

مجلية المناظر

في التعليق على روضة المناظر

كتبه

أبو بكر بن عبد بن عبد الله الحمادي

الحمد لله العليم الأعلم ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ (٤) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿[العلق: ٤، ٥]، خلق الخلق وأحكم، وشرع لهم الدين وأتم، وأرسل إليهم الرسل فهدى بهم بعد العمى والصمم، وبسيدهم وخيرهم ختم.

أحمد له لما هدانا من دين الرسول، وأسأله الثبات حتى الوصول، فهو خير مأمول.

أما بعد: فإنَّ علم الأصول من أعظم العلوم المعينة لاستنباط الأحكام من المنقول، فلا يرغب فيه إلا أصحاب العقول، ولا يرغب عنه إلا كل جاهل مخمول، فإنَّ به يتم التمييز في الاستدلال بين المردود والمقبول، ومن حرم الأصول حرم الوصول.

ولما كان علم الأصول بهذه المكانة فقد ألف العلماء فيه الكتب الكثيرة ما بين مطول ومتوسط ومختصر، وكثير من كتب الأصول شأها مؤلفوها بعلم الكلام، وأدخل فيها الكثير منهم جملة من بدع أهل الكلام من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم بحيث أن من لم يكن متبصراً بمسائل العقيدة عارفاً بمذاهب الفرق الضالة ربما يدخل إلى قلبه شيء من بدع أهل الكلام عن طريق كتب الأصول.

وكان من أحسن الكتب المتوسطة في ذلك كتاب "روضة الناظر" للعلامة ابن قدامة رحمه الله غير أنَّه شأن كتابه ببعض المقدمات الكلامية وكان الأليق به حذفها.

فجاء العلامة النحرير، والفقير الكبير والأصولي الشهير محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (المتوفى: ١٣٩٣هـ) فكتب على "روضة الناظر" مذكرة نافلة اشتملت على كل مسائل الروضة وازد عليها جملة من المسائل، وحذف المقدمة الكلامية وأحسن في ذلك، وكشف ما خفى من مسائل الروضة، ورجح ما رآه من مسائل الأصول بعبارات سهلة وعلم غزير فرحمه الله رحمة واسعة.

وقد هتم بكتابه هذا كثير من طلبة العلم واستغنوا به عن "روضة الناظر" بل وعن كثير من المصنفات في الأصول.

وقد منَّ الله علي بتدريسة عدة مرار على جملة من طلبة العلم في أزمان متعددة، وربما وقفت في أثناء تدريسي على شيء من الخطأ الذي لا يسلم منه البشر، أو أجد ما يحتاج إلى تحرير، أو أقف على فائدة يستحسن ذكرها إلى غير ذلك من الأمور، فرأيت أنَّ من الأنسب أن أدون ذلك لعل الله تعالى أن ينفع بها من شاء من خلقه كما نفع بأصلها.

فشرعت في كتابة ذلك في أوقات متفرقة حتى تم ذلك بفضل الله وعونه.

فالحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله في المذكرة ص (٦): ((حكم شرعي: وهو المقصود وحده جماعة من أهل الأصول بأنه خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث أنه مكلف به)) .

أقول: هذا التعريف الذي ذكره المؤلف غير جامع للأحكام الشرعية وذلك أن من جملة الأحكام الشرعية الأحكام الوضعية، وقد قال المؤلف بعد ذلك ص (٧): ((واعلم أن الحكم الشرعي قسمان: أولهما تكليفي وهو خمسة أقسام - (الواجب والمندوب والمباح والحرام) .

والثاني: خطاب الوضع وهو أربعة أقسام (العلل والأسباب والشروط والموانع))) .

ولهذا عرفه كثير من علماء الأصول بأنه: خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير، أو الوضع.

وقوله: ((فخرج بقوله: (خطاب الله) خطاب غيره لأنه لا حكم شرعياً إلا لله وحده جل وعلا فكل تشريع من غيره باطل)) .

أقول: ويدخل في ذلك خطاب النبي صلى الله عليه وسلم فإنه داخل في خطاب الله حكماً وذلك أن ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فهو من عند الله تعالى .

وقوله: ((وخرج بقوله (المتعلق بفعل المكلف) ما تعلق بذات الله تعالى نحو "لا اله الا الله")) .

أقول: في هذا التمثيل لنظر، وذلك أن النفي في كلمة التوحيد تتضمن النهي، والإثبات يتضمن الأمر، فهذه الكلمة المباركة تتضمن معنى اعبد الله ولا تعبد غيره، والأمر والنهي فيها متعلقان بفعل المكلف.

قال العلامة ابن القيم رحمه الله في [مدارج السالكين] (٣/ ٤٥٤-٤٥٥):

((فصل: وأما المرتبة الرابعة وهي الأمر بذلك والإلزام به وإن كان مجرد الشهادة لا يستلزمه لكن الشهادة في هذا الموضع تدل عليه وتتضمنه فإنه سبحانه شهد به شهادة من حكم به وقضى وأمر وألزم عباده به كما قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقال تعالى: ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلِهَيْنِ إِلَّا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ [النحل: ٥١]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة: ٥]، وقال تعالى: ﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾ [الإسراء: ٢٢]، وقال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾ [القصص: ٨٨]، والقرآن كله شاهد بذلك.

ووجه استلزام شهادته سبحانه لذلك أنه إذا شهد أنه لا إله إلا هو فقد أخبر وبين وأعلم وحكم وقضى أن ما سواه ليس بإله وأن إلهية ما سواه أبطل الباطل وإثباتها أظلم الظلم فلا يستحق العبادة سواه كما لا تصلح الإلهية لغيره وذلك يستلزم الأمر باتخاذ وحده إلهاً والنهي عن اتخاذ غيره معه إلهاً وهذا يفهمه المخاطب من هذا النفي والإثبات كما إذا رأيت رجلاً يستفتي أو يستشهد أو

يستطب من ليس أهلاً لذلك ويدع من هو أهل له فتقول: هذا ليس بمفت ولا شاهد ولا طبيب المفتي فلان والشاهد فلان والطبيب فلان فإن هذا أمر منك ونهي.

وأيضاً فإن الأدلة قد دلت على أنه سبحانه وحده المستحق للعبادة فإذا أخبر أنه هو وحده المستحق للعبادة تضمن هذا الإخبار أمر العباد والزامهم بأداء ما يستحقه الرب تعالى عليهم وأن القيام بذلك هو خالص حقه عليهم فإذا شهد سبحانه أنه لا إله إلا هو تضمنت شهادته الأمر والإلزام بتوحيده.

وأيضاً فلفظ الحكم والقضاء يستعمل في الجمل الخبرية فيقال للجملة الخبرية قضية وحكم وقد حكم فيها بكيت وكيت قال تعالى:

﴿أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ إِنْكِهِمْ يَقُولُونَ (١٥١) وَكَدَّ اللَّهُ وَابَهُمْ لَكَادِبُونَ (١٥٢) أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ (١٥٣) مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ

(١٥٤)﴾ [الصافات: ١٥١ - ١٥٥] فجعل هذا الإخبار المجرد منهم حكماً، وقال في موضع آخر: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ

كَالْمُجْرِمِينَ (٣٥) مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم: ٣٥، ٣٦]. لكن هذا حكم لا الزام الإلزام معه والحكم والقضاء بأنه لا إله إلا هو متضمن للإلزام والله سبحانه أعلم)).

والأنسب أن يمثل المؤلف بمثل قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا

يَعْلَمُهَا وَكَأ حَبَّةٍ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَكَأ رُطْبٍ وَكَأ يَاسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (٥٩)﴾ [الأنعام: ٥٩]. ونحوها من الآيات.

قلت: وهكذا يخرج بقوله: ((المتعلق بفعل المكلف)) ما تعلق بعقيدتهم، وذلك أن من اصطلاحهم التفريق بين الفقه والعقيدة، فالفقه مختص بالأحكام العملية، والعقيدة بالأحكام العلمية، وأصول الفقه وضع للمسائل العملية دون العلمية.

وقال رحمه الله (ص: ٧):

((واعلم أن الحكم الشرعي قسمان: أولهما تكليفي وهو خمسة أقسام - (الواجب والمندوب والمباح والحرام))) .

أقول: قوله: (الواجب والمندوب والمباح والحرام) هذا الإطلاق باعتبار فعل المكلف المخاطب فإنه يطلق عليه الواجب والمندوب والمباح والحرام، ويوصف الفعل أيضاً بالوجوب والحرمة والندب والكرهة والإباحة، فالوجوب صفة للفعل فتقول مثلاً: دلت الأدلة على وجوب كذا أو أنه مندوب ونحو ذلك، وتطلق الأفعال التكليفية باعتبار المخاطب وهو الله تعالى بتعبير آخر وهو: الإيجاب والندب، والإباحة والتحريم.

قال العلامة أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي رحمه الله في [التحبير شرح التحرير] (٢/ ٧٩٢-٧٩٣):

((وقال البرماوي وغيره: (لما كان كثير من العلماء يتسامحون بإطلاق اسم نوع الحكم على متعلقه من الفعل وعكسه، فيقولون: الحكم: إمّا واجب، أو مندوب إلى آخره، ويقولون في الفعل: إنه إيجاب، أو ندب . . . إلى آخره، تعرضت للفرق بينهما بحسب الحقيقة، وأنّ الواجب: ما تعلق به الإيجاب، والمندوب: ما تعلق به الندب . . . إلى آخره، فيصاغ لكل فعل من الحكم الذي تعلق

به، اسم يحصل به الإعلام والتمييز عن بقية الأفعال، فيقال للفعل الذي تعلق به الإيجاب: موجب، اسم مفعول، وواجب لأنه مطاوع لأوجب، وكذلك يقال في البقية)).

قال الأمير الصنعاني رحمه الله في [إجابة السائل شرح بغية الأمل] (ص: ٣١):

((واعلم أنَّ الأحكام لها نسبة إلى الحاكم وإلى ما فيه الحكم وهو الفعل فتسمى بالنظر إلى الأول إيجاباً مثلاً وتسمى إذا نسبت إلى الثاني وجوباً فهما متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً ومن هنا تراهم يجعلون أقسام الحكم الإيجاب والتحریم تارة والوجوب والحرمة أخرى كما وقع هنا وقد رسمت باعتبار صفة الحاكم وباعتبار متعلقاتها)).

وقال رحمه الله (ص: ٧):

وأدخل بعضهم فيه الصحة والفساد والرخصة والعزيمة وبعضهم بجعل الصحة والفساد من خطاب التكليف.

أقول: أمّا الصحة والفساد فأكثر علماء الأصول أثنى من الأحكام الوضعية لأنهما لا يدخلان في تعريف الأحكام التكليفية، وذلك أنَّ الأحكام التكليفية منحصرة في الاقتضاء والتخيير ولا يفهم من الصحة والفساد اقتضاء أو تخيير، وإذا لم يكونا من الأحكام التكليفية فهما من الأحكام الوضعية.

وذهب ابن الحاجب والعضد إلى أنَّ الصحة والفساد من الأحكام العقلية، وذلك أنَّ كون الفعل موافقاً للأوامر أو مخالفاً لا يحتاج إلى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل ككونه مؤدياً للصلاة أو تاركاً لها فلا يكون حكماً شرعياً بل عقلياً. وهذا القول لا يخفى ضعفه وذلك أنَّ معرفة الموافقة والمخالفة متوقف على معرفة توفر الأركان والشروط والأسباب وانتفاء الموانع وهذه لا تعرف إلا عن طريق الشرع لا العقل فبهذا يكونان من الأحكام الشرعية لا العقلية.

وهناك مذهب ثالث لأهل العلم وهو أنَّ الصحة والفساد من الأحكام التكليفية لا الوضعية، وذلك أنَّ الصحة ترجع إلى الإباحة، والفساد إلى الحرمة، وبيان ذلك أنَّ البيع مثلاً إذا حكمنا بصحته فقد أجبنا للمشتري الانتفاع بالمبيع، وأجبنا للبائع الانتفاع بالثمن، وإذا حكمنا بفساده فقد حرّمنا على المشتري الانتفاع بالمبيع، وحرّمنا على البائع الانتفاع بالثمن، والإباحة والحرمة من الأحكام التكليفية.

وهذا القول فيه شيء من التكلف، وذلك أننا إذا قلنا هذا بيع صحيح أو بيع فاسد فلا يفهم من هذه الكلمة اقتضاء ولا تخيير وإنما هو وصف مجرد للبيع يستلزم الإباحة أو الحرمة فهو أشبه ما يكون بالأسباب والشروط فإنّك إذا قلت: الزوال سبب في وجوب صلاة الظهر فلا يفهم من الزوال الوجوب، وإن كان يدل عليه ويقتضيه، وهكذا الصحة والفساد لا يفهم منهما حل ولا حرمة وإن دلنا على ذلك.

وأما الرخصة والعزيمة فقد اختلف علماء الأصول هل هما وصفان للحكم أو للفعل، وإذا كانا وصفين للحكم فهل هما وصفان للحكم الوضعي أو التكليفي والذي يظهر لي دخولهما في أو صاف الأحكام التكليفية ولهذا قسموا الرخصة إلى بعض أقسام

الأحكام التكليفية فقالوا مثلاً: أكل الميتة للمضطر رخصة واجبة، والتكلم بكلمة الكفر عند الإكراه رخصة مباحة، والقصر في السفر رخصة مستحبة.

وقالوا: صلاة الظهر في الحضر أربعاً عزيمة واجبة، وحرمة الميتة لغير المضطر عزيمة محرمة، وسجود التلاوة عزيمة مستحبة، ونحو ذلك، فليست الرخصة والعزيمة شيئاً مستقلاً بل هما من أوصاف الأحكام التكليفية. والله أعلم.

وقوله رحمه الله (ص: ٨): ((وقول علقمة بن عبدة التميمي:
تكلفني ليلي وقد شطّ وليها *** وعادت عواد بيننا وخطوب)).

أقول: شطّ بمعنى بعد يقال: شَطَّ الدار: بعدت، والولي: القرب، فمعنى البيت: يكلفني حب ليلي وقد بعد قريها.
وقوله: (وعادت) من عاد يعود إذا رجع، (عواد) العواد هي الشواغل والعوائق، (وخطوب) جمع خطب وهو الشأن والأمر، والمعنى عادت شواغل وعوائق كانت تحول بيننا إلى ما كانت عليه قبل.

وقال رحمه الله في تعريف التكليف ص (٨): ((وحده في الاصطلاح قيل: (الزام ما فيه مشقة)، وقيل: (طلب ما فيه مشقة). فعلى الأول لا يدخل في حده إلا الواجب والحرام إذ لا الزام بغيرهما، وعلى الثاني يدخل معهما المندوب والمكروه للأربعة مطلوبة)).

أقول: القول بأن جميع ما أمر الله به داخل فيه تكليف ومشقة لا يستقيم من حيث المعنى ولا من حيث الأدلة، ولهذا لم يرد عن السلف تسمية ذلك أحكام تكليفية، وقد تكلم شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على ذلك بكلام حسن فقال كما في [مجموع

الفتاوى] (١/ ٢٥-٢٦):

((واعلم أنَّ هذا الوجه مبني على أصلين: أحدهما: على أنَّ نفس الإيمان بالله وعبادته ومحبته وإجلاله هو غذاء الإنسان وقوته وصلاحه وقوامه كما عليه أهل الإيمان، وكما دل عليه القرآن؛ لا كما يقول من يعتقد من أهل الكلام ونحوهم: أنَّ عبادته تكليف ومشقة. وخلاف مقصود القلب لمجرد الامتحان والاختبار؛ أو لأجل التعويض بالأجرة كما يقوله المعتزلة وغيرهم؛ فإنه وإن كان في الأعمال الصالحة ما هو على خلاف هوى النفس - والله سبحانه يأجر العبد على الأعمال المأمور بها مع المشقة، كما قال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ﴾ الآية، وقال صلى الله عليه وسلم لعائشة: "أجرك على قدر نصبك" - فليس ذلك هو المقصود الأول بالأمر الشرعي، وإنما وقع ضمناً وتبعاً لأسباب ليس هذا موضعها، وهذا يفسر في موضعه. ولهذا لم يجئ في الكتاب والسنة وكلام السلف إطلاق القول على الإيمان والعمل الصالح أنَّه تكليف كما يطلق ذلك كثير من المتكلمة والمتفقهة؛ وإنما جاء

ذكر التكليف في موضع النفي؛ كقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، ﴿لَا تُكَلِّفُ إِلَّا نَفْسَكَ﴾، ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ أي وإن وقع في الأمر تكليف؛ فلا يكلف إلا قدر الوسع، لا أنه يسمى جميع الشريعة تكليفاً، مع أن غالبها قرة العيون وسرور القلوب؛ ولذات الأرواح وكمال النعيم، وذلك لإرادة وجه الله والإنابة إليه، وذكره وتوجه الوجه إليه، فهو الإله الحق الذي

تطمئن إليه القلوب، ولا يقوم غيره مقامه في ذلك أبداً. قال الله تعالى: ﴿فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ ((.

وقال تلميذه العلامة ابن القيم رحمه الله في [إغاثة اللهفان] (١/ ٣١):

((وليس المقصود بالعبادات والأوامر المشقة والكلفة بالقصد الأول وإن وقع ذلك ضمناً وتبعاً في بعضها لأسباب اقتضته لابد منها هي من لوازم هذه النشأة فأوامره سبحانه وحقه الذي أوجبه على عباده وشرائعه التي شرعها لهم هي: قرة العيون ولذة القلوب ونعيم الأرواح وسرورها وبها شفاؤها وسعادتها وفلاحها وكمالها في معاشها ومعادها بل لا سرور لها ولا فرح ولا لذة ولا نعيم في الحقيقة إلا بذلك)).

وقال رحمه الله في [شفاء العليل] (ص: ٢٢٦):

((فما يسميه هؤلاء تكاليف إنما هو قرة العيون وبهجة النفوس وحياة القلوب ونور العقول وتكميل للفطر وإحسان تام إلى النوع الإنساني أعظم من إحسانه إليه بالصحة والعافية والطعام والشراب واللباس فنعمته على عباده بإرسال الرسل إليهم وإنزال كتبه عليهم وتعريفهم أمره ونهييه وما يحبه وما يبغضه أعظم النعم وأجلها وأعلاها وأفضلها بل لا نسبة لرحمتهم بالشمس والقمر والغيث والنبات إلى رحمتهم بالعلم والإيمان والشرائع والحلال والحرام فكيف يقال أي حكمة في ذلك وإنما هو مجرد مشقة ونصب بغير فائدة فو الله أن من زعم ذلك وظنه في أحكم الحاكمين لأضل من الأنعام وأسوأ حالاً من الحمير ونعوذ بالله من الخذلان والجهل بالرحمن وأسمائه وصفاته وهل قامت مصالح الوجود إلا بالأمر والنهي وإرسال الرسل وإنزال الكتب ولولا ذلك لكان الناس بمنزلة البهائم يتهارجون في الطرقات ويتسافدون تسافد الحيوانات لا يعرفون معروفاً ولا ينكرون منكراً ولا يمتنعون من قبيح ولا يهتدون إلى صواب وأنت ترى الأمكنة والأزمنة التي خفيت فيها آثار النبوة كيف حال أهلها وما دخل عليهم من الجهل والظلم والكفر بالخالق والشرك بال مخلوق واستحسان القبائح وفساد العقائد والأعمال فإن الشرائع بتنزيل الحكيم العليم أنزلها وشرعها الذي يعلم ما في ضمنها من مصالح العباد في المعاش والمعاد وأسباب سعادتهم الدنيوية والأخروية فجعلها غذاء ودواء وشفاء وعصمة وحصناً وملجأً وجنة ووقاية وكانت بالقياس إلى مصالح الأبدان بمنزلة حكيم عالم ركب للناس أمراً يصلح لكل مرض ولكل ألم وجعله مع ذلك غذاء للأصحاء فمن يغذي به من الأصحاء غذاءه ومن يداوي به من المرضى شفاؤه وشرائع الرب تعالى فوق ذلك وأجل منه وإنما هو تمثيل وتقريب فلا أحسن من أمره ونهييه وتحليله وتجرعته أمره قوت وغذاء وشفاء ونهييه حمية وصيانة فلم يأمر عباده بما أمرهم به حاجة منه إليهم ولا عبثاً بل رحمة وإحساناً ومصلحة ولا نهاهم عما نهاهم عنه بخلاً منه عليهم بل حماية وصيانة عما يؤذيهم ويعود عليهم بالضرر إن تناولوه فكيف يتوهم من له مسكة من عقل خلوها من الحكم والغايات المحمودة المطلوبة لأجلها)).

