذه قرينة معارضة خبر الواحد ولذلك توقينا في خبره، يخالف ما لو روى الواحد ولم يكن هناك معارض لخبره، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإنه قد يقال: إن النبي ﷺ قد أراد تقرير حكم شرعي وهو أن التنبيه في الصلاة لا يقبل من الواحد وإنما يقبل من الاثنين.

(1) البخاري (482) ومسلم (573) وأبو داود (1008) والترمذي (399) والناساني (20/2) وابن ماجه (1213) وأحمد (234/2).
وقد أنكر قوم جواز التعبد به عقلاً لاحتماله. وقال أبو الخطاب:

"يقتضيه والأكثرون لا يمتنع. فاما سمعا فيجب عند الجمهور،..."  

* قوله: وقد أنكر قوم جواز التعبد به عقلاً، يعني يخبر الواحد قالوا لأنه يحتمل أن يرد عليه الخطأ والكذب فيستحيل أن يرد التعبد عقلاً بما يكون كنباً أو خطأً.

* قوله: وقال أبو الخطاب يقتضيه: يعني أن أبا الخطاب يرى أن العقل يوجب العمل بأخبار الآحاد، قال: لأن القواطع والأخبار المتوارطة قليلة فلا بد عقلاً من العمل بأخبار الآحاد.

* قوله: والأكثرون لا يمتنع: هذا القول الثالث في المسألة، بأن التعبد بأخبار الآحاد جائز في العقل ولا يوجب العقل ولا يمنع وهو الصواب لأنه لا يوجد مناهج منه ولا يوجد ما يقتضيه ويدل على ذلك أن أدة القولين السابقين متعارضة وإذا تعارضت الأدلة تساقطت.

* قوله: فاماما سمعا فيجب عند الجمهور: هل يجب العمل بخبر الواحد سمعا من جهة الشرع؟ جماهير أهل العلم قالوا: بأنه يجب العمل بأخبار الآحاد في السنة النبوية واستدلوا على ذلك بالنصوص الواردة بالعمل بأخبار الآحاد مثل قوله تعالى: "فَيَبْنَىَ الْذَّيْنِ هُمْ أَصْحَابَ الْجَحِّرَاتِ فَإِنَّ هَذِهِ قَالًا فَقِيْهُمْ يَقْتَنِعُوا" الحجرات: 2 معتنا أنه إذا كان الراوي عدلا، فإن يجب العمل بقوله ولو كان واحداً.
وخلاف أكثر القدرية، وإجماع الصحابة على قبوله يرد ذلك.

قوله: وخلاف أكثر القدرية: المراد بالقدرية: المعتزلة لأن المعتزلة ينفون القدر ولذلك يعبر عنهم بالقدرية النفاة، خلافاً للجبرية وهم الأشاعرة والجهشية الذين ينفون اختيار العباد ويقولون: العباد اختيار على أفعالهم، ونصب هذا القول إلى أكثر المعتزلة أو القدرية خطأً، بل قال ذلك نفر قليل منهم. أما أهل السنة يثبتون قدرة الله عز وجل ويثبتون القدر ويبتمنون اختيار العباد.

ما الدليل على إثبات مشيئة العباد، ومنشئة الخالق؟

قوله تعالى: "فَرَأى مَا كَفَأَهُمْ إِلَّا أَن يَشَاءُ اللَّهُ" (الإنسان: 120).

قوله: وإجماع الصحابة على قبوله يرد ذلك: يعني أن إجماع الصحابة على قبول خبر الواحد، يرد القول القاتل بعدم جواز التعبد بخبر الواحد.

وإجماع الصحابة على قبول أخبار الآحاد في الأحاديث النبوية لم يفرق بين باب وباب آخر سواء في العبادات أو العقائد أو العقوبات أو فيما يخالف القياس أو ما تعم به البلوى، ومن أدلة ذلك ما تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم من الاكتفاء في ذلك برسالة الآحاد.

*****
什罗克，拉瓦伊：(الإسلام) فلا تقبل رواية كافر ولا بَدْعَة
إلا المتأول إذا لم يكن داعية في ظاهر كلامه، والتكليف

قوله: وشروط روايتي أربعة: يعني شروط روايتي الذي تقبل
روايتي أربعة شروط لابد أن تكون موجودة في الواعي حال الآداب.

قوله: الإسلام: هذا هو الشرط الأول، فالكافر لا تقبل روايته;
لأنه لا يوثق بخبره ولأنه قد يدخل في دين الإسلام ما يرغب في إفساد دين
الإسلام بسبيبة.

قوله: فلا تقبل رواية كافر ولا بَدْعَة: يعني إذا ارتكب الإنسان
بدعة مكفرة وحكم به كفره لوجود تلك البَدْعَة، فإنهم لا يقبلون خبره.

قوله: إلا المتأول ولم يكن داعية: يعني أن المتأول إذا ارتكب
البدعة المكفرة من باب التأول ولم يكن داعية فإنه يقبل خبره.

إذا لقبول رواية المبتدع ثلاثة شروط:

الشرط الأول: لا يكون قد كفر بِدْعَته.

الشرط الثاني: أن يكون متأولاً في هذه البَدْعَة بأن يكون له شهبة دليل.

الشرط الثالث: لا يكون داعية للبدعة التي يرويها خبراً في تثبيتها.

قوله: في ظاهر كلامه: يعني في ظاهر كلام الإمام أحمد رحمه الله

قوله: والتكليف: هذا هو الشرط الثاني من شروط روايتي الذي
تقبل روايته. والمراد بالتكليف البَدْعَة والعقل.
حالة الأداء، و(الضبط) سماعاً وأداء، و(العدالة)... .................

* قوله: حالة الأداء: لأن حالة التحميل لا يشترط فيها التكليف والإسلام بل يجوز للإنسان أن يتحمل الحديث ولو كان صغيراً أو كان حال التحمل غير مسلم فإنه يقبل ما رواه بعد إسلامه وقد وقع إجماع الأمة على قبول ما كان كذلك من الأخبار، لكن العقل شرط للتحمل وشرط للأداء.

فقول المؤلف هنا: التكليف حالة الأداء، فيه تفصيل، إن أراد العقل فإننا نقول: العقل شرط حالة الأداء وشرط حالة التحمل، وأما البلوغ فإنه شرط للأداء وليس شرطاً للتحمل.

والدليل على أن البلوغ شرط للأداء أن الصبي لا يتورع من الكذب ولا يتأثر بالكذب ولذلك لا يقبل خبره.

* قوله: الضبط: هذا هو الشرط الثالث فلا بد أن يكون الراوي ضابطاً لأنه إذا لم يكن ضابطاً فإننا لا نثق بروايته ونعرف ضبطه بمقارنة روايته برواية غيره والخطأ اليسير لا يؤثر على قبول روايته.

* قوله: سماعاً وأداء: أي يكون الضبط شرطاً في قبول رواية الراوي في حال السماع والتحمل وفي حال الأداء يعني في الحالين معاً، ولذلك قال: سماعاً وأداء.

* قوله: والعدالة: الشرط الرابع العدالة، فالناقص لا يقبل خبره، إذا
فلا تقبل من فاسق إلا ببدعة متآولاً عند أبي الحطاب والشافعي.
والجهول في شرط منها لا يقبل كمذهب الشافعي، وعنه إلا في العدالة كمذهب أبي حنيفة.

كان فاسقاً بخصوص فإنه لا يقبل خبره اتفاقاً.
وضابط العدالة: أن لا يقدم الإنسان على كبيرة ولا يداوم على صغيرة.
وأن يتجنب خوارم الروعة.

قوله: فلا تقبل من فاسق: أي لا يقبل الخبر من فاسق إلا إذا فسق
ببدعة وكان متآولاً عندهم فإنهم يقبلون خبره حينئذ، والحكم بالفسق للمبتدع المتآول الذي لم يصل إليه الدليل لا نسلمه، وإنما نقول هو متخلف ولا نثبت له إما ولا فسقاً؛ لأنه يظن أن هذا هو شرع الله وهذا هو الغالب على ظنه ولم يصل إليه ما يعارضه، إلا إذا كانت بدعته مناقضة لأصل دين الإسلام بأن يكون قد صرف شيئاً من العبادة لغير الله، فحينئذ لا يحكم بإسلامه، وقد تقدمت هذه المسألة.

قوله: إلا ببدعة متآولاً عند أبي الحطاب والشافعي: لأنهم يقبلون روایة المبتدعة إذا كانوا متآولين؛ لأنهم يتنزهون عن الكذب كالعدول.
وذلك نجد في كثير من الأحاديث التي صححها الأئمة، أن رواتها من أهل البلع.

قوله: والجهول في شرط منها: يعني إذا كان المرء الراوي مجهولًا في أحد الشروط السابقة بحيث يجهل حقن تلك الشروط أو حقن أحد تلك
الشروط فيه فإنه لا يقبل خبره، أما بالنسبة للشروط الثلاثة المتقدمة
الإسلام والتكييف والضبط، فبالاتفاق، لا يقبل خبر المجهول فيها، لكن
الخلاف وقع في العدالة.

مسألة: هل يقبل خبر مجهول العدالة؟

قال الحنفية: نعم يقبل خبر مجهول العدالة؛ لأنه لو أسلم مجهول العدالة
ثم روى حديثاً بعد إسلامه مباشرة لقبل خبره، فذلك إذا تمادى في
الإسلام.

والجمهور يقولون: مجهول العدالة لا نعرف حاله وبالتالي لا نقبل خبره
إذا قد يكون فاسقاً، قالوا: وأما من أسلم حديثاً فإتنا كذلك لا نقبل روايته
لأنه قد يسلم الفاسق ويبقى على فسقه.

مسألة: هل الأصل في المسلمين العدالة أو الأصل عدمها؟

تقول: الأصل عدم معرفة الحال فلا ثبت العدالة، ولا ثبت عدم
العدالة، حتى يثبت لنا العدالة أو عدمها، وإنما الذين يقولون أن الأصل في
المسلمين العدالة هم الأحناف، وأما الجمهور يقولون: الأصل أننا لا نعرف
الإنسان إلا إذا قامت البيئة على عدلته، ولذلك إذا جاء الراوي المجهول
والشاهد المجهول للقاضي ليشهد طلب القاضي تزكيته، ولو كان الأصل في
المسلمين العدالة، لما طلب تزكيته، فدلنا ذلك على أن الأصل أننا لا نحكم
ولا يشترط ذكرئته ولا رؤيته.

عليه لا بإثبات ولا بنفي إلا بدليل، والمجهول لا دليل على عدلته ولا على القذف فيه.

قد يقول قائل: لماذا لا تحسن الظن فيه؟

فيقول المجيب: أنا لا أظن فيه شيئاً، لكن أتوقف في حاله، وهذا ليس فيه إشكال أن تتوقف في حاله، لكن لا نصفه بعدمها ولا بعدمها حتى يقوم الدليل، وما لم يقم الدليل فإننا تكون قد تكلمنا في المسألة بلا علم كيف نثبت له العدلته ولم يقم دليل عدلته؟ والله عز وجل يقول: "ولَا نَقُفُّ مَا لَبَسَ لَكَ بَيْدَ عَلَمٍ" (الأسراء: 33). هذا من أتباع ما ليس لنا به علم، نحن نرغب بالخير للمسلمين ولو كانوا مجهولين لدينا ونرغب في إيصال الخير إليهم وهذا لا إشكال فيه لأن النصوص الواردة في ذلك عامة وتمتуж من أذية المسلمين سواء علمنا جهالتهم أو عدلتهم أو فسقهم، لكن لا نقبل خبر إلا إذا قامت البيئة على عدلته.

* قوله: ولا يشترط ذكرئته: يعني لا يشترط في الراوي أن يكون ذكرأ فقط قبل رواية النساء بالإجماع.

* قوله: ولا رؤيته: يعني لا يشترط أن يكون الراوي مرتياً للراوي عنه، ولذلك قيل الأئمة رواية التابعين الذين ررووا عن أمهات المؤمنين مع أن أمهات المؤمنين كن يختصبن عن الأجانب فدل ذلك على أن رؤية الراوي...
الراوي لشيخه لا تشرط في قبول روايته، وإن كانت الرواية بالمشافهة أقوى، بحيث إذا تعرضت الروايتان قدمت رواية المشافهة، ولذلك قدمت رواية عروة بن الزبير عن عائشة(1) في زوج بريدة هل هو عبد أو حزٌر، على رواية الأسود(2)، لماذا؟ لأن عروة كان يدّخل على عائشة والذي يرى الراوي بعينيه بروى شيئاً لا يراه الغائب عن الراوي فإنه يرى شفتيه وحركة يديه وغير ذلك.

مسألة: هل تصح الرواية عن الشيخ بموجب سمعة الأشرطة الصوتية المسجلة؟

الرواية ليست خاصة بالحديث النبوي، ولذلك السمع عن الشيخ في الأشرطة إذا كانت هذه الأشرطة موثوقة فإنه يعتبر سمعاً له، لكن هل يصح الرواية عنه بموجب تلك الأشرطة؟ هذا ميوطن نظر، لماذا؟ لأننا نعلم أن الأجهزة الحديثة أصبحت تهيئة أصواتًا مقاربة لأصوات المتكلمين وتعدل في الصوت وتزيد وتنقص منه، ثم إن صوت الإنسان نفسه قد يفصل بعضه عن بعض بالقص، فيدخل بعضه في بعض، وحينئذ لا تحصل الثقة فيه بمثل ما تحصل الثقة في الرواية المباشرة، ومن ثم يقال هذه ثوابه.

(1) مسلم (13) - (105) - (151) - (155) والترمذي (1154) والنسائي (165) - (167) - (205).
(2) أبو داود (223) والترمذي (1155) - (1156) - أحمد (44).
ولا فقهه ولا معرفة نسبه، ويقبل المحدود في القذف إن كان شاهداً.

المكتوب في العصر الأول.

قوله: ولا فقهه: فتقبل رواية الراوي ولو لم يكن فقيهاً في الحديث: '(رب حامل فقه ليس بفقيه)'.

قوله: ولا معرفة نسبه: فالراوي تقبل روايته ولو كان مجهول النسب أو كان معدوم النسب لأنه متي كان ثقة عدلاً قبلت روايته، ولا يوجد في شيء من النصوص اشترط شيء من هذه الصفات في الراوي.

قوله: ويقبل المحدود في القذف إن كان شاهداً: القاذف على نوعين:

الأول: أن يقذف في مجلس الحكم، من أجل إقامة الحد على المذود.
فهذا تقبل روايته ولو كان قاذفاً لأن تكميل النصاب في الشهادة ليس من عمله ولا يفسق الإنسان إلا بعمله، ولأن هذا القاذف أراد إقامة الشرع ولأن أبا بكر لما قذف من قذف أمام أمير المؤمنين عمر بن الخطاب قبلت شهادته بعد ذلك ولم يكن ذلك سبباً في رد روايته.

الثاني: لو قذف الإنسان غيره في غير مجلس الحكم فهل تقبل روايته؟
وذلك بأن يقذف غيره في المجالس العامة، فهذا لا تقبل روايته والدليل قوله تعالى: «وَلَاتَبَيِّنَ النَّاسَ الْمُخَاصِصِينَ ثُمَّ لَعَلَّهُمُ بَيِّنَ آيَتِهِمَا أَنَّهُمْ كَانُوا شَهْدَاءً فَأَجْهَلُوهُمْ تَمْبيِينَ جَلَدَةً وَلَا تَبْقَيلَوْا لَهُمْ شَهَادَةً أَبْداً» [النساء: 4].

(1) أبو داود (2660) والترمذي (2656) وابن ماجه (230).
والصحابية كلهم عدول

والفاشق لا تقبل روايته بدلالة قوله تعالى: "إن جأء كر قاسيق ينهب فسيينوا" [الحجرات: 11].

قوله: والصحابية كلهم عدول: عدالة الصحابة كلهم تتضمن عدم البحث عن أحوالهم وتصحيح مروياتهم ولو لم تعرف أعيانهم، ولكن ما الدليل على عدالة الصحابة؟

الدليل هو النصوص الواردة في فضل الصحابة ومكانتهم مثل قوله تعالى: "والمهاجرون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين آتىهم بإحسانن رحيع الله عظيم ورضا عنا وأعد لهم جنت تجري مياهها الأنهار خليلين فيما أبدا ذلك الفوز العظيم" [النور: 100]. والله عز وجل لا يشتي هذا الشيء إلا على العدول، وقال تعالى: "اعمدهم رسول الله وآل الذين معه أشدًا فعلي الكفارة رحمة تنيهم زكاة سجودًا يبتغون فضل الله ورضوا بسمهم في وجههم بين أنور السجود ذلك مثليهم في الأذكران وملتئم في الإنجيل كزوجن أخرج شفتيه. فنظره فاستغفظ قاستوى على سوءه يعجل الزرع ليغفيهم الكفرار وعهد الله الذين آتوا وعملوا الصليحت بينهم مغيرة وأجرًا عظيمًا" [الفتح: 29].

فهذا يدل على عدالة الصحابة ورضوان الله عليهم، ويستن على ما ورد من النصوص مثل قوله: "لا تسبوا أصحابي فإن الله لو أنقح أحدكم مثل
أحْلُو ذهباً ما بَلَغ مِد أُحدهم وَلَا نصيبه

* قوله: بإجماع المعتربين: يريد بذلك إخراج الرافضة فإنهم لا يترضعون إلا عن أعداد قليلة من الصحابة، وأيضاً يُخرج بعض المبتدعة من المعتزلة الذين يقدرون في الصحابة الذين قاتلوا في الفتنة بين علي ومعاوية والصواب أن الصحابة الذين مع النبي ﷺ عدل ولم يكن الله ليختار لبنيه من ليس عدلاً والنصوص شاهدة لذلك، وأما الذين قاتلوا في الفتنة فهم ما بين مصيب وما بين مجتهد متآول والمجتهد المتآول لا يعتبر ذلك قادحاً في روايته.

لمَّا نرْد بعض أحاديث الصحابة مع عدلتهم؟

الجواب أن الواحد من الصحابة وإن لم يكن يتعبد الكذب لكنه قد يخطئ وقد يتوهم ولذلك ردنا بعض أحاديث الصحابة لكونهم توهموا فيها مثل ما ورد في حديث ابن عباس: (أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم)۱ فلنا هذا الخبر وهم من ابن عباس؛ لأنه قد روت ميمونة۲ وروى

۱ البخاري (۳۷۲) ومسلم (۲۵۵) وأبو داود (۴۶۵) والترمذي (۳۷۶) وابن ماجه (۱۱۱).
۲ البخاري (۱۸۷) ومسلم (۱۴۱) وأبو داود (۱۸۴) والترمذي (۸۴۲) والنسائي (۱۹۱/۵) واعدة (۲۴۰).
۳ مسلم (۱۴۱) وأبو داود (۱۸۴) وابن ماجه (۱۹۳).
والصحابي من صحبة ولو ساعة أو رأى مؤمناً،

أبو رافع أن النبي ﷺ (تزيدنجهما وهم حلالان) (1)، وكانت ميمونة
صالحة القصة وأبو رافع هو السفير بينهما، ولو كان المتواتر يقع بخبر
الصحابي الواحد لكان خبره هنا مفيداً للقطع لكننا لم نستطيع القطع
من خبره.

* قوله: والصحابي: للعلماء في تعريف الصاحبي منهجان:

* قوله: من صحبة ولو ساعة أو رأى مؤمناً: هذا هو المنهج الأول

الاكتفاء ب مجرد الصحابة ولو في أقل زمن، وقال: صحب، ولم يقل:
رآى، لإدخال الأعمى، فإنه لم ير النبي ﷺ وقال: مؤمناً، ليدخل في
ذلك من ارتد ثم دخل الإسلام بعد ذلك فإنه يعد من الصحابة، وقوله:
رآه مؤمناً، يخرج من رأى النبي ﷺ حال الكفر ثم لم يره حال الإيمان فلا
يعد من الصحابة، وإنما يعد من المخضرمين.

المنهج الثاني: أنه يشترط في الصحابة الملازمة مدة من الزمان قالوا: لأن
الإنسان لا يكون صاحباً آخر إلا إذا خالطه مدة من الزمان، أما إذا
لم يخالطه مدة وإنما رأى لحظة لا يعد مصاحباً له وأخذوه من المعنى
اللادي.

أي المنهجين أرجح؟

(1) الترمذي (841) وأحمد (2/659).
وثبتت صحبته خبر غيره عنه أو خبره عن نفسه.

ورد في الحديث أن النبي ﷺ ذكر من يغزو من أمته فقال: "إنه يقال لهم: هل فيكم من رأى رسول الله ﷺ؟" وفي لفظ: "من صحابه".

فدل ذلك على تعليل الصحابة بالرؤية، هذا للقول الأول، لكن القول الآخر أيضاً ينبغي ألا تتركه فهذا القول تعتبره في محل، والقول الآخر تعتبره في محل آخر، فإن قول الصحابي سبئي أنه حجة من حجج الشرع، وقول الصحابي إذا اعتبرنا لأن الصحابة شاهدوا التنزيل وعرفوا التأويل ومتلك هذه الصفات لا تكون إلا ممن صاحب النبي ﷺ.

مدة من الزمان، فحينئذ نقول: التعرف الأول نستفيد منه الصحة في باب الرواية، والتعرف الثاني نثبته لكن ليس في باب الرواية وإنما في باب قول الصحابة.

* قوله: وثبت صحبته خبر غيره عنه: أي بأنه صحابي يعني خبر صحابي آخر بأن هذا الشخص صحابي.

* قوله: أو خبره عن نفسه: إذا أخبر هو عن نفسه وكان عدلاً الصواب أنه يقبل، وبعض العلماء منع من ذلك، قال: لأنه يدعي لنفسه شرفاً، لكن مادام أنه ثقة وعدل قبل خبره ما دام خبره مكناً، أما لو ادعى إنسان من المعاصرين بأنه قد صحب النبي ﷺ، فإننا نقول: هذا لا يقبل.

(1) البخاري (2897) ومسلم (2532).
وغير الصحابي لابد من تزكيته كالشهادة.

لأن هذا لا يكون مكناً.

الصوفية يقولون: نحن نراه في المنام، لكن مثل هذه الرؤية في المنام هل تعتبر صحة، يقال: ينبغي أن تقييد الرؤية بقولنا: أو رأى يقظة، لنخرج كلام الصوفية الذين يثبتون الصحة برؤيته في المنام.

إذا أخبر التابعي عن شخص بأنه صحابي، فإنه حينئذ يكون من قبيل المرسل لأن التابعي لم ير النبي صلى الله عليه وسلم فكيف يكون قد رأى ذلك الرجل يرى النبي صلى الله عليه وسلم؟ فتعتبره من قبيل المرسل وسبأني.

فقوله هذا: يخبر غيره عنه، يعني من الصحابة أو خبره هو عن نفسه بأنه صحابي فالصحابة عدول لا يحتاجون إلى تزكية.

فالكامل في الصحابة أنهم كلههم عدول لا يحتاجون إلى تزكية لكن غير الصحابة يحتاجون إلى تزكية مثل ما يحتاج الشاهد إلى تزكية، كذلك يحتاج الراوي إلى تزكية. لكن ما هي طرق تزكية الراوي؟

أولها قول المصدر الآتي:

* قوله: وغير الصحابي لابد من تزكيته كالشهادة: أول طريق وأعلى طريق أن يقضي القاضي بشهادة شخص فإن شهادة القاضي بشهادة شاهد يدل على أن ذلك الشاهد عدل عنده فقبل روايته.

الطريق الثاني: بأن يثبت عليه شخص آخر تقبل تزكيته، قال: سفيان.
والرواية عنه تركية في رواية بشرط أن يعلم من عادة الراوي أو صريح قوله أنه لا يروي إلا عن عدل.

فلان ثقة، ثقة، وهذا هو أعلى درجات التوثيق بالقول وهو تكرير وصف الشناء، وبعد إفراد وصف الشناء تقول: فلان ثقة بدون تكرير، ثم أن يأتي المزكي بعبارة توثقه لكن يتكلم عن خفة ضبطه كأن يقول: فلان حسن الحديث، أو فلان صالح، أو يقول ثقة فيما وهم.

* قوله: والرواية عنه تركية: هذا هو الطريق الثالث من طريق التركية.

فالأول: القضاء، والثاني: التركية بالقول، والثالث: التركية بالرواية عنه. فإن بعض الأمثل يقول أنا لا أروي إلا عن الثقات، فإذا روى ذلك الإمام عن شخص يكون حينئذ ثقة عند جماهير الأصوليين، مثل ذلك: ابن مهدي لا يروي إلا عن الثقات عنه، فحينئذ يكون كل شخص روى عنه ابن مهدي ثقة عندهم، كذلك الإمام مالك إذا روى عن شخص بعد تركية له لأن الإمام مالك لا يروي إلا عن ثقة عنده.

القول الثاني: بأن الرواية لا تعتبر توثيقاً مطلقاً سواء كان الإمام لا يروي إلا عن الثقات أو يروي عن الجمع لكن مثل الإمام أحمد إذا روى عن شخص هل تكون روايته عنه توثيقاً له؟ نقول: لا؛ لأن الإمام أحمد يروي عن الجمع ويجيل النظر في صحته الإسناد إلى المروي له.

* قوله: والرواية عنه تركية: يعني عن الراوي، تعتبر تركية من
الراوي الفرع للراوي الأصل بشرط أن يعلم من عادة الراوي أو صريح قوله، أنه لا يروي إلا عن العدل.

والإظهر أن تعدد الرواة عن الراوي بحيث يكون هؤلاء الرواة لا يروون إلا عمن يرون الثقة به فإن ذلك يعد تزكية له.

* قوله: والحكم بشهادته: يعني القضاء بشهادة الراوي وهي الطريق الأول كما سبق.

* قوله: أقوى من تزكيته: يعني بالقول أو بالرواية، ولذا كان الأول أن يقدم هذا الطريق.

الطريق الرابع: هو العمل بالرواية، فإن بعض المحدثين والأصوليين يرى أن الإمام إذا عمل برواية حديث لشخص من الناس فإنه يعتبر تعديلاً لهذا الرأي عنده، والجمهور على خلاف ذلك لأنهم يقولون: قد يعمل الإنسان برواية الضعفاء احتياطاً، أو لأنها قد تعاضدت فاستفادت درجة الحسن لغيره.

*****
والجراح) نسبة ما ترد به الشهادة. وليس ترك الحكم بشهادته.

ويقبل - كالتركيبة - من واحد، ولا يجب ذكر سببه، وعنه بلى،

* قوله: والجراح نسبة ما ترد به الشهادة: ما هو الجراح؟ هو أن نسب إلى الراوي صفة ترد روايته من أجلها.

* قوله: وليس ترك الحكم بشهادته منه: إذا ترك القاضي العمل والحكم بشهادته شاهد فهل يعتبر هذا جرحًا له؟ تقول: لا يعتبر جرحًا له لأنه قد يتركه لسبب آخر كأن يتركه لكونه راوياً واحداً في مسألة تحتاج إلى شاهدين فحينئذ لا يعتبر ذلك قادحاً في الرواية.

* قوله: وقبل كالتركيبة من واحد: يعني أن الجراح يقبل من واحد كالتركيبة، فالتركيبة والجراح كلاهما يقبل من واحد عند جماهير الأصوليين، بعضهم يشترط أن يكون عدد أهل التركيبة اثنين فأكثر وكذلك الجراح ولكن جماهير الأصوليين على أنه يكفي ذلك من واحد، قالوا: لأن الرواية تقبل من واحد فشرعها وهو التركيبة والجراح يقبل من واحد كذلك.

* قوله: ولا يجب ذكر سببه: يعني أن الجراح يكون مقبولاً ولو لم يكن مفسساً فيقبل الجراح وكذلك التعديل ولو لم يذكر سبب الجرح والتعديل وهذا أحد أقوال الأصوليين؛ وظاهرة كلام المؤلف رجحان هذا القول عنه.

* قوله: وعنه بلى: يعني أن هناك رواية عن الإمام أحمد أنه لا يقبل
وقيل يستفسر غير العالم. ويقدم التعديل، وقيل الأكثر.

الجرح إلا إذا كان مفسراً لأن بعض الناس قد يجرح غيره بسبب يظهنه جارحاً ولا يكون كذلك، مثل ذلك: عندما قال إمام من الأئمة فلان ليس بثقة سائل عن ذلك فقال: رأيته يبول واقفاً، فهذا ليس سيماً صحيحًا للجرح، مثال آخر: إتهم عروة بن الزبير بعض الرواة; لأنه حدث عن امرأته أسماء بنت المنذر، وقال: كيف يحدث عنها؟ وهذا ليس قادحاً فيه لأنه قد يروي الإنسان عن زوجة غيره، والزوج لا يعلم فلا يكون هذا سيماً للqidح.

* قوله: وقيل يستفسر غير العالم: يعني أن الذي لا يعلم بأسباب الجرح يطلب منه التفصيل بيان تفسير الجرح، وأما العالم بأسباب الجرح فإنه يقبل جرحه ولو لم يكن مفسراً.

وهذا هو القول الثالث: بأنه يقبل إذا كان الجراح عالماً بأسباب الجرح.

ويعرف الصحيح من أسباب الجرح وما ليس بصحيح فهذا يقبل منه الجرح، ولو لم يكن مفسراً أما إذا لم يكن عالماً بأسباب الجرح فإنه لا يقبل جرحه.

* قوله: ويقدم على التعديل: يعني إذا تعارض الجرح والتعديل فإن الجرح يقدم على التعديل لما إذا كان الجراح اطلع على زيادة لم يطلع عليها المعدل لأن المعدل يكفي بأحوال معينة بينما الجراح اطلع على شيء قادح فيه فالجراح اطلع على شيء لم يطلع عليه المعدل.

* قوله: وقيل الأكثر: يعني إذا تعارض الجرح والتعديل قدم قول
الأكثر سواء كان الأكثرة هم الجاهليين أو كانوا المتفقهين، والقول الأول: تقديم الجرح، هو قول الجمهور، لكن سبق أن الجرح لا يقبل إلا مفسراً فهل يقبل التعديل ولو لم يكن مفسراً، نعم؛ لأن أسباب التعديل كثيرة لا يمكن للمعدل حصرها، وذلك بأن يقول مثلاً: رأيته صلى، قائماً بحكم الله، رأيته يحج، لم اعهد عليه كذباً وأسباب التعديل كثيرة وهي معلومة.

لماذا نقدم الجرح إذا كان مفسراً على التعديل؟

إذا لم يقبل الجرح إلا إذا كان مفسراً، فتكون قد عرفنا سبب الجرح حينئذ، ومن ثم قدمنا الجرح لأنه لا يقبل إلا مفسراً، فإذا عرفنا أن السبب سبب صحيح قدمنا عند ذلك كلام الجرح لأنه اطلع على شيء لم يطلع عليه المعدل.

*****
وأما ألفاظ الرواية، فمن الصحابي خمسة: أقوها: (سمعت) أو (أخبرني) أو (شافهني) ثم (قال كذا) لاحتمال سماعه من غيره...

قوله: وأما ألفاظ الرواية: فأنواع الرواية على نوعين:

الأول: ألفاظ متعلقة بالصحابي.

الثاني: ألفاظ متعلقة بغير الصحابي.

قوله: فمن الصحابي خمسة: أما الصحابي فتتقم ألفاظه إلى خمسة أقسام:

قوله: أقوها: سمعته أو أخبرني أو شافهني: هذا هو القسم الأول وهو أقوها، ما أشعر بمشاركته للمحادثة عند النبي و مثل أن يقول: (سمعت النبي) أو يقول: (كذا أخبرني النبي) أو (رأيت النبي)، إلى غير ذلك من الألفاظ التي تدل على مشاركته للواقعة فحينئذ هذا القسم لا يحتل أي احتمال ومن ثم لم يوجد فيه خلاف.

قوله: ثم قال كذا لاحتمال سماعه من غيره: هذا هو النوع الثاني إذا قال الراوي: (قال رسول الله)، (إن رسول الله) فهذه الألفاظ تحتمل أن يكون الحديث مرسلاً بأن يكون قد أخبره صحابي آخر ولذلك وقع فيها خلاف ضعيف جداً وجماعهم أهل العلم على أن هذا النوع مقبول كما يقبل قوله: (سمعت رسول الله) وعلى فرض أنه مرسل؛ فإن مراسيل الصحابة مقبولة.
ثم (أمر) أو (نهى) ثم (أمرنا) أو (نهينا) لعدم تعيين الأمر، ومثله
(من السنة)، ثم (كنا نفعل) أو (كانوا يفعلون).

* قوله: ثم أمر أو نهى: النوع الثالث: إذا جاء بلفظة تدل على تفسير
من الصحابي مثل قوله: (قضى رسول الله)، (أمر رسول الله)، (نهى
رسول الله)، ففي هذه الألفاظ يحتمل أن يكون قد سمعه من غيره، ويحتمل
أيضاً أن يكون قد فهم ما ليس بأمر أمراً.

والصواب أن هذا النوع مقبول ومعترف، لماذا؟ أما كونه قد سمعه من
غيره فمراسيل الصحابة عندنا مقبولة فحينئذ لا يؤثر في الخبر، أما قولهم قد
يكون فهم ما ليس بأمر أمراً؛ فهؤلاء الصحابة هم أهل اللغة وهم الذين
يرفعون مقتضيات الألفاظ وهم الذين تؤخذ منهم المعاني، فحينئذ هم
أعرف منا بمعاني ألفاظ النبي ﷺ، ومن ثم لا ينفث إلى هذا الاحتمال.

* قوله: ثم أمرنا، أو نهينا لعدم تعيين الأمر، ومثله من السنة: الرتبة
الرابعة: إذا قال: أمرنا أو نهينا بالبناء للمجهول أو نحو ذلك من الألفاظ أو
يقول الصحابي من السنة، فهنا ياتي الاحتمالين السابقين ويفهم احتمالاً
ثالثاً وهو أن يكون الحديث صادراً من غير النبي ﷺ، لكن يعد أن يقول
الصحابي هذه الألفاظ في موطن الاحتجاج ويريد بها غير النبي ﷺ، فدلتنا
ذلك على أن هذه الألفاظ حجة ومعترفة.

* قوله: ثم كنا نفعل أو كانوا يفعلون: القسم الخامس: إذا قال
إذا أضيف إلى زمنه فحجة، لظهور إقراره عليه، وقال أبو الخطاب:
(كانوا يفعلون) نقل للإجماع خلافًا لبعض الشافعية،..................

الصحابي: كنا نفعل في عهد النبي ﷺ مثل قول جابر: (كنا نعزل والقرآن ينزل)1 فهل يعتبر هذا حجة أو لا يعتبر حجة؟ هنا يحتمل أن النبي ﷺ لم يطلع على هذا الفعل، ورأيت لبعض الممارسين كتابًا في هذه المسألة وقال: بأن الأصوليين لم يتحدثوا عنها وأنه لم يتحدث عنها إلا ابن حجر، واستغربت من كتابة هذا الكاتب مع أن الأصوليين ينصون عليها ويسمونها: الإقرار في زمن النبوة هل يعتبر حجة؟ فجمهور الأصوليين يرون أنه حجة وأنها تعتبر من السنة لأنه يعد أن يكون في العهد النبوي حادثة يسكت الله عز وجل عن حكمها ولا يبينها إلا إذا كانت جائزة.

* قوله: وقال أبو الخطاب: كانوا يفعلون، نقل للإجماع خلافًا لبعض الشافعية: إذا قال الراوي: كانوا يفعلون، مثل قول عائشة: (كانوا لا يقطعون إلا في ربع دينار فصاعداً)2 هذه لفظة اختلاف العلماء فيها فمنهم من يقول: هي سنة، تعتبرها من السنة، ومنهم من يقول: تعتبرها إجماعًا لكن إذا كان هذا الفعل منسوبًا إلى عهد النبوة فإنه لا يكون إجماعًا لأن

1) البخاري (6207) ومسلم (1440) والترمذي (137). 
2) البخاري (6289) ومسلم (1449) وأبو داود (3783) والترمذي (1445) والنسائي (77/8) والماجح (26/2) وأحمد (62).
ويقبل قوله: (هذا الخبر منسوخ) عند أبي الخطاب، ويرجع إليه في تفسيره.

الإجماع لا يعقد إلا بعد وفاة النبي ﷺ، ومنهم من لا يحتاج بها.

والصواب: أنها إذا كانت من الصحابي فإن الأصل أن المراد بذلك هو عهد النبي ﷺ ما يدل على جواز هذا الفعل، فهي إن قيدت بزمان النبوة فإنها حجة وإن لم تقيد بزمان النبوة وكان المتكلم بها صحابياً فإنها تكون حينئذ دائرة بين السنة وبين الإجماع وكلاهما حجة شرعية.

* قوله: ويقبل قوله: هذا الخبر منسوخ، عند أبي الخطاب: إذا قال الصحابي بهذا الخبر منسوخ، فلا يخلو الحال إلا أن يعين الناسخ فلا إشكال في أنه يقبل، لكن إذا لم يعين الناسخ، هل يقبل حينئذ؟ أختلف الأصوليون في ذلك فقيل بأنه يقبل ويعتبر ذلك الخبر الذي رواه منسوخاً وإن لم ينقل الدليل الناسخ، وقيل بأنه لا يعتبر منسوخاً لأنه لا ينسخ بلفظ الصحابي، والصواب هو القول الأول، وقول الصحابي نحن لم ننسخ به وإنما نسخنا بروايته إذا قال: هذا الخبر منسوخ، لا يمكن أن يقول الصحابي العدل: هذا الخبر منسوخ، إلا وعندنا دليل على النسخ.

* قوله: ويرجع إليه في تفسيره: أي أن الصحابي إذا روى خبراً وفسره بتفسير محتمل، فإننا نفسر ذلك الخبر بتفسير الصحابي، وكذلك إذا كان الحديث محتملاً لمعنيين ففسر الصحابي الحديث بأحد المعنيين أخذ به فلما
فـُــسـر ابـن عـمـر حـدـيـث: "الـبـيـعـان بـالخـيـار مـا لـم يـتـفرـقـا") بـأن المـرـاد التـفرـق بالأبـدان دوـن التـفرـق بـالـألفـاظ فـسـرـنا حـدـيـثـه.

****

(1) البخـارـي (٢١٠٧) وـمـسـلـم (١٥٣١) وآـبـو دـاـود (٢٤٥٤) والـتـركـمـي (١٣٤٥) والـعـنـسـائي (٢٤٨٧/٧)
وابـن مـاـجه (٢٢٨١).
رواية غير الصحابي

ولغيره مراتب: أعلاها قراءة الشيخ عليه في معرض الإخبار فيقول (حدثني) أو (أخبرني) وقال وسمعته، ثم قراءته على الشيخ،

فيقول الشيخ: نعم، أو يسكر خلافاً لبعض الظاهرية،............

* قوله: ولهيره مراتب: يعني ورواية غير الصحابي لها مراتب:

* قوله: قراءة الشيخ عليه في معرض الإخبار فيقول حدثني أو أخبرني وقال وسمعته: هذه هي المرتبة الأولى: قراءة الشيخ، فإذا قرأ الشيخ والراوي يسمع فإن هذه أعلى الدرجات، فحينئذ يقول الراوي: حدثني وأخبرني وقال وسمعته، لكن لا بد أن يكون ذلك في معرض الإخبار

لكن إذا كان في معرض الحديث يعني في معرض كلام الناس بعضهم لبعض من غير وجود قريبته بأنه يسمح ويأذن له بنقل الخبر فإنه لا ينقل الخبر حينئذ، لا بد أن يكون في معرض الإخبار؛ لأن الإنسان إذا علم أن الحديث سيتقل عنه ضبطه وتأتته، وإذا كان يظن أنه لا ينقل عنه فإنه لا يتحرز فيه مثل ما كان يتحرز في الأول.

* قوله: ثم قرأته على الشيخ، فيقول الشيخ نعم أو يسكر، خلافاً لبعض الظاهرية: النوع الثاني: القراءة على الشيخ وسمى: العرض،

وذلك بأن يقرأ التلميذ أو يقرأ شخص آخر وهو يسمع فإذًا كان الشيخ يقول: نعم، فإن الرواية بذلك جائزة بالإجماع، وإن كان الشيخ يسكر
فيقول (أخبرنا أو حديثنا) قراءة عليه لا بدونه في رواية.

فالرواية جائزة على الصحيح خلافاً لبعض الظاهرية، فإن بعض الظاهرية يقولون: يمكن أن ينام أو يغفل وبالتالي ما نستجيب أن يروي عنه، والجواب أن تقول: مثل هذا الإمام المتحد الذي يسمع الحديث ويعلم أنه سينقل عنه، يجب أن يكون قد تفاغل عن مثل هذه الأحاديث التي تقرأ عليه وورود هذا الاحتمال إذا لم يكن مستندًا إلى دليل فإنه لا يقبل، والأصل صحة الرواية، وورود مجرد الاحتمال لا يؤثر على صحة الرواية حتى يستند ذلك الاحتمال إلى دليل، كأن يكون ذلك الراوي من عادته أن ينام أو يغفل فحينئذ لا بد من تصريحه بإقرار الرواية.

ولا يجوز إبادلة إحدى لفظتي الشيخ (حدثنا) أو (أخبرنا) بالآخرى في رواية.

فقوله: أو حدثنا قراءة عليه لا بدونه، يعني لا يجوز له أن يقول حدثنا بدون لفظة: قراءة عليه، وبذلك تعلم أن إطلاق لفظ التحديث والإحبار على مرتبة القراءة على الشيخ فيها ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه يجوز إطلاق لفظ التحديث والإحبار على هذه الرتبة ولا يحتاج إلى أن يقول: قراءة عليه، وبه قال مالك وينسب للبخاري.

القول الثاني: أنه لا يصح استعمال لفظ التحديث والإحبار في رتبة القراءة على الشيخ إلا إذا قيدت بقول الراوي (قراءة عليه) وهو منسوب للإمام أحمد للتفريق بين هذه الرتبة والتي قبلها.

القول الثالث: أن القراءة على الشيخ يقال فيها: أخبرنا مطلقًا، ويقال فيها: حدثنا قراءة عليه، ولا يصح استعمال لفظة حدثنا بدون تقييدها بقولنا (قراءة عليه) بخلاف قوله (أخبرنا) وينسب هذا القول للشافعي.

*قوله: وليس له إبادل إحدى لفظتي الشيخ (حدثنا) أو (أخبرنا) بالآخرى في رواية: أي ورد عن أحمد في رواية أن الراوي إذا وجد في كلام الشيخ أخبرنا فلان، فهل يجوز للراوي أن يبدل كلام الشيخ بحدثنا؟ هناك رواية عن أحمد بأنه لا يجوز له ذلك لوجود الاختلاف السابق في دلالة هاتين اللفظتين، وهناك رواية أخرى بجواز لكن المشهور الأول.
ثم (الإجازة) فيقول: أجزت لك رواية الكتاب الفلاني أو مسموعاتي.

و(المناولة) فيناوله كتابًا ويقول: اروه عني،

* قوله: ثم الإجازة فيقول: أجزت لك رواية الكتاب الفلاني أو مسموعاتي: هذه هي الرتبة الثالثة من مراتب رواية غير الصحابي: الإجازة ومعناها الإذن، يقال: أجاز لفلان، أي أذن له، وهذه الإجازة على مراتب:

* قوله: والمناولة، فيناوله كتابًا ويقول: اروه عني: وهي أعلى مراتب الإجازة، بأن يعطيه الكتاب ويقول: أجزت لك أن تروي عني هذا الكتاب، فإن ناوله ولم يأذن له في الرواية فإنه لا يجوز له أن يرويه.

والرواية بالإجازة على أربعة مراتب:

الأولى: إجازة خاص في خاص كان أقول: أجزت لمحمد رواية الحديث الفلاني، فهذا خاص في خاص.

الثانية: إجازة خاص في عام، كان يقول أجزت لمحمد أن يروي عني مروياتي.

الثالثة: إجازة عام في خاص، كان يقول أجزت لجميع من قبلي رواية الحديث الفلاني.

الرابع: إجازة عام لعام، كان يقول أجزت لجميع المعاصرين لي أن يرووا عني جميع مسموعاتي أو أجزت لهم أن يرووا عني الكتاب الفلاني.
فيقول: (أبنانا) وإن قال: (أخبرنا) فلا بد من إجازة أو مناولة.
وهكذا عن أبي حنيفة وأبي يوسف ممن الرواية بهما.
ولا يجيء الرواية (هذا الكتاب سماعي) بدون إذنه فيه... 

* قوله: فيقول: أبنانا وإن قال: أخبرنا فلا بد من إجازة... ماذا يقول الراعي من الألفاظ في الإجازة؟ يقول: أبنانا. وهل يقول أن يقول في الإجازة حدثنا؟ الجواب أنه لا يقول ذلك إلا إذا قيد بقوله: مناولة أو إجازة، وورد عن الإمام أبي حنيفة وتلميذه أبي يوسف أن الإجازة والمناولة لستا طرقيين صحيحين من طرق الرواية والجماعه على خلافهما.

* قوله: ولا يجيء الرواية (هذا الكتاب سماعي) بدون إذنه فيه: وبذلك تعلم أن الإجازة لابد فيها من إذن الشيخ بالرواية، فلما كانت هناك مناولة بدون إذن فلا تجاوز الرواية، وكذلك إخبار الشيخ بأن الحديث الفلاني من مروياته لا يجيء لمن سمعه أن يرويه عنه حتى يأخذ له الشيخ برواية ذلك الحديث عنه.

وهنا مسألة وهي: هل الكتاب هنا من باب الرواية أم من باب التعلم؟
الجواب أنها من باب التعلم حتى كتب الأحاديث الآن ليس المراد بها الرواية وإنما المراد بها التعلم، إلا إذا وجد رواية بإسناد، كأن تقول: أجزت لمن قرأ كتابي أن يروي هذا الكتاب عني، فهنا يعتبر إجازة، لكون طبع الكتاب أو كتابته أو نشره، لا يعتبر إذنًا بإجازة الرواية عنه.
ولا وجدته بخطه، بل يقول: وجدت كذا، ومتي وجد سماعه بخط يوثق به وغلب على ظنه رواه وإن لم يذكره خلافاً لأبي حنيفة، وإن شك فلا.

* قوله: ولا وجدته بخطه، بل يقول: وجدت كذا: هذه هي المرتبة الرابعة من مراتب رواية غير الصحابي وتسمى الوجادة: بأن يجد خط شيخه الذي يعرفه فحينئذ هو تجوز له الرواية؟ تقول: لا تجوز له الرواية بناء على هذا إلا إذا صرح بأنه وجادة، لكن العمل يجوز به، إذ هناك فرق بين الرواية وبين العمل.

* قوله: ومتي وجد سماعه بخط يوثق به وغلب على ظنه رواه وإن لم يذكره، خلافاً لأبي حنيفة، وإن شك فلا: هذه مسألة أخرى مغايرة للمسألة السابقة، فإذا وجد سماع نفسه في كتابه وهذا الكتاب لم يكن تحت يد أحد غيره بحيث يأمن من التزوير عليه، هل يجوز له أن يروي؟ تقول: نعم يجوز له رواية ذلك إذا غلب على ظنه أنه من مسموعاته، فإذا وجد في كتابه أني أنا فلان بن فلان رويت عن زيد من الناس الحديث الفلاني ولكني لا أذكره الآن، هل يجوز لي الرواية؟ إن غلب على ظني أن هذا الخط هو خطى أو خط أثق به كأن يكون خط أحد علمي الذين لا يكتبون إلا تحت نظري فحينئذ يجوز لي الرواية بذلك عند الجمهور لأن الجماهير تقول على الظن خلافاً للحنفية، لكن إن شك فيه فإنه لا يجوز له روايته.
فإن أنكر الشيخ الحديث وقال: لا أذكره، لم يقدح ومنع الكرخي منه.

* قوله: فإن أنكر الشيخ الحديث وقال: لا أذكره، لم يقدح، ومنع الكرخي منه: إذا روي الراوي الحديث عن الشيخ له فأناك الشيخ رواية هذا الحديث، فحينئذ هل تقبل الرواية؟ نقول: نظراً إن كان الشيخ ينكر إنكاراً جازماً لم تقبل الرواية، بأن يقول ما حدثت بهذا الحديث أبداً، فحينئذ لا تقبل الرواية، ولا يكون ذلك قادحاً لا في الشيخ ولا في تلميذه، لكن إذا أنكرها لا على سبيل الجزم فإن يقول ما أذكر أني رويت هذه الرواية، فحينئذ هو لم يلزم أنه لم يروه وإما نفى تذكره له، فهل يكون ذلك قادحاً في الرواية؟ الجواب: أن ذلك لا يكون قادحاً في الرواية، ولديل ذلك أنه جاء في الحديث أن ربيعة بن أبي عبد الرحمن حدث عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة: {قضي النبي صلى الله عليه وسلم بالشاهد واليمين}.

فنسى سهيل الحديث فأصبح سهيل يقول: حدثني ربيعة عن أبي حذيفة عن أبي أن أبا هريرة، وقبل هذا الحديث ولم ينكر على سهيل ولم ينكر على ربيعة، فدل ذلك على أن نسيان الشيخ للحديث لا يعتبر قادحاً في الحديث، وبعض الخلفية خالف في ذلك، ولذلك الخلفية لا يرون أن القاضي يقضي بالشاهد واليمين.

(1) ابن ماجة (370) وأحمد (1315/1).
ولو زاد ثقة فيه لفظًا أو معنى قبلت،.........

* قوله: ولو زاد ثقة فيه لفظًا أو معنى قبلت: هذه مسألة زيادة الثقة:

الأصل في زيادة الثقة أن تكون مقبولة بشرط ألا تكون مخالفة لما يرويه
الثقة، وتعتبرها حديث آخر، فإن الراوي لم يُفرَد برواية حديث
مستقل قبلت روايته، فذلك إذا انفرد بزيادة لفظة في الحديث، سواء
كانت هذه الزيادة في اللفظ أما الإسناد أو المتن أو كانت الزيادة في المعنى،
ولو كان اللفظ أقل.

إذا الأصل في زيادة الثقة أنها مقبولة ما لم تكن مخالفةً من هو أوثق منه،
فإنه إذا زاد الثقة زيادة مختلفة مقتلى هو أوثق منه فإن روايته تعتبر شاذة.

ومن أمثلة زيادة الثقة عند بعض العلماء: حديث أبي هريرة
بالنسبة (للغررة في الوضوء)، الغرة جزء من أجزاء الوجه ولذلك لا إشكال
فيه ولكن الإشكال في الزيادة في الوضوء لأن من مذهب أبي حنيفة أنه في
الوضوء يستحب الزيادة في العضد فنحن نرى أنه لا تستحب هذه الزيادة
وأبو هريرة أخذها من حديث: (أن الحملة تبلغ من المفتي يوم القيامة مبلغ
الوضوء). فقال: يستحب للمتوضئ الزيادة لتزداد الحملة لكن تقول:
الزيادة التي على العضد ليست من الوضوء هي زيادة على الوضوء
وحينئذ لا تدخل في الحديث، فاستدلال أبي هريرة في هذه المسألة قد وهم

(1) مسلم (250) وأحمد (271/2).
فإن اتخذ المجلس فالأكثر عند أبي الخطاب، والثابت مع التساوي في العدد والحفظ والضبط، وقال القاضي روايتان.

فيه رضي الله عنه. ومن الأمثلة: زيادة يمينه في حديث: (كان يعقد التسبيح يمينه) (1).

فإن بعض أهل العلم يضعفها، وبعضهم يقربها، والذين يضععونها اختلفوا، فمنهم من يقول: يستحب التسبيح بكلتا اليدين، ومنهم من يقول: يستحب التسبيح باليمين لأنه في الصحيح قال: (يده) (2) والمقدم من الديدن هو اليمين؛ لأن التسبيح من الأعمال الفاضلة التي يستحب فعلها بالليمين كما في حديث عائشة، وبعضهم يقول: رواية يمينه ثابتة عندي صحيحة، وحينئذ تعمل بهذه الرواية، لكن لو سبب الإنسان باليدين معاً فإنه إن شاء الله على خير ولا ينكر عليه، وإن سبب بالليمين فلعله أولى وافضل.

قوله: فإن اتخذ المجلس فالأكثر عند أبي الخطاب... لو كان أصل الحديث في مجلس واحد بحيث يحدث أحد الراويين أن النبي قال في الزمان الفلان من اليوم الفلان في المكان الفلان بكذا، وحدث راو آخر بنفس الحديث بنفس المكان والزمان ولكنه زاد فيه، فهنا هل تقبل الزيادة

(1) أبو داود (1502).
(2) ابن حبان (843).
ولا يتعين لفظه، بل يجوز بالمعنى لعالم بمقتضيات الألفاظ عند الجمهور.

فبدل اللفظ بمرادفه لا بغيره، ومنع بعض المحدثين مطلقاً.

أو لا جماهير أهل العلم يقولون: لا بد من الترجيح بينهما، بماذا نرجع
بعضهم يرجع بالكثرة، وبعضهم يرجع بجانب الإثبات؛ لأن المثبت يكون
سمع ما لم يسمعه النافذ الذي لم يأت بالزيادة.

قوله: ولا يتعين لفظه، بل يجوز بالمعنى لعالم بمقتضيات الألفاظ عند
الجمهور: هذه مسألة الرواية بالمعنى، ولا بد أن يكون الراوي بالمعنى عالماً
بقتضيات الألفاظ ودلالتها فإذا كان لا يعرف معاني الألفاظ فإنه لا يجوز له
أن يروي الحديث بمعناه، بل لا بد أن يبلغه للفظه.

قوله: فيبدل اللفظ بمرادفه، لا بغيره: أي لا بد أن يفسر اللفظ
مرادفه، فإذا فسره للفظ آخر لا يرادف فإنه لا يجوز له حينئذ الرواية بالمعنى.
فقدان شرطان جواب رواية الحديث بالمعنى، وهناك شروط أخرى مثل
اشتراك أن يكون اللفظ غير متعبد به، كألفاظ الأذكار والأذان.

قوله: ومنع منه بعض المحدثين مطلقاً: أي منع من الرواية بالمعنى
وهذا قول ابن سيرين وجماعته، والآخرون استدلوا بقول النبي ﷺ:
"نفس الله أمره: سمعنا مقالاً فادحاً كما سمعه" قالوا: كما نسمع يدل
على أنه بنفس الألفاظ، والأولون الجيزون للرواية بالمعنى قالوا: إن لفظ

(1) أبو داود (3260) والترمذي (2656) وابن مجاهد (320) وأحمد (436/1).
التشبيه (كما) لا يقتضي المائلة من كل وجه؛ لأن التشبيه يراد به المائلة في المعني المقصود، ولا يراد به المائلة من كل وجه؛ ولأنه يجوز نقل الأحاديث باللغات الأخرى لمن لا يحسن العربية، فكذلك يجوز نقل الحديث بمعناه في لغة العرب؛ ولأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يروون الأحاديث بمعناها ويقولون قائلهم بعد رواية الحديث: أو نحوه، أو بمعناه.
مراسيل الصحابة مقبولة، وقيل: إن علم أنه لا يروي إلا عن صحابي، وفي مراسيل غيرهم

قوله: مراسيل الصحابة مقبولة: المراد بها: أن يروي صحابي عن صحابي عن النبي ﷺ ثم يسقط الصحابي الذي بين الصحابي وبين النبي ﷺ مثل رواية صغار الصحابة للوقائع الملكية التي حصلت قبل الهجرة.

وراسيل الصحابة مقبولة عند جماع العلماء.

قوله: وقيل: إن علم أنه لا يروي إلا عن صحابي: بعضهم يقول:

نظر في حال الصحابي المرسل فإن كان لا يرسل إلا عن الصحابة ولا يسقط إلا الصحابة قبلنا مراسيله، وإن كان يسقط التابعين لم نقبل مراسيله.

والصواب قول الجمهور: لأنه لا يظن بالصحيحي أنه يسقط التابعي الضعيف وهو إما يسقط الصحابي وعدم العلم بالصحابي لا يضر لأن الصحابة عدول، وإن أسقط التابعي الثقة فإن هذا لا يؤثر على صحة الحديث أيضاً.

قوله: وفي مراسيل غيرهم روايتان: أي هل هي حجة أم ليست بحجة ؟ وليعلم أن محل النزاع في هذه المسألة هو إذا كان التابعي الراوي لا يسقط إلا ثقة، أما إذا كان الراوي يسقط الضعفاء فإنه لا تقبل مراسيله بالاتفاق، واختلفوا في مراسيل الراوي الذي لا يسقط إلا الرواة الثقات.
القبول كمذهب أبي حنيفة وجماعة من المتكلمين اختيارها القاضي والمنع وهو قول الفلاعي وبعض الحديثين والظاهرية.

ولذلك تجد أن الحديثين يقولون: ما قال البخاري فيه، قال، جازماً به فإنه يقبل ذلك الحديث، مع أن هذا من قبيل المرسل، لكن لما كان جازماً به دل على أنه لم يسقط إلا الثقة. وأختلف الفقهاء في حجية مراسيل غير الصحابة على قولين:

* قوله: القبول كمذهب أبي حنيفة وجماعة من المتكلمين اختيارها القاضي: الجمهور يقبلون مراسيل الراوي الذي لا يسقط إلا الثقات وهذا هو القول الأول، وهو مذهب الأمة الثلاثة.


والمراد بالمرسل عند الأصوليين ما سقط بعض روايته سواء كان في أول الإسناد أو آخره، فيشمل اصطلاح الحديثين في المرسل وهو أن يقول التابع: قال رسول الله ﷺ بإسقاط الصحابي، ويشمل المقطع الذي سقط فيه رأو من أثناء الإسناد، ويشمل المعلق كما لو قال البخاري: قول الشافعي، والبخاري لم يدرك الشافعي.
شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

وخبر الواحد فيما تعم به البلوى مقبول خلافاً لأكثر الحنفية،

* قوله: وخبر الواحد فيما تعم به البلوى مقبول خلافاً لأكثر الحنفية:

 يعني إذا كان الناس يحتاجون إلى الحكم الوارد في خبر الواحد فهل يقبل ذلك الخبر؟ مثلاً: جاء في حديث بسرة أن النبي ﷺ قال: «من مس ذكره فليتوسل» (1) هذا يحتاج إليه جميع المسلمين، ولكن لم يروه إلا الواحد.

 قال الجمهور: يقبل ذلك الخبر ولو كان من واحد فيما تعم به البلوى.