وقال رحمه الله كما في [مختصر الصواعق] (ص: ٢٧٩):

((الوجه التاسع عشر: قوله: وإذ خلقتني فلم كلني السجود لآدم وقد علم أي أعصيه؟ فيقال له: كفى بك جهلاً ولؤماً أن سميت أمره وطاعته التي هي قرة العيون وحياة النفوس تكليفاً، والتكليف إلزام الغير بما يشق عليه ويكرهه ولا يحبه: كما يقول القائل: لا أفعل هذا إلا تكلفاً، ولا ريب أن هذا لما كان كامناً في قلبك ظهر أثره في امتناعك من الطاعة.

ولو علمت أن أمره سبحانه هو غاية مصلحة العبد وسعادته، وفلاحه وكمال له لم تقل: إنه كلّفك بالسجود، ولعلمت أنه أراد به مصلحتك ورحمتك وسعادتك الأبدية، وقد سمى الله تعالى أوامره عهداً ووصايا، ورحمة وشفاء ونوراً وهدى وحياة، قال تعالى: ﴿يَا

أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤])).

قلت: الذي ينبغي تسمية الأحكام التكليفية بالأحكام الطلبية سلامة من المحذور في التسمية السابقة. والله أعلم.

وقال رحمه الله (ص: ٨-٩):

((وأما الجائز فلا يدخل في تعريف من تعاريف التكليف إذ لا طلب به أصلاً، فعلاً ولا تركاً وإنما أدخلوه في أقسام التكليف مسامحة وتكميلاً للقسمة المشار إليها بقول المؤلف: (وجه هذه القسمة أن خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل أو الترك أو التخيير بينهما فالذي يرد باقتضاء الفعل أمر فأن اقترن به اشعار بعدم العقاب على الترك فهو ندب وإلا فيكون إيجاباً والذي يرد باقتضاء الترك نهى فإن أشعر بعدم العقاب على الفعل فكراهة وإلا فحظر) كلامه واضح)).

أقول: الجائز يطلق على عدة معان منها:

الأول: المباح.

الثاني: الممكن وهو إما ما لا يمتنع شرعاً أي ما لا يحرم وهو شامل للأربعة الأحكام: الواجب والمندوب والمباح والمكروه، وإما ما لا يمتنع عقلاً.

الثالث: المشكوك فيه وهو ما تعارضت فيه أمارات الثبوت والانتفاء أمارة تقضي بثبوته وأخرى تقتضي نفيه في العقل أو الشرع.

وقد ذكر المؤلف رحمه الله أن المباح دخل في الأحكام التكليفية من باب تكملة القسمة، وهناك من علماء الأصول من أدخله في التكليف من باب وجوب اعتقاد إباحته، وفيه ضعف وذلك أن النظر في الأحكام التكليفية باعتبار الفعل لا الاعتقاد، وذلك أننا إذا نظرنا إليها من باب الاعتقاد حكمنا على جميعها بالوجوب.

وشذ عبد الله بن أحمد الكعبي من المعتزلة فذهب إلى أن المباح مأمور به محتجاً: بأن كل مباح فهو يشغل به عن محرم، وترك الحرام واجب، فيكون المباح واجباً، وبناءً على ذلك أنكر ورود المباح في الشريعة.

وما قاله الكعبي باطل فإنه يلزم على قوله هذا أن ترك الحرام وانشغل بحرام آخر أن هذا الحرام الآخر واجب، ولو انشغل بمندوب أو مكروه فذلك أيضاً واجب.

لكن شيخ الإسلام رحمه الله: ((وهو قد يقول: عليه ترك المحرمات كلها إلى ما ليس بمحرم بل إمّا مباح وإمّا مستحب وإمّا واجب)).

قلت: بقى الإيراد عليه في المستحب والمكروه.

والشبهة التي طرأت للكعبي أنّه لم يفرق بين الشيء الذي يؤمر به أمر وسائل، وما يؤمر به قصداً، وذلك أنّ الانشغال بالمباح عن الحرام مأمور به أمر وسائل لأنّه لا يتم ترك الحرام إلّا بالانشغال بغيره ولهذا لو وقع في الحرام فإنّه يأثم على مجرد وقوعه في الحرام ولا يأثم على تركه للمباح الذي ينشغل به عن ذلك الحرام، وأمّا ما كان مقصوداً للشرع كالأمر بأداء الصلاة والزكاة والحج والصيام ونحو ذلك من المأمورات فإنّه يأثم على تركه بكل حال.

ومن أمثلة ما يؤمر به أمر وسيلة المشي لأداء صلاة الجمعة، فالأمر بالمشي للجمعة من أمر الوسائل، والأمر بشهود الجمعة من الأمر المقصود، فإذا تخلف من وجبت عليه الجمعة عن شهودها من غير عذر فإنّه يأثم على تركه لإقامة الجمعة ولا يأثم على ترك المشي، ولو قيل بتأثيره على ترك المشي أيضاً للزم من ذلك أنّ التارك لها إذا كان بعيداً عن المسجد أعظم إثماً على من تركها وهو من جيران المسجد وهذا باطل قطعاً.

ولشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كلام نفيس حلّ به شبهة الكعبي فقال كما في [مجموع الفتاوى] (١٠ / ٥٣٠-٥٣٤):

((ومن هذا أنكر الكعبي "المباح" في الشريعة لأنّ كل مباح فهو يشتغل به عن محرم، وترك المحرم واجب ولا يمكنه تركه إلّا أن يشتغل بضده وهذا المباح ضده، والأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي عنه أمر بضده إن لم يكن له إلّا ضد واحد وإلّا فهو أمر بأحد أضداده فأبي ضد تلبس به كان واجباً من باب الواجب المخير. وسؤال الكعبي هذا أشكل على كثير من النظار فمنهم من اعترف بالعجز عن جوابه: كأبي الحسن الآمدي، وقواه طائفة بناء على أنّ النهي عن الشيء أمر بضده كأبي المعالي، ومنهم من قال: هذا فيما إذا كانت أضداده محصورة فأما ما ليست أضداده محصورة فلا يكون النهي عنه أمراً بأحدهما كما يفرق بين الواجب المطلق، والواجب المخير. فيقال في المخير: هو أمر بأحد الثلاثة ويقال في المطلق هو أمر بالقدر المشترك. وجدنا أبو البركات يميل إلى هذا. وقد ألزموا "الكعبي" إذا ترك الحرام بحرام آخر، وهو قد يقول: عليه ترك المحرمات كلها إلى ما ليس بمحرم بل إمّا مباح وإمّا مستحب وإمّا واجب.

و"تحقيق الأمر" أنّ قولنا: الأمر بالشيء نهي عن ضده، وأضداده. والنهي عنه أمر بضده أو بأحد أضداده. من جنس قولنا: الأمر بالشيء أمر بلوازمه وما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب، والنهي عن الشيء نهي عمّا لا يتم اجتنابه إلّا به. فإنّ وجود المأمور يستلزم وجود لوازمه وانتفاء أضداده، بل وجود كل شيء هو كذلك يستلزم وجوده وانتفاء أضداده وعدم النهي عنه؛ بل وعدم كل شيء يستلزم عدم ملزوماته وإذا كان لا يعدم إلّا بضد يخلقه كالأكوان فلا بد عند عدمه من وجود بعض أضداده فهذا حق في نفسه؛ لكن هذه اللوازم جاءت من ضرورة الوجود وإن لم يكن مقصودة الأمر. والفرق ثابت بين ما يؤمر به قصداً وما يلزمه في الوجود.

فالأول هو الذي يذم ويعاقب على تركه بخلاف الثاني فإنّ من أمر بالحج أو الجمعة وكان مكانه بعيداً فعليه أن يسعى من المكان البعيد، والقريب يسعى من المكان القريب فقطع تلك المسافات من لوازم المأمور به ومع هذا فإذا ترك هذان الجمعة والحج لم تكن

عقوبة البعيد أعظم من عقوبة القريب بل ذلك بالعكس أولى مع أنَّ ثواب البعيد أعظم فلو كانت اللوازم مقصودة للأمر لكان يعاقب بتركها فكان يكون عقوبة البعيد أعظم وهذا باطل قطعاً. وهكذا إذا فعل المأمور به فإنه لا بد من ترك أضداده، لكن ترك الأضداد هو من لوازم فعل المأمور به ليس مقصوداً للأمر بحيث أنه إذا ترك المأمور به عوقب على تركه لا على فعل الأضداد التي اشتغل بها وكذلك المنهي عنه مقصود الناهي عدمه؛ ليس مقصوده فعل شيء من أضداده وإذا تركه متلبساً بضد له كان ذلك من ضرورة الترك. وعلى هذا إذا ترك حراماً بجرم آخر فإنه يعاقب على الثاني ولا يقال فعل واجباً وهو ترك الأول؛ لأنَّ المقصود عدم الأول، فالمباح الذي اشتغل به عن محرم لم يؤمر به ولا بامتناله أمراً مقصوداً؛ لكن نهي عن الحرام ومن ضرورة ترك المنهي عنه الاشتغال بضد من أضداده فذاك يقع لازماً لترك المنهي عنه فليس هو الواجب المحدود بقولنا: "الواجب ما يذم تاركه ويعاقب تاركه" أو "يكون تركه سبباً للذم والعقاب". فقولنا: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" أو "يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب" يتضمن إيجاب اللوازم. والفرق ثابت بين الواجب "الأول" و"الثاني". فإنَّ الأول يذم تاركه ويعاقب، والثاني واجب وقوعاً أي لا يحصل إلا به ويؤمر به أمراً بالوسائل ويثاب عليه لكن العقوبة ليست على تركه.

ومن هذا الباب إذا اشتبهت الميتة بالمذكي فإنَّ المحرم الذي يعاقب على فعله أحدهما بحيث إذا أكلهما جميعاً لم يعاقب عقوبة من أكل ميتتين بل عقوبة من أكل ميتة واحدة، والأخرى وجب تركها وجوب الوسائل. فقول من قال: كلاهما محرم صحيح بهذا الاعتبار؛ وقول من قال: المحرم في نفس الأمر أحدهما صحيح أيضاً بذلك الاعتبار، وهذا نظير قول من قال: يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب. وإنكار أبي حامد الغزالي وأبي محمد المقدسي على من قال هذا ومن قال المحرم أحدهما لا يناسب طريقة الفقهاء، وحاصله يرجع إلى "نزاع لفظي". فإنَّ الوجوب والحرمة الثابتة لأحدهما ليست ثابتة للآخر بل نوع آخر حتى لو اشتبهت مملوكته بأجنبية بالليل ووطئها يعتد حل ووطء إحداها وتحريم ووطء الأخرى كان ولده من مملوكته ثابتاً نسبته بخلاف الأخرى ولو قدرنا أنها اشتبهت بأجنبية وتزوج إحداها فحد مثلاً ثم تزوج الأخرى لم يحد حدين مع أنه لا حد في ذلك لجواز أن تكون المنكوحة هي الأجنبية. وبهذا تنحل "شبهة الكعبي". فإنَّ المحرم تركه مقصود، وأمَّا الاشتغال بضد من أضداده فهو وسيلة؛ فإذا قيل المباح واجب بمعنى وجوب الوسائل أي قد يتوصل به إلى فعل واجب وترك محرم فهذا حق.

ثم إنَّ هذا يعتبر فيه القصد؛ فإن كان الإنسان يقصد أن يشتغل بالمباح ليترك المحرم مثل من يشتغل بالنظر إلى امرأته ووطئها ليدع بذلك النظر إلى الأجنبية ووطئها أو يأكل طعاماً حلالاً ليشغل به عن الطعام الحرام فهذا يثاب على هذه النية والفعل؛ كما بين ذلك النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: "وفي بضع أحدكم صدقة". قالوا: يا رسول الله؛ أيأتي أحدنا شهوته ويكون له أجر. قال:

أرأيتم لو وضعها في حرام أما كان عليه وزر فلم تحتسبون بالحرام ولا تحتسبون بالحلال" ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: "إنَّ الله يحب أن يؤخذ برخصه كما يكره أن تؤتى معصيته" رواه أحمد وابن خزيمة في صحيحه. وقد يقال المباح يصير واجباً بهذا الاعتبار وإن تعين طريقاً صار واجباً معيناً وإلا كان واجباً مخيراً لكن مع هذا القصد إمّا مع الذهول عن ذلك فلا يكون واجباً أصلاً إلا وجوب الوسائل إلى الترك، وترك المحرم لا يشترط فيه القصد. فكذلك ما يتوصل به إليه فإذا قيل هو مباح من جهة نفسه وأنه قد يجب وجوب المخيرات من جهة الوسيلة لم يمنع ذلك. فالنزاع في هذا الباب نزاع لفظي اعتباري. وإلاَّ فالمعاني الصحيحة لا ينزع فيها من فهمها ((اهـ.

وقال رحمه الله (ص: ٩) عند تعريفه للواجب لغة: ((وقوله في الميت : (فاذا وجب فلا تبكين باكية))).

أقول: هذا الحديث رواه النسائي (٣١٩٥) أخبرنا أحمد بن يحيى قال حدثنا إسحاق بن منصور قال حدثنا داود يعني الطائي عن عبد الملك بن عمير عن جبر: ((أنه دخل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على ميت فبكى النساء فقال جبر: أتبكين ما دام رسول الله صلى الله عليه وسلم جالساً قال: "دعهن يبكين ما دام بينهن فإذا وجب فلا تبكين باكية")).

قلت: هذا حديث حسن، وعبد الملك بن عمير مختلف فيه والذي يظهر لي أنه حسن الحديث.

وجبر هو ابن عتيك الأنصاري صحابي رضي الله عنه.

ورواه مالك في [الموطأ] (٥٥٤)، ومن طريقه أبو داود (٣١١٣)، والنسائي (١٨٤٦) عن عبد الله بن عبد الله بن جابر بن عتيك عن عتيك بن الحارث وهو جد عبد الله بن عبد الله بن جابر أبو أمه أنه أخبره أن جابر بن عتيك أخبره: ((أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء يعود عبد الله بن ثابت فوجده قد غلب عليه فصاح به فلم يجبه فأسترجع رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: "غلبنا عليك يا أبا الربيع" فصاح النسوة وبكين فجعل جابر يسكتهن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "دعهن فإذا وجب فلا تبكين باكية" قالوا: يا رسول الله وما الوجوب. قال: "إذا مات". فقالت ابنته: والله إن كنت لأرجو أن تكون شهيداً فإنك كنت قد قضيت جهازك. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الله قد أوقع أجره علي قدر نيته وما تعدون الشهادة" قالوا: القتل في سبيل الله. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الشهداء سبعة سوى القتل في سبيل الله المطعون شهيد والغرق شهيد وصاحب ذات الجنب شهيد والمبطون شهيد والحرق شهيد والذي يموت تحت الهدم شهيد والمرأة تموت بجمع شهيد")).

قلت: وفيه عتيك بن الحارث ذكره ابن حبان في الثقات، ولم يوثقه معتبر فهو في حيز الجهالة.

وقال رحمه الله (ص: ١٠) - عند كلامه على الواجب - : ((وإن شئت قلت في حد الواجب: ما أمر به أمراً جازماً. وضابطه أن فاعله موعود بالثواب وتاركه متوعد بالعقاب كالصلاة والزكاة والصوم)).

أقول: زاد بعضهم قيد الامتثال أو القصد، وذلك أن الثواب معلق على ذلك.

واعلم أن ما ذكره المؤلف من ضابط الواجب إنما يستقيم على الواجب العيني أو المخير، ولا يدخل فيه الواجب الكفائي، وذلك أن تارك الواجب الكفائي لا يتوعد بالعقاب إذا قام به غيره.

فإذا قال المؤلف مثلاً في ضابط الواجب: ما يثاب فاعله امتثالاً، وقد يعاقب تاركه لكان أجمع لأنواع الواجب.

ولو قلت في ضابط ذلك: ما قد يعاقب تاركه. لحصل المقصود وذلك أنَّ الثواب على الفعل يشترك فيه الواجب والمندوب، والعقاب على الترك ينفرد به الواجب فهو قيد كافٍ يميز الواجب عن غيره. غير أنَّ ذكر الثواب على الفعل قيد مستحسن لما فيه من الجمع بين الترغيب والترهيب في العمل.

وقال رحمه الله (ص: ١٠): ((قال المؤلف رحمه الله (والفرض هو الواجب على احدى الروايتين). فحاصل كلامه أن الفرض هو الواجب على احدى الروايتين وهو قول الشافعي ومالك. وعلى الرواية الأخرى فالفرض أكد من الواجب فالفرض ما ثبت بدليل قطعي كالصلاة، والواجب ما ثبت بدليل ظني كالعمرة عند من أوجبها، وهو قول أبي حنيفة وقيل: (الفرض ما لا يسامح بتركه عمداً ولا سهواً) كأركان الصلاة، والواجب ما يسامح فيه إن وقع من غير عمد كالصلاة بالنجاسة عند من يقول بالمسامحة في ذلك)).

أقول: ومن جملة الفروق بين الفرض والواجب أنَّ الفرض ما ثبت في القرآن والواجب ما ثبت في السنة.

قال العلامة ابن القيم رحمه الله في [تهذيب سنن أبي داود] (٢ / ١):

((وقد نص أحمد في إحدى الروايتين عنه: على أنَّه لا يقال: فرض، إلا لما ثبت بالقرآن، وأما ما ثبت بالسنة فإنه يسميه واجباً)).

قلت: وهذا التفريق بين الفرض والواجب إن كان باعتبار الأدلة الشرعية أو باعتبار اللغة فلا يستقيم.

ومما يدل على أنَّ الفرض بمعنى الواجب في الشرع ما رواه مسلم (١٣٣٧) عن أبي هريرة قال: ((خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا" فقال رجل: أكل عام؟ يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثاً فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ثم قال ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه")).

فتأمل قوله: "أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا" مع قوله: "لو قلت نعم لوجبت" ولم يقل: "لفرضت" فدلَّ ذلك أنَّ الفرض والواجب بمعنى واحد.

وإن هذا كان اصطلاحاً ساروا عليه فلا مشاحة في الاصطلاح لكن من الخطأ أن تحمل الأدلة الشرعية على الاصطلاح الحادث.

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله في [فتح الباري] (٣ / ٣١٨):

((وتفریق الحنفية بين الفرض والواجب باعتبار ما يثبتان به لا مشاحة فيه وإنما النزاع في حمل ما ورد من الأحاديث الصحيحة على ذلك لأنَّ اللفظ السابق لا يحمل على الاصطلاح الحادث والله أعلم)).

وقال رحمه الله (ص: ١٠): ((واصطلح كثير من العلماء من مالكية وشافعية وحنابلة على اطلاق الواجب على السنة المؤكدة تأكيداً قوياً)).

أقول: وهكذا يطلقون السنة المؤكدة ويريدون بذلك الواجب، فمن ذلك أنَّ العلامة الكاساني الحنفي رحمه الله ذكر في [بدائع الصنائع] (١١٨/٢) خلاف الحنفية في صلاة الجماعة وأنَّ منهم من أطلق عليها اسم الواجب ومنهم من قال سنة ثم قال: ((وليس هذا اختلافاً في الحقيقة بل من حيث العبارة؛ لأنَّ السنة المؤكدة، والواجب سواء، خصوصاً ما كان من شعائر الإسلام ألا ترى أن الكرخي سماها سنة ثم فسرهما بالواجب فقال: الجماعة سنة لا يرخص لأحد التأخر عنها إلاَّ لعذر؟ وهو تفسير الواجب عند العامة)).

وقال عند كلامه على قاعدة التشهد الأوسط (١٤٥ / ٢):

((وأكثر مشايخنا يطلقون اسم السنة عليها إمَّا لأنَّ وجوبها عرف بالسنة فعلاً، أو لأنَّ السنة المؤكدة في معنى الواجب)).

وقال شيخه السمرقندي الحنفي رحمه الله في [تحفة الفقهاء] (١٠٩ / ١) - عند كلامه على الأذان والإقامة -:

((وعامة مشايخنا قالوا: إنَّهما سنتان مؤكدتان لما روى أبو يوسف عن أبي حنيفة أنَّه قال في قوم صلوا الظهر أو العصر في المصر بجماعة من غير أذان وإقامة: إنَّهم أخطؤوا السنة وخالفوا وأثموا. ولكن كلاً من القولين متقاربان لأنَّ السنة المؤكدة والواجب سواء)).

وقال العلامة ابن القيم رحمه الله في [الصلاة وأحكام تاركها] (ص: ٩٩) - عند كلامه على صلاة الجماعة -:

((وقالت الحنفية والمالكية: هي سنة مؤكدة ولكنهم يؤثمون تارك السنن المؤكدة ويصححون الصلاة بدونه، والخلاف بينهم وبين من قال أنَّها واجبة لفظي. وكذلك صرَّح بعضهم بالوجوب)).

قال المؤلف رحمه الله (ص: ١١): ((اعلم أنَّ الواجب ينقسم ثلاثة تقسيمات: ينقسم باعتبار ذاته إلى واجب معين لا يقوم غيره مقامه كالصوم والصلاة، وإلى مبهم في أقسام محصورة فهو واجب لا بعينه كواحدة من خصال الكفارة في قوله تعالى : ﴿ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ ﴾ . الآية)).

أقول: ويتعين الواجب المخير في صورتين:

الأولى: عدم استطاعته إلاَّ على واحد منه.

الأخرى: شروعه في فعل واحد من ذلك أفراد ذلك الواجب.

واعلم أنَّ التخيير إذا كان باعتبار الفعل فإنَّه يتعين بفعل أحدها، وإذا التخيير بالإيجاب فيتعين بالقول كأن يقول: إن فعلت كذا فعبدني حر، أو أرضني الفلانية وفقاً لله تعالى، فإذا قال بعد ذلك اخترت العتق مثلاً تعين في حقه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (٣٥ / ٣٠٦ - ٣٠٧):

((فلو قال في جنس مسائل نذر اللجاج والغضب: اخترت التكفير أو اخترت فعل المنذور: هل يتعين بالقول؟ أو لا يتعين إلاً بالفعل؟ إن كان التخيير بين الوجوبين تعين بالقول كما في التخيير بين الإنشاء وبين الطلاق والعتق، وإن كان بين الفعلين لم يتعين إلاً بالفعل كالتخيير بين خصال الكفارة، وإن كان بين الفعل والحكم كما في قوله: إن فعلت كذا فعبدني حر أو امرأتني طالق أو دمي هدر أو مالي صدقة أو بدنتي هدي: تعين الحكم بالقول ولم يتعين الفعل إلاً بالفعل. والله أعلم.))

قلت: والحكم ما هنا هو الإيجاب، وهو ثابت بمجرد قوله: "إن فعلت كذا فعلي كذا" إلخ. وأمّا الفعل فلا يتعين إلاً بالشروع فيه فإذا أعتق فقد تعين في حقه العتق، وإن أهدي فقد تعين عليه الهدي وهكذا.

وقال رحمه الله (ص: ١٢): ((وينقسم الواجب أيضاً باعتبار وقته إلى مضيق وموسع، فالواجب المضيق هو ما وقته مضيق وضابط ما وقاه مضيق واجباً كان أو غيره هو ما لا يسع وقته أكثر من فعله كصوم رمضان في الواجب، وستة من شوال عند من يقول بأنها لا بد أن تكون متتابعة تلي يوم الفطر، وهو ظاهر حديث أبي أيوب، وحديث ثوبان.))

أقول: حديث أبي أيوب هو ما رواه مسلم (١١٦٤) عن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه أنه حدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((من صام رمضان ثم أتبعه ستاً من شوال كان كصيام الدهر.))

وحديث ثوبان رواه أحمد (٢٢٤٦٥)، وابن ماجه (١٧١٥)، والنسائي في [الكبرى] (٢٨٦٠) عن ثوبان، مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((من صام ستة أيام بعد الفطر، كان تمام السنة، من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها.))

هذا لفظ ابن ماجه ولفظ أحمد: ((من صام رمضان فشهراً بعشرة أشهر وصيام ستة أيام بعد الفطر فذلك تمام صيام السنة.))

ولفظ النسائي: ((صيام شهر رمضان بعشرة أشهر وصيام ستة أيام بشهرين فذلك صيام سنة.))

قلت: هذا حديث صحيح.

وأنت ترى أنه ليس في لفظ الحديثين ما يدل على التتابع فإنَّ لفظ الستة يصدق على المجتمع والمفترق، وليس كلفظ الأسبوع والشهر، وذلك أنَّ الأسبوع من الجمعة إلى الجمعة والشهر بين الهلالين وهذا المعنى غير موجود في الستة أو السبعة أو العشرة وغير ذلك من الأعداد.

ثم إنَّ المعنى يدل على التسوية بين التتابع والتفرق؛ وذلك أنَّ صيام الستة الأيام بشهرين وكل يوم بعشر كما في حديث ثوبان وهذا المعنى موجود في التتابع والتفرق.

قال العلامة القرطبي رحمه الله في [المفهم] (١٠ / ١٨):

((ولذلك نقول: إنَّ الأجر المذكور حاصل لصائمها؛ مجموعة أوقعها أو مفترقة؛ لأنَّ كل يوم بعشر مطلقاً، والله تعالى أعلم)).

وقال العلامة النووي رحمه الله في [شرح مسلم] (٤ / ١٨٦):

((فإن فرقتها أو أخرها عن أوائل شوال إلى أواخره حصلت فضيلة المتابعة؛ لأنَّه يصدق أنَّه أتبعه ستاً من شوال)).

وقال العلامة ابن قدامة رحمه الله في [المغني] (٦ / ١٩٤):

((إذا ثبت هذا، فلا فرق بين كونها متتابعة أو مفترقة، في أول الشهر أو في آخره؛ لأنَّ الحديث ورد بها مطلقاً من غير تقييد، ولأنَّ فضيلتها لكونها تصير مع الشهر ستة وثلاثين يوماً، والحسنة بعشر أمثالها؛ فيكون ذلك كثلاثمائة وستين يوماً، وهو السنة كلها، فإذا وجد ذلك في كل سنة صار كصيام الدهر كله، وهذا المعنى يحصل مع التفريق. والله أعلم)).

وقال رحمه الله (ص: ١٢): ((وما زعمه بعضهم من أنَّ الواجب الموسع مستحيل زاعماً أنَّ التخيير في فعل العبادة ذات الوقت الموسع في أول الوقت ووسطه ينافي الوجوب إذ الواجب حتم لا تخيير فيه ولا يجوز تركه فهو باطل . أي الزعم بأن الواجب الموسع مستحيل .))

أقول: إنكار الواجب الموسع ذهب إليه بعض أصحاب أبي حنيفة.

قال الآمدي في [الإحكام] (١ / ١٤٧):

((وقال بعض أصحاب أبي حنيفة وقت الوجوب هو آخر الوقت لكن اختلفوا في وقوع الفعل قبل ذلك فمنهم من قال هو نفل يسقط به الفرض.

ومنهم من قال كالكرخي: إنَّ المكلف إذا بقي بنعت المكلفين إلى آخر الوقت كان ما فعله واجباً وإلا فنفل.

وحكي عنه أنَّ الواجب يتعين بالفعل في أي وقت كان)).

أقول: القول بأنَّ الصلاة في أول الوقت نفل يسقط به الفرض قول ضعيف من أربع أوجه:

الأول: أنَّ الأصل في النفل أنَّه لا يقوم مقام الفرض، ولا يعترض بصلاة العيد في يوم الجمعة وذلك أنَّ صلاة العيد واجبة على الصحيح، ولو قلنا باستحبابها فنقول صلاة الجمعة ساقطة بفرض ونفل، أمَّا الفرض فهو صلاة الظهر، وأمَّا النفل فصلاة العيد.

وإذا قيل الصدقة على المعسر مستحبة وهي مسقطه لفرض الإنظار، فالجواب أنَّ الصدقة على المعسر فيها معنى الواجب وزيادة فلهذا أسقطت الواجب، وهذا المعنى لا وجود له ها هنا.

الثاني: أن مقتضى هذا القول جواز صلاة الفرض بنية النفل، وذلك لأنهم اعتبروه نفلاً والنفل يصلى بنيته ولا يخفى بطلان ذلك.

الثالث: أنه يلزم من ذلك أن صلاة النبي صلى الله عليه وسلم ومن معه وهكذا صلاة أكثر المسلمين كلها من قبيل النفل، ولم ينل فضيلة فعل الفرض إلا من آخر الصلاة إلى آخر وقتها.

الرابع: أنه يلزم من ذلك أن فعل الصلاة في آخر وقتها أفضل من فعلها في أول وقتها من أجل تحصيل فضل الفرض.

وقول الكرخي: (إنَّ المكلف إذا بقي بنعت المكلفين إلى آخر الوقت كان ما فعله واجباً وإلا فنفل). مقصوده أن من صلى في أول الوقت لا نحكم على صلاته بفرض ولا نفل حتى ننظر آخر الوقت فإن بقي على التكليف إلى آخر الوقت تبين لنا أن تلك الصلاة التي فعلها في أول الوقت كانت فرضاً، وإن جنَّ أو مات أو طرأ الحيض أو النفاس على المرأة في آخر الوقت تبين أن تلك الصلاة التي صليت في أول الوقت كانت نفلاً.

وشبيه ذلك من قدم شاة في أول الحول زكاة لغنمه فإننا لا نجزم هل ما أخرجه فرضاً أو نفلاً، لكن إذا حال الحول وكانت غنمه قد بلغت النصاب تبين أن ما قدمه كان فرضاً، وإذا حال الحول وإذا بغنمه قد نقصن إلى ثمانية وثلاثين مثلاً تبين أن ما أخرجه كان نفلاً.

وهذا أقرب من القول الأول، وذلك أنه يلزم بنية الفرض ابتداءً لكن إن تبين بعد ذلك أنه لا فرض عليه له وقع ما فعله نفلاً، وهذا كمن قدم زكاة ماله في أول الحول فإنه لا بد أن ينوي بذلك الفرض إذ لو نوى النفل أو لم ينوي شيئاً فإن ذلك لا يجزؤه عن الفرض، فإذا نوى الفرض ثم تبين له خطؤه وأنه لا فرض عليه صار ما فعله نفلاً، كمن صام يوماً يظنه من رمضان فتبين أنه من شعبان فإنه يصير في حقه نفلاً.

وأما القول الآخر المحكي عنه وهو: (أنَّ الواجب يتعين بالفعل في أي وقت كان) فهذا هو مذهب بعض الحنابلة وهو شبيه بحصال الكفارة فإن الخصلة تتعين عليه بفعلها كما مضى بيان ذلك.

قال الحافظ ابن رجب رحمه الله في [فتح الباري] (٣/ ٢٥٦):

((ومن أصحابنا من قال : تجب في جزء منه غير معين، وهو ما يقع فيه فعل الصلاة، فتكون أجزاء الوقت كحصال الكفارة)) . قلت: وهؤلاء إن قالوا أن الوجوب يبدأ من أول الوقت موسعاً ويتعين بالفعل فهذا لا يخرج عن مذهب الجمهور، وأما إذا ذهبوا إلى أن وجوب الوقت يتعين بالفعل وقبل الفعل لم يكن واجباً على سبيل التوسعة فهو خلاف مذهب الجمهور.

والصحيح فيما سبق أن الوجوب يبدأ من أول الوقت وينتهي بآخره على سبيل التوسعة، ويدل على ذلك قول الله تعالى: ﴿ أَقِمِ

الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ ﴾ [الإسراء: ٧٨] فأمر الله تعالى بإقامة الصلاة لدلول الشمس وهو زوالها وذلك أول وقت الظهر فدل ذلك

أن الأمر يتعلق بأول الوقت لكن على سبيل التوسعة كما دلت على ذلك أدلة المواقيت.

والذي يظهر لي أن الوقت يتعين بفعل العبادة في جزء من أجزائه أو بتضييقه. والله أعلم.

وخلاصة القول فيما سبق أنه لا فرق بين الواجب المخير والوقت الموسع فتجوز أحدهما دون الآخر تناقض بين ذلك أن الواجب المخير التخيير فيه باعتبار الفعل، والوقت الموسع التخيير فيه باعتبار أجزاء الوقت.

ومن فروع هذه المسألة: إذا طرأ العذر للمكلف قبل أداء الصلاة وبعد دخول وقتها كأن تحيض المرأة أو يجن المكلف فهل يلزمهم القضاء بعد زوال العذر.

فمن نفى الوجوب الموسع وذهب إلى وجوب الصلاة في آخر وقتها فيرى أن من طرأ عليه العذر قبل ذلك، ثم زال بعد خروج الوقت فلا يلزمه القضاء.

وهذا مذهب أبي حنيفة.

واختلفوا في المقدار الذي تجب فيه الصلاة من الوقت فمنهم من قال تجب بآخره إذا بقي من الوقت قدر ما يتسع لتلك الصلاة. ومنهم من قال: لا تجب حتى يبقى من الوقت قدر تكبيرة واحدة.

وهاتان الروايتان منهم من ينقلهما عن أبي حنيفة.

وقد وافق أبا حنيفة في ذلك بعض من لا ينفي الوقت الموسع كالإمام مالك، فقد ذهب رحمه الله أنه لا قضاء على من طرأ عليه العذر إلا أن يتضايق الوقت عن الفعل.

قال الحافظ ابن رجب رحمه الله في [فتح الباري] (٣/ ٢٥٥)

((وفي (تهذيب المدونة): أن مذهب مالك: لا قضاء إلا أن يتضايق الوقت عن الفعل، ويبقى منه قدر ركعة، ثم يوجد بعد ذلك، لأن تركها قبل ذلك جائز)) .

قلت: وله رواية أخرى أنه لا يجب القضاء وإن تضايق الوقت ما لم يخرج بالكلية.

قال الحافظ ابن عبد البر رحمه الله في [التمهيد] (٣/ ٢٨٣-٢٨٤): ((قال ابن وهب: سألت مالكا عن المرأة تنسى وتغفل عن

صلاة الظهر فلا تصلّيها حتى تغشاها الحيضة قبل غروب الشمس. قال مالك: لا أرى عليها قضاء إلا أن تحيض بعد غروب الشمس ولم تكن صلت الظهر والعصر رأيت عليها القضاء)) .

وذهب إلى ذلك أيضاً الإمام الأوزاعي رحمه الله.

قال الحافظ ابن عبد البر رحمه الله في [التمهيد] (٣/ ٢٨٥): ((وقال الأوزاعي وقد سئل عن الحائض تصلّي ركعتين ثم تحيض

وكيف وإن كانت أخرت الصلاة قال إن أدركها الحيض في صلاة انصرفت عنها ولا شيء عليها وإن كانت أخرت الصلاة ولم يذهب الوقت فلا شيء عليها)) .

قلت: وأمّا من أثبت الوجوب الموسع فقال: تجب الصلاة في أول الوقت وجوباً موسعاً فأكثرهم أوجب عليهم القضاء، واختلفوا في مقدار الوقت الذي بإدراكه يلزم القضاء على أربعة أقوال:

الأول: أنه أول جزء من الوقت. وهذا مذهب الإمام أحمد، وحكي عن الثوري وطائفة من السلف.

الثاني: أن يمضي من الوقت مقدار ما تفعل فيه الصلاة. وهو مذهب الشافعي وإسحاق وابن بطة وابن أبي موسى.

الثالث: أن يبقى من الوقت مقدار ما يتسع لفعل الصلاة. وهو مذهب مالك فيما هو مذكور في تهذيب المدونة.

الرابع: أن يخرج الوقت بالكلية سالماً من الموانع. وهو مذهب الإمام مالك والأوزاعي فيما ذكره ابن عبد البر كما مضى.

والذي يظهر لي في هذه المسألة أنَّ القضاء لا يجب إلا إذا نُسيِت الصلاة أو نيم عنها حتى خرج وقتها بالكلية، فإذا أخرت المرأة مثلاً الصلاة إلى آخر وقتها ثم طرأ عليها الحيض فقد أخرت الصلاة تأخيراً مأذوناً فيه فإذا جاءها الحيض قبل أن تتمكن من الفعل فليس عليها في ذلك شيء، وذلك أنَّ القضاء لا يثبت إلاً بدليل والدليل وارد فيمن نام عن الصلاة أو نسيها حتى خرج الوقت بالكلية.

ومما يدل على عدم لزوم القضاء أيضاً أنَّ حيض النساء في أثناء الوقت قبل فعل الصلاة مما تعم به البلوى ولا شك أنَّ ذلك كان يحصل للنساء في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وزمن الصحابة الكرام رضي الله عنهم أجمعين فلما يأت في وجوب القضاء سنة ولا أثر مع عموم البلوى بذلك عرفنا أنه لا يجب القضاء. والله أعلم.

وقال رحمه الله (ص: ١٦): ((وقد أجمع العلماء على أنَّ من أدى الصلاة في أول وقتها أنه يثاب ثواب الفرض وتلزمه نية الفرض - محل الاستدلال لزوم نية الفرض مع جواز التأخير - فدل ذلك على بطلان قول من قال: إنها لو وجبت في أول الوقت لما جاز ترك أدائها إلى وسط الوقت، لأنَّ التأخير في ذلك الوقت إلى ما بعده ينافي الوجوب، ولا شك أنَّ ذلك كله باطل كما بينا)).

أقول: في نقله رحمه الله إجماع العلماء في لزوم نية الفرض لمن أدى الصلاة في أول وقتها فيه شيء من النظر، وذلك أنَّ من قال من الحنفية الصلاة في أول الوقت نفل سد مسد الفرض ظاهر قوله أنه ينوي بها النفل إذ لا يعقل أن يجعلوها نفلاً بنية الفرض، وهم يجعلون المصلي في أول الوقت كمحدث توضأ قبل الوقت فإنه يقع وضوؤه نفلاً ومع هذا يمنع لزوم فرض الوقت بعد دخوله، وهكذا من صلى في أول الوقت فإنَّ صلاته تقع نفلاً تمنع لزوم فرض الوقت.

ويبعد أن يوجبوا نية الفرض فإنَّهم إذا أوجبوا نية الفرض لكانت العبادة التي تفعل في أول الوقت أو وسطه فرضاً لا نفلاً وذلك أنَّ الفرض والنفل يتميزان بالنية.

والمؤلف رحمه الله يريد أن يلزم الحنفية بذلك فيقول لهم: أنتم تقولون بوجوب نية الفرض فيمن صلى في أول الوقت وهذا منكم إيجابٌ للنية في أول الوقت مع جواز تأخيرها مع العبادة إلى ما بعد ذلك، فإذا جاز هذا في النية جاز في سائر العبادة، وذلك أنَّ السبب الذي من أجله لم يوجبوا العبادة في أول وقتها هو أنَّ جواز تأخيرها ينافي وجوبها قبل ذلك، وهم مع هذا أوجبوا نية الفرض فيمن صلى في أول الوقت مع جواز تأخير هذه النية إلى ما بعد ذلك، وهذا تناقض محض. فإذا كان مشروعية التأخير منافية للوجوب في أول الوقت ووسطه فليقلوا بعدم لزوم نية الفرض في أول الوقت ووسطه تبعاً لعدم وجوب الفرض، وإذا كان مشروعية التأخير غير منافية للوجوب في أول الوقت ووسطه فليقلوا بوجوب الصلاة في أول الصلاة ووسطه وإلاً تناقضوا في ذلك.

وهذا الذي ألزم المؤلف به الحنفية لا يلزم جميع الحنفية، وذلك أنَّ من قال من الحنفية: إنَّ الواجب هو فعل العبادة في آخر وقتها اختلفوا في فعل العبادة في أول وقتها على مذهبين:

المذهب الأول: أنَّ ما فعله في أول الوقت نفل يمنع لزوم الفرض في آخره.

وظاهر مذهب هؤلاء عدم إيجاب نية الفرض فلا يلزمهم ما ذكره المؤلف.

والذي يظهر لي أنَّهم يوجبون من النية نية إسقاط الواجب عليه في المال عند آخر الوقت، أي ينوون بالنفل الذي عملوه أن يسقطوا به واجب آخر الوقت. ولا بد أن يقولوا هذا حتى يتميز النفل الذي يمنع من لزوم الواجب في آخر الوقت من غيره.

وقد قال العلامة شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المالكي رحمه الله في [أنوار البروق في أنواع الفروق] (٢/ ٢٥):

(("المسألة الثانية" قال جماعة من الحنفية يتعلق الوجوب في الواجب الموسع بآخر الوقت وفعل المعجل قبل ذلك نفل يسد مسد الفرض على ما تقرر عندهم فقال الأصحاب لهم: لو صح ما ذكرتموه لصح أن يصلي قبل الزوال ويجزئ عنه إذا زالت الشمس فيكون نفلاً سد مسد الفرض وأجزأ عنه بعد طريانه وهو خلاف الإجماع فكذلك ما بعد الزوال لانحصار الوجوب عندهم في آخر القامة فما وقع بعد الزوال أو قبله سواء في كونه غير واجب، فإذا أجزأ أحدهما عن الواجب وجب أن يجزئ الآخر عن الواجب، فإذا قلت قد قصد به الواجب عليه في المال عند آخر الوقت ولم يقصد به التطوع. قلنا: وكذلك يقصد به قبل الزوال الواجب عليه في آخر الوقت ويجزئ ولم يقل به أحد.

وهذا السؤال قوي جداً في بادئ الرأي غير أنَّ الجواب عنه أنَّ الصلاة قبل الزوال إذا قصد بها الواجب عليه في المال عند آخر القامة إنما وزانه إخراج الزكاة قبل ملك النصاب وينوي بها ما يجب عليه في المال عند ملك النصاب ودوران الحول وهذا لا يجزئ إجماعاً؛ لأنه إيقاع الفعل قبل سببه ووزان مسألتنا الإخراج بعد ملك النصاب وقبل الحول؛ فإن النصاب سبب والزوال أيضاً سبب للوجوب آخر القامة كما أن النصاب سبب الوجوب بعد الحول فالصلاة قبل الزوال إنما وزانها الإخراج قبل النصاب فظهر الفرق بين الصلاة قبل الزوال وينوي بها الواجب في المال في أنه تقدم على الأسباب مطلقاً وبين الصلاة بعد الزوال في أنه بعد السبب فلا يلزم أحدهما على الآخر فاندفع السؤال عن الحنفية ولم يكن ما أوقعه المصلي نفلاً مطلقاً لا يجب في الحال ولا في المال بل ما يجب في المال وبه يظهر الفرق أيضاً بين صلاته هذه وبين أن يصلي بنية النافلة ((.