 وقال الحنفية: لا يقبل ذلك الخبر، ورد الجمهور عليهم بأن النصوص الواردة بالعمل بخبر الواحد عامة تشمل ما تعم به البلوى وتشمل ما لا تعم به البلوى.

 ومن أمثلة هذه المسألة:

 هل يجب على من أسلم أن يغسل أو لا يجب؟ هذا الاغتسال ورد في أخبار أحاديث فهل يقبل خبر الواحد في ذلك مع أن هذه المسألة مما تعم به البلوى وعموم النصوص الدالة على حجية خبر الواحد تدلنا على أنه يعمل بالخبر ولو كان فيما تعم به البلوى وقد أجمع الصحابة على العمل بخبر عائشة رضي الله عنها (في وجوب الاغتسال من مس الحتن للختان ولو لم يحصل إنزال) (2) بل الحنفية عملوا بأخبر الواحد في مسائل تعم بها

---

(1) أبو داود (181) والترمذي (37) والنسائي (1161/1) وأحمد (6/40).

(2) كما ورد بذلك الحديث عند مسلم (349) والترمذي (108) وابن ماجه (780).
وفي الحدود وما يسقط بالشهبة خلafaً للكرخى، ..............

البلوى، ولذلك عملوا بخبر الوضوء بالنبيّ وهو ما تعم به البلوى، وعملوا بخبر الواحد في بطلان الوضوء إذا فقه الإنسان في الصلاة، وهو خبر واحد ضعيف ورد فيما تعم به البلوى، إلى غير ذلك من المسائل التي تعم بها البلوى.

* قوله: وفي الحدود وما يسقط بالشهبة خلafaً للكرخى: خبر الواحد في الحدود وما يسقط بالشهبة مقبول عند جماهير العلماء، مثله ما ورد من الحديث أن النبي ﷺ قال: "البكّر بالبكّر، جلد مئة وتغريب عام" (1) والجلد ثابت في القرآن لكن تغيير العام ورد بخبر آحاد وهذا الخبر تثبت به حداً من الحدود، والحنفية لا يغربون الزاني، بعضهم يقول: هذا خبر آحاد في الحدود فلا يقبل، وبعضهم يقول: هذا خبر واحد يزيد على نص القرآن والزيادة على النص نسخ ولا يصح أن نسخ القرآن بخبر الواحد.

الصواب: قول الجمهور بإثبات الحدود بخبر الواحد لعوموم أدلّة حجة أخبار الآحاد.

(1) مسلم (1690) وأبو داود (4415) والترمذي (1434) وابن ماجه (1550).
وفيما يخالف القياس، وحكي عن مالك تقديم القياس.

* قوله: وفيما يخالف القياس، وحكي عن مالك تقديم القياس: أي أن خبر الواحد إذا كان مخالفًا للقياس، فليهما يقدم، هل يقدم خبر الواحد أم يقدم القياس؟ الجمهور يقدمون خبر الواحد، والمالك يقولون: نقدم القياس على خبر الواحد، ولذلك لما جاء عند المالكية حديث: "إذا ولغ الكلب في إinke أحدثكم فليفسله سبعة" (1) قالوا هذا خبر أحاديث خالف للقياس؛ لأنه إذا صاد صيدا لم يغسل صيده، فتقيس عليه الإلقاء، ولذلك قال الجمهور مثلا فيمن مات في أثناء الإحرام: من مات في أثناء الإحرام فإننا لا نطيبه ولا نعطيه رأسه ولا نفعل به شيئاً من المحظورات لأنه يبعث مليباً لحديث: (الذي وقصته ناقة) (2) قال المالكية: لا نعمل بهذا الخبر لأن القياس أن الميت في الإحرام مثل الميت في غيره وحينئذ لا نعمل بخبر الواحد لأنه مخالف للقياس، لكن إذا نظرنا لمذهب المالكية وجدناهم خالفوا هذه القاعدة التي أصولوها فعملوا في بعض المواطن بخبر الواحد ولو كان مخالفاً للقياس، مثال ذلك جاء في حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده النبي ﷺ: "حكم بأن المرأة تعادل الرجل في الدنيا حتى تبلغ الثالث" (3)

(1) البخاري (172) ومسلم (279) وأبو داود (71) والترمذي (91) والنسائي (177/1) وابن ماجه (427/2) وأحمد (215/1).
(2) البخاري (1265) ومسلم (126) والنسائي (144/5) وابن ماجه (2084) وأحمد (215/1).
(3) النسائي (84/8) والبيهقي (107/8) الدارقطني (91/3).
وقال أبو حنيفة: ليس بحجة إن خالف الأصول أو معناها.

هذا الخبر خبر واحد خالف للقياس، كيف يكون مختلفاً للقياس؟ لأنه بناءً على هذا الخبر فإن الإصبعين من المرأة ديتهم عشرون من الإبل وثلاثة أصابع ثلاثينون؛ لأن الثلاثين أقل من الثالث، وأربعة أصابع من المرأة ديتها عشرون كدية الأصبانين، فهذا الخبر خالف للقياس، وجمهور أهل العلم يرونها والمالكية أيضاً يرونها وهو خالف للقاعدة التي أصلوها وهو أن خبر الواحد إذا كان مختلفاً للقياس رد، وهذا يدلنا على أن المالكية أنفسهم لا يعملون بالقاعدة التي أصلوها في بعض المواطن.

ما وجه خلافة الحديث الوارد في الدنيا للقياس؟

قولود رود في الحديث: "أن المرأة تعادل الرجل إلى ثلث الديبة ثم بعد ذلك تكون على النصف"(1) وهذا خبر آحاد وهذا قول المالكية مع كونه مختلفاً للقياس؛ لأنه يقضي أن تكون الأربعة الأصابع من المرأة مماثلة للأصبانين في الدنيا وهذا مختلف للقياس.

* قوله: وقال أبو حنيفة: ليس بحجة إذا خالف الأصول أو معناها:

أي أن خبر الواحد ليس بحجة عند أبي حنيفة إذا خالف الأصول والأصول هي الأدلة التي تدل على تأسيل قاعدة مستمرة في الشرع، مثال ذلك: القاعدة في الشرع أن المثليات تضمن بالمثلي وأنه إذا لم يكن هناك

(1) سبق تخرجته في الصفحة السابقة.
مثل لما فإنها تضمن بالقيمة، لكن وردنا في حديث المصراة أن النبي ﷺ قال: "لا تصرفوا الإبل ولا الغنم فمن ابتاعها بعد أن تصر فهم بالخيار إن شاء أمسكها وإن شاء ردها وصاحباً من تمرا". فهنا هذا الخبر خالف للأصول وللقاعدة العامة لأن رد التمر مقابل اللبن، والتمار ليس مثلًا للبن وليس قيمة له، فإما أن يرد المثل وإما أن يرد القيمة إذا لم يكن المثل ممكناً. لكن هنا ليس التمر مثلًا، وليس قيمة، ولذلك رده الحنفية، والحنفية لا يرون أن المصراة إذا ردت رُدّ معها صاع من تم ولهذا القول خالف للخبر السابق، والصواب قول الجمهور، ونقول: إن الأصل والدليل جاءنا بحجية أخبار الآحاد مطلقاً ونحن نعمل بها، ولذلك لو وردنا آية من القرآن ووردنا خبر آحاد خاص فإننا نخصص عموم القرآن بخبر الواحد.

مسألة: هل الحنفية يعملون بخبر الآحاد في العقائد؟

نقول: الأصل أن الأمة تعمل بأخبار الآحاد في العقائد إذا كانت مفيدة للعلم، وتقدم معنا أن جماهير أهل العلم بروان أن أخبار الآحاد إذا كانت في الصحيحين أو كان متفقاً عليها بين الأمة فإنها تفيد العلم وبالتالي فهم يقولون بها، لكن بعض الحنفية يرتيضي منهجاً آخر مغايراً لمنهج أئمة الحنفية وبالتالي يرد أخبار الآحاد في العقائد أو يولاها.

(1) البخاري (2148) ومسلم (1515) وأبو داود (2443) والنسائي (254) وأحمد (317/2).
أسئلة على ما سبق

1. هل يجب العمل بأخبار الآحاد عقلاً؟

الصواب أنه جائز وليس بممتع.

2. ما حكم أخبار الآحاد المخالفة للقياس؟

الصواب أنها تقدم على القياس خلافاً لما لملك.

3. ما حكم أخبار الآحاد في الحدود؟

الصواب أنه يعمل بها خلافاً لبعض الحنفية.

4. ما حكم مراسيل الصحابة؟

مقبولة.

5. ما حكم مراسيل غير الصحابة؟

نقرر محل النزاع في مراسيل غير الصحابة، فنقول: اتفقوا على أنه إذا كان الرأي المرسل يسقط الضعفاء فإنه لا تقبل مراسيله، وإذا كان لا يسقط إلا الثقات فقد وقع فيه الخلاف.

6. ما حكم زيادة الثقة؟

مقبولة بشرطين:

الشرط الأول: لا تكون مخالفة.

الشرط الثاني: لا يتحد المجلس، يعني إذا كانوا رواوا في مجلس واحد في زمان واحد فإنه لا تقبل زيادة الثقات.
ما حكم زيادة الراوي عند اتحاد المجلس؟

اختالف العلماء فمنهم من يقول العبرة بالأكبر ومنهم من يقول العبرة بالأوثر ومنهم من يقول تقبل الزيادة مطلقاً.

هل تجوز رواية الحديث بالمعنى؟ يجوز بشرط أن يكون عالماً بال ألفاظ، ودليله، قوله: (كما سمعها) والكاف للتشبيه والتشبه لا يقتضي المماثلة من كل وجه ولأنه يجوز نقل الحديث للغات الأخرى.

ما ألفاظ الرواية للصحابي؟

خمسة ألفاظ:

الأول: المباشرة، مثل أن يقول: سمعت وشافهني ورأيت.

الثاني: إذا قال الصحابي: قال، وعن، وإن، وهذه مقبولة واحتمال عدم السمع لا يلتفت إليه لأن مراسيل الصحابة مقبولة.

الثالث: أمر رسول الله، ونهى رسول الله، ومثالي أن يكون قد فهم ما ليس بأمر أمراً، والجواب عن هذا الاحتمال أن الصحابة هم أهل اللغة وهم أعرف بما يكون أمراً أو نهياً.

الرابع: نهينا، وأمرنا، ومن السنة، تحتم الاحتمالات السابقة، وأيضاً تحتم أن يكون الأمر والنهاي غير النبي، والجواب عن هذا الاحتمال
أن الصحابي العدل لا يمكن أن يروي بموجب الاحتجاج هذا اللفظ إلا إذا كان هذا اللفظ ثابتاً عن النبي ﷺ لأنه موهيم.

الخامس: كانوا يفعلون وكما نقلنا، فإذا أضيف إلى زمن النبوة عدد حجة مثل: (كنا ننزل والقرآن ينزل)، وإذا لم يُضاف إلى زمن النبوة اختلف العلماء فيه قيل بأنه سنة وقيل بأنه إجماع.

10. ما مراّتب رواية غير الصحابي؟

هناك عدد من المراّبات منها:

الأولى: أن يقرأ الشيخ نفسه، وهذه تخول الراوي بأن يقول حدثني وسمعت وأخبرني.

الثانية: العرض هي القراءة على الشيخ وتخوله أن يقول: أخبرني وحدثني قراءة عليه.

الثالثة: الإجازة، ويقول فيها أنّنا ويقول حدثنا إجازة وأخبرنا إجازة. وسيأتي الكلام عن الوجدة.

11. ما أنواع الإجازة؟

أعلى أنواع الإجازة: المناولة; لأنها جزء من الخاص خاص.

12. هل تجوز الرواية بالمناولة بدون إذن؟ لا تجوز؛ لأن الإنسان عند الرواية إذا لم يكن آذناً بالرواية فإنه قد يتجاوز بعض الشيء، لكن إذا علم أنه سينقل منه فإنه يحفظ في حديثه.
12. الوجادة: هل هي مرتبة صحيحة للرواية؟
نقول: ليست مرتبة صحيحة للرواية لكنه يقول وجدت بخط فلان
وتخول للعمل بها، يعني يجوز العمل بالوجادة.
أبحاث يشترک فيها الكتاب والسنة
من حيث إنها لفظية

منها: اللغات توقیفیة، للدور:

ذكر المؤلف هنا بعض قواعد الاستنباط التي بواستطتها يفهم الكتاب والسنة.

قوله: اللغات توقیفیة: هل أصل اللغة توقیفیة أم هو اصطلاحی

اصطلحت عليه الأمم؟

فيه خلاف بين الفقهاء والجمهور على أنها توقیفیة، لقوله عز وجل:

وَعَلَمَ مَا أَذَاهَبَ كُلُّهَا [البقرة: 31] ولأنه لا يمكن أن يصطلحوا على شيء إلا إذا وجد أصل اللغة وهذا معنى قول المؤلف: (للدور)، إذ كيف يتفاهمون قبل وجود الاصطلاح فلابد أن يكون هناك توقیف، ذكر المؤلف ثلاثین أقوال في المسألة:

القول الأول: أنها توقیفیة، أي أن ابتداء اللغة بتوقیف من الله عز وجل وإلهام من الله عز وجل لعبده، وهذا هو القول الأول: أنها توقیفیة وهو اختيار المؤلف.

قوله: للدور: لأنه لو قدرنا أنها اصطلاحیة ووضعیة، لكان هذا فيه دور لأن أهل الزمان الأول لابد أن توجد لديهم لغة يتفاهمون بها ويتكلمون بها فحينئذ لو قدرنا أن اللغة اصطلاحیة فلا بد أن توجد لغة سابقة لها، حتى يصطلحوا على اللغة الجديدة وهذا يؤدي إلى الدور.
وقيل: اصطلاحية لامتناع فهم التوقيف بدونه وقال القاضي: كلا القولين جائز في الجمع، وفي البعض والبعض.

والمراد بالدور أن يرتبط الأمر بأمر آخر بحيث لا ينتهي في الأزل، مثل ذلك أن نقول: كلما وجد جبل فإنك جبل قبلك، فهنا هذه الكلام لا يمكن أن يكون صحيحًا لأنه لا بد من انتهاء الجبال، فكذلك في اللغات والاصطلاحات لابد أن تنتهي إلى حد معين، هذا هو القول الأول، ولهم في ذلك دليل نقلي وهو قوله عز وجل: {وعلم واعظ أن أصمعه ثلثي البقرة}.

13 قالوا هذا دليل على أن اللغة بتعليم وإلهام من الله عز وجل.


* قوله: وقال القاضي: كلا القولين جائز في الجمع، وفي البعض والبعض... القول الثالث: القاضي حيث يقول: المسألة من جهة العقل تدل على أن كل الأقوال جائزة عقلاً، فيجوز أن يكون جميع اللغة توقيفية، ويحوز أن يكون جميع اللغة اصطلاحية ويحوز أن يكون بعضها إلهاً وبعضها اصطلاحاً.
أما الواقع فلا دليل عليه عقلي ولا نقلي، فيجوز خلق العلم بالإنسان بدلاً منها على مسمياتها، وابتداء قوم بالوضع بحسب الحاجة ويتبعهم الباقون.

قوله: أما الواقع فلا دليل عليه عقلي ولا نقلي: أي أنا لا نعلم عن حقيقة الأمر شيئاً، فلا دليل عليه إلا من جهة العقل ولا من جهة النقل.

قوله: فيجوز خلق العلم بالإنسان بدلاً منها على مسمياتها: هذا تابع لقول القاضي أيضاً، أي يجوز أن يخلق الله العلم للإنسان بدلاً من الألفاظ على المسميات أي على المعاني الدالة عليها.

قوله: وابتداء قوم بالوضع بحسب الحاجة ويتبعهم الباقون: أي يجوز أن يكون هناك تواضع من الخلق على معاني الألفاظ على حسب الحاجة بحيث يتواضع بعض الناس ويتبعهم الباقون.

ويترتب على ما سبق عدد من المسائل منها:

مسألة: هل يجوز تغيير دلالات الألفاظ؟

إن قلنا: إن الألفاظ توقيفية فلا يجوز تغيير دلالات الألفاظ، وقد أخذ شيخ الإسلام من هذه المسألة أن اللغة التي تعلمها آدم هي لغة العرب، قال: لأن لغة العرب هي أوسط الألسن، وفيها من الكلمات مالا يوجد في غيرها من اللغات، واستدل على ذلك أيضاً بأن اللغات الأخرى تتغير مابين زمان وزمان لإخفاق لغة العرب، فدل ذلك على أن لغة آدم التي علمها
ثم قال: ويجوز أن تثبت الأسماء قياساً كئسمية النبيذ خمراً، وكقياس التصرف. ومنه أبو الخطاب والحنفية وبعض الشافعية.

هي لغة العرب، وذكر شيخ الإسلام أيضاً أن إبراهيم عليه السلام كان يتكلم بلغة العرب، واستدل على ذلك بما جاء في صحيح البخاري: (ان إبراهيم عليه السلام لما جاء مكة خاطب زوجة إسماعيل وهي لا تفهم إلا لغة العرب).

قوله: ويجوز أن تثبت الأسماء قياساً كئسمية النبيذ خمراً: هذه هي المسألة الثانية في مسائل اللغات، هل يجوز أن تثبت الأسماء بالقياس أو لا يجوز؟ ومعنى ذلك هل يجوز لنا أن تثبت أسماء وردت في اللغة على معانٍ جديدة لاشتراها في المعنى الذي من أجله ثبت المعنى في الاسم الأول؟ فإذا سمت العرب شيئاً لأجل معنى معين، ثم وجدنا ذلك المعنى في شيء آخر فهل يسمى بذلك الاسم؟ مثال ذلك: أن العرب كانت تعرف اسم الخمر والخمر مأخوذ من خمر أي غطى لأن الخمر تغطي الرأس وتغطي العقل فحينئذ هل النبيذ إذا كان مشاركًا للخمر في هذا المعنى هل يسمى خمراً في اللغة? هذا المراد بثبت الأسماء قياساً.

مثال آخر: الزاني يقام عليه الحد، والزاني سمى زانياً لأنه قد أوقع فرجع في فرج مشتهى طبعاً، فهل يلحق به اللائط؟ يقال عليه حد الزاني؟

(1) البخاري (3364) في حديث طويل.
هذه اختلاف العلماء فيها والمذهب أن الأسماء تثبت بالقياس اللغوي، والقول الآخر اختاره جماعة من العلماء أن الأسماء لا تثبت بطرق القياس، وقد تكون هذه الفروع التي أوردناها تثبت بدليل آخر لكن المراد أصل هذا الدليل هل هو دليل صحيح أم ليس صحيح.
مثال آخر: جاءنا الشريعة بأن السارق يقدم عليه حد السرقة لماذا؟ لأنه أخذ المال بخفية، فهل يحق له الطرار الذي يأخذه المال من الثياب؟ يقال:
يطر الثوب بمعنى يشقه، لا يأخذ نهية بل يأخذه بخفية لكن من الجيب هذا يسمى طرارة، هم يقولون بأن السارق يخفي عن الناس، وهذا لا يخفي من الناس ولكنه يأخذه بطرق خفية.
مثال آخر: أخذ الأكفاء، الذي يأخذ الكفن هل تلحقه من جهة اللغة بالسارق فنقم عليه حد السرقة؟ اختلاف الفقهاء في ذلك على قولين: القول الأول: إثبات الأسماء بالقياس لغة، وبه قال القاضي، كما أن النحاة يستعملون قياس التصرف، فقد استعملت العرب اسم الفاعل من الثلاثي على وزن (فاعل) في عالم وفاهم فألحق النحاء بذلك كل فعل ثلاثي.
cالقول الثاني: عدم صحة إثبات الأسماء بالقياس اللغوي واختاره أبو الخطاب والخفية وبعض الشافعية، وهم وإن نفوا ثبوت الاسم لغة بالقياس قد يوافقون على الإلحاق في الفروع السابقة للقياس الشرعي أو لغيره من الأدلة.

*****
نقاسيم الكلام

(الكلام)

قوله: (الكلام): هذه هي المسألة الثالثة في مسائل اللغات، ويراد بالكلام الأصوات والحرف وما تدل عليه من المعاني على الصحيح من الأقوال في هذه المسألة وهو قول أهل السنة ومن وافقهم، وليس المراد بالكلام: المعاني النفسية كما يقوله الأشاعرة وهو قول مخالف للنصوص الشرعية.

فالكلام لابد أن يكون مفيداً بحيث يعرف مراد صاحبه منه بسماعه، أما إذا لم يكن منطوقاً به فإنه لا يسمى كلاماً، فلو جعلت في نفسي معاني فإنه لا يصح أن أقول قد تكلمت بهذه المعاني.

وقد ذل الكتاب والسنة وكلام العرب على أن الكلام هو الأصوات والحرف، فإن ما يضم في النفس لا يسمى كلاماً لا عند العرب ولا عند النحاة ولا عند الفقهاء، فلو أضرم إنسان في نفسه معاني ولم يتكلم بها لم يقل إنه تكلم، ولذلك تجد في قوله تعالى مريم عليها السلام: "قولوا إلى إذ لرحبث على صوماً فمن أطيب الوهود إليكما" (س: 26) فلما نذرته الله إلا تتكلم وأنت قولكما بولدها أشارت إليه ولا تكون الإشارة إلا بمعنى في الفؤاد فدل ذلك على أن الكلام هو ما كان باللسان.

وإيذ على ذلك أيضاً قول النبي ﷺ: "إن الله تجاوز لي عن أمتي ما
هو المنتظم من الأصوات المسموعة المعتمدة على المقاطع وهي الحروف، وهو جمع كلمة، وهي اللغة الموضوع لمعنى،........

حدثت به أنفسها ما لم تعمل به أو تتكلم" (1) حيث جعل حديث النفس مغايراً للكلام.

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى: {وَإِنَّ أَحَدَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ أَسْتَجَازَكَ فَأَجْزِهِ حَتَّى يُسْمَعَ كَلََّمَ الْهَيْبَة} (التوبة: 16) فدل ذلك على أن الكلام هو المسموع.

قوله: هو المنتظم من الأصوات المسموعة المعتمدة على المقاطع وهي الحروف: الكلام عند أهل السنة وهو اختيار المؤلف هناء الوارد به الأصوات والحروف وهو المنتظم من الأصوات المسموعة المعتمدة على المقاطع وهي الحروف.

قوله: وهو جمع كلمة، وهي اللغة الموضوع لمعنى: الكلام جمع كلمة والكلمة هي اللغة، واللغة سمي لفظاً لأنها تخرج من اللفظ كأنها تلفظ وتشذف فسمي لفظاً، والكلمة هي اللغة الموضوع لمعنى، وأهل العربية يخسون الكلام بما كان مفيداً، ومنه قول النبي ﷺ: "أصدق كلمة قالها شاعر قالها لبيد" (2) وكما يقول ابن مالك: كلمنا لفظ مفيد كاستقم.

(1) البخاري (2528) ومسلم (167) والسني (156/6) وابن ماجه (2040) وأحمد (2250/2).
(2) البخاري (2841) ومسلم (2256) والترمذي (2849) وابن ماجه (2757) وأحمد (2706/2).
وخص أهل العربية الكلام المفيد وهو الجمل المركبة من فعل وفاعل أو مبتدأ وخبر. وغير المفيد كلام. فإن استعمل في المعنى الموضوع له فهو الحقيقة. فإن كان بوضع اللغة فهي اللغوية،

* قوله: وخص أهل العربية الكلام المفيد وهو الجمل المركبة من فعل وفاعل أو مبتدأ وخبر. وغير المفيد كلام: والكلام المفيد هو الجمل المركبة من مسند ومستند إليه، سواء كان جملة اسمية أو جملة فعلية، وغير المفيد من الكلام لا يسمونه كلاماً بل يسمونه كلاماً.

* قوله: فإن استعمل في المعنى الموضوع له فهو الحقيقة: إذا استعمل اللفظ في المعنى الموضوع له فإنه يكون حقيقة مثل استعمال لفظ الأسد في الحيوان المفترس، وتقدم معنا الفرق بين الحقيقة والمجاز، وذكرنا أن العلماء لبهم منهجان في الحقيقة هل هي الاستعمال، أو هي اللفظ ذاته؟ فإن بعض الفقهاء يقول: الحقيقة هي استعمال اللفظ فيما وضع له، وبعضهم يقول الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له، والحقيقة على أنواع:

أو بالعرف فهي العرفية كالدابة لذوات الأربع، أو بالشرع فالشرعية كالصلاة والزكاة،

قوله: أو بالعرف فهي العرفية كالدابة لذوات الأربع: النوع الثاني:

الحقيقة العرفية وهو ما تعارف الناس على استعمال لفظ في معنى معين مثال ذلك: إذا تعارف الناس على أن الدابة المراد بها بعض الحيوانات لا جميع الحيوانات، والأصل في الدابة أنها جميع ما يدب على الأرض لكن في العرف خص هذا اللفظ بعض مسمياته وأريد به حيوانات معروفة فإن بعض الناس يسمي الدابة الحصان فقط وبعضهم يخصه بالحمار فقط وبعضهم يعمم دلالة على ذوات الأربع كالاغنام والبقر.

قوله: أو بالشرع فالشرعية كالصلاة والزكاة: النوع الثالث: الحقيقة

الشرعية وهي استعمال اللفظ في معنى خاص من قبل الشرع، مثال ذلك: لفظ الصلاة، فإن لفظ الصلاة في الشرع أطلق على معنى معين لكن في اللغة له معنى آخر، وبعض الناس يقول: إن الصلاة في اللغة هي الدعاء وهذا مشكل من جهات متعددة، والصواب أن الصلاة في اللغة هي الثناء وليست الدعاء، وورد عن بعض الناس أنه يقول: الصلاة من الله هي الرحمة. وهذا خطاً ومخالفة لقوله عز وجل: «أوَأَتْنَا عِلْمًا صَلِّوْتُ مَن كُفَّرَ وَزَرَّاحُمُ» (البقرة: 157) فلو كانت الصلاة هي الرحمة لما كان هناك فائدة من عطف الرحمة على الصلاة.
وأنكر قوم الشريعة وقالوا: باقٍ والزيادات شروط.

ما المراد بصلاة الرسول ﷺ على شهداء أحد؟

لعله يراد بها الدعاء لأنه بعد ثماني سنوات، وسيأتي أن الكلام إذا دار بين الحقيقة اللغوية والحقيقة الشرعية في لسان الشرع الفأصل أنه يكون للحقيقة الشرعية إلا إذا قام الدليل على أن المراد به الحقيقة اللغوية وهنا لعله قام الدليل على أن المراد به الحقيقة اللغوية من جهة أن الشهداء في الشرع لا يصلوا عليهم وإنما يْنَى عليهم ويُدعى لِيِم.

مسألة: ما الدليل على أن المراد بالصلاة أثناء وليس الدعاء في اللغة؟

هذا يدل عليه عدد من الأدلة من جهة اللغة وهو أن الدعاء لا يُعْدَى بٍ(على) وإنما يعدى بٍ(اللام)، لا يقال: (دعاء عليه)، وإنما يقال: (دعاء له)، بينما الصلاة تقول: صلى عليه، وقوله صلى له تأتي بمعنى آخر، ويُدَل على ذلك أيضاً أن لفظ الصلاة في لغة العرب إذا تبعت الإنسان وجد أنهم يريدون بهذا اللفظ الثانى ولذلك لو قلت مثلاً: في الصلاة الواردة من الله عز وجل على خلقه في قوله تعالى: ﴿هَوَىٰ الَّذِي يُصِلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتَهُ﴾ (الإحزاب: 143) كيف يقال: بأن الله عز وجل يدعو وهو سبحانه المدعو؟ مما يدل على أن المراد به الثناء وهناك أداة عديدة لعل أغلبها لغوي.

قوله: وأنكر قوم الشريعة وقالوا: (اللغوي) باقٍ والزيادات شروط:

وهم المرجحة من الجمعية والأشاعرة وفي مقدمتهم أبو بكر الباقلاني حيث
قال: بأنه لا يوجد هناك حقيقة شرعية واستدل على ذلك بأن الشرع وارد بلغة العرب فلم كان الشرع وارداً بحقيقة مستقلة عن لغة العرب فإنه لا يكون حينئذ قد ورد بلسان العرب والأصل أنه قد ورد بلسان العرب لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْهِ عَرْشًا عَزِيزًا﴾ (يوسف: 2). وهذا القول قول خاطئ وذلك لأن من لغة العرب أن يخصص اللفظ ببعض مسمياته وأن ينقل اللفظ من معناه إلى معنى آخر، أو يصرفه من المعنى العام إلى معنى خاص أو يزيد في معناه بعض الأركان والقيود والشروط، ولذلك فإن الصلاة الشرعية لا بد فيها من أركان لا تدخل في مفهوم الصلاة لغة، إلا بد فيها من ركوع لا بد فيها من سجود، لا بد فيها من بقية الأركان المعروفة وكذلك ليست ثناء مجردة وإنما فيها دعاء وثناء وقراءة، وأفعال، فدلنا ذلك على وجوه الحقيقة الشرعية وأنها ليست منقطعة عن لغة العرب وتصرف الشرع بنقل دلالة اللفظ من معنى لآخر لا يجعله خارجاً عن كلام العرب، كما أجازوا ذلك في الاستعارة والحقيقة العرفية، وقد رتب المجهذة على ذلك مذهبهم في الإيمان حيث قالوا بأنه في اللغة التصديق، والتصديق أمر قلبي لا يقبل الزيادة ولا النقصان فتبقى دلالة في الشرع على ذلك، والجواب عن قولهم من أوجه عديدة أشيدها ثلاثة:

الأول: إثبات الحقيقة الشرعية وجواز تصرف الشرع في الألفاظ بالنقل.
ولكل يعتين باللافظ، فمن أهل اللغة: بدون القرينة اللغوية، وبقيادة
العرف: العرفية ومن أهل الشرع: الشرعية. ولا يكون مجملًا كما
حکي عن القاضي وبعض الشافعیة،

الثاني: منع كون الإیمان في اللغة هو مجرد التصدیق.
الثالث: أن الأعمال تدخل في مسمى التصدیق كما في حديث: (والفرج
يصدق ذلك أو يکنبه)۱۱ كما أن التصدیق متفاوت المراد.

قوله: وكل يعتین باللافظ: يعني كل من الحقائق السابقة يعتین أنها
المراد من جهة المتكلم و اللافظ بقرائن الأحوال.

قوله: فمن أهل اللغة: بدون القرینة اللغوية، وقريبة العرف:
العرفية ومن أهل الشرع: الشرعية: أي إذا صدر الكلام من أهل اللغة ولا
قرینة معه فإنه يراد به الحقيقة اللغوية، وإذا صدر اللفظ من أهل العرف
فإن المراد الحقيقة العرفية، وتعلق الكلام بأهل الشرع يفيد أن المراد الحقيقة
الشرعية.

قوله: ولا يكون مجملًا كما حکي عن القاضی وبعض الشافعیة:
يعني إذا جاءنا لفظ من ألفاظ الشارع وليس معه قرینة فإنه يحمل على
الحقيقة الشرعیة ولا تعتبر مجملًا، والحنفیة قالوا: بأننا نعتبره مجملًا وتبَعُهم

۱) البخاری (۲۴۴۳) ومسلم (۲۶۵۷) وأحمد (۲۷۶/۲).
وإذا استعمل في غيرما وضع له فهو المجاز بالعلاقة........

القاضي وبعض الشافعية مثل ذلك: قول النبي صلى الله عليه وسلم: «الطوف بالبيت صلاة»! لفظ الصلاة هنا، هل يراد به الصلاة الشرعية أو يراد به الصلاة اللغوية؟ الجمهور قالوا: بأن المراد به الصلاة الشرعية ولذلك يشترطون في الطوفان الطهارة وستر العورة، والحنفية قالوا: هذا الفظ يجمل لاحتماله أو تردد بين الحقيقة الشرعية والحقيقة اللغوية.

الذي يظهر في هذه المسألة أن الطوفان لا يشترط له الطهارة، ودليل ذلك أن الطوفان يصح من الصبي غير المميز، والصبي غير المميز لا يصح منه فعل الطهارة فقد ذكر ذلك على أن الطوفان لا يشترط له الطهارة، إذ لو كانت مشترطة لصحة الطوفان لم يصح طوفان غير المميز، والطوفان يصح من الطفل غير المميز لأنه يعقد عنه وليه النية ويطوف به، فدل ذلك على أن الطوفان يصح من غير المتوضيء.

* قوله: وإن استعمل في غيرما وضع له فهو المجاز بالعلاقة: أي إذا استعمل الفظ في غيرما وضع له فإنه يكون مجازاً وهذا هو القسم الثاني من أقسام الكلام حيث تقدم القسم الأول وهو الحقيقة، ويشترط للمجاز شروط:

الأول: أن يكون الفظ مستعملًا في غيرما وضع له.
ويهي إما اشتراكهما في معنى مشهور كالشجاعة في الأسد،

الشرط الثاني: أن يكون هناك قرية تدل على أن المراد باللفظ هو المعنى المجازي دون المعنى الحقيقي.

وهناك شرط ثالث وهو: أن يكون المحل قابلاً لاستعمال المجاز فيه.

وشرط رابع: أن لا توجد أداة تدل على أن المراد باللفظ الحقيقة.

ويهذه الأوجه الأربعة رُد على الذين يقولون بأن آيات الصفات من المجاز فيقال ليم:

أولاً: لا يطلق على شيء اللفظ المجازي إلا إذا كان قابلاً للفظ الحقيقي هذا من جهة، ومن جهة ثانية أنه لا بد من وجود دليل على إرادة المعنى المجازي دون المعنى الحقيقي، وأنتم لا تجدون دليلاً يدل على ذلك. ومن جهة ثالثة يقول: أنه لا بد أن يكون المحل قابلاً لاستعمال المجاز فيه. ومن جهة رابعة: أن لا يقوم الدليل على أن المعنى الحقيقي هو المراد، فكون الأدلة متظاهرة على إثبات صفة العلو، فهذا دليل على أن وصف العلو مراد به وليس المراد به المعنى المجازي الذي تكونه.

* قوله: وهي: يعني العلاقة الواردة بين المجاز والحقيقة فلا يصح استعمال اللفظ في معنى مجازي إلا إذا كان بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي علاقة، وهذا شرط خامس للمجاز.

* قوله: إما اشتراكهما كالشجاعة في الأسد: يعني اشترك الحقيقة.
أو الاتصال كقولهم: الخمر حرام، والحرام شربها، والزوجة حلال، والحلال وطعوها. أو لأنه سبب أو مسبب، والمجاز في معنى مشهور، كالشجاعة في الأسما الحيوان المعروف الشجاع يطلق عليه لفظ أسد وكذلك يطلق على الرجل الشجاع أسد لوجود المعنى المشهور وهو الشجاعة، لكن قالوا: من صفات الأسما أنه أجز الفم، يعني رائحة الفم عنده كريهة، فهل يطلق على الرجل الأجز أسد؟

الجواب: أنه لا يطلق؛ لأنه من شرط العلاقة أن تكون المعنى المشهور وهذا المعنى وهذه الصفة وهي البخر ليست مشهورة في الأسما، وحينئذ لا يصح استعمال المجاز.

* قوله: أو الاتصال كقولهم: الخمر حرام، والحرام شربها، والزوجة حلال، والحلال وطعوها: أي يمكن أن تكون العلاقة بين الحقيقة والمجاز الاتصال، فإنه يعبر عن الشيء بما هو متصل به ولذلك مثلًا قالوا: الخمر حرام، ولم يست الخمر في ذاتها حرامًا؛ لأن الذوات لا يصح أن تطلق عليها الأحكام الشرعية ومنها التحرير، وإنما لا بد أن تطلق الأحكام على الأفعال فتقال: الخمر شربها حرام، والزوجة وطعوها حلال كذلك.

* قوله: أو لأنه سبب أو مسبب: أي ومن العلاقات بين الحقيقة والمجاز أن تكون سبباً أو تكون مؤثره أو تكون آثراً فتقول: قتلت الصيد؟ وإنما تقول رصاص البندقية لأنك السبب في انطلاقها.
وهو فرع الحقيقة فلذلك تلزم دون العكس.

* قوله: وهو فرع الحقيقة فلذلك تلزم دون العكس: أي أن المجاز فرع للحقيقة فيلزم من وجود المجاز أن توجد الحقيقة ولا عكس، فقد يوجد حقيقة لكن لا مجاز لها.

سؤال: هل إطلاق لفظ الأسد على الرجل الشجاع حقيقة أم مجاز؟

تقدم معنا الخلاف بين الأصوليين في وجود المجاز في لغة العرب وذكرنا أن الأصوليين على مناهج:

المنهج الأول: منهج من يثبت المجاز ويقسم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز، ويقول بإثبات المجاز بدلاً استخدام بعض الألفاظ في غير ما وضع له.

المنهج الثاني: طريقة من يمنع المجاز ويقول: اللفظ مشترك بين المعنى الحقيقي والمجاز، فيقول بأن لفظ الأسد مستخدم في الأمرين معاً وهو لفظ مشترك.

ويرد عليه بردين:

الأول: أن الأسد إذا أطلق سِبْق إلى الفهم الحيوان المعروف ولو كان اللفظ مشتركاً بينهما لما سبق إلى الفهم.

الثاني: أن الاشترك يخالف مقتضى وضع اللغة وهو أنها وضعت للإفهام.

المنهج الثالث: منهج القائلين بنفي المجاز وجعل جميع الاستعمالات من
باب الحقيقة لأن اللفظ مع القرينة يدل على معنى حقيقي يفارق معنى اللفظ المجرد فاللفظ بقيرينته بمثابة اللفظ الواحد، والعرب تتكلم بالجمل ولا تنكلم بالألفاظ المجردة ولذلك فهناك فرق بين قولنا: ذهب من السوق، وقولنا: ذهب إلى السوق، ولهذا القول أرجح؛ لأن الكلام المتصل كالكلمة الواحدة عند الأصوليين كما يقررونه في باب الاستثناء.

وينبغي أن ننتبه إلى أمرين:

الأول: أن الأصل في الألفاظ هو الحقيقة ولا يصار إلى المجاز إلا بدليل أو عند تعذر الحقيقة.

الثاني: أنه يجوز استحداث المجاز لنا ولمن بعدنا ولذلك نحن نستخدم الآن ألفاظاً مجازية جديدة ليست واردية عن العرب، بشرط أن يكون هناك علاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، ولذلك تجدون كثيراً من الاستعمالات فيها مجاز، وهي واردية حديثاً وليس موجودة سابقاً كأن يقول مثلاً: هذا البيت ليس قريباً، وإنما يقع مجاناً عنه، فإن لفظة جانب كانت قدماً تستعمل في الشيء القريب، والآن يريدون بها البعيد عنه، فهنا استعمال لللفظ في معنى جديد مغاير للمعني الأول، ولذلك يجوز استخدام ألفاظ مجازية في ما يأتى.
تبنيه: الحقيقة أسبق إلى الفهم، ويصح الاشتقاق منه، بخلاف المجاز.

ومتى دار اللفظ بينهما فالحقيقة ولا احتمال لاختلال الوضع به.

* قوله: الحقيقة أسبق إلى الفهم، وأنه يصح الاشتقاق منها بخلاف المجاز: من علامة الحقيقة أن تكون أسبق إلى الفهم فإذا قلت لفظ الأسد فإنه يسبق إلى ذهنك الحيوان المعروف، والمجاز لا يصح الاشتقاق منه بخلاف الحقيقة وهذا موطن خلاف بين الأصوليين، وبهذين الأمرين تستطيع التفريق بين الحقيقة والمجاز.

* قوله: ومتى دار اللفظ بينهما فالحقيقة: أي إذا دار اللفظ بين أن يكون حقيقة وبين أن يكون مجازاً فهو للحقيقة، ولا يصار إلى المجاز إلا إذا تعذرت الحقيقة أو قام الدليل على أن المراد المجاز، وهذا مما يرد به على المتأولة متأولة الصفات الذين يقولون بأن نصوص الصفات من المجاز؛ لأن الأصل أن الألفاظ على الحقيقة ولا يصار إلى المجاز إلا إذا تعذرت الحقيقة أو قام الدليل على أن المجاز هو المراد، فمتى دار اللفظ بينهما يعني بين الحقيقة والمجاز فالأصل الحقيقة.

* قوله: ولا احتمال لاختلاف الوضع به: يعني أنه لا يلتفت إلى الاحتمال لأنه لو قلنا: بأننا نعدل عن الحقيقة إلى المجاز لمجرد ورود الاحتمال بكونه مجازاً، فإن ذلك يؤدي إلى أن يختل التفاهم بين الناس ويختل الوضع اللغوي.
وفي بعض النسخ: (ولا إجمال) يعني أنه إذا تردد اللفظ بين كونه حقيقة وكونه مجازاً فإنه يحمل على كونه حقيقة، ولا يعد مجازاً يتوقف فيه؛ إذ لو توقفنا فيه لأدى إلى مناقضة مقصود الواضع بعدم فهم الكلام.

*****
النص

فإن دل على معنى واحد من غير احتمال لغيره فهو (النص) وأصله الظهور والارتفاع.

ذكر المؤلف هنا أن الألفاظ من حيث دلالتها على معانيها صراحة أو ظنًا تنقسم إلى ثلاثة أقسام: النص والظاهر والمجل.


مثال ذلك قوله تعالى: {َيَلْكُ عُجْرَةً كَأَبْلَهَ} (البقرة: 119) هل يتحمل أن يراد بها أحد عشرة أو يتحمل أن يراد بها تسعة أو نصف؟ لا يتحمل ذلك، فإذا هذا يسمى نصاً لأنه لا يمكن أن يرد عليه احتمال. وبعض الناس يطلق لفظ النص ويريد به: ما لا يرد عليه احتمال مسند بدليل.

وبعضهم يطلق لفظ النص ويريد به: جميع دلالة اللفظ ولو كانت ظاهرة، ولذلك يقولون: دل عليها نص القرآن، ليس المراد به الذي لا يرد عليه احتمال مطلقًا، وإنما المراد به أنه دل عليه القرآن بوجه من وجوه الدلاليات فهذه ثلاثة إطلاعات للفظ النص والراجح هو المعنى الثاني.

إذن فالمراد بالنص: الذي لا يتحمل إلا معنى واحدًا وإن كان يتحمل معنى آخر لكن ليس على ذلك الاحتمال دليل، وأصل لفظ النص في اللغة هو الظهور والارتفاع.
وفقد يطلق على (الظاهرة) وهو المعنى السابق من اللفظ مع احتمال تجويز غيره، وأكثر ما يستعمل بين الفقهاء بهذا المعنى.

قوله: وقد يطلق على (الظاهرة) وهو المعنى السابق من اللفظ مع احتمال تجويز غيره: الظاهرة هو اللفظ الذي يدل على معنيين لكنه في أحيانهما أرجح وأقوى وعرفه المؤلف بقوله: المعنى السابق من اللفظ مع احتمال تجويز غيره، وقوله: السابق، أي أنه يسبق إلى ذهن السامع قبل غيره من المعاني، وتعرف الظاهرة بكونه المعنى فيه نظر، لأن الظاهرة هو اللفظ لا المعنى، ومجدد احتمال معنى آخر لا ينفي كون اللفظ نصاً كما سبق حتى يؤده دليل.

والظاهرة يمثلون له بألغاز العضوم، فالأساس أنها مستغرقة جميع الأفراد وتحتم أن تكون رخصة والخنفية يقولون: الأصل في اللفظ أن يستعمل فيما وسعت له، وورود الاختلاف بلا دليل لا ينفي رتبته من كونه نصاً، لكنه يكون مرجحاً وأكثر ما يستعمل لفظ النص عند الفقهاء في هذا المعنى بحيث يشمل الظاهرة الذي يستعمل والصريح الذي لا يستعمل.

قوله: وأكثر ما يستعمل بين الفقهاء بهذا المعنى: لأن الإمام الشافعي رحمه الله وملته الفقهاء في كتبهم الفقهية يستخدمون لفظة النص ويريدون به ما يشمل النص والظاهرة عند الأصوليين.

قلت المؤلف: إن الفقهاء يستعملون النص في الظاهرة، ليس بدقين وإنما
يريد أن الفقهاء يستعملون لفظ النص فيما يشمل الظاهر والنص، إذن الأصل استخدام لفظ النص في المعنى الاصطلاحي عبنان، ولكن المؤلف يقول: تنبه فإن بعض الفقهاء يستعمل لفظ النص يريد به ما يشمل النص والظاهر فانته في هذا اللفظ، وكأنه يجعله تتحرز من إفلاسات الفقهاء في هذا اللفظ.

اللفظ الظاهر يجب تفسيره بالمعنى الراجح ولا يجوز صرفه عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجح بدون دليل، وهذه هي عادة العرب في كلامهم:

فهم الألفاظ الظاهرة بمقتضى معناها الراجح دون المرجح.

******
التأويل

فإن عضد الغير دليل يغلبه كقرينة أو ظاهر آخر أو قياس راجح

سمي (تأويل)... 

* قوله: فإن عضد الغير...: أي إن عضد المعنى المرجوح دليل جديد

إذنا نقول: إن المراد باللفظ هو غير المعنى الظاهر ويسمى عملية بصرف

اللفظ عن المعنى الراجح للمعنى المرجوح تأويلًا.

فالتأويل: هو صرف الظاهر عن معناه الغالب والراجح إلى معنى

مرجح لوجود دليل، مثل ذلك قوله عز وجل: "إِفَّإِذَا قُرِيتُ الْقُرْآنَ
فَعَسَّلْتُ بَيْنِ الْأَشْبَاهِ أَنْرِجِيَّ" (النحل: 89) ظاهر هذا اللفظ أن القراءة

تفعل أولًا ثم تفعل الاستعزاذا بعدها هذا هو ظاهر اللفظ ويتعمل أن المراد

العكس، لكن الظاهر أن القراءة أولًا ثم الاستعزاذا، لكن جاءنا دليل يدل

على أن المراد تقديم الاستعزاذا، وهو أن النبي ﷺ: "كان يستعيذ ثم

يقرأ" (١) فدل ذلك على أن الاستعزاذا مقدمة فهذا يسمى تأويلًا لأننا

صرفنا فيه اللفظ عن المعنى الظاهر لمعنى مرجوح لوجود دليل.

وجعل المؤلف التأويل مقصورًا على صرف اللفظ عن المعنى الراجح

الذي أيده دليل، وفي هذا نظر؛ لأن صرف اللفظ عن ظاهره يسمى تأويلًا

سواء كان لدليل أو لم يكن، فإن كان هذا التأويل قائماً على دليل صحيح

(١) أبو داود (٦٦٥) والترمذي (٤٨١) وابن خزيمة (٤٦٧).
فإنه يسمى تأولاً صحيحاً، وإن كان قائماً على دليل فاسد فإنه يسمى تأولاً فاسداً ويكون حراماً فلا يجوز الاستناد عليه.

مثال آخر: قوله تعالى: 

{فَأَغْفَلُواْ وَجَوَّهُكمُّ} (المائدة: 11) ظاهر الآية أن الصلاة مقدمة على الغسل والوضوء ولكن جاءنا الأحاديث بتقديم الوضوء على الصلاة، وشيخ الإسلام يقول: المراد بالآيتين القصد والإدراك وليس المراد حقيقة القراءة.

ولا حقيقة القيام للصلاة فهو يقول: (إذا قرأت القرآن فاستعدت) يعني إذا أردت أن تقرأ القرآن فاستعدت، ومثله الآية الأخرى، والجمهور يقولون: ظاهر الآية ليس مثل ما ذكر الشيخ وإنما المراد تقديم القراءة على الاستعذة ولكننا صرنا هذا المعنى لفعل النبي ﷺ.

وقد مثل المؤلف للدليل الذي يصرف اللفظ عن ظاهره بثلاثة أمثلة: القيادة، وظاهر دليل آخر، والقياس الراجح. فمثال القرية قوله: رأيت أسدًا يخطب، وإن لفظ الأسد له معنيان أحدهما الحيوان المفترس وهذا هو الراجح، والثاني الرجل الشجاع، وهذا هو المعنى المرجح، فترك هنا المعنى الراجح للمعنى المرجح من أجل قرية قوله: (بخطب).

وطائفة من أهل العلم يرون أنه ينبغي أن لا نحكم على هذه الألفاظ مجرد بل ننظر لللفظ وما يقترن به من القرائن ونجعلها كالكلمة الواحدة لأن العرب تتكلم بجملة لا بكلمات مجرد.
وقد يكون في الظاهرة قرائن يدفع الاحتمال مجموعها دون أحادها

فقوله: فإن عضد الغير، يعني إن ساعد المعنى المرجح دليل يجعل المعنى المرجح غالباً كقرينة، أو ظاهر دليل آخر أو قياس راجح فإنه يسمى تأويلًا، فالتأويل عندهم: صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى مرجوح، ولفظ التأويل لفظ اصطلاحي، وإلا فإن التأويل في نصوص الكتب والسنة يراد به أحد معنيين:

الأول: التأويل بمعنى التفسير، مثل استخدام العلماء، مثل استخدام ابن جرير لفظ تأويل آي القرآن، والمراد به التفسير.

الثاني: التأويل بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، مثل قوله تعالى: {وَقَالَ یَبْنُ یَسْرَىَّ هَذَا تَأْوِيلُ رَبِّنِیَّ} إسحاق: 100.

* قوله: وقد يكون في الظاهرة قرائن يدفع الاحتمال مجموعها دون أحادها: أي أنه في بعض الأحوال تكون الأدلة مفيدة لوجود ترك التأويل بحيث تدل على العمل بالمعنى الرجح دون المعنى المرجح، مثل ذلك قول النبي ﷺ: {إِيَها امْرَأَةُ الْأُمَّةِ} {وَأَمَامَاتُكُمْ} {مَعَهُنَّ} {وَهَذَا مَنْ حَرِّكَهَا} {فُلْؤُهُا} {إِنَّهُ فَوْقَهُ}. ظاهر هذا اللفظ أنه في المرأة مطلقاً سواء كانت حرة أو أمة، وقال الحنفية: المراد به الأمة فقط، فهذا معنى مرجوح؛ لكن هذا اللفظ

(1) أبو داود (2083) والترمذي (1102) وابن ماجه (1879) وأحمد (476/2).
والاحتمال قد يبغض فيحتاج إلى دليل في غاية القوة لدفعه، وقد يقرب فيكفي أدنى دليل، وقد يتوسط فيجب المتوسط.

وجد فيه قرائن تدلنا على أن المراد ليس الأمة فقط، وإنما المراد به الحرة أصالة من جهة اللغة والشرع بدلاً قوله: {بإذن وليها}، ولم يقل: {بإذن سيدة}، فهذه قرائن موجودة في اللويف تدل على أن المراد به المعنى الظاهر دون المعنى المرجح.

قوله: والاحتمال قد يبغض فيحتاج إلى دليل في غاية القوة لدفعه: أي أن المعنى المرجح قد يكون ضعيفًا بعيدًا عن التبادل للذهن، فحينئذ يكون صرف اللويف عن معناه الراجح لمعنى المرجح محتاجًا إلى دليل قوي لدفع الاحتمال الظاهر.

* قوله: وقد يقرب فيكفي أدنى دليل وقد يتوسط فيجب المتوسط: أي وقد يقوى المعنى المرجح، فيحتاج لأدنى دليل لصرفه من المعنى الراجح إلى المعنى المرجح، مثل ما فسرنا به الآية، ولذلك مثلاً فإن صرف الأوامر عن الوجوب إلى الندب هذا تأويل فلا بد أن يكون له دليل صالح لصرف اللويف من الوجوب إلى الندب، وقد يقرب الاحتمال المرجح فحينئذ يكتفى بأدنى دليل وقد يتوسط الاحتمال بين الوجود والقرب فحينئذ يجب دليل متوسط.

*****
المجمل والمشترك

فإن دل على أحد معنيين أو أكثر لا يعنيه وتساوي ولا قريبة
فالمجمل (فمما) وقد حده قوم بما لا يفهم منه معنى عند الإطلاق فيكون في
المشترك) وهو ما توحد لفظه وتعددت معانيه بأصل الوضع كالعين
والقراء.

قوله: فإن دل على أحد معنيين أو أكثر لا يعنيه وتساوي ولا قريبة
فم الجمل: هذا هو القسم الثالث حيث تقدم معنا النص والظاهر، فهو يقول
إذا كان النظف دالاً على معنيين وكل منها مستقل بحيث لا يمكن أن يدل
على المعنيين معاً. وكانت هذه المعاني متساوية فإنا نسميه مجملًا، مثل
ذلك: القراء يطلق على الظهر والخبيش في لغة العرب ودلالة على المعنيين
متساوية، وهذا يسمونه مجملًا، وهذا القسم الثالث من أقسام الكلام.

وبعض العلماء يقول، لا اسمه مجملًا إلا إذا امتحن الحمل على المعنيين
معًا لأن المشترك قد يحمل على المعنيين معاً إلا إذا كانت المعاني متنافية
ففهذا لا يصح الحمل على جميع المعاني، مثال لما لم تنافن فيه المعاني
قوله تعالى: (وَمَا يَلِدُ عَلَيْهِمْ فِي الْكِتَابِ فَيَبْنِى الْأَنْبَاءُ أَلَّا تُؤْتُوهُنَّ مَا
َبُدِّيْتُ مَنْ وَرَكَبُونَ أَنْ تَنْكَحُوهُنَّ) النساء: 127 هل المراد بالآية ترغبون في أن
تنكحوهن؟ أو المراد ترغبون عن أن تنكحوهن؟ يحمل المعنيين، إذاً هذه
الآية تorde بين المعنيين، هل يمكن أن تحمل الآية على المعنيين معاً؟ يمكن
تفسير الآية بالمعنىين معاً، ولذلك قالت عائشة رضي الله عنها: تزلف هذه
الآية في الرجل تكون عنده البيتة فيرغب في نكاحها فيمنع منها الكفو، أو
في الرجل تكون عنده البيتة ولا يرغب في نكاحها فيزوجها من غير كفتها من غير مهر المثل (1) فحملت أم المؤمنين عاشية رضي الله عنها هذا اللفظ المشترك على المعنيين معاً؛ لأن المعنيين ليسا متنافنين وهذة قاعدة مهمة وتستخدم في مباحث الفقه والعقيدة، مثلًا: قول الله عز وجل: {إِنَّ اللَّهَ سَمِيعُ عَلِيمُ} [البقرة: 181] ما المراد بسمع؟ هل معناه أنه يدرك المسموعات؟ أم معناه أنه يجيب الدعاء؟ أو معناه أنه يحفظ أولياءه المؤمنين؟ الجميع محتمل، قال جل وعла: {إِنَّ مَعْصِمًا أَسْمَعُ وَأَرْتِفُ} [طه: 42] ما معنى هذا اللفظ؟ يعني أنني أحيطكم وأدفع عنكم أنواع الأذى فهذا من معاني لفظ السمع، وأيضاً من معاني لفظ السمع إجابة الدعاء، قال تعالى: {إِنَّ لِقَةَ الْدُعَايَاتِ} [الإبراهيم: 139] فهل يمكن أن نفسر لفظ: إن الله سمع، بجميع هذه المعاني؟ نقول نعم، وهذا من هذه القاعدة، وهو أن اللفظ المشترك يحمل على جميع معانيه إذا لم تكن متنافية وهذا هو قول الشافعية والحنابلة.

أما إذا كانت متنافية فلا يصح أن نحمل اللفظ على جميع المعاني، مثل قوله تعالى: {وَالْمَطَّلَقُ بَيُّ الْمُبَطِّنِ} [البقرة: 228] فالقرء

(1) البخاري (2762) ومسلم (830).
يُحتمل أن يكون المراد به الطهر ويُحتمل أن يراد به الحيض، هل يمكن أن يراد به الجمع؟ لا يمكن ذلك لأنها معان متنافية.

وبعض أهل العلم يقول: نظار في أصل الوضع هل الدلالة على جميع المعاني مأخوذة من أصل الوضع فحينئذ لا يجوز الحمل على جميع المعاني، ومثال ذلك: لفظ العين، يدل على العين الباسرة، وعلى العين الجارية، وعلى الذهب، وعلى الجاسوس، فقالوا: إن إطلاق لفظ العين إذا أطلق لا بد أن يكون المراد به أحد هذه المعاني لأن تعدد الإطلاق من أصل اللغة، وأما لفظ (السميع) فإنه عبارة عن إطلاقات مشتقة وليست إطلاقات أصيلة، وهذا يحتاج إلى إثبات المعنى الأصلي والمعنى المشتق، ولاشك أن إدراك المسموعات معنى مغاير للحفظ، وكذلك هو معنى مغاير لجواب الدعاء وكل منها معنى مستقل والمذهب الأول أرجح وأقوى من المذهب الثاني.

مسألة: ما المراد بقوله عز وجل: (والله إلا عُشَمَّ) [التكوير: 117]؟ يُحتمل أن يكون المراد به دخول الليل ويُحتمل أن يكون خروج الليل.

فعلي هذه القاعدة فإن هذا قسم من الله بالليل حالة دخوله وحالة خروجه فيشمل المعنيين معاً وهذا من إعجاز القرآن أن يؤتي باللفظ الواحد ويراد به معان متعدد.
مسألة: ما الفرق بين المجمل والمشترك؟
المشرك: لفظ واحد يطلق على معنيين كل منهما مستقل بوضعه.
والمجمل: للعلماء فيه اصطلاحان:
الأول: أنه مالا يفهم منه معنى معين، فاللفظ الذي لا يعرف معناه يجعلوه مجمالاً، ويدخل فيه على ذلك المشترك الذي تنافت معانيه مثل: القرء، فيكون القرء مجمالاً ولا يدخل فيه المشترك الذي يفسر جميع معانيه غير المتناقية.
الثاني: أن المجمل هو الذي لا يفهم منه أي معنى فيقتصر مفهومه على الغريب الذي لا يفهم مثل لفظ: (الجزر) عند من لا يعرف معناه. قوله: وقد حده قوم: يعني حد قوم المجمل بأنه ما لا يفهم منه معنى عند الإطلاق، فعندنا اصطلاحان في المجمل:
الأول: أنه ما لا يفهم منه معنى على الإطلاق، مثل: (ألم) ألف لام ميم، لا يفهم منه معنى فهذا نسيمه مجمالاً.
الثاني: ما لا يفهم منه معنى معين، وحينئذ يدخل فيه المشترك. قولوه: فيكون في المشترك: يعني أن الإجمال يكون في اللفظ المشترك

(1) اسم م ن أسماء الأسد راجع لسان العرب (٥/٢٦٣).
وهو ما توحده لفظه وتعددت مقاله بأصل الوضع، مثلاً: على
تلك المفعول المتعددة فهو لفظ واحد يدل على معان متعددة، وهذه الدلالة
ثابتة بأصل الوضع.