وشاهدنا من كلامه هذا قوله: (فإذا قلت: قد قصد به الواجب عليه في المال عند آخر الوقت ولم يقصد به التطوع)

وهم إن ذهبوا إلى هذا لزمهم ما ذكره المؤلف، فإنَّهم حينئذ أوجبوا نية إسقاط الواجب مع مشروعية تأخير الفعل والنية إلى ما بعد ذلك.

المذهب الآخر: أنَّ ما فعله في أول الوقت مراعى فيه آخره، فإن لحق آخره وهو من أهل الخطاب بها كان ما أداه فرضاً وإن لم يكن من أهل الخطاب بها كان المفعول في أول الوقت نفلاً. وهو أحد أقوال الكرخي كما سبق.

وهؤلاء إن أوجبوا نية الفرض فيمن أدى العبادة قبل وقت وجوبها لزمهم ما ذكره المؤلف رحمه الله.

وللكرخي رواية أخرى رويت عنه مرت معنا وهي: أن الوقت كله وقت الفرض وعليه أداء العبادة في وقت مطلق من جميع الوقت وهو مخير في الأداء وإنما يتعين الوجوب بالأداء أو بتضييق الوقت فإن أدى في أوله يكون واجباً وإن أخر لا يَأْثَمُ لَأَنَّهُ لم يجب قبل التعيين وإن لم يؤد حتى لم يبق من الوقت إلا بقدر ما يؤدى فيه يتعين الوجوب حتى يَأْثَمُ بالتأخير عنه.

وهذه الرواية لا تدخل في نقد المؤلف بل هو القول المختار عند المؤلف رحمه الله.

وقال المؤلف رحمه الله (ص: ١٤): ((خلاصة ما ذكره المؤلف في هذا الفصل أنَّ المكلف إذا مات في أول الوقت أو وسطه والحال أنَّه لم يؤد الصلاة لم يمت عاصياً لأنَّ الوقت الموسع يجوز للإنسان أن يأتي بالصلاة في أية حصة شاءها من حصصه سواء كانت من أوله أو وسطه أو آخره. وأما إن مات والحال أنَّه لم يبق من الوقت قدر ما يسع الصلاة، فإنَّه يموت غير عاصٍ فيما إذا لم يغلب على ظنه أنَّه يموت في أول الوقت أو وسطه، كالمحكوم عليه بالقتل مع تعيين وقت التنفيذ، لأنَّ الوقت يضيق في حقه بسبب ظن الموت)).

أقول: ومن ذلك أيضاً إذا ظنت المرأة نزول الحيض منها في أثناء الوقت بأن يكون لها عادة مستمرة في ذلك. وهكذا إذا كان الرجل مسافراً ووجد الماء في أول الوقت وهو يعلم أنَّه لن يجد الماء في آخر الوقت وطهارته لا تبقى إلى آخر الوقت وليس معه آنية يحمل فيها الماء فإنَّه يجب عليه أن يصلي في أول الوقت، ويصير الوقت في حقه مضيقاً.

وقال رحمه الله (ص: ١٤): ((فلو تخلف الظن وسلم من الموت، وأدى الصلاة في آخر الوقت فهل تكون صلاته أداء - وهو الظاهر؛ لوقوعها في الوقت - أو تكون قضاء ولو وقعت في آخر الوقت)).

أقول: ذهب إلى كونها قضاء بعض العلماء كأمثال القاضي الشافعي أبي علي الحسين بن محمد بن أحمد المروزي، والقاضي الأشعري أبي بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم ابن الباقلاني. وتبني على ذلك مسألة وهي إذا ظن أنَّه يقتل بعد دخول وقت صلاة الجمعة وقبل صلاة الجمعة فإنَّ الواجب في حقه صلاة الظهر لعدم بقاءه إلى أن يؤدي صلاة الجمعة، فإذا لم يصلها في أول وقتها وبان خطؤه في ظنه فعلى المذهب الصحيح الذي مشى عليه المؤلف أنَّه يلزمه أن يصلي الجمعة مع المسلمين، وعلى المذهب الآخر المرجوح، الواجب عليه أن يصلي ظهراً لأنَّها هي الصلاة التي وجبت عليه وأخرجها عن وقتها.

وقال رحمه الله ص (ص: ١٥): ((حاصل معنى كلامه رحمه الله أن ما لا يتم الواجب إلا به قسمان: قسم ليس تحت قدرة العبد كزوال الشمس لوجوب الظهر وككون من تعينت عليه الكتابة مقطوع اليدين، وكحضور الامام والعدد الذي لا تصح الجمعة بدونه، فلا قدرة للمكلف على قهر الامام على الحضور إلى المساجد، فهذا النوع لا يوصف بوجوب إلا على قول من جوز التكليف بما لا يطاق وهو مذهب باطل مردود)).

أقول: قوله رحمه الله: (وككون من تعينت عليه الكتابة مقطوع اليدين) يريد رحمه الله أنَّ الكتابة لا تكون عادة إلا بإحدى اليدين

فإذا تعينت على شخص الكتابة وهو مقطوع اليدين فإنَّ تحصيل السبب الذي يؤدي به الواجب هو إيجاد إحدى اليدين مما لا يدخل تحت قدرة العبد، لكن في هذا التمثيل نظر؛ وذلك أنَّ الكتابة لا تتعين شرعاً على من ليس معه آلة الكتابة وهما إحدى اليدين.

وقال رحمه الله (ص: ١٦): ((وإمساك جزء من الليل مع النهار إذ لا يتحقق الإمساك في جميع نهار رمضان إلاَّ بإمساك جزء يسير من الليل، بناء على أنَّ الغاية في قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَبْطُ الْأَبْيَضُ﴾ [البقرة: ١٨٧]. الآية. خارجة وهو الصحيح، لأنَّ من آخر الإمساك عن جميع أجزاء الليل بتمامها فهو متناول للمفطر قطعاً في نهار رمضان، إذ لا واسطة بين الليل والنهار. وما جاء من الأحاديث موهما جواز تناول المفطر بعد الصبح فهو محمول على أن المراد به أنَّه في آخر جزء من الليل لشدة قربه من النهار)).

أقول: القول بوجوب إمساك جزء من الليل قبل طلوع الفجر فيه نظر، وهو خلاف ما فهمه الصحابة من الآية.

فروى عبد الرزاق في [مصنفه] (٧٣٦٨)، وابن أبي شيبة في [مصنفه] (٩١٥٠، ٩١٦٠) من طريق مسلم بن صبيح، قال: ((جاء رجل إلى ابن عباس يسأله عن السحور؟ فقال له رجل من جلسائه: كل حتى لا تشك، فقال له ابن عباس: إنَّ هذا لا يقول شيئاً، كل ما شككت حتى لا تشك)).

قلت: إسناده صحيح، وهو خلاف ما ذهب إليه المؤلف من وجوب إمساك جزء من الليل.

وروى عبد الرزاق في [مصنفه] (٧٣٦٧) أخبرنا بن جريج عن عطاء قال، قال ابن عباس: ((أحل الله لك الشراب ما شككت حتى لا تشك)).

قلت: إسناده صحيح.

وروى ابن أبي شيبة في [مصنفه] (٩١٥٣) حدثنا وكيع، عن عمارة بن زاذان، عن مكحول، قال: ((رأيت ابن عمر أخذ دلو من زمزم، فقال لرجلين: أطلع الفجر؟ فقال أحدهما: لا، وقال الآخر: نعم، قال: فشرب)).

قلت: إسناده حسن.

وقول المؤلف: (وما جاء من الأحاديث موهما جواز تناول المفطر بعد الصبح فهو محمول على أن المراد به أنَّه في آخر جزء من الليل لشدة قربه من النهار).

أقول: ما جاء في ذلك من الحديث لا يثبت منه شيء.

وقد وردت في ذلك أحاديث منها:

حديث حذيفة بن اليمان رضي الله عنه.

رواه أحمد (٢٣٤٤٨، ٢٣٤٨٩)، والنسائي (٢١٥٢)، وابن ماجه (١٦٩٥) من طريق عاصم بن أبي النجود عن زر قال قلنا لحذيفة: أي ساعة تسحرت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((هو النهار إلا أن الشمس لم تطلع)).

قلت: خالف عاصماً عدي بن ثابت فأوقفه بلفظ آخر وهو المحفوظ فإن عاصماً في حفظه شيء.

وحديث عدي بن ثابت رواه النسائي (٢١٥٣) أخبرنا محمد بن بشار قال حدثنا محمد قال حدثنا شعبة عن عدي قال سمعت زر بن حبیش قال : ((تسحرت مع حذيفة ثم خرجنا إلى الصلاة فلما أتينا المسجد صلينا ركعتين وأقيمت الصلاة وليس بينهما إلا هنيهة)).

قلت: وقد أشار النسائي إلى تعليقه حيث بَوَّب عليه: ((تأخير السحور وذكر الاختلاف على زر فيه)).

وقال الحافظ الجوزجاني رحمه الله في [الأبطل] (٢ / ١٣٣): ((منكر)).

وقال الحافظ المزي رحمه الله في [تحفة الأشراف] (٣ / ٣٢):

((لا نعلم أحداً رفعه غير عاصم فإن كان رفعه صحيحاً فمعناه: أنه قرب النهار، كقول الله عز وجل: ﴿ فَإِذَا بَلَغَ أَجَلَكَ ﴾

معناه: إذا قارب البلوغ؛ وكقول القائل: بلغنا المنزل إذا قاربه)).

وقال العلامة ابن القيم رحمه الله في [تهذيب سنن أبي داود] (٦ / ٣٤١):

((قالوا: وأما حديث حذيفة فمعلول وعلته الوقف وأن زراً هو الذي تسحر مع حذيفة ذكره النسائي)).

وقال العلامة ابن مفلح رحمه الله في [الفروع] (٥ / ٢٢) - بعد ذكره للاختلاف في هذا الحديث -:

((وعاصم في حديثه اضطراب ونكارة، فرواية الإثبات أولى)).

ومنها مرسل حكيم بن جابر.

رواه عبد الرزاق في [المصنف] (٧٦٠٨)، وأبو داود في [المراسيل] (٩٤)، والشاشي في [مسنده] (٩٠٦) من طريق إسماعيل ابن أبي خالد، عن حكيم بن جابر، قال: ((أخبرت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتسحر فجاءه بلال فقال: الصلاة يا رسول الله فسكت فلم يرجع إليه شيئاً فرجع بلال فقال: الصلاة يا رسول الله فقد أصبحت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "رحم الله بلالاً لولا بلال لرجوت أن يرخص لنا إلى طلوع الشمس")).

قلت: هذا حديث مرسل.

ورواه البزار في [مسنده] (٥٧٣) حدثنا خلاد بن أسلم، قال: حدثنا حنيفة بن مرزوق، قال: حدثنا سوار بن مصعب، عن إسماعيل بن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم، عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، قال: ((دخل علقمة بن علاثة على النبي

صلى الله عليه وسلم، فدعا له برأس وجعل يأكل معه، فجاءه بلال فدعاه إلى الصلاة فلم يجب، فرجع فمكث في المسجد ما شاء الله، ثم جاء، فقال: الصلاة يا رسول الله، قد والله أصبحت، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يرحم الله بلالاً، لولا بلال لرجونا أن يرخص لنا ما بيننا وبين طلوع الشمس"، فقال علي رضي الله عنه: لولا أن بلالاً حلف لأكل رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يقول له جبريل ارفع يدك ((.

وهذا الحديث لا نعلم رواه عن إسماعيل، عن قيس، إلا سوار بن مصعب، وهو لين الحديث اهـ.

قلت: سوار متروك الحديث، وقد خالف في حديثه هذا سفيان بن عيينة، ويعلى بن عبيد، ووهب بن بقية.

ومنها حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

روى أحمد (١٠٦٣٧)، وأبو داود (٢٣٥٠) من طريق حماد بن سلمة عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((إذا سمع أحدكم النداء والإناء على يده فلا يضعه حتى يقضي حاجته منه)).

وروى أحمد في [المسند] (١٠٦٣٨)، والطبري في [تفسيره] (٣/ ٥٢٧)، والبيهقي في [الكبرى] (٧٨١٠) من طريق روح عن حماد بن سلمة عن عمار بن أبي عمار عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم بزيادة في آخره وهي: ((وكان المؤذنون يؤذنون إذا بزغ الفجر)).

قلت: هذا الحديث لا يصح.

قال الحافظ ابن أبي حاتم رحمه الله في [علل الحديث] (١ / ١٢٣-١٢٤) رقم (٣٤٠): ((وسألت أبي عن حديث؛ رواه روح بن عبادة، عن حماد، عن محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه قال: "إذا سمع أحدكم النداء والإناء على يده فلا يضعه حتى يقضي حاجته منه".

قلت لأبي: وروى روح أيضاً عن حماد، عن عمار بن أبي عمار، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله، وزاد فيه: "وكان المؤذن يؤذن إذا بزغ الفجر".

قال أبي: هذان الحديثان ليسا بصحيحين، أما حديث عمار فعن أبي هريرة موقوف، وعمار ثقة، والحديث الآخر ليس بصحيح ((. ومنها مرسل الحسن.

وروى عبد الرزاق في [المصنف] (٧٣٦٩) عن ابن عيينة عن إسرائيل أبي موسى عن الحسن قال: ((قال رجل يا رسول الله أذن المؤذن والإناء على يدي وأنا أريد الصوم قال: "اشرب")).

ورواه أحمد (٩٤٦٨) وبإسناده عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن يونس عن الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((إذا سمع أحدكم الأذان والإناء على يده فلا يدعه حتى يقضي منه)).

قلت: يونس هو ابن عبيد وحديثه هذا أرجح من حديث إسرائيل، وليس فيه كما ترى ذكر للصيام، فلعله وارد في غير الصيام، كأحاديث النهي عن الصلاة بحضرة الطعام. والله أعلم.

ومنها حديث أبي أمامة رضي الله عنه.

فروى الطبري في [تفسيره] (٣ / ٢٥٩ / ٣٠٣٤) حدثنا ابن حميد، قال: حدثنا يحيى بن واضح، قال: حدثنا الحسين، وحدثنا محمد بن علي بن الحسن بن شقيق، قال: سمعت أبي قال: أخبرنا الحسين بن واقد، قالاً جميعاً، عن أبي غالب، عن أبي أمامة، قال: ((أقيمت الصلاة والإناء في يد عمر، قال: أشربها يا رسول الله؟ قال: نعم، فشربها)).

قلت: هذا حديث ضعيف ابن حميد هو محمد بن حميد ضعيف الحديث، وأبو غالب أيضاً ضعيف الحديث.

وهو مع ضعفه فليس بصريح على الشرب عند طلوع الفجر لمن أراد الصيام بل يمكن أن يحمل على غير الصيام على معنى ما رواه البخاري (٦٧٣)، ومسلم (١٢٤٤) عن ابن عمر قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إذا وضع عشاء أحدكم وأقيمت الصلاة فابدءوا بالعشاء ولا يعجل حتى يفرغ منه)).

وروى البخاري (٦٧٤) معلقاً بصيغة الجزم عن ابن عمر قال، قال النبي صلى الله عليه وسلم: ((إذا كان أحدكم على الطعام فلا يعجل حتى يقضي حاجته منه وإن أقيمت الصلاة)).

قلت: وقد وصله أبو عوانة في [مستخرجه] (١٠١٢)، وابن شاهين في [ناسخ الحديث ومنسوخه] (٢٣٠)

وروى مسلم (٥٦٠) عن عائشة رضي الله عنها قالت: إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((لا صلاة بحضرة الطعام ولا هو يدافعه الأخبثان)).

ومنها حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

رواه أحمد (١٤٧٩٧) ثنا موسى حدثنا ابن لهيعة عن أبي الزبير سألت جابراً عن الرجل يريد الصيام والإناء على يده ليشرب منه فيسمع النداء قال جابر: ((كنا نحدث أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: ليشرب)).

قلت: هذا حديث ضعيف من أجل ابن لهيعة ضعيف ومدلس وقد عنعن.

ومنها حديث بلال بن أبي رباح رضي الله عنه.

رواه ابن جرير الطبري في [تفسيره] (٣ / ٢٥٩) (٣٠٣٦) حدثني محمد بن أحمد الطوسي، قال: حدثنا عبيد الله بن موسى، قال: أخبرنا إسرائيل، عن أبي إسحاق عن عبد الله بن معقل، عن بلال، قال: ((أتيت النبي صلى الله عليه وسلم أودنه بصلاة الفجر وهو يريد الصيام، فدعا بإناء فشرب، ثم ناولني فشربت، ثم خرجنا إلى الصلاة)).

قلت: وقد تابع إسرائيل يونس بن أبي إسحاق عند الطبري في [تفسيره] (٣ / ٢٥٩) (٣٠٣٥)، والطبراني في [المعجم الكبير]

(١٠٧٤)، والشاشي في [مسنده] (٩٦١).

قلت: أبو إسحاق تنازع العلماء في قبول عنعنته، واختلفوا فيه هل اختلط أو تغير فقط والراجح قبول عنعنته وأنه تغير ولم يختلط، أضف إلى ذلك أنني لم أقف على سماع لعبد الله بن معقل من بلال وما أظن أنه سمع منه لأمرين:

الأول: أنه لا يمكن سماع عبد الله بن معقل من بلال إلا على افتراض أنه عمّر أكثر من سبعين سنة وهذا خلاف الغالب من أعمار هذه الأمة.

الآخر: أن حفاظ الحديث لم ينصوا فيما أعلم على سماعه من رجل مات في عصر بلال رضي الله عنه. فالذي يظهر لي عدم ثبوت هذا الحديث. والله أعلم.

ورواه أحمد (٢٣٩٤٧) ثنا وكيع ثنا جعفر بن برقان عن شداد مولى عياض بن عامر عن بلال أنه:

((جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم يؤذنه بالصلاة فوجده يتسحر في مسجد بيته)).

قلت: شداد مولى عياض مجهول، ولم يدرك بلالاً.

ومنها حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنه.

وروى الطيالسي في [مسنده] (٢٠١٠)، وعبد بن حميد في [المنتخب] (٨٥٢)، والبزار في [مسنده] (٥٣٦٩)، وأبو نعيم في

[معرفة الصحابة] (٤٨٨٦)، وابن عدي في [الكامل] (٦ / ٤١)، وابن عساكر في [تاريخ دمشق] (٤١ / ١٤٣).

من طريق قيس بن الربيع، عن زهير بن أبي ثابت الأعمى، عن تميم بن عياض، عن ابن عمر قال: ((كان علقمة بن علاثة عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، فجاء بلال يؤذنه بالصلاة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "رويداً يا بلال، يتسحر علقمة" قال: وهو يتسحر برأس))).

قلت: تميم بن عياض لم أقف له على ترجمة.

فهذا غاية ما وقفت عليه من الحديث ولا يثبت منه شيء كما ترى.

وأما قول المؤلف رحمه الله: (وما جاء من الأحاديث موهما جواز تناول المفطر بعد الصبح فهو محمول على أن المراد به أنه في آخر جزء من الليل لشدة قربهِ من النهار) فلا يستقيم هذا التأويل في بعض الأحاديث فإنها صريحة بطول الفجر كقول زر لخديفة: أي ساعة تسحرت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((هو النهار إلا أن الشمس لم تطلع))).

ولو كان المراد قرب النهار لقال: هو النهار غير أن الصبح لم يطلع.

وقال رحمه الله (ص: ١٦-١٧): ((قال مقيده عفا الله عنه وهذا التقسيم غير جيد وحاصل تحرير المقام أن يقال: ما لا يتم الواجب إلا به ثلاثة أقسام :

قسم ليس تحت قدرة العبد كما مثلنا له آنفاً.

وقسم تحت قدرة العبد عادة إلا أنه لم يؤمر بتحصيله كالنصاب لوجوب الزكاة، والاستطاعة لوجوب الحج والإقامة لوجوب الصوم، وهذان القسمان لا يجبان إجماعاً.

القسم الثالث: ما هو تحت قدرة العبد مع أنه مأمور به كالطهارة للصلاة والسعي للجمعة .. الخ. وهذا واجب على التحقيق.

وإن شئت قلت: (ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب) كالطهارة للصلاة، و(ما لا يتم الواجب المعلق . على شرط كالزكاة معلقة على ملك النصاب، والحج على الاستطاعة . إلا به فليس بواجب) كالنصاب للزكاة والاستطاعة للحج، وأوضح من هذا كله أن نقول: (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كالطهارة للصلاة) وما لا يتم الواجب إلا به فليس بواجب كالنصاب للزكاة)).

أقول: قوله رحمه الله: (وأوضح من هذا كله أن نقول: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كالطهارة للصلاة وما لا يتم الواجب إلا به فليس بواجب كالنصاب للزكاة"). هذا هو المعتمد وما سبق فغلط محض، فما لا يدخل في قدرة العبد أو دخل في قدرته ولم يؤمر به فلا يدخل في قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في [درء تعارض العقل والنقل] (١/ ١٢٠):

((وهذه المسألة هي الملقبة بأن: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وقد غلط فيها بعض الناس فقسموا ذلك إلى ما لا يقدر المكلف عليه كالصحة في الأعضاء والعدد في الجمعة ونحو ذلك مما لا يكون قادراً علي تحصيله وإلى ما يقدر عليه كقطع المسافة إلى الحج وغسل جزء من الرأس في الوضوء وإمسك جزء من الليل في الصيام ونحو ذلك فقالوا: ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب.

وهذا التقسيم خطأ فإن هذه الأمور التي ذكروها هي شرط في الواجب فلا يتم الواجب إلا بها وما لا يتم الواجب إلا به لا يجب علي العبد فعله باتفاق المسلمين سواء كان مقدوراً عليه أو لا، كالأستطاعة في الحج واكتساب نصاب الزكاة فإن العبد إذا كان مستطيعاً للحج وجب عليه الحج وإذا كان مالكاً لنصاب الزكاة وجبت عليه الزكاة فالواجب لا يتم إلا بذلك فلا يجب عليه تحصيل استطاعة الحج ولا ملك النصاب.

ولهذا من يقول: إن استطاعة في الحج ملك المال كما هو مذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد فلا يوجبون عليه اكتساب المال ولم يتنازعوا إلا فيما إذا بذلت له الاستطاعة: إمّا بذل الحج وإمّا بذل المال له من ولده وفيه نزاع معروف في مذهب الشافعي وأحمد ولكن المشهور من مذهب أحمد عدم الواجب وإمّا أوجبه طائفة من أصحابه لكون الأب له - على أصله - أن يملك مال ولده

فيكون قبوله كتملك المباحات، والمخالفون لهؤلاء من أصحابه لا يوجبون عليه اكتساب المباحات والمشهور من مذهب الشافعي الوجوب ببذل الابن الفعل

والمقصود هنا الفرق بين ما لا يتم الوجوب إلا به وما لا يتم الواجب إلا به وأنَّ الكلام في القسم الثاني فما لا يتم الواجب إلا به كقطع المسافة في الجمعة والحج ونحو ذلك فعلي المكلف فعله باتفاق المسلمين)).

وكلامه هذا أيضاً مذكور في [مجموع الفتاوى] (٢٠ / ١٥٩ - ١٦٠).

وقال رحمه الله في [الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح] (٢ / ٥٣):

((فإنَّ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب بخلاف ما لا يتم الوجوب إلا به فإنه ليس بواجب ولا يكلف الله نفساً إلاَّ وسعها لا في الأصل ولا في التمام فلا نحتاج أن نقول ما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب فإن ما ليس مقدوراً عليه لا يكلف به العباد بل وقد يكون مقدوراً عليه ولا يكلفون به.

فلما كانت الاستطاعة شرطاً في وجوب الحج لم يجب تحصيل الاستطاعة بخلاف قطع المسافات فإنه ليس شرطاً في الوجوب فلهذا يجب الحج على الإنسان من المسافة البعيدة والقريبة إذا كان مستطيعاً)).

قال المؤلف رحمه الله (ص: ١٧): ((تنبيه: اعلم أنَّ الطهارة للصلاة واجبة إجماعاً كما لا يخفى، وحينئذ فعلى أن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب، فجميع النصوص الموجبة للصلاة توجب الطهارة لأنها لا تتم إلا بها. وما لا يتم الواجب إلا به واجب، وإن كانت الطهارة واجبة بأدلة أخرى إذ لا مانع من تعدد الأدلة، وعلى العكس فالطهارة واجبة بالنصوص الأخرى فقط دون النصوص الموجبة للصلاة)).

قوله: (وعلى العكس) يريد بالقضية العكسية أننا إذ لم نقل بوجوب الطهارة بقاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فإننا ثبت الوجوب بالأدلة الأخرى الدالة على فرضية الطهارة. والله أعلم.

وقال رحمه الله (ص: ١٨): ((فإن اختلطت ميتة بمذكاة، أو أخته بأجنبية فلا يتم ترك الحرام الذي هو أكل الميتة في الاول ونكاح الأخت في الثاني إلا بترك الجميع، فترك الجميع واجب)).

أقول: هذا إذا لم تدعوا الحاجة إلى الأكل، فإن دعت اجتهد وأكل. وهكذا إذا اشتبهت أخته بأجنبيته في بلد واسع تحرى ونكح.

قال العلامة ابن القيم رحمه الله في [بدائع الفوائد] (٣ / ٧٧٦)

((وكذلك لو اشتبهت ميتة بمذكاة انتقل إلى غيرها ولم يتحرر فيهما فإن تعذر عليه الانتقال ودعته الحاجة اجتهد

ولو اشتبهت أخته بأجنبية انتقل إلى نساء لم يشته فيهن فإن كان بلداً كبيراً تحرى ونكح)).

وقال رحمه الله (ص: ١٨): ((وقول المؤلف رحمه الله حرماً الميتة بعلة الموت والأخرى بعلة الاشتباه فيه نظر لأن الميتة غير معروفة بعينها، فالجميع محرم لأنه لا يتم ترك الحرام إلا بترك الجميع، فكل واحدة أكل منها احتمل أن تكون هي الميتة)).

أقول: كلام العلامة ابن قدامة رحمه الله كلام صحيح ولا وجه للاعتراض عليه فإن قوله: (حرماً الميتة بعلة الموت والأخرى بعلة الاشتباه) ليس تعييناً للميتة منهما، ولا للمذكاة منهما، ولا شك أن إحداها ميتة والأخرى مذكاة لكن على سبيل الإيهام لا التعيين، فقول المؤلف في اعتراضه: (فيه نظر لأن الميتة غير معروفة بعينها) اعتراض في غير محله؛ وذلك أن العلامة ابن قدامة رحمه الله لم يزعم ذلك، وقوله: (فالجميع محرم لأنه لا يتم ترك الحرام إلا بترك الجميع) فيه نظر، وذلك أننا إذا اعتبرنا في ذلك الفعل فيستقيم ما قاله الشنقيطي فإننا نقول في كل واحدة منهما هي محرمة علينا لأنه لا يتم اجتناب الميتة إلا باجتنابهما معاً، لكن إذا اعتبرنا ما في نفس الأمر فإحداها ميتة والأخرى حلال والميتة حرمت علينا بعلة الموت والحلال بعلة الاشتباه، وإذا لم نقل هذا فإنه يلزمنا أن نقول فيمن أكل البهيمة معاً أنه أثم إثمين، وإذا نكح المرأتين حكم عليه بالزنا بالمرأتين معاً، ونحو ذلك إذا اشتبه عليه ثوبان أحدهما طاهر والآخر نجس فإذا صلى بكل ثوب صلاة فلازم كلام المؤلف أن الصلاتين تبطلان معاً؛ لأن جميع ذلك في الحكم سواء وهذا لا شك أنه ليس بصواب، ومثل هذا الخطأ غير وارد في كلام العلامة ابن قدامة رحمه الله، فإنه على ما ذهب إليه: إحداها محرمة بتحريم المقاصد وهي الأخت والأجنبية والأخرى محرمة بتحريم الوسائل وهي التي اشتبه حرمتها، وما حرم تحريم الوسائل من المباحات إذا اجتمع مع ما حرم قصداً فإن الإثم لا يكون فيهما بل ينفرد به ما حرم تحريم المقاصد.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (١٠ / ٥٣٣):

((ومن هذا الباب إذا اشتبهت الميتة بالمذكي فإن المحرم الذي يعاقب على فعله أحدهما بحيث إذا أكلهما جميعاً لم يعاقب عقوبة من أكل ميتتين بل عقوبة من أكل ميتة واحدة، والأخرى وجب تركها وجوب الوسائل. فقول من قال: كلاهما محرم صحيح بهذا الاعتبار؛ وقول من قال: المحرم في نفس الأمر أحدهما صحيح أيضاً بذلك الاعتبار)).

إلى أن قال رحمه الله: ((ولو قدرنا أنها اشتبهت بأجنبية وتزوج إحداها فحد مثلاً ثم تزوج الأخرى لم يحد حدين مع أنه لا حد في ذلك لجواز أن تكون المنكوحة هي الأجنبية)).

وقال رحمه الله (ص: ١٨): ((وقول من قال: إِنَّ المذكاة حلال لكن يجب الكف عنها ظاهر التناقض كما بينه المؤلف)) .

أقول: نص كلام العلامة ابن قدامة رحمه الله في [روضة الناظر] (ص: ٣٤):

((وقال قوم: المذكاة حلال لكن يجب الكف عنها وهذا متناقض إذ ليس الحل والحرمة وصفاً ذاتياً لهما بل هو متعلق بالفعل فإذا حرم فعل الأكل فيهما فأبي معنى لقولنا هي حلال وإنما وقع هذا في الأوهام حيث ضاهى الوصف بالحل والحرمة بالوصف بالسواد والبياض والأوصاف الحسية وذلك وهم على ما ذكرناه والله أعلم)) .

قلت: ومعنى ذلك أَنَّ الحل والحرمة وصفان لفعل المكلف، ولا تتصف بهما الذوات كالبياض والسواد، فالمذكاة التي حرمت لعلة الاشتباه التحريم فيها عائد لفعلنا الذي هو الأكل فإذا قيل مع ذلك هي حلال لكن يجب الكف عنها كان كمن يقول أكلنا لها حلال وهو حرام يجب الكف عنه وهذا عين التناقض.

لكن لو قال القائل: أكل المذكاة حلال في نفس الأمر لكن حرمت علينا للاشتباه لكان صواباً، ولعلَّ هذا هو مراد المتكلم. والله أعلم.

وقد سبق قول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (١٠ / ٥٣٣):

((ومن هذا الباب إذا اشتبهت الميتة بالمذكى فإنَّ المحرم الذي يعاقب على فعله أحدهما بحيث إذا أكلهما جميعاً لم يعاقب عقوبة من أكل ميتتين بل عقوبة من أكل ميتة واحدة، والأخرى وجب تركها وجوب الوسائل. فقول من قال: كلاهما محرم صحيح بهذا الاعتبار؛ وقول من قال: المحرم في نفس الأمر أحدهما صحيح أيضاً بذلك الاعتبار)) .

وقال رحمه الله (ص: ١٨-١٩): ((اعلم أولاً: أَنَّ الزيادة على الواجب لها حالتان:

الأولى: أن تكون الزيادة على الواجب متميزة عنه كصلاة النافلة بالنسبة إلى الصلوات الخمس، وهذه الزيادة غير واجبة كما هو واضح.

الثانية: أن تكون الزيادة غير متميزة عن الواجب كالزائد على قدر الفرض من الطمأنينة في الركوع والسجود ونحو ذلك، فقال قوم الزيادة هنا واجبة لأنَّ الجميع امتثال للأمر الواجب ولم يتميز فيه واجب عن غيره فالكل واجب لأنَّه امتثال للواجب.

والحق أَنَّ الزائد غير واجب، والدليل على ذلك جواز تركه والاقتصار على ما يحصل به الفرض فقط من الطمأنينة من غير شرط ولا بدل)) .

أقول: ومن ذهب إلى أنَّ الزيادة على الواجب فرض أبو الحسن الكرخي الحنفي، والقاضي أبو يعلى الحنبلي في أحد القولين ويقال أنَّ أبا يعلى له قول واحد وهو أنَّ الزيادة على الواجب تعتبر نفلاً لكنه يثاب عليها ثواب الواجب لعدم انفصالها فمن نقل عنه أنَّها نفل فباعتبار أصلها، ومن نقل عنه أنَّها فرض فباعتبار الثواب عليها.

ومن فروع ذلك إذا أدرك الإمام بعد إتيانه بالقدر المجزئ من الركوع هل يعتد بركعة أو لا. وقد صرح جماعة من علماء الأصول أنَّ هذه المسألة مبنية على النزاع السابق فإذا قلنا أنَّ ما زاد عن الواجب نفل فلا يصح إدراك الركعة بذلك لأنَّها تصير من صلاة المفترض حول المتنفل، وعلى القول الآخر يصح الإدراك لأنَّها تصير من صلاة المفترض خلف المفترض.

وهذا التخريج ضعيف لوجهين:

الأول: أنَّ أكثر من تقدم على أنَّ الزيادة على الواجب نفل وهم لا يرون صحة صلاة المفترض خلف المتنفل.

الآخر: أنَّ من منع من صلاة المفترض خلف المتنفل مراده في جميع الصلاة لا في بعضها.

على أنَّ القول الصحيح جواز صلاة المفترض خلف المتنفل لأدلة دلت على ذلك وليس هذا موضع بسطها.

قال المؤلف رحمه الله (ص: ١٩-٢٠): ((والتحقق أنَّ المندوب مأمور به لأنَّ الأمر قسمان:

أمر جازم أي في تركه العقاب وهو الواجب.

وأمر غير جازم، أي لا عقاب في تركه وهو المندوب)).

أقول: الذي حرَّره العلامة ابن القيم رحمه الله أنَّ المندوب يدخل في مطلق الأمر لا في الأمر المطلق فقال في [بدائع الفوائد] (٤/ ١٦-١٨):

((فائدة: الأمر المطلق والجرح المطلق والعلم المطلق والترتيب المطلق والبيع المطلق والماء المطلق والملك المطلق غير مطلق الأمر والجرح والعلم إلى آخرها والفرق بينهما من وجوه:

أحدها: أنَّ الأمر المطلق لا ينقسم إلى أمر الندب وغيره فلا يكون مورداً للتقسيم ومطلق الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر ندب فمطلق الأمر ينقسم والأمر المطلق غير منقسم.

الثاني: أنَّ الأمر المطلق فرد من أفراد مطلق الأمر ولا ينعكس.

الثالث: أنَّ نفي مطلق الأمر يستلزم نفي الأمر المطلق دون العكس.

الرابع: أنَّ ثبوت مطلق الأمر لا يستلزم ثبوت الأمر المطلق دون العكس.

الخامس: أنَّ الأمر المطلق نوع لمطلق الأمر ومطلق الأمر جنس للأمر المطلق.

السادس: أنَّ الأمر المطلق مقيد بالإطلاق لفظاً مجرد عن التقييد معنى ومطلق الأمر مجرد عن التقييد لفظاً مستعمل في المقيد وغيره معنى.

السابع: أنَّ الأمر المطلق لا يصلح للمقيد ومطلق الأمر يصلح للمطلق والمقيد.

الثامن: أنَّ الأمر المطلق هو المقيد بقيد الإطلاق فهو متضمن للإطلاق والتقييد ومطلق الأمر غير مقيد وإن كان بعض أفراده مقيداً.

التاسع: أنَّ من بعض أمثلة هذه القاعدة الإيمان المطلق ومطلق الإيمان فالإيمان المطلق لا يطلق إلا على الكامل الكمال المأمور به ومطلق الإيمان يطلق على الناقص والكامل؛ ولهذا نفى النبي صلى الله عليه وسلم الإيمان المطلق عن الزاني وشارب الخمر والسارق ولم ينف عنه مطلق الإيمان لئلا يدخل في قوله: ﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ولا في قوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ ولا في قوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ إلى آخر الآيات ويدخل في قوله: ﴿فَتَخْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ وفي قوله: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ وفي قوله: "لا يقتل مؤمن بكافر" وأمثال ذلك. فلهذا كان قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ نفيّاً للإيمان المطلق لا لمطلق الإيمان لوجوه:

منها أنه أمرهم أو أذن لهم أن يقولوا أسلمنا والمنافق لا يقال له ذلك.

ومنها أنه قال: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ﴾ ولم يقل: قال المنافقون.

ومنها أن هؤلاء الجفأة الذين نادوا رسول الله صلى الله عليه وسلم من وراء الحجرات ورفعوا أصواتهم فوق صوته غلظة منهم وجفاء لا نفاقاً وكفراً.

ومنها أنه قال: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ ولم ينف دخول الإسلام في قلوبهم ولو كانوا منافقين لنفى عنهم الإسلام كما نفى الإيمان.

ومنها أن الله تعالى قال: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً﴾ أي: لا ينقصكم والمنافق لا طاعة له.

ومنها أنه قال: ﴿يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُوا عَلَيَّ إِلَّا بِمَا نَزَّلْتُ مِنَ الْكِتَابِ﴾ فأنبت لهم إسلامهم ونهاهم أن يمينوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو لم يكن إسلاماً صحيحاً لقال: لم تسلموا بل أنتم كاذبون كما كذبهم في قولهم: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ لما لم تطابق شهادتهم اعتقادهم.

ومنها أنه قال: ﴿بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ﴾ ولو كانوا منافقين لما من عليهم.

ومنها أنه قال: ﴿أَنْ هَذَا كُمْ لِلْإِيمَانِ﴾ ولا ينافي هذا قوله: ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا﴾ فإنه نفى الإيمان المطلق ومن عليهم بهدايتهم إلى الإسلام الذي هو متضمن لمطلق الإيمان.

ومنها أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم لما قسم القسم قال له سعد: أعطيت فلانا وتركت فلانا وهو مؤمن فقال: "أو مسلم ثلاث مرات" وأثبت له الإسلام دون الإيمان.

وفي الآية أسرار بديعة ليس هذا موضعها والمقصود الفرق بين الإيمان المطلق ومطلق الإيمان؛ فالإيمان المطلق يمنع دخول النار ومطلق الإيمان يمنع الخلود فيها.

العاشر: إنَّك إذا قلت: الأمر المطلق فقد أدخلت اللام على الأمر وهي تفيد العموم والشمول ثم وصفته بعد ذلك بالإطلاق بمعنى أنَّه لم يقيد بقيد يوجب تخصيصه من شرط أو صفة وغيرهما فهو عام في كل فرد من الأفراد التي هذا شأنها وأمَّا مطلق الأمر فالإضافة فيه ليست للعموم بل للتمييز فهو قدر مشترك مطلق لا عام فيصدق بفرد من أفرادها وعلى هذا فمطلق البيع جائز، والبيع المطلق ينقسم إلى جائز وغيره، والأمر المطلق للجوب ومطلق الأمر ينقسم إلى الواجب والمندوب، والماء المطلق طهور، ومطلق الماء ينقسم إلى طهور وغيره، والملك المطلق هو الذي يثبت للحر، ومطلق الملك يثبت للعبد.

فإذا قيل العبد هل يملك أم لا يملك؟ كان الصواب إثبات مطلق الملك له دون الملك المطلق.

وإذا قيل هل الفاسق مؤمن أم غير مؤمن؟ فهو على هذا التفصيل والله تعالى أعلم.

فبهذا التحقيق يزول الإشكال في مسألة المندوب هل هو مأمور به أم لا؟ وفي مسألة الفاسق هل هو مؤمن أم لا ((اهـ.

ولشيخه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كلام مختصر في ذلك قرر فيه ما تقدم فقد جاء في [المستدرك على مجموع الفتاوى]

(٢/ ١٨٥-١٨٦):

((التحقيق في مسألة أمر الندب - مع قولنا: «إنَّ الأمر المطلق يفيد الإيجاب» - أن يقال: الأمر المطلق لا يكون إلَّا إيجاباً وأمَّا المندوب إليه فهو مأمور به أمراً مقيداً لا مطلقاً، فيدخل في مطلق الأمر، لا في الأمر المطلق)).

وقال رحمه الله كما في [الاختيارات] (ص: ٢٦٨):

((وإذا قال: إن عصيت أمري فأنت طالق ثم أمرها بشيء أمراً مطلقاً فخالفت حنث وإن تركته ناسية أو جاهلة أو عاجزة ينبغي أن لا يحنث؛ لأنَّ هذا الترك ليس عصياناً وإن أمرها أمراً بيِّن أنَّه ندب بأن يقول أنا آمرك بالخروج وأبيح لك القعود فلا حنث عليه لحمل اليمين على الأمر المطلق على مطلق الأمر والمندوب ليس مأموراً به أمراً مطلقاً، وإنما هو مأمور به أمراً مقيداً)).

قال المؤلف رحمه الله (ص: ٢٢): ((الثانية: إباحة عقلية وهي تسمى في الاصطلاح البراءة الأصلية والإباحة العقلية وهي بعينها: استصحاب عدم الأصلي حتى يرد دليل ناقل عنه)).