* قوله: والمختار للفاعل والمفعول: لفظة مختار هل المراد بها اسم فاعل
أم اسم مفعول؟ يمكن المعنيين، وملظه: يضار في قوله عز وجل: 
ولا يضاكر كتاب ولا شهيدٍ، البقرة: 128، هل هو مبني للمعلوم أو مبني
للمجهول؟ وعلى ذلك هل كتب هنا فاعل أو نائب فاعل؟ هل هي فاعل
بجلاً وهو الذي أوجد الضرر ومضارة أم أن المراد بالآية، ولا يضار
شهيد يعني أن الله نهى عن إيقاع الضرر بالكاتب وبالشهيد؟ يحتمل
المعنيين، إذا هذا من باب المشترك والمشترك يصبح إطلاقه على جميع معانيه
إذا لم تكون متناfol على الراجح، وهذه القاعدة عند الأصوليين فيها خلاف
فالمجهول يرون أن المشترك يطلق على جميع معانيه إذا لم تتناف، والخنفية
يقلون: لا بد أن يكون المراد أحد المعاني دون الباقين.

والصواب: هو القول الأول، ونحن نقول: هذه القاعدة موجودة في
لغة العرب ولذلك استدلوا بأثر عائشة، فإن عائشة استدلت بلفظ المشترك
وجعلته دالاً على معانيه ودل ذلك على أن اللفظ المشترك يجوز أن يراد به
جميع معانيه واستدلوا على ذلك بأنه يلزم عليه أن يكون بعض ألفاظ
القرآن لا نفهم معانيه لأنه يكون مجملًا إذا قلنا بأن المشتركون من أقسام المجمل، والأصل في ألفاظ القرآن أن تكون مفهومة.

مسألة: هل المشترك يدخل في المجمل؟

المشتراك بعض العلماء يدخله جميع أقسامه في المجمل فيكون قسماً من أقسام المجمل، وبعض العلماء يقولون: إن كان المشترك قد تنافت معانيه فإنه يكون من المجمل وإن لم تتنافت معانيه فإنه يكون حينئذ من قبيل الظاهر.

مسألة: إذا قام الدليل على أن المشترك يراد به أحد معانيه فهل تقصره عليه؟

المشتراك في موطن إذا قام الدليل على أن المراد به أحد المعنيين فإن هذا وجه من أوجه الترجيح بين أحد المعنيين فإن كانت المعاني متناوبة حمل على المعنى المتآيد بالدليل بالاتفاق، وأما إذا كانت المعاني غير متناوية فقد قيل: يفسر المعنى الذي دل عليه الدليل الآخر، لكن الذي يظهر أنه يراد بالمشتراك جميع معانيه ولا يمكن أن يدل اللفظ على المعنى في وقت واحد وتكون دلالة اللفظ على أحد المعنيين أقوى من دلالة على المعنى الآخر لدليل خارجي، كما أن العام يدل على جميع أفراده، وصورة السبب قطعية الدخول في اللفظ العام، وقد يرد في القرآن اللفظ العام ثم يرد بعده لفظ خاص، فاللفظ العام يشمل جميع الأفراد، ومع ذلك أكدت بعض
والموا للعطف والابتداء، ومنه عند القاضي وبعض المتكلمين:
» حرمت عليكم الميمنة (المائدة: 2:1) لما هذا اللفظ من المجمل عند القاضي؟ لأن الميمنة ذات الفروض لا يحكم عليها بحكم شرعي،
وذلك قوله تعالى: حرمت عليكم أمهاتكم (النساء: 22) لتردده بين البيع واللمس والنظر.

إفراداً بعطفها عليه كما قال سبحانه وتعالى: إن الذي يداوى وعملوا الصليحات وأقاموا الصلاة (البقرة: 187) فالعمل الصالح جزء من الإيمان وإقامة الصلاة جزء من الأعمال الصالحة.

قوله: والموا للعطف والابتداء: أي أن الموا تترددي بين كونها للعطف وككونها للابتداء والاستثناف مثل قوله تعالى: وما يعلم تأويلة إلا الله وآله يعَبِّرُون في كليمٍ فكما وقع الإجمال في الأسماء كما في (القرآن) وفي الأعمال كما في (عسوس) يقع الإجمال في الحروف، والأظهر أن الموا ظاهرة في العطف وليس مجملة، والموا في آية آل عمران حملت على الاستثناف لوجود أداة تدل على صرف اللفظ عن ظاهره.

قوله: ومنه: يعني من المجمل عند القاضي وبعض المتكلمين قوله تعالى: حرمت عليكم الميمنة (المائدة: 2:1) لما هذا اللفظ من المجمل عند
وهو مخصص بالعرف في الأكل والوظاء فليس منه.
وعند الخفيفة منه قوله: "لا صلاة إلا بتطهور"، والمراد نفي حكمه لا امتثال نفي صورته وليس حكم أولى من حكم، قلنا: فتعنين الصورة الشرعية فلا يكون منه.

الأكل والبيع واللمس والنظر، وذكرنا أن العلماء لهم في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

الأول: أنها مجملة مثل ما حكي المؤلف هنا.

الثاني: بأن المراد بها جميع المعاني إلا ما خصص بشتيل آخر.

الثالث: بأنه يخصص بالعرف، فنقول: يراد به أحد المعاني من خلال العرف.

* قوله: وهو مخصص بالعرف في الأكل والوظاء، ذكر المؤلف القول الثالث وهذا النوع من الكلام ليس من المجمل على هذا القول الثالث، ولم يذكر المؤلف القول الثاني وهو كون هذا اللفظ عاماً وله أظهر الأقوال.

* قوله: وعند الخفيفة منه: قوله: "لا صلاة إلا بتطهور".

يعني أن الخفيفة يرون أن من المجمل، قوله: "لا صلاة إلا بتطهور" وما ماضلها من الصيغ التي ينفي فيها الفعل لتردده بين نفي الصحة

(1) مسلم (224) وأبو داود (95) والترمذي (1) والنسائي (87/1) وابن ماجه (263) وأحمد (19/2).
والكامل، ولن نشهد أن الإنسان يصلي بدون طهور فلا بد أن نقدر لفظًا ليصح الكلام، واللفظ متردد بين أن يراد به ذات الفعل أي أنه لا يوجد صلاة ولا يوجد فعل صلاة بدون طهور ويمكن أن يراد بهذا اللفظ الصحة، وكأنه قال: لا تسى الصلاة إلا بتطهور ويمكن أن يراد به الكمال، يعني أن الصلاة لا تكمل إلا بتطهور، فحينئذ قال الخفيفية: المراد به لا تعرفه لتردده بين هذه الاحتمالات، فيكون هذا اللفظ مجملًا لأننا لا نعلم المراد به، وقال الجمهور: هذا يراد به نفي الحكم الشرعي وهو الصحة لأن هذا خطاب من الشارع فيحمل على المعاني الشرعية، وقالوا: إن نفي الصورة لا يمكن أن منعه لأنه يوجد إنسان يصلي بدون طهارة صورة صلاة. فحينئذ نفي الصورة لا يمكن أن يقول به فالمراد بهذا النص نفي الحكم الشرعي؛ لأن هذا خطاب الشارع لامتناغ نفي الصورة، لكن إذا كان هناك عدد من الأحكام في الأصل حكم الصحة إلا أن يقوم دليل آخر على أن المراد به نفي الكمال دون نفي الصحة فحينئذ لا يكون ذلك من المجمل.

*****
المبين
ويقابل الجمل (المبين) وهو المخرج من حيز الإشكال إلى الوضوح
والخرج هو المبين، والأخراج هو البيان، وقد يسمى الدليل بياناً،
ويختصر بالجمل.

قوله: ويفضل الجمل المبين، وهو المخرج من حيز الإشكال إلى
الوضوح: المبين هو الذي يوضح الجمل ويفسره، فهو واضح.

قوله: والمخرج هو البيان، والإخراج هو البيان، وقد يسمى الدليل
بياناً: أي أن الإخراج يحصل بالدليل ويسمى البيان، ولذلك إذا قيل لك:
ما البيان؟ فقل هو الدليل، يعني هو الذي يخرج اللفظ من حيز الإشكال
إلى حيز الوضوح.

قوله: ويختصر بالجمل: اختار المؤلف أحد الإصطلاحات في لفظ
البيان وهو أن المبين يختص بالجمل، والمبين يطلق عند الأصوليين على ثلاثة
معان:

الأول: تقرر الحكم الشرعي فهذا يسمى بياناً، لذلك جاءت الشريعة
مبينة وواضحة، والحكم المبتدأ مثل قوله عز وجل: {وَقُولوا لِلَّذِينَ خَسَّاَبُ}
[البقرة: 23] فهذا حكم مبتدأ فيسميه بعض العلماء بياناً لأن الشريعة مبينة
وواضحة.

الثاني: المبين الذي يفسر لفظاً آخر، فيطلقون لفظ البيان على تخصيص
وحصول العلم للمخاطب ليس بشرط. ويكون بالكلام، الشيء

والعوم وتقييد المطلق، مثل قول النبي ﷺ: "ليس فيما دون خمسة أوسق
صدقة" (1) خاص به قوله ﷺ: "فإني سقت السماء العشر" (2).

الثالث: اللفظ المبين الذي يوجد لفظاً مجملًا لا تفهم معناه، فلا
يطلقون على خصوص العوم بياناً، ومثال ذلك قوله عز وجل: "وَاتَوْاْ
حَقَّهُ، يَوْمَ حَصَادَيْهَا" (الأنبام: 141) حقه: لا نعرف معناه، ما المراد بحقه؟ هذا
جمل فسره قول النبي ﷺ: "فإني سقت السماء العشر" (2) فهذا يعتبر بياناً
على جميع الأقوال الثلاثة السابقة؛ لأن حكمه مبتدأ ولأنه توضيح وبيان
لاية ولأنه تفسير للمجمل.

* قوله: وحصول العلم للمخاطب ليس بشرط: فإن البيان يكون بياناً
سواء فهمه الناس أم لم يفهموه، علمه الناس أم لم يعلموه.

* قوله: ويكون بالكلام: أي أن البيان قد يكون بالكلام، مثل ما قلنا
في قوله تعالى: "وَاتَوْاْ حَقَّهُ، يَوْمَ حَصَادَيْهَا" بينه قول النبي ﷺ: "فإني
سقت السماء العشر" (1).

(1) البخاري (1405) ومسلم (979) وأبو داود (1588) والترمذي (266) والنسائي (5/16) وابن
ماجة (1713).

(2) البخاري (1482) وأبو داود (1096) والترمذي (239) والنسائي (5/41) وابن ماجة (1816)
وأحمد (1451).
وبالكتابة، وبالإشارة، وبالفعل وبالتقرير وبكل مفيد شرعي.
ولا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة.

قوله: وبالكتابة: يعني أن البيان يجعل أيضاً بالكتابة، ولذلك لما كتب النبي صلى الله عليه وسلم: "كتاب الزكاة"، حصل به بيان النصوص الواردة في الزكاة.
قوله تعالى: "وأصابت الركوة" [البقرة: 43].

قوله: وبالإشارة: يفسر المجمل بالإشارة بأن يشير النبي صلى الله عليه وسلم إلى هذا يحصل به البيان لذلك جاء في الحديث: "أشار بيده يعني يريد الهرج"، وفي آخر: "أشار بيده أن ضع النصف أو الشطر".


قوله: وبالتقرير وبكل مفيد شرعي: وقد يكون البيان بالتقرير بأن يقرأ النبي صلى الله عليه وسلم على فعل من الأفعال فتكون بياناً، وقد يكون بأي خطاب يفيد فائدة شرعية ويدخل في البيان التقييد والتخصيص على الصحيح.

قوله: ولا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة، تأخير البيان عن وقت

(1) البخاري (1448) وأبو داود (1567) والترمذي (221) والسنناءي (5/18).
(2) البخاري (85).
(3) البخاري (457) ومسلم (1558) وأبو داود (3595).
فأما إليها فجوزه ابن حامد والقاضي وأصحابه وبعض الحنفية وأكثر الشافعية، ومنه أبو بكر عبد العزيز والتميمي والظاهرية والمعتزلة.

الحاجة فيه مسألتان أولهما: تأخيره عن وقت الحاجة فإذا لا يجوز، لذلك إذا رأى النبي ﷺ فعلاً من الأعمال ولم ينكره، ف يكون هذا حجة إقرارية؛ لأنه لو كان لا يجوز لأنكره فلما لم ينكره دل ذلك على جوازه إذ لا يجوز له أن يؤخر البيان عن وقت الحاجة.

والمسألة الثانية: تأخير البيان عن وقت الخطاب وقد ذكرها بعد ذلك.

* قوله: فَأَمَّا إِلَيْهَا فِجْوَزَهُ إِبْنِ حَامِدَ وَالقَاضِيَ وَأَصْحَابِهِ وَبَعْضِ الحَنْفِيَةَ

وأكثر الشافعية ومنه أبو بكر عبد العزيز والتميمي والظاهرية والمعتزلة: هذه هي المسألة الثانية، أي أن تأخير البيان من وقت الخطاب إلى وقت الحاجة موطن خلاف بين العلماء فمنهم من معه ومنهم من مخالفه كما ذكر المصنف، والصواب الجواز لأن الحاجة لم يأت وقتها بعد، وقد فعل النبي ﷺ فأخير البيان عن وقت الخطاب المجل، ولقوله تعالى: فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَأَتِّبِ

فَرْأَثَكَهُمْ إِنْ عَلِّيَتَا بِكَانَتُهُ؟ (المزمل: 18، 19) فجعل البيان متراخيًا عن نزول القرآن بدلالة استعماله (ثم) المفيدة للتراخي.

*****
العام

فإن دل على مفهوماتها أكثر من واحد مطلقاً (عام) وقد حده قوم بأنه اللفظ المستغرق لما يصلح له، وهو من عوارض الألفاظ...

قوله: فإن دل على مفهوماتها أكثر من واحد مطلقاً (عام): أي أن اللفظ إذا كان يدل على أكثر من واحد بنفس الطريق فإنه يسمى عاماً مثال ذلك: لفظ الناس، يشمل جميع أفراد الناس، ولذلك فهو عام لأنه مستغرق لما وضع له.

وقال: مطلقاً: لإخراج أسماء الأعداد فإنها محدودة بعدد.

قوله: وقد حده قوم بأنه اللفظ المستغرق لما يصلح له: هذا تعريف آخر للعوموم فقد عرف بعض العلماء العام بأنه اللفظ المستغرق لما يصلح له، وهذا تعريف أبي الخشاب من الحنابلة، وقد يزاد عليه: مطلقاً بوضع واحد لإخراج المشترك وأسماء الأعداد، قوله: المستغرق، لإخراج المطلق.

وبعضهم يقول بأن العام هو ما شمل جميع أفراده.

قوله: وهو من عوارض الألفاظ: أي أن العوموم من الصفات التي تأتي وتزول، ولذلك يقال: جوهر وعَرْض، فالعرض هو الشيء الذي يأتي ويزول ولذلك جاء في الحديث: (يبيع دينه بعرض من الدنيا) (1) يعني بأمر يأتي ويزول والعرض يطلق في مقابلة الجوهر.

(1) مسلم (118) والترمذي (2195) وأحمد (2/32).
فهو حقيقة فيها، مجاز في غيرها، وأصله الاستيعاب والاتساع.

والصفات على ثلاثة أنواع:

النون: صفات ذاتية، ومن أمثلتها: الوجود للإنسان.

الثاني: صفات لازمة، ومن أمثلتها: وجود اليدين في الإنسان.

الثالث: صفات عرضية، ومن أمثلتها: الذهاب، والمجيء.

* قوله: فهو حقيقة فيها: يعني أن العموم حقيقة في الألفاظ وليس
مجازاً فيها، بينما استعمال العموم في المعاني كقولك: عمهم
العطاء، استعمال مجازي عند الأكثر.

* قوله: مجاز في غيرها: أي في المعاني والأسماء.

* قوله: وأصله الاستيعاب والاتساع: أي أن أصل العموم في لغة
العرب الاستيعاب والاتساع، ولذلك يقال: عمهم القحط، وعهم المطر
معنى استوعبهم.

*****
ألفاظ الهموم

* قوله: وألفاظه خمسة: من أين نعرف أن الفظ يدل على الهموم؟

من ألفاظ خاصة تدل عليه وهي خمسة كما ذكر المؤلف.

* قوله: الاسم الملف بالأل: أي الاسم المعروف باللف واللام الجنسية

لا العديدة، هذا هو النوع الأول من أنواع ألفاظ الهموم الدالة على الهموم، ويدخل في ذلك الفظ المفرد المعروف بالجنسية، مثاله قوله تعالى: {وَأَنَذَرْنَا وَأَنَذَرْنَا قَاتِلَتَائَا فَقَاتُنُوا أَنْبِيَاتَنَا} (المائدة: 38) يعني كل سارق وكل سارقة فاقتطعوا أبديهما. ومثله: {َوَرَأَيْتُ الْيَاهْوَى} وَرَأَيْتُ الْيَاهْوَى (النور: 2) يعني كل زان وكل زانية ولا بد أن تكون الألف واللام للجنس فإن كانت لمعهود سابق فإنها لا تفيد الهموم مثل قوله تعالى: {فَقَصَّى يَزَعُونَ الرَّسُولَ} المزمل: 16 وقوله عز وجل: {أَلْيَثَبَّتْ هُدَىْ} (الزجاجة: 35)

فلظ الزيادة لا يفيد الهموم لأنه تقدم ذكر زيادة قبله.

ومنه اسم الجنس المعروف باللف واللام الجنسية كقولك: الماء، ومنه أيضاً الجمع المعروف باللف واللام التي للجنس مثل قوله تعالى: {إِنَّ الْمُسْتَقِيمَانَ وَالْمُسْتَلْبَطَانَ} الأحزاب: 17 فلفظ المسلمين ولفظ المسلمين كل منهما جمع معرف بالجنسية فيفيد الهموم فهو عام يشمل جميع المسلمين والمسلمات، وهذا هو النوع الأول من ألفاظ الهموم.
والمضاف إلى معرفة كعب زيد:

* قوله: والمضاف إلى معرفة كعب زيد: وهذا يقيد بثلاثة أشياء:

الأول: اسم الجنس المضاف إلى معرفة، مثل: ماء، تقول: ماء البحر، تريد به جميع ماء البحر.

الثاني: لفظ الجمع المضاف إلى معرفة، مثل: أقلاطم زيد، تريد جميع الأقلام، ومنه قوله تعالى: "{بِصِرْعِكَ رَبُّكَ في أَوْلِيَاءِكَمْ} (النساء: 11).


فالصواب أن لفظ المفرد المضاف إلى معرفة لا يقيد العموم، إذ الأصل في الألفاظ ألا تكون مفيدة للعموم إلا بدليل ولا دليل هنا. ويتربّ علية هذا مسألة منها:

المسألة الأولى: لو قال إنسان: زوجتي طالق، ولم ينو واحدة معينة
وأدوات الشرط كمن فيمن يعقل وما فيما لا يعقل،

من زوجاته، فعلال قول الحنابلة وبعض الشافعية تطلق جميع الزوجات
وعلى قول الجمهور لا تطلق إلا واحدة وتعين بواسطة القرعة أو الاختيار
أو غير ذلك.

المسألة الثانية: لو قال: نذرت ذبح ابني، فهنا ابن اسم مفرد مضاف إلى
معرفة وهو ضمير الية والضمائر معارف، فهل يفيد العموم؟ على القول
الأول يفيد العموم، وعلى القول الثاني لا يفده.

إذا نذر الإنسان أن يذبح ابنًا له فإنه يجب عليه أن يذبح شاة، فحينئذ
إذا قال: نذرت ذبح ابني، هل يجب عليه ذبح شاة واحدة، أو يذبح شياً
بحدد أبنائه؟ إن قلنا هذا اللفظ يفيد العموم، يذبح بعدد أبنائه، وإن قلنا لا
يفيد العموم لا يذبح إلا شاة واحدة.

ويستثنى من ذلك المفرد المضاف لاسم جنس كقولك: حيوان البحر،
ورجل الأمن، فإنه يفيد العموم.

* قوله: وأدوات الشرط: كمن فيمن يعقل وما فيما لا يعقل: هذا هو
النوع الثالث من ألفاظ العموم مثل ذلك قوله تعالى: فَمَن يَعْمَل مِثْقَالَ
الزنطة: فَمَن هَٰذَا الاسم موصول تفيد العموم ولا يقال بأنها خاصة
ببعض الناس دون بعض، وسواه كانت أدلة شرط كما في هذه الآية أو اسماً
موصولاً كما في قول الله تعالى: أَلَيْنَا أَشْبَهَ مِنَ الْأَّلَمِ فِي الْأَرْضِ
[آل عمران: 83]
وأي فيهما، وأين وأيان في المكان، 

وكذلك لو كانت استفهامية كما في قوله تعالى: ﴿فَمَن ذَلِكَ الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا إِذْ يُنَزِّلُهُ [ البقرة: 255]﴾ وإذن، كذلك قد يطلق لفظ: ما، ويشمل الأشخاص من يعقل ومن لا يعقل، مثل ذلك قوله سبحانه: ﴿أَبَيْنَ مَا هُمَا فِي الْكَمْيَةِ وَمَا فِي الْأَرْضِ [ البقرة: 284]﴾ يشمل من يعقل ومن لا يعقل لكن غلب جانب من لا يعقل لكثرتهم.

والأولى أن يقول المؤلف: أسماء الشرط أو الأسماء المبهمة، لأن حروف الشرط لا تفيد العلوم بنفسها مثل: إن، وإذا.

 قوله: وأي فيهما: يعني في من يعقل ومن لا يعقل ومن أمثلته حديث: ﴿فَأَيَا امْرَأَةَ نَكْحَثُ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيْها فَنْكَحْهَا بَاطِلَ﴾ (1) فهذا عام يشمل الصغيرة والكبيرة والبكر والثيب وقد سار المؤلف في تقرير دلالة (أي) للعوم على طريقة أكثر المؤلفين في الأصول، والصواب أن لفظة (أي) لا تفيد العوم بنفسها بل هي مطلقة، فإذا قال: تصدق بأي مال، لا يجب عليه أن يصدق بجميع ما لديه من الأموال، ويكونه أدنى ما يطلق عليه مسمى المال.

 قوله: وأين وأيان في المكان: سواء كانت اسم شرط أو اسم استفهام فإنه تفيد العوم مثال أين الدالة على العوم قوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا﴾ (1) أبو داود (2083) والترمذي (1102) وابن ماجه (1879) وأحمد (47/6).
وضمني في الزمان، وكل، وجميع، والنكرة في سياق النفي ك (لا رجل في الدار).

**قوله:** بُدْرَيْكَمْ آتِمَّتُوْنَآ حَتَّى يَقْتُلُوا قَنْمَآ وَجَهَّزَهُ آمَّلَآ (البقرة: 78) وقوله: (أَظَنْتُمْ أَنَّ أَيُّهَا النَّاسُ نُمِّنُوهُ آمَّلَآ (البقرة: 15). ومثال آيات قوله تعالى: (وَمَا يَشْعُرُونَ أَيُّهَا النَّاسُ يَعْتُنُونَ) [النمل: 115].

ويذكَر أن (أيْان) للزمان وليس للمكان.

**قوله:** ومن في الزمان: مثال ذلك قوله تعالى: (حَتَّى يَقْتُلُوا آتِمَّتُوْنَآ وَاللَّهُ يَحْمِلُ آثَارَهُمُّ مِثْلَ فَتَرَى أَيُّهَا النَّاسُ قَنْمَآ) [البقرة: 14. 214]. هذا اسم استفهام يفيد العلوم. ومثال اسم الشرط قوله: مثى تزني أكرمك.

**قوله:** وكل، وجميع: هذا هو النوع الرابع من ألفاظ العلوم، فإنها تدل على العلوم: مثال ذلك قوله سبحانه: (فَسَسْجَدُوا الْمَلَائِكَةُ حَتَّى يَكُونُوا أَجْمَعُونَ) [الحجر: 50]. هذا للعلوم لأنه لا يراد بعض الملائكة ويدخل في ذلك ما لو كانت مضافة كقوله تعالى: (فَكُلُّ ذَا آتِمَّتُوْنَآ فَكَفَايَأْتَهُمُّ) [آل عمران: 185] أو لم تكن مضافة كقوله تعالى: (وَكُلُّ ذَا آتِمَّتُوْنَآ) [النمل: 72] والغالب في (جميع) أن لا تضاف إلَّا لعرفة بخلاف (كل) فإنها تضاف للمعرفة والنكرة.

**قوله:** النكرة في سياق النفي: هذا هو اللفظ الخامس من ألفاظ العلوم. ومثله له المؤلف بقوله: لا رجل في الدار، كأنك تنتفي جميع الرجال في الدار، وهنا مثل آخر وهو قوله عز وجل: (وَمَا لَأَحُولٍ عِنْهُ مِن يَعْمَهُ) [اللَّيْل: 119]. فنعة نكرة في سياق النفي تفيد العلوم. مثال آخر:
قال البصري: الكامل في العموم الجمع، لوجود صورته ومعاناه،...

قوله: لا إلا لله إلا الله. إنه نكرة في سياق النفي فتكون عامة تنفي ألوهية جميع الآلية، وتفيد أنه لا يعبد أحد بحق إلا الله. ومنه قوله: لا حسد إلا في اثنتين، وهذه من أدوات العموم.

ومثل ذلك: القدرة في سياق النهي كقولك: لا تضرب أحداً أو النكرة في سياق الشرط كقولك: إذا قابلت أحداً فابتسم له.

وبعض الفقهاء يقول: إن النكرة مطلقة، وإما استفادت العموم من تركيبها مع النفي ولذلك يقولون: إن الفعل المنفي إذ حذف متعلقه أفاد العموم، ولذلك تقول: لم أضرب أحداً، فيفهم منه أنك تريد به جميع الآلات فلا يفهم من هذا اللفظ مجرد أنك تريد أني ضربت أحداً بالعصا، لكن لم أضرب أحداً بالسكن، لأننا نقول: الأصل في هذا اللفظ شمله جميع الآلات لأن حذف المتعلق هنا يفيد العموم.

قوله: قال البصري: البصري المراد به الخطابي صاحب أعلام السنن.

شرح سنن أبي داود، وله شرح على البخاري.

قوله: الكامل في العموم الجمع: أي أن اللفظ المفيد للعموم بصورة كاملة هو الجمع مثل الجمع المعرف بالله. لأنه وجدت فيه صورة الجمع مثل: الناس والرجال، ولأنه وجد فيه معنى العموم.

(1) البخاري (72) ومسلم (815) والترمذي (1936) وابن ماجه (842080) وأحمد (1385/1).
والمباني قاصر لوجوده فيه معنى لا صورة. وأنكره قوم فيما فيه الألف واللام، وقوم في الواحد المعرّف خاصة كـ (السارق والسارة) وبعض متأخري النحاة في النكرة في سياق النفي إلا مع من مظفرة.

* قوله: والمباني قاصر لوجوده فيه معنى لا صورة: أي أن بقية الألفاظ ليست عامة في صورتها لكنها استفادت العموم من جهة المعنى. مثال ذلك: لا رجل في الدار، رجل: نكرة، وهي غير مفيدة للعموم بذاتها من جهة صورتها وإنما استفادت العموم لما نفيت.

* قوله: وأنكره قوم فيما فيه الألف واللام، وقوم في الواحد المعرّف خاصة كـ (السارق والسارة) وبعض متأخري النحاة في النكرة في سياق النفي إلا مع من مظفرة: هنا ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: الاسم المحلى بالألف واللام، مثل: الناس والمؤمنون والإنسان قلنا، إنه يفيد العموم، وقال بعض العلماء: إنه لا يفيد العموم والصواب هو القول الأول، والدليل على أن هذا هو الصواب: أن الله عز وجل استثنى من هذه الألفاظ والاستثناء هو دليل كون اللفظ عاماً فإذا استثنى من لفظ من الألفاظ دلنا ذلك على أن هذا اللفظ المستثنى منه من ألفاظ العموم ولذلك يقولون: الاستثناء معيار العموم، يعني دليل العموم واللفظ الذي استثنى فيه هو قوله تعالى: {إِنَّ الْإِنسَانَ لَيُقَدِّرُ عَلَى أَلْلَهِ} (الصبر: 2). إلا أداة استثناء استثنى من الإنسان فدنا ذلك على
أن لفظ الإنسان يفيد العموم.

المسألة الثانية: الواحد المعرف بالأل خاصة، لا يفيد العموم عند بعض العلماء مثل الإنسان وإن وافقوا على دلالة الجمع المعرف بالأل على العموم، وسبق رد هذا القول.

وأقل الجمع ثلاثة، وحكي عن أصحاب مالك وابن داود وبعض النحاة والشافعية اثنان...

* قوله: وأقل الجمع ثلاثة وحكي عن أصحاب مالك وابن داود وبعض النحاة والشافعية اثنان: هذه المسألة في أقل الجمع والمراد بهذه المسألة إذا جاءنا لفظ من ألفاظ الوبوم وقام الدليل على أن هذا اللفظ لا يراد به الوبوم فإنه نحمله على أقل الجمع ومن أمثلة ذلك: الجمع المكرر فإنه يحمل على أقل الجمع، مثل ذلك: لو قال إنسان: لزيت عليّ دراهم، فدراهم هنا جمع مكرر غير معروف بالفأ لا يفيد الوبوم فنحنمه على أقل الجمع، فحينئذ هل يجب عليه ثلاثة دراهم أم يجب عليه درهمان فقط؟ مبني على الخلاف في هذه المسألة فالأجتهاد يقولون: أقل الجمع ثلاثة.

وقوله الثاني لبعض المالكية وبعض النحاة: إن أقل الجمع اثنان.

ودليل قولنا: إن أقل الجمع ثلاثة، هو أن ابن عباس جاء لعثمان فقال:

إن الله عز وجل يقول: «فإن كان لِهِمْ إِحْوَاهُمْ فَلَيْسَ لَهُمْ أَسْمَعُ» (النساء: 11) قال فلو اجتمع عليه أن لا تحجبوا الأم من الثالث إلى السادس إلا بوجود الجمع. قال ابن عباس: وليس الأخوان أخوة في لسانك ولا لسان قومك ف قال له عثمان رضي الله عنه: إن وجدت الأمر هكذا قبلَ(1)، يعني أن هذا هو السنة وأن هذا هو الأمر الذي حصل عليه الإجماع.

(1) البغوي (1227) والحاكم (4372).
والمخاطب يدخل في عموم خطابه، ومنعه أبو الخطاب في الأمر، وقوم مطلقًا.

فدل ذلك على أن عثمان سلم أن هذا هو المدلول اللغوي لكنه عارضه في دلالة الآية بدلاً خاصًا.

* قوله: والمخاطب يدخل في عموم خطابه، ومنعه أبو الخطاب في الأمر وقوم مطلقًا: هذه المسألة في المخاطب، يعني المتكلم، هل يدخل في عموم خطابه؟ مثال ذلك: لو قال النبي ﷺ: يجب على المؤمنين الصلاة فهل يدخل النبي ﷺ في عموم الخطاب؟، مثال ذلك أيضًا: لو تكلم الولي أو القاضي بكلام عام، هل يدخل هو في عموم خطاب نفسه أو لا يدخل؟ الصواب أنه يدخل سواء كان في الخبر أو كان في الأمر.

ويتبين أهمية هذه المسألة فيما لو وقف إنسان وقفًا وقال: هذه العمارة وقف للقراء، وبعد زمان افتقر هو، هل يدخل في عموم خطابه؟ فلفظ للقراء هنا معرف بأن الجنسية فيكون عامًا، فحينئذ هل يدخل المتكلم في عموم خطابه، فيجوز صرف بعض غلة الوقف إليه؟ مبنى ذلك على هذه المسألة، والصواب أن المخاطب يدخل في عموم خطابه.

والقول الثاني: أن المتكلم يدخل في عموم كلامه الخبري دون الإنشائي.

والقول الثالث: أنه لا يدخل مطلقًا.

والقول الأول أرجح، لأن عموم اللفظ يشمل المتكلم لغة، إلا إذا وجد
ويجب اعتقاد عمومه في الحال في إحدى الروايتين، اختيارها أوبكر، والقاضي وهي قول الخفية،

دليل يمنع من دخوله في العموم.

* قوله: ويجب اعتقاد عمومه في الحال في إحدى الروايتين: هذه المسألة في اعتقاد العموم، هل يجب بمجرد وروده؟ أي عندما تسمع خطابًا عاماً هل يجب عليك أن تعتقد عموم هذا الخطاب العام أو لا بد أن تبحث عن مخصص، فإذا لم تجد المخصص فحينئذ يجوز لك العمل بالعام؟

الصواب أن المجتهد لا يكون الاجتهاد سائناً له إلا إذا غلب على ظنه أنه قد استكمل الأدلة الواردة في المسألة المجتهد فيها وحينئذ منذ أن يرد عليه العام يجب عليه اعتقاد عمومه ولا يجوز له أن يتوقف في دلالة النص حتى يبحث عن المخصص، ويدل على ذلك أن الصحابة رضوان الله عليهم كانت تنزل عليهم الآيات وتأتيهم الأحاديث فيعتقدون العموم في الحال ولا يستفحلون فيها فدل ذلك على وجوب اعتقاد العموم في الحال.

والأقول بالتوقف في دلائل العموم حتى نبحث عن مخصص هذا يؤدي إلى تقليل قيمة التوصوص وتقليل قيمة الخطاب العام وجعل الناس لا يتقبلون تلك الخطابات في الحال.
قوله: والآخر لا، حتى يبحث فلا يجد مختصًا. اختارها أبو الخطاب وعن الشافعية كالذهبيين، وعن الحنفية إن سمع منه على وجه تعليم الحكم فكالأول، وإلا فكاثاني.

* قوله: والآخر لا، حتى يبحث فلا يجد مختصًا: هذا قول ثان في المسألة وهو أنه يجب التوقف في العام حتى نبحث عن المخصص.

وبهذين القولين مبنيان على اعتقاد أشعري في أول الأمر وإن كان قد قال بذلك من ليس على مذهب الأشاعرة، وذلك لأن الأشاعرة يقولون: الألفاظ لا تدل على مدلولاتها بذاتها ولا ينفع من وجود قريبة معها تدل على المراد بها وهذا خلاف الصواب بل الألفاظ بذاتها دالة على معانيها.

* قوله: وعن الحنفية إن سمع منه على وجه تعليم الحكم فكالأول وإلا فكاثاني: القول الثالث: أن المجتهد إذا سمع من صاحب الشريعة الخطاب العام على وجه تعليم الحكم فإننا نحكم بأنه يجب عليه أن يعتقد عموم اللفظ في الحال وإن استمعه منه لا على وجه تعليم الحكم فإننا نتوقف في العام حتى نبحث عن مختص، وهو قريب من القول الثاني لأن السماح من صاحب الشرع فات وقته.
والعبيد يدخل في الخطاب للأمة والمؤمنين؛ لأنهم منهم، والإناث في الجمع باللواو واللنون مثل (كلوا وإشروا) عند الفاضلي، وبعض الحنفية وابن داود لغلبة المذر، واختار أبو الخطاب والأكثرون عدم دخولهم.

* قوله: والعبيد يدخل في الخطاب للأمة والمؤمنين؛ لأنه منهم: يعني إن جاءنا خطاب من الشارع قال فيه: "بت Allaah العزيز الرازق" هل يشمل العبيد المملوكين؟ وإذا جاءنا خطاب فيه لفظ الأمة هل يشمل العبيد أم لا يشملهم؟ الصواب أنه يشملهم لأنهم من المؤمنين ومن أمة الإسلام.

* قوله: والإناث في الجمع باللواو واللنون مثل: "ستكون وآتينا" : هل الإناث يدخلن في بعض الخطابات العامة، ولا يدخلن في بعضها الآخر؟ أولاً: إذا كان الخطاب بلفظ الناس، فلا شك أن النساء يدخلن في هذا الخطاب.

ثانياً: إذا كان الخطاب بلفظ جميع مذكر سالم، مثل قوله: "إن السلميين" فإنهم يدخلن فيه أيضاً، أما قوله: "والسلميين" فالمسلمات هنا ذكر للخاص بعد العام ويجوز ذكر الخاص بعد العام كما في قوله تعالى: "من كان غذوا الله ومثلصبيبه، وجزيئ، وجنبليل، وملكك فارب الله عذب، للكافرين" (البقرة: 89) فجبيل وميكال، من الملائكة فحينئذ ذكر الخاص وهو جبل وميكال، بعد العام وهو الملائكة، وكذلك قوله:
شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

(والألفاظ ك vinegar والألفاظ ك vinegar) فهنا ذكر للخاص وهو المؤمنات بعد العام وهو المؤمنين. ويدل على دخول النساء في ذلك حديث: سبب المقردون ثم
فسره بقوله: (الذاكو روا الله كثيرا والذاكرات).
ثالثا: هل يدخل النساء في ضمير الجمع المذكور مثل قوله تعالى:
(woke) و(أثرون) للعفوف: 321

اختلف العلماء في ذلك على قولين كـأشار المؤلف، والصواب أنهن
يدخلن ودلل ذلك قوله تعالى: (وضع أدم جذوا ونبت فلست كم نسجرون)
فبني آدم تشمل الرجال والنساء ثم قال خذوا فدل ذلك على أن هذا الأمر
يشمل الرجال والنساء، ويدل على ذلك أن أهل اللغة يغلبون أحد
الصنفين على الآخر في كلامهم ولذلك ورد في حديث عائشة: لما سئلت
ما كان طعامكم قالت: الأسودان، التمر والماء). التمر أسود، لكن الماء
ليس أسود، لكنه غلاب. كذلك يقولون: القمران ويراد به الشمس
والقمر ويقال: الابن أبي بكر وعمر، من باب تغلب أحد الفردرين
على الآخر. ودلل ذلك قوله تعالى: (وقلنا أهبطوا) البقرة: 26 ودخل
في حواء.

(1) سلم (276) والترمذي (596) وأحمد (2/1232).
(2) البخاري (2517) ومسلم (2972) وابن ماجه (4144) وأحمد (6/71).
قوله: وقول الصحابي: هذه مسألة أخرى من مسائل العموم، وهي ما إذا كان الصحابي لم يشهد من النبي ﷺ إلا بعض القضايا وحكى هذه القضايا بلفظ العموم فقال قضى بالشفعة وهو لم يقض إلا في مسألة واحدة، فنقول: هذا اللفظ يقتضي العموم عند الجمهور خلافاً لبعض الأصوليين، والأرجح مذهب الجمهور؛ لأن الصحابي عدل والصحابي أيضاً عارف باللغة فلا يمكن أن يحكى حكماً عاماً إلا وهو قد شاهد العموم فيه لأنه عدل من جهة وعرف بدلالات الألفاظ من جهة أخرى، فحينئذ نحكم بأن هذا اللفظ من ألفاظ العموم.

قوله: نهى عن المزابنة: هل هذا من ألفاظ العموم؟ نعم لأنه اسم جنس معرف بأل الجنسية فيكون مفيداً للعموم والمزابنة بيع الرطب بالتمر ونحوه.

قوله: قضى بالشفعة: هذا اسم جنس معرف بالألف واللام، فهو من النوع الأول من أنواع العموم السابقة، والشفعة تملك الشركية حصة شريكه التي باعها على شخص أجنبي بثمانها.
والمعتبر اللفظ فيعم وإن اختص السبب، وقال مالك وبعض
الشافعية: يختص بسببه،


قوله: والمعتبر اللفظ فيعم وإن اختص السبب، وقال مالك وبعض
الشافعية: يختص بسببه: هذه قاعدة هل العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص
السبب يعني لو جاءنا لفظ عام وهذا اللفظ العام كان سبب نزوله أمرًا
خاصًا فحينئذ هل حكم بالعموم بناءً على اللفظ أم حكم بالخصوص بناءً
on السبب؟

نقول: الجمهور على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
ولذلك مثلًا لما ذكر الله عز وجل قصة بني النبي قائلًا: ﴿هُمُّونِ ﳥٓ的手َمُّ يَبْعَثُ ﳥٓ手ِبَاءِ الرَّسُولِ ﳥٓحَدَّثَهمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ 


 Almighty, ﴿فَمَنّ بَدَّلَهُ، ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ 


 إِنْ شَاءَ عَلَى الَّذِينَ يَبْدِلُونَهُمْ إنَّ اللَّهَ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ 


 ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ 


 ـٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ 


 ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ 


 ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ 


 ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ 


 ـٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ 


 ﳥٓحَدَّثُوهُمْ 


 ـٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ 


 ـٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ 


 ـٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ 


 ـٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ 


 ـٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ 


 ـٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ 


 ـٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ 


 ـٓحَدَّثُوهُمْ 


 ـٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ 


 ـٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ 


 ـٓحَدَّثُوهُمْ 


 ـٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ 


 ـٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ 


 ـٓحَدَّثُوهُمْ 


 ـٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ 


 ـٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ ﳥٓحَدَّثُوهُمْ 


 ـٓحَدَّثُوهُمْ
فإن تعارض عمومان وأمكن الجمع بتقديم الأخص أو تأويل المحتمل فهو أولى من إلغائهما، وإلا فأحدهما ناسخ إن علم تأخره، وإلا تساقط.

ومع ذلك تُحكم بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ومثله أيضاً آية اللعان (1).

فالعبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. قوله: فإن تعارض عمومان وأمكن الجمع بتقديم الأخص أو تأويل المحتمل فهو أولى من إلغائهما: هذه قاعدة مهمة تفيدنا في كثير من القضايا، وهي تعارض العمومين، فإذا ورد في الشرع عمومان فماذا نفعل؟ مثال ذلك: قال النبي ﷺ: "فيما سقت السماء العشر وفيما سقي بالنضح نصف العشر" (2)، هذا من ألفاظ العموم لقوله: ما، وهو اسم موصول من ألفاظ العموم، و جاء في حديث آخر: "ليس فيما دون خمسة أوسوق صدقة" (3). هذا أيضاً من ألفاظ العموم لأنه قال: ما، فكلاهما عام لكن أحدهما أخص من الآخر، فحينئذ نعمل بالأعم في غير محل الخاص فنقول تجب الزكاة العشر، فيما كان أكثر من خمسة أو سباق.

قوله: وإلا فأحدهما ناسخ إن علم تأخره: هذا هو النوع الثاني: أن

(1) آية آيات الظهار في الآيات: 11 - 4 من سورة التجادل. وآية آيات اللعان فهي الآيات: 6 - 19 من سورة التوراة.
(2) سبأ ص (332).
يتعارض العمومان ولا يمكن الجمع بينهما، ولكن نعلم التاريخ فحينئذ
نحكم بأن المتقدم منسوخ وأن المتأخر ناسخ، مثال ذلك على ما يذكره كثير
من العلماء، قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَتَّفَقُونَ يَكْتُبُونَ وَيَتَّذِرُونَ أَرْوَاحَهُمْ} (البقرة: 242) كم يترصان؟ أربعة أشهر وعشرة،
هذين من ألفاظ العموم لأن الذين اسم موصول والأسماء الموصلة من
ألفاظ العموم، وقال تعالى: {وَالَّذِينَ يَتَّفَقُونَ يَكْتُبُونَ وَيَتَّذِرُونَ أَرْوَاحَهُمْ} (البقرة: 242) الحكم هنا سنة كاملة هل يمكن
الجمع بينهما؟ لا، فحينئذ نقول: أيهما المتقدم وأيهما المتأخر بحسب
النزول، فقوله تعالى: {وَصِيبَةً لَّاءُ رَجُومَ مَتَّعًا إِلَى الْحُوَّلِ} هذا متقدم في
النزول، وقوله تعالى: {فَتَرِضَانِ بِخُطُوبِهِنَّ أَرْوَاحَهُمْ} هذا متأخر في
النزول، فحينئذ نحكم بالمتأخر ويكونه ناسخاً للمتقدم.
وإذا لم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ فإننا حينئذ نبحث عن
مرجع لأحد النصين على الآخر.
* قوله: وإلا تساقطاً: فيه نوع تساهل وكان الأولي به أن يقول: وإلا
رجم بينهما بحسب المرجحات الخارجية، مثال ذلك: يقول النبي ﷺ: لا
صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس) فقوله هنا: لا صلاة؛ عام، صلاة
نكرة في سياق النفي فتكون عامة فلا يجوز لأحد أن يصلي بعد صلاة الفجر
وجاء في الحديث الآخر: 'من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها لا
كفارة لها إلا ذلك) فهذا خطاب عام في جميع الأوقات، إذا ذكرها في
أي وقت، فبأيهم تعمل؟ لو تذكر الإنسان أنه نسي صلاة بعد صلاة
الفجر؟ لما صلي الفجر تذكر أنه نسي صلاة العشاء، بالأمس فحينئذ هل
يعمل بالنص الأول أم بالتالي؟' نقول نبحث عن مرجع خارجي، وقوله

(من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها) لا يوجد له خصوص
فإن لم يخصص بأي نص من النصوص، وأما قوله: 'لا صلاة بعد الفجر
حتى تطلع الشمس' وجد له عدد من المختصات كما ثبت أن النبي ﷺ: 
قضى سنة الظهر في أوقات النهي) وقد ثبت أن النبي ﷺ: 'وجد
رجلين في منى خلف القوم، فقال: لم لم تصلوا؟ فقالا: قد صلينا في

(1) البخاري (887) ومسلم (777) وأبو داود (1271) والنسائي (1308/11) وابن ماجه (1249)
وأحمد (1/178/18).

(2) البخاري (897) ومسلم (784) وأبو داود (1442) والترمذي (178) والنسائي (1293/11) وابن
ماجه (196) وأحمد (7/100/1).

(3) البخاري (1333) ومسلم (834) وأبو داود (1773).
رحالنا، فقال: إذا صليتما في رحالكم ثم تيتم الناس وهم يصلون فصلوا معهم تكُن لكم ناقلَةً)1( فخصص النص الثاني: "لا صلاة بعد الفجر ...
فدل هذا على أنه أضعف في العوام لأنه قد خصص بعدد من المخصصات، فحينئذ تقول إن قوله: "من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها" أولى بالعمل من قوله: "لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس" لأن النص الثاني ورد عليه عدد من المخصصات بخلاف النص الأول.

*****

(1) أبو داود (575) والترمذي (216) والنسائي (212/4) وأحمد (160/4).
الخاص

و(الخاص) يقابل العام، وهو ما دل على شيء بعينه ولهما طرفان وواسطة.

قوله: و(الخاص) يقابل العام، وهو ما دل على شيء بعينه: هذا هو تعريف الخاص، وعرف العام هنالك بأنه اللغة المستغرق لما يصح له. فيكون الخاص اللغة غير المستغرق بحيث يدل على شيء واحد أو أفراد لا تشمل جميع الجنس، مثال ذلك: زيد، هذا الخاص وليس بعام لأنه لفظ غير مستغرق للجنس وإنما المراد به شيء واحد.

قوله: و(الخاص) يقابل العام وواسطة: يعني أن العمووم والخصوص في النصوص لهما طرفان وواسطة فهناك خاص لا أخص منه مثل: زيد وهناك عام لا أعم منه مثل له بعضهم يقول: شيء، وبعضهم يقول: العام الذي لا أعم منه هو المعلوم أو هو الشيء؟ هل الشيء يصدق على المعلوم؟ المعلوم هل يسمى شيئاً لان المعلوم يشمل المعلوم متي ما تصور، لكنه لا يشمل الجمهور والجهول يسمى شيئاً، فحينئذ هل الأعم هو المعلوم أو الشيء؟ وهذا مبني على لفظة: (شيء) هل يصدق على المعلوم أو لا؟ المعتزلة يقولون: المعلوم شيء. والأشكلة يقولون: المعلوم ليس بشيء.

ما دليل كل من الطائفتين؟ المعتزلة يقولون: دليلنا قوله تعالى: «إنما قُوْلُنا إِذْ يُزَكَّى وَإِذَا أُرْدْتُنَّهُ أَنْ نَقْوَلُ لَهُمْ كَيْ تَكُونُ مَعْذَرَةً» [النحل: 119] فسمى المعلوم
فعام مطلق، وهو ما لا أعم منه كالمعلوم.

شيئاً، والاشاعرة يقولون دليلنا قوله تعالى: "فَوَقَدْ خَلَفْتَكَ مِن قَبْلٍ وَلَنْ تَكْفَرْ" شبه (7) إبراهيم: 99، فلما كان معدوماً لم يكن شيئاً فدل ذلك على أن المعدوم ليس بشيء. فما هو الراجح؟

نقول: ما هي بقية الأقوال في المسألة؟ ولابد أن يكون هذا عندك منهج قبل أن ترتج في مسألة ما لا بد أن تعرف جميع الأقوال في المسألة تقول:

هل هناك أقوال أخرى؟

فأهل السنة يقولون: المعدوم شيء في الأذهان وليس بشيء في الأعيان، فالمعدوم شيء في التصور ولذلك قال تعالى: "فَإِنَّمَا قُوْلُنا لَيْفَ تَأْمُّ الْأَزْدَمَة أَن نَّقُولُ لَهُمْ كَانَ قَبْلُهُمْ فِي كُونٍ" النحل 48، فهو شيء في التصورات، لكنه ليس شيئاً في الخارج، وفي الأعيان، ولذلك قال تعالى: "فَوَقَدْ خَلَفْتَكَ مِن قَبْلٍ وَلَنْ تَكْفَرْ" شبه. وبدل ذلك تجتمع التصورات على مثل هذا القول، ولذلك إذا تأمل الإنسان في أقوال الطوائف المختلفة يجدون بهم يأخذون بنوع من التصور ويتركون بقية التصورات بخلاف أهل السنة فإنهم ينظرون جميع التصور.

قوله: فعام مطلق وهو ما لا أعم منه كالمعلوم: هذا هو القسم الأول وهو الطرف الأول عام مطلق لا أعم منه.
وخاص مطلق وهو ما لا أخص منه كزبد، وما بينهما فعام بالنسبة إلى ما تحته خاص بالنسبة إلى ما فوقه كل موجود.

قوله: خاص مطلق وهو ما لا أخص منه كزبد: هذا هو الطرف الآخر.

قوله: وما بينهما فعام بالنسبة إلى ما تحته خاص بالنسبة إلى ما فوقه كل موجود: فالموجود خاص بالنسبة للمعلوم لأن المعلوم يشمل المعدوم والموجود والموجود أعم من الإنسان لأن الموجود يشمل الحيوانات والجمادات.

*****
التخصيص

و(التخصص): إخراج بعض ما تناوله اللفظ في فارق النسخ، بأنه رفعه جميعًا.

* قوله: والتخصص: هذه المسألة في تعريف التخصص وأحكامه.
* قوله: إخراج بعض ما تناوله اللفظ في فارق النسخ: ما هو التخصص؟

هو أن يأتي لفظ عام ثم يأتي بعد ذلك لفظ آخر بين أن اللفظ الأول ليس المراد به جميع الأفراد، مثل ذلك: قوله جل وعلا: ۡوَالمُطَلَّقٌ ۢبِالتَّـصِّرِّبِ ۢبِأَنفِسِهِنَّ نَلْتَهُمُ قُرُوُّمَا ۢبِالحَكَّةِۢ ۢبِمَنْ طَمَّنَّهُمْۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢۢ
بوجواز مقارنة المخصص،

غير إخراج في البقرة: 240 هذا لما نسخ بالآية الأخرى على أحد القولين في تفسيرهما حينئذ رفع حكم النص الأول كاملاً، ومثال ذلك قوله سبحانه:

"بكأبآي آلهِي خَرَصَ المُؤمِنين عَلی الْقَتَالِ" إن يكن يَنْخَم عِشَرُون صَيْرُون يَدْخِلُونَ يَأْتِينُونَ" الاقنل: 15 فرفع جميع الخطاب بقوله تعالى: "القلب خلق الله

عنكم وعلّم أن فيكم عينكم فإن يكن ينخم مئة صاربة يدغدو يأتينون" الاقنل: 16 فبينما التخصيص رفع لبعض الخطاب، مثال ذلك قوله تعالى: "والمللوقت

يَتَرَكْضِبْ بِأَنفِسِهِنْ ثلَتةٌ قَوْرُونَ" خصص بقوله سبحانه: "وأولئك الاحماض

أجلهم أن يَضَعُّهم حَلَمُونَ" هل (أولات الأحمال) بلغ النص الأول ورفع جميع النص، أم هو متعلق ببعض أفراد النص، بل هو متعلق ببعض أفراد النص الأول، هذا الفرق الأول.

* قوله: ويجواز مقارنة المخصص: هذا هو الفرق الثاني، أن خطاب التخصيص يمكن أن يكون مع الخطاب العام بينما النسخ لا بد أن يكون الناسخ متاخرًا، فلا بد أن ينزل الخطاب المنصوب أولاً، ثم بعد مدة ينزل الخطاب الناصح. أما التخصيص فقد يكون مع نفس الخطاب، مثال ذلك:

قوله تعالى: "لَا يَسْتَيْعَ الْقُدُّودُ مِنَ المُؤمِنين غَيْرِ أَوْلِي الْطَّمِيرَ وَالْجِهَّازِ" في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم! الاقنل: 95 ففي أولي الخضوع، خصيص
وعدم وجوب مقاومته، ودخوله على الخبر بخلاف النسخ.

ورد مع نفس الخطاب في نفس الآية وإن تأخر قليلاً في النزول عنه.

* قوله: وعدم وجوب مقاومته: يعني أن النسخ يشترط فيه المساواة بين الناسخ والمنسوخ؛ بخلاف التخصيص.

* قوله: ودخوله على الخبر بخلاف النسخ: هذا هو الفرق الثالث.

ولا خلاف في جواز التخصيص.

أن يدخل التخصيص في الأخبار الماضية.

* قوله: ولا خلاف في جواز التخصيص: هذا فارق آخر، أن النسخ وقع الخلاف في جوازه، والخلاف في جواز النسخ ضعيف لأنه إذا حكي عن أبي مسلم الأصفهاني فقط فهو ضعيف، والتخصيص لا يوجد فيه خلاف مطلقًا، لكن ينبغي أن يقال: النسخ لا يلتفت إلى الخلاف فيه لأنهما متماثلان في هذه المسألة.

ما الدليل على جواز التخصيص؟

الدليل إجماع الصحابة وما تواتر عن النبي ﷺ كما يدل عليه وقوع التخصيص، فالنصوص الشرعية قد وقع فيها التخصيص اتفاقًا.
والخصصات تسعة: (الحس) كخروج السماء والأرض من ﴿تَدَيَّرَكَ﴾ [الأحقاف: 25] (العقل) وبالناري من لا يفهم التكاليف
(الإجماع) والحقيق أنه ليس بخصوص بل دال على وجوده.

* قوله: والمخصصات تسعة: أي أن خصصات العام تسعة أنواع من الأدلة.

* قوله: (الحس) كخروج السماء والأرض من ﴿تَدَيَّرَكَ﴾ ﴿يَتُّقَدَّرُكَ﴾: ﴿وِيَدَّرُكَ﴾ ﴿يَكَبُّرَ﴾ ﴿يَكَبَّرُ﴾ ﴿يَكُبِّرَ﴾ ﴿يَكُبُّرَ﴾ ﴿يَكُبِّرَ﴾، بكون السماوات لم تدمر والأرض لم تدمر فخصوصنا بالحس.

* قوله: (العقل) وبالناري من لا يفهم التكاليف: في قوله تعالى: ﴿وَأَقِمُوا الْصَّلَاةَ﴾ فإن الذي لا يفهم مثل المنجرون لا يدخل في الآية حيث اختار جماعة من العلماء أن المخصص في ذلك هو العقل.


وقال آخرون: ليس الحس والعقل من خصصات العموم، لكنها تبين أن الخطاب العام يراد به الخصوص.

* قوله: (الإجماع) والحقيق أنه ليس بخصوص بل دال على وجوده:
النوع الثالث من خصصات العموم: الإجماع، فإذا ورد لفظ عام ثم أجمعت الأمة على أن بعض الصور لا تدخل في الخطاب العام، فإننا
وحالف (النص الخاص) ك(لا قطع إلا في ربع دينار)\(^1\)

 حينئذ، خصصت العام، مثل ذلك قول النبي ﷺ: "الماء طهور لا ينسى شيء"\(^2\) الماء عام؛ لأنه اسم جنس معروف بالخصوص، بالإجماع على أنه إذا خالفت النجاسة الماء فتتغير الماء فإنه يكتنف نفسه، فهذا تخصيص بالإجماع.

 وبعض العلماء يقول: المخصص في الحقيقة ليس هو الإجماع وإنما هو مستند الإجماع، وإن كان مستند الإجماع لم يصل إلينا، لأنه لم يرد لكل إجماع من مستند ودليل الوارد في قوله ﷺ: "الماء طهور إلا ما غلب على لونه أو ريحه"\(^3\) هذا الحديث ضعيف فلا يعتمد عليه، لم يرد إلا هذا الحديث فإننا لا نقول بالتخصيص به لأنه ضعيف لكن ورد الإجماع بذلك حينئذ، قال لنا هذا الحكم فخصصنا اللزوم العام بالإجماع.

 * قوله: (والنص الخاص) ك(لا قطع إلا في ربع دينار)\(^1\): فهذا هو النوع الرابع، فإن النص يخصص العموم مثل قوله تعالى: "وَالسَّارِقُانَانَا، أَبْنِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا تَكْسِبَانَ مِنْ آلِهَتِهِ" (المائدة: 82). لفظ السارق هنا من ألفاظ العموم، لأنه اسم مفرد معروف بالأنسية فيكون

---

\(^1\) مسلم (1464) والنسائي (8/80) وأحمد (244/6).
\(^2\) أبو داود (266) والترمذي (26) والنسائي (174/1) وأحمد (231/2).
\(^3\) ابن ماجه (521).
ولا يشترط تأخره، وعنه: بلى، فيقدم التأخر وإن كان عاماً، كقول الحنفية: فيكون نسخاً للخاص كما لو أفرد.

منفياً للعموم، خصصناه بهذا النص: «لا قطع إلا في ربع دينار» (1) فلا نقطع إلا من سرق أكثر من ربع دينار.

قوله: ولا يشترط تأخره، وعنه بلى،... تقرر فيما سبق القول بالتمحيص بالنص، لكن هل يشترط في المخصص أن يكون متاخرًا في نزوله عن العام أو يمكن تخصيص العام المتاخر بخاص متقدم؟ قال الجمهور: يجوز تخصيص العام المتاخر بخاص متقدم ولا يشترط في المخصص تأخره، وقال الحنفية: لابد أن يكون المخصص متأخرًا فيقدم المتأخر ولو كان عاماً فيكون نسخاً للخاص كما لو أفرد، إذن لو وردنا نص عام ونص خاص فماذا نعمل؟ مثال ذلك: قوله جل وعلا: ﴿وَأَوْلَتُ الْأَحْمَالِ﴾ (البقرة: 228) وقوله تعالى: ﴿ثَمَّ تَمَكَّنُوا ثُمَّ جَلَّتُوا﴾ (الطلاق: 4) فحينئذ هذا نص عام وهذا نص خاص، هل ننظر للتاريخ؟ أو نقول نعمل بالخاص في محل الخصوص وهو ذات الحمل ونعمل بالعام في بقية المطلقات، هذا قول الجمهور، وبيك ذلك يعملون بالنصين معاً، بينما الحنفية يقولون: ننظر إلى التاريخ فإن كان المتقدم هو العام فحينئذ نعمل بالخصوص وإن كان المتقدم هو الخاص فإننا نقول بأن العام ناسخ للخاص المتقدم وذلك لأن العموم عندهم قطعي.
فعلى هذا متى جهل المتقدم تعارضًا لاحتمال النسخ بتأخير العام، واحتمال التخصيص بتقديمه. وقال بعض الحنفية: الكتاب لا يخصص السنة، وخرجه ابن حامد رواية لنا.

الدلالة. وأشار المؤلف لاستدلالهم بقوله: كما لو أفرد، يعني كما لو تقدم خاص ثم ورد ما يعارضه وكان خاصاً أيضاً; فإنه يعمل بالتأخير.

قوله: فعلى هذا متى جهل المتقدم تعارضًا: يعني على القول الثاني بأن المتأخر ينسخ المتقدم وأن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم، لو جهل المتقدم منهما فإنا نحكم بأنهما نصان متعارضان فحينئذ نطلب الترجيح من الخارج.

وتخصيص النص يمكن تقسيمه باعتبار نوع الدليل إلى أربعة أقسام:

الأول: تخصيص الكتاب بالكتاب وهذا مع اتفاق.

الثاني: تخصيص السنة بالسنة وهذا منتفق على جوازه أيضاً.

الثالث: تخصيص الكتاب بالسنة والجهور على جوازه خلافاً لطائفة قليلة.

الرابع: تخصيص السنة بالكتاب وفي ذلك خلاف أشار له المؤلف.

قوله: وقال بعض الحنفية: الكتاب لا يخصص السنة، وخرجه ابن حامد رواية لنا: لو وردنا آية من القرآن خاصة وورد حديث عام، فهل نقول إن الآية القرآنية مخصصة للحديث العام؟ الجمهور يقولون: نعم يمكن أن يخصص بالكتاب سنة النبي وَالحَنْفِية يقولون: السنة وظيفتها بيان
القرآن فلا يمكن أن يكون القرآن مبدأ للسنة، والصواب مذهب الجمهور لأن فيه إعمالاً للنصين ومن ثم أمكن إعمال النصين فله أولى من إلغاء أحدهما.

ومن أمثلة ذلك حديث: «البكر بالبكر جلد مئة وتغريب عام») والذين من الألفاظ العامة لكونها اسمًا مفردًا معرفًا بالجنسية، خص بالأمة لقوله تعالى: {إِنَّ أُمَّتَيْنِي نَفَصَّتُوهُنَّ يُصِفُّونَ مَا عَلَى الْمُخْصَصِينَ مِنْ أَلْعَدَابِ} (النساء: 32).

كما يمكن تقسيم التخصيص بالنص باعتبار السند إلى أربعة أقسام:

أولها: تخصيص المتواتر بالمتوتر.

الثاني: تخصيص الآحاد بالآحاد.

الثالث: تخصيص الآحاد بالمتوتر.

الرابع: تخصيص المتواتر بالآحاد، وفي هذه الصورة خلاف، والصواب جريان التخصيص في هذه الصورة.

(1) مسلم (1190) وأبو داود (4416) والترمذي (1434) وابن ماجه (250).
و(المفهوم) كخروج المعلوفة بقوله {في سأمتة الغنم زكاة} من قوله: {في أربعين شاة}، و(فعله صلى الله عليه وسلم).

* قوله: {المفهوم} كخروج... هذا هو خامس المخصصات وهو المفهوم سواء كان مفهوم الموافقة أم مفهوم المخلافة وعرف المفهوم بأنه ما دل عليه اللفظ في غير محل النطق،مثاله: قوله النبي {في كل أربعين شاة شاة} (1) فهذا قول عام يشمل المعلوفة ويشمل السائمة، وفي قوله النبي {في سأمتة الغنم الزكاة} (2) هذا تخصيص للنص الأول بواسطة مفهوم المخلافة؛ لأنك تفهم من قوله: {في سأمتة الغنم الزكاة} أن الحكم خاص بالسائمة فقط.

* قوله: {فعله} (3) هذا هو المخصص السادس والمراد إذا وردنا لفظ عام ثم وجدنا النبي {فعل فعلاً} من الأفعال في جزئية يخالف ذلك العام، فحينئذ يقول: بأن العام يخصص بذلك الفعل، مثال ذلك: نهى النبي {عن الصلاة بعد العصر} بقوله: {الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس} كما في حديث أبي سعيد وغيره (4)، ثم ورد أن النبي صلى الله سنة الظهر بعد العصر، وقال {إن الوقف شغولون عن صلاتها}

(1) أبو داود (1572) والترمذي (121) وابن ماجه (1805) وأحمد (15/2).
(2) البخاري (1454) وأبو داود (1570) والنسائي (18/5).
(3) البخاري (582) ومسلم (272) وأبو داود (1761) والنسائي (25/8) وابن ماجه (1249).
فصولتها(1) فحينئذ نقول: يشرع للإنسان أن يقضي السنة الراتبة في وقت النهي العام لكن المداومة عليها هذا هو الخاص بالنبي ﷺ لأنه ﷺ كان إذا فعل فعلاً فإنه يستقر في ذمه ويداوم عليه بخلاف أمته، فنحن إذا فاتتنا السنة الراتبة جاز لنا قضاها، ومن أمثلته أيضاً: تخصيص عموم النهي عن الصلاة بعد العصر بصلاة الجنازة.

* قوله: (تقريره): من أمثلة التقرير المخصص للعموم: قول النبي ﷺ لما رأى أحد الصحابة يصلي بعد صلاة الفجر: "صلاة الصبح ركعتان"، قال: (إني لم أكن قد صليت سنة الفجر قبلها وإنني الآن أصليها) ﴿فهذا تخصيص للعموم الوارد بالنهي عن الصلاة بعد الفجر بالتقرير حيث سكت عنه النبي ﷺ وإن كان هذا الحديث مختلفاً فيه بين أهل العلم صحة وضعاً.

* قوله: (قول الصحابي) إن كان حجة: هذا هو النوع الثامن من أنواع المخصصات، هل يجوز أن تخصص العموم بقول الصحابي؟ ومن قال بأن قول الصحابي ليس بموجبة فلا يخصص العموم به، أما من قال بأنه

(1) البخاري (1233) ومسلم (834) وأبو داو (1273) والترمذي (184) والسني (281/1 وابن ماجه (1159) وأحمد (293/1).
(2) أبو داو (1267) وابن ماجه (1154) وأحمد (447/5).
حجة وهو الصواب فقد اختلفوا فمنهم من قال: يختص به العموم ومنهم من قال: لا يختص به العموم، مثال ذلك: قول النبي ﷺ: "أعفوا اللهي"(1) اللهي عام لأنه اسم جنس معرف بالجنسية فيشمل ما كان أقل من القبضة وما زاد عنها، ثم ورد بعد ذلك أن ابن عمر رضي الله عنهم (كان يأخذ ما زاد عن القبضة من لحيته)(2) فحينئذ هل يختص العموم بفعل الصحابي أو بقول الصحابي أو لا؟ هذا هو المراد بهذه المسألة والصواب أنه لا يختص به لأن قول الصحابي قد يكون فهماً له أو رأياً له ويبقى مخالفاً للنص وإذا نعمت النص يخالف قول الصحابي فإنا نعمه بالنص ولا نلتفت إلى قول الصحابي وهذا هو الصواب.

(1) البخاري(5983) ومسلم(259) وأبو داود(1419) والترمذي(2763) والنسائي(1611)
(2) البخاري(2589).
و(قياس نص خاص) في قول أبي بكر والقاضي وجاعة من الفقهاء والتكلبين. وقال ابن شا OnDestroy وجاعة من الفقهاء: لا يختص العام، وقال قوم بالجلي دون الخفي، وخصص به عيسى بن أبان العام المخصص وحكي عن أبي حنيفة.

قوله: قياس نص خاص... هل يجوز تخصيص العموم بالقياس أم لا يجوز تخصيصه به؟ اختلف العلماء فيه على أقوال متعددة ومن أمثلة ذلك: قول النبي ﷺ: "لا صلاة بعد العصر حتى تغروب الشمس" (1) هذا عام، ثم وجدنا النبي ﷺ يقول: "يا بني عبد مناف لا تمنعوا أحداً صلى بهذا البيت أو طاف في أي ساعة شاء من ليل أو نهار" (2) فهذا تخصيص بهذا النص لسنة الطواف، فحينئذ لوقتنا عليه مسألة تحيه المسجد فهل يصح هذا القياس وخصوص به العموم أو لا يصح؟

اختفى العلماء في ذلك على أقوال أشهرها خمسة أقوال:

القول الأول: يجوز أن خصص العموم بالقياس.

القول الثاني: لا يجوز أن خصص العموم بالقياس.

القول الثالث: جواز تخصيص العموم بالقياس الجلي دون القياس الخفي، مع اختلافهم في معنى القياس الجلي والخفي على ما يأتي في باب القياس.

القول الرابع: إن العام إن سبق تخصيصه بدليل آخر جاز أن يختص ذلك العموم بالقياس بعد ذلك، أما إن كان العام باقياً على العموم ولم

(1) البخاري (867) ومسلم (727) وأبو داود (1262) والسناطي (258/1) وابن ماجه (1249).
(2) الترمذي (828) والسناطي (284/1) وابن ماجه (1254).
ويجوز تخصيص العموم إلى الواحد، وقال الرازي والقفال والغزالي إلى أقل الجمع. وهو حجة في الباقى عند الجمهور خلافاً لأبي ثور وعيسى بن أبان.

يسبق تخصيصه قبل ذلك فلا يجوز تخصيصه بالقياس.

والقول الخامس: أن القياس إن كان مبنياً على علة منصوبة جاز تخصيص العموم به وإلا لم يجوز تخصيص العموم به، ولعله أظهر الأقوال لأن النص على العلة كأنه نص على الحكم في بقية الفروع وإن لم يكن نصاً حقيقة.

* قوله: ويجوز تخصيص العموم إلى الواحد...: أي يجوز تخصيص العموم ولو لم يبق العام بعد التخصيص دالاً على حكم شيء إلا على حكم فرد واحد، والقول الثاني بأنه لا بد أن يبقى في العام بعد تخصيصه أقل الجمع على الخلاف السابق في أقل الجمع هل هو أثان أم ثلثة.

* قوله: وهو حجة في الباقى: يعني أنه إذا خصص العموم هل النص العام يبقى حجة في الباقى؟ الجمهور يقولون: نعم، إذا خصص العموم فإننا نعمل بالخاص في محل الخصوص ونعمل بالعموم في بقية المسائل، خلافاً لمذ ذكر المؤلف هنا الخلاف عنهم. ولاشك أن قول الجمهور هو الصواب، على أن حكاك الخلاف هنا عنها فيها نظر، فأبو ثور من المتقدمين الذين لم يكن التدوين مثيراً في عصرهم فلعله لم يفهم قوله وأما عيسى بن أبان فتقدم أنه يرى أن القياس يخصص العام الذي سبق تخصيصه، مما يدل على أنه يرى أن حجية العام تبقى بعد تخصيصه، إذ كيف يقول بأن القياس لا يخصص عموم ما ليس بدليل.
ومنه (الاستثناء) وهو قول متصل يدل على أن المذكر معه غير مراد بالقول الأول. فيفرق التخصيص بالاتصال، وتطرقه إلى النص كعشرة إلا ثلاثة ويفارق النص بالاتصال، وبيانه مانع لدخول ما جاز دخوله، والنص رافع لما دخل، وبيانه رفع للبعض والنسخ رفع للجميع.

* قوله: ومنه (الاستثناء): هذا ما يتعلق بسائل الاستثناء وهو نوع من أنواع المخصصات المتصلة، فالمخصصات على نوعين:

النوع الأول: مخصص متصل يكون مع نفس الخطاب العام ومنه الاستثناء والصفة والغاية والشرط.

النوع الثاني: مخصص منفصل مثل ما مثلنا بآية: (المطلقات) وآية: (أولات الأحوال) فهذا مخصص منفصل كل منهما ورد بنص خاص، أما الاستثناء فهو من المخصصات المتصلة لأنه لا بد أن يكون مع ذات اللفظ.

* قوله: وهو قول متصل يدل على أن المذكر معه غير…: هذا هو الاستثناء، فلما تقول: له علي عشرة إلا ثلاثة، فكم تقول: له علي سبعة.

ما الفرق بين المخصصات المتصلة والمخصصات المنفصلة؟

الفرق الأول: المخصصات المتصلة تكون مع نفس الخطاب، أما المخصصات المنفصلة فإنها تكون مستقلة ومنفصلة عن الخطاب العام.

الفرق الثاني: المخصصات المتصلة تنطلق إلى النص، والنص هو الذي لا يُمكن أن يرد عليه احتمال، فالمخصص المتصل يجوز أن يرد على النص
تقول: له علي عشرة إلا ثلاثة، لكن المخصص المنفصل لا يصح أن يرد على النصوص وإنما يرد على الظواهر التي يترق إليها الاحتمال.

وهناك فرق ثالث: وهو أن المخصصات المنفصلة يجوز أن يخصص بها أكثر من النصف، أما المخصصات المتصلة فلا يجوز أن يخصص بها إلا النصف فأقل عند الجمهور.

ما الفرق بين النسخ والمخصصات المتصلة كالاستثناء؟

هناك عدد من الفوارق: الأول: أن النسخ غير متصل، فلا بد أن يكون متراخيًا بينما المخصص المتصل يكون مع نفس الخطاب.

الثاني: أن الاستثناء مبين وموضح أن المستثنى غير داخل في العموم لكن النسخ رافع للخطاب السابق بالكلية، كما لو قال: له علي عشرة، ثم قال بعد ذلك: لا، ليس له علي شيء، هذا نوع من أنواع النسخ.

الثالث: النسخ رافع للجميع بينما التخصيص يرفع أو يبين أن البعض ليس ضمنًا في العموم.

قوله: وشرط الاتصال: هناك عدد من الشروط لصحة الاستثناء منها: الاتصال بين المستثنى والمستثنى منه.
 فلا يفصل بينهما سكوت يمكن الكلام فيه، وحكي عن ابن عباس عدم اشتراطه، وعن عطاء والحسن تعليقه بالمجلس،


* قوله: وعن عطاء والحسن تعليقه بالمجلس: هذا هو القول الثالث اختاره شيخ الإسلام وعطاء والحسن يقولون: يجوز تأخير الاستثناء ما دام في المجلس.
وقد أومأ إليه أحمد في الأيمن، وأن يكون من الجنس وبه قال بعض الشافعية، وقال مالك وأبو حنيفة وبعض المتكلمين: ليس بشرط. وأن يكون المستنى أقل من النصف.


* قوله: وأن يكون من الجنس وبه قال بعض الشافعية: هذا هو الشرط الثاني في الاستثناء، فلا يصح أن تستثنى إلا من الجنس، فلا يصح أن تقول: جاء القوم إلا حماراً؛ لأن الحمار ليس من القوم. ولو قال: له علي مائة درهم إلا ثواباً. تقول: هذا الاستثناء ملغي لا قيمة له؛ لأنه من غير الجنس. وهذا قول الجمهور.


* قوله: وأن يكون المستنى أقل من النصف: هذا هو الشرط الثالث أن يكون المستنى أقل من نصف المستنى منه، كأن يقول: له علي عشرة
وفي النصف وجهان. وأجاز الأئئرون الأكثر. فإن تعقب جمالاً عاد إلى جميعها، وقال الحنفية إلى الأقرب.

إلا ثلاثة، ولا يصح أن يقول: له علي عشرة إلا سبعة، فحينئذ تلغي الاستثناء ونبت عشرة كاملة.

قوله: وفي النصف وجهان، وأجاز الأئئرون الأكثر: هذا هو القول الثاني فإن أكثر العلماء على أنه يجوز استثناء الأقرب، لكن بالاتفاق أنه لا يجوز استثناء الجمع، فلو قال: له علي عشرة إلا عشرة. فلا يصح الاستثناء ويكون عليه عشرة كاملة.

قوله: فإن تعقب جمالاً عاد إلى جميعها، وقال الحنفية إلى الأقرب:

لو وردت جمل متعددة، ثم جاء الاستثناء بعدها، فهل يعود الاستثناء على الجمع، أو يعود على آخر جملة؟ يقول: إن وجدت قرينة تدل على أن المراذ العود إلى جميع الجمل أو بعض الجمل فإنه يعمل بتلك القرينة. مثال ذلك: قوله جل وعلا: "فَلَمَّا فَضَّلَ طَالِبُ الْجُنُودِ قَالَ إِذْ أَرْبَى اللَّهُ مُبَلَّبِسُهُ بِئْرَهُ فَقَمَ تَبُرَّتْ بِهَا قَلِيسَ بَيْنَيْنِ وَمَنْ لَمْ يُطَعِّمَهُ فَإِنَّهُ يَقُولُ إِنَّ أَيْضًا مَا آتَى."

"البقرة: 244« الاستثناء هنا يعود على أي جملة؟ هل يعود على جملة (فمن شرب منه)، أم يعود على جملة (ومن لم يطعمه)؟ نقول: هنا الاستثناء عائد إلى الجملة الأولى وليس عائداً إلى الجملة الثانية.

وذلك لوجود القرينة، لكن لو لم يوجد قرينة فعلى أيهما يحمل؟ مثال
وهو من الإثبات نفي، ومن النفي إثبات.

ذلك قوله تعالى: "وَالَّذِينَ يَزْمَونَ الْمُخْصَصَتْنَ ْنَمَّ لَمْ يَأْتُوا بَأرَّةٍ شَهِيَّةٍ فَأَجِيَلَّوْا وَهُمْ نَذِئِينَ ْجَلِّدُوْا وَلَا تَقْبَلُوا كَمْ شَهِيَّةً أَبَداً وَأَوْلَٰئِكَ هُمُ الْقَسَّمُونَ" إلا الذين كابروا [النور: 45] فالاستثناء هنا هل يعود إلى الجملة: "وَأَوْلَٰئِكَ هُمُ الْقَسَّمُونَ" وهو قول الحنفية، أو يعود إلى الجملة التي قبلها: "وَلَا تَقْبَلُوا هُمْ شَهِيَّةً أَبَداً" بحيث لو تاب القاذف، هل تقبل شهادته أو لا تقبل؟ عند الحنفية لا تقبل، لأنهم يقولون: إن الاستثناء يعود إلى الجملة الأخيرة فقط والجمهور يقولون: تقبل لأن الاستثناء الذي يتعقب جملة يعود إلى جميعها عندهم.

ومنه (المطلق) وهو ما تناول واحدًا لا يعنيه باعتبار حقيقة شاملةً للجنس.
وقيل: لفظ يدل على معنى مبهم في جنسه.

* قوله: ومنه المطلق وهو ما تناول واحدًا لا يعنيه باعتبار حقيقة شاملةً للجنس. وقيل لفظ يدل على معنى مبهم في جنسه: أي أن المطلق هو الفظ المتناول لفرد واحد فقط لكن هذا الفرد ليس فردًا معيّناً وإنما المراد فرد مطلق شائع في جنسه، مثل ذلك: إذا قلت: أكرم إنسانًا، هل تقول أكرم جميع الناس؟ لا، وإنما تقول أكرم إنسانًا واحدًا، هل هو معين بحيث يقال هو زيد؟ لا، ليس معيناً، فهذا هو المطلق.

مثال آخر: قول النبي ﷺ ( لما جاء الرجل الذي واقع في نهار رمضان، فقال له: اعتقد رقبة) (1) ف-Qaeda هنا لفظ مطلق لأنه شائع في جنسه، فأي رقبة أعتقد يكون قد أدى الواجب الذي عليه.

المطلق هو النكرة في سياق الإثبات أو الأمر، فافتق رقبة، رقبة هنا نكرة جاءت في سياق الأمر فتكون مطلقة.

ما الفرق بين المطلق والعام؟

العام هو الشامل لجميع ما يصح له، مثل ذلك قوله تعالى: أطيعوا ربككم (البقرة: 21) ففظ الناس هنا يشمل جميع الناس.

(1) البخاري (1136) ومسلم (1111) وأبو داود (2390) والترمذي (724) وابن ماجه (1671) وابن أحمد (2417).
ويقاله (المقيد) وهو المتناول لوصف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة جنسه ك(رقبة مؤمنة). فإن ورد مطلق ومقيد،
أما المطلق فالمراد به فرد واحد كما لو قال: أكرم إنسانًا، أكرم مؤمنًا.
يندفع الأمر بإكرام شخص واحد.
* قوله: ويقاله المقيد ...: أي أن المقابل للمطلق هو المقيد، والمقيد هو الذي وجدت فيه صفة تزيد عن مطلق الشيوخ الذي هو الحقيقة الشاملة لأفراد الجنس، مثل ذلك إذا قال: اعتق رقبة مؤمنة. فهنا لفظ: رقبة وضع فيه قيد وهو الإيمان، فهو مقيد من جهة الإيمان، لكنه مطلق من جهة الطول والسن وسائر الصفات. فالمقيد هو اللفظ الذي يتناول أمراً موصوفاً بصفة زائدة على الحقيقة الشاملة جنسه. ومن المقيد عند الجمهور: المعين مثل لفظ زيد فإنه يدل على شخص بعينه.
* قوله: فإن ورد مطلق ومقيد: أي أنه إذا جاء في الشريعة نص مطلق غير مقيد بصورة من الصفات، ثم جاءنا نص آخر فيه صفة مقيدة، فهل تحمل المطلق على المقيد؟ ننظر إذا اختلف الحكم، فإنه لا يحمل المطلق على المقيد، مثل ذلك: جاء في كفارة الظهار أن الواجب إعتقال رقبة، فإن لم يجد فإنه يصوم شهرين متتابعين، فإن لم يستطع فإنه يطم ستين مسكيناً. وجاءنا في كفارة القتل الإعتقال والصوم ولم يذكر الإطعام، فالحكم في الإطعام مختلف، لأنه في كفارة القتل لم يوجب إطعاماً فحينئذ لا تحمل
فإن اتخاذ الحكم والسبب ك "لا نكاح إلا بولي" مع "لا نكاح إلا بولي مرشد"، حمل المطلق على المفيد،

المطلق على المقيد وتقول: كفارة القتل ليس فيها إطعام.

قوله: فإن اتخاذ الحكم والسبب ك "لا نكاح إلا بولي" مع "لا نكاح إلا بولي مرشد"، حمل المطلق على المفيد: هذه هي الحالة الثانية: إذا اتخذ الحكم، فإننا نقسم المسألة قسمين:

القسم الأول: إذا اتخذ الحكم واتخذ السبب ف حينئذ يحمل المطلق على المقيد مثال ذلك: قوله: "لا نكاح إلا بولي" (1) وفاء في لفظ: "لا نكاح إلا بولي مرشد" (2) تقول: يشترط في الأولي أن يكون عدلاً؛ لأنه وردا نصان أحدهما مطلق والآخر مقيد، والحكم متحد والسبب متحد، فيحمل المطلق على المقيد.

مثال آخر: جاء في حديث ابن عمر أن النبي ﷺ قال في المحرم: "فمن لم يجد التعليم لفليس الخفين وليقطعهم" (3) وجاء في حديث ابن عباس: "فمن لم يجد التعليم لفليس الخفين" (4) فالحكم هنا واحد وهو جواز لبس

(1) أبو داود (2085) والترمذي (1101) واين ماجه (1880) وأحمد (312/2).

(2) البيهقي (112/7).

(3) البخاري (124) ومسلم (1777) وابن ماجه (131/5) والترمذي (233) والنسائي (131/5) وابن عباس.

(4) البخاري (174) ومسلم (1178) والترمذي (234) والنسائي (133/5) وابن ماجه (132/2).
وقال أبو حنيفة: زيادة فهي نسخ. وإن اختفى السبب كالعتق في كفارة اليمين قيد بالإيمان، وأطلق في الظهارة، فالمنصوص لا يحمل، واختاره ابن شاقي، وهو قول أكثر الحنفية خلافاً للقاضي والمالكي وبعض الشافعية.

الخفين والسبب واحد وهو فقد النخلين في الإحرام فتحمل المطلق على المقيد.

ومن أمثلته: أن جواز الوصية مطلق في القرآن لم يحدد نسبة، ثم ورد تدريها في السنة بنسبة الثالث لقوله: "الثالث والثلث كثير".

* قوله: وقال أبو حنيفة: زيادة فهي نسخ: أي أننا ننظر للمتأخر فنضعه ناسخًا للمتقدم، وذلك لأن حمل المطلق على المقيد عندهم من باب الزيادة على النص، وهنا حصلت زيادة المقيد على المطلق، والزيادة على النص نسخ; وأنكر آخرون أن يكون الحنفية لا يحملون المطلق على المقيد في هذه الحالة.


(١) البخاري (١٢٩٥) ومسلم (١٦٢٨) وابن داود (٢٨٢٤) والرومي (٢٨٥٩) والنسائي (٢٤١/٦) وابن ماجه (٢٧٠٨).
وقال أبو الخطاب: تقييد المطلق كخصوص العموم وهو جائز بالقياس الخاص فها هنا مثله، فإن كان ثم مقيدين حل على أقربهما فيها، وإن اختلف الحكم فلا حل، احتد السبب أو اختلف.

وجاء في كفرارة القتل قوله تعالى: فأخرج رقبة مؤمنة للنساء: 92. هذا الحكم واحد وهو عتق رقبة، والسبب مختلف فهما قتل وهناك ظهار، ولذا اختلف العلماء هل يشترط في كفرارة الظهار أن تكون الرقبة مؤمنة؟ وقد جرى الخلاف في ذلك.

قوله: وقال أبو الخطاب: تقييد المطلق كخصوص العموم... يعني أن تقييد المطلق له أحكام خصوص العموم من جهة شروطه وأحكامه، فحينئذ ما يصح الخصوص به فإنه يجوز التقييد به على ما سبق في خصوصات العموم المتصلة، ومن ذلك مسألة تقييد المطلق بالقياس فإنه يجري فيها من الخلاف مثل الذي يجري في خصوص العموم بالقياس.

مع ملاحظة الفرق بين خصوص العموم لأنه متعلق بأفراد العموم فتكون علاقته بالذوات، وبين تقييد المطلق الذي يتعلق بالصفات.

الأمر

(الأمر) استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاة، وله صيغة تدل بمجردها عليه، وهي (أفعل) للحاضر و(ليفعل) للغائب عند الجمهور.

* قوله: (الأمر): أي أن من المباحث المتعلقة بدلاليات الألفاظ، مباحث الأمر وعليه مدار أكثر التكليفات الشرعية، وبدأ في تعريف الأمر.

فقال: استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعالاء.

* قوله: استدعاء: أي طلب.

* قوله: الفعل: لإخراج النهي لأن النهي طلب الترك، والأمر طلب الفعل.

* قوله: بالقول: لأنه يشترط في كون الأمر أمراً أن يكون هناك قول.

* قوله: على وجه الاستعلاة: يعني أنه لابد أن يكون الأمر مستعلياً على الأمور ولذلك فإن الدعاء لا تعتبره أمراً؛ لأنه ليس على وجه الاستعلاة وإنما على وجه التضرع والخضوع والتذلل لله عز وجل. وكذلك سؤال الأخ لأخيه لا يعد أمرًا وإذا يعد التماساً ورجاءً.

* قوله: وله صيغة تدل بمجردها عليه: هل للأمر صيغة؟ الجمهور.

على أن الأمر له صيغة تدل عليه بنفسها ولو لم يكن معها قرينة خلافاً للإشارة.

* قوله: وهي (أفعل) للحاضر و(ليفعل) للغائب عند الجمهور فإذا
ومن يجعل الكلام معنى قابلاً بالنفس أنكر الصيغة وليس بشيء.
والإرادة ليست شرطاً عند الأكثرين خلافاً للمعتزلة،.................

قال إنسان لآخر على جهة الاستعلاء: أفعل. فإن كلمة أفعل بنفسها دالة على الأمر ولا تصرف عنه إلا بقينته، وهذا مبني على أن الأمر هو الأصوات والحروف وأن الكلام هو الأصوات والألفاظ والحروف، خلافاً للأشاعرة. ومثال صيغة أفعل: أقموا. ومثال صيغة لفعل قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَمْ يَطْفُرُوا بِأَلْبَابِ الْعَتِيقِ﴾ (الحج: 129) وهنالك صيغ أخرى للأمر.

قوله: ومن يجعل الكلام معنى قابلاً بالنفس أنكر الصيغة وليس بشيء: الذين يقولون إن الكلام هو المعاني النفسية، هم الأشاعرة ومذهبهم خاطئ دل على خطأه عدد من النصوص كما سبق (1).

قوله: والإرادة ليست شرطاً عند الأكثرين خلافاً للمعتزلة: المعتزلة يقولون: يشترط في الأمر أن يكون الأمر مريداً لتحقيق الأمور به، فانت لا تأمر بشيء إلا إذا أردت أن يقع الأمور، فقالوا: إذا قلت صل، فانت تريد وقوع الصلاة إرادة كونية، وهذا مبني على مذهبهم في القدير؛ لأنهم ينفون خلق الله تعالى لأفعال العباد، وينفون إرادة الله الكونية للمعاصي، وهذا مذهب خاطئ؛ لأن الله عز وجل بين أن جميع أفعال العباد مرتبطة بمشيئة بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا قَدَّمُوهُ ﻷَنْ يُشَاءَ ﷺ رَبُّ الْعَالَمِيَّرِ﴾ (202).

(1) راجع بحث تقاسيم الكلام ص.
وهو للواجب بتجره عند الفقهاء وبعض المتكلمين،

[التكرير: 29] سواء المشيئة المتعلقة بالأفعال الطيبة أو مشيئة المعاصر فإنها كلها مرتبطة بشيئة الله تعالى وإرادته الكونية.

فقول المعتزلة: (يشترط في الأمر أن يكون الأمر مزيداً تحقق الأمور به) خطأ لأن الإنسان قد يأمر ابنه وهو يعلم أنه لن يمثل لإظهار ابنه عاصباً فيكون هذا تمهيداً لعقابه، وهذا معهود عند العقلاء.

قوله: وهو للواجب بتجره عند الفقهاء وبعض المتكلمين: إذا ورد أمر مقترن بقرينة تدل على أن الأمر للواجب، فإنه يدل على الواجب اتفاقاً وإن كان مع الأمر قرينة تدل على عدم إفادة الأمر للواجب عمل بالقرينة مثل قوله تعالى: وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايعُونَ (البقرة: 282) وقد ثبت أن النبي ﷺ (باع ولم يشهد) فيحمل الأمر على الندب، أما إذا وردنا أمر مجرد عن القرينة فإنه يفيد الواجب بتجره على قول جماع الأصوليين والفقهاء، والدليل على ذلك قوله عز وجل: فَلَيْتُخَذَّرُ اللَّيْلُ مَخَالِفَةً عَنْ أَمْرِهَا أَنْ يُصِيبُوهُ فِينَتَهَا أو يُصِيبُوهُ عَنْ ذَاتِ أَلْبِيمَةٍ (النور: 128) فدل ذلك على أن الأمر يفيد الواجب إذ لو لم يكن مفيداً للواجب لما تعلقت به تلك العقوبات. وقال تعالى: فَوَمَا كَانَ لَهُ مُؤَيِّدٌ مِّنَ اللَّهِ إِذَا فَقَضَى الله وَرَسُولُهُ أُمَّاً

(1) أخرجه أبو داود (7167) والنسائي (4147) وأحمد (5/ 215) من حديث خزيمة ﷺ وهو حديث طويل في قصة.
وَقَالَ بَعْضُهُمْ لِلإِبَاحَةِ، وَبَعْضُ المَعَارِضَةِ لِلندِّبِ.

أَنْ يَكُونُ لِهِمْ أَمْرٌ مَّؤْمِنٌ بِمَعَايِشَةٍ مَا أَمَرُوهُمْ قَالَ اَلْحَزَابُ: ١٣٦ فَنَّادِقُ أنَّ الْأَمْرَ لِلْوَجْبِ إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ لِلْوَجْبِ لَكَانَ لِهِمْ خَيْرٌ فِي تَرْكِهِمْ لِلْهِ. وَجَاءَ فِي الْحَدِيثِ مَا شَفَعَ النَّبِيُّ ﷺ عِنْدَ بَرِيرةٍ قَالَتْ: إِنَّ الْأَمْرَ أَمَّ شَافَعَ قَالَ بَلْ شَافَعُ)۴۱(، وَشَفَاعَةُ يَنْدِبُ لِلإِسْتِجَابَةِ لَهَا، فَدَلَّا ذَلِكَ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لِلْوَجْبِ وَلَسْ لِلندِّبِ. وَجَاءَ فِي حَدِيثٍ أَخَرٍ: ۱۴۸ لَوْلَا أَنْ أَشْقَ عَلَى أَمْتِي لأَرْتَهُم بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ)۴۲(، وَالسَّوَاكُ مَنْدُوبٌ إِلَيْهِ فَدَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لَا يَفْيِدُ مَجَرَدَهُ الندِّبُ فُقَطْ وَإِنَّهَا يَفْيِدُ الْوَجْبَ.

۴۳ قَوْلُهُ: وَقَالَ بَعْضُهُمْ لِلإِبَاحَةِ وَبَعْضُ المَعَارِضَةِ لِلندِّبِ: وَهَذِهِ الْأَقْوَالُ كُلَّها خَاطِئَةٌ مَّخَالِفَةٌ لِلْنَّصُوصِ الصَّرِيحَةِ السَّابِقَةِ الدَّالَّةِ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لِلْوَجْبِ.

وَبَعْضُ الْنَّاسِ قَوْلُهُ: الْأَمْرُ فِي الْآدَابِ لَا يَفْيِدُ الْوَجْبَ، وَإِنَّهَا هُوَ لِلندِّبِ، وَالْأَمْرُ فِي الْآدَابِ يَفْيِدُ الْوَجْبَ. وَهَذَا كَلَامٌ خَاطِئٌ وَالدِّيلُ عَلَى ذَلِكَ النَّصُوعُ السَّابِقَةُ. فَإِنَّهَا لَا تَفْرُقُ بَيْنَ الْأَمْرِ الْوَارِدِ فِي الْآدَابِ وَبَيْنَ الْأَمْرِ الْوَارِدِ فِي الْآدَابِ۳۸۷.۸۸۷ بِكَلَامِ الْأَحْكَامِ۸۸۶،۲۵۲،۲۵۱۱\2۱۷۳۱،۱۹۷۵،۲۱۰ مِنْ أَحْدَاثٍ. ۲۸۷ وَأَحْمَدٌ (۱۳۱۰)،۲۶۷،۱۱۷۲۴،۲۷۴،۱۲۲،۲۱۳۱،۲۱۷۵،۲۱۰ مِنْ أَحْدَاثٍ.
فإن ورد بعد الحظر فللإباحة، وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: لما يفيده قبل الحظر.

فبِعْثِهِ أَوْ بِصَيْحَتِهِمُ عَدَدًا (أَيُّمَّةً) (النور: 23) بما قال: أمره في الأحكام، وإنما عمم، فدلنا ذلك على أن الأمر يفيد الوجوب سواء كان في الأحكام أو الآداب، ويدل على ذلك أنه لا يوجد فارق صحيح نفقي بين الآداب والأحكام، ولو قيل بذلك لكان ذلك مجالًا في ترک كثير من الأوامر، فإذا قال (أَوْفُوا اللحى) قال يقول قائل: هذا من الآداب، وإذا قال (كَلْ بِعِينِكَ) قال يقول قائل هذا في الآداب. ثم هكذا حتى تجعل جميع الشريعة في الآداب ثم لا يكون هناك واجب في الشرع.

* قوله: فإن ورد بعد الحظر فللإباحة، ... إذا وردنا أمر بعد حظر فما حكمه؟ مثال ذلك: قوله جل وعلا: (فَمَثَلَّهَا الْبَيْنِيَّةَ دَامِنَّا أُوْفُوا بِالْعَقُوُّ) أَحْلَتْ لَكُمْ جُنْبَةُ الْأَكْتَبَارِ إِلاَّ مَا يَتَّقُونَ عَلَيْكُمْ غَيْرُ مِّثْلِ الْآبَى وَأَشْتَمْ حَرْمٍ ([المائدة]: 12) حرم الصيد في حالة الإحرام ثم قال: (فَوَإِذَا حَلَّلَمْ فَاصْطَادُوا) ([المائدة]: 12) فاصطادوا هذا فعل أمر على صيغة افعل ورد بعد التحريم للصيد في حال الإحرام، فحينئذ هل هذا الأمر يفيد الوجوب؟ هذا أمر بعد الحظر فعلى

(1) البخاري (893) ومسلم (259) وأبو داود (4199) والترمذي (2763) والنسائي (116)
(2) البخاري (327) ومسلم (202) وأبو داود (777) والترمذي (1857) وابن ماجه (327)
(3) أحمد (426).
أي شيء يحمل، خلاف العلماء في ذلك، ذكر المؤلف قولين: الأول: بأنه للإباحة فيكون الاصطياد بعد الإحرام للإباحة، واختار طائفة من العلماء أنه يقيد الوجوب إلا إن قام عممه قريبة أو دليل لصرفة عن الوجوب.


(1) مسلم (977) وأبو داود (2335) والبخاري (1054) والنسائي (89) والسفياني (1571).
ولا يقتضي التكرار عند الأكثرين وأبي الحطاب خلافاً للقاضي وبعض الشافعية، وقيل: يكرر إن علق على شرط وقيل يتكرر بتكرار لفظ الأمر، وحكمي ذلك عن أبي حنيفة وأصحابه، وهو على الفور في ظاهر المذهب كالحنفية، وقال أكثر الشافعية على التراخي وقوم بالوقف.


وهذا متعلق بقاعدة: حذف متعلق الأفعال المثبتة يفيد الإطلاق، فإذا قال: صل، ولم يقل: صلاة واحدة أو صلاتين أو ثلاث صلوات، يكون من باب المطلق، والطلق يصدق بالفرد الواحد، وقوله: أعتق، يعني أعتق رقبة واحدة؛ لأنه حذف الفعل في قائل أن المراد شيء واحد فقط.

والخلاف في الفعل مجرد عن القرآن ومن أنواع القرآن التعليق على شرط.

قوله: وهو على الفور في ظاهر المذهب كالحنفية... هل الأمر مفيد للفور أو يجوز التراخي فيه؟ المذهب على أن الأمر يفيد الفور، وهو مدلول الأمر في لغة العرب وفي عرف الآخرين، فإنك عندما تأمر ابنك وتقول:
والمؤقت لا يسقط بفوت وقته، فيجب فضاؤه، وقال أبو الخطاب والأكثرون: الأمر جديد.

احضر لي ماء فلم يحضره إلا من الغد فهل يكون ممثلًا؟ لا يكون ممثلًا لأنه تأخر فيه، فالأصل في الأمر أن يكون مفيدًا للفور، ويبدأ على ذلك قوله تعالى: "وَسَارَعُوْا إِلَى مَعْظُومَىٰ نِّسَابِيمٍ" (ال عمران: 133). فهذا أمر بالمسارعة والإبادة إلى الطاعات ومنها امتثال الأوامر الشرعية.

وأما يتزامن على هذه المسألة وجوب الحج، هل يجب على الفور أم يجوز تأخيره؟ مبني على هذه القاعدة، والصواب وجوهه على الفور، أما إذا كان الأمر مؤقتًا بزمان موسع فإنه يجوز فعل الأمور في أي وقت من هذه الأوقات، مثل صلاة الظهر، يجوز فعلها بعد أن تكون الظهر مباشرة ويجوز تأخيرها نصف ساعة وساعة، وكذلك تأخير ساعتين؛ لأن الوقت موسع. 

* قوله: والموقن لا يسقط بفوت وقته، فيجب فضاؤه، وقال أبو الخطاب والأكثرون: الأمر جديد: إذا كان الواجب مؤقتًا بوقت معين ثم نات لعذر، فهل يجب قضاء الأمور به بالأمر السابق أم بأمر جديد؟ هذه مسألة ذكرها علماء الأصول، مثلاها قول الله جل وعلا: "فَمَن شَدَّى يَنْبِكُ اليومْ اللَّيْلَةُ فِي شُهُورِ‬" (البقرة: 185). هذا أمر بالصيام في وقت محدد وهو شهر رمضان، لكن لو كان الإنسان مسافراً، فإنه يعذر في ترك الصيام، أو كانت المرأة حائضًا فإنها تعذر في ترك الصيام، فحينئذ هل فعلهم للصيام بعد
ويقتضي الإجزاء بفعل الأمور به على ووجه، وقيل لا يقتضيه. ولا
يمع جواب القضاء إلا بدليل منفصل. والأمر للنبي صلى الله عليه
 وسلم بلفظ لا تخصيص فيه له يشارك فيه غيره...............

رمضان بأمر جديد أم بالأمر السابق؟ وترتب على ذلك أن صيامهم بعد
رمضان هل بعد قضاء، أو يسمى أداء؟ اختار المؤلف أنه بالأمر الأول لأن
الأمر الأول قد تتعلق بالذمة ولذلك يعتبر صيامهم بعد رمضان قضاء ودليل
ذلك حديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت: (كنا نحيض على عهد رسول
الله ﷺ فنؤمر بقضاء الصيام ولا نؤمر بقضاء الصلاة). فسمت فعل
الصيام بعد رمضان قضاء.

* قوله: ويتضمن الإجزاء بفعل الأمور به على ووجه: إذا جاء الأمر
بفعل شيء من الأعمال على وجه ففعله المكلف على ذلك الوجه فإن ذلك
دليل على أن هذا الفعل مجزئ على الصحيح لأن موافق للأمر.

* قوله: والأمر للنبي ﷺ بلفظ لا تخصيص فيه له يشارك فيه غيره:
إذا جاء أمر للنبي ﷺ فإنه يشمل جميع الأمة. وهذه قاعدة مهمة في تفسير
القرآن، وكثر من خطابات القرآن موجهة للنبي ﷺ ويفهم كثير من الناس
أنها خاصة بالنبي ﷺ مثل قوله تعالى: {قل أعود برث ألقٍ} [الفقه: 11]

(1) البخاري (231) ومسلم (335) وأبو داود (262) والترمذي (77) والنسائي (191/1) وابن
ماجه (131) وأحمد (326).
ولذلك تجدون كثيراً من المفسرين يقولون: قل يا محمد. وأهل الأصول اختلفوا في ذلك على قولين:

القول الأول: منهم ي قول: هذا الخطاب قد خوطب به النبي ﷺ.

وتدخل أمه تبعاً كأنه قال: قل يا محمد. وقولوا يا أتباعه.

القول الثاني للمفسرين: أن الأمر هو للمخاطب القارئ للقرآن سواء كان النبي ﷺ أو غيره، فكأنه قال: قل يا أئمة القارئ أعود برب الفلق فيكون شاملاً لجميع الأمة.

أما إذا خوطب النبي ﷺ صراحة فإنه تدخل فيه الأمة تبعاً، مثل ذلك قول الله عز وجل: "فإنه لما أرسلت لا تخصم الدهر الذي يضرعون في الكفر" (المائدة: 41)، فهذه خطاب للنبي ﷺ، وتدخل فيه الأمة تبعاً له، إلا إذا ورد دليل خاص به كما في قوله سبحانه: "فأنا لم تشرك الإله في سبيلك ما أفاء الله عليك وتبذلت عبادك وتبذلت عموسك وتبذلت عائلتك وتبذلت عائلتك وتابعتها وتابعتها غيرها، الله أنت محلها ملك وأمراء مؤمنة إن وجبت نفسك أو أنت إن أراد الله أن يشتبه فيها خالصة لا أن يدعي المؤمنين" (الأحزاب: 50). فإن قوله تعالى: "خالصةً الله" يدل على اختصاص النبي ﷺ بهذا الحكم.
وكذلك خطابه لواحد من الصحابة، ولا يختص إلا بدليل، وهذا قول القاضي وبعض المالكية والشافعية. وقال التميمي وأبو الخطاب وبعض الشافعية يختص بالمأمور ويتعلق بالمعدوم خلافاً للمعتزلة وجماعة من الحنفية،

قوله: وكذلك خطابه لواحد من الصحابة: خطاب النبي ﷺ إذا وجهه لأحد من الأمة فإنه يشمل جميع الأمة وليس خاصاً بالمخاطب فقط.

قوله: ويتعلق بالمعدوم خلافاً للمعتزلة وجماعة من الحنفية: هل يتعلق الأمر بالمعدوم؟ يعني هل يتعلق الأمر بالذين ليسوا موجودين وقت الخطاب، هذه القاعدة جاء بها المعتزلة للرد على الأشاعرة لأولئك الأشاعرة.

(1) البخاري (٢٧٨) ومسلم (٢٧٤) والنسائي (٩٢) وأحمد (٤٣٦/٣).
(2) البخاري (٢٣١).
ويجوز أمر المكلف بما علم أنه لا يمكن من فعله، وهي مبنية على النسخ قبل التمكن، والمعتزلة شرطوا تكلفه بشرط لا يعلم الآخر عدمه.

يقولون: الكلام صفة قديمة تكلم الله في الأزل ثم بعد ذلك لا يتكلم، هذا قول الأشاعرة، فقال لهم المعتزلة: معنى ذلك أنكم تقولون أن الله خاطب معدومين. فكيف تقولون إن الله يخاطب المعدوم والخطاب لا يكون إلا بين مخاطب ومخاطب موجودين، لكن أهل السنة لا يلزمهم ذلك لأنهم يقولون: إن الله عز وجل متى شاء أن يتكلم تكلم وهو سبحانه لم يزل متكلماً، ولذلك يقولون في مثل قوله عز وجل: «قد سمع الله قول آلتي نتجولك في رزقها وتشتكي إلى الله وآله يسمع مخالتك»، إن الله سبحانه يسمع البصر.

المجادلة: 11 إن الله تكلم بهذه الآية بعد أن سمع كلام المجادلة، بخلاف الأشاعرة الذين يقولون: إن الله تكلم بها في الأزل ثم لم يعد بعد ذلك متكلماً. وحينئذ فالالتزام الذي قاله المعتزلة لا يلزم أهل السنة وإنما يلزم الأشاعرة.

* قوله: ويجوز أمر المكلف بما علم أنه لا يمكن من فعله: يعني أنه هل يجوز أن يؤمر المكلف بما علم الله عز وجل أن العبد لا يمكن منه؟ وهذه القاعدة جاء بها الأشاعرة للرد على المعتزلة؛ لأن المعتزلة يقولون: يجب أن تكون أوامر الشريعة فيها مصلحة للمخلوق، فحينئذ لا يجوز أن يأمر بشيء إلا إذا علم إمكانية وقوعه، إذ لو لم يكن كذلك فلا مصلحة...
فيه. فقال لهم الأشاعرة: إن الله عز وجل، قد أمر بأشياء للإلتقاء والاختبار، ولو لم يكن فعلها للمخلوق إذ لا يشترط أن يكون مصلحة له. وكلاهما قول صائب من جهة أصله وهو أن تطبيق أوامر الشريعة يحقق مصلحة المخلوق، كما قال جل وعلا: "رَبِّ تَحْضِرُ وَتَتَّقَرُّ إِلَى رَحْمَةِ" للْقَلِيلِ". وألا ينبغي للأبناة: ١٠٧ وفي نفس الوقت فإن الشريعة فيها تكليف إلتقاء المخلوق، وابتلاع العباد. قال جل وعلا: "أَلَئِنْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالأَحْيَا وَيَبْعَثُ كُلَّ مَا كَانَ يَتَكَلَّمُ". أَحَسِّنَ عَلَّمَا" [الملك]: ٢٠.

إذا سألت: ما فائدة الشريعة وما فائدة التكليف، فماذا تجيب؟

إذا قَصَّرَت الفائدة على مصلحة المخلوق شاهبته المتزيلة، وإن قصرتها على الابتلاء والاختبار شاهبته الأشاعرة. والصواب أنه مصلحة المخلوق وفي نفس الوقت لإلتقاء والاختبار، وفي نفس الوقت أيضًا لمعان أخرى تعود لله تعالى؛ لأن الله عز وجل يرضى عن العبد إذا فعل ذلك ويحب ويفرح به. والأشاعرة والمتزيلة يقولون: الله لا يفرح ولا يرضى، وهذه التكليف لا يؤدي امتثالها إلى فرح الله عز وجل. وهذا خطاً مخالف للنصوص الدالة على ذلك مثل قوله عز وجل: "فَإِنَّكُ تَشْكُرُوا تَرَضَيْناً" [الأزهر]: ٧٠. فدل على أن الله عز وجل يرضى عن العباد بذلك. وقوله تعالى: "يَرَضُونَ عَنْهُمْ وَرَضَيْنَاهُمْ" [البيئة]: ٨٨ والفرح أيضًا، كما في
وهو نهي عن ضده معنى.

الحديث أن النبي ﷺ قال: "له أفرح بتوية العبد من أحدكم يضلل ناقته في أرض فلأة ثم يجدها"(1) فدل ذلك على أن الله عز وجل يفرح بتوية العبد ويرضى عنه بذلك خلافاً للأشاعرة والمعتزلة جميعاً.

مثال ما كلف الله عز وجل العباد به وعلم أنهم لا يتمكنون منه: فرض خمس صلاة، الله فرض على العباد في أول الأمر خمس صلاة ثم نسخ إلى خمس صلاوات، فهنا هذا الأمر وهذا الفرض علم الله أن المكلف لن يمتله إلا أن الله علم أنه سينسخ، فيجوز أن يكلف الله عز وجل عبداً من عباده بما يعلم أنه لا يتمكن من امتثاله. ومثال ذلك أيضاً لمأمر الله عز وجل إبراهيم أن يذبح ابنه إسماعيل، هل يمكن من ذبحه لا لأنه عندما أراد ذبحه شامت السكين فدل ذلك على أن الله عز وجل قد يأمر العبد بما لا يتمكن العبد من فعله.

* قوله: وهو نهي عن ضده معنى: أي أن الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة المعنى، فإذا أمرت بفعل من الأفعال فكل فعل آخر لا يمكن أن يجتمع معه فهو منهي عنه. فإذا أمرت بالصلاة في وقت محدد فائت منهي عن جميع الأفعال التي لا تجتمع مع فعل الصلاة، منهي عن الذهاب، وعن الجيء، وعن الحديث.

(1) البخاري (1308) ومسلم (2744) والتirmذي (2497) وابن ماجه (4249) وأحمد (1283/1).
وعن الجلوس خارج المسجد، إلى غير ذلك من الأفعال التي لا تجتمع مع الصلاة. فالأمر بالشيء نهي عن ضده.
لكن إذا قيل: هذان ضدان فما المراد؟ الضدان هما اللذان لا يجتمعان.
هل يمكن أن يجتمع لإنسان الصلاة مع كونه يسير في الشارع؟ لا يمكن.
فحينذ الأمر بالصلاة نهي عن السير في الشارع.
وقالت المعتزلة: الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده، بناء على قولهم بأن
الأمر يشترط فيه إرادة الأمر الكونية لفعل الأمور به.
ويفهم من هذه المسالة أن الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده من طريق
اللفظ فإن قولك: لا تقم، غير قولك: اجلس أو نعم، خلافًا للأشاعرة الذين
يرون أنهما شيء واحد بناء على قولهم بأن الكلام هو المعاني النفسية.
وسبي إبطال قولهم.

*****
النهي


* قوله: (النهي) يقابل الأمر عكساً...: هذا الفصل متعلق بالنهي والنهي يقابل الأمر، والأمر هو استدعاء الفعل بالقول على جهة الاستعالاء. فالنهي يكون استدعاء الترك بالقول على جهة الاستعالاء.

* قوله: ولكن مسألة من الأوامر وازان من النواحي بعكسها: أي أنه إذا كان الأمر لا يفيد التكرار، فإن النهي يفيد التكرار، يعني إذا نهيت عن فعل فأتت منهى عن هذا الفعل في جميع الأزمان، مثل ذلك: إذا قيل لك مثلاً: لا تفعل الربا، فهذا نهى عن الربا في جميع الأزمان لأن النهي يفيد التكرار، وكذلك النهي يفيد الفساد والبطلان. مثال ذلك: قوله النبي ﷺ: "لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس" (1) نكل صلاة وقعت في هذا الوقت فهي صلاة فاسدة لأنه منهي.

(1) البخاري (886) ومسلم (827) وأبو داود (1276) والنسائي (1258/1) وابن ماجه (1249).
شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

عنها، إلا ما استثناه الدليل. مثال آخر: إذا صلى الإنسان في ثوب حرير
فصلاته منهي عنه لأنه ستر عورته بثوب محرم فتكون صلاته باطلة على
الصواب في ذلك. وكذلك لو صلى على سجادة حرير، وقد جاء في
الحديث: "النهي عن لبس الرجال للحرير".

مثال آخر: "النهي عن نكاح المتعة" يفيد بطلان نكاح المتعة وأنه لا
قيمة له لأن النهي يفيد الفساد.

مثال آخر: جاء الشارع بالنهي عن الطلاق في زمن الخيض، فعلى
مقتضى هذه القاعدة يكون الطلاق فاسداً ومن ثم لا يختصب، وهذا أحد
قولي العلماء وإن كان الجمهور خلافه، ودليل الجمهور قوله لعمر
: "مره فليراجعها" قالوا: والرجعة لا تكون إلا بعد الطلاق.

أما القائلون بفساد الطلاق في الخيض وعدم وقوعه قالوا: إن قوله
: "مره فليراجعها" ليس المراد به الرجعة من الطلاق، وإنما المراد به أن

(1) البخاري (542) ومسلم (267) وأبو داوود (327) والترمذي (187) والنسائي (198/8)
واين ماجه (1467) وأحمد (5/38).

(2) البخاري (427) ومسلم (140) وأبو داوود (207) والترمذي (117) والنسائي (202/7)
واين ماجه (1963) وأحمد (1/79).

(3) البخاري (251) ومسلم (1471) وأبو داوود (217) والترمذي (117) والنسائي (137/6)
واين ماجه (2019) وأحمد (2/26).
يعدها إلى بيته بدلاً أنه قال: (مره فليرجاها) ولم يقل: (مره فليرجها).

وهذه المسألة مسألة خلافية، ولكل قول من القولين وجهته ودليله، ولعل القول القائل بعدم اعتبار الطلاق في هذه الحال أقوى وأولى أخذًا بهذه القاعدة، والتي دليلها قول النبي ﷺ: (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد) إذا كان مردودًا فإنه لا قيمة له ولا اعتبار ولا وزن.

وللعلماء في اقتضاء النهي للفساد أقوال:

منها ما سبق من قول الجمهور.

وقيل: إن كان النهي لذات المنهي دل على الفساد وإن كان لغيره فلا.

وقيل: النهي في العبادات يقتضي الفساد والنهي في المعاملات لا يقتضيها.

وقيل: النهي عن الوصف يدل على مشروعية ذلك الفعل وصحته.

وقيل: النهي لا يقتضي الفساد ولا الصحة.

وكل هذه الأقوال مخالفة لعموم أغلة اقتضاء النهي للفساد، ولو نهى الشارع عن شيء ثم صححه لكان في ذلك نوع حث على فعل ذلك المنهي عنه والشرع ينزه عن ذلك، وما سبق من المباحث متعلق بالمنطوق. وسبيحه ما يفهم من دلالة اللفظ في غير محل النطق فيما يأتي.
المستفاد من فحوى الألفاظ وإشاراتها
وأما المستفاد من فحوى الألفاظ وإشاراتها وهو (المفهوم) فأربعة
أضرع: الأول: (الاقتضاء) وهو الإضمار الضروري لصدق المتكلم
مثل: (صحيحًا) في قوله: (لا عمل إلا بنيّة).

هذه المباحث المتعلقة بدلالة اللفظ من جهة إشارته وفحواه، والمراد
بالمفهوم: المعنى الذي دل عليه اللفظ في غير محل النطق.
* قوله: الأول (الاقتضاء): هذا هو النوع الأول من أنواع دلالة
اللفظ من جهة فحواه وهو دلالة الاقتضاء، والمراد حاجة الكلام لتقدير
ليكون صدقًا أو صحيحاً شرعاً أو عقلاً.
* قوله: وهو الإضمار الضروري لصدق المتكلم: دلالة الاقتضاء
تنقسم إلى ثلاثة أقسام: أولها: أن يكون هناك حذف في الكلام بحيث لو لم
تقدر هذا المخذه لكان الكلام غير صحيح، فتقدر مخذه ضرورة لصحة
الكلام وصدقه.
* قوله: مثل: (صحيحًا) في قوله: (لا عمل إلا بنيّة): مثل لذلك بقوله
(لا عمل إلا بنيّة) لا بد أن نقدر لفظًا حتى يكون الكلام صحيحاً
لأنا نجد أن بعض الأعمال تعمل بدون نية، فأنتم في مرات عديدة تعمل

(1) لم أجد بهذا اللفظ وهو معنى حديث: (إذا الأعمال باليات...). أخرجه البخاري (1) ومسلم
(1307) وفيه: (بالنية) بدل (بالنيات) وأبو داود (1201) والترمذي (1247) وأبن ماجه (1427)
وأحمد (1201).
أو ليوجد الملفوظ به شرعاً مثل: (فأفتر) لقوله: (فبداً زين أيام أخرى) [البقرة: 184]

أشياء بدون نية، ومرات تجد بعض الناس يصلون بدون وضوء وطهارة فلا بد أن نقدر لفظاً حتى يكون الكلام صحيحاً فقول: «لا عمل إلا بنيّة» يعني لا عمل معتبر في الشرع، أو لا عمل يعد صحيحاً، وكذلك في قوله: (لا صلاة إلا بطهور») تقول: لا صلاة صحيحة.