أقول: معنى البراءة الأصلية أنَّ الأصل في ذمة المكلف أنَّها غير منشغلة بالإيجاب والندب والتحريم والكراهة، فالذمة خالية عن ذلك حتى يدل الدليل على انشغالها بذلك.

وأصل البراءة الخلو والتخلي ومنه براءة الرحم من الحمل، ومنه البراءة من الدين والعيب والتهمة وهو الخلو والتخلي عن ذلك.

ومعنى استصحاب العدم الأصلي: هو أنَّ الأصل عدم الإيجاب والندب والتحريم والكرهية فمن حكم بإيجاب شيء أو نديه أو حرمة أو كراهته من غير حجة فللخصم أن يستصحب معه العدم الأصلي فيقول: الأصل عدم ذلك حتى يرد به الدليل.

قال المؤلف رحمه الله (ص: ٢٤-٢٥): ((اعلم أنَّ خلاصة ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في هذا المبحث، أنَّ حكم الأفعال والأعيان أي الذوات المنتفع بها قبل أن يرد فيهل حكم من الشرع فيها ثلاثة مذاهب:

الأول: أنَّها على الإباحة وهو الذي يميل إليه المؤلف واستدل بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] فإنه تعالى امتن على خلقه بما في الأرض جميعاً ولا يمتن إلا بمباح، إذ لا منة في محرم.

واستدل لإباحتها أيضاً بصيغ الحصر في الآيات كقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [الأعراف: ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعُمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِيتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية. ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١٥١] الآية.

واستدل لذلك أيضاً بحديث: "الحلال ما أحله الله في كتابه والحرام ما حرمه الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه" ((.

أقول: قوله: (وهو الذي يميل إليه المؤلف) ليس هنالك ما يدل عليه، بل ظاهر ما ذهب إليه هو التوقف فإنه قال في [روضة الناظر] (ص: ٣٩-٤٠):

((وقال أبو الحسن الحزري وطائفة الواقفية لا حكم لها إذ معنى الحكم الخطاب ولا خطاب قبل ورود السمع، والعقل لا يبيح شيئاً ولا يحرمه وإنما هو معرف للترجيح والاستواء، وقبح التصرف في ملك الغير إنما يعلم بتحريم الشارع ونهيه ولو حكمت فيه العادة إنما قبح في حق من يتضرر بالتصرف في ملكه بل يقبح المنع مما لا ضرر فيه كالظل وضوء النار.

وهذا القول هو اللاتق بالمذهب إذ العقل لا مدخل له في الحظر والإباحة على ما سنذكره إن شاء الله تعالى وإنما تثبت الأحكام بالسمع وقد دل السمع على الإباحة على العموم بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ ، وبقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ﴾ الآية وقوله تعالى ﴿تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ﴾ الآية وبقوله: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ الآية، ونحو ذلك وقول النبي صلى الله عليه وسلم: "وما سكت الله عنه فهو مما عفا عنه". وقوله: "إنَّ أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم على الناس فحرم من أجل مسألته" وفائدة الخلاف أنَّ من حرم شيئاً أو أباحه كفاه فيه استصحاب حال الأصل ((.

فأنت ترى أنَّ العلامة ابن قدامة رحمه الله اختار التوقف، واحتج بهذه الأدلة ليقدر أنَّ إباحة الأعيان عرفت بعد ورود الشرع لا قبله.

وخلاصة ما ذهب إليه العلامة ابن قدامة رحمه الله أَنَّ الأعيان قبل ورود الشرع لا يحكم عليها بإباحة أو بحظر، فلما ورد الشرع علمنا أَنَّ الأصل في الأعيان النافعة الإباحة، فَعَلِمْنَا بذلك بعد ورود الشرع لا قبله.

والقول بالتوقف هو الذي اختاره الخطيب البغدادي رحمه الله فقال رحمه الله في [الفقيه والمتفقه] (١/ ٣٠٧-٣٠٨):

((باب القول في: حكم الأشياء قبل الشرع.

اختلف أهل العلم في الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع:

فمنهم من قال: هي على الحظر، فلا يحل الانتفاع بها ولا التصرف فيها.

ومنهم من قال: هي على الإباحة، فمن رأى شيئاً جاز له تناوله وتملكه.

ومنهم من قال: إنَّها على الوقف لا يقضى فيها بحظر ولا إباحة.

فأما من قال هي على الحظر، فاحتج: بأنَّ جميع المخلوقات ملك لله عز وجل؛ لأنَّه خلقها وأنشأها، ولا يجوز الانتفاع بملك الغير من غير إذنه، والذي يدل على ذلك أَنَّ أملاك الآدميين لا يجوز لأحد منهم أن ينتفع بملك غيره إلاَّ بإذنه، فكذلك ملك الله لا يجوز لأحد أن ينتفع به بغير إذنه.

واحتج من قال هي على الإباحة: بأنَّ الله تعالى خلقها وأوجدتها، فلا يخلو من أن يكون خلقها لغرض أو لغير غرض، فلا يجوز أن يكون لغير غرض، لأنَّه يكون عبثاً والله لا يجوز أن يكون عبثاً في أفعاله، فوجب أن يكون خلقها لغرض، ولا يخلو من أن يكون ليضر بها أو لينفع، فلا يجوز أن يكون ليضر بها، لأنَّه حكيم لا يبتدي بالضرر، فوجب أن يكون للنفع، ولا يخلو من أن يكون لنفع نفسه أو لنفع عباده، فلا يجوز أن يكون لنفع نفسه، لأنَّه غني غير محتاج إلى الانتفاع فوجب أن يكون خلقها لينفع بها عباده ووجب أن يكون تصرفهم فيها مباحاً، وأن يكون خلقها آذناً لهم في الانتفاع بها، وأما من قال: إنَّها على الوقف، وهو القول الصحيح فاحتج بقول الله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ

تَقَرُّونَ﴾ [يونس: ٥٩]، فأوقع جل ذكره اللائمة على المحلل منهم والمحرم لها، وسوى بينهما في تحليل ما لم يأذن الله فيه، وتحريم ما لم ينه الله عنه، فوجب بذلك المساواة بين الزاعمين، أنَّها في الأصل على الإباحة، وبين القائلين أنَّها في الأصل على التحريم، ولهذا قال الربيع بن خثيم ما: أنا القاضي أبو محمد الحسن بن الحسين بن محمد بن رامين الإستراباذي، أنا أحمد بن جعفر بن أبي توبة الصوفي، بشيراز، نا علي بن الحسين بن معدان، نا أبو عمار الحسين بن حريث، نا أحمد بن حنبل، نا إسماعيل بن إبراهيم، عن عطاء بن السائب، قال: قال ربيع بن خثيم: "أيها المفتون: انظروا كيف تفتون، لا يقل أحدكم إنَّ الله أحل كذا وكذا وأمر به، فيقول الله: كذبت لم أحله ولم أمر به، ولا يقل أحدكم: إنَّ الله حرم كذا وكذا، ونهى عنه، فيقول الله: كذبت لم أحرمه ولم أنه عنه" قلت: ولأنَّ المباح ما أعلم صاحب الشرع أنَّه لا ثواب في فعله، ولا عقاب في تركه، والمحظور: ما أعلم أنَّ في فعله عقاباً، فإذا لم يرد الشرع بواحد منهما وجب أن لا يكون محظوراً ولا مباحاً، ويكون حكمه موقوفاً على ورود الشرع، فيحكم بما يرد الشرع فيه.

فأما الجواب عن قول من حظرها بأنها ملك لله فهو: أنه إن أراد أنه لا يجوز التصرف في ملك الغير إلا بإذنه من طريق العقل لم يسلم له ذلك، وهل وقعت المنازعة إلا فيه، وإن أراد به من طريق الشرع، فهو صحيح، ولهذا قلنا إنه موقوف على مجيء الشرع، وأما أملاك آدميين فإثماً حرم التصرف فيها من غير إذن مالكيها بالشرع دون العقل، ولم يكن له فيما ذكره حجة.

وأما الجواب عما احتج به من أباحها فهو: أنه غير صحيح؛ لأننا لا نعلل أفعال الله، وعلى أن ما ذكره ينقلب عليهم فيما خلقه الله وحرمه على عباده مثل الخمر والخنزير، ويقسم عليهم مثل تقسيمهم حرفاً بجرف، مع أننا نقول يجوز أن يكون الله تعالى خلقها ليمتحنهم بالكف عنها، ويشيهم على ذلك، أو ليستدلوا بها على خالقها، وهذا وجه يخرجها من حد العبث فسقط ما قالوه. وفائدة هذه المسألة أن من حرم شيئاً أو أباحه فستل عن حجته، فقال: طلبت دليل الشرع فلم أجد فبقيت على حكم العقل من تحريم أو إباحة هل يصح ذلك أو لا؟ وهل يلزم خصمه احتجاجه ((.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله - عند تقريره أن الأصل في الأعيان الحل والطهارة - كما في [مجموع الفتاوى] (٢١١/٥٣٨-٥٤٠):

((وذلك أي لست أعلم خلاف أحد من العلماء السالفين: في أن ما لم يجيء دليل بتحريمه فهو مطلق غير محجور وقد نص على ذلك كثير ممن تكلم في أصول الفقه وفروعه وأحسب بعضهم ذكر في ذلك الإجماع يقيناً أو ظناً كاليقين. فإن قيل: كيف يكون في ذلك إجماع وقد علمت اختلاف الناس في الأعيان قبل مجيء الرسل وإنزال الكتب هل الأصل فيها الحظر أو الإباحة؟ أو لا يدري ما الحكم فيها؟ أو أنه لا حكم لها أصلاً؟ واستصحاب الحال دليل متبع وأنه قد ذهب بعض من صنف في أصول الفقه من أصحابنا وغيرهم على أن حكم الأعيان الثابت لها قبل الشرع مستصحب بعد الشرع وأن من قال: بأن الأصل في الأعيان الحظر استصحب هذا الحكم حتى يقوم دليل الحل؟.

فأقول: هذا قول متأخر لم يؤثر أصله عن أحد من السابقين ممن له قدم؛ وذلك أنه قد ثبت أنها بعد مجيء الرسل على الإطلاق وقد زال حكم ذلك الأصل بالأدلة السمعية التي ذكرتها ولست أنكر أن بعض من لم يحط علماً بمدارك الأحكام ولم يؤت تمييزاً في مظان الاشتباه ربما سحب ذيل ما قبل الشرع على ما بعده إلا أن هذا غلط قبيح لو نبه له لتنبه مثل الغلط في الحساب لا يهتك حرمة الإجماع ولا يثلم سنن الاتباع. ولقد اختلف الناس في تلك المسألة: هل هي جائزة أم ممتنعة؟ لأن الأرض لم تخل من نبي مرسل إذ كان آدم نبياً مكلماً حسب اختلافهم في جواز خلو الأقطار عن حكم مشروع وإن كان الصواب عندنا جوازه. ومنهم من فرضها فيمن ولد بجزيرة إلى غير ذلك من الكلام الذي يبين لك أن لا عمل بها وأنها نظر محض ليس فيه عمل كالكلام في مبدإ اللغات وشبه ذلك، على أن الحق الذي لا راد له أن قبل الشرع لا تحليل ولا تحريم فإذا لا تحريم يستصحب ويستدام فيبقى الآن كذلك والمقصود خلوها عن المآثم والعقوبات ((.

قال المؤلف رحمه الله (ص: ٢٧) عند كلامه على المكروه وأنه بمعنى المبعوض: ((وقول عمرو بن الإطانية:

واقدمي على المكروه نفسى وضربي هامة البطل المشيح ((.

أقول: (المشيح) هو الجاد الحذر.

وقد بين المؤلف أنَّ المكروه يطلق على الكراهة التحريمية والكراهة التنزيهية.

أقول: ومن مجيء الكراهة على المعنى الأول قول الله تعالى - بعد ذكره لعدة محرمات -: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨].

ومن المعنى الآخر: ما رواه البخاري (٦٢٢٣) عن أبي هريرة، رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم: ((إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْعَطَاسَ وَيَكْرَهُ التَّثَاؤُبَ فَإِذَا عَطَسَ فَحَمِدَ اللَّهَ فَحَقَّ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ سَمْعُهُ أَنْ يَشْمَتَهُ)) . الحديث.

ومن مجيئه على المعنيين ما رواه البخاري (١٤٧٧)، ومسلم (١٧١٥) عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: ((إِنَّ اللَّهَ كَرِهَ لَكُمْ ثَلَاثًا قِيلَ وَقَالَ وَإِضَاعَةُ الْمَالِ وَكَثْرَةُ السُّؤَالِ)) .

قلت: وقد اختلف علماء الأصول في "خلاف الأولى" هل هو قسم من المكروه أو نوع مستقل، فمنهم من جعله من المكروه وجعله أدنى مراتب المكروه، ومنهم من جعله نوعاً مستقلاً، ولا مشاحة في الاصطلاح.

والفرق بين المكروه وخلاف الأولى أنَّ المكروه ما ورد فيه النهي الغير جازم، وأما خلاف الأولى فالنهي مستفاد فيه من ترك المستحب وذلك أنَّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده، فإذا كان الأمر من قبيل الاستحباب فالنهي المستلزم له هو خلاف الأولى.

والذي يظهر لي أنَّ اعتبار خلاف الأولى نوع مستقل هو الأرجح وذلك لعدم دخوله في حد المكروه فإنَّ المكروه ما نهي عنه نهياً غير جازم، وخلاف الأولى لم ينه عنه الشارع فإنَّ النهي الوارد فيه ليس مقصوداً للشارع، وإنما هو مستفاد من ترك المستحب. والله أعلم.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٧-٢٨): ((قال المؤلف . رحمه الله . :

(والامر المطلق لا يتناول المكروه لأنَّ الأمر استدعاء وطلب، والمكروه غير مستدعاً ولا مطلوب ولأنَّ الأمر ضد النهي فيستحيل أن يكون الشيء مأموراً به ومنهياً عنه، وإذا قلنا ان المباح ليس بمأمور فالنهي عنه أولى).

إيضاح معنى كلامه رحمه الله:

أنَّ المأمور به إذا كان بعض جزئياته منهياً عنه نهى تنزيه أو تحريم لا يدخل ذلك المنهى عنه منها في المأمور به لأنَّ النهى ضد الأمر والشيء لا يدخل في ضده خلافاً لبعض الحنفية القائلين بدخوله فيه، فتحية المسجد مثلاً مأمور بها، فإذا دخل المسجد وقت نهى فتلك الصلاة المنهى عنها لوقت النهى لم تدخل في الأمر للمضادة التي بين الأمر والنهى وهكذا. وقال الشافعي - رحمه الله - إنَّ الصلوات ذوات الأسباب الخاصة لم يتناولها النهى فهي داخلة في الأمر لأنها لم تدخل في النهى)) .

أقول: الخلاف في ذلك لأبي بكر الرازي الحنفي.

وثمره الخلاف في هذه المسألة أنَّ من يدعي دخول المكروه في الأمر يكتفي بدليل الأمر على صحته، ومن ذهب إلى أنَّ المكروه لا يدخل في الأمر طالب من قال بإجزاء المكروه إلى دليل يدل عليه.

فإذا قالت الحنفية: التنكيس في الطواف مكروه وهو داخل في قول الله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩].

قال لهم المخالفون: المكروه لا يدخل في الأمر فالقول بصحة مثل هذا الطواف يحتاج إلى دليل يخصه.

قال المؤلف رحمه الله (ص: ٢٨): ((اعلم أن الحرام صفة مشبهة باسم الفاعل لأنه الوصف من حرم الشيء فهو حرام)).

أقول: الحرام صفة مشبهة لأنها تدل على معنى الثبوت والدوام فإنَّك إذا قلت: الزنا حرام فلا يفهم منه معنى الحدوث أي أنه حرام في وقت دون وقت ولكن يفهم منه أنَّ الزنا محرم على وجه الثبوت والدوام، وعكس ذلك اسم الفاعل فإنه يدل على معنى التجدد والحدوث، فإذا قلت: محمد قائم فلا يفهم من ذلك الثبوت والدوام على القيام فإنَّ القائم مآله أن يجلس.

قال المؤلف رحمه الله (ص: ٢٩): ((والحرام في اللغة هو الممنوع ومنه قول امرئ القيس:

جالت لتصرعني فقلت لها اقصري إنِّي امرؤ صرعى عليك حرام.

وقول الآخر:

حرام على عيني أن تطعما الكرى وأن ترقنا حتى ألاقيك يا هند)).

أقول: معنى (جالت) طافت ودارت.

ومعنى: (اقصري) كفي.

ومعنى: (الكرى) النعاس والنوم.

ومعنى: (وأن ترقنا) أي يسكن الدمع.

قال المؤلف رحمه الله (ص: ٣٠): ((أمَّا الوحدة بالجنس أو النوع فلا مانع من كون بعض أفراد الواحد بهما حراماً و بعضها حلالاً بخلاف الوحدة بالعين فلا يمكن أن يكون فيها بعض الافراد حراماً وبعضها حلالاً)).

أقول: يمكن ذلك عند اختلاف الأوقات أو الأشخاص فتقول مثلاً الميتة حرام في وقت السعة وحلال في وقت الضرورة، وتقول الميتة حرام للميسور، وحلال للمضطّر. فالذي ينبغي هو تقييد العبارة فيقال مثلاً: لا يجتمع الحل والحرمة في العين الواحدة في وقت واحد وشخص واحد. والله أعلم.

قال المؤلف رحمه الله (ص: ٣١) - عند كلامه على الصلاة في الأرض المغصوبة - : ((ومنع هذا القائلون بصحة الصلاة في الأرض المغصوبة وهم الجمهور، قالوا : الصلاة في الأرض المغصوبة فعل له جهتان ، والواحد بالشخص يكون له جهتان هو طاعة من احدهما ومعصية من احدهما ، فالصلاة في الأرض المغصوبة من حيث هي صلاة (قربة) ومن حيث هي غصب معصية ، فله صلاته وعليه غصبه)) .

وقد مال رحمه الله إلى صحة الصلاة فقال (ص: ٣٢): ((الرابع: أنّها صحيحة وله أجر صلاته وعليه اثم غصبه وهذا أقيس)) .

أقول: لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كلام في [شرح العمدة] (٤ / ٢٧٩-٢٨١) انتصر فيه لمذهب الحنابلة قال فيه:

((وقولهم: النهي لمعنى في غير المنهي عنه وهي مأمور بها من وجه آخر ليس بجيد؛ لأنّ هذه الصلاة المعينة لم يأمر الله بها قط بل نهي عنها لمعنى فيها ولمعنى في غيرها فإنّ التقرب إلى الله بالحركات المحرمة وبالزينة المحرمة توجب أن تكون المفسدة في نفس حركات الصلاة ونفس الزينة التي هي شرط الصلاة وأنّه نهي عن هذه الصلاة لمعنى يعود إليها كما هو منهي عن الصلاة في المكان النجس وبالثوب النجس وأولى فإنّ اشتراط حل المكان واللباس أولى من اشتراط طهارته لما فيه من تعلق حق الغير به، يبين ذلك أنّنا إنّما علمنا كون النجاسة مفسدة للصلاة بالنهي عنها والنهي عن لبس الحرير ولبس المغصوب والاستقرار في المكان المغصوب أشد، ولأنّ النهي يقتضي فساد المنهي عنه إذ لو كان فعلاً صالحاً صحيحاً لما نهي عنه، ولأنّ الصلاة طاعة وقربة والحركات في هذا الثوب والمكان معصية والشيء الواحد لا يكون طاعة ومعصية مع اتحاد عينه فإنّه جمع بين التقيضين.

وحقيقة المسألة أنّ السترة والمكان شرط لصحة الصلاة كالطهارتين والأركان ومتى أتى بفرائض الصلاة على الوجه المنهي عنه لم يكن ما أتى به هو المفروض فلم يصح إتيانه به وبهذا يظهر الفرق بين هذا وبين من ارتكب في الصلاة محظوراً لا تعلق له بواجباتها مثل لبس خاتم الذهب وحمل المغصوب فإنّ ذلك معصية منفصلة عن العبادة وإن كانت فيها فأشبهت الظلم والبغي للصائم والحرم فإنّ هذه المعاصي تقابل الثواب إن كانت بقدره مع براءة الذمة من عهدة الواجب فيبقى لا له ولا عليه لا يعاقب عقوبة التارك ولا يثاب ثواب الفاعل كما في الحديث: "رب صائم حظه من صيامه الجوع والعطش ورب قائم حظه من قيامه السهر".

أما إذا كان شرط صحة العبادة التي لا تتم إلا به أو شرط وجوبها الذي به يمكن أداؤها أيضاً مفعولاً على الوجه المحرم كالماء والتراب في الوضوء والتيمم وكالزينة والبقة في الصلاة وكالمال في الحج فإنه يكون متقرباً إلى الله بنفس ما حرمه ومطيعاً له بقدر ما حرمه والتقرب إلى الله والطاعة له بفعل ما حرمه محال ولا يصح ولا يجزئ)).