* قوله: أو ليوجد الملفوظ به شرعاً مثل: (فأفتر) لقوله: ( فبداً من أيام أخرى) القسم الثاني من الاقتباس: التقدير ليصح الكلام شرعاً، أي أنه لا بد أن نقدر لفظاً من أجل أن يصح الكلام من جهة الشرع، مثال ذلك قوله عز وجل: (فمن كان بنيكم مهيباً أو على سفر فبداً من أيام أخرى) [البقرة: 184] هل يدل على أن كل من سافر أو كان مريضاً يجب عليه القضاء؟ لا يدل على ذلك، إذ لو سافر إنسان وصام في السفر لا يجب عليه القضاء، فلا بد أن نقدر فنقول: من سافر فأفتر. فيجب عليه صيام عدة من أيام آخر ليصح الكلام من جهة الشارع.

(1) مسلم (24) وأبو داود (59) والترمذي (1) والناساني (117/1) بالفظ: (فأفتر طهور)، وعند ابن ماجه (271) باللفظ المذكور.
شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

أو عقلاً، مثل الوطء في مثل: (مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمُ أَمْهَتُكمْ) [النساء: 22].

الثاني: (الإياء والإشارة وفحوى الكلام ولحنه)

قوله: أو عقلاً، مثل الوطء في مثل: (مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمُ أَمْهَتُكمْ)

أي أن القسم الثالث من دلالة الاقضاء: تقدير مخزوف في الكلام ليصبح الكلام عقلاً مثل قوله: (مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمُ أَمْهَتُكمْ) لأن الأمهات من الذوات والذوات لا يصح أن تطلق عليها الحكم الشرعي؛ لأن الأحكام الشرعية تكون للأفعال فقوله تعالى: (مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمُ أَمْهَتُكمْ) لا بد أن تقدر فعلًا فقوله: حرم عليك وطء أمهاتكم. وهذا يسمى دلالة الاقضاء.

وختلف العلماء فيما إذا تعددت الاحتمالات التي يمكن تقدير المخزوف بصورةها، فقيل: يكون اللفظ مجمولاً، وقيل: بعومه فتقدر جميع الاحتمالات، والجمهور على أنه يقدر أنساب هذه التقديرات.

قوله: الثاني: (الإياء والإشارة وفحوى الكلام ولحنه): أي القسم الثاني المستفاد من فحوى الألفاظ هو دلالة الإياء، بحيث يكون هناك وصف مقارن للحكم مما يجعلنا نستفيد منه أن ذلك الوصف هو علة الحكم.

وبعض العلماء يسمي الإياء إشارة كما فعل المؤلف، والجمهور على أن دلالة الإشارة مغايرة للإياء، فالإشارة دلالة اللفظ على معنى لا يقصد باللفظ أصالة وإنما يفهم منه تبعًا.
كفهم علِمية السرقة من قوله تعالى: {وَالْكَارِقُ وَالْكَارِقَةَ قَاطِفَتَا أَبَيْنِيَّا}.

المائدة: [328]

الثالث: (التبيه) وهو مفهوم الموافقة بأن يفهم الحكم في المسكن من المنطوق بسياق الكلام كتحريم الضرب في قوله تعالى: {فَلا تَكُن فَتَا}.

[الإسراء: 23]

* قوله: كفهم علِمية السرقة من قوله تعالى: {وَالْكَارِقُ وَالْكَارِقَةَ قَاطِفَتَا أَبَيْنِيَّا}: ما هو الحكم؟ أقطعوا أيدهما. ما هي علة القطع؟ يحتاج إلى تأمل، لكننا وجدنا وصفًا مقارناً بحكم القطع مناسبًا له وهو وصف السرقة، فيكون هذا الوصف هو العلة لهذا السبب هو الذي يجعلنا نقطع الأيدي. وهذا يسمى دلالة الإيضاء، وسيأتي تفصيل طريق الإيضاء في مسائل الدهل من مباحث القياس.

* قوله: الثالث: (التبيه) وهو مفهوم الموافقة بأن يفهم الحكم في المسكن من المنطوق بسياق الكلام: النوع الثالث من دلالة الألفاظ من جهة الفحوى مفهوم الموافقة، بحيث ينص على حكم في مسألة وتنبئ هناك مسألة مماثلة لها في معنى الحكم أو أولى بالحكم. مثال ذلك قوله جل وعله: {فَمَن يَعْمَل ذَرَّةً حَيْثُ رَأٌى} [الزلزلة: 7] فلَو عمل الإنسان أكثر من مثقال ذرة فعل يجازى كان، بل ومن باب أولى أن يجازى بذلك.

ومثله قوله عز وجل: {إِنَّ الَّذِينَ بَاحَطُونَ أَمْوَالَ الْبَيْتِ أَيْمَانًا إِنَّمَا يَبَاطِنُونَ}
قال الحازمي وبعض الشافعية: هو قياس. وقال القاضي وبعض الشافعية: بل من مفهوم اللفظ سبق إلى الفهم مقارناً، وهو قاطع على قولين.

في بَطْلِيَّمِينَ تَأْرِيَّةٌ وَسُبْحَانِيَّةٌ (سَعِيَّةُ) الناسب: 101. هذه الآية نصت على تحریم أكل مال اليمين وسرقه، فمن باب أولى أن نفهم أن الحكم ينطبق على ما لو أتلفه بحرق أو غيره، وهذا يسمى مفهوم الموافقة.

قوله: قال الحازمي (1) وبعض الشافعية: هو قياس وقال القاضي وبعض الشافعية: بل من مفهوم اللفظ سبق إلى الفهم مقارناً، ذكر المؤلف الاختلاف في مفهوم الموافقة، فمنهم من يقول دلالته قياسية، ومنهم من يقول دلالته لغوية سواء بالنوع اللغوي أو سياق الكلام، وعلى كلا القولين هو حجة ومعتبر.

قوله: وهو قاطع على قولين: أي أن دلاله مفهوم الموافقة قطعية.

والصحيح أن مفهوم الموافقة منه ما هو قطعی ومتنه ما هو ظني. مثال ذلك في قوله: ﴿فَمَّا يَعمَلُ بِتَفَاوَلٍ ذَرْعَةٌ خَرَّى نَرَى﴾ نفهم منه الجازاة على ما كان أكثر، وهذا دلالة قطعية. ومثال الظني: أن شهادة الفاسق لا تقبل لقوله تعالى: ﴿فَبَلْ أَلَّهَمُنَّا إِنَّهُمْ تَحْقُّقَ إِنَّهُمْ كَفَّارَةٌ ۚ ﴿الحجرات: 16﴾ ففهمه مبتغی.
الرابع: (دليل الخطاب) وهو مفهوم المخالفنة كدلاله تخصيص
الشيء بالذكر على نفسه عما عداه، كخروج المعلوفة بقوله ﷺ: "في
سائمة الفنّم زكاة"  

منه أن شهادة الكافر لا تقبل، وهذا مفهوم موافقة. هل هو قطعي؟
نقول: ليس قطعياً؛ لأنه قد يرتد الكافر عن الكذب مرات للوازع الديني
عنده، لكونه نصراة أو يهودياً مثلاً والكذب محرم في دينه. لكن قد لا يرتد
الناقص عن الكذب، فإن هذا مفهوم موافقة صحيح لكنه ليس قطعياً
لورود هذا الاحتمال عليه.

قوله: الرباع (دليل الخطاب): هذا هو النوع الرابع من دلالة
الألفاظ من جهة الفحوى: مفهوم المخالفنة. وهو أن يذكر وصف أو شرط
أو غاية في الكلام فنفهم منه أن من لا توجد فيه تلك الصفة أو تلك الغاية
يحكم عليه بخلاف حكم المذكر. مثال ذلك قوله تعالى في الكفر:
"أَلَمْ يَكُونَ لِأَيُّهَا الْوَلِيدُ نَخْبَةٌ، أَيْتَمْ أَتْحَجِّبُونَ يَاَلَّذِينَ ٱلْمُفَسِّرِينَ: ١٥ حِكْمَةِ الَّذِي
أَوْلَيْ الْكَفَّارَ مِنْ عَبْدِي قَالَ: رَبِّ إِنَّكَ مُتَّقٌ، فَأَخَذَهُ وَجَعَلَهُ عَزْمَةً وَجَلَّ، он*. وَمَثَّلَهُ قَالَ: "لَمْ تَكُنْ أَلْيَمَاءُ
إِلَّا لِلْيَلِِّ" (المبارة: ١٨٧) عَلَى وَجْهِ الإِمْسَاكَ عَن تِناوَل المَفَطَّرَات
فِي النَّهَارِ، وَدُلْ مِن طِرِيقٍ مَفَهُومِ المَخَافِنة عَلَى جِوْاز تِناوَل المَفَطَّرَات فِي
الليل.
_WM_القوله عز وجل: {فَبَلَىَّ الَّذِينَ ذَهَبَتْ عَنْهُمْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الْصُّلُبِّ فَاغْسِلُوا

حَجةَ عَنْدَ الْأَكْثَرِينَ خَلاَفًا لَا بِحَنِيَّةٍ وَبَعْضِ المَتَكِلِّمِينَ.

وَجَعَلَنَّهُمْ وَأَنْبِيَاهُمْ إِلَى الْمُرَافِقِينَ} {المائدة: 16} دل على وجوب غسل اليدين إلى المرافق، ودل من طريق مفهوم الخلافة على أن ما فوق المرافق لا يجب غسله في الوضوء.

* قوله: حجة عند الآخرين خلافًا لابي حنيفة وبعض المتكلمين: هل يعد مفهوم المخالف حجة؟ جمهور العلماء على أن مفهوم المخالف حجة شرعية وهو الصواب لأنه مستفاد من لغة العرب، والعرب يفهمون ذلك من كلامهم. إذا جاء إنسان وقال: تجوز الصلاة في المكان الطاهر، فستخلص من ذلك أن المكان غير الطاهر لا يجوز أن يصلى فيه، فدل ذلك على أن مفهوم المخالف يعمل به في لسان الناس وحالهم، ويعمل به كذلك في الشرع لأن القرآن والسنة نزلت بلغة العرب، والعرب يستعملون مفهوم المخالف، ويدل على ذلك إجماع الصحابة وكبار التابعين على الاستدلال به وتفسير القرآن به، ولأن هذا القيد الزائد وهو هنا كلمة: الطاهر، لا فائدة له إلا إعمال مفهوم مخالفته وإلا لكان حذفها أولى، لكن ينبغي أن يلاحظ أن مفهوم المخالف لا يعمل به إذا كان المسكون عنه يشارك المنطوق به في المنهى أو كان هناك فائدة أخرى غير إعمال المفهوم. مثال ذلك قوله عز وجل: {وَمَنَّ بَدَعَ مَعَ اللَّهِ إِلَيْهِ احْتَرَأْ لَا بِرَحْنِينَ لَهُمْ} {الأعراف: 117} كفر من دعا غير حسناء، عبد زيد بن إبراهيم. {للمؤرخين: 117} كفر من دعا غير
الله، لكن قوله تعالى: لا برهان له به. هل يفهم منه أنه لو كان له برهان لا
يكفر؟ نقول لا، هذا القيد ذكر للتشريع على الفاعل.
ومثله قوله جل وعلا: {وقَدْ خَلَصْتُكُمْ عَلَىٰ حُجْرٍ صَدِيقٍ} (النساء: 22) هل
يفهم منه حل الربايب التي لم ترب في حجر الزوج؟ لا يفهم ذلك. وإذا
هذا القيد ليس له مفهوم؛ لأنه إذا طلق الرجل هذه المرأة وتزوجت بآخر
وجاءت منه ببنات فإن هؤلاء البنات يحرمون عليه، وذلك لأنهن من
الربايب.
وقيل: إن هذا القيد في قوله: اللاتي في حجوركم، جاء من باب
التشريع على الفاعل، كيف تتزوجهن وهن قد كن في حجوركم بمثابة
بناتكم.
درجات مفهوم المخالفة

ودرجاته ست:

اِحْدَاهَا (مفهوم الغاية) بِإِلَى وَحْتَهَا مَثَل: فَذَٰلِكَ أَيْمَّنَّا إِلَى الْيَلِٰثَىٰ (البقرة: 187) أنْكُرْهَا بِعَضُوٓ منْثِكْ مِنْ مَفَهُومِهَا.

الثانية: (مفهوم الشرط) مثِّل: فَوْزَنَّ أَوْلِيَاءُ الْحُكْمُ فَأَدْفِقُوا عَلَيْهِ قَتَّلُوهُ فَأَكْفَرُوا عَلَيْهِ قَتَّلُوهُ.

وَضَعُّنَّ خَلْقَهُمْ (الطلاق: 6) أنْكُرْهَا قَوْمٌ.

قوله: ودرجاته ست: يعني أن مفهوم المخالفة له أنواع متفاوتة الرتبة في القوة والضعف.

قوله: إحداهَا: (مفهوم الغاية) بِإِلَى وَحْتَهَا مَثَل: أَتَّمَا الصَّيْامُ إِلَى الليل، نَفْهِمْ مِنْهُ أَنَّهُ إِنْ كَأَنْ جَاءَ الليل جَازَ لَنَا تَنَافُلُ الثَّغْرَاتِ وَتَرِكُ الصَّيْامَ، وَمَنْهُ قَوْلُهُ تَحْكَمْ: فَحُيْثُ تَذْكَرُ زَوْجَاهُ غَيْرُهَا، اللَّيْلَةُ: ١٢٠ يَعْنِي فَتَحِلُّ لَهُ إِذَا طَلَقَهَا الْزَّوْجُ الْثَّانِي.

قوله: الثانية: (مفهوم الشرط): أي دلالة الشرط اللغوي لا الشرعي ولا العقلي على أن نقيض الحكم يثبت عند انفاذ الشرط، و في المثال الذي ذكره المصنف دلت الآية على أن المطلقه البائئ إذا كانت من أولات الحمل فإنه يجب النفقة عليها، وهذه دلالة ظاهرة، والآية كذلك تدل بدليل الخطاب ومفهوم المخالفة على أن المطلقه البائئ إذا لم تكون حاملا فلا يجب لها النفقة.
الثالثة: (مفهوم التخصيص) وهو أن تذكر الصفة عقب الاسم العام في معرض الإثبات والبيان كقوله: «في سائر الصناء الزكاة» وهو حجة، ومثله أن يثبت الحكم في أحد فينتفي في الآخر مثل: «الأيم أحق بنفسها».

ابحث: الثالثة: (مفهوم التخصيص): هذا مفهوم الحكم المقيد بالصفة المتعلقة باسم عام، يدل على انتفاء الحكم عن بعض أفراد العام التي لا تنصف بتلك الصفة مثاله قوله: «في سائر الصناء الزكاة» نفهم منه أن الغنم إذا لم تكن سائحة وكانت معلوبة فإنه لا تجب الزكاة فيها.

واَحَبَّ الْمَلِكَ بِذَلِكَ مَفْهُومَ التَّقْسِيمِ، فَإِذَا قَسَّمَ الْعَامَّ إِلَى قَسَمَيْنِ، وَأَثَبَتَ الْحُكْمَ فِي أَحُدَ الْقَسَمَيْنِ، فَإِن ذَلِكَ يَدْلُ عَلَى انتِفَاهُ فِي الْقَسَمَ الآخَرِ.


(1) البخاري (1454) وأبو داود (1570) والنسائي (9/5).
(2) مسلم (1421) وأبو داود (2098) والترمذي (1108) والنسائي (85) وابن ماجه (1870) وأحمد (2191/1).
الرابعة: (مفهوم السفه) وهو تخصيصه ببعض الأوصاف التي تطرأ وتتنزل مثل: (النبيب أحق بنفسها)، وبه قال جل أصحاب الشافعي، واختار التمييمي أنه ليس بحجة، وهو قول أكثر الفقهاء والتكلمين.

الخامسة: (مفهوم العدد) وهو تخصيصه بنوع من العدد مثل: (لا تحرّم المصا، والصّناد)، وبه قال مالك وداود وبعض الشافعية خلافاً لآبي حنيفة وجل أصحاب الشافعي.

قوله: الرابعة: أي من مراتب مفهوم المخالفة مفهوم السفه أي العارضة وليس المراد السفه الذاتية ولا السفه الكاشفة، فإذا علق الحكم بوصف عارض يطرأ ويوزول، أي يوجد مرة وينتفي أخرى فإن ذلك دليل على ثبوت نفيض هذا الحكم عند انتفاء تلك السفه في مذهب الجمهور، والفرق بين هذه الرتبة، والتي قبلها أنه هناك يقول: (في الفحش السائمة الزكاة) وهنا يقول: (في السائمة الزكاة).

قوله: الخامسة: (مفهوم العدد): أي من مراتب مفهوم المخالفة مفهوم العدد فإن تعليق الحكم بعدد بدل على ثبوت نفيض ذلك الحكم عند انتفاء ذلك العدد، ونذكر مثالاً آخر لمفهوم العدد، قول الله جل وعلا: (الزائبة والزائرة قانجلاو كل واجب تجهم بائدة جلّدك) (النور: 2) يفهم منه أنه لا يجوز أن نزيد النزاني أكثر من مئة جلدة، وكذلك لا يجوز الاقتصار على أقل من مئة جلدة، وفي قوله هنا: (لا تحرم المصا
السادسة: (مفهوم اللقب) وهو أن يختص اسمًا بحكم، وأنكره الأئلرون وهو الصحيح لنع جريان الربا في غير الأنواع الستة.

ولا المصتان(1) يفهم منه أن الثلاث محرمات، لكن جاءنا نص آخر ففهم منه بواسطة مفهوم المخالفلة جعل التعريم في خمس، وهو حديث عائشة: (كان فيما أنزل عشر رضعات محرمات فنسخن إلى خمس)(2). وهنا قاعدة: إذا تعارض مفهومان رجح بينهما وقدم الأرجح، ومفهوم الثاني أرجح للاستخدام بأصل الɒراء.


(1) مسلم (1451) وأبو داود (263) والترمذي (1150) وابن ماجه (1440) وأحمد (6/95).
(2) مسلم (1452) وأبو داود (262) والترمذي (1150) والنسائي (7/1) وابن ماجه (1992) وأحمد (2/240).
(3) البخاري (214) ومسلم (1581) وأبو داود (3248) والترمذي (1243) والنسائي (7/273) وابن ماجه (2253) وأحمد (24/1).
لأنه إذا قال: محمد رسول الله. يفهم بواسطة مفهوم اللقب، بأنه لا يوجد
هناك رسول آخر، كأنه يقول محمد رسول الله فقط.
ومفهوم اللقب على نوعين:
الأول: أن يكون قبله اسم عام، فهذا هو الذي يعمل به عند من يحتاج
بمفهوم اللقب، مثال ذلك تقول: جاه بنو زيد وأكل محمد منهم، معناه أن
غير محمد من بني زيد لم يأكل وهذا من مفهوم اللقب وهذا يعمل به.
الثاني: اسم لقب ليس قبله اسم عام فهذا لا يعمل بمفهوم اللقب فيه
ومثاله: (محمد رسول الله) لا تفهم منه أن الرسالة مقتصرة على محمد.
وقد يقع خلاف في إعمال مفهوم المخالفة بناءً على الاختلاف في القيد
هل هو صفة أو لقب.

*****
النسخ

ثم الذي يرفع الحكم بعد ثبوته: النسخ وأصله الإزالة.

* قوله: ثم الذي يرفع الحكم بعد ثبوته: النسخ*: هذا المبحث متعلق بالنسخ وذلك أن الشريعة قد تنسخ بعض الأحكام المقررة فيها سابقاً.

والفائدة من النسخ أن بعض الأحكام قد تكون موافقة للناس في زمن محققة لملحثتهم، لكنها لا تحقق تلك المصلحة في زمن آخر، أو يوجد مصلحة أخرى تجب مراعاتها، وذهب أيضًا يحصل إبطال العباد واختبارهم.

ومن هنا نعلم أن النسخ ليس مخالفاً للمحكمة ونعلم أن النسخ ليس منافساً لسابق علم الله لما يصلح للبشر.

والنسخ قد يكون بين الشروط مثال ذلك: أن شريعة نبينا محمد نسبت الشروط السابقة قال تعالى: {أ idadeً أ idadeً إلَّا لَّهُ الْكِتَابَ يَلَّهُ الْحَقَّ مَصْدِقًا} (المائدة: 48) وقال سبحانه: {وَمَا أُرْسِلْنَا إِلَّا حَفَظَةً لِّلْكَانِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَمُهْيَمًا عَلَيْهِ} (المائدة: 48) وقال سبحانه: {وَمَا أُرْسِلْنَا إِلَّا حَفَظَةً لِّلْكَانِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَمُهْيَمًا عَلَيْهِ} (المائدة: 48).

وذلك يقع النسخ في أثناء الشريعة الواحدة فيقرر في أول الأمر في الشريعة حكم شرعي ثم تقتضي المناسبة إلغاء ذلك الحكم أو تبديله بما يناسبه من أحكام أخرى فينسخ الحكم السابق.

مثال ذلك: جاء في الشريعة فرض خمسين صلاة في خطاب الله عز
وهو رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم، بيض خطاب متراخ عنه. ورفع إزالة
الشيء على وجه لولاية لبقي ثابتاً، ليخرج زوال الحكم بخروج وقته.

وجعل إلى النبي ﷺ ثم بعد ذلك نسخ الله هذه الصلوات الخمسين ولم يبق
منها إلا خمس صلوات فهنا خمسون صلاة ثبت بخطاب متقدم، ثم رفع
الحكم الثابت بهذا الخطاب المتقدم وهو وجوب خمسين صلاة، رفع
بخطاب متأخر وهو "مرافعة النبي ﷺ"، ربه حتى جعلها خمس صلوات(1).

قوله: وهو رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم: أي أن الحكم الأول
رفعه ونزيله بالكلية بحيث لو لم يكن هناك نسخ لكان الخطاب المتقدم
ثابتاً، وبذلك تبين أن معنى النسخ أنه قد ورد خطاب متقدم أثبت حكمًا
شرعيًا ثم جاءنا خطاب جديد يرفع ويزيز الحکم الخطاب الأول وهذا لبيان
أن رفع حکم البراءة والإباحة الأصلية لا يعد نسخًا مثال ذلك: كان الربا
في أول الأمر مباحاً، ثم حُرم الربا، فهذا لا يعد نسخًا لأن الإباحة لم تكن
ثابتاً بخطاب خاص، وإنما هي ثابتاً بالإباحة الأصلية.

قوله: بخطاب متراخ عنه: بخطاب هذه متعلقة بالرفع، كأنه يقول:
أن رفع بخطاب متأخر حکماً ثابتاً بخطاب متقدم، وبذلك نعرف أن الناسخ
لابد أن يتأخر نزوله عن النسخ.

قوله: ورفع إزالة الشيء على وجه لولاية لبقي ثابتاً، ليخرج زوال

(1) البخاري (249) ومسلم (163) والنسائي (1211/1) وابن ماجه (1399) وأحمد (148/2).
والثابت بخطاب متقدم ليخرج الثابت بالأصل والأصالة بخطاب متأخر

لخرج زواله بزوال التكليف. ومتراخ عنه ليخرج البيان...........

 الحكم مخرج وقته: إذا كان الحكم مؤقتًا بزمان فخرج وقت العبادة فلا يعد ذلك نسخًا. مثال ذلك: قال ((صلوا الظهر إذا زالت الشمس إلى كون ظل كل شيء مثله)) (1) وعندنا شخص قد خرج وقت صلاة الظهر وهو لم يسليم، ثم بعد ذلك أسلم، فلا نطلب بالصلاة الأولى؛ لأن الوجب متقيد بزمان فلا يعد نسخًا.

* قوله: والثابت بخطاب متقدم ليخرج الثابت بالأصل والأصالة. وخطاب متأخر لخرج زواله بزوال التكليف: يعني أن خطابات الشرع الرافعة للإباحة الأصلية والإباحة الشرعية لا تكون نسخًا وإنما النسخ هو ما يرفع حكماً متقرراً بدليل سابق.

* قوله: وخطاب متأخر لخرج زواله بزوال التكليف: أي أن النسخ لا يبد أن يكون الناسخ فيه خطابًا متأخرًا، أما رفع الحكم لزوال التكليف بجنون أو عجز فإنه لا يسمى نسخًا لأن رفع الحكم لم يثبت بخطاب متأخر.

* قوله: ومتراخ عنه ليخرج البيان: يعني مع تراخي الخطاب النسخ عن الخطاب المتقدم، والنسخ لا يصح بدليل متصل بالمنسوخ لأن من شرط

(1) البخاري (١٤١)، ومسلم (١١٢) وأبو داود (٩٩٣) والترمذي (١٥٢) والنسائي (٢٥٥/١) وابن ماجه (٦٦٧) وأحمد (٣٣٣/١).
وقيل: هو كشف مدة العبادة بخطاب ثان. والمعتزلة قالوا: الخطاب الdal على أن مثل الحكم الثابت بالنص زائل على وجه لولا. لكان ثابتاً وهو خال من الرفع الذي هو حقيقة النسخ.

النسخ أن يكون الناسخ متراوحاً في النزول على النسوخ، قوله: ليخرج البيان، مثل التخصيص فإن المخصصات منها ما هو متصل ومنها ما هو منفصل، وأما النسخ فكله متعلق بالمنفصل ولا يصح أن يكون في متص. 


* قوله: والمعتزلة قالوا: دكر المؤلف هنا تعريف المعتزلة للنسخ: بأنه الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص زائل على وجه لولا لكان ثابتاً. وفي نسبة هذا التعريف للمعتزلة فقط نظر، فإن كثيراً من الأشاعرة يقولون به كالباقلاني والغزالي وطائفة، فجعلوا النسخ هو الناسخ.
ويجوز قبل التمكّن من الامتثال.

فهذا تعريف للنسخ بأمر مغاير، ولذلك وجه له المؤلف اعتراضًا بقوله: وهو خالٍ من الرفع الذي هو حقيقة النسخ: يقول: إن النسخ رفع للخطاب المتقدم، فإذا لم تجعلوا في تعريف النسخ كلمة الرفع فإنه لا يصح ذلك التعريف.

* قوله: ويجوز قبل التمكّن من الامتثال: هل يجوز النسخ قبل التمكّن من الفعل؟ بمعنى أنه هل يجوز أن يوجب الله عز وجل شيئاً من الواجبات ثم ينسخه قبل أن يتمكّن من فعله؟

الجمهور على أنه يجوز، وقد مثلنا له: بذيج إبراهيم ابنه، أمره الله، ثم نسخ ذلك قبل أن يتمكّن من فعله. وبالصلاة الخمسين، أوجبها الله ثم نسخها قبل أن يتمكّن من الفعل، فالنسخ جائز قبل أن يتمكّن من الامتثال.

وقالت المعتزلة: لا يجوز النسخ قبل التمكّن من الفعل؛ لأن فائدة التكليف مصلحة المكلف ولا مصلحة في النسخ قبل التمكّن من الفعل، وقالهم: لا مصلحة للتكليف حينئذٍ غير صحيح، وعدم اطلاعهم على مصلحة ذلك لا يعني انتفاءها، وقالهم: فائدة التكليف مصلحة المكلف، لا يعني عدم وجود فوائد أخرى للتكليف.

وهنا مسألة متعلقة بذلك وهي معرفة فائدة التكليف؛ فعند المعتزلة هي مصلحة المكلف فقط، وعند الأشاعرة هي إتلاع العباد فقط، وعند أهل
(الزيادة على النص) إن لم تتعلق بالمزيد عليه كإجابة الصلاة ثم الصوم فليس بنسخ إجاعاً، وإن تعلقت وليست بشرط، فنسخ عند أبي حنيفة، فإن كانت ضرطاً كائناً في الطهارة فأبو حنيفة وبعض خلفيه في الأولى نسخ.

السنة هي ابتلاء العباد ومصلحة المكلف وتشمل أموراً أخرى تعود إلى الله عز وجل من الفرح بالطاعة والرضأ عن أهلها و نحو ذلك.

قوله: (الزيادة على النص) إن لم تتعلق... يعني أنه إذا وجد نص شرعي يفيد حكماً؛ ثم ورد نص آخر تضمن زيادة لم توجد في النص الأول، فهنا هل تعتبر الزيادة على النص نسخاً؟

الزيادة على النص ثلاثة أنواع:

الأول: زيادة عبادة مستقلة، مثل أن يوجب الله عز وجل الصلاة ثم يوجب بعد ذلك الصيام، فهذه الزيادة لا تعتبر نسخاً بالإجماع لعدم تغيرها للمزيد عليه.

الثاني: زيادة أمر متصل بالأمر الأول وليس شرطاً فيه، مثل ذلك قوله تعالى: {الزكاة والزيادة} [التوبة: 2]. هذا فيه إجابة منعة جلدة، وجاء في الحديث أن النبي ﷺ قال: {خذوا عني خذوا عنى قد جعل الله لبن سبيلًا البكر بالبكر، جلده منة وتغريب عام} (1)، فهنا

(1) البخاري (2790-2796) ومسلم (1697) وأبو داود (4445) والترمذي (1392) والنسائي (708/8) وابن ماجة (2049) وأحمد (110/4).
زاد تغريب العام. فهل هذه الزيادة تعد نسخًا؟ قال الجمهور: لا تعد نسخًا.
وقال الحنفية: نعدها نسخًا لأنها زيادة والزيادة على النص تعد نسخًا.
ولذلك الحنفية يقولون: الزيادة لا يجب تغريبه وإنما يكتفي بجلده قالوا: لأنه لا يجوز أن ننسخ القرآن بالسنة الأحادية، فإنكفي بالجلد عن التغريب.
وقول الجمهور أرجح؛ لأن النص الأول لم يتعرض لحكم الزيادة بإثبات ولا نفسي، ولعدم وجود حقيقة النسخ في ذلك، والقول بالنسخ لا يتوقف مع قول الحنفية بعدم حجية مفهوم المخالفة.
الثالث: أن تكون الزيادة شرطًا في المزيج. مثل ذلك قوله جل وعلا:

وَزُبَّطُوا بِأَلْبِيَبِ الْعَرِيقِ [الحج: 219] أوجب في هذه الآية الطواف بالبيت،
ثم جاء في الحديث: "إذا الأعمال بالنيات"(1) فهنا الحديث فيه زيادة على النص من قبل زيادة شرط وهو شرط النية. ولذلك الحنفية يقولون: هذه زيادة على النص فتعد نسخًا ومن ثم يصح الطواف بدون نية. لماذا لأنه لا يجوز نسخ القرآن بأخبار الآحاد. والجمهور يقولون: هذه زيادة على النص والزيادة على النص ليست نسخًا وبالتالي لا بد من وجود النية في الطواف.

(1) سبب تخرج به ص (205).
و يجوز إلى غير بدل، وقيل: لا.

ومثله في مسألة الطهارة للطواف: الحنفية لا يشترطونها؛ لأنهم يقولون: هذه زيادة على النص والزيادة على النص نسخ، ولا يصح نسخ القرآن بأخبار الأحاد، والجمهور يقولون: لا بد من الطهارة في الطواف لقول النبي ﷺ: "الطواف بالبيت صلاة"، ولعل الأظهر في هذا أنه لا تجب الطهارة، والدليل أن الصبيان وصغار السن، غير المميزين يطاف بهم ولا تصح منهم الطهارة، ولا يتصور منهم طهارة، فدل ذلك على أنه لا تشترط الطهارة للطواف.

* قوله: ويجوز إلى غير بدل: هل يجوز النسخ إلى غير بدل؟

النسخ يقسم إلى قسمين:

الперв: النسخ إلى بدل. مثاله: أن الله نسخ المصاببة من واحد إلى عشرة نسخها إلى أنه يجب مصاببة الواحد إلى اثنين.

الثاني: نسخ إلى غير بدل. هل يجوز أن يكون النسخ إلى غير بدل؟ الجمهور على جوازه، ومثال ذلك أنه كان في أول الإسلام، أن من أراد أن يناعي النبي ﷺ وجب عليه أن يقدم صدقية، ثم نسخ إلى غير بدل.

(1) النسائي (5/222) وابن خزيمة (732) وابن حبان (3836) والحاكم (731/1).

(2) راجع الآتيين (12/113) من سورة المجادلة.
وبالأخف والأثقل، وقيل: بالأخف.

قوله: وبالأخف والأثقل، وقيل: بالأخف. هل يجوز النسخ إلى الأخف? يجوز النسخ إلى الأخف مثل نسخ آية المصabraة، كانوا سابقاً يحب مصabraة الواحد أمام عشرة ثم نسخ إلى اثنين. وكذلك يجوز النسخ إلى الأثقل عند الجمهور وهو الصواب كما ورد: (أن الواجب في السابق كان صيام يوم عاشوراء فنسخ إلى صيام شهر رمضان) فهذا نسخ إلى أثقل. وكما ورد عن ابن عباس: (أنه كان في أول الإسلام من شاء صام ومن شاء أفطر وأطعم، ثم نسخ ذلك فوجب الصيام على الجميع) بدلالة قوله تعالى: {يا أمي! مغودنات فكن كأنك مريضًا أو على سفر قعدة من أيام آخر وعلي الذين يطيعون فذلة طعام مسكين} [البقرة: 184] ثم جاءت الآية التي بعدها فنسبتها قال تعالى: {فمن شهد يركن إلى شهر فليصم، ومن سكن رضي أو علَ السفر قعدة من أيام أخرى} [البقرة: 185].

(1) البخاري (2002) ومسلم (1125) وأبو داود (2442) والترمذي (376) والنسائي (495) وابن ماجه (1723) وأحمد (3/29).

(2) البخاري (507) ومسلم (1145) وأبو داود (3216) والترمذي (798) والنسائي (490/4) من حديث سلمة بن الأكوع رضي الله عنه، ورواية أبو داود (3316) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.
ولا نسخ قبل بلوغ الناَسخ. وقال أبو الخطاب: كعِزل الرُكيل قبل علمه به. ويجوز نسخ القرآن والسنة المتواترة والأحاديث بمثلها،.......

* قوله: ولا نسخ قبل بلوغ الناسخ: يعني أن المكلف لا يلزمه العمل بالناسخ إلا إذا بلغه، ولذلك فإن أهل مكة من المسلمين لم يبلغهم خبر نسخ القبلة إلا بعد أيام ولم يطالبوا بقضاء ما صلوه بين النسخ وبلوغ الخبر لعِدد علمهم بالناسخ، وهذا هو قول الجمهور، وقال أبو الخطاب: يلزم المكلفين العمل بالناسخ ولو قبل علمهم به كما أن الرُكيل يعِزل بعِزل الموكل له ولم يكن عَالما بالعزل، ومنذهب الجمهور أرجح لأن التكاليف يشترط فيها علم المكلف بها فتخالف الوكالة.

* قوله: ويجوز نسخ القرآن والسنة المتواترة والأحاديث بمثلها: يمكن تقسيم النسخ باعتبار الناسخ والمنسوخ من جهة ذات الدلائل إلى عدة مسائل:

المسألة الأولى: هل يجوز نسخ القرآن بالقرآن؟
نعم، والدليل قوله سبحانه: {وَبُنِىَ الْبُيُوتُ حُرَّضَ أَيْضًا مُؤُؤِّبِينَ عَلَى أَلْقَابٍ} [الأنفال: 125]. هذه آية قرآنية نسختها الآية التي بعدها وهي قوله تعالى: {فَأَتَنَّ خَفْفَ آتِعُمَ} [الأنفال: 166].

المسألة الثانية: هل يجوز نسخ السنة بالسنة؟
نعم. ومثاله قوله تعالى: {كَانَ نَهَيَتَكُم مِنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُوْرَهَا} (1).

(1) مسلم (767) وأبو داود (2236) والترمذي (454) والسني (89/4) وابن ماجه (1571).
والسنة بالقرآن، لا هو بها في ظاهر كلامه خلافاً لأبي الخطاب وبعض الشافعية.

* قوله: والسنة بالقرآن: هذه المسألة الثالثة: هل يجوز أن ننسخ السنة بالقرآن؟

نعم، مثل ذلك: كان التوجه إلى بيت المقدس ثابتاً بالسنة، فنسخ بقوله جل ورعاه: "قد نرى تقلب وجهك في السماء، قُلْ تَحَرَّكَ قَبْضَتُهَا قَوْلِي وَجَهَّلَكَ مَسْجِدَ الْحَرَامِ" البقرة: 141. فنسخت السنة الثانية بالقرآن.

* قوله: لا هو بها في ظاهر كلامه خلافاً لأبي الخطاب وبعض الشافعية: المسألة الرابعة: هل يجوز نسخ الكتاب بالسنة؟

هذه المسألة موطنة خلاف بين العلماء والمؤلف ينسب لأحمد القول بالمنع. ولهذه قال طائفة والجمهور يقولون بنجواه ويمثلون له بقوله تعسال: "قل لا أجد في ما أوحى إلى نحرًا على طاعرٍ برضمته إلا أن يكون مقيتاً" الإيمام: 141. نسخ بأدلة تحريم كل ذي ناب من السبع على أحد الأقوال.

(1) البخاري (503) ومسلم (1932) وأبو داود (380/2) والترمذي (1477) والنسائي (7/6/2002).

وأبي ماجه (3227) وأحمد (193/4) من حديث أبي ثعلبة الخيشني رضي الله عنه.
فأما نسخ القرآن ومتوارث السنة بالآحاد فجائز عقلاً متمتع شرعاً إلا عند بعض الظاهرية، وقيل: يجوز في زمنه

كما يمكن تقسيم النسخ باعتبار الناشر والمنسوخ من جهة إسنادهما إلى أربع مسائل:

أولها: نسخ المتوارث بالمتوارث وهو جائز اتفاقاً.

ثانيها: نسخ الآحاد بالآحاد وهو جائز اتفاقاً.

ثالثها: نسخ الآحاد بالمتوارث وهو جائز أيضاً على الصحيح.

رابعها: نسخ المتوارث بالآحاد وقد اختالف في ذلك.

قوله: فأما نسخ القرآن ومتوارث السنة بالآحاد فجائز عقلاً متمتع شرعاً إلا عند بعض الظاهرية، وقيل: يجوز في زمنهُ؛ هل يجوز شرعاً أن ننسخ المتوارث من القرآن أو من السنة بالسنة الآحادية؟ قال جمهور أهل العلم: لا يجوز ذلك؛ لأن الضعيف وهو الآحاد ظني وليس بقطعي فلا يقوى على رفع الدليل القطعي وهو المتوارث، ولأن الله تعالى يقول: "ما ننسخ من ذاكرة أو نَسِينا نأت فخيراً أو مثلاً..." (البقرة: 106) والمتوارث خير من الآحاد فلا يصح أن ننسخ المتوارث بالآحاد.

القول الثاني في المسألة: بأنه يجوز نسخ المتوارث بالآحاد واستندوا على ذلك بموم نصول مشروعة النسخ فإنها لم تفرق بين ذلك في الإسنادين واستندوا على ذلك أيضاً بما ورد في حادثة قباء حيث كان التوجه إلى بيت
وأما ثبت بالقياس، إن كان منصوصاً على علته فكالنص يُنسخ ويُنسخ بله وإلا فلا.

المقدس ثابتًا بنص متوتر، وأهل قباء جاءهم رجلٌ واحد فقال لهم: (إن القبلة قد حولت إلى الكعبة فتحولوا) ومثل هذا يبلغ النبي ﷺ ويذكره، فهنا سنة متوترة وهي استقبال بيت المقدس في الصلاة، نسخت بخبر لم ينقله إليهم إلا واحد ومع ذلك انتقلوا عن القبلة الأولى ولم ينكروا عليهم النبي ﷺ، وهذا هو القول الصواب في المسألة.

القول الثالث: أنه يجوز في زمن النبي ﷺ دون غيره لأن الأدلة تمنع وحديقت أهل قباء يجيء ضعفه من النبوة؛ لأنه وقت ورود النسخ.

وهذا الاستدلال فيه نظر فإن ما جاز في عهد النبوة جاز في غيره.

قوله: وما ثبت بالقياس، إن كان منصوصاً على علته فكالنص يُنسخ... ينقسم القياس إلى قسمين:

الأول: قياس غير منصوص على علته بل تكون العلة مستبطة فحينئذ لا يصح أن يكون هذا القياس ناسخاً لحكم ثابت بالنص.

الثاني: قياس منصوص على علته، فقد قال طائفة: يصح أن ينسخ به النص، لأن الإلحاق بعلة منصوص عليها مائل للنص على حكم المسألة من قبل الشارع، والصواب الذي عليه الجمهور عدم النسخ بذلك، بل

(1) البخاري (403) ومسلم (526) وأبو داود (1054) والنسائي (244/1) وأحمد (261/15).

٣٢٠
وقيل: يجوز بما جاز به التخصيص.

يكون القياس فاسد الاعتبار.

قوله: وقيل يجوز بما جاز به التخصيص: يعني أن النسخ يجوز ثبوته بالشخصيات المنفصلة النسخة السابقة، ولا شك أن النسخ لا يثبت بالحس أو العقل، وكذا لا يثبت النسخ بالإجماع؛ لأن الإجماع لا يكون إلا بعد موت النبي محمد ﷺ وانتهاء زمن النسخ، وأما المفهوم فإنه من مدلول النص فيجوز النسخ به ونسخه، وتقدم الكلام عن النسخ بالنص وأنه جائز بالجملة، ومثله النسخ بالفعل النبوي أو الإقرار، ولا يثبت النسخ بقول الصحابي المجرد ولو قيل بحجته، أما إذا قال الصحابي: هذه الآية منسوخة، فإننا نثبت النسخ لأن له حكم الرفع، كما أن الإجماع يثبت به الناسخ، ويكون طريقاً للنسخ لكون الإجماع لا بد له من مستند، لكن لا يكون الإجماع هو الناسخ.

*****
الإجماع
(الإجماع) وأصله الاتفاق، وهو اتفاق علماء العصر من الأمة على أمر ديني.

قوله: (الإجماع) وأصله الاتفاق، وهو اتفاق... تكلم المصنف في هذا الفصل على حجية الدليل الثالث وهو الإجماع وعرف بأنه اتفاق علماء الأمة في عصر من العصور، فإذا أجمع علماء الأمة في عصر من العصور كان اتفاقهم وإجماعهم حجة شرعية يجب العمل به.

ولاحظ في هذا أن الإجماع له عدد من الصفات:
الأول: أن الإجماع يكون في أحد العصور ولا يشترط إجماع الأمة من عهد النبوة إلى قيام الساعة لأن ذلك القول يؤدي إلى إبطال الإجماع لأنه لا يكون حينئذ وقت عمل.

الثاني: أن الإجماع إذا يكون من علماء الأمة أي أهل الاجتهاد فلا يشترط اتفاق العامة لأنهم ليس لهم مدخل في معرفة الأحكام الشرعية.

الثالث: أن الإجماع لا بد أن يكون على حكم شرعي أما ما لم يكن فيه حكم شرعي فإنه لا يجعل اتفاق وإجماع عليه بحيث يكون حجة شرعية، والأحكام الشرعية هي الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية.

قوله: على أمر ديني: أي أن الإجماع المحتج به هو ما كان على حكم شرعي أما اتفاقهم على مأكل أو مشروب أو ملبس فلا يعد إجماعاً.
وقيل: اتفاق أهل الحلال والعقد على حكم الحادثة قولاً. وإجماع أهل كل عصر حجة خلافًا لداود، وقد أومأ أحمد إلى نحو قوله.

قوله: قوله: وقيل: اتفاق: يعني قيل في تعريف الإجماع أنه اتفاق يدل على أنه إذا خالف واحد من العلماء فلا يكون هناك إجماع.

قوله: أهل الحلال والعقد: يدل على أن المتى في الإجماع أن العلماء دون العامة والمراد بالعلماء أهل الاجتهاد.

قوله: حكم الحادثة: أي الحادثة الشرعية فإن الإجماع المختص به ما كان على حكم شرعي أما اتفاقهم على ماكل أو مشروب أو ملبس فلا يعد إجماعاً.

قوله: الحادثة: يفهم منه أن الإجماع المختص به يقتصر على المسائل الجديدة التي لم تكون موجودة في الزمان الأول فإذا كان الإجماع مسبوقًا بخلاف قبل فإن هذا الإجماع لا يكون حجة، وهذا أحد قولي الأصوليين.

والقول الآخر أنه حجة لعموم أئمة الإجماع، وهذا القول هو الراجح.

قوله: قوله: قوله: يفهم منه أن الإجماع المختص به هو الصريح دون السكتي، وسيأتي الكلام عنه.

نقوله: وإجماع أهل كل عصر حجة خلافًا لداود: هل الإجماع مقتصر على إجماع الصحابة فقط؟

هذا هو قول داود، وجمهور العلماء على أن الإجماع حجة إذا أجمع.
وإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة أعتبره أبو الخطاب والحنيفة. وقال القاضي وبعض الشافعية ليس بإجماع.

العلماء في أي عصر من العصور، فلو أجمع التابعون أو من بعدهم كان هذا حجة شرعية ودليل حجية الإجماع قول الله جل وعلا: ﴿وَمِنْ يُقَافِقُ الْرَّسُولَ ۖ مِنْ بَعْدِهِ مَا تَبْنِيَّنَّهُ الْهُدَىۚ وَيُتَبَيَّنَّ جَهَنُمُّ وَمَسَآتُ الْمَغْرَبِينَ﴾ [التوبة: 9] فتوعد الله عز وجل من خالف هدي المؤمنين، ومن هديهم موافقة إجماعهم، ويقول ﴿لا تجمع أمرًا على ضلالة﴾، ويقول ﴿لا تزال طائفة من أمتي على الحق منصورة لا يضرهم من خذلهم إلى قيام الساعة﴾ وهذا عام جميع العصور فلا يصح أن نحصره في عصر من العصور خلافًا لداود.

* قوله: وإن إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة: هذه هي المسألة الثالثة من مسائل الإجماع: إذا وقع خلاف بين الأمة على قولين ثم بعد ذلك حصل إجماع، فهنا يكون إجماعهم حجة شرعية، مثال ذلك: اختلف الصحابة رضي الله عنهم في عدة المرأة الحامل المتوفى عنها زوجها، فمنهم من يقول: تعتد أطول الأجلين، إما وضع الحمل، وإما بارعة

(1) وأبو داود (425) والرومي (316) وابن ماجه (396) وأحمد (626) بأنفاظ متقاربة.
(2) البخاري (3641) ومسلم في الإمارة (147) وأبو داود (425) والرومي (2299).
(3) ابن ماجه (16) وأحمد (799).
والتابعي معتبر في عصر الصحابة عند الجمهور خلافاً للقاضي
وبعض الشافعية، وقد أومأ أحمد إلى قولين.
ولا ينعقد بقول الآخرين خلافاً لابن جرير، وأومأ إليه أحمد.

أشهر وعشراً، ومنهم من يقول: بوضع الحمل، ثم وقع الإجماع بعد ذلك
على أن الحامل تعتن بوضع الحمل ولا تنتظى إلى الأربعة أشهر وعشرا
ف حينئذ هل يكون الإجماع هذا حجة شرعية؟ الجماهير على أنه حجة
شرعية لقول النبي ﷺ: «لا تجمع أمتي على ضلالة».(1)

قوله: والتابعي معتبر في عصر الصحابة عند الجمهور: هذه هي
المعاشلة الرابعة: إذا وقع اتفاق من علماء الأمة في عصر من العصور وكان
هناك علماء نبغوا بعدهم من العصر الذي بعدهم، هناك الطبقة الأولى من
كبار السن الذين عاصروا الإجماع والاجتهاد من أول زمانهم فإذا حصل
إتفاق من هؤلاء كبار السن، ثم كان في عهدهم شخص قد وصل إلى
درجة الاجتهاد من الطبقة التي تلهمه، هل ينعقد الإجماع؟ نقول: لا
ينعقد الإجماع إلا به؛ لأنه عند خلافه لم تجمع الأمة حينئذ.

قوله: ولا ينعقد بقول الآخرين: هذه هي المعاشلة الخامسة: أي إذا
اتفق أكثر الأمة على قول، وخالف واحد أو اثنان فإنه لا ينعقد الإجماع
حينئذ، لماذا؟ لوجود خلافة من واحد أو اثنين ولأن النبي ﷺ على العصمة

(1) سبق قريباً.
وقال مالك: إجماع أهل المدينة حجة.
وناقض العصر شرط في ظاهر كلامه وقد أومأ إلى خلافه، فلو اتفقت الكلمة في لحظة واحدة فهو إجماع عند الجمهور، واختاره أبو الخطاب.

على اتفاق جميع الأمة فإذا وقع خلاف من واحد أو اثنين لم ينعقد الإجماع.

قوله: وقال مالك: إجماع أهل المدينة حجة: هل الإجماع من أهل المدينة متبرع وحجّة شرعية؟ الإمام مالك يقول: نعم. والجمهور يقولون: لا، لكن ينبغي أن يفرق بين الوارد عن أهل المدينة، فإن الوارد عن أهل المدينة على نوعين:

النوع الأول: مما نقلوه من حال النبي ﷺ وأصحابه، فحينئذ يكون حجة شرعية، مثال ما نقلوه من عهد النبي ﷺ مقدار الصاع، فإن أهل المدينة أعرف بصاع النبي ﷺ من غيرهم فهذا نقلوه تواتراً، فيكون إجماعاً.

وحجة شرعية وبعض العلماء يقول هو حجة وليس بإجماع والخلاف هين.


قوله: وناقض العصر شرط في...: هل انقراض العصر شرط في...
وإذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز إحداث قول ثالث عند الجمهور، وقال بعض الحنفية والظاهرية يجوز.

حجة الإجماع؟ اختلف العلماء في ذلك على قولين:

الإمام أحمد يقول: بأنه شرط، والمراد بانقراض العصر: هل يكون الإجماع صحيحاً لمجرد اتفاقهم في لحظة معينة بحيث لو خالف واحد بعد ذلك هل يعتد بخلافه، أو لا؟ والصواب: أن انقراض العصر ليس بشرط في حجة الإجماع لأن النبي قال: لا نجتمع أمني على شبهة(1) وهذا يصدق على اجتماعهم في لحظة واحدة، كما يصدق على اجتماعهم واتفاقهم في عصر كامل.

* قوله: وإذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز إحداث قول ثالث:

إذا كان في الأمة في عصر من العصور قولان، ثم بعد ذلك انقض هذا العصر، فهينئذ هل يجوز لم بعدهم أن يحدثوا قوله جديدًا؟

تقول: لا يجوز ذلك ولا بد من الترجيح بين القولين السابقين؛ لأن الحق لا يخرج عن الأمة، فلا بد أن يكون الحق في أحد القولين السابقين ولا يجوز لنا أن نحدث قولاً جديداً، مثال ذلك: اختلف العلماء في التأمين التعاوني وهو مسألة حادة، منهم من يبيّنهم ومنهم من يبنعه، ثم بعد عصر جاءنا إنسان وقال: التأمين التعاوني واجب. فهذه القول يخالف القولين السابقين.

(1) سبق قريباً.
وإذا قال بعض المجتهدين قولاً وانتشر في الباقيان وسكتوا فعنه إجماع في التكافل وبه قال بعض الشافعية وقيل: حجة لا إجماع، وقيل: لا إجماع ولا حجة.

فهينئذ لا يلفت إليه؛ لأنه لا يجوز إحداث قول جديد، وهذه القاعدة يعمل بها في كثير من المسائل حتى مسائل العقائد، فكل قول لم يكن موجوداً في عهد الصحابة لا لفتت إليه ولا نأخذ به وإنما نأخذ بالقول الموجود في ذلك الزمان.

* قوله: وإذا قال بعض المجتهدين قولاً وانتشر في الباقيان وسكتوا، فعنه إجماع في التكافل... هذه مسألة الإجماع السكوتى، وهو أن يوجد في الأمة علماء عدة مثل متى عالم فتكلم ثلاثة أو أربعة ويسكت الباقيون، فهل يعد إجماعاً؟ هذا هو الإجماع السكوتى، خالف الناس في ذلك على ثلاثة أقوال، فقيل: بأنه إجماع، وقيل: بأنه حجة وليس إجماعاً، وقيل: بأنه ليس حجة ولا إجماعاً، والصواب أنه يعد إجماعاً لقول النبي ﷺ: "لا تزال طائفة من أمي على الحق ظاهرين" (1) فيستحيل أن يوجد في الأمة زمان لا يكون القول الحق ظاهراً فيها، وفهينئذ يكون قول هؤلاء الثلاثة الذي أظهروه هو الإجماع وهو الحجة الشرعية، فإن قال قائل يتحمل أن يكون بعض العلماء الآخرين أضمر في نفسه رأياً مخالفاً لذلك الرأي

(1) سبق قريباً.
ويجوز أن ينعقد عن اجتهاد، وأحاله قوم، وقيل: يتصور وليس
مججة.

فقوله حينئذ: إن هذا الأمر المضمور ليس ظاهراً، وفي الحديث ذكر النبي ﷺ: أن الحق سيكون ظاهراً في الأمة، فدُل ذلك على أن هذا القول المضمور ليس هو الحق.

* قوله: ويجوز أن ينعقد عن اجتهاد: هذه مسألة مستند الإجماع، لا بد أن يكون الإجماع مستندًا على دليل، ولا يصح أن يكون الإجماع غير مستند على دليل، وهذا الدليل قد يكون من الكتاب أو السنة أو الاستنباط أو القياس وحينئذ تستفيد من وجود الإجماع تخريج الخلاف، فإذا وجد الإجماع فإنه لا يجوز لنا أن نختلف، ونستفيد أن المسألة تكون قطعية، مثل ذلك: وقع الإجماع على أن أقل الحمل ستة أشهر من أين أخذوه وما مستندهم؟ مستندهم من قوله جل وعلا: *أمَّلَهُ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْبَيَانِ، وَلَا يَكُونَ أَمَرُكُمْ أُولُودًا مَّعَ مَائَةِ نَائِمَةَ مِنْهُمْ* (الضحاى: 133)، مع قوله تعالى: *وَخَلَصَهُ مِن فِضْلِهِ (البقرة: 61)* إذا أسقطنا الحوارين من ثلاثين شهرًا، يبقى ستة أشهر، فهذه دلالة خفية ووقع الاتفاق والإجماع عليها فيكون حجة شرعية.

وإذا تقرر أنه يجوز استناد الإجماع لدليل من الكتاب أو السنة فهيل يجوز أن يستند للإجتهاد، مختلف في ذلك، والصواب جواز استناد الإجماع عليه لعموم أذلة حجة الإجماع، ومن هنا أجمعوا على منع أكل شحم
والأخذ بأقل ماقيل ليس تمسكاً بالإجماع.
واتفاق الخلفاء الأربعة ليس بإجماع، وقد نقل عنه: لا يخرج عن قولهم إلى قول غيرهم، وهذا يدل على أنه حجة لا إجماع.

الحنزير ومستند الإجماع قياسه على حجمه.

قوله: والأخذ بأقل ماقيل ليس تمسكاً بالإجماع: يعني إذا وجدت مسألة اختلاف فيها العلماء، وكان هناك قدر مشترك بين الأقوال فهلك يعد التمسك بذلك القدر تمسكاً بالإجماع، مثل دية الذميم، قيل: مثل دية المسلم وقيل على النصف وقيل على الثالث فالثالث قدر اشترك فيه الأقوال فبعد هو أقل ماقيل والأظهر أنه لا يعد إجماعاً خلافاً لبعض الشافعية، والصواب أنه يتجه به من باب الاستدلال بدليل الاستصحاب لأن ما زاد عن الثالث فإن الأصل عدم وجوهه.

قوله: واتفاق الخلفاء الأربعة ليس بإجماع...: اتفاق الخلفاء الأربعة وهم أبو بكر ومعمر وعثمان وعلي - رضي الله عنهم - هل هو إجماع أو ليس بإجماع؟

الصواب أنه ليس بإجماع، لكنه أولى من قول غيرهم لقول النبي ﷺ: (عليكم بستي وسنت الخلفاء الراشدين من بعدي).

********

(1) أبو داوود (467) والترمذي (277) وابن ماجه (42) وأحمد (1264/4).
الإسطحاب

وأما الأصل الرابع - وهو دليل العقل في النفي الأصلي - فهو: أن الذمة قبل الشرع بريئة من التكاليف تستمر حتى يرد غيره، ويسمى (الاستصحاب) وكل دليل فهو كذلك، فالنص حتى يرد النسخ والعموم حتى يرد المخصص، والملك حتى يرد المزيل، والنفي حتى يرد المثبت.

ووجب صلاة سادسة وصوم غير رمضان يُنفي بذلك.

* قوله: وأما الأصل الرابع...: هذا هو الدليل الرابع: الاستصحاب وتقدم الكتاب والسنة والإجماع وهذه الأدلة الأربعة متفق على الاستدلال بها في الجملة.

والمراد بالاستصحاب: الإبقاء على الإثبات أو النفي الثابت بدلاً بدليل سابق ومن هنا تعلم أن الاستصحاب لا يقتصر على استصحاب النفي الأصلي كما سيأتي في الأنواع، ثم إن النفي الأصلي وقع الخلاف في دليله هل هو العقل أو الشرع؟ والجمهور على أن دليل الشرع.

والاستصحاب على أنواع عدة:

الأول: استصحاب العموم وهو أن يكون عندهما دليل عام فنستصحب أن الأصل هو العمل بعموم هذا النص حتى يردنا دليل يخصص ذلك الدليل العام.

الثاني: استصحاب النص حتى يرد ناسخ فإذا جاءنا دليل من القرآن أو
السنة فالأصل أننا نعمل به ونستصحب العمل به ولا يجوز لنا أن نتركه حتى يأتي دليل بين أن هذا النص منسوخ.

الثالث: استصحاب الإباحة الأصلية، فالأصل أن أفعال الناس على الإباحة.

الرابع: استصحاب البراءة الأصلية فالأصل أن ذمة الإنسان بريئة ولا يجب عليه شيء من الواجبات إلا الله وللمخلوقين إلا بدليل، ولذلك لا نوجب على الإنسان صلاة زائدة ولا نوجب عليه حقاً من حقوق المخلوقين إلا بدليل.

الخامس: استصحاب الوصف فأنت في الصبع كنت متطهراً، ثم شككت بعد ذلك هل انقض وضؤوك، فالأصل أنك متطهر تستصحب الوصف السابق ومثل له المؤلف بقوله: (والملك حتى يرد المزيل والنفي حتى يرد المثبت).

السادس: استصحاب الإجماع، وسيأتي.

والاستدلال بالاستصحاب إما يكون عند عدم وجود دليل آخر، فحينئذ لا يصح الاستدلال به إلا لأهل الاجتهاد، أما العامة فلا يحق لهم الاستدلال به إلا في النوع الخامس، وهو استصحاب الوصف.
وأما استصحاب الإجماع في مثل قولهم: الإجماع على صحة صلاة المتيمم، فإذا رأى الماء في أثناء الصلاة فلم تبطل استصحابًا للإجماع فقاو س العائلاً الآثرين خلافًا لا بعضًا ولا بعض الفقهاء. فهذه الأربعة لا خلاف فيها.

* قوله: وأما استصحاب الإجماع: هذا هو النوع السادس من أنواع الاستصحاب: استصحاب حال الإجماع، وهو أن يكون هناك اتفاق وإجماع على مسألة من المسائل ثم يحدث أن تتغير صفة من صفات المجمع عليه في صفة الخلاف. فهل يجوز لنا أن نستصحب الإجماع السابق؟

* قوله: الإجماع على صحة صلاة المتيمم، فإذا رأى الماء في أثناء الصلاة فلم تبطل... اتفق العلماء على أن المتيمم إذا رأى الماء قبل الصلاة فلا يجوز له أن يصل بالتيمم، هذا بالإجماع، اختلفت حال هذه المسألة في صفة من صفاتها وهي مسألة: إذا رأى الماء في أثناء الصلاة، هل يبطل تييمه؟ قال بعض العلماء: إذا رأى الماء قبل الصلاة بطل تييمه بالإجماع، فنستصحب الإجماع فيبطل تييمه إذا رأى الماء في أثناء الصلاة. فحينئذ هل هذا حجة شرعية أم ليس بحجة؟ اختلف العلماء في ذلك واختار المؤلف عدم حجيته، والصواب أنه حجة شرعية وتحن لا نستصحب في الحقيقة ذات الإجماع وإذا نستصحب مستند الإجماع لان الإجماع لا بد له من دليل يستند عليه فنحن نستصحب الدليل الذي استند عليه الإجماع فحينئذ يكون استصحابًا للدليل.

*****
الأصول المختلف فيها

وقد اختلف في أصول أربعة آخر، وهي:
(شرع من قبلنا) وهو شرع لنا ما لم يرد نسخه في إحدى الروايتين
اختارها التيميمي، وهو قول بعض الحنفية وبعض الشافعية، والآخرين:
لا، وهو قول الأكثرين.

* قوله: شرع من قبلنا وهو شرع لنا ما لم يرد نسخه: هذا هو الأصل

الأول من الأصول المختلف فيها: شرع من قبلنا، وهو أنواع:
الأول: إذا أن يرد طريقهم مثل ما ورد في التوراة والإنجيل، فهذا ليس
بجة بالإجماع؛ لأن طريق النقل من طريقهم وهم لا يوثق بهم في
نقلهم، ولأن التوراة والإنجيل الآن معرفة فلا يجوز العمل بها بالإجماع.

النوع الثاني: إذا ورد شرع من قبلنا في الكتاب والسنة وورد شرعا
نسخه، فحينئذ لا يعمل به بالإجماع مثال ذلك قول النبي ﷺ: (أحلت لي
الغشام ولم تحل لأحد قبلي) فهنا شرع من قبلنا منسوخ فلا يجوز العمل
بشرع من قبلنا ولا يكون حجة لأنه منسوخ.

الثالث: إذا ورد في شرعتنا ولم يرد في شرعا نسخ له، فهذ لا يكون حجة
أو لا يكون؟ مثال ذلك: ما ذكر الله عز وجل من الأحكام في قصص
الأولاء الماضين في القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمٍ يَقْوِيمُهَا إِنْ اللَّهُ﴾
(1) البخاري (٢٣٥) ومسلم (٢١١) والترمذي (١٥٥٣) وأحمد (١٣٠١/١).
و(قول الصحابي إذا لم يظهر له خلاف) فرأى أنه حجة تقدم على القياس ويخص به العموم، وهو قول مالك وقديم قول الشافعية

ولمسكم أن تدعوا بقراً 37 للبقرة: هل يجوز لنا أن نستدل بهذه الآية فنقول البقرة تذبح ولا تنحر أو لا يجوز؟ هذا مبني على الخلاف، فهو في الحقيقة تمسك بالكتاب والسنة الواردة في فصول الأنباء الماضي، والصواب حجة ذلك وأنه يجب العمل بشريمن قبلنا الوارد في شرعنا إذا لم يرد في شرعنا

ناسخ له.

* قوله: وقول الصحابي إذا لم يظهر له خلاف: هذا هو الدليل الثاني

من الأدلة المختلف فيها: قول الصحابي وهو على أنواع:

الأول: إذا اختلاف الصحابة مثل أن يقول بعض الصحابة: يجوز، ويقول بعضهم: لا يجوز، فحينئذ لا يكون قول الصحابة حجة لاختلافهم، خلافاً لبعض الحنفية.

الثاني: إذا خالف قول الصحابي دليلاً من القرآن أو السنة فإنه لا يلتفت إلى قوله ولا يكون حجة.

الثالث: إذا قال الصحابي قولًا وانتشر في الأمة ولم يوجد خلاف له في زمانهم، فإنه يكون إجماعاً سكوتياً، وتقدم الكلام عن الإجماع السكوتياً.
ويرى خلافه وهو قول عامة المتكلمين وعديد قول الشافعي واختاره
أبو الخطاب. وقيل: الخلفاء الأربعة، وقال أبو بكر وعمر.

الرابع: إذا قال الصحابي قولًا ولم يظهر له خلاف ولم ينتشر إلا بعد
زمانه، فحينئذ هل يكون حجة أم لا يكون حجة؟ اختلف العلماء في ذلك
على أقوال: الأول: أنه حجة، وهو قول جماهير أهل العلم وقال الإمام
أحمد في المشهور من مذهبه وقول مالك وقول الخفيف في المشهور عنهم
وأحد قوليه الإمام الشافعي ودليل حجية قول الصحابي قوله جل وعلا:
وأتباع سبيل من آتات إلى القمان: ۱۵ والصحابة ممن أجابوا إلى الله. وقوله
جل وعلا: وأوسع فكورون آل أولون من المجهرين والأنصار وأولئك الذين أتبعوهم
بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه: للسنة: ۱۰۱ فأثنى على من اتبع
الصحابية، وقول الصحابي مظنة لوجود الدليل في المسألة.

* قوله: ويرى خلافه: هذا هو القول الثاني: عدم حجية أقوال
الصحابية، وهو رواية عن أحمد ونسب للشافعي في الجديد.

* قوله: وقيل: الخلفاء الأربعة: هذا هو القول الثالث: حجية أقوال
الخلفاء الأربعة دون غيرهم.

* قوله: وقيل أبو بكر وعمر: هذا قول رابع في المسألة: وهو حجية
قول الشيخين فقط.
ويترتّب على القول بحجية قول الصحابي مسألة:
أولها: هل يقدم قول الصحابي على القياس عند التعارض؟
ظاهر كلام المؤلف بناء الخلاف في ذلك على الاختلاف في مسألة حجية قول الصحابي، يعني أنه إذا قلنا بحجية قول الصحابي فإنه يقدم على القياس، وإذا قلنا بعدم حجية قول الصحابي فإننا نقدم القياس ولا نلفت إلى قول الصحابي، بما أنه قد تقرر أن الراجح هو القول بحجية قول الصحابي فعليه فإن قوله يقدم على القياس.
المسألة الثانية: هل يجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة بقول الصحابي؟
بني بعضهم الخلاف في ذلك على الخلاف في حجية قول الصحابي والذي يظهر عدم التزام الترابط بين المسألتين فرغم ترجيحنا لحجية قول الصحابي إلا أننا نرى عدم تخصيص العموم به كما سبق في خصصات العموم، كما أننا نرى حجية الاستصحاب ومع ذلك لا تخص العموم به.

*****
الاستحسان

و(الاستحسان) وهو العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص. قال القاضي: الاستحسان مذهب أحمد رحمه الله وهو أن تترك حكماً إلى حكم هو أولي منه، وهذا لا ينكره أحد. وقيل: دليل يندهد في نفس المجتهد لا يكتم التعبير عنه، وليس بشيء. وقيل: ما استحسنه المجتهد بعقله، وحككي عن أبي حنيفة أنه حجة، كدخول الحمام بغير تقدير أجرة وشبهه.

* قوله: والاستحسان وهو العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص: هذه مسألة الاستحسان ومعناها: ترك القياس لدليل أقوى من القياس سواء لقياس آخر أو لدليل من القرآن أو السنة.

فالاستحسان هو ترك القياس، وهي مسألة يغفل عنها كثير من الناس فينكرون الاستحسان، بل قد ورد عن الإمام الشافعي قوله: (من استحسن فقد شرع) وذلك لأن مفهوم الاستحسان عندئذ هو أن الاستحسان هو ما يستحسن الإنسان بعقله وهذا ليس مراداً للآثمة الذين قالوا بحجة الاستحسان.

إذن فالاستحسان هو عبارة عن اتباع أقوى الدلائل، أو ترك القياس لدليل أقوى منه، وهذا المعنى متفق عليه في الجملة، ويمكن أن يحكم الخلاف فيه عن طائفتين:

الأولى: منكرو القياس الذين يقولون لا تلتفت إلى النظائر مواقفة
شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

أو خلافة.

الطائفة الثانية: من يرى أنه لا يوجد حكم من أحكام الشريعة يخالف القياس لأن النص والقياس متوافقان، لكن القياس دليل صحيح كما سيأتي وخلافة المسألة لنظائرها قد تكون حقيقية وقد تكون بالنسبة لنظر المجتهد.

ومن أمثلته: أن الشريعة جاءت بتحريم بيع المعدوم ثم جاءنا دليل يستنثي السلم: "رخص النبي ﷺ في السلم". فتركنا القياس وهو تحريم بيع المعدومات في مسألة السلم لدليل خاص.

مثال آخر: الأصل أن من أتلف مالاً لغيره فإنه يجب عليه ضمان المال المتلف بواسطة المال إن كان مثلياً أو القيمة إن كان قيمياً، فهذا هو القياس: ضمان المتلفات المثلية بالمثل لكن جاءنا في الحدث أن المصراة، وهي ما إذا ربط ضرع البقرة أو ضرع الشاة وحبس أياماً ثم بيع فإنه إذا اشترى المشتري وحبب اللين وشربه وتبين له أن لين الدابة اليومي أقل من هذا المقدار جاز له رد الشاة أو البقرة ويرد معها صاعاً من ثمر حديث أبي هريرة في الصحيحين (2) فهذا يسمى استحساناً لأننا تركنا القياس وهو ضمان المثلية

(1) البخاري (2239) ومسلم (1406) وأبو داود (3463) والترمذي (1311) والنسائي (7/290)
(2) البخاري (2148) ومسلم (1515) وأبو داود (3445) والنسائي (7/254) وأحمد (7/2317)
ومنها اللبن. بالمثل لدليل أقوى منه وهو حديث أبي هريرة رضي الله عنه السابق، فأوجينا هنا رد تمر بدل اللبن. ومثل له المؤلف بأن الأصل في الإجارة ووجب تحديد الأجرة، لكن استثنى من ذلك دخول الحمام في غير تقدير أجرة استحساناً للجماع على جواز ذلك.

المعنى الثاني من معاني الاستحسان: أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يمكنه التعبير عنه، وهذا المعنى ليس حجة عند جماهير أهل العلم لعدم علمنا بحقيقة، وقد يكون مجرد تخيلات لا تستند إلى أصل شرعي؛ ويدخل في هذا ما يسمى بالإلهام، وقد رأى طائفة إمكانية الترجيح بواسطةه وإن لم يكن دليلاً مستقلًا وبذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية.

المعنى الثالث: أن الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بعقله، وقد نسب إلى أبي حنيفة القول بحجيته، وبعض الخلفية ينكذ ذلك، والجمهور على عدم الالتفات إليه بل بعضهم يجعل العمل بذلك من قبيل اتباع الهوى.

*****
الاستصلاح

و(الاستصلاح) وهو اتباع المصلحة المرسلة من جلب منفعة أو دفع مضرة من غير أن يشهد لها أصل شرعي. وهو إما ضروري كنتلك الكافر المضل، وعقوبة المبتدع حفظا للدين، والقصاص حفظا للنفس، وحد الشرب حفظا للعقل، وحد الزنا حفظا للنسب، والقطع حفظا للمال، فذهب مالك وبعض الشافعية إلى أن هذه المصلحة حجة، وال الصحيح أنه ليس بمحجة. وإما حاجي كتسليط الولي على ترويج الصغيرة لتحصيل الكفء خشية الفوات. أو تحسين كالولي في النكاح صيانة للمرأة عن مباشرة العقد الدال على الميل إلى الرجال، فهذا لا يمسك بهما بدون أصل بلا خلاف.

قوله: (الاستصلاح) وهو اتباع المصلحة المرسلة من جلب منفعة أو دفع مضرة: هذا هو دليل الاستصلاح، والمراد به اتباع المصلحة المرسلة والعلماء قسموا المصالح إلى ثلاثة أقسام:

الأول: مصالح معتبرة، وهي التي جاء بها دليل من الشارع سواء بالكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس، وهذه لا شك في إعمالها.

الثاني: مصالح ملغاة وهي التي جاء دليل من الشارع بإلغائها وعدم اعتبارها والصواب أن هذا النوع لا يسمى مصلحة لأن ما ألغاه الشارع فإن مفسدته أعظم من مصلحته.
الثالث: مصالح لم يشهد لها الشرع بالإلغاء ولا بالاعتبار، فهل تكون حجة أو لا؟ اختلاف العلماء في ذلك فمنهم من يقول بحجيتها مطلقاً وهم المالكية، والجمهور يقولون بعدم حجيتها، وذهب بعض الشافعية منهم الغزالي إلى حجيتها إذا كانت في رتبة الضروريات وعدم حجيتها إذا كانت في رتبة الحاجيات أو التحسينيات.

والمراد بالضروريات ما يلحق بفواته عدم انضباط أمور الحياة الدنيا أو فوات مصلحة الآخرين العظمى.

والضرورات الخمس: هي المحافظة على الدين والنفس والعقل والمال وธรรมดา.

أما الحاجيات: فهي التي يحصل على العباد عند وفاة ومشقة عند فواتها.

أما التحسينات: فهي التي يؤدي فواتها إلى عدم حصول أفضل المناهج وأكمل الترتيبات.

وهذا التقسيم للمصالح لا ينفرد به المصالح المرسلة فقط كما قد يفهم من كلام المؤلف، بل المصالح المعتبرة تنقسم إلى ذلك أيضاً.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية وتبعه ابن القيم: بأنه لا يوجد مصالح مرسلة أبدا لأن الشرع قد استكمل مصالح الخلق، لقوله عز وجل: {أَتَّمْنَا لَكُمُ الْكَيْمَةَ وَأَجْعَلْنَا عَلَيْكُمْ عَزِيزًا وَرَحِيمًا} (المائدة: 3)
فالشريعة كاملة مستوعبة لجميع المصالح فلا يمكن أن يوجد مصلحة لم تأت
بها الشريعة.
فإن قال قائل: ما الفرق بين المصلحة المرسلة وبين القياس الذي تؤخذ
عله بواسطة المناسب؟
يقال: الاستصلاح ليس له شاهد وليس له مثيل في الشريعة بينما
القياس لا بد أن يكون له أصل في الشريعة يشهد لذلك المعنى
بالاعتبار.

*****
القياس
(القياس) وأصله التقدير، وهو حمل فرع على أصل في حكم جامع بينهما

* قوله: القياس: بعض الناس يقول، إن القياس دليل مستقل تؤخذ منه الأحكام على سبيل الاستقلال، وطائفة يقولون: القياس في الحقيقة طريق من طرق فهم النصوص الشرعية لأنه عندما تأتينا حادثة لا تعمل فيها قياساً إلا إذا كان ذلك القياس مستندًا على أصل ثابت بالكتاب أو السنة، فالقياس في حقيقة توسيع لتجاري الحكم الشرعي، وعلى كل فالقياس في اللغة مأخوذ من الفعل قاس يقال: قاس الثوب، يعني أنه عرف مقداره، وقد يطلق القياس في اللغة على المساواة. يقال: فلان يقياس بفلان يعني أنه يساويه، والمعنى الأول أقوى في اللغة من المعنى الثاني.

* قوله: القياس وأصله التقدير: القياس هو إلقاء مسألة فقهية الغالب أنها غير منصوص عليها بمسألة منصوص عليها في الحكم الشرعي لتوافقهما في العلة.

* قوله: وهو حمل فرع على أصل في حكم... يعني إرجاع وإعادة الفرع الناشئ إلى أصل محكوم عليه في الشريعة، مثل ذلك: جاءنا في الشريعة أن الحمر حرام وثبت الشريعة أن العلة في ذلك هي الإسكار فلما وردت علينا بعض المشروبات الحديثة من أنواع المخدرات كالهروين.
وقيل: إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم.
وقيل: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيهما جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما أو نفي عنهما. وهو بمعنى الأول، وذلك أوجز.

والحشيش وغير ذلك ألقناها بالحمى لأنها تمثلوا في العلة، فعندنا أصل قد تكلم الشارع عنه وحكم عليه وهو الخمار، وحكمه في الشريعة التحريم والمعنى والسبب والعلة الذي من أجله حرم الخمار هو الإسكار، فلما جاءت هذه المخدرات الجديدة وجدناها محمولة على العلة التي من أجلها حرم الخمار وهي علة الإسكار، فقلنا بتحريم هذه الأشياء الجديدة وقلنا إن الحد الثابت على الخمار يثبت على هذه الأمور.

مثال آخر: جاءنا في الشريعة أن من قتل باطلة قتل بها، كما هو رأي جماعة من الفقهاء، فلما جاءتنا آلة جديدة كالمسدس وغيره ألقناها بالآلات القديمة كالسيف وغيره، فعندنا أصل وهو السيف، وعندنا فرع وهو المسدس وعندنا حكم وهو ثبوت القصاص بناء على القتل به، وعندنا علة وهي أن كلاً منهما آلة نافذة في الجسم حادة.

* قوله: وقيل: إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم... ذكر المؤلف عدداً من تعريفات القياس وعلى كل واحد منها اعتراضات، وحيث إن المراد تصور القياس ومعرفة معناه فلا أرى حاجة
وقيل: هو الاجتهاد وهو خطأ. والاجتهاد بـ جائز عقلاً وشرعاً عند
 عامة الفقهاء والمتكلمين خلافاً للظاهرة والنظام.
ويجري في جميع الأحكام حتى في الخروج، والكفورات، خلافاً
 للحنفية، وفي الأسباب عند الجمهور، ومنعه بعض الحنفية.

للتفصيل في هذه التعريفات والاعتراضات الودرة عليها.

* قوله: وقيل: هو الاجتهاد وهو خطأ: سبب خطيئة من عرف القياس
بالاجتهاد أن القياس نوع من أنواع الاجتهاد؛ فالاجتهاد يشمل القياس
ويشمل غيره.

* قوله: والاجتهاد بـ جائز عقلاً وشرعاً... أي أن التعبد بالقياس وارد
في الشريعة وقد دل على ذلك أدة عديدة من أعظمها أن النبي صلى الله عليه وسلم
 أصحابه على القياس في مواطن عديدة منها أن النبي صلى الله عليه وسلم:
«أرأيت لو ضمت (السورة)» كأنه يقول: المضمومة مقدمة
للصائم فقال: (أرأيت لو تمضيت)！ كأنه يقول: المضمومة مقدمة
للشرب فلا يعد شرباً كذلك القبلة مقدمة لسبب من أسباب الفطر فلا يعد
مفترناً ومن أدلته إجماع الصحابة فإنهم قد اتفقوا على إعمال القياس
والعمل به.

* قوله: ويجري في جميع الأحكام حتى في الخروج: أي أن القياس

(1) أبو داود (2385) وأحمد (52/1) وأبي خزيمة (1999) وأبي حبان (344) والحاكم
(59/1).
ثم إلحاق المسكن بالمخطوف مقطع، وهو مفهوم الموافقة وقد سبق ووضابطه أنه يكفي في نفي الفارق المؤثر من غير تعرض للعلا وما عدها فهو مظون، والإلحاق فيه طريقان:
- أحفهما: نفي الفارق المؤثر، وإنما يحسن مع التقارب.
- الثاني: بالجامع فيهما وهو القياض.

يجري في جميع الأحكام الشرعية حتى في الحدود والكفرات خلافاً للحففية، فإنهم يقولون: الحدود لا تثبت بالشبهات، والقياس فيه نوع شبهة. والجمهور يقولون: إن أداة الشريعة المثبتة حجية القياس عامة تشمل حتى الحدود والكفرات كقياس حد الحرابة على حد السرقة في كيفية القطع، وقياس الخصر الفاقد للدم على المتمتع الفاقد له في وجوب صيام عشرة أيام.

وكذلك يجري القياض في الأسباب وهي الأوصاف التي تنتج عنها العلل بشرط أن تكون منضبطة ويشترط له بقياس اللواف على الزنا في كونه سببًا لثبوت الحد.

قوله: ثم إلحاق المسكن بالمخطوف: المراد بالمسكن المحل الذي لم ينص الشارع على حكمه، والمخطوف هو المحل الذي ورد في الشرع حكمه.

إلحاق المسكن بالمخطوف قسمان:
- أولهما: قطعي، وهو الذي يقطع فيه ويجزم بأن المسكن يمثل المخطوف
به في الحكم، ومثل له المؤلف بمفهوم الموافقة، وقد تقدم أن مفهوم الموافقة منه ما هو قطعي ومنه ما هو ضعيف، والأظهر أن القطعية في الإلحاق لا تقتصر على مفهوم الموافقة، بل كل قياس قطع بجميع مقدماته فإنه يفيد القطع.

ثانيهما: الإلحاق الظني، وهو الذي كانت بعض مقدماته ظنية.

والإلحاق من جهة الحاجة لذكر العلة ينقسم إلى قسمين:

الأول: ما لا يحتاج فيه إلى ذكر العلة، وهو الذي يكون الأصل والفرع لا فرق بينهما إلا في أمور لا تؤثر في الحكم، ففي بعض الأحاديث الواردة في ثواب ذكر معين قال: {ما من رجل يقول كذا} ونعلم أن المرأة لا تفارق الرجل في ذلك والذكورية والأئمة فروق غير مؤثرة في باب الأذكار فلمحق المرأة بالرجل ولم نذكر علة الإلحاق، ويقال له: القياس بنفي الفارق، وظهور كلام المؤلف أن هذا لا يسمى قياساً.

الثاني: ما يحتاج فيه إلى ذكر العلة، مثل قياس الخشيش على الخمر في التحريم لعالة الإسكار.

*****
أركان القياس

إذن أركان القياس أربعة:
الأصل، وهو المثل الثابت له الحكم الملحق به كالمالربع مع النبيذ،
وشرطه أن يكون معقول المعنى ليتعدى، فإن كان تبعدياً لم يصح،

قوله: الأصل، وهو المثل الثابت له الحكم...: هذا هو الركن الأول
من أركان القياس: الأصل، فالأصل هو المثل الذي ورد ديل من الشارع
بإثبات حكمه. ومثال ذلك: أن الشريعة جاءت بحريم الخمر فيكون الخمر
أصلاً لأنه هو المثل الذي ثبت فيه حكم الشارع.

قوله: وشرطه أن يكون معقول المعنى ليتعدى فإن كان تبعدياً لم
يصح: أي لا بد أن يكون الأصل معقول المعنى أي قد عرفنا علة ثبوت
الحكم فيه فإن كان غير معقول المعنى فلا يصح القياس عليه. مثال ذلك:
جاء في الشريعة أن (الحم الجزور ناقض للوضوء) ما هي العلة والسبب في
كون أكل الحم الجزور ناقضاً للوضوء؟ هذا لا نعرفه، فهذا حكم غير معقول
المعنى، فحينئذ لا يصح أن نقيس عليه لأنه تبعدي. وهذا هو الشرط الأول
لالأصل.

الشرط الثاني للأصل: أنه لا بد أن يكون الأصل قد دل عليه دليل من
الشارع، فلا يصح أن يكون الأصل غير ثابت في الشريعة، ولا يصح إثبات
وموافقة الخصم عليه فإن منعه وأمكنه إثباته بالنص جاز، لا بعثة عند المحققين. وقيل: الاتفاق شرط.

الأصل بالقياس عند المحققين بل لا بد أن يثبت إما بالنص أو بالإجماع.

* قوله: وموافقة الخصم عليه: هل يصح إثبات الأصل بواسطة اتفاق الخصومين عليه ولو لم يدل عليه إجماع أو نص؟

ظهير كلام المؤلف جوازه خلافاً لطائفة.

* قوله: وقيل: الاتفاق شرط: هذا شرط ثالث للأصل: أن يكون حكم الأصل متفقاً عليه بين الخصومين فلا يكفي كونه منصوصاً عليه، وقد ضعف المؤلف هذا الشرط.

*****
و(الفرع): وهو لغة ما تولد عن غيره وانبت عليه. وهنا: المخل المطلوب إلحاقه. وشرطه وجود علة الأصل فيه.

* قوله: والفرع: وهو لغة ما تولد عن غيره وانبت عليه. هذا هو الركن الثاني من أركان القياس، وهو المخل الذي نرغب إلحاقه بالأصل وهو المسألة الجديدة. مثل: مسألة الحشيش والأفيون والحبوب المخدورة، هذه ليس فيها نص من الشارع بذاتها، فنريد أن نلحقها بالقياس من جهة إثبات الحد، لكن من جهة التحريم ورد فيها نص وهو أن النبي ﷺ قال: [كل مسكر حرام] (1) فتكون هذه داخلة في عموم النص لكن من جهة الحد لم يرد في الشريعة دليل بثبت الحد في هذه الأمور.

* قوله: وشرطه وجود علة الأصل فيه: يعني أن الفرع المقيس لابد أن يكون متتصفاً بالوصف الذي ثبت الحكم في الأصل من أجله، فعلة تجريم الحشيش هي الإسكار فإذا أردنا أن نلحق شيئاً بالحشيش فلا بد أن تكون علة الإسكار موجودة في الفرع، ومن ثم يصح لنا أن نلحق الحشيش والنبي بالفشيش، ولا يصح أن نلحق القهوة ومشروب النعناع بالحشيش لعدم وجود علة الإسكار في القهوة والنعناع.

(1) البخاري (242) ومسلم (2001) وأبو داود (2379) والرمذي (1811) والنسائي (1968/8).
(الحكم): وهو الوصف المقصود بالإلقاء، فالإثبات ركن كل قياس، والنيفي إلا لقياس العلة عند الحققين لاشتراط الوجود فيها.

* قوله: والحكم: وهو الوصف المقصود بالإلقاء...: هذا هو الركن الثالث من أركان القياس، والحكم لا بد أن يكون شرعيًا سواء كان حكمًا تكييفيًا بالندب أو بالوجوب أو بالتحريم أو الإباحة، أو يكون حُكماً وضعيًا، مثل الصحة والفساد.

والأحكام التي يراد إثباتها بالقياس على قسمين:

الأول: أحكام مثبتة، فهذه لا شك في صحة إثباتها بالقياس، مثل إثبات حكم التحريم في النخصص قياسًا على الحمر.

الثاني: أحكام منفية، وهذه على نوعين:

النوع الأول: أن يكون النفي طارئًا واردًا بعد الشريعة، فهذه الأحكام يجوز إثباتها بالقياس.

النوع الثاني: أن يكون النفي أصليًا مثل نفي الوجوب فإن هذا الحكم عند بعض الأصوليين ثابت قبل ورود الشريعة، فمثل هذا الحكم هل يجري فيه القياس؟ اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة أقوال:

الأول: أنه يمكن أن يعمل فيه قياس الدلالة دون قياس العلة ونسبه المؤلف للمحققين؛ لأن الدليل قد يكون متأخر الوجود عن المدلول بخلاف العلة التي يشترط تقدمها على المدلول.
شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

وشرطه: الاتحاد فيها قدرًا وصفة، وأن يكون شرعية لا عقليًا أو أصولية.

الثاني: أن النفي الأصلي لا يثبت بالقياس مطلقًا.

الثالث: جواز إثبات النفي الأصلي بقياس العلة وقياس الدلالة ولعله أظهر الأقوال، وحينئذ يتوافق القياس والاستصحاب في إثبات النفي.

قوله: وشرطه الاتحاد: أي يشترط في الحكم أن يكون واحدًا في الأصل والفرع، فلا يصح أن تقول: الدخول إلى المسجد بالرجل اليسرى مكروه فيكون الدخول بها إلى الكعبة محرماً.

قوله: وأن يكون شرعية: فالقصود بالقياس الشرعي إثبات الأحكام الشرعية لا العقلية ولا اللغوية، ويفهم من قوله: أصولياً، أن الأحكام الأصولية لا يجري فيها القياس لكونها غير شرعية، وهذا الكلام خاطئ فإن الأحكام الأصولية والعقدية أحكام شرعية لكنها قاطعة لأن طريق ثبوتها هو الأدلة الشرعية لا العقول المجردة، وحينئذ يجري فيها القياس القطعي دون الظني.
(الجامع): وهو المقتضي لإثبات الحكم. و يكون حكماً شرعاً ووصفاً عارضاً ولازماً ومفرداً ومركباً، وفعلًا، و...

* قوله: والجامع: وهو المقتضي لإثبات الحكم: الركن الرابع هو العلة، وهو السبب المقتضي لإثبات الحكم في الأصل، وذلك مثل أن تقول: العلة في وجوب الحد في الحمر هو أن الحمر مسكر يذهب العقل فنلحق به المخدرات الجديدة في إثبات الحد.

* قوله: ويكون حكماً شرعاً: أي قد يكون الجمع حكماً شرعاً مثل أن تقول: إن الجوازو علة لصحة العقد، فكل عقد جائز فإنه يكون صحيحاً، فهنا العلة هي الجواز والحكم هو الصحة.

* قوله: ووصفاً عارضاً: أي يجوز أن يكون وصفاً عارضاً، يأتي ويزول مثل وصف الإسكار.

* قوله: ولازماً: أي يجوز أن يكون وصفاً لازماً، يعني: ثابتاً للأصل مثل وصف الأنوثة.

* قوله: ومفرداً: ويجوز أن تكون العلة وصفاً مفرداً، مثل: الإسكار علة تخريم الحمر.

* قوله: ومركباً: ويجوز أن تكون العلة وصفاً مركباً، مثل: القتل العمد العدوان علة للقصاص.

* قوله: وفعلًا: ويمكن أن تكون العلة فعلًا للمكلف بالسرقة علة للقطع.
وتفياً وإثباتاً، ومناسبًا وغير مناسب، وقد لا يكون موجودًا في محل الحكم كتحريم نكاح المرأة لعامة رق الولد.

قوله: وتفياً وإثباتاً: أي يجوز أن تكون العلة وصفًا منفياً، كقولنا:

عدم جواز العقد علة لبطلانه، ويجوز أن تكون العلة وصفًا مثبتًا، كقولنا:

السرقة علة للقطع.

قوله: ومناسبًا وغير مناسب: ويئذج أن يكون مناسبًا بحيث يعرف

السبب في كونه يثبت الحكم به وعرف الحكم التي من أجلها كان الوصف

علامة، ويئذج أن يكون وغير مناسب لعرف الحكم التي من أجلها كان

الوصف علة للحكم؛ كقولنا: أكل لحم الجزور علة لانتقض الوضوء.

قوله: وقد لا يكون موجودًا في محل الحكم... يعني أن العلة تنقسم

باعتبار وجودها في محل الحكم إلى قسمين:

القسم الأول: عدل موجودة في محل الحكم، مثال ذلك: علة تحريم

الخمر هي الإسكار، ووصف الإسكار موجود في محل الحكم، وهو الخمر.

القسم الثاني: عدل لا توجد في محل الحكم بل يوجد في مكان آخر

مثال ذلك: أن الخمر يحرم عليه الزواج من أمة مملوكة للغير والعالة في ذلك

أن ولده من هذه الأمه سيكون مملوكًا لسيد الأمة، فمهل الحكم هو الأمة

والعالة هي رق الولد لا توجد في الأمة التي هي محل الحكم، وإنما توجد في

مكان آخر وهو الولد.
ألقاب العلة

وله ألقاب منها: (العظمة)، وقد سبق تفسيرها
و(المؤثر) وهو المعنى الذي عرف كونه مناطاً للحكم مناسبة
و(المناظر) وهو من تعلق الشيء بالشيء، ومنه (نيبائه القلب).
لعلاقته فلذك هو عند الفقهاء متعلق الحكم.
والبحث فيه: إما لوجوده وهو (تحقيق المناط).

* قوله: وله ألقاب منها: أي أن الجامع بين الأصل والفرع له أسماء
منها: المقتضى للحكم، ومنها العلة، ومنها المؤثر لأنه يؤثر في الحكم عند
الجمهور خلافاً للاشاعرة، ومنها مناط الحكم أي المحل الذي يعلق عليه
الحكم، ومنها ما يعلق عليه الحكم.

* قوله: والبحث فيه: أي أن الايجهاد في علة الحكم على ثلاثة أنواع:

* قوله: إما لوجوده وهو (تحقيق المناط): النوع الأول: ايجهاد في
تحقيق المناط، مثل أن يأتي نص من الشرع نعرف العلة في ذلك الحكم، ثم
نجهد في الأفراد الخارجية هل توجد فيها العلة أو لا؟ مثاله: جاءت
الشريعة بقبول شهادة الشاهد العدل، فيأتي القاضي ويقول: فلان عدل
فتنبأ شهادته، وفلان ليس بعدد فلا تقبل شهادته، فهذا يسمى تحقيق
المناط.
إلا أن ينضج الشارع على حكم عقيب أوصاف فيلمي المجتهد غير المؤثر، ويعلق الحكم على ما بقي.

قوله: أو تنقيته وتخليصه من غيره وهو تنقيح المناط: هذا هو النوع الثاني تنقيح المناط، وذلك بأن يأتي مع الحكم أوصاف عديدة فيأتي المجتهد فيبطل تلك الأوصاف إلا وصفاً واحداً، مثال ذلك: ورد في الحديث أن رجلاً من الأنصار جاء للنبي ﷺ فقال: يا رسول الله هلكت وأهلكت، جامعت زوجتي في نهار رمضان فقال له النبي ﷺ: أعتق رقبة... (1) فهناك أوصاف عديدة منها: كونه رجلاً فهل هذا له مدخل في الحكم، بحيث أن المرأة لا يجب عليها الكفارة أم لا؟ كونه من الأنصار هل له مدخل في الحكم أم لا؟ كونه جامع في تلك السنة، هل له مدخل أم ليس له مدخل، كونه في عهد النبوة؟ كونه قد جاء للنبي ﷺ كونه قد قال: هلكت وأهلكت، كونه جامع في نهار رمضان، كون ذلك في النهار.

فيأتي المجتهد فيجتهد في هذه الأوصاف بحيث يلغي ما لا يصح للتعليل ويُبقِي ما يكون صالحًا للتعليل، يقول: الوصف الأول لا يصح للتعليل بلهكذا حتى لا يبقى معه إلا وصف واحد فيجعله هو العلة فيقول مثلاً: العلة في هذا هو انتهاك حرمان الشهر كما يقوله طائفة من أهل العلم.

(1) البخاري (1936) ومسلم (1111) وأبو داوود (2390) والترمذي (724) وابن ماجه (1171)
و(تخريجه) بأن ينص الشارع على حكم غير مقترن بما يصلح علة فيستخرج المجتهد عليه باتجاهه ونظرة.

فيكون حينئذ من أفتر بأكل أو بشرب وجب عليه الكفارة، كما هو قول المالكية وقول绗فافية. وبعضهم يقول: لا، إنما يكون بالجماع من الصائم صوماً واجباً فحينئذ تجب الكفارة على من جامع وهو يصوم في رمضان أو يصوم كفارة أو يصوم صيام نذر أو يصوم صيام قضاء كما هو قول الشافعية.

والقول الثالث: بأن العلة هي انتهاك حرمة الشهر بالجماع. وهذا قول الحنابلة، وحينئذ يقولون: من لزمه الإمساك في نهار رمضان وجب عليه الكفارة إذا جامع ولو لم يكن صائماً، مثل ذلك: إنسان قدم من السفر ووصل البلد فحينئذ يجب عليه الإمساك، لو جامع بعد ذلك وجب عليه الكفارة.

مثال آخر: امرأة حائض طهرت في أثناء النهار فجمعت في أثناء النهار بعد طهرها واغتسلها فحينئذ يقال بأنه يجب عليها الكفارة لأنها انتهكت حرمة الشهر، هذا يسمى تنقيح المناط.

* قوله: وتخريجه...: النوع الثالث: تخريج المناط وذلك بأن يأتي الحكم وليس معه أوصاف، فيأتي المجتهد فيستبطن العلة التي من أجلها ثبت الحكم
مثال ذلك: قال النبي ﷺ: "البر بالبر، إلا هاء وفاء" (1) هذا حكم ليس معه أوصاف فحينئذ يتأتي المجتهد ويبحث في استخراج الأوصاف المناسبة للحكم فيقول مثلاً: العلة هنا هو كونه مطعوماً أو مكيلاً أو كونه مقتناً أو مدخرًا أو معزوناً إلى غير ذلك من العلل التي ذكرت في الربا.

*****

(1) البخاري (2134) ومسلم (1586) وأبو داود (2348) والترمذي (1243) والنسائي (7/273)
(2) ابن ماجه (2253) وأحمد (1/242).
و(المظنة): وهي من ظننت الشيء، وتكون بمعنى العلم كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَلْبَابِ يَحْزَنُونَ أَمِينًا﴾ [البقرة: 64] وتارة بمعنى رجحان الاحتمال، فلذلك هي الأمر المشتمل على الحكمة. 

* قوله: و(المظنة): وهي من ظننت الشيء: من أسماء الله: المظنة لأنها مظنة وجود الحكم، وهي مشتقة من الفعل ظن.


* الإطلاق الثاني: استعمالاً بمعنى رجحان الاحتمال، بمعنى أن يكون عند الإنسان احتمالان أحدهما راجح والآخر مرجوح فرجحان الاحتمال الثاني يسمى ظناً، ومنه قوله سبحانه: ﴿فَلَا يَجْعَلُ عَلَيْهِمْ أَن يَتَرَاجَعَا إِن طَأْنَا أَن يُقْبَعَ حَدُوتَ اللَّهِ﴾ [البقرة: 230] وبعض الأصوليين يجعل الظن هو الاحتمال الراجح، وكلام المؤلف أولي لأن الاحتمال الراجح هو المظنون.

* الإطلاق الثالث: استعمال كلمة الظن في الاحتمال المجرد ومنه قوله تعالى: ﴿إِن يُجْنِبُونَ إِلَّا الْأَلْضَنَّ﴾ [الأعام: 111].

* قوله: فلذلك هي الأمر المشتمل على الحكمة: أي أن المظنة معلوّضية حكم انتقاء الموضوع متعلق بالحدث ومنه يتتم على الحكمة، فمثلاً حكم انتقاء الموضوع متعلق بالحدث ومنه.
الباحثة على الحكم إما قطعاً كالمشقة في السفر أو احتمالاً كوطأ
الزوجة بعد العقد في حقوق النسب،

خروج الريح، وهذا أمر غير معلوم بالنمط بالنسبة للنائم هل خرج منه ريح أو لا؟
لكن النوم مظنة لأنه مشتمل على المعنى الذي يعلق الحكم به وهو خروج الريح.

وقوله: الباحثة على الحكم: هذا وصف للحكمة وليس وصفاً للمظنة.
وتنقسم المظنة على قسمين:

الأول: قوله: إما قطعاً كالمشقة في السفر: يعني مظنة يقطع وجود المعنى فيها، مثل ذلك: أن الحكم من قصر الصلاة وجواز الإفطار في السفر هي المشقة ومؤنة وجود المشقة هي السفر، فالسفر محتوي على المشقة قطعاً على قول المؤلف. لأن «السفر قطعة من العذاب».

الثاني: قوله: أو احتمالاً كوطأ الزوجة بعد العقد في حقوق النسب:
يعني مظنة يظل وجود المعنى فيها ولا يجز به بذلك، مثل:أن إثبات النسب عائد إلى كون الحمل ناشطاً عن وطأ الزوجة ومظنة حصول ذلك هو كون الزوج قد وطأ المرأة بعد العقد وكونها فراغاً له، ونشوء الحمل عن وطأ الزوج أمر خفي فأقيمت المظنة وهي كون المرأة فراغاً مقدمه في تعليق الحكم بها.

(1) البخاري (18044) ومسلم (1927) وابن ماجه (2882) وأحمد (236/2).
فما خلا عن الحكم فليس بمظنة.
والسبب) وأصله ما توصل به إلى ما لا يحصل بالباشرة،
والسبب: المتعاطي لفعله.

قوله: فما خلا عن الحكم فليس بمظنة: فلأ ما حل الحكم الذي لا يشمل على حكمة فإنه لا يسمى مظنة.

قوله: والسبب): بعض العلماء يسمون العلة سبباً وبعضهم يفرق بأن العلة هي ما كان مناسبًا للحكم وأن السبب هو ما تعلق الحكم به وكان غير معلوم المناسبة بالنسبة للحكم.
مثال ذلك: تحريم الخمر لعلة الإسكر، هذا وصف مناسب علق الحكم به فيكون علة.
مثال آخر: زوال الشمس سبب لوجوب الظهر، فزوال الشمس وصف علق به حكم ووجوب صلاة الظهر وهذا الوصف لا نعلم المعنى الذي من أجله علق به هذا الحكم فيكون سبباً لا علة.
وبعض العلماء يقول: العلة هي المؤثرة في الحكم، أما السبب فلا يكون مؤثراً في الحكم، والفرق الأول هو الصحيح.

 قوله: وأصله ما توصل به: أي أن أصل معنى كلمة السبب في اللغة ما يتوصل به لغيره، ولذا سمي الخليل سبباً لأنه يتوصل به إلى استخراج الماء من البئر، وكذلك نعلم أن السبب له نوع تأثير وإن لم يكن تأثيره
وهو هنا ما يتصل به إلى معرفة الحكم الشرعي فيما لا نص فيه.
وجزء السبب: هو الواحد من أوصافه كجزء العلة.

ناتجة عن ذاته.

* قوله: وهو هنا: أي أن السبب يطلق على معانٍ عدة نسب بعضها في أبواب الحكم الوضعي، والمراد بلفظ السبب هنا هو أحد المفاهيم للسبب.

* قوله: ما يتصل به إلى معرفة الحكم الشرعي: أي أن السبب الذي يطلق على العلة هو ما يعرف بهذا التعريف فيكون السبب هو المقتضي للحكم.

* قوله: فيما لا نص فيه: هذا مبني على القول بأن القياس لا يستخدم إلا فيما لا نص فيه، وهذا يخالف ما عليه أكثر العلماء الذين يرون أن الحكم قد يشترك في الدلالة عليه النص والقياس؛ قوله: ما يتصل به، إذا استقيم على مذهب من يرى أن العلل الشرعية غير مؤثرة وإنما هي مجرد أمارات معرفة بالحكم.

* قوله: وجزء السبب: هو الواحد من أوصافه كجزء العلة: يعني أن السبب قد يكون مركباً من أوصاف متعددة فيكون كل وصف منها جزءاً من السبب، ويكون السبب هو جموع هذه الأوصاف.
و(المقتضي) وهو لغة طلب القضاء، يطلق هنا لاقطائاته ثبوت الحكم.
و(المستدعي) وهو من دعواه إلى كذا، أي حثته عليه لاستدعائه الحكم.

* قوله: والمقتضي... يعني أن المعنى الذي يشترك فيه الأصل والفرع مما يستدعي إلحاق الفرع بالأصل في الحكم يسمى المقتضي، ولذلك لما ذكر المؤلف من أركان القياس العلة وهو الجامع عرف بأنه المقتضي لíchبات الحكم.

* قوله: وهو لغة طلب القضاء: عرف المؤلف المقتضي في اللغة بأنه طلب القضاء، وكان الأولي أن يقول: طالب لا طلب؛ لأن المقتضي اسم فيل وليس مصدرًا، على أن الاقطاء لغة مجرد الطلب فلا يصح تقييده بأنه طلب القضاء.

وسبب إطلاق اسم المقتضي على العلة؛ أنها تطلب ثبوت الحكم ومقتضيه.

* قوله: والمستدعي: أي أن من ألقاب الجامع بين الأصل والفرع المستدعي وذكر المؤلف أن كلمة المستدعي مشتقة من الفعل: دعوته إلى كذا أي حثته عليه، وسمي الجامع مستدعيًا لكونه يطلب ويستدعي الحكم.

وهناك ألقاب أخرى للجامع لم يذكرها المؤلف منها: الوصف والمناسب
ثم (الجامع) إن كان وصفاً موجوداً ظاهراً منضبطاً مناسباً معتبراً مطرداً متعدياً فهو علة لا خلاف في ثبوت الحكم به. أما (الوجود) فشرط عند الحقيقين لاستمرار العدم، فلا يكون علة للوجود.

ولكن ذلك، وكان المؤلف اقتصر على أشهر الأسماء ولم يقصد ذكرها جميعاً.

بعد أن ذكر المؤلف أسماء العلة والجامع بدأ بذكر أنواعها وتقسيماتها وشروطها وما حصل الاتفاق عليه من ذلك وما اختلف فيه.

* قوله: ثم الجمع... أي أن الوصف يصح التعليل به إجماعاً متفق عليه في الشروط الآتية:

النظام الأول: أن يكون وصفاً ويقابل ذلك الأسماء وقيل: يقابله أيضاً الأحكام.

النظام الثاني: أن يكون موجوداً، ويقابله الوصف المفروض.

النظام الثالث: أن يكون ظاهراً، ويقابله الوصف الخفي.

النظام الرابع: أن يكون منضبطاً، ويقابله الوصف المختلط الذي لا تعرف له حدود واضحة.

النظام الخامس: أن يكون مناسباً، ويقابله الوصف الذي لا تعرف مصلحة ترتيب الحكم عليه.

النظام السادس: أن يكون معتبراً، بأن يكون له شاهد يشهد له بالإعتبار.
ويقابل الوصف المرسل.

السادس: أن يكون مطرداً، بأن لا يوجد الوصف في مكان إلا وجد معه الحكم ويقابل الوصف المنتقض.

الثامن: أن يكون متعدياً، بأن يكون هناك أمكناة أخرى يوجد فيها الوصف غير مكان النص.

فإذا وجدت هذه الشروط الثمانية في الوصف فإنه يمكن التعليل به بلا خلاف، بينما إذا تخلف عن الوصف أحد الشروط السابقة فإن العلماء يختلفون في جوانب التعليل به، وسوف نفصل الكلام على شروط صلاحية الوصف ليكون علة على النحو التالي:

الشرط الأول: الوصف، فإن كان وصناً جاز التعليل به في الجملة، أما إذا لم يكن كذلك فإنه يقع فيه خلاف، ومن ذلك ما يأتي:

أولاً: إذا تعددت الأوصاف فإنه يقع الخلاف فيه، فلم يصحح جماعة التعليل بالأوصاف المركبة وبعضهم قيده بثلاثة وآخرون قيده بخمسة، والصواب جوانب التعليل بالأوصاف المركبة مطلقاً لأن الدليل قد قام على اعتبار جميع الأوصاف فلا يصح إلغاء بعض تلك الأوصاف ولأن المعنى قد لا يتحقق إلا بأعمال تلك الأوصاف، ومن أمثلته: تعليل القصاص بكونه قتل عم عدوه.
ثانياً: التعليم بالأسماء بمجردها منعه أكثر الأصوليين لكون الأسماء طردية لا تتعلق بها المناسبات.

ثالثاً: التعليم بالأحكام الشرعية مثل قولنا لا يصح بيعه فلا يصح رهن، وقولنا لا يصح بيعه لكونه محرم، وقد معطى طائفة من ذلك والجماهير على جواز تقبل الحكم الشرعي بحكم شرعي آخر لأن الدليل قد دل عليه ولأن المناسبة قد تتعلق بذلك.

الشرط الثاني: الوجود، فمتى كان الوصف وجودياً جاز التعليل به في الجملة إجماعاً سواء كان الحكم مثبتاً كقولنا: مسكر فيحرم، أو منفياً كقولنا: مسكر فلا يجوز.

أما إن كان الوصف عدماً فلا يخلو الحال إن كان الحكم منفياً جاز تعليله بالوصف العدمي كقولنا: لم يذكر عليه اسم الله فلا يحل أكمله.

أما إذا كان الحكم ثبوتياً فهل يصح تعليله بالوصف العدمي؟ موطن خلاف بين الأصوليين، ونسب المؤلف إلى الحقوق القول بعدم جواز ذلك مما يشعر باختياره لهذا القول، واستندوا على ذلك بأن الأصل هو العدم فالعلم أمر مستمر في القدم فلا يصح أن يكون علة الحكم وجودي ولا لكن ذلك الحكم الموجود موجوداً في القدم وهذا باطل يقيناً فما أدى إليه يكون باطلاً.

والصواب جواز التعليل للأحكام البيروتية بالأوصاف العدمية؟ لأن كون الوصف علة متوقف على مسلك العلية فلا يلزم من سبب الوصف المتعلق به قدم الحكم، لأن الوصف لا يكون علة إلا بعد وعود دليل التعليل.
وأما (النفي) فقيل يجوز علة، ولا خلاف في جواز الاستدلال بالنفي على النفي، أما إن قيل بعليته فظاهر، وإنلانون من جهة البقاء على الأصل، فيصبح فيما يتوقف على وجود الأمر المدعى انتفاذه، فيتفي لانتفاء شرطه لا في غيره.

* قوله: وأما النفي فقيل يجوز علة: يعني هل يجوز أن يكون النفي علة للحكم الشرعي؟ في المسألة تفصيل فإن الكلام في ذلك يقع على نوعين:

النوع الأول: إذا كان الحكم الشرعي نفياً فيجوز تعليله بالنفي، إذا كان النفي طارئًا فيثبت الحكم المنفي نفياً طارئًا بواسطة العلة، وإذا كان النفي أصلاً فإنه يثبت بالوصف المنفي إما بالقياس، وإما أن يكون بالاستصحاب وتقدم ذلك في شروط الحكم.

النوع الثاني: إذا كان الحكم الشرعي مثبتاً فهل يصح تعليله بالنفي؟ اختلف العلماء في ذلك على قولين مشهورين وظاهر كلام المؤلف اختيار المع والجمهور على الجواز، ومن أمثلة ذلك قول بعض الفقهاء: الموز والبطيخ والبرتقال ليست مكيلة فيجوز التفاضل في بيعها بجنسها.

وقول الجمهور أرجح لأنه يجوز تعليل الحكم المنفي بالنفي فذلك الحكم الثابت، ولا يعجز المستدل من قلب الحكم من الإثبات إلى النفي.

فبد أن يقول: يحرم، يقول: لا يحل، وهكذا.
قوله: والظهور: هذا هو الشرط الثالث من شروط صلاحية الوصف ليكون علة، فإن الوصف الظاهر يجوز التعليل به في الجملة اتفاقاً وسواه كان الوصف حسياً أو عقلياً أو شرعياً، أما إن كان الوصف خفياً فإنه لا يعلل به عند الجمهور لعدم إمكان التحقق منه وجوداً وعندما، ومن هنا لما كان خروج الريح بالنسبة للنائم أمراً خفياً علق الحكم بوصف ظاهر وهو النوم، وهذا الوصف الظاهر هو المظنة كما تقدم.

قوله: الانضباط: هذا هو الشرط الرابع من شروط صلاحية الوصف ليكون علة، يعنى أن يكون الوصف المتعلق به له حدود تمييزه عن غيره؛ فالفسفر وصف منضبط له حدود متميزة ففجيز التعليل به بينما المشقة أمر غير منضبط ومن هنا فالناس يختلفون في صور عديدة هل فيها مشقة؟ ومن ثم لم يجز التعليل بالمشقة لعدم انضباطها، ويبحث هنا عدد من الأصوليين مسألة جواز التعليل بالحكمة، فإن كانت منضبطاً فالأظهر جواز التعليل بها، أما إذا لم تكن منضبطاً فالأظهر عدم جواز التعليل بالحكمة حينئذ.
قوله: والمناسبة وهي حصول مصلحة... هذا هو الشرط الخامس من شروط صلاحية الوصف ليكون علة، والمراد بذلك أن يحصل من ترتيب الحكم على الوصف مصلحة، فمثلًا: يحصل بترتيب حكم قطع الأيدي على وصف السرقة مصلحة حفظ الأموال؛ ويحصل بترتيب التحريم على شرب المسكر درء مفسدة غياب العقل.

والوصف بالنسبة لمناسبةه للحكم تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الأوصاف المناسبة، وهذا النوع من الأوصاف يصح التعليل به.

القسم الثاني: الأوصاف الشهية، وهي الأوصاف غير المناسبة في ذاتها لكنها تستلزم وصفًا مناسبًا، والجمهور على صحة التعليل بهذا النوع إذا لم يكن التعليل بالأوصاف المناسبة، وبينغفي التفريق بين الوصف الشهي ومسلك الشبه وقياس غلبة الأشياء فكل منها معنى مغاير لآخر.

القسم الثالث: الأوصاف الطردية، وهي التي لا تناسب الحكم بذاتها ولا تستلزم وصفًا مناسبًا ويعرفها بعضهم بما لم يعهد من الشارع الالتفات إليه إما عمومًا أو في باب معين، وبذلك تفرق بين الصفة الطردية وهي
الوصف الطردي وبين القياس الطردي ومسلك الطرد، وشرط الطرد، وشرط الطرد، وشرط الطرد، وشرط الطرد، وشرط الطرد
وكل من المؤلفين لا يفرق بين هذه المصطلحات فيقع في اللبس.
فالوصف الطردي مجرد وصف لا يناسب تشريع الحكم يقابل الوصف المناسب والشبهي.
والقياس الطردي قياس يحتوي على أصل وفرع وحكم وعلة ويكون
الأصل مماثلاً للفرع في الحكم ويقابله قياس العكس.
ومسلك الطرد طريق يعرف به كون الوصف علة عند بعض العلماء
وهو أننا تتبعنا الحكم في جميع محاله ووجدناها مقتراهاً بوصف مما يدل على
أن ذلك الوصف هو العلة، وللمسلماء أقوال عدة في صحة هذا المسلك
والجمهور على عدم حجيته وقيل: هو أحد المسائل الاستنباطية مثل
ملسكي السبر والتقسيم وملسكي الدوران.
وأما شرط الطرد فإن الجمهور يرون أن الوصف المعلل به لا بد أن
يكون مطرداً بحيث لا يتخلف الحكم في أي مكان وجد فيه ذلك الوصف
ويقابله النقض. أما التعليق بالوصف الطردي غير المناسب ولا المستلزم
للمساسة فإنه لا يجوز اتفاقاً؛ وأما ما ذكره المؤلف من الخلاف فإنا هو في
ملسكي الطرد هل هو طريق صحيح لإثبات العلة؟ فيه ثلاثة أقوال وسياطي
الحديث عن مسائل العلة.
(الاعتبار) أن يكون المناسب معتبراً في موضع آخر، وإلا فهو مرسل ينتفع الاحتجاج به عند الجمهور.

قوله: والاعتبار... هذا هو الشرط السادس من شروط صلاحية الوصف ليكون علة، والمراد بهذا الشرط أن يكون هناك أصل يشهد لهذا الوصف بالاعتبار يدل على اعتقاد الشرع بذلك الوصف فيدل على أن الشارع يبني الأحكام عليه.

فوصف السرقة مناسب لقطع اليد وشهد باعتبار هذا الوصف لهذا الحكم قوله تعالى: "وَالشَّرْقِ وَالشَّارِقَةِ قَالَوْاْ أَنتُمُوْ أَجِدُوهَا" ([المائدة]: 138) وأما إذا كان الوصف المناسب لم يأت دليل باعتباره ويربط الحكم به فإنه يسمى: المناسب المرسل، وقد حكى اختلاف العلماء في جواز ربط الأحكام به وهو المسمى بالمصلحة المرسلة؛ فنقل عن مالك القول بجواز التحليل به والجمهور على عدم جواز بناء الأحكام عليه وقال طائفة منهم بأن المصالح الحقيقية قد استويعها الشارع فلا يمكن وجود مناسب مرسل؛ وسبق الكلام عن ذلك في مبحث الاستصلاح.
(الطراد) شرط عند القاضي وبعض الشافعية. وقال أبو الخطاب
وبعض الشافعية يختص بورده.
(التخلف) إما لاستثنائه كالتي في المصراة، أو لمعارضة علة أخرى
أو لعدم الحل، أو فوات شرطه، فلا ينقص، وما سواء فناقض.

* قوله: والطراد شرط عند القاضي وبعض الشافعية: هل يشترط في
العلة الطراد أو لا يشترط؟ يعني هل يشترط في العلة أنه كلهما وجد وصف
العلاة لا بد أن يوجد معه الحكم بحيث إذا تخلف الحكم عن الوصف ولو في
صورته على عدم عملية الوصف، أو لا يشترط ذلك بحيث يمكن تخلف
الحكم في بعض صوره ولا يدل ذلك على عدم صحة تلك العلة؟
اختلف الأصوليون في ذلك، حكي المؤلف قولين، والمسألة فيها قول
ثالث وله أقوى وهو: أن العلة إن كانت منصوصة فإن الطراد لا يشترط
فيها وإن كانت غير منصوصة فإنه يشترط فيها الطراد.

* قوله: والتخلف... والطراد بذلك تخلف الحكم عن الوصف في
بعض الصور لا يدل على عدم عملية الوصف في المسائل الآتية:
المسألة الأولى: المستثنى من القياس، فإن تخلف الحكم فيها عن
الوصف لا يدل على عدم صلاحية الوصف للتعليل ولا يمكن المعترض
من القدح في العلة بالنقص كأن يقول: وجد الوصف في صورة الاستثناء
ولم يوجد الحكم مما يدل على عدم صلاحية الوصف للتعليل فهذا اعتراض
غير مقبول؛ لأن الاستثناء وارد على جميع العلل؛ سواء علة المستدل أو علة المعترض أو علة غيرهما، ومن ذلك لو علل قفيه الربا بالطعم والكيل لا يصح لمعترض أن يقول: هذه العلة منقوصة غير مطردة لأننا وجدنا وصف الطعام والكيل في مسألة العرايا ومع ذلك لم يثبت فيها حكم تحرير الربا؛ لأن مسألة العرايا مستنئة من القياس فلا يصح النقض بها؛ وفي مسألة المصراة وجب رد صاع عمر مع أن الأصل في القياس أن المثليات تضمن بالمثل.