قلت: وله رحمه الله كلام آخر حسن قرر فيه مذهب الجمهور فقال كما في [مجموع الفتاوى] (٢٨٦-٢٨٧):

((وكذلك الصلاة في الدار المغصوبة والذبح بآلة مغصوبة، وطبخ الطعام بحطب مغصوب، وتسخين الماء بوقود مغصوب؛ كل هذا إنما حرم لما فيه من ظلم الإنسان، وذلك يزول بإعطاء المظلوم حقه، فإذا أعطاه ما أخذه من منفعة ماله أو من أعيان ماله: فأعطاه كربي الدار وثن الحطب وتاب هو إلى الله تعالى من فعل ما نهاه عنه فقد برئ من حق الله وحق العبد وصارت صلاته كالصلاة في مكان مباح، والطعام كالطعام بوقود مباح؛ والذبح بسكين مباحة، وإن لم يفعل ذلك كان لصاحب السكين أجره ذبحه، ولا تحرم الشاة كلها؛ لأجل هذه الشبهة، وهذا إذا كان أكل الطعام ولم يوفه ثمنه؛ كان بمنزلة من أخذ طعاماً لغيره فيه شركة: ليس فعله حراماً ولا هو حلالاً محضاً فإن نضج الطعام لصاحب الوقود فيه شركة، وكذلك الصلاة يبقى عليه إثم الظلم ينقص من صلاته بقدره ولا تبرأ ذمته كبراءة من صلى صلاة تامة ولا يعاقب كعقوبة من لم يصل؛ بل يعاقب على قدر ذنبه، وكذلك أكل الطعام يعاقب على قدر ذنبه، والله تعالى يقول: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾.

وإنما قيل في الصلاة في الثوب النجس وبالمكان: يعيد؛ بخلاف هذا؛ لأنه هناك لا سبيل له إلى براءة ذمته إلا بالإعادة وهنا يمكنه ذلك بأن يرد أرض المظلوم)).

قال المؤلف رحمه الله (ص: ٣٣): ((أما إذا انفكت الجهة بالفعل صحيح كالصلاة بالحرير فإن الجهة منفكة لأن لبس الحرير منهي عنه مطلقاً في الصلاة وغيرها، فالمصلي بالحرير صلاته صحيحة وعليه إثم لبسه الحرير، فيقول المالكي والشافعي مثلاً: لا فرق البتة بين الصلاة في المكان المغصوب وبين الصلاة بالحرير، فالغصب أيضاً حرام في الصلاة وفي غيرها، فصلاته صحيحة وعليه إثم غصبه)).

أقول: الحنابلة لم يفرقوا بين في الصلاة في الأرض المغصوبة والصلاة في الثوب المغصوب وبين الصلاة في الثوب الحرير حتى يحاججوا بذلك.

قال العلامة ابن قدامة رحمه الله في [المغني] (٣/ ٢٨) - عند كلامه على الصلاة في ثوب الحرير -:

((فإن صلى فيه، فالحكم فيه كالصلاة في الثوب المغصوب، على ما بيناه من الخلاف والروايتين)).

قال المؤلف رحمه الله (ص: ٣٣-٣٤): ((فيقول الحنفي: الجهة منفكة أيضاً لأن الصوم من حيث أنه صوم قرابة ومن حيث كونه في يوم العيد منهي عنه فالجهة منفكة ولذا لو نذر أحد أن يصوم يوم العيد فنذره عنده صحيح منعقد ويلزمه صيام يوم آخر غير يوم العيد بناءً على انفكك الجهة عنده)).

أقول: الحنفية يرون أيضاً أنه إذا صام نذره في يوم العيد خرج من العهدة وأجزأه ذلك بناءً على انفكك الجهة وقد أبطل ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وبيّن فساده فقال كما في [مجموع الفتاوى] (٢٨٨-٢٨٩):

((ثم من هؤلاء - الذين قالوا: إن النهي قد يكون لمعنى في المنهي عنه وقد يكون لمعنى في غيره - من قال: إنه قد يكون لوصف في الفعل؛ لا في أصله. فيدل على صحته كانهي عن صوم يومي العيدين. قالوا: هو منهي عنه لوصف العيدين؛ لا لجنس الصوم فإذا صام صح؛ لأنه سماه صوماً.

فيقال لهم: وكذلك الصوم في أيام الحيض وكذلك الصلاة بلا طهارة وإلى غير القبلة: جنس مشروع؛ وإنما النهي لوصف خاص: وهو الحيض والحدث واستقبال غير القبلة. ولا يعرف بين هذا وهذا فرق معقول لا تأثير في الشرع)).

وقال العلامة ابن القيم رحمه الله في [إعلام الموقعين] (١ / ٢٧٧) في إنكاره على الحنفية:

((وقستم نذر صوم يوم العيد في الانعقاد ووجوب الوفاء على النذر صوم اليوم القابل له شرعاً وتركتم محض القياس وموجب السنة ولم تقيسوه على صوم يوم الحيض وكلاهما غير محل الصوم شرعاً فهو بمنزلة الليل)).

قال المؤلف رحمه الله (ص: ٣٤): ((والنهي يقتضي البطلان في ثلاثة منها وهي: ما نهى عنه لذاته أو لوصفه القائم به أو لخارج عنه لازم له لزوماً غير منفك. أمّا الرابع فلا يقتضي البطلان وهو ما كان النهي عنه لخارج غير لازم)).

أقول: لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله مبحث نفيس في تقرير هذا الأمر فقال كما في [مجموع الفتاوى] (٢٨١-٢٩٢):

((وأصل المسألة: أن النهي يدل على أن المنهي عنه فساده راجح على صلاحه ولا يشرع التزام الفساد ممن يشرع له دفعه. وأصل هذا أن كل ما نهى الله عنه وحرّمه في بعض الأحوال وأباحه في حال أخرى فإنّ الحرام لا يكون صحيحاً نافذاً كالحلال يترتب عليه الحكم كما يترتب على الحلال ويحصل به المقصود كما يحصل به. وهذا معنى قولهم: النهي يقتضي الفساد وهذا مذهب الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين وجمهورهم. وكثير من المتكلمين من المعتزلة والأشعرية؛ يخالف في هذا لما ظن أن بعض ما نهى الله عنه ليس بفساد كالطلاق الحرم والصلاة في الدار المغصوبة ونحو ذلك. قال: لو كان النهي موجباً للفساد لزم انتقاض هذه العلة فدل على أن الفساد حصل بسبب آخر غير مطلق النهي. وهؤلاء لم يكونوا من أئمة الفقه العارفين بتفصيل أدلة الشرع. فقليل لهم: بأي شيء يعرف أن العبادة فاسدة والعقد فاسد؟ قالوا: بأن يقول الشارع: هذا صحيح وهذا فاسد. وهؤلاء لم يعرفوا أدلة الشرع الواقعة؛ بل قدروا أشياء قد لا تقع وأشياء ظنوا أنها من جنس كلام الشارع وهذا ليس من هذا الباب. فإنّ الشارع

لم يدل الناس قط بهذه الألفاظ التي ذكروها ولا يوجد في كلامه: شروط البيع والنكاح: كذا وكذا. ولا هذه العبادة والعقد صحيح أو ليس بصحيح ونحو ذلك مما جعلوه دليلاً على الصحة والفساد؛ بل هذه كلها عبارات أحدثها من أحدثها من أهل الرأي والكلام. وإنما الشارع دل الناس بالأمر والنهي والتحليل والتحريم بقوله في عقود: "هذا لا يصلح" علم أنه فساد كما قال في بيع مدين بمد تمرأ: "لا يصلح" والصحابة والتابعون وسائر أئمة المسلمين كانوا يحتجون على فساد العقود بمجرد النهي كما احتجوا على فساد نكاح ذوات المحارم بالنهي المذكور في القرآن وكذلك فساد عقد الجمع بين الأختين. ومنهم من توهم أن التحريم فيها تعارض فيه نصان فتوقف.

وقيل: إن بعضهم أباح الجمع. وكذلك نكاح المطلقة ثلاثاً استدلوا على فساده بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾. وكذلك الصحابة استدلوا على فساد نكاح الشغار بالنهي عنه فهو من الفساد ليس من الصلاح. فإن الله لا يحب الفساد ويجب الصلاح.

ولا ينهى عما يحبه. وإنما ينهى عما لا يحبه فعلموا أن المنهي عنه فاسد؛ ليس بصلاح. وإن كانت فيه مصلحة فمصلحته مرجوحة بمفسدته وقد علموا أن مقصود الشرع رفع الفساد ومنعه؛ لا إيقاعه والإلزام به. فلو ألزموا موجب العقود المحرمة لكانوا مفسدين غير مصلحين والله لا يصلح عمل المفسدين. وقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾ أي: لا تعملوا بمعصية الله تعالى فكل من عمل بمعصية الله فهو مفسد والمحرمت معصية الله فالشارع ينهى عنه ليمنع الفساد ويدفعه ولا يوجد قط في شيء من صور النهي صورة ثبتت فيها الصحة بنص ولا إجماع. فالطلاق المحرم والصلاة في الدار المغصوبة: فيهما نزاع وليس على الصحة نص يجب اتباعه فلم يبق مع المحتج بهما حجة. لكن من البيوع ما نهي عنه لما فيها من ظلم أحدهما للآخر كبيع المصرة والمعيب وتلقي السلع والنجش ونحو ذلك؛ ولكن هذه البيوع لم يجعلها الشارع لازمة كالبيوع الحلال؛ بل جعلها غير لازمة والخيرة فيها إلى المظلوم إن شاء أبطلها وإن شاء أجازها فإن الحق في ذلك له والشارع لم ينه عنها لحق مختص بالله كما نهي عن الفواحش؛ بل هذه إذا علم المظلوم بالحال في ابتداء العقد مثل أن يعلم بالعيب والتدليس والتصرية ويعلم السعر إذا كان قادماً بالسلعة ويرضى بأن يغبنه المتلقي جاز ذلك فكذلك إذا علم بعد العقد إن رضي جاز وإن لم يرض كان له الفسخ. وهذا يدل على أن العقد يقع غير لازم بل موقوفاً على الإجازة إن شاء أجازته صاحب الحق وإن شاء رده. وهذا متفق عليه في مثل بيع المعيب مما فيه الرضا بشرط السلامة من العيب فإذا فقد الشرط بقي موقوفاً على الإجازة فهو لازم إن كان على صفة وغير لازم إن كان على صفة. وأمّا إذا كان غير لازم مطلقاً بل هو موقوف على رضى الجيز فهذا فيه نزاع. وأكثر العلماء يقولون بوقف العقود وهو مذهب مالك وأبي حنيفة وغيرهما وعليه أكثر نصوص أحمد وهو اختيار القدماء من أصحابه، كالخرقي وغيره كما هو مبسوط في موضعه. إذ المقصود هنا أن هذا النوع يحسب طائفة من الناس أنه من جملة ما نهي عنه. ثم تقول طائفة أخرى؛ وليس بفساد. فالنهي يجب أن يقتضي الفساد. ويقول طائفة أخرى: بل هذا فساد. فمنهم من أفسد بيع النجش إذا نجش البائع أو واطأ. ومنهم من أفسد نكاح الخاطب إذا خطب على خطبة أخيه وبيعه على يبعه. ومنهم من أفسد بيع المعيب المدلس. فلما عورض بالمصرة توقف. ومنهم من صحح نكاح الخاطب على خطبة أخيه مطلقاً وبيع النجش بلا خيار.

والتحقيق: أنَّ هذا النوع لم يكن النهي فيه لحق الله، كنكاح المحرمات والمطلقة ثلاثاً وبيع الربا؛ بل لحق الإنسان؛ بحيث لو علم المشتري أنَّ صاحب السلعة ينجش. ورضي بذلك جاز. وكذلك إذا علم أن غيره ينجش. وكذلك المخطوبة متى أذن الخاطب الأول فيها جاز. ولما كان النهي هنا لحق الآدمي: لم يجعله الشارع صحيحاً لازماً كالحلال؛ بل أثبت حق المظلوم وسلطه على الخيار. فإن شاء أمضى وإن شاء فسخ. فالمشتري مع النجش إن شاء رد المبيع فحصل بهذا مقصوده. وإن شاء رضي به إذا علم بالنجش. فأما كونه فاسداً مردوداً وإن رضي به: فهذا لا وجه له. وكذلك في الرد بالعيب والمدلس والمصرأة. وغير ذلك. وكذلك المخطوبة إن شاء هذا الخاطب أن يفسخ نكاح هذا المعتدي عليه ويتزوجها برضاها؛ فله ذلك، وإن شاء أن يمضي نكاحها فله ذلك، وهو إذا اختار فسخ نكاحها عاد الأمر إلى ما كان. إن شاءت نكحته وإن شاءت لم تنكحه؛ إذ مقصوده حصل بفسخ نكاح الخاطب. وإذا قيل: هو غير قلب المرأة علي. قيل: إن شئت عاقبناه على هذا؛ بأن نمنعه من نكاح تلك المرأة، فيكون هذا قصاصاً لظلمه إياك. وإن شئت عفوت عنه فأنفذنا نكاحه.

وكذلك الصلاة في الدار المغصوبة والذبح بآلة مغصوبة، وطبخ الطعام بحطب مغصوب، وتسخين الماء بوقود مغصوب؛ كل هذا إنما حرم لما فيه من ظلم الإنسان، وذلك يزول بإعطاء المظلوم حقه، فإذا أعطاه ما أخذه من منفعة ماله أو من أعيان ماله: فأعطاه كري الدار وثن الحطب وتاب هو إلى الله تعالى من فعل ما نهاه عنه فقد برئ من حق الله وحق العبد وصارت صلاته كالصلاة في مكان مباح، والطعام كالطعام بوقود مباح؛ والذبح بسكين مباحة، وإن لم يفعل ذلك كان لصاحب السكين أجرة ذبحه، ولا تحرم الشاة كلها؛ لأجل هذه الشبهة، وهذا إذا كان أكل الطعام ولم يوفه ثمنه؛ كان بمنزلة من أخذ طعاماً لغيره فيه شركة: ليس فعله حراماً ولا هو حلالاً محضاً فإن نضج الطعام لصاحب الوقود فيه شركة، وكذلك الصلاة يبقى عليه إثم الظلم ينقص من صلاته بقدره ولا تبرأ ذمته كبراءة من صلى صلاة تامة ولا يعاقب كعقوبة من لم يصل؛ بل يعاقب على قدر ذنبه، وكذلك أكل الطعام يعاقب على قدر ذنبه، والله تعالى يقول: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾.

وإنما قيل في الصلاة في الثوب النجس وبالمكان: يعيد؛ بخلاف هذا؛ لأنه هناك لا سبيل له إلى براءة ذمته إلا بالإعادة وهنا يمكنه ذاك بأن يرد أرض المظلوم؛ لكن الصلاة في الثوب الحرير هي من ذلك القسم: الحق فيها لله؛ لكن نهي عن ذلك في الصلاة وفي غير الصلاة؛ لم ينه عنه في الصلاة فقط. وقد تنازع الفقهاء في مثل هذا. فمنهم من يقول: النهي هنا لمعنى في غير المنهي عنه وكذلك يقولون في الصلاة في الدار المغصوبة والثوب المغصوب والطلاق في الحيض والبيع وقت النداء ونحو ذلك. وهذا الذي قالوه لا حقيقة له؛ فإنه إن عني بذلك أنَّ نفس البيع اشتمل على تعطيل الصلاة ونفس الصلاة اشتملت على الظلم والفخر والخيلاء ونحو ذلك مما نهي عنه كما اشتملت الصلاة في الثوب النجس على ملابسة الرجس الخبيث: فهذا غير صحيح. وإن أرادوا بذلك أنَّ ذلك المعنى لا يختص بالصلاة؛ بل هو مشترك بين الصلاة وغيرها: فهذا صحيح؛ فإن البيع وقت النداء لم ينه عنه إلا لكونه شاغلاً عن الصلاة وهذا موجود في غير البيع لا يختص بالبيع. لكن هذا الفرق لا يجيء في طلاق الحائض؛ فإنه ليس هناك معنى مشترك وهم يقولون: إنما نهي عنه لإطالة العدة وذلك خارج عن الطلاق. فيقال: وغير ذلك من المحرمات كذلك إنما نهي عنها لإفضائها إلى فساد خارج عنها. فالجمع بين الأختين نهي عنه لإفضائه إلى قطيعة الرحم والقطيعة أمر خارج عن النكاح. والخمر والميسر حرماً وجعلاً رجساً من عمل الشيطان؛ لأنَّ ذلك يفضي إلى الصد عن الصلاة وإيقاع العداوة والبغضاء وهو أمر خارج عن

الخمر والميسر. والربا حرام؛ لأنَّ ذلك يفضي إلى أكل المال بالباطل وذلك أمر خارج عن عقد الميسر والربا. فكل ما نهي الله عنه لا بد أن يشتمل على معنى فيه يوجب النهي ولا يجوز أن ينهى عن شيء لا لمعنى فيه أصلاً بل لمعنى أجنبي عنه؛ فإن هذا من جنس عقوبة الإنسان بذنب غيره والشرع منزه عنه؛ لكن في الأشياء ما ينهى عنه لسد الذريعة فهو مجرد عن الذريعة لم يكن فيه مفسدة كالنهي عن الصلاة في أوقات النهي قبل طلوع الشمس وغروبها ونحو ذلك وذلك لأنَّ هذا الفعل اشتمل على مفسدة؛ لإفضائه إلى التشبه بالمشركين. وهذا معنى فيه. ثم من هؤلاء - الذين قالوا: إنَّ النهي قد يكون لمعنى في المنهي عنه وقد يكون لمعنى في غيره - من قال: إنَّه قد يكون لوصف في الفعل؛ لا في أصله. فيدل على صحته كالنهي عن صوم يومي العيدين قالوا: هو منهي عنه لوصف العيدين؛ لا لجنس الصوم فإذا صام صح؛ لأنَّه سماه صوماً.

فيقال لهم: وكذلك الصوم في أيام الحيض وكذلك الصلاة بلا طهارة وإلى غير القبلة: جنس مشروع؛ وإنَّما النهي لوصف خاص: وهو الحيض والحدث واستقبال غير القبلة. ولا يعرف بين هذا وهذا فرق معقول لا تأثير في الشرع؛ فإنَّه إذا قيل: الحيض والحدث صفة في الحائض والحدث وذلك صفة في الزمان. قيل: والصفة في محل الفعل - زمانه ومكانه - كالصفة في فاعله؛ فإنَّه لو وقف بعرفة في غير وقتها أو غير عرفة لم يصح وهو صفة في الزمان والمكان. وكذلك لو رمى الجمار في غير أيام منى أو المرمي وهو صفة في الزمان والمكان. واستقبال غير القبلة هو لصفة في الجهة لا فيه ولا يجوز ولو صام بالليل لم يصح وإن كان هذا زماناً. فإذا قيل: الليل ليس بمحل للصوم شرعاً. قيل: ويوم العيد ليس بمحل للصوم شرعاً كما أنَّ زمان الحيض ليس بمحل للصوم شرعاً فالفرق لا بد أن يكون فرقاً شرعياً فيكون معقولاً ويكون الشارع قد جعله مؤثراً في الحكم بحيث علق به الحل أو الحرمة الذي يختص بأحد الفعلين. وكثير من الناس يتكلم بفروق لا حقيقة لها ولا تأثير له في الشرع أو يمنع تأثيره في الأصل. وذلك أنَّه قد يذكر وصفاً يجمع به بين الأصل والفرع ولا يكون ذلك الوصف مشتركاً بينهما؛ بل قد يكون منفياً عنهما أو عن أحدهما. وكذلك المفرق قد يفرق بوصف يدعي انتقاضه بإحدى الصورتين وليس هو مختصاً بها بل هو مشترك بينهما وبين الأخرى كقولهم: النهي لمعنى في المنهي عنه وذلك لمعنى في غيره أو ذاك لمعنى في وصفه دون أصله. ولكن قد يكون النهي لمعنى يختص بالعبادة والعقد وقد يكون لمعنى مشترك بينهما وبين غيرها كما ينهى الحرم عما يختص بالإحرام مثل حلق الرأس ولبس العمامة وغير ذلك من الثياب المنهي عنها وينهى عن نكاح امرأته وينهى عن صيد البر وينهى مع ذلك عن الزنا والظلم للناس فيما ملكوه من الصيد. وحيثُ فالنهي لمعنى مشترك أعظم؛ ولهذا لو قتل المحرم صيداً مملوكاً وجب عليه الجزاء لحق الله ووجب عليه البدل لحق المالك. ولو زنى لأفسد إحرامه كما يفسد بنكاح امرأته ويستحق حد الزنا مع ذلك. وعلى هذا فمن لبس في الصلاة ما يحرم فيها وفي غيرها كالثياب التي فيها خيلاء وفخر؛ كالمسبلة والحرير كان أحق ببطلان الصلاة من الثوب النجس وفي الحديث الذي في السنن: "إنَّ الله لا يقبل صلاة مسبل". والثوب النجس فيه نزاع وفي قدر النجاسة نزاع والصلاة في الحرير للرجال من غير حاجة حرام بالنص والإجماع. وكذلك البيع بعد النداء إذا كان قد نهي عنه وغيره يشغل عن الجمعة؛ كان ذلك أؤكد في النهي وكل ما شغل عنها فهو شر وفساد لا خير فيه. والمملك الحاصل بذلك كالمملك الذي لم يحصل إلا بمعصية الله وغضبه ومخالفته كالذي لا يحصل إلا بغير ذلك من المعاصي؛ مثل الكفر والسحر والكهانة والفاحشة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: "حلوان الكاهن خبيث ومهر البغي خبيث" فإذا كانت السلعة لا تملك إن لم تترك الصلاة المفروضة كان حصول المملك بسبب ترك الصلاة كما أنَّ حصول الحلوان والمهر بالكهانة والبغاء؛

وكما لو قيل له: إن تركت الصلاة اليوم أعطيناك عشرة دراهم، فإن ما يأخذه على ترك الصلاة خبيث كذلك ما يملك بالمعاوضة على ترك الصلاة خبيث. ولو استأجر أجيراً بشرط أن لا يصلي كان هذا الشرط باطلاً وكان ما يأخذه عن العمل الذي يعمله بمقدار الصلاة خبيثاً مع أن جنس العمل بالأجرة جائز كذلك جنس المعاوضة جائز؛ لكن بشرط أن لا يتعدى عن فرائض الله. وإذا حصل البيع في هذا الوقت وتعدّر الرد فله نظير ثمنه الذي أداه ويتصدق بالربح والبائع له نظير سلعته ويتصدق بالربح إن كان قد ربح ولو تراضيا بذلك بعد الصلاة لم ينفع؛ فإنّ النهي هنا لحق الله تعالى فهو كما لو تراضيا بمهر البغي وهناك يتصدق به على أصح القولين؛ لا يعطى للزاني. وكذلك في الخمر ونحو ذلك مما أخذ صاحبه منفعة محرمة فلا يجمع له العوض والمعوض؛ فإنّ ذلك أعظم إثماً من بيعه. وإذا كان لا يحل أن يباع الخمر بالثمن فكيف إذا أعطى الخمر وأعطى الثمن وإذا كان لا يحل للزاني أن يزني وإن أعطى فكيف إذا أعطى المال والزنا جميعاً بل يجب إخراج هذا المال كسائر أموال المصالح المشتركة فكذلك هنا إذا كان قد باع السلعة وقت النداء بربح وأخذ سلعته فإن فاتت تصدق بالربح ولم يعطه للمشتري فيكون أعانه على الشراء. والمشتري يأخذ ثمنه ويعيد السلعة فإن باعها بربح تصدق به ولم يعطه للبائع فيكون قد جمع له بين ربحين. وقد تنازع الفقهاء في المقبوض بالعقد الفاسد هل يملك؟ أو لا يملك؟ أو يفرق بين أن يفوت أو لا يفوت كما هو مبسوط في غير هذا الموضع والله أعلم)).

قال المؤلف رحمه الله (ص: ٣٦): ((والذين قالوا بهذا القول اشترطوا في الأمر كون المأمور به معيناً وكون وقته مضيقاً ولم يذكر ذلك المؤلف، أمّا إذا كان غير معين كالأمر بواحد من خصال الكفارة فلا يكون نهياً عن ضده، فلا يكون في آية الكفارة نهى عن ضد الاعتاق، مثلاً، لجواز ترك الاعتاق من أصله والتلبس بضده والتكفير بالإطعام مثلاً، وذلك بالنظر إلى ما صدّقه أي فردّه المعين كما مثلنا لا بالنظر إلى مفهومه وهو الأحاد الدائر بين تلك الأشياء)).

أقول: قوله: ((وذلك بالنظر إلى ما صدّقه أي فردّه المعين)) أي ما يصدق عليه الأمر في كل نوع من أنواع الكفارة، فإنّ الأمر بكفارة اليمين يصدق على العتق، ويصدق على الإطعام، ويصدق على الكسوة، فباعتبار النظر إلى كل فرد معين، فإنّ الأمر بالشيء لا يستلزم النهي عن ضده ولا هو عين النهي عن ضده، فالأمر بالعتق لا يعتبر نهياً عن الإطعام والكسوة مثلاً. وقوله: ((لا بالنظر إلى مفهومه وهو الأحاد الدائر بين تلك الأشياء)) المراد بالأحد الدائر الواحد المبهم من خصال الكفارة، فالأمر بالواحد المبهم من خصال الكفارة يستلزم النهي ترك ذلك الواحد المبهم بالكلية.

قال المؤلف رحمه الله (ص: ٣٧): ((النهي استدعاء ترك، فليس استدعاء شيء موجود)).

أقول: ظاهر كلام المؤلف أنّ النهي عدم محض وليس هذا بصحيح.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (١٠ / ٦٣١):

((واتفق الناس على أنَّ المطلوب بالأمر فعل موجود واختلفوا في النهي هل المطلوب أمر وجودي أم عديمي فقيل: وجودي وهو الترك وهذا قول الأكثر. وقيل: المطلوب عدم الشر وهو أن لا يفعله. و"التحقيق" أنَّ المؤمن إذا نهى عن المنكر فلا بد ألا يقربه ويعزم على تركه ويكره فعله وهذا أمر وجودي بلا ريب)).

وقال رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (١٤ / ٢٨١-٢٨٥):

((**فصل:** وقد تنازع الناس في الترك: هل هو أمر وجودي أو عديمي؟. والأكثر على أنَّه وجودي. وقالت طائفة - كأبي هاشم بن الجبائي - إنَّه عديمي وأنَّ المأمور يعاقب على مجرد عدم الفعل، لا على ترك يقوم بنفسه. ويسمون "المذمية" لأنَّهم رتبوا الذم على عدم المحض.

والأكثر يقولون: الترك أمر وجودي. فلا يثاب من ترك المحذور إلَّا على ترك يقوم بنفسه. وتارك المأمور: إنَّما يعاقب على ترك يقوم بنفسه. وهو أن يأمره الرسول صلى الله عليه وسلم بالفعل فيمتنع. فهذا الامتناع أمر وجودي. ولذلك فهو يشتغل عمَّا أمر به بفعل ضده، كما يشتغل عن عبادة الله وحده بعبادة غيره. فيعاقب على ذلك. ولهذا كان كل من لم يعبد الله وحده، فلا بد أن يكون عابداً لغيره. يعبد غيره فيكون مشركاً. وليس في بني آدم قسم ثالث. بل إمَّا موحد، أو مشرك، أو من خلط هذا بهذا كالمبدلين من أهل الملل: النصارى ومن أشبههم من الضلال، المنتسبين إلى الإسلام)).

إلى أن قال رحمه الله: ((والمقصود هنا: أنَّ الثواب والعقاب إنَّما يكون على عمل وجودي بفعل الحسنات، كعبادة الله وحده، وترك السيئات، كترك الشرك أمر وجودي، وفعل السيئات، مثل ترك التوحيد، وعبادة غير الله أمر وجودي)).

قلت: وقد قرر المؤلف الحق في هذه المسألة ص (٥٤) حيث قال: ((الثالث: الترك والتحقيق أنَّه فعل وهو كف النفس وصرفها عن المنهى عنه، خلافاً لمن زعم أن الترك أمر عديمي لا وجود له، والعدم عبارة عن لا شيء والدليل على أنَّ الترك فعل الكتاب والسنة واللغة)) إلخ كلامه رحمه الله.

وقال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٨): ((قولهم هنا: ولا تشترط إرادة الأمر في هذا المبحث غلط، لأنَّ المراد بعدم اشتراط الإرادة في الأمر إرادة الأمر وقوع المأمور به أمَّا إرادته لنفس اقتضاء الطلب المعبر عنه بالأمر، فلا بد منها على كل حال وهي محل النزاع هنا)).

أقول: اعلم أنَّ الإرادات في الأمر ثلاثة أنواع:

الأولى: إرادة إيجاد الصيغة بأن يكون الأمر مريداً لإيجاد الصيغة، وهذه الإرادة لا بد منها اتفاقاً، فيخرج من ذلك كلام النائم والسكران. وهذه هي المرادة بقول المؤلف: (أمَّا إرادته لنفس اقتضاء الطلب المعبر عنه بالأمر).

الثانية: إرادة الأمر، بأن يقصد الأمر بأمره طلب إيجاد الفعل، وهذه الإرادة من أجل التمييز بين الأمر الذي يراد به طلب إيجاد الفعل والأمر الذي يراد به الإباحة أو التهديد أو التكوين.

وأكثر العلماء على عدم اعتبارها وذلك أنَّ الأصل في الأمر إيجاب الفعل فلا يحمل على غيره إلَّا بقرينة.

والثالثة: إرادة وقوع المأمور به. وهذه الإرادة لا تشتط عند أكثر العلماء، ويدل على ذلك أن الله عز وجل أمر خليله إبراهيم عليه الصلاة والسلام بذبح ابنه على وجه الابتلاء والامتحان ولم يرد وقوع ذلك منه، ودليل الأمر قول الله تعالى عن إسماعيل: ﴿يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصافات: ١٠٢].

إذا تبين هذا فإيضاح كلام المؤلف أنه لما قالت المعتزلة في احتجاجهم على أن الأمر بالشئ ليس عين النهي عن ضده ولا يستلزم ضده وكان من حجتهم أن الأمر يجوز أن يكون وقت الأمر ذاهلاً عن الضد، وإذا كان ذاهلاً عنه فلا يكون طالباً لتركه، فاعترض عليهم ابن قدامة بأنه لا تشتط إرادة الأمر، فبين العلامة الشنقيطي رحمه الله أن هذا الاعتراض في غير موضعه؛ وذلك أن الإرادة في كلام المعتزلة هي إرادة إيجاد الصيغة بحيث يكون المتكلم مريداً لإيجاد صيغة الأمر فلا يكون نائماً أو ساهياً أو سكراناً وهذه الإرادة متفق عليها فلا يحسن حينئذ الاعتراض على المعتزلة بذلك.

وقال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٩): ((ومن المسائل التي تنبني على الاختلاف في هذه المسألة قول الرجل لأمراته إن خالفت نهبي فأنت طالق، ثم قال: قومي فقعدت. فعلى أن الأمر بالشئ نهى عن ضده، فقوله: قومي هو عين النهي عن القعود فيكون قعودها مخالفة لنهيه المعبر عنه بصيغة الأمر فتطلق، وعلى أنه مستلزم له فيتفرع على الخلاف المشهور في لازم القول هل هو قول أو لا)).

أقول: الصحيح أن لازم القول ليس بقول إلا في كلام الله عز وجل ورسوله عليه الصلاة والسلام؛ وذلك أن الشخص قد يتكلم بالقول ولا يستحضر لازمه.

لكن القول بأن هذه المسألة مبنية على هذا الخلاف فيه نظر، وذلك أن النهي المستلزم من الأمر ليس بنهي مقصود للمتكلم وإنما دخل في كلامه عن طريق اللزوم، ولهذا من ترك الأمر لا يعاقب على تركه للأمر ووقوعه في لوازمه المباحة معاً. وإذا كان النهي المستفاد من لوازم الأمر ليس مقصوداً للمتكلم وإنما ثبت عن طريق اللزوم فلا يدخل في قوله: إذ خالفت نهبي فأنت طالق، وإنما يدخل ذلك المنهيات المرادة للمتكلم.

وإذا مشينا على ما ذكره المؤلف فإنها تطلق بهذا، وذلك أن هذا اللازم داخل في كلام المؤلف عن طريق اللزوم دخولاً ضرورياً بحيث أن المتكلم لا يمكنه نفيه، فلازم القول في هذه القضية لازم للمتكلم لا محالة، وإنما الذي خاض فيه العلماء من ذلك هو اللازم الذي قد لا يدركه المتكلم ولا يلتزم به إن علم به، أو يبين عدم لزومه له فهنا يقال: لازم القول ليس بلازم، وأما في هذه المسألة فإن لازم داخل في كلام المتكلم دخولاً ضرورياً لا يمكنه نفيه، فإن القائل لغيره: قم مثلاً لا يمكنه أن ينفي أن من لازم قوله النهي عن القعود والاضجاع مثلاً.

وقال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٩): ((ومن المسائل المبينة عليها أيضاً ما لو سرق المصلي في صلاته أو لبس حريراً أو نظر محرماً، فعلى أن الأمر بالشيء نهى عن ضده فيكون الأمر بالصلاة هو عين النهي عن السرقة مثلاً فتبطل الصلاة، بناء على أن النهي يستلزم الفساد، فعين السرقة منهي عنها في الصلاة بنفس الأمر بالصلاة، فعلى أن النهي يقتضي الفساد فالصلاة باطلة)) .

أقول: لم يظهر لي صحة ما قاله المؤلف رحمه الله ها هنا من الانبناء، وذلك أننا إذا قلنا إن الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضده فغاية ما يستفاد من ذلك النهي عن السرقة مثلاً بنفس الأمر بالصلاة لا النهي عن الصلاة بنفس النهي عن السرقة. وذلك أن مورد الأمر غير مورد النهي، فمورد الأمر الصلاة، ومورد النهي السرقة، وإنما كان يلزمهم ذلك لو قالوا: الأمر بالصلاة أمر بها وبالسرقة، والنهي عن السرقة نهى عنها وعن الصلاة، وهم لا يقولون بذلك.

وقال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٤١-٤٢): ((وأما الصبي المميز فجمهور العلماء على أنه غير مكلف بشيء مطلقاً لأن القلم مرفوع عنه حتى يبلغ، وعن أحمد رواية مرجوحة بتكليف الصبي المميز، ومذهب مالك وأصحابه تكليف الصبي بالمكروه والمندوب فقط دون الواجب والحرام)) .

أقول: ما عزا المؤلف للجمهور ليس بصحيح، وما عزا لمالك فهو مذهبه ومذهب الجمهور، والنزاع في ذلك إنما هو للحنفية دون الجمهور.

قال العلامة النووي رحمه الله في [شرح مسلم] (٨ / ١٦٠-١٦١):

((ومذهب مالك والشافعي وأحمد والعلماء كافة من الصحابة والتابعين فمن بعدهم أنه يصح حج الصبي ويثاب عليه ويترتب عليه أحكام حج البالغ إلا أنه لا يجزيه عن فرض الإسلام فاذا بلغ بعد ذلك واستطاع لزمه فرض الإسلام، وخالف أبو حنيفة الجمهور فقال: لا يصح له احرام ولا حج ولا ثواب فيه ولا يترتب عليه شيء من أحكام الحج. قال: وإنما يحج به ليتعلم ويتجنب محظوراته للتعلم. قال: وكذلك لا تصح صلاته وإنما يؤمر بها لما ذكرناه وكذلك عنده سائر العبادات والصواب مذهب الجمهور لحديث ابن عباس رضي الله عنه أن امرأة رفعت صبياً فقالت يا رسول الله ألهذا حج قال: "نعم" والله أعلم)) .

قلت: ويصح الحج من غير المميز ويثاب عليه وهو الذي عليه جمهور السلف وأئمة المذاهب وتقوم نية وليه مقام نيته، وذلك أن الحج تدخله النيابة في الجملة.

وأما سائر العبادات التي لا تدخلها النيابة فلا تصح من غير المميز. والله أعلم.

وقال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٤٢): ((وجمع بعض محققي الأصوليين من المالكية بين القولين بأن قال: إنَّ عدم النوم والنسيان شرط في الأداء لا في الوجوب، فالصلاة واجبة عليهما مع أنَّهما غير مكلفين بنفس أدائها فالتمكن من الأداء بعد النوم، والنسيان شرط في الأداء فقط لا في الوجوب، ومرادهم بشرط الإيجاب أنَّه شرط في الإيجاب الإعلامي الذي المقصود منه اعتقاد وجوب إيجاد الفعل ومرادهم بشرط الأداء الإيجاب الإلزامي الذي المقصود منه الامتثال الذي لا يحصل إلا بالاعتقاد والإيجاد معاً)).

أقول: هذا القول وهو قوله: (ومرادهم بشرط الإيجاب أنَّه شرط في الإيجاب الإعلامي الذي المقصود منه اعتقاد وجوب إيجاد الفعل) فيه نظر، وذلك أنَّه لا يتصور من النائم والناسي اعتقاد وجوب فعل الواجبات حال نومهما، أو نسيانها.

وقال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٤٢): ((واعلم أنَّ ما جزم به المؤلف رحمه الله من كون الناسي والنائم غير مكلفين، يشكل عليه وجوب قضاء الصلاة والأجماع على أنَّها قضاء، وقد يجاب عنه بأنَّ القضاء وجب بانعقاد سبب الوجوب، وإن منع من تمامه مانع النوم أو النسيان والله تعالى أعلم)).

أقول: القول بأنَّ وجوب القضاء حصل بانعقاد سبب الوجوب يلزم منه وجوب القضاء في حق الصبي والمجنون وذلك أنَّ انعقاد سبب الوجوب الذي هو دخول الوقت موجود فيهما أيضاً. والصحيح أن يقال أنَّ ما أمر به النائم والناسي ليس بقضاء بل هو أداء بأمر جديد.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (٢٣ / ٣٣٥): ((وأما النائم أو الناسي وإن كان غير مفرط أيضاً فإنَّ ما يفعله ليس قضاء بل ذلك وقت الصلاة في حقه حين يستيقظ ويذكر. كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: "من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإنَّ ذلك وقتها" وليس عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث واحد بقضاء الصلاة بعد وقتها وإنما وردت السنة بالإعادة في الوقت لمن ترك واجباً من واجبات الصلاة)).

وقال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٤٣): ((واعلم أنَّ العلماء اختلفوا فيما يلزم السكران، ومما قيل في ذلك التفصيل لأنَّ السكر قد يذهب جميع عقله حتى يكون لا يعقل شيئاً، وهو المعروف بالسكران الطافح، وقد يذهب بعض عقله ويبقى معه بعضه، فالأظهر في الطافح أنَّه لا يلزمه شيء من العقود ولا العتق ولا الطلاق ولا الجنائيات إلا ما كان من خطاب الوضع كغرم قيمة المتلف)).

أقول: ما ذهب إليه المؤلف رحمه الله من أن السكران لا تلزمه الجنايات إلا ما كان من خطاب الوضع فيه نظر. والصحيح أنه يؤخذ بجميع الجنايات والحدود لأنها مترتبة على شربه للخمر، والعبد يؤخذ بذنبه وما ترتب عليه من الذنوب كمن فعل فعلاً محدثاً فإنه يؤخذ به وما ترتب عليه من فعل الناس له.

وقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن "تصرفات السكران". فقال كما في [مجموع الفتاوى] (٣٣/ ١٠٣-١٠٩)

((قد تنازع الناس فيه قديماً وحديثاً وفيه النزاع في مذهب أحمد وغيره وكثير من أجوبة أحمد فيه كان التوقف. والأقوال الواقعة في مذهب أحمد وغيره: القول بصحة تصرفاته مطلقاً: أقواله وأفعاله. والقول بفسادها مطلقاً. والفرق بين أقواله وأفعاله. والفرق بين الحدود وغيرها. والفرق بين ما له وما عليه. وما ينفرد به وما لا ينفرد به. وهذا التنازع موجود في مذهب أحمد وغيره. ثم تنازعوا فيمن زال عقله بغير سكر " كالبنج " هل يلحق بالسكران؟ أو المجنون؟ على قولين في مذهب أحمد وغيره وكل من أصحاب أحمد يتمسك في ذلك بشيء من كلامه؛ وليس عنه رواية ووجهاً؛ بل روايتان متأولتان. وتنازعوا فيمن أكره على شرب الخمر هل يأثم بذلك؟ على وجهين. ومن أصحاب أحمد كالحلال: من ينصر أنه لا يقع عليه طلاقه. ومنهم كالقاضي من ينصر وقوع طلاقه. والذين أوقعوا طلاقه لهم ثلاثة مآخذ:

أحدها: أن ذلك عقوبة له. وصاحب هذا قد يفرق بين الحدود وغيرها وهذا ضعيف؛ فإن الشريعة لم تعاقب أحداً بهذا الجنس من إيقاع الطلاق أو عدم إيقاعه؛ ولأن في هذا من الضرر على زوجته البريئة وغيرها ما لا يجوز؛ فإنه لا يجوز أن يعاقب الشخص بذنب غيره؛ ولأن السكران عقوبته ما جاءت به الشريعة من الجلد ونحوه فعقوبته بغير ذلك تغيير لحدود الشريعة؛ ولأن الصحابة إنما عاقبته بما السكر مظنته؛ وهو الهذيان والافتراء في القول على أنه إذا سكر هذى وإذا هذى افتري ثمانون. فبين أن إقدامه على السكر الذي هو