المسألة الثانية: معارضة علة أخرى، بأن يكون تخلف الحكم عن الوصف في صورة النقض لوجود علة أقوى تقتضي حكماً مغايراً لحكم العلة الأولى، فعلة إثبات النسب هي الفراش، لكن لو كانت المرأة فراشاً لرجل ولم يطالها يقيناً مدة من الزمان ووطلها آخر بشبهة فالنسب يثبت للواطئ دون صاحب الفراش عند طائفة، فتختلف الحكم عن الوصف في هذه الصورة لا يدل على أن الوصف ليس علة لأن تخلف الحكم هنا لوجود علة أخرى أقوى من الأولى، وجماعة من الأصوليين يرون أن المستنئ من القياس إذا هو لعلة أقوى فيرون المسألتين السابقتين مسألة واحدة.

المسألة الثالثة: عدم المحل، بأن يكون تختلف الحكم عن الوصف في
صورة النقد لعدم وجود محل صالح لإثبات الحكم، فلا يصح نقض تحليل قطع اليد بوصف السرقة لأن السرقة الحاصلة من الحيوان لا قطع فيها؛ لأن الحيوان ليس مخلًا صالحًا لحكم القطع.

المسألة الرابعة: أن يكون تخلف الحكم في صورة النقد لفوات شرط فملك النصاب علة لوجوب الزكاة ولا يصح الاعتراض على ذلك بمسألة الكافر فإنه يملك نصابًا ولا تجب الزكاة عليه، فإن تخلف الحكم وهو وجب الزكاة عن الوصف وهو ملك النصاب بسبب فوات وشرط من شروط وجب الزكاة وهو الإسلام.

ووجود الموانع مائل في ذلك تخلف الشروط.

ففي هذه المسائل لا يعد النقد قادحًا في العلة، وما عدا هذه المسائل هل يعد قادحًا؟ فيه الخلاف السابق.
(التعدي) لأنه الغرض من المستندة، فاما القاصرة وهي ما لا توجد في غير محل النص كالثمانية في النقدين فغير معترفة، وهو قول الحنفية خلافا لأبي الخطاب والشافعية.

* قوله: (التعدي)...: المولد بالتعدي وجود فروع يثبت فيها الحكم لوجود العلة فيها، والمقصود بالمسألة هل يصح أن يعلل الحكم الشرعي بوصف قاصر على محل النص بحيث لا يتعدى إلى محل آخر؟

مثال ذلك: لو أتي إنسان وقال: العلة في تحرير الحمر كونه حمراً لاكونه مسكراً، فهنا لا يتعدى الحكم محله، وكذا لو قال: العلة في تحرير البر كونه براً، فهنا لا يتعدى الحكم محله، وهذه علة قاصرة، فهل يصح التعليق بهذه العلة القاصرة أو لا يصح؟

مثال آخر: كانوا يثرون به سابقاً لكنه تغير الحال فيه، فإن بعض العلماء قال: إن العلة في تحرير الربا في الذهب والفضة هي الثمنية أي كونه ثمناً للأشياء، وهذه العلة، وهي كونه ثمناً. كانت في الزمان الأول علة قاصرة لأنها ليس هناك ما يكون ثمناً للأشياء إلا الذهب والفضة فقط، لكن في زماننا الحاضر وجدت الأوراق النقدية وهي ثمن للأشياء فهذا الوصف كان قاصرًا على محل النص في الزمان الأول، وهو متعد في الزمان الحاضر.

وبالاتفاق يجوز التعليق بالوصف المتعدي؛ لأن صفة التعبد وإلحاق الفروع المسكون عنها بالأصول المنطبق بحكمها هو فائدة القياس وغرض
فإن لم يشهد لها إلا أصل واحد فهو (المناسب الغريب).

الاستنباط، وأما العلة القاصرة فقد اختلف العلماء في جواز التعليل بها. فقال: يجوز. وقال: إن كانت منصوصة جاز التعليل بها وإن كانت مستنبطة لم يجاز التعليل بها؛ وفائدة المسألة فيما إذا تعارض وصفان كلاهما يصلح التعليل به وأحدهما متناغم والآخر قاصر، فعلى القول الأول يتعارض الوصفان، وعلى القول الثاني يحكم بالوصف المعتدي ولا يلتفت للقاصر لعدم صلاحيته للتعليل.

* قوله: فإن لم يشهد لها إلا أصل واحد فهو المناسب الغريب: يعني أن الوصف المعتدي به إذا كان مناسبًا ولم يشهد له إلا أصل واحد فإنه يسمى المناسب الغريب والأكثر يشترطون في ذلك عدم النص على العلة وعدم الإجماع عليها؛ ويفعل له بوصف المعاملة بنقيض القصد الفاسد فإن هذا الوصف لم يشهد له إلا أصل واحد وهو أن الشارع معن قاتل مورثه من الإرث فيلحق به قتل الموصى له للموصى، ويت المريض في مرض الموت طلاق زوجته وقتل المدب لسيده، وثورة ذلك من المسائل؛ وبعض العلماء يرى أن المناسب الغريب من المعتدي فله أحكامه، وبعضهم يقسمه إلى معتبر ومرسل.
وإن كان حكماً شرعيًا فاحقوق: تجوز عليه لقوله ﷺ: "أرأيت لو كان على أبيك دين؟" (1) "أرأيت لو تمضمت؟" (2) فنيّة يحكم على حكم. وقيل: لا.

* قوله: وإن كان حكماً شرعيًا: يعني أن المحققين يرون جواز كون العلة حكماً شرعيًا كما تقول: يحرم تناول الخمر فيحرم بيعها كالميتة، أو: يحرم بيع الخمر فلا يصح البيع، أو: المنقول يصح بيعه فيصح رهنها كالفقار فإذا دل مسلك التمييز على علية الحكم الشرعي وجب العمل به، وقال طائفة بمنع التمييز بالأحكام الشرعية، لأن الحكم معلول لا علة والجواب أنه لا يمنع أن يكون معلولاً لوصف وعة لكلام آخر.

وأما قوله: "أرأيت لو كان على أبيك دين؟" فإن الجامع هو كون الاثنين دينًا وهذا وصف مجرد وليس حكماً شرعيًا، وقوله: "أرأيت لو تمضمت؟" فإنه قاس القبالة على المضمضة في عدم التأثير على الصوم بجامع كون كل منهما مقدمة للفطر، وليس حكماً شرعيًا.

(1) البخاري (1513) وأوله: "يا رسول الله إن فرضت الله على عبادة في الجهل أدركت أبي شيخاً كبيراً..." ومسلم (1324) بدون مبلغ الشهاد، والناسلي (118/5) وابن ماجه (1909) وأحمد (5/4).

(2) أبو داود (1385) وأحمد (52/1) وابن خزيمة (1999) وابن حبان (3544) والحاكم (596/1).
ثم هل يشترط انعكاس العلة؟
فإذا المحققين لا يشترط مطلقاً، والحق أن لا يشترط إذا كان له علة أخرى.

* قوله: انعكاس العلة: المراد به أن لا يوجد محل يثبت فيه الحكم مع تختلف الوصف المعلا به، فهو ضد الطراد، فإذا أثبت الفقيه حكماً شريعاً في محل قياساً على غيره بعثة، فعارضه المعارض بأن ذلك الحكم وجد في مكان آخر مع عدم وجود الوصف المعلا به فهل يكون ذلك قادحاً في قياس المستدل؟ فلو قال قياساً: الجنون ناقض للوضوء قياساً على النوم بجامع زوال العقل، فعارضه المعارض بعدم انعكاس العلة فقال: عندن في محل آخر وُجد فيه الحكم ولم يوجد الوصف، وذلك عند أكل لحم الجزار أو حساء الحاجة فقد وجد الحكم وهو انتقاض الوضوء ولم يوجد الوصف المعلا به وهو زوال العقل.

مثال آخر أن يقول المستدل: يجري الربا في النذرة قياساً على البر بجامع الطعم، فقوله المعارض: هذه العلة غير معكسة لأن الذهب يجري فيه الربا مع كونه غير مطعوم مما يدل على أن العلة هي الوزن أو الكيل.

* قوله: هل يشترط انعكاس العلة: اختلف العلماء في ذلك بناء على الاختلاف في تعليم الحكم الواحد بعلتين، فإذا كان حكم علتان وثقت في إحداهما فإنه لا يعني ذلك وجوب تخلف الحكم، لإمكان توث الحكم.
وتعليل الحكم بعلتين في هليين أو زمانين جائز اتفاقياً كتحريم وطه
الزوجة تارة للحريض وتارة للإحرام، فامع اتحاد الجمل أو الزمان
فالآشر بقول أصحابنا وهو قول بعض الشافعية يجوز. وقيل:
ضيف إلى أحدهما والصحيح بهما مع التكافؤ، وإلا فالأخير مع
اتحاد الزمن أو المتقدم.

لوجود العلة الأخرى، فإذا انتهى زوال العقل لم يدل ذلك على عدم
انتقاض الوضوء لاحتمال انتقاضه لوجود علة أخرى كأول لحم الجزور.

قوله: وتعليل الحكم بعلتين: هذه مسألة مهمة رتب عليها عدد من
المسائل الأصولية ومنها هل الانعكاس شرط في العلة؟ كما تقدم.

ومنها هل سؤال المعارضة صحيح؟

وإذا أردنا تحري القول في ذلك فإن الأحكام المعطى بأوصاف متعددة
مسائل متعددة وليس مسألة واحدة وهي على النحو الآتي:

المسألة الأولى: تعليق الأحكام المتعددة بأوصاف متعددة، وهذا جائز
التفاقيا، فعلة ووجود الزكاة هي ملك النصاب وعلة ووجود قطع اليد هي
السرقة.

المسألة الثانية: تعليق الحكم الواحد بأوصاف متعددة على جهة
التركيب جائز؛ وهي مسألة تعدد أوصاف العلة، فعلة ووجود القصاص
هي القتل العمد العدوان، فهنا الحكم واحد وهو ووجود القصاص وعلته
أوصاف متعددة عند اجتماعها هي القتل العمد العدوان ولا يستقل واحد
منها بكونه علة وإنما الجلة مجموع الأوصاف.

المسألة الثالثة: تحليل الحكم الواحد بعمل متعددة على جهة الاستقلال
وينكر لكل واحد منها أصل مستقل ثبت حكمة بدليل مستقل فهنا يجوز تحليل الحكم الواحد بالتنوع بعمل متعددة مثل تحليل انتقض الوضع بزواج العقل، وتحليله بخروج البول والغائط، فإن الوصف الأول ثبت بقوله:

"من نام فليتيوضأ"، والثاني ثبت بقول تعالى: "أوجاء أحد ينكم مين 
القياص". وهذا مراد المؤلف بقوله: في محلين أو زمانين جائز اتفاقاً

المسألة الرابعة: تحليل الحكم الواحد في محل واحد بالعين بعمل متعددة
على جهة الاستقلال و لكل منها أصل مستقل، فإذا وجدنا شخصاً أكل
لحيم جزور ومس ذكره فنقول انقض وضع وضوء بالوصفين معاً، أو
نبيض الحكم للوصف الأقوى أو نضيف لأحد الوصفين لا بطرق التعيين;
اختفى الأصوليون في ذلك، وقد ذكر غير واحد أن الاختلاف في ذلك
لفظي للاتفاق على ثبوت الحكم في هذه الصورة.

المسألة الخامسة: تحليل الحكم الواحد بالنوع الثابت بدليل واحد بعمل
متعددة على جهة الاستقلال، فقوله: "البر بالبرتيا" هل يصح أن

(1) أبو داود (302) وأبن ماجه (777) والأحمد (111/1).
(2) البخاري (2134) ومسلم (1086) وأبو داود (3348) والترمذي (1143) والناساني (773/7).
وأبن ماجه (2253) والأحمد (24/1).
وثبوت الحكم في محل النص بالنص عند أصحابنا والحنفية لوجوب قبوله وإن لم تعرف عليه، وعند الشافعية بالعلامة.

نقول: الحكم هنا ثبت لوصف الكيل فكلما وجد مكيل حرم فيه الربا، ولو لم يكن مطعوماً، وكذلك ثبت بوصف الطعام فكلما وجد مطعوم حرم فيه الربا ولم لم يكن مكيلًا، والأظهر عدم جواز ذلك، وينبغي عليه أن سؤال المعارضة حينئذ سؤال صحيح يجب على المستدل الجواب عنه.

* قوله: وثبوت الحكم في محل النص بالنص: فتحرير الخمر هل ثبت بالنص أو بالعلة، فالحكم. وهو التحريم. في محل النص. وهو الخمر. هل ثبت بالنص وهو قوله تعالى: فَإِنَّمَا أَحْرَمْتُ الْخَمْرَ وَالْأَوْلَادِ الْأَرْضِيَاتِ وَالْأَزَاثٍ رَجَسٌ فَيْنَ عُمِّيْلٌ أَشْيَاطِينَ فَأَفْجَنَّبُوهُ (المائدة: 100) أو ثبت بالعلة وهي الإسكار؟ قال طائفة: بالنص بدلاً أن الحكم ثبت في عدد من الأحالي بدون معرفة عليه كما في الأحكام التعبيدية، وقال آخرون: ثبت بالعلامة فإن الحكم ثبت في الفرع بواسطة العلة فكذلك في الأصل.

وقد قال جماعة بأن الخلاف في ذلك لفظي.
والآخرون أن أوصاف العلة لا تتحصر في عدد، وقيل: إلى خمسة.

* قوله: والآخرون أن أوصاف العلة لا تتحصر في عدد: يعني هل يجوز أن تكون العلة مركبة من أوصاف كثيرة؟ فعلة وجوب القصاص أوصاف متعددة يركب بعضها على بعض وهي القتل العمد العدوان. فقال طائفة: يجوز ذلك مطلقاً، ومنعه آخرون وأجازه طائفة إن كان خمسة أوصاف فأقل ومنعوه فيما زاد عن خمسة أوصاف. والأظهر هو القول الأول لعدم وجود دليل على هذا التحديد، ولأن دليل العلية إذا أثبت على وصف وجب الأخذ به ولو تعددت الأوصاف.

وليس المراد بقوله: لا تحصر في عدد: جواز التحليل بعة مجهول عدد أوصافها، وإنما المراد جواز التحليل بعة مركبة من أوصاف معلومة كثيرة.

*****
طرق إثبات العلة


قوله: ولإثبات العلة طريق ثلاثة: كيف تثبت العلة وما هو الطريق الشرعي لإثبات كون الوصف علة؟

قوله: النص: هذا هو الطريق الأول لإثبات علية الوصف بأن يرد نص بإثبات علية وصف، والنص ينقسم إلى صريح وتبنيه، فالصريح أعلاها وله طريق منها: أن يرد تصريح من الشارع بالعيلة بأن يقول: علة هذا الحكم هو الوصف الفلاني.


قوله: واللام: "لتصوئوا، شهدت على أئمةكم": لام التعليم من أدوات
وكي: {لا تكون دولة بين الأغنياء، بينكم} [الهجرة:7]، وحتى نحو {حتى لا تكون فئة} [الألفال:39] ومن أجل نحو: {بين أجنبي ذاك سكتناء} [المائدة:2].

التحليل الصريح مثل قول عز وجل: {وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ يَبْنُوْا صِفَةً} فقولا: {فَلا تَنْفِرْ مِن كُلِّ فَرَقٍ فَتَخَمْضَطِمْ طَائِفَةً} {ليتَفَقَّهُوا} في الدين {السورة:122} فالعلمة في جلوسهم هو التفقة في الدين، فيكون ذلك دليلا على أن التفقة في الدين من الأمور المطلوبة شرعاً وكل وسيلة تحقق التفقة في الدين، فإنها تكون مرغباً فيها شرعاً، أخذناها من التحليل الثابت في قوله تعالى: {ليتَفَقَّهُوا} في الدين {ومثله قوله تعالى:} {أَمُّكُنَا شُهُداً عَلَىٰ أَلَّامَهُ} فاللام من أدوات التحليل الصريح.

* قوله: وكي: ومن أدوات التحليل الصحيح (كي) مثل قوله سبحانه وتعالى: {لا تكون دولة بين الأغنياء، بينكم} فحينئذ نأخذ منه أن الفيء أمر بتكسيمه لئلا يكون مقتصراً على الأغنياء فقط، وكذلك الأموال التي تأتي الشريعة بتقسيمها، يقال بأنها تقسم على جميع الناس ولا يقتصر بها على طائفة دون طائفة، فهنا كي من أدوات التحليل الصريحة.

* قوله: وحتى: أي أن من أدوات التحليل النصية التي يرى الجمهور أنها صريحة: حتى مثل قوله تعالى: {مَكِينَاتِهِمْ حَتَّى لا تكون فئة} {البقرة:192} ويرى جماعة أنها ليست صريحة في التحليل لورودها بمعنى الغاية في مواطن
أو بالتنبيه والإيماء إما بالفاء، وتدخل على السبب كقوله: "فإنه يعث مليباً وعلى الحكم مثل جنابا وإن شاء فاقتطفوا" والها فسجد (ةزن مفرجم)،

عديدة. ومثل ذلك أيضاً: إنْ، فإنها أداة تعليل نصية صريحة عند طائفة من الأصوليين مثل قول النبي: "إنها من الطوائف عليكم والطوائف" \(^1\) والمؤلف لا يعدها صريحة؛ لأنه عدد من التنبيه قاله: "فإنه يعث مليباً" وقاله: "إنها من الطوائف عليكم والطوائف" \(^1\).

قوله: أو بالتنبيه والإيماء...: هذا هو الطريق الثاني من الطرق النصية لإثبات العلة، ومن أمثلة ذلك العلل غير الصريحة بطريق التنبيه والإيماء التي تقدمت معنا ومنها ترتيب الحكم على الوصف بحرف الفاء مثل قوله عز وجل: "والمشرقة والشامرة فاقتطفوا أيديهم" للائحة: 38 حيث رتب الحكم على الوصف المناسب بالفاء، فبذل ذلك على أن السرقة هي علة القطع، والفاء مرة تدخل على السبب كقوله: "فإنه يعث" ومرة تدخل على الحكم ومثال ذلك: قوله: "سها فسجد" حيث رتب الحكم وهو كونه سجد، على الوصف وهو سها، بحرف الفاء، فهذت تسمى دلالة إيمائية دلالة تنبية على العلة.

---

\(^1\) أبو داود (75) والنسائي (55/1) وأحمد (296/5).

\(^2\) البخاري (1265) ومسلم (1206) والنسائي (144/5) وابن ماجه (1084) وأحمد (210/1).
أو ترتيبه على واقعة سئل عنها كقوله: (أعتق رقبة)، في جواب سؤاله عن المواقعة في نهار رمضان، أو لعدم فائدته إن لم يكن علة كقوله: "إنها من الطوافين عليكم".

قوله: أو ترتيبه على واقعة سئل عنها...: هذا هو النوع الثاني لاستخلاص العلة من النص بالإبقاء، بأن يسأل النبي عن واقعة فيها وصف فيجيب النبي عن ذلك بذكر حكم فيكون ذلك مشعراً بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم، فلما قال رجل: واقعت في رمضان، قال النبي: (أعتق رقبة) دل ذلك على أن الوقائع في رمضان علة لوجب الكفارة بإعتقال الرقبة؛ لأن اللفظ خرج جواباً عن السؤال، والسؤال كالمعاد في الجواب.

قوله: أو لعدم فائدته إن لم يكن علة...: النوع الثالث من أنواع الإبقاء الدال على علية الوصف: اقتران الحكم بوصف لو لم يكن ذلك الوصف علة لم يكن في اقترانه بالحكم فائدة، ومثل المؤلف لذلك بقوله: "إنها من الطوافين عليكم" وقد تقدم أن حرف (إن) من أدوات

(1) البخاري (1936) ومسلم (1111) وأبو داود (2396) والترمذي (744) وابن ماجه (1671)
(2) وأحمد (241/242).
(3) رواه أبو داود (75) والترمذي (92) والنسائي (55/1) وابن ماجه (267) وأحمد (296/5).
أو نفي حكم بعد ثبوتته خدوث وصف كقوله: (لا يرث القاتل). أو
الامتناع عن فعل بعد فعل مثله لاعذر فيدل على علية العذر كامتناعه
عن دخول بيت فيه كلب.

الدليل، ولو مثل له بقوله تعالى: «وَالْمَالُ أَعْقَبَ مَا أَعْقَبْتُ مِنْهُ» (النور: 88) لكان
أولى.

* قوله: أو نفي حكم بعد ثبوتته... النوع الرابع: أن يكون هناك حكم
مستقر كبارث القرابة ثم ينفي الشارع الحكم خدوث وصف كقوله:
(لا يرث القاتل). فيدل ذلك على أن ذلك الوصف وهو القتل علة انتفاء
ذلك الحكم وهو الامتناع.

* قوله: أو الامتناع عن فعل بعد فعل مثله لاعذر: النوع الخامس: أن
يكون هناك فعل مباح لكون النبي ﷺ يفعله ثم يتركه لوجود وصف
فبدل ذلك على أن ذلك الوصف علة لمشروعة ترك ذلك
الفعل، فقد كان بدخل بيته وفي مرة (امتنع عن دخوله لوجود
تصاوي فيه) فيدل ذلك على أن وجود التصاوي في البيت علة
لمشروعة ترك دخوله.

(1) حسن، أخرجه أحمد (4/196) والدارقطني (4/120) والبيهقي (6/220) وغيرهم.
(2) مسند إسحاق بن راهويه (2/417/2).
أو تعليله على اسم مشتق من وصف مناسب له كقوله: ﴿قامتِوا
المُشرِّعين﴾ [التوية:5].
أو إثبات حكم إن لم يجعل علةً لحكم آخر لم يكن مفيداً كقوله

* قوله: أو تعليله على اسم مشتق...: النوع السادس: تعليل الحكم
على اسم مشتق من وصف مصدر مناسب لتشريعت ذلك الحكم فيدل
على أن الوصف علة لذالك الحكم، ومن أمثلة قوله人民银行 سبحانه
وع تعالى: ﴿إِنِّي أَبَزَرْتُ لَيْلَيْنِي﴾ [المطففين:22] فالفحكم هو كونهم في نعيم قد
علق بالأبرار وهو اسم مشتق من البر وهو الطاعة مناسب لكونهم في
النعيم، مما يدل على أن البر علة لثبوت النعيم.

* قوله: أو إثبات حكم إن لم يجعل علةً لحكم آخر لم يكن مفيداً:
النوع السابع من أنواع الطريق الإيمانية لإثبات علية الوصف: أن يأتي
الشرع بحكم مثل تحريم الربا، وفائدة هذا الحكم زجر الناس عن تعاطيه
فنجعل حكم تحريم الربا علة في الحكم ببطلانه إذ لو لم يكن باطلاً فإن
الناس سيتعاطوه وبالتالي تتعدد فائدة تحريمه.

ومن أنواع الإيماء: ذكر وصف مناسب مع الحكم يشعر بأنه علة له
ومنها السؤال عن وصف في الحكم عليه قبل الحكم بما يشعر بأن ذلك
الوصف علة للحكم، ومنها تفريق الشرع بين ملحن في الحكم لصفة فيشعر
(الإجماع) فمتى وجد الاتفاق عليه ولو من الخصمين ثبت. و(الاستنباط) إما بالمناسبة وهي حصول المصلحة في إثبات الحكم من الوصف، كالحاجة مع البيع، ...

بتأثير الصفة في الحكم لكونها علة، ولا تشتهر مناسبة الوصف عند الجماهير في هذه الأوصاف المنبه على علائها.

* قوله: والإجماع ... الطريق الثاني لإثبات علية الوصف الإجماع على كون الوصف علة، فإذا وقع إجماع من الأمة على أن أحد الأوصاف علة حكم شرعي، كان ذلك الوصف علة.

* قوله: ولو من الخصمين: يعني أنه إذا كانت هناك مناظرة بين اثنين فاتفقا على أن العلة وصف معين صحيح ذلك، وثبت به كون الوصف علة.

* قوله: والاستنباط ... الطريق الثالث من طرق معرفة العلة هو طريق الاستنباط، فيأتي المجتهد فيستخرج العلة منه بطرق منها:

* قوله: إما بالمناسبة: هذا هو الطريق الأول من الطرق الاستنباطية لإثبات العلة: المناسبة، يعني أن يأتي الحكم ولا يوجد معه وصف، فيأتي المجتهد فينظر في هذا النص فينظر وصفًا مناسبًا لتشريع الحكم، يقول:

العلة في هذا الحكم هو هذا الوصف المناسب.

الطريق الثاني: طريق الدوران. بحيث يجد المجتهد أن هناك وصفًا كلما وجد الحكم وجد الوصف، وكلما انتهى الحكم انتهى الوصف، يستخلص
منه التعليل بأن ذلك الوصف علة لذلك الحكم، والمؤلف لا يرضى هذا الطريق ويقول بأنه ليس طريقاً صحيحاً خلافاً لجمهور العلماء.

الطريق الثالث: طريق السبر والتقسيم. بأن يوجد نص فيه حكم ليس معه أوصاف، فبأيتي المجهد فيبحث عن جميع الأوصاف المقترنة بهذا الحكم ثم يبطل كونها علة جميعاً إلا وصفاً واحداً، فيثبت أن هذا الوصف الباقى هو العلة فلا بذله من جمع جميع الأوصاف، فلو أهمل وصفاً واحداً لم يصح السبر والتقسيم، ثم لا بد أن يبطل جميع تلك الأوصاف ويثبت عدم صلاحتها للتعليل إلا وصفاً واحداً، وهذا يسمى السبر والتقسيم.

ومن الطرق الاستنباطية أيضًا: الشبه ونفي الفارق، وهذه الطرق إنما تكون في العلة المستندة فتندبر كلها في تخريج المناط.

وإبتدأ الكلام في الطرق الاستنباطية بالمناسبة، والمراد به أن نجد حكماً للشارع ولا نجد معه في اللفظ أوصافاً مناسبة للتعليل، فلم تأملنا محل الحكم وجدناه مقترناً بوصف مناسب لتشريع الحكم فيغلب على الظن أن ذلك الوصف هو علة الحكم.

والمراد مناسبة الوصف أن يحصل من ترتيب الحكم عليه مصلحة شرعية، فحاجة الناس إلى تبادل السلع والممتلكات ووصف مناسب لتشريع
ولا يعتبر كونها منشأ الحكمة.

حكم إباحة البيع، ومثله أن الحمر ورد تحريمه ولم يذكر في دليل التحريم الوصف المتعلق به فاجتهدا بالنظر في محل التحرير وهو الحمر فوجدنا أن المعنى المناسب للتحرير هو الإسكار فإنه يحصل بترتيب الحكم عليه مصلحة مجزية تندره بها المفسدة.

قوله: ولا يعتبر كونها منشأ الحكمة: يعني أنه لا يشترط في الوصف المتعلق به المستخرج بطرق المناسبة أن يكون منشأ للحكم، فإن الصلالة على نوعين:

الأول: ما يكون منشأ للحكماء مثل قصر الصلالة عليه السفر الذي ينشأ عنه الحكمه وهي دفع المشقة.

 الثاني: ما لا يكون منشأ للحكماء مثل كون النوم علة لانقطاع الوضوء لكن الأوصاف التي لم يدل على عليها إلا مثالك المناسبة الاستنباطية هل يشترط فيها أن تكون منشأ للحكم؟ مختلف الأصوليون في ذلك واختار المؤلف عدم اشترط ذلك لأن المنسب هو الذي تحصل المصلحة بترتيب الحكم عليه وهذا أعم من كون الوصف منشأ للحكم.

والأوصاف المناسبة على أنواع منها: المؤثر، والملابس، والغريب، والملغي.
(المؤثر) ما ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع، وهو ثلاثة: المناسب المطلق، والملائم، والغيرب. وقد قصر قوم القياس على المؤثر وحده.

قوله: (المؤثر) ما ظهر تأثيره في الحكم...: الوصف المؤثر هو ما دل نص أو إجماع على أنه مؤثر في الحكم، وظاهرة كلام المؤلف أنه يدخل في المؤثر الوصف الذي ثبت تأثير عينه في عين الحكم أو أثر جنسه في جنس الحكم، ولذلك قسمه إلى ثلاثة أقسام:

المؤثر في عين الحكم، وكثير من الأصوليين يقصرون مناسب المؤثر على هذا القسم، ومن أمثلته حديث: (من مس ذكره فليتوجه) فإنه دليل على أن عين وصف مس الذكر مؤثر في عين حكم انتقاض الوضوء في الحق بهذل مس ذكر الآخرين.

المؤثر في جنس الحكم، أو نص أو إجماع على أن عين الوصف مؤثر في جنس الحكم، مثل حديث: (من مس ذكره) بأن العلة في ذلك هي مس العورة ليشمل الدبر.

المؤثر في جنس الحكم، أو نص أو إجماع على أن جنس الوصف مؤثر في عين الحكم، مثل قول بعضهم في حديث: (من مس ذكره) لا تعتبر كون الوصف علة إلا أصل واحد، ولعله هنا يرد ما يقصده غالب

(1) أبو داود (181) والترمذي (82) والنسائي (211/1) وأحمد (1/6/1402).
الأصوليين بأنهما ثبت تأثير جنس الوصف في جنس الحكم بواسطة نص أو إجماع مثل اعتبار جنس الجناية في جنس القصاص من قوله تعالى: ﴿عنكم القياس في الفقه﴾ (البقرة: 178).

إذا تقرر ما سبق فاعلم أن إدخال هذا القسم في مسلك المناسبة لا يصح؛ لأن مسلك المناسبة أن يرد الحكم ولا يذكر معه وصف فنجد ذلك الحكم مقتراً في الواقع بوصف مناسب لتشريع الحكم فنجعل الوصف علة لذلك الحكم مع أنه لم يرد دليل نصي أو إجماعي يدل على اعتبار ذلك الوصف؛ فالتقسيم السابق فيما إذا كان الوصف مذكوراً مع الحكم ومسلك المناسبة لم يذكر الوصف فيها مع الحكم.
والأصول المصالح خمسة:
ثلاثة منها ذكرت في الاستصالح، وهي المعتبرة.
والرابع: ما لم يعلم من الشرع الالتفات إليه ولا إلغاؤه، فلا بد من
شهادة أصل له.
والخامس: ما علم من الشرع إلغاؤه فهو ملغى بذلك.

قوله: وأصول المصالح خمسة: يعني أن المصالح تنقسم إلى خمسة
أقسام، منها ثلاثة سبق ذكرها وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات
ثم قال: وهي المعتبرة، مع أن الذي ذكره في الاستصالح عدم حجة
الاستصالح ولو كان ذلك في رتبة الضرورة (1)، ثم ذكر هنا أن الضروريات
معتربة ولم يقسمها إلى معتبرة ومرسلة، وكلامه السابق يقتضي أن من
الضروريات ما هو مرسل، والأظهر أن ما يظن كونه مصلحة ينقسم إلى
ثلاثة أقسام: أولها المعتبر، وثانيها المرسل، وثالثها الملغى.

قوله: ما لم يعلم من الشرع الالتفات إليه ولا إلغاؤه: وهذا هو
المرسل لعدم ورود دليل باعتباره ولا عدم اعتباره، وتقدم أن الجمهور
يرون عدم حجة المصالح المرسلة حتى يشهد لها أصل بالاعتبار فتكون
حينئذ من القسم الأول الذي هو المصالح المعتبرة، وطائفة يعنون تسمية هذا
القسم مصلحة وعلموها ذلك بأن الشرع قد استكمل المصالح.

قوله: ما علم من الشرع إلغاؤه: وذلك بأن يتوهم بعض الناس في

(1) انظر ص (151).
أو بالسير والتقسيم بحصر العلل وإبطال ما عدا المدعى علة.

أو بقياس الشبه:

أمر تحصيله للمصلحة فيرد عليه دليل يدل على خلاف ذلك الأمر، مثل أن نظن أن المصلحة تسوية الذكور والإناث في الميراث؛ لكن ذلك معارض لقوله تعالى: «للذَّكَرِ يَطْرُضُ حَظَّ الْأَنْثَيْنَ» ( النساء: 11) فتكون مصلحة ملغاة، والصواب أن ما كان كذلك فليس مصلحة بل هو مفسدة وإن توهمنا كونه مصلحة؛ لأن الشارع الحكيم الصادق قد أخبرنا بأن أحكامه تحقيق مصالحنا ولا يمكن أن يتخلف خبره أو يغيب عن علمه أوجه المصلحة.

* قوله: أو بالسير والتقسيم: هذا هو المسلك الثاني من المسلال الاستنباطية للعلة بأن يجد المجتهد حكماً ليس معه وصف مذكور، فيبحث عن الأوصاف المقترنة معه في الخارج فيجمعها فيبطل التعليل بها إلا وصفاً واحداً يكون العلة، مثل ذلك حديث «البر بالبرية» لم يذكر معه وصف البر متصف بهكونه مقتناً مدخراً مطعوماً مكيلاً فيذكر جميع أوصافه ثم يبطل التعليل بها واحداً واحداً، فالوصف الفلالن لا يصح التعليل به لسبب كذا، وهكذا حتى لا يبقى إلا وصف واحد فيكون هو العلة.

* قوله: أو بقياس الشبه: قياس الشبه ترد الفرع بين أصلين يكون شبهه بأحدهما أكثر مثل ترد الفاعل بين الحمار والفرس وهذا ليس من مسالك العلة، ففرق بين قياس الشبه والوصف الشبهي ومسلك الشبه، والمراد بمسلك الشبه: أن يرد الحكم في محل بنص ولا يذكر معه وصف
إن الفارق بين الأصل والفرع لا يكون له، وهو مثبت للعلة، لدلالته على الاشتراك فيها على الإجمال.

ويكون لذلك المخل صورة فثبت كون تلك الصورة مناطاً للحكم والصواب أنه ليس مسلكاً صحيحاً لإثبات عملية الوصف؛ لأن المشابهة في الصورة الظاهرة لا تدل على التماثل في المعاني ولا الأحكام، فالمشتق والمذي بينهما تشابه في الصورة واختلاف في الأحكام ومعاني.

* قوله: أو بنفي الفارق: وذلك بأن يرد دليل بإثبات حكم في محل ثم نجد مخلا آخر لا فرق بينه وبين المخل المنصوص على حكمه إلا بفروق غير مؤثرة في الحكم، مثال ذلك الأذكار الوردية بلفوظ ما من رجل يقول كذا حيث نص على الرجل، والمرأة والطفل يمثلانه في ذلك إذ لا فرق مؤثر بينهما في باب الأذكار؛ فيستدل بذلك على أن متعلق الحكم أعم من الرجولة بحيث يشتم كل إنسان له عقل؛ فهنا أثبتنا العلة لدلالة نفي الفارق على الاشتراك في الحكم بين الأحكام والإناث على سبيل الإجمال.

والأظهر أن نفي الفارق نوع من القياس لا يحتاج فيه إلى معنى جامع ومن ثم لا يصح ذكره في أنواع مسائل العلة.
وقد استدل على إثبات العلة بمسالك فاسدة قوله: سلامة الوصف من مناقض لدليل عليه، وغايته سلامته من المعارضة، وهي أحد المفسدات ولو سلم من كلها لم يثبت. ومنها: الطرد، وهو قوله: ثبوت الحكم معه أيهما وجد دليل عليه.

بعد أن أنهى المؤلف المسالك التي يرى صحة دلالتها على كون الوصف علة: ذكر مسالك لا يصح الاستدلال بها على علية الوصف منها:

المسلك الأول:

* قوله: سلامة الوصف من مناقض له: بحيث لا يتمكن المتعرض من إيجاد مكان وجد فيه الوصف وتخلف عنه الحكم، فإن هذا ليس طريقاً لإثبات كون الوصف علة؛ لأن الحكم قد يقارنه ما ليس بعلة، وسلامة الوصف من أحد قوادح العلة لا يعني كونه علة لاحتمال ورود قادح آخر; لأن السبب في كون الوصف علة هو قيام الدليل على صحة التعليل بالوصف وليس سلامة الوصف من القوادح.

* قوله: وغايته سلامته من المعارضة: أي عدم توجه سؤال النقض عليه، وليس المراد سؤال المعارضة الذي هو إيراد المتعرض وصفاً آخر غير وصف المستدل يزعم أنه علة ثبوت الحكم في الوصف.

المسلك الثاني:

* قوله: ومنها: الطرد... وهو أن نجد الحكم كلما وجد الوصف فهل يدل ذلك على كون الوصف علة؟ قيل: هو طريق صحيح، وقيل: لا،
ورمنها: الدوران، وهو وجوه الحكم معها وعده بعدمها. فقيل:
صحيح لأنه أمارة، وقيل: فاسد؛ لأنه طرد، والعكس لا يؤثر لعدم
اشتراطه. ..............................................................

وقيل: يعمل به في الملاحظة دون النظر، وسبق أن ذكر المؤلف هذه
الأقوال عند الكلام عن صفات العلة، وهذا المسلك هو نفس مسلك
سلامة الوصف من النقض؛ والأظهر أنه ليس مسلكاً صحيحاً
للتعليل.

الملسكي الثالث من المسالك غير المقبوله لإثبات كون الوصف علة:

* قولته: ومنها: الدوران... يراد بالدوران اقتران وصف مع الحكم
دائماً وجوداً وعدماً، بحيث أنه كلما وجد الوصف وجد الحكم، وكلما
عدم الوصف عدم الحكم، فالعصير ليس مسكرًا ولا حراماً، والخمار
مسكر وحرام، فإذا كان خلاً انتفي الإسكار والتحريم، فهل يدل ذلك
على أن الإسكار علة التحريم؟

قال الجمهور: الدوران مسلك صحيح لاستخراج العلة؛ لأنه يفيد ذلك
ظناً وما زال العقلاً يسلكونه.

وقال طائفة: ليس مسلكاً صحيحاً لأنه مجرد طرد وعكس وكلاهما
ليس مسلكاً صحيحاً؛ ولكن عدم إفادة الصفات للعلية حال تفرقه لا
يعني عدم إفادتها للعلية حال اجتماعها.
ووجود مفسدة في الوصف مساوية أو راجحة،قيل: يحرم مناسبته، وقيل: لا. وقال النظام: يجب الإلحاق بالعلة المنصوص عليها بالعوم اللهفظي لا بالقياس إذ لا فرق لغة بين حرمت الخمر لشدة، وبين حرمت كل مشتد، وهو خطأ لعدم تناول (حرمت الخمر لشدة) كل مشتد غيرها، ولولا القياس لاقتصرنا عليه فتكون فائدة التعليل دوران التحريم مع الشدة.

* قوله: ووجود مفسدة في الوصف: يعني أن الوصف إذا كان مشتملاً على مصلحة وعلى مفسدة مساوية للمصلحة أو راجحة عليها، فهل تنخر مناسبة الوصف بذلك وتبطل به؟ فيه قولان للأصوليين.

* قوله: وقال النظام: يجب الإلحاق بالعلة المنصوص...: النظام أحد المعتزلة يرى عدم حجة القياس، ويقول بأن العلة إن كانت مستنبطه فإنه لا يصح الإلحاق بناء عليها، لأن الشرع نهى عن أتباع الظن، وإن كانت العلة منصوصة فإن إعطاء الفرع المشتمل على تلك العلة حكم الأصل ليس بطرق القياس بل بطرق اللغة والعوم الفظفي، فإنه لو قال: الخمر حرام لأنها مسكرة، فإنه يقتضي لغة تحريم كل مسكر كأنه قال: حرمت كل مسكر. والجمهور ومنهم المؤلف يرون أن إلحاق الفرع بالأصل المعطل بعلة منصوصة يعد من القياس لا من الدلالة اللغوية. وقد ذكر جماعة أن مذهب النظام هو حجة القياس المنصوص على
وأنواع القياس أربعة:

(قياس العلة): وهو ما جمع فيه بالعـلة نفسها.

(قياس الدلالة): وهو ما جمع فيه بدليل العـلة ليلزم من اشتراعهما فيه ووجودهما.

(قياس الشبه): وقد اختلف في تفسيره فقال القاضي يعقوب: هو أن يتردد بين حاـظر ومبـيع، فـيلحق بأكثرهما شـبهاً.

علته: وهذا يخالف ما حكي عنه أنه لا يرى حجية القياس.

* قولـه: قياس الـعة...: هذا هو النوع الأول من أنواع القياس، وهو الجمع بين الأصل والفرع بالـعة ذاتها، مثل ذلك: تريم النبيذ قياسًا على الحنـم بـعة الإسكـار، هنـا جمعنا بين الأصل وـهو الحنـم، وبين الفرع وـهو النبيذ ذات الـعة وهي الإسكـار.

* قولـه: وقياس الدلالة...: هذا هو النوع الثاني وهو الجمع بين الأصل والفرع بشيء يتضمن العـلة أو يدل عليها، مثل ذلك تريم النبيذ قياسًا على الحنـم لوجود الرائحة الكـريهة في النبيذ التي تكون موجودة في الحنـم فـهنا الرائحة الكـريهة ليست هي عـلة التحريم وإنما هي دليل على وجود الـعة وهي الإسكـار الذي يتضمن وجود هذه الرائحة الكـريهة.

* قولـه: وقياس الشـبه...: هذا هو النوع الثالث، واحـتـلف العلماء فيه منهم من يقول: قياس الشـبه أن يتردد الفرع بين أصلين فـن altijdه بأكثرهما.
وقيل: هو الجمع بوصف يوهم اشتماله على المظنة من غير وقوف عليها. وهو صحيح في إحدى الروايتين وأحد قولتي الشافعي.

شبهاً، مثال ذلك: البغل، يتردد بين الحمار ويتزدد بين الخيل فحينئذّ بأيهم نلحقه نقول نلحقه بأكثرهما شبهًا، يشبه الحمار أكثر فنلحقه بالحمار، مثل آخر: العبد الملوك يشبه البهائم من جهة كونه معكولاً، ويشبه الخر من جهة كونه مكلفًا فإذا جاءتنا مسألة وتردنا في الملوك هل نلحقه بالخر، أم نلحقه بالبهيمة؟ فإننا ننظر إلى أكثرهما شبهًا به فنلحقه به، هذا هو المعنى الأول من معاني قياس الشبه وهو المراد هنا.

* قوله: وقيل: هو الجمع بوصف يوهم اشتماله... المعنى الثاني
للشبه: أن نجمع بين الأصل والفرع بوصف يتضمن المناسبة وليس مناسبًا بنفسه وهذا هو الوصف الشهيب وليس قياسًا كاملاً، وهذا خلاف العلماء في حجيته وجمهور أهل العلم على أنه حجة شرعية، مثال ذلك: قول العلماء بأن النبي نلحقه بالخبر في التحرير لوجود الشدة المطرية فيه، فالشدة المطرية وصف مشتمل على الوصف المناسب وهو الإسكار، والشدة المطرية هي ما يجده الناس من رغبة في شرب المسكر، هذا هو المراد بالمعنى المطلوب عند الناس وحينئذّ إذا كان المشروب لا ترغب به النفس وليس مطلوباً لها، هل يلحق بالخبر؟ إن قلنا: العلة هي الإسكار، حرم وإن قلنا: العلة هي الشدة المطرية التي ترغبها النفس، لم يحرم، ومن
(قياس الطرد): وهو ما جمع فيه بوصف غير مناسب أو ملغي بالشرع وهو باطل وأربعتها تجري في الإثبات.
وأما النفي: فطوارئ كبراءة الذمة من الدين فيجري فيه الأولان، كالإثبات.

أمثلة ذلك: أنواع الطيب المسكرة، إن قلنا العلة هي الإسكار حرم ذلك الطيب حينئذ وكان نجساً، وإن قلنا العلة هي الشدة المطرية التي تطلبها النفوس وترغب فيها فحينئذ لا تكون حرماً ولا تكون نجساً.

* قوله: وقياس الطرد: النوع الرابع من أنواع القياس: قياس الطرد، ويراد به الجمع بين الأصل والفرع بوصف غير مناسب ولا يشتمل على المناسبة، مثل ذلك: أن يقول قائل: لا يجوز الوضوء بالقليل قياساً على الدهن لكونه لا تجري فيه السفن فكونه لا تجري في السفن هذا وصف، هل هذا وصف مناسب للحكم وهو الطهارة أم مناسب لعدمها؟ ليس وصفاً مناسباً ولا يشتمل على المناسبة، فهذا يسمى قياس طرد.

هكذا قرر المؤلف، والصواب أن الوصف هذا وصف طردية، وفرق بين القياس الطردية الذي يكون حكم الأصل والفرع واحداً في مقابلة قياس العكس، وبين الوصف الطردية غير المناسب ولا يشتمل على المناسبة.

وقياس الطرد حجة شرعية باتفاق القائلين بالقياس.

* قوله: وأما النفي: فطوارئ... هل يجري القياس في الأثبات والنفي؟
والأصلي: وهو البقاء على ما كان قبل الشرع، فليس بمحكم شرعي ليقتضي علة شرعية، فيجري فيه قياس الدلالة.

أما الإثبات فيجري باتفاق، وأما النفي الطرف، فكذلك يجري فيه القياس، والمراد بالنفي الطرف: الذي لم يثبت إلا بواسطة دليل شرعي.

* قوله: وأصلي: النفي الأصلي الذي هو البراءة الأصلية أو الإباحة الأصلية، هل يجري فيه القياس؟ وقع فيه الخلاف بينهم، والصواب أنه يجري فيه كالإثبات، وقال بعضهم يجري فيه قياس الدلالة دون قياس العلة.

ومنشأ الخلاف هو اختلافهم في النفي الأصلي هل ثبت بالعقل وحده ومن ثم لم يصح إثباته بالقياس وخصوصاً قياس العلة، أو ثبت بالشرع فيجري فيه القياس، وقد تقدم أنه لا يوجد زمان قبل الشرعاً وأن النفي ثبت بدليل الشرع؛ وحينئذ يجوز إثباته بواسطة القياس.

*****
والخطأ يترقى إلى القياس من خمسة أوجه:

أن يكون الحكم تعبدياً، أو يخطئ عليه عند الله تعالى،.....

الخطأ في القياس يترقى من أوجه عديدة:

الموجه الأول:

* قوله: أن يكون الحكم تعبدياً: أي أن يكون الأصل غير معقول المعنى بل شرع تعداً مثل تقض الوضوء بأكل لحم الجزور، فإننا لا نعلم المعنى الذي من أجله ثبت هذا الحكم، فلو جاءنا قائل وقال: لحم الطبي يجب الوضوء منه قياساً على لحم الإبل، فهذا لا يصح القياس؛ لأن الأصل غير معقول المعنى فحينئذ لا يجوز لنا أن نلحق هذا الفرع بالأصل فيكون هذا القياس خطاً.

الموجه الثاني:

* قوله: أو يخطئ عليه عند الله تعالى: أن لا يعرف المجتهد العلة الصحيحة ويخطئ العلة الموافقة لشرع الله، مثال ذلك: أن يعتقد أن العلة في البهر هي كونه مكيلًا فقط، فقيس عليه القطن، فيقول: يجري الربا في القطن قياساً على البهر بجمع كون كل منهما مكيلًا، وتكون العلة في حقيقة الأمر وفي شرع الله هي الطعام، أو الادخار أو غير ذلك من العلة.
أو يقصر في بعض الأوصاف، أو يضم ما ليس من العلة إليها، أو يظن وجودها في الفرع ليست موجودة فيه.

الوجه الثالث من أوجه الخطأ في القياس:

1. قوله: أو يقصر في بعض الأوصاف. كأن تكون العلة في تحريم الرنا في البرهي الطعم والكيل معاً فيجعل العلة هي الكيل فقط فيلحق به القطن، والقطن ليس مطعوماً.

2. قوله: أو يضم ما ليس من العلة إليها. أن يأتي المجتهد ويفضف أوصفاً عديدة للعلة ليست منها، كأن يقول: العلة في تحريم الرنا في البر هي كونه مكيلاً مطعوماً مقتناً مدخرًا، وتكون حقيقة العلة في شرع الله كونه مكيلاً مطعوماً فقط؛ فيخطئ حينئذ.

الوجه الخامس:

3. قوله: أو يظن وجودها في الفرع ليست موجودة فيه. أن يظن أن العلة موجودة في الفرع ولا تكون موجودة، كأن تكون العلة في الرنا هي الكيل والطعم، فيظن أن التفاح مكيلا مطعوم، فيلببه بالبر، لكن التفاح ليس مكيلاً وإنما هو معدود، فإن التجار يقولون: هذا الكرتون فيه خمسون حبة فالأصل فيه أن يباع معدودًا. ومثله البطيخ، الأصل فيه أن يباع بالحبة، هذا الأصل، فلما كان التفاح والبطيخ غير مكيل لم يصح إلحاقه بالبر في جریان الرنا، فلو جاء المجتهد وظن أن البطيخ أو التفاح مكيل لكان خطأً في قياسه.
(الاستدلال) ترتيب أمور معلومة يلزم من تسليمها تسليم المطلوب وله ضروب كثيرة، أحسنها (البرهان) وهو ثلاثة.

(برهان الاعتلال) وهو قياس بصورة أخرى تنظيم مقدمتين ونتيجة ومعناها إدخال واحد معين تحت جملة معلومة كقولنا: النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فينتج: النبيذ حرام.

لما انتهى المؤلف من القياس ذكر الاستدلال لكونه من جملة الطرق التي يستفاد منها أحكام شرعية متي طبق على الأدلة.

* قوله: (الاستدلال) ترتيب أمور معلومة... ما المراد بالاستدلال؟

يراد به أن يكون هناك أشياء يلزم من التسليم بها التسليم بقضايا أخرى، كما لو قلت: ألف يساوي باء، وباء يساوي جيم، معناه أن ألفاً يساوي جيم هذا في الرياضيات، ومثاله في الشرعيات إذا قلت: الخمر حرام، والنبيذ خمر، معناه أن النبيذ حرام هذا استدلال، وله عدد من الأنواع منها: البرهان، وهو الدليل المركب من مقدمات يقينية، وله أنواع عديدة ذكر المؤلف هنا ثلاثة أنواع:

الأول: برهان اعتلال.

الثاني: برهان الاستدلال.

الثالث: برهان الخلف.

* قوله: برهان الاعتلال: يراد ببرهان الاعتلال قياس مثل القياس الشرعي لكن بصورة أخرى تنظيم مقدمتين ونتيجة، مثل ما مثلنا به في الخمر والنبيذ، النبيذ مسكر وكل مسكر حرام، فالنبيذ حرام، هذا برهم الاعتلال؛ لأننا أدخلنا النبيذ تحت جملة المسكرات، والمسكرات لها حكم، فتأخذ النبيذ حكم بقية المسكرات.
و(برهان الاستدلال) وهو أن يستدل على الشيء بما ليس موجباً له إما بخصائصه كالاستدلال على نفلية الوتر يجوز فعله على الراحة، أو نتيجة قوله: لو صح البيع لأفاد الملك، أو نظره: إما بالتفوي على النفي قوله: لو صح التعليق لصح التخير، أو بالإثبات على الإثبات كقوله: لو لم يصح طلاقه لما صح ظهاره، أو بالإثبات على النفي كقوله: لو كان الوتر فرضًا لما صح فعله على النافلة، ............

* قوله: وبرهان الاستدلال...:البرهان الاستدلال هو الاستدلال بلازم الشيء عليه، وينقسم إلى أقسام عدة:

أولها: تلازم الخاصية، فإن انتفاء خاصية الشيء دليل على انتفاء ذلك الشيء، كأن تقول: الفرض لا يجوز أداءه على الراحة، والنبي صلى السنة على الراحة، فالنتيجة أن الوتر ليس بفرض واجب؛ فإن من خاصية الصلوات الواجبة عدم جواز فعلها على الراحة، والوتر انتفت عنه هذه الخاصية إذ يجوز فعله على الراحة فدل ذلك على أنه ليس واجبًا.

ثانيها: لازم النتيجة، فإنه يلزم من انتفاء نتيجة فعل انتفاء ذلك الفعل كما تقول في بيع الفضولي مثلًا: لو صح البيع لأفاد الملك، لكن هذا البيع لا يفيد الملك فلا يكون صحيحاً.

ثالثها: لازم النظر، بأن يكون هناك أمران متلازمان فإذا انتفت أحدهما دل ذلك على انتفاء الآخر، فيلزم من كون محمد أباً للخالد كون خالد أباً لمحمد، لكن خالداً ليس أباً لمحمد فلا يكون محمد أباً للخالد؛ وهذا ينقسم
إلى أقسام عدة:

القسم الأول: الاستدلال بالنفي على النفي، بحيث يكون هناك أمران
متلازمان فإذا انتفى أحدهما انتفى الآخر، كقولك: لو صح التعليق لصح
التخدير، لكن التخدير لم يصح فلم يصح التعليق.

القسم الثاني: الاستدلال بالإثبات على الإثبات، بحيث إذا أثبتنا وجود
أحد الأمرين المتلازمين دل ذلك على ثبوت الآخر الملازم له، كقولك في
الذي: لو لم يصح طلاقه لما صح ظهاره، لكن ظهاره صحيح فيكون
طلاقه صحيحًا.

القسم الثالث: الاستدلال بالإثبات على النفي، بحيث إذا تلازم إثبات
أمر ونفي آخر، فإن وجود الأمر الأول دليل على انتفاض الأمر الثاني، ومثال
ذلك قولك: لو كان الوتر واجباً لما صح فعله على النافلة لكنه يصح فعله
على الراحلة فلا يكون واجباً.

القسم الرابع: الاستدلال بالنفي على الإثبات، بأن يلزم من نفي أمر
إثبات آخر، فإذا وجد النفي دل ذلك على إثبات الأمر الآخر، ومن ذلك
أن تقول: لو كان البيع ليس حرامًا لانتقل الملك، لكن الملك لم ينتقل فدل
على أنه حرام، فاستدل بعدم انتقال الملك وهو نفي على إثبات تحريم
البيع. ومثل له المؤلف بقوله: لو لم يجز تخيل الخمر لحرم نقل الخمر من
أو بالنفي على الإثبات كقوله: لو لم يجز تخليل الخمر لحرم نقلها من الظل إلى الشمس وما حرم فيجوز، ويلزمه بيان التلازم ظاهراً لا غير.

الظل إلى الشمس، لكن نقلها لا يحرم فدل على جواز التخيل، وفي ذلك من الخلاف ما فيه.

* قوله: ويلزمه بيان التلازم: يعني أن المستدل بهذا البرهان يلزم أن يوضح تلازم الأمرين وارتباط بعضهما ببعض في الظاهرة، ولا يلزم المستدل ذكر تأثر بعضهما ببعض. وليعلم بأن الملازمة على نوعين: الأول: ملازمة دائمة، فلا إشكال في الاستدلال فيها. الثاني: ملازمة جزئية في حال دون حال، فيصبح الاستدلال بها حال وجود الملازمة فقط.

كما أن الملازمة ينتج عنها حكمان صحيحان هما: ثبوت الملزم لثبوت التلازم، وعدم اللازم لعدم الملزم، ولا ينتج عنها ثبوت اللازم لثبوت الملزم، ولا عدم الملزم لعدم اللازم إلا إذا كان التلازم من الجهتين، مثل التلازم من جهة واحدة، قوله: لو كان هناك مطر لكان السحاب موجوداً، فالملزم المطر واللازم السحاب، فينتج عن ذلك أمران: أحدهما أن تقول: والملزم المطر واللازم السحاب موجود، والثاني: أن تقول: لكن السحاب غير موجود فلا مطر، ولا يلزم من ذلك صحة قولك: السحاب موجود فهناك مطر ولا صحة قولك: المطر غير موجود فالسحاب غير موجود. ومثال التلازم من الجهتين قوله: لو كان محمد أباً لخالد لكان خالد ابنًا محمد، فإن جميع الأحكام الأربعة الناتجة عن الملازمة صحيحة.
و(برهان الخُلُف) وهو كل شيء تعرض فيه لإبطال مذهب الخصم، فلزم صحة مذهب، إما بحصر المذاهب وإبطالها إلا واحداً، أو يذكر أقساماً ثم يبطلها كلها، وسمى خلفاً إما لأنه لغة الرده أو لأنه الاستثناء وهو استناداً فكأنه استمد صحة مذهب من فساد مذهب خصمه، وييجز أن يكون من الخُلُف وهو الوراء لعدم الالتفات إلى ما بطل.

قوله: وبرهان الخُلُف...: الثالث: برهان الخلف، وهو الذي يتطرق فيه الإنسان لإبطال مذهب خصمه ليصبح مذهب نفسه، مثل ذلك: أن يقول القائل: إن مسح الرأس مسحُ في طهارة فيكون مماثلاً في مسح الخلف في عدم وجوب الاستيعاب، هذا فيه إبطال مذهب المالكة والخنابلة الذين يقولون: بوجوب استيعاب الرأس، فهذا برهاان واستدلال توصلنا من خلافه لإبطال مذهب الخصم.

ومن أنواع السبر والتقييم حصر المذاهب في المسألة ثم إبطال أقوال المخالفين ليبقى قوله سليماً من الإبطال، ومثال ذلك أن نقول في مسألة الجد والإخوة إما أن يحبب الجد بالإخوة وهذا باطل بالإجماع وإما أن يشتركون وهذا باطل بدليل كذا فلم يبق إلا أن يحبب الإخوة بالجد.

ومن أنواعه ذكر الاحتمالات العقلية الممكنة في المسألة مع إبطالها جميعاً إلا احتمالاً واحداً هو مذهب المستدل.

وقد اختلف العلماء في سبب تسميته خلفاً على أقوال:
ومنها ضروب غير ذلك كقولهم: وجد سبب الوجود فيجب، أو فقد شرط الصحة فلا يصح، أو لم يوجد سبب الوجود فلا يجب، أو لا فارق بين كذا وكذا إلا كذا ولا أثر له، أو لا نص ولا إجماع ولا قياس في كذا فلا يثبت، أو الدليل ينفي، كذا خالفناه بكذا فبقي على مقتضى النافي وهذا يعرف بالدليل النافي، وأشبه ذلك.

النقطة الأولى: أن الخلف هو الرديء، لأن هذا النوع من الاستدلال ردئ.

النقطة الثانية: أن الخلف هو تعبق شيء لشيء آخر واستمداد منه، وذلك لأن المستدل استمد الصحة مذهب نفسه من فساد مذهب غيره.

النقطة الثالثة: أنه من الخلف وهو الوراء، لكون المستدل أبطل قول خصمه فكان جعله خلفه فلم يلتفت إليه.

قوله: ومنها ضروب غير ذلك: أي أن هناك أنواع أخرى من الاستدلال، ومنها:

أولاً: قولهم: وجد سبب الوجود فيجب، كأن تقول: سبب وجوب صلاة الظهر زوال الشمس وقد وجد فتح الصلاة، وكما لو لم تثبت رؤية البالل إلا في النهار، فيقول المستدل: وجد سبب وجوب الإمساك وهو رؤية البالل فيجب الإمساك ولو في أثناء النهار.

ثانياً: قولهم: فقد شرط الصحة فلا يصح، كقول المستدل في صوم النائم لجميع الليل: من شرط الصوم تبييت النية وهذا الصائم قد فقد شرطة
الصحة فلا يصح صومه.

ثالثاً: قولهم: لم يوجد سبب الوجوب فلا يجب، كقولك في المرأة التي حاضرت قبل العصر: لا يجب عليها قضاء العصر لأنه لم يوجد سبب الوجوب حال الطهر فلا يجب عليها.

رابعاً: قولهم: لا فارق بين كذا وكذا إلا كذا وكذا، وهذا الفارق لا أثر له في الحكم، وقد تقدم ذلك في الكلام عن مسائل العلة.

خامساً: قولهم: لا نص ولا إجماع ولا قياس في كذا فلا يثبت كقولك: الاحتفال بالمولد لا نص فيه ولا إجماع ولا قياس فلا يثبت كونه مشروعًا.

سادساً: قولهم: الدليل ينفي كذا، خالفناه في كذا، فالباقي على مقتضى النافي، ومثال ذلك: قولك: الدليل ينفي جواز جمع الصلاتين خالفناه في الظهر والعصر لوجود سبب الجمع، فيبقى جمع العصر مع الجمع على الأصل.

وهذا أنواع أخرى للاستدلال، وما ذكر نماذج تدل على ما سواها.

*****
فصل في ترتيب الأدلة وترجيحها

وأما ترتيب الأدلة وترجيحها فإنه يجب بالنظر في (الإجماع) فإن وجد لم يتجا إلى غيره، فإن خالفه نص من كتاب أو سنة علم أنه مسوخ أو مذاوً: لأن الإجماع قاطع لا يقبل نسخاً ولا تأويلاً.

ثم في (الكتاب) والسنة المتوارِثة ولا تعارض في القواعط إلا أن يكون أحدهما مسوخًا، ولا في علم وظن؛ لأن ما علم لا يظن خلافه.

ثم في (أخبار الآحاد ثم قياس النصوص) فإن تعارض قياسان أو حديثان أو عمومان فالرجيح.

* قوله: وأما ترتيب الأدلة وتوجيحها: هذا مبحث ترتيب الأدلة، والأصل أننا لا بد أن نجمع جميع الأدلة في المسألة التي سنجد فيها ولا نقتصر على ما ورد من دليل الكتاب فقط، بل يجب أن ننظر إلى جميع الأدلة لأنه قد يكون دليل الكتاب عامًا ويوجد مختص له في قياس على القول بتخصيص الكتاب بالقياس أو بجمع أو سنة، وقد ينسخ ذلك الدليل، فلا بد من جمع جميع الأدلة، فحينئذ لو تعارضت الأدلة وأمكن الجمع وجب علينا الجمع بينها، وإن لم يكن الجمع وعلم التاريخ فإنا نحكم بالتأخير لاحتمال أن يكون المتقدم مسوخًا، وإن لم نعلم فإننا حينئذ ترجيح بين الديلين.

ومن وسائل الترجيح قضايا ترتيب الأدلة، ومن ذلك تقديم الإجماع أولًا ثم الكتاب ثم السنة المتوارِثة، ثم سنة الآحاد، ثم القياس. وهنا حاجة طائفة
من العلماء يرون أن الكتاب والسنة مقدمان على الإجماع. وجمهور أهل العلم يقدمون الإجماع على الكتاب.
لماذا يقدمون الإجماع والإجماع آراء جماعة من البشر؟ قالوا: لأن الكتاب قد يكون متسوهاً أما الإجماع فلا يحتمل أن يكون متسوهاً.
ومن المعلوم أن الإجماع لا بد أن يستند لدليل آخر، فالجمهور في حقيقة الأمر يقدمون مستند الإجماع على الدليل النصي، ولا يقدمون مجرد أقوال الجمعين.
وذكر المؤلف هنا مواطن التعارض فإن التعارض على قسمين:
الأول: تعارض في الإدراكات، وهذا مستحيل وقوعه في زمن واحد فلا يمكن أن تكون قاطعاً بأمر وفي نفس الوقت تكون قاطعاً بما يضاده، ولا تكون قاطعاً بأمر وتظن صحة ما يعارضه، ولا تظن صحة أمر وفي نفس الوقت تظن صحة ما يقابلها.
الثاني: تعارض في الأدلة، فالنسبة للأدلة الشرعية فإن تعارضها ليس بحسب ما عند الله عز وجل؛ لأن الله منزه عن التنافس قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانُوا مِنْ عِبَادِ اللَّهِ لَوْ جَدُوْا فِيهِ أَخْبَاهُ مَا كَبِيرَ؟﴾ للنساء: 182 وآمآ بالنسبة لظن المجتهد فإن الأدلة قد تتعارض سواء كانت ظنية أو قطعية، لأن بعضها قد يكون ناسخاً لبعض ولا يعلم المجتهد بالنسخ.
وتبقى الأدلة متعارضة أمام نظره، والجماهير على أن التعارض قابل دليلين على جهة الممانعة. ولا يكون تقابل الدليلين تعارضًا إلا إذا توفرت فيه الشروط التالية:
أولاً: صحتهما، فالضعف لا يعارض الصحيح.
ثانيًا: تقابلهما في المدلول، فإن كان الدليلان غير متناقضين لم يكن هناك تعارض.
ثالثًا: ورودهما على زمان واحد.
والتعارض هو التناقض، فلذاك لا يكون في خبرين؛ لأنه يلزم كذب أحدهما ولا في حكمين، 


قوله: والتعارض هو التناقض...: هذا مبحث أحكام التعارض، والشريعة لا يوجد فيها تعارض لقوله جل وعلا: "أفلا يُنذِّرونُ أنَّ أُولَئِكَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِبَادِيَ اللَّهِ لَوْ جَدُّوا فِيهِ أَخْلَاصًا مُّحَيَّرًا ۚ إِنَّ الْجَهَّازَاتِ لَا نَجِدُ بعض الأدلة والنصوص متعارضة في نظر المجتهد فقط أما في واقع الأمر وبحسب ما عند الله عز وجل فليس بينها اختلاف ولا تعارض، إذاً إذا وضع التعارض في نظر المجتهد فماذا يفعل؟ تقدم معنا أنه يحاول الجمع فإن لم يستطع نظر إلى المتقدم والمتأخر، فإن لم يستطع فإن المجتهد يرجح بين النصوص فيعمل بالراجح ويترك المرجح، فإن لم يستطع فإنه يتوقف عن الفتوى ويجب عليه في العمل أن يسأله غيره وإن احتمال فهو الأولى. لكن لا نوجب عليه الاحتياط، وإنما نوجب عليه سؤال عالم آخر.


قوله: لا يكون في خبرين: يعني أن الأخبار الواردة في الشرع لا تعارض بينها ويقرر بعض الأصوليين أن التعارض يقع في الأحكام والأظهار أن الأحكام والأخبار متماثلان في ذلك بحيث لا يمكن وقوع التعارض في حقيقة الأمر إذ أن الشريعة منزهة عن التناقض ولكن قد يقع التعارض في ذهن المجتهد لعدم معرفة مراد الشارع ولا فرق في ذلك بين الأخبار والأحكام.
فإن وجد فإما للكذب الراوي أو نسخ أحدهما فإن أمكن الجمع
بأن ينزل على حالين أو زمانين جمع، وإن لم يكن أخذ بالأقوى
والارجح.

قوله: فإن وجد فإما للكذب الراوي أو نسخ أحدهما: أي أنا إذا
وجدنا حسب ما يظهر لنا تعارضًا بين الأحكام فهو لأحد السببين السابقين
على أنه إذا كان الأمر كذلك فلا تعارض لأن من شرط التعارض صحة
الدليلين وتوازهما على زمان واحد، فإذا كان من الحالين السابقين فلا
تعارض لعدم شرط التعارض. ثم ذكر المؤلف بعد ذلك طرق العمل عند
التعارض الظاهر بين النصوص وهي:

أولاً: محاولة الجمع بين الدليلين المتعارضين بحمل أحدهما على عمّل
والآخر على محل آخر ومن ذلك حديث:  لا عدوى )) مع حديث: فر
من المجذوم )) فيحمل الأول على أن المراد به أن الأمراض لا تُعدي بنفسها
والثاني: يثبت العدوى إذا كان بقضاء الله وقدره.

ثانياً: إذا لم يتمكن من الجمع عملنا بالتأخر وجعلنا ناسخًا للمتقدم.
ثالثاً: إذا لم نتمكن من معرفة التاريخ ولا الجمع عملنا بالدليل الأقوى
لكونه أرجح؛ وللترجيح أسباب عديدة سيدكرها بعد ذلك.

(1) البخاري (717) ومسلم (222) وأبو داود (961) والترمذي (2142) وابن ماجة (86).
(2) البخاري (570).
والترجيح إما في الأخبار فمن ثلاثة أوجه:
(السند) فيرجح بكترة الرواة لأنه أبعد عن الغلط، وقال بعض الحنفية: لا، كالشهادة.

* قوله: والترجيح: هذا هو مبحث الترجيح، والترجيح بين الأخبار إذا
المعارضة يكون بواسطة عدد من المرجحات منها:
* قوله: السند: النوع الأول مرجحات في السند وله مرجحات عديدة
منها أن يكون رواة أحد الخبرين أكثر من رواة الآخر، مثل ذلك: جاء في الترمذي من حديث ابن مسعود أن النبي ﷺ (كان يرفع يديه عند تكبير
الإحرام ثم لا يعود) 1
معناه أنت لا نرفع اليدين عند الركوع وعند الرفع
منه، وهذا منذهب الحنفية أخذوه من حديث ابن مسعود. لفك ورد في
حديث ابن عمر في الصحيحين وفي حديث أبي هريرة ومالك بن الحويرة
وجماعة من الصحابة يصلون إلى اثني عشر صحابياً أن النبي ﷺ (كان
يرفع يديه عند الركوع وعند الرفع منه) 2
فحينئذ نرجح الحديث الأكثر
رواية، فإن ابن مسعود واحد وأولئك اثنا عشر صحابياً فخبرهم أرجل.
* قوله: وقال بعض الحنفية: لا، كالشهادة: الحنفية لا يرجحون بكترة

1) أبو داود (748) والترمذي (257).
2) البخاري (623) ومسلم (390) وأبو داود (722) والترمذي (255) والنسائي (122/2) وابن
ماجه (860).
ويمكن راويه أضبظ وأحفظ ويكونه أورع وآتى.
وينكونه صاحب القصة أو مباشرة دون الآخر.

الرواة يقولون: كالشهادة فإنه إذا شهد عشرة فهم مثل ما لو شهد اثنان.

* قوله: ويمكن راويه أضبظ وأحفظ ويكونه أورع وآتى: أي يرجح
أحد الخبّرين على الآخر بتميز رواه في بعض الصفات المتعلقة بالرواية
ومن أمثلة ذلك كون راوي أحد الخبّرين أضبظ وآتى، أو كون أحد
الراويين يشاهد الراوي المنقول عنه مباشرة، ومن ذلك ما ورد في حديث
عائشة أن بريرة لما أعطت خيرت في نكاح زوجها هل تبقى معا أو تتركه
فروى عروة عن عائشة: (أن زوجها كان عبدا) وروى الأسود عنها:
(أن زوجها كان حرا) فرواية عروة أولى وأقرب لأنه يدخل على عائشة
ويشاهدها ويشاهدها عند الكلام بينما الأسود تتجب عنه، فحينذ
تكون رواية عروة أرجح من رواية الأسود.

* قوله: وينكونه صاحب القصة أو مباشرة دون الآخر: يرجح أيضاً
كون الراوي راوي أحد الخبّرين هو المباشر للقضية، أو هو صاحب القضية
مثال ذلك ما ورد عن ابن عباس أن النبي ﷺ: (نورت ميمونة وهو محرم)

(1) مسلم (13) - (1004) وأبو داود (3651) والترمذي (1154) والنسائي (1165/6) وابن ماجه
(2075).
(2) أبو داود (2235) والترمذي (1155) وأحمد (44/46).
(3) البخاري (1837) ومسلم (1410) وأبو داود (1844) والترمذي (842) والنسائي (191/5).
وجد في حديث ميمونة نفسها: (أن النبي ﷺ إذا عقد عليها وهو حلال)؛ ووجد في حديث أبي رافع أنه قال: (إذا عقد عليها وهو حلال وكتبت السفير بينهما)؛ فهنا أبو رافع مباشر للقضية، وميمونة صحبة القضية فنرجح خبرهما على خبر ابن عباس.

(1) مسلم (1411) وابن ماجه (1964).

(2) الترمذي (841).
(الملتب) فيرجع يكون ناقلاً عن حكم الأصل. والثبت أولى من التاني.

* قوله: والملتب: أي أن النوع الثاني من المرجحات المتعارضة المرجحات المتعلقة بالملتب.

* قوله: فيرجع يكون ناقلاً عن حكم الأصل: ومن أمثلة الترجيح بين الخبرين المتعارضين أن يكون أحد الخبرين ناقلاً عن الأصل والآخر ليس ناقلاً عن الأصل فيرجع الخبر الناقل عن الأصل، مثال ذلك: جاء في الحديث أن النبي ﷺ قال: "لا تنظر للفخذ حي ولا ميت" (1) هذا فيه تحرير النظر للفخذ وأنه عورة. وجاء في حديث آخر أن النبي ﷺ: (كان جالساً وقد حصر ثوبه عن فخذه فلما جاء عثمان غطى فخذه وقال: "إني الملائكة تستحي من عثمان") (2) فحينئذí هذان خبران متعارضان، لكن أحدهما ناقل عن الأصل؛ لأن الأصل إباحة النظر للفخذ وأنه ليس بعورة. فأحد الخبرين ناقل عن الأصل وهو أن الفخذ عورة، والآخر موافق للأصل فيقدم الخبر الناقل عن الأصل على الخبر الموافق للأصل.

هذا من قواعد الترجيح المتعلقة بالملتب.

* قوله: والثبت أولى من التاني: أي إذا تعارض خبران؛ أحدهما يثبت والآخر ينفي، فإنه يقدم خبر المثبت لأنه أطلع على زيادة علم لم يطلع

(1) أبو داود (1461) وابن ماجه (1462) وأحمد (1461)
(2) مسلم (1461) وأحمد (1462)
والحاظر على البيح عند القاضي، لا المسقط للحد على الموجب له. ولا الموجب للحرية على المقتضي للرق.

عليها النافى، ومن أمثلة ذلك: أن بلالاً قال: (إن النبي ﷺ لما دخل الكعبة صلى)1 وقال أسامة: (لم يصل)2 فقدم خبر بلال لكونه يثبت الصلاة على خبر أسامة؛ لأن المثبت مقدم على النافي، إذا كان النافي لا ينفي بناء على علم مؤكد.

* قوله: والحاظر على البيح عند القاضي: كان يكون أحد الخبرين ذاتاً على التحريم والآخر على الإباحة فيرجع خبر التحريم على خبر الإباحة ومن ذلك التعارض في تحريم النظر للفخذ.

* قوله: لا المسقط للحد على الموجب له: يعني إذا تعارض خبران أحدهما يسقط الحد والآخر يثبته ويوجبه فإنه لا يرجح يحسب ذلك، بل يبحث عن سبب آخر للترجيح.

* قوله: ولا الموجب للحرية على المقتضي للرق: أي أنه إذا تعارض خبران أحدهما موجب للحرية والآخر مقتضي للرق فإنه لا يرجح بينهما يحسب ذلك، ومن أمثلته: إذا كان أحد الخبرين يقتضي حرية العبد والآخر

---
(1) البغخازى (438) ومسلم (329) وأبو داوود (322) والنسائى (733) وأبى ماجه (303) وأحمد
(2) مسلم (1330) والنسائى (218).
ومَرْضَمِنْ حَبَّةٍ مُخْتَرِقَةٍ مُذْهِبَةٍ. وَعَلِمَتْ بِالْفِيْلَةِ مِثْلَ مِنْ عِدَّةٍ، فِي بَيْنِهَا مُخْتَرِقَةٌ وَمَهْرَةٌ. وَأَلَّيْلَةَ الْفِيْلَةِ مِثْلَ مِنْ عِدَّةٍ، فِي بَيْنِهَا مُخْتَرِقَةٌ وَمَهْرَةٌ.

لا يقتضي حرية العبد فيقدم الخبر المقتضي للحرية. وهذه المرجحات الخمسة التي ذكرها المؤلف ليست عائدة للمتن بل هي عائدة إلى المدلول.

أما مرجحات المتن فمن أمثلتها: تقديم الأقوال على الأفعال، والحقيقة على المجاز، والنص على الظاهرة وغير ذلك.

* قوله: وأمر من الخارج: أي قد يكون الترجيح بأمر خارجي وهذا هو النوع الثالث من أنواع الترجيح بين الأخبار.

* قوله: مثل أن يعضده كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس: كأن يكون أحد الحنابلة يوافقه دليل من القرآن، مثل ذلك: ورد خبران أحدهما يجدل التقدم والتبكون بالفجر وذلك أن النبي ﷺ (كان يصليها بغلس) والآخر يجدل التأخير بها وهو قوله ﷺ: (أسفروا بالفجر)، فحينئذ أحد الحنابلين موافق لقوله سبحانه وتعالى: (وُسَارَغُوا إِلَى مُغْفِرَةٍ مِّن رَبِّكُمْ) [آل عمران: 132] وموافق لما ورد في الحديث: (من الترغيب في الصلاة في أول وقتها) ثم فيرجح الذي يعضده الكتاب والسنة.

(1) البخاري (670) ومسلم (141) وأبو داود (797) والترمذي (153) والنسائي (1/171/1) وابن ماجه (171).
(2) الترمذي (154) والنسائي (1/272/1).
(3) أبو داود (426) وابن خزيمة (377) وابن حبان (1479).
أو يعمل به الخلفاء الأربعة، أو صحابي غيرهم، أو يختلف على الرأوي فيقه قوم ويرفعه آخرون، أو ينقل عن الرأوي خلافه فتعارض روايتاه،

* قوله: أو يعمل به الخلفاء الأربعة: أي أن يوافق أحد الخبرين قول الخلفاء الراشدين الأربعة فيقدم الحديث الموافق لأقوالهم على الخبر الآخر.

ومن أمثلته في صلاة العيد أنه ورد خبران في أحدهما أن التكبيرات في الأولى سبع وفي الخبر الآخر أربع، وقد عمل الخلفاء الراشدون بالأول فكروا سبعاً فيرجح الخبر الأول.

ومثله أن يتعارض خبران ويوافق أحد الخبرين قول صحابي فيكون الخبر الموافق لقول الصحابي أرجح.

* قوله: أو يختلف على الرأوي فيقه قوم ويرفعه آخرون: يعني أن يتعارض خبران وأحدهما لم يرد عن رواه إلا رفعه للنبي ﷺ بينما الخبر الثاني قد اختلف على أحد روااته فيه فبعضهم روي عنه مرفوعاً وبعضهم يرويه عنه موقفاً على صحابي فيقدم الخبر المتفق على رفعه، ولكن هذا من ترجيحات الإسناد.

* قوله: أو ينقل عن الرأوي خلافه فتعارض روايتاه: وذلك بأن يتعارض خبران، وراوي أحد الخبرين روي عنه خبر آخر يضاف هذا الخبر بينما الخبر الثاني لم ينقل عن راويه خلاف خبره، فيرجح خبر الراوي الذي لم تتعارض أخباره.
أو يكون مرفوعاً والآخر مرسلاً.

* قوله: أو يكون مرفوعاً والآخر مرسلاً: فجعل المرسل مقابلًا للمرفوع. وفي ذلك نظر، والصواب أن المرفع إلى النبي ﷺ مقدم على الموقف على الصحابي، والتصل مقدم على المرسل الذي سقط من إسناده بعض رواته، وهذا الترجيح عائد إلى السنة.
وأما في (المعاني). فترجح الة بموافقة لدلالة آخر من كتاب أو سنة أو قول أو خبر مرسلاً، ويكونها ناقلة عن حكم الأصل، ورجحها قوم بحفظ حكمها وأخرون بشقها، وهما ضعيفان، فإن كانت إحدى العلىين حكماً والآخرة وصفاً حسياً، فرجح القاضي الثانية رابط الخطاب الأول.

* قوله: وأما في (المعاني)، فترجح العلماء بموافقة لدلالة آخر من...
كان تكون إحدى العلىين لها دليل يوافقها ولو بثهم، والآخرى لا يوجد لها دليل يوافقها، فتقدم العلماء التي لها دليل يوافقها.

* قوله: ويكونها ناقلة عن حكم الأصل، أي إذا تعارض قيسان أحدهما ينقل عن أصل البراءة أو الإباحة والآخر يقرره قدم القياس الناقل عن الأصل.

* قوله: ورجحها قوم بحفظ حكمها وأخرون بشقها، وهما ضعيفان:
أي إذا تعارض قيسان أحدهما يقتضي التخفيف والآخر يقتضي التشديد.
فقد اختلف العلماء في ذلك والأربع أنه لا يرجح بشيء من ذلك.

* قوله: فإن كانت إحدى العلىين حكماً والآخرة وصفاً حسياً: أي إذا تعارض قيسان أحدهما علته حكم شرعي، والآخر علته وصف حسي فهنا، تعارض قيسان أحدهما علته حكم شرعي، والآخر علته وصف حسي، فقال القاضي أبو بليلى: يرجح القياس الذي علته وصف حسي.
وبكثرة أصولها. ويطرداها وإنعكاسها والمتعدية على القاسرة لكثره فائدة لها. ومنع منه قوم. والإثبات على النفي. والمتفق على أصله على المختلف فيه.

* قوله: وبكثرة أصولها: أي إذا تعارض قياسان أحدهما عليه يشهد لقبة كبيرة والآخر لا يشهد لعله إلا أصل واحد قدم القياس الذي يشهد لعله أصول كبيرة.

* قوله: ويطرداها وإنعكاسها: ويقدم القياس الذي عليه مطردة منعكسة لا تنقض على ما لم يكن كذلك على القول بصحة التعليم بما لم يكن كذلك.

* قوله: والمتعدية على القاسرة لكثرة فائدة لها: أي تقدم الODULE المتعدية التي لها فروع على الODULE القاسرة للكثرة لفروع لها ؛ لكثرة فائدة المتعدية خلافاً لطائفة.

* قوله: والإثبات على النفي: أي يقدم القياس الذي عليه وصف مثبت على القياس الذي عليه وصف منفي.

* قوله: والمتفق على أصله على المختلف فيه: أي إذا تعارض قياسان أحدهما متفق على حكم أصله والآخر مختلف فيه. قدم القياس المتفق على حكم أصله.
وبقوة الأصل فما لا يحتمل النسخ على محتمله، وكونه رده الشارع إليه، والمؤثر على الملائم، والملائم على الغريب والمناسبة على الشبيهة.

* قوله: ويكونه رده الشارع إليه: أي يرفع القياس يكون واضحًا ورسول النسخ عليه وكان القياس الآخر مما يحتمل النسخ.
* قوله: ويكونه أصوله أقوى، كما لو كان مما لا يحتمل وعود النسخ على أصوله على القياس الذي لم يرد أن الشارع قاس على أصوله.
* قوله: والمؤثر على الملائم: أي يرفع القياس المؤثر على الملائم.
* قوله: والملائم على الغريب: أي يرفع القياس الملائم على الغريب.
* قوله: والمناسبة على الشبيهة: أي يرفع القياس الذي علته وصف مناسب على القياس الذي علته وصف شبهي.

إلى غير ذلك من أسباب الترجيح بين العلل.

وكان الأول بالمؤلف أن يرد أسباب الترجيح بين الأفية ويقسمها فما كان متعلقاً بالأصل يجعله وحده، وما كان متعلقاً بالعلامة يجعله وحده، وما كان متعلقاً بالفرع يجعله وحده، وما كان متعلقاً بالحكم يجعله وحده، وما كان متعلقاً بذات القياس يجعله وحده، والمرجحات الخارجية يجعلها وحدها.
الباب الثالث

في الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد لغة: بذل الجهد في فعل شاق، وعراً بذل الجهد في تعريف الأحكام، وكمامه بذل الوسع في الطلب إلى غاية.

قوله: في الاجتهاد والتقليد: أي أن هذا مبحث أحكام الاجتهاد والتقليد.

قوله: الاجتهاد: أي أن الاجتهاد في الاصطلاح الأصولي هو بذل الوسع في معرفة الأحكام الشرعية ومقتضى هذا التعريف أن الاجتهاد يكون في القضايا القطعية ويكون في القضايا الظنية وهو الصواب لأن الاجتهاد عبارة عن العمل بالدليل سواء كان قطعيًا أو ظنيًا بخلاف التقليد فإنه هو العمل بقول أحد المجتهدين وليس عملاً بالدليل.

قوله: وتمامه بذل الوسع في الطلب إلى غاية: المراد بالبذل أن يأتي المجتهد ويستغرق ما عنده من طاقة ووسع في استخراج الحكم الشرعي فدل ذلك على أمور:

الأمر الأول: أن الاجتهاد لا بد فيه من إقامت النظير فيحرم على الإنسان أن يأخذ حكم المسألة وهو لم يستكمل النظر فيها يعني أنه لا بد من بذل جميع الوسع بأن يغلب على ظنه بأنه لا مزيد على بحث في هذه المسألة.
ثانياً: الاجتهاد يكون في الأدلة الشرعية ولا يكون في غيرها.
ثالثاً: لا بد أن نعلم أن الاجتهاد المعتبر شرعاً هو الصادر من أهله وأما
إذا كان المرء ليس من أهل الاجتهاد فلا يجوز له أن يجتهد ولا يلتفت إلى اجتهاده بل يعد اجتهاده هذا من القول على الله بلا علم، الذي هو من أعظم المحرمات، فعندما يأتي إنسان وهو لا يعرف قواعد أصول الفقه فيجتهد فيقول: الحكم كذا وهذا الدليل يدل على كذا، فإن هذا يعتبر من المحرمات ولا يجوز الاعتماد على قوله فإذا كان الإنسان لا يفرق بين دلالة الإشارة ودلالة التنبيه، ولا يفرق بين مفهوم المواقفة ومفهوم الغاية ومفهوم الصفة، ولا يفرق بين أنواع الألفاظ من جهة دلالتها نصاً وظاهراً ومجللاً، ولا يعرف حكم كل واحدة منها ولا يعرف كيفية العمل عند تعارض النصوص، فإنه يحرم عليه أن يتكلم في شرع الله على سبيل الاستقلال ويجب عليه أن يقلد غيره وحينئذ من كان غير كامل الآلة في الاجتهاد فاجتهد فهو آمن وقال على الله بلا علم و يكون من يدخل في قوله تعالى: {فَقُولُ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْخُضُوشُ مَا ظَهَرَ بِهَا وَمَا بَطَنَ عَلَيْهَا وَالْإِنْثَمَ وَالْبَيْنَيْنِ يَفْتَرِى الْجَحِيمُ وَأَنْفُضُوا بِاللَّهِ مَا لَأَنْفُضُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَ.} (الأعراف: 32)
شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

وشرط المجتهد: الإحاطة بمدارك الأحكام - وهي الأصول الأربعة والقياس - وترتيبها، وما يعتبر للحكم في الجملة إلا العدالة، فإن له الأخذ بمجتهد نفسه بل هي شرط لقبول فتواه.

فيعرف من الكتاب والسنة ما يتعلق بالأحكام، فمن القرآن قدر خمساتة آية لا حفظها لفظاً بل معانيها ليطلبها عند حاجته، ومن السنة ما هو مدون في كتب الأئمة والناسخ والمنسوخ منهما،

* قوله: وشرط المجتهد: أي يشترط في المجتهد أربعة شروط:

* قوله: الإحاطة بمدارك الأحكام: هذا هو الشرط الأول: يعني القدرة على معرفة أدلة الشرعية الواردة في المسألة التي سيعتقد فيها.


* قوله: إلا العدالة: أي لا يشترط في الاجتهاد عدالة المجتهد، فإن الفاسق يجب عليه الاجتهاد ويعمل بمجتهد نفسه، لكن غيره لا يقبل فتواه لعدم الثقة به، ولقوله تعالى: {إن جاءكم فريقٌ يشترطون} (الحجرات: 1).

* قوله: فيعرف من الكتاب والسنة ما يتعلق بالأحكام: ذكر المؤلف عدد الآيات أو السنن التي يجب أن يعرفها المجتهد، لكن ليس هناك دليل على اشترط هذا العدد وإنما الواجب أن يكون عارفاً بجميع الأدلة الواردة في المسألة التي سيعتقد فيها بحيث يغلب على ظنه عدم وجود أدلة أخرى.
الصحيح والضعيف من الحديث للتجريح، والمجمع عليه من الأحكام، ونصب الأدلة وشرطها.

في تلك المسألة. وقال طائفة منهم شيخ الإسلام: يشترط في الاجتهاد حفظ القرآن كاملاً.

قوله: والصحيح والضعيف من الحديث للتجريح: سواء عرف نفسه أو بالتقليد لغيره من أئمة الحديثين، فلا يشترط في المجتهد في المسائل الفقهية أن يكون متجهداً في الحديث يعرف الصحيح من الضعيف بالنظر في السند وأحوال الرجال.

قوله: والمجمع عليه من الأحكام: هذا هو الشرط الثاني: أن يعرف مواطن الإجماع والاختلاف لتلا تمجتهد في مسألة يكون فيها إجماع وليستا نتوصَل إلى حكم فتتحدث قولاً ثانياً في المسألة، فلا بد أن يعرف أقوال العلماء في المسائل التي سنجتهد فيها بحيث لا تختلف إجماعهم.

قوله: ونصب الأدلة وشرطها: هذا هو الشرط الثالث: أَن يكون المجتهد عارفاً بأصول الفقه بحيث يعرف المراد بالعام والخاص والمطلق والمقيد ومتى يحمل المطلق على المقيض ومتى يخصص العام و نحو ذلك من المسائل الأصولية.
ومن العربية ما يميز به بين صريح الكلام وظاهره ومحمله، وحقيقة وجاذبه وعالمه وخاصه، وحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحهاء.
فإن علم ذلك في مسألة بعينها كان مجهداً فيها وإن لم يعرف غيرها.

قوله: ومن العربية: هذا هو الشرط الرابع: أن يكون عارفاً من لغة العرب ومعانيها ما يكتمه من فهم الأدلة الواردة في المسألة؛ لأن القرآن والسنة عبدان فإذا أردنا أن نعرف معاني الكتاب والسنة فلا بد أن نعرف لغة العرب.

قوله: صريح الكلام ...: هذه مصطلحات أصولية سابق شرحها.

قوله: فإن علم ذلك في مسألة بعينها كان مجهداً فيها: أي أن الإجهاد يمكن أن يتجزأ في المسائل بحيث يكون مجهداً في باب دون آخر وهذا فيما يتعلق بالشرط الأول والثاني فقط فمن لم يكن عارفاً بالأصول فلا يجوز له الإجهاد لا في مسألة ولا باب ولا غيرهما؛ ومن هذا نعلم خطأ من يقول: الجهاد يفتي فيه أهل الجهاد فقط، وذلك لأن أهل الجهاد لهم المشاركة فيه، أما الفتيو فهي من عمل أهل الجهاد، ومن لم يكن عارفاً بقواعد الاستنباط فلا يحق له الفتوى في الجهاد ولو كان من المشاركين فيه الذين أبلوا فيه بلاء حسناً، إذ كيف يفتي في الجهاد من لا يميز بين دلالة الاقضاء ودلالة الإشارة ولا بين مفهوم الصفة ومفهوم اللفظ.
ومن توفرت فيه الشروط السابقة فإن يجب عليه الاجتهاد ولا يجوز له أن يقلد غيره لقوله تعالى: «أطيعوا ما أنزل إليكم من ربك و الاصرح» [الأعراف: 33]

وقوله تعالى: «وَمَا أَحْتَلَّ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمَهُ إِلَى اللَّهِ» [الشورى: 100]

ويجوز التعبد بالاجتهاد في زمن النبي ﷺ للغائب والحاضر بإذنه وقيل للغائب. وإن يكون وهو معتدة به فيما لا وحي فيه، وقيل: لا. لكن هل وقع أنكره بعض أصحابنا وأصحاب الشافعي وأكثر المتكلمين، والصحيح: بلإ لقصة أساري بدر وغيرها(1).

قوله: ويجوز التعبد بالاجتهاد في زمن النبي ﷺ... ذكر المؤلف

حكم التعبد بالاجتهاد في زمن النبي ﷺ والصواب أن النبي ﷺ قد يعمل بالاجتهاد ويجهذ في الوقائع، لكن الله عز وجل لابد أن يحكم على اجتهاده بالصحة أو بعدها; لئلا يقول قال: إذا كانت أحكام النبي ﷺ اجتهادية يجوز لنا أن نخالفها. فنقول له: هذه الأحكام الاجتهادية التي استنبط فيها النبي ﷺ أحكاماً شرعية تكون واجبة الاتباع ويحرم علينا أن نخالفها؛ لأن الله تعالى قد أقر نبيه وله كان استنباطه خطأً لبين الله ذلك، فإن قال قال: إن النبي ﷺ قال: (أنتم أعلم بأموردنياكم) تقول حينئذ: هذا ليس في حكم شرعي بل إنه أخبرهم بأنه لا يظن انتفاع النخل بالتآبير أو يقال: بأن الله عز وجل لم يقره على هذا الحكم وأرشده إلى عدم إلزام الأمة بهذا الحكم وهو: تلقيح النخل وقوله ﷺ: (أنتم أعلم

(1) مسلم (1762) وأحمد (1501).
(2) مسلم (1237).
والحق في قول واحد، والمخطئ في الفروع - ولا قاطع - معذور
ماجور على اجتهاده.

بأمر دنياكم، معناه أن كل مسألة ليس فيها حكم شرعي فإنها على
الإباحة وليس معناه أن هناك مسائل تكون ليس لها حكم في الشريعة.

مسألة: هل يجوز للصحابية رضوان الله عليهم أن يجتهدوا في زمن
النبي؟

الجواب: إن كانوا غابين عنه جاز لهم الاجتهاد، وإن كانوا حاضرين
جاز لهم الاجتهاد بإذنهم، مثل الغابين: اجتهاد علي بن أبي طالب
ومعاذ بن جبل لما كانوا على القضاء في اليمن، ومثال الحاضرين اجتهاد
سعد بن معاذ لما أمره النبي ﷺ أن يحكم في بني قريطة وهذه أداة على
الجواز والوقوع.

وفائدة هذه المسألة والتي قبلها أنهما يبنين عليها مسألة: هل يجوز
العمل بالدليل الظني - وهو الاجتهاد هنا - مع القدرة على تحصيل القطع
بانتظار نزول الوحي.

* قوله: والحق في قول واحد... هل الحق هو في قول واحد من
المجتهدين أو جميع المجتهدين على صواب وحق؟ أما بالنسبة للقضايا
القطعية المسماة بالأصول فبالاتفاق أن الصواب في أحد الأقوال وأن بقية
وقال بعض المتكلمين: كل مجهد مصيب، وليس على الحق دليل مطلوب. وقال بعضهم: وإختلف فيه عن أبي حنيفة وأصحابه.

الأقوال خطاً، وكذلك المباحث فيها أدلة قاطعة، المصيب فيها واحد وغيره مخطي.

* قوله: وقال بعض المتكلمين: كل مجهد مصيب: هذا في المسائل الظنية مسائل الفروع هل المصيب فيها واحد من المجتهدين أو جميعهم؟

اختفى العلماء في ذلك فالأشاعرة يرون أن المصيب متعدد، وأن كل مجهد فإن اجتهاده يوافق حكم الله، وأهل السنة يقولون: بأن المصيب واحد وهو الموافق لحكم الله، وأن ما عداه مخطي، وقولهم هو الصواب لقول النبي ﷺ: "إذا حكم الحاكم فاجتهاد فأصاب فله أجرا واحد وإذا اجتهاد فأخطا فله أجران" (1). فدل ذلك على أنه يصيب ويختفي، وجاء في الحديث الآخر حديث بريدة: "إذا أرادوا منك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله فإنك لا تدري هل تصيب حكم الله أم لا تصيبه" (2) فدل ذلك على أن حكم الله متعين في المسألة وأن ما عداه لا يكون صواباً بل يكون خطأ.

(1) البخاري (765/769) ومسلم (1168), وأبو داود (2574) والترمذي (1326) والنسائي (223/8).
(2) مسلم (1731) وأبو داود (2612) والترمذي (1617) وأحمد (252/5).
وزعم الجاحظ أن خالف المللة متي عجز عن درك الحق فهو معدور غير آثم.


والمخطئ في العقائد من أصحاب المللة الأخرى إن وصل إليهم الدليل فهم آثمون قطعاً وإن لم يصل فلمهم أحكام خاصة مفصلة في العقائد.
وقال العبري: كل مجهد مصيب في الأصول والفروع فأن أراد أنه
أني بما أمر فكقول الجاحظ، وإن أراد في نفس الأمر لزم التناقض.
فإن تعارض عند دليلان واستوي نوقف ولم يحكم واحد منهما،
و قال بعض الحنفية والشافعية: يغير.

* قوله: وقال العبري: كل مجهد مصيب في الأصول... حكى عن
العبري بأن كل مجهد في القضايا القطعية مصيب وهذه الحكايته خطأ،
والعبري من أئمة أهل السنة توفي في زمن متقدم وكان قاضي البصرة، وقد
رجع في بعض القضايا الفقهية فرجع عن اجتهاده الأول، فبعد أن يقول:
إن كل مجهد في القطيعات مصيب، وإنما مراده، أن المجتهد الذي بذل وسعه
في القضايا القطعية يعد معذوراً، وليس مراده أنه مصيب، ودليل ذلك
أو قال: إن أهل الجمل وأهل صفين يرجى لهم الخير ونمو ذلك من
العبارات.

* قوله: فإن تعارض عند دليلان واستوي نوقف: يعني إذا تعارض
دليلان عند المجتهد ولم يتمكن من الجمع بينهما ولا الترجيح ولم يعرف
تأريخهما، فإنه يتوقف في الفتوى؛ لأن الفتوى لا بد أن تكون بالقول
الراجع دون المرجح، والمجتهد هنا لم يترجح لديه شيء، أما بالنسبة لعمل
المجتهد فقيل: بأنه يحتاط، وقيل: يتخير، ولا يظهر هذا القول لأن التخدير
هنا من اتباع الهوى والأظهر أنه يقلد عالمًا متجهاً.
ولا يجوز أن يقول: في قوله حكايته عن نفسه في حالة واحدة.

وإن حكايته عن الشافعي.

وإذا اجتهد فغلب على ظنه الحكم لم يجوز التقليد، وإنما يقلد

العامي، ومن لا يمكن من الاجتهاد في بعض المسائل فعاله فيها.

* قوله: ولا يجوز في قوله حكايته عن نفسه: لأن الفتوى

لابد أن تكون بالراجح، وأما تعدد الروايات عن الإمام فهذا في أوقات
متفاوتة، وقد ورد عن الإمام الشافعي أنه ذكر عن نفسه قولين في مسائل
متدعدها في زمن واحد أوصلها بعضهم إلى سبعة عشر مسألة وقد شنعي
الخنشية على الشافعي في ذلك.

* قوله: وإذا اجتهد فغلب على ظنه...: قسم المؤلف الناس بالنسبة

للاجتهاد إلى ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: المتجهدون الذي لديهم قدرة على الاجتهاد وهذا

الصنف له حالان:

الحال الأول: إذا اجتهد المجتهد، وجب عليه أن يعمل باجتهاد نفسه

بالإجماع وحرم عليه تقليد غيره.

الحال الثاني: إذا لم يجتهد المجتهد بعد، فجمعه أهل العلم يقولون:

يجب عليه أن يتجه في المسائل ويحرم عليه أن يقلد غيره وهذا هو

الصحيح لأن التقليد موضوع ضرورة لا يصار إليه إلا عند العجز عن

الاجتهاد.
الصنف الثاني: العامي. فهذا يجب عليه التقليد ولا يجوز له الاجتهاد. لعدم توفر شروط الاجتهاد فيه ولقوله تعالى: {فَقَطْنَاهَا أَهْلَ الْيَسِيرِ إِن كَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ} (الأنبياء: 57).

الصنف الثالث: من يتمكن من الاجتهاد في بعض المسائل فله فيها حكم الصنف الأول، وبقية المسائل له حكم الصنف الثاني.
والمحتجد المطلق: هو الذي صارت له العلوم حاصلة بالقوة القريبة من الفعل من غير حاجة إلى تعب كثير، حتى إذا نظر في مسألة استقل بها، ولم يتح إلى غيره فهذا قال أصحابنا لا يقلد مع ضيق الوقت ولا سعته، ولا يفتقي بما لا ينظر فيه إلا حكايته عن غيره.

المجتهد على نوعين:

* قوله: و المجتهد المطلق: هو الذي صارت له... هذا هو النوع الأول وهو الذي لا يتقيد بأصول إمام ولا بفروعه، فإذا مجتهد مطلق، فله قواعد أصولية مستقلة أخذها من الأدلة وأحكامه في الفروع هو مستقل فيها هذا يسمى مجتهدًا مطلقًا.

العالم بالفعل من كان يستحضر في ذهنه المسائل، والعالم بالقوة هو من كان لديه قدرة على معرفة الحكم في المسألة وإن لم يكن مستحضرًا له بذاته.

النوع الثاني: المجتهد المنتسب. وهو المجتهد في مذهب إمام من الأئمة بحيث يتبعه في القواعد الأصولية، وهذا على أربعة أنواع:

الأول: أصحاب الوجوه، وهم الذين يوافقون إمامهم في القواعد الأصولية لكنهم يخالفونه في الأقوال الفقهية، فتكون بأقوالهم يأت بها إمامهم ويأتون بأدلة جديدة لم يأت بها إمامهم، وهؤلاء هم أصحاب الوجوه من أمثال أبي يعلى وأبي الخطاب فإن هؤلاء يأتون بوجهة جديدة.
الثاني: أصحاب الترجيح، وهم الذين يرحبون بين الروايات الواردة عن الإمام، ومن أمثلة هؤلاء ابن عقيل وابن الجوزي، فهؤلاء لا يرون بوجوه جديدة وإنما يرحبون بين الروايات الواردة عن الإمام، وهؤلاء هم أصحاب الترجيح.

النوع الثالث: أصحاب التخريج، وهم الذين لا يرحبون بين المسائل وليس لهم وجوه جديدة، ويتبوعون أشتههم في الأصول وفي الفروع، لكن إذا جاءتهم مسألة جديدة خرجوها على قول الإمامهم وقاسوا المسائل الجديدة على الروايات الواردة عن الإمام، فهؤلاء لا بد أن يكون عندهم قياس وقدرة على القياس.

النوع الرابع: أصحاب الحفظ، وهم الذين يحفظون أقوال الإمام وأقوال أصحابهم يعرفون مراهم ويفهمون المسائل، مثل الذين يحفظون زاد المستقنع ويفهمون مراد المصنف فيه فهؤلاء أصحاب الحفظ.

مسألة: من الذي يجوز تقلية من هؤلاء؟

الجواب: أما المجتهد المطلق فلا شك أنه يجوز تقلية، وكذلك على الصحيح أصحاب الوجوه وأصحاب الترجيح يجوز تقليةهم، وأما أصحاب الحفظ، وأصحاب التخريج فلا يجوز تقليةهم إلا إذا عدم الصف الأول من أصناف المجتهدين، فهم موطن ضرورة لا يُقلدون إلا عند الضرورة.
فإن نص في مسألة على حكم وعلله، فمذهب ف في كل ما وجدت فيه تلك العلة،

والمجتهد المطلق يجوز أن يجتهد في مسألة دون أخرى، إذ لا يشترط أن يجتهد في جميع المسائل، بل يجوز أن يكون متجهاً في مسألة دون مسألة أخرى، ولذلك فإن الإمام مالكًا سئل في مسائل عديدة، حيث جاء إليه سائل وسألته عن ست وأربعين مسألة في مسألة فاجابه عن بعض المسائل وغالب المسائل لم يجب عنها، فدل ذلك على أن الإمام مالكًا اجتهد في تلك المسائل التي أجاب عنها فقط، ولم يجب في بقية المسائل بمعنى أنه لم يجتهد فيها فيجوز أن يتجزأ الاجتهاد لكن لابد من توفر شروط الاجتهاد السابقة حتى في الاجتهاد الجزئي، وبذا نعلم خطأ من يقول: لا يفتي في الجهاد إلا المجاهدون، كما سابق.

* قوله: فإنه نص في مسألة... من أين تعرف مذهب الإمام؟ نعرف
مذهب الإمام من خلال طرق:

أولها: نص الإمام، فإذا نص على مسألة فقال هذا الفعل يجوز، فإننا نقول: مذهب الإمام الفلاني هو جواز هذا الفعل.

الثاني: من خلال مفهوم الموافقة المأخوذ من كلامه.

الثالث: من خلال مفهوم المخالفه.
فإن لم يخرج، لذا لا ينقل حكمه في مسائل متشابهتين.andr

التاريخ: من خلال فعل الإمام فإنه إذا فعل الإمام شيئاً دلنا ذلك على أنه يجوز هذا الفعل في مذهب ذلك الإمام.

الخامس: من خلال القياس على قوله إذا نص على العلة، فإذا قال: يجوز لصلة كذا، فإننا إذا جاءتنا مسألة جديدة قلنا في مذهب ذلك الإمام أنه يجوز لأن الإمام قد نص على العلة.

قوله: فإن لم يملل لم...: هذا هو الطريق الأخير من طرق إثبات مذهب الإمام، إذا ذكر الإمام حكم مسألة ولم ننص على العلة، فهل يجوز أن نلحق بها في الحكم المسائل الجديدة المماثلة لها؟ اختلاف الأصوليون في ذلك على قولين والمؤلف رجح أنه لا يجوز التخرج.

قوله: وكذلك لا ينقل حكمه في مسائل متشابهتين: يعني إذا نص الإمام في مسائل متشابهتين على حكمين مختلفين لم يجز لنا أن نخرج في كل مسألة رواية بناء على الرواية الواردة في المسألة الأخرى لأنه إذا نص على حكم في مسألة فلا يجوز أن نقيس على مسألة مشابهة فثبت له قولين لأنه قد يكون بين المسائلتين فرق عرفه الإمام واختلفت أقواله في المسائلتين من أجله ونحن لم نعرف ذلك الفرق.
فإن اختلف حكمه في مسألة واحدة وجهل التاريخ، فمذهب
أشياءهما بأصوله وأقواهم، وإلا فالثاني لاستحالة الجمع، وقال بعض
أصحابنا: الأول.

* قوله: فإن اختلف حكمه في مسألة... إذا اختلفت أقوال إمام وكان
للإمام قولان فأيهما مذهب؟

يقول المؤلف: إن مذهب الإمام هو المتأخر أما المتقدم فإنه لا يكون
مذهبًا له كما يعمل مثل ذلك في الأدلة المتعارضة، لكن إن جهل التاريخ
فإن مذهب الإمام يكون أشبه الروايتين بأصول ذلك الإمام ومذهبه، وقال
طائفة: بأن الأول والثاني يكونان مذهبًا له.

*****
(التقييد) لغة وضع الشيء في العنق محيطاً به ومنه القلادة، ثم
استعمل في تفويض الأمر إلى الغير كأنه ربطه بعنته.
واصطلاحاً: قبول قول الغير بلا حجة. فيخرج الأخذ بقوله
لأنه حجة في نفسه والإجماع كذلك.
ثم قال أبو الخطاب: العلوم على ضررين، ما لا يسوغ فيه التقليد
الأصولية وما يسوغ وهو الفروعية.
وقال بعض القدوة: يلزم العلمي النظر في دليل الفروع أيضاً، وهو
باطل بالإجماع.
وقال أبو الخطاب: يلزم معرفة (دلائل الإسلام) ونحوها ما اشتهر
فلا كلفة فيه.

ذكر المؤلف بعد ذلك مسائل التقليد، وعرف التقليد في اللغة، ثم في
الاصطلاح.
*
قوله: و(التقييد)... ما حكم التقليد وما المراد به؟
التقييد أن يأتي عامي فأخذ بقول أحد المجتهدين مع عدم قدرة العلمي
على الاجتهاد، هذا يسمى تقليداً.
أما العمل بالدليل مثل الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم أو استدلال المجتهد بالإجماع
أو بقول الصحابي فهذا لا يعد تقليداً؛ لأنه عمل بالدليل.
*
قوله: ثم قال أبو الخطاب: العلوم على ضررين، ما لا يسوغ فيه
التقليد...: في أي شيء يكون التقليد؟ المسائل تنقسم إلى قسمين:


والجمهور يقولون: هذا يعد من التقليد ولا يعد من الاجتهاد فاختلاف بين الشوكي وابن حزم وبين الجمهور ليس بذاك المتبة.

القسم الثاني: مسائل الأصول التي فيها دليل قاطع، فالكلام فيها على قولين:

القول الأول: قول جمهور أهل الأصول على أنه لا يؤخذ التقليد فيها ويسدلون على ذلك بعدد من النصوص منها حديث صاحب القبر: (فإنه...
يسأل في قبره فيقول المنافق أو المرتاب هاه لا أدرى سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته(1) فدل ذلك على أن التقليد لا ينجبه لأن هذا قد قدم ينجه ذلك، وقالوا بأن الله عز وجل قد عاب على المقلدين في المسائل الأصولية في مثل قوله سبحانه وتعالى: "إِذَا قَبَلَ لَهُمْ أَقْطَعْنَاهُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ. قَالُوا بَلْ نَقْتُبُ مَا أَطْلَقْنَاهُ عَلَيْهِمْ وَأَرَداً كَارِعَةَ نَابِئَةَمْ لَا يُقْطَعُوْنَ شَيْئًا وَلَا يَهْيَدُونَ" (البقرة: 170) فعاب عليهم التقليد.

والقول الثاني: بأنه يجوز التقليد في الأصول إذا كان المرء غير قادر على الاستدلال فيها، وهذا هو القول الصواب في المسألة، ودليل ذلك: أن النبي ﷺ كان يأتيه الأعراب فيسلمون عنده فلا يسألهم هل إسلامكم عن تقليد أم عن اجتهد وتظر ويدل على ذلك أن بعض الصحابة كان عندما يُسلم، يسلم أهل بيته تبعاً له، ومن ذلك يصحب النبي ﷺ إسلامهم كما في حديث الهجرة(2) لما قرأ عليهم مصعب بن عمر آيات من القرآن فأسلم أسيد بن حضير وسعد بن معاذ فأسلم قومهما تبعاً لهما فدل ذلك على أن التقليد في ذلك سائح وجائز فأما الآيات التي ذمت التقليد فإما ذمت التقليد

(1) البخاري (1338) ومسلم (2870) من حديث أنس مختصراً، وأبو داود (4754) وأحمد.

(2) خير الإسلام أسيد بن حضير وسعد بن معاذ وقومهما أخرجه ابن هشام في السيرة (2/788).
في الباطل أما التقليد في الحق فإنها لم تذمه، وأما الحديث فإنه قال: (إن المؤمن يقول: ربى الله وديني الإسلام ونبي محمد) فلا يسأل هل قلت هذا القول تقليداً أو نظراً واجهاداً فدل ذلك على أنه يقبل منه، أما المنافق والمرتاب، فإن هذا منافق مرتاب فلا يقال بأنه يدمن من أجل مجرد التقليد. ويلحق بذلك المسائل المقطع بدليلها من مثل أركان الإسلام، لكن من وصل إليه الحق بدليله الذي يعرفه لم يحتاج إلى التقليد.

(1) سبق قريباً.
ثم العامي لا يستفتي إلا من غلب على ظنه علمه، لاشتهاره بالعلم والدين، أو يخبر عدل بذلك، لا من عرف بالجهل فإن جهل حاله لم يسأله، وقيل: يجوز، فإن كان في البلد مجهدون تخير. وقال الخرقي: الأوثق في نفسه.

قوله: ثم العامي لا يستفتي إلا من غلب على ظنه علمه...: من الذي يستفتيه العامي؟

العامي لا يجوز له أن يقلد أي إنسان، بل لا بد أن يغلب على ظنه أن من يقلده يتصف بصفتين:

الأولى: العلم.

الثانية: الورع.

ما الدليل على اشتراط العلم؟

قوله سبحانه وتعالى:

"فَآخَذُوا أَهْلَ الْبَيْتِ عَلَيْهِمْ لَكُنْتُمْ لَتَتَطَّمَّوْنَ" [الأنبياء: 71].

ما الدليل على اشتراط الورع؟

قوله جل وعلا:

"فَبَكَّأَاهْلَ الْبَيْتِ قَدْ كَانُوا يَغِيظُونَ عَنْهُمُ الْكُفَّارَ فَخَافُوا مَثَالًا" [الحجرات: 16].

إذن ذلك على أن خبر الفاسق لا يقبل.

كيف يعرف العالم؟

يعرف بعدم الأمور:
الأول: أن يكون لدي العلمي المقدد علم سابق به.
الثاني: أن يشتهي بين الأمة أن هذا الشخص عالم.
الثالث: أن يخبر عدل عارف بذلك، فمتى أخبر العدل العارف بأن هذا الشخص من أهل الاجتهاد جاز تقليده.
هل يجوز تقليد الجاهل؟
لا يجوز؛ لأنه جاهل؛ ولأن السائل قد يكون أعلم من المسؤول.
حقيقة؛ ولأن الله قد أوجب سؤال أهل الذكر، والجاهل ليس منهم.
هل يجوز سؤال من جهل حاله؟
الصواب أنه لا يجوز سؤاله لأن الله عز وجل إما أمر بقبول خبر من نعرف حاله خلافاً لبعضهم.
فإذا كان في البلد متجهدون متعددون فإنه يجوز للإنسان أن يسأل أي واحد منهم ودليل ذلك: الإجماع، فإنه قد كان في عصر الصحابة المتجهدون كثير فكان العامي يسأل أي واحد منهم ولا يتقيد بسؤال الأفضل ولا الأعلم.
لكن لو خالف العلماء عندنا فقال الأول بالجواز وقال الثاني بالتحريم
فماذا يفعل؟
الواجب حينئذ أن يرحب بهنما، إما بأن يسأل عالماً ثالثاً فيعمل بقول
وَهَذَا أَخْرَهُ وَالِلَّهِ تَعَالَى أَعْلَمُ، وَهُوَ الْمُوقِفُ، وَلَهُ الحَمْدُ وَحَدَّهُ،
وَصَلْوَاتُهُ عَلَى سَيْدِنَا رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَىْه وَسَلَّمَهُ.

الأَكْثَرُ، وَإِمَّا أَن يَنْتَظِرْ أَيْمَا أَعْلَمُ وَأَوْرَعُ فِيَمُؤُولَ الأَعْلَمَ الْوَرْعُ، وَلا يَجُوزُ لَهُ أن يَتَخْيِرَ بِنِتِيَاهُ لَأَنَّ الْدِينَ لَسْ يَلْسِبُهُ البَشَمَايْ نَالَهُ وَالَّذِي يَتَخْيِرُ يُقَدَّمُ عَالِمَاً بِهِوَاءً.

خَاتِمَةَ الْشَّرْحِ

بِهذَا يَنْتَهِي هَذَا الْشَّرْحُ، فَنَسَبِ اللَّهِ أَن يَنْتَفَعَ بِهِ الْجَمِيعُ، وَاللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى خَاتِمِ الْأَبْيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ نِيْبَانِ مُحَمَّدٌ وَعَلِيَّ أَلِهَّ
وَصَحِبِهِ وَمِنْ تَبَعَهُمْ بِإِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الْحِيْثَ.

*****
المراجع

1. سنن ابن ماجه - دار الفكر - بيروت.
2. سنن أبي داود - دار الفكر - بيروت.
3. سنن البيهقي - دار الباز - 1414 هـ.
4. سنن الترمذي - دار إحياء التراث - بيروت.
5. سنن الدارقطني - دار المعرفة.
6. سنن النسائي - مكتبة المطبوعات - حلب. 1406 هـ.
7. الرد على الزنادقة والجماع - الإمام أحمد بن حنبل - المطبعة السلفية - القاهرة. 1394 هـ.
8. السلسلة الصحيحة - الألباني - مكتبة المعارف - الرياض. 1415 هـ.
10. السيرة النبوية لابن هشام - مكتبة المنار - الأردن. 1406 هـ.
11. صحيح ابن حبان - مؤسسة الرسالة - بيروت. 1414 هـ.
12. صحيح ابن خزيمة - المكتبة الإسلامية - بيروت. 1390 هـ.
13. صحيح البخاري - بيت الأفكار الدولية - الرياض. 1419 هـ.
15. صحيح الجامع - الألباني - المكتبة الإسلامية - 1388 هـ.
16. لسان العرب - ابن منظور - بيروت.
17. مستدرك الحاكم - دار الكتب العلمية - بيروت. 1411 هـ.
18. مسند أحمد مؤسسة الرسالة. بيروت 1419 هـ.
19. مسند إسحاق بن راهويه. مكتبة الإمام المدينة المنورة 1411 هـ.
20. مصنف عبد الرزاق. المكتب الإسلامي. بيروت 1403 هـ.
21. المقصد الأرشد. برهم الدين إبراهيم بن مفضل. مكتبة الرشد.
الرياض. السعودية 1410 هـ.
22. المعجم الأوسط. الطبراني. دار الخرمين. القاهرة 1415 هـ.
23. المعجم الكبير. الطبراني. مكتبة العلوم والحكم. الموصل 1404 هـ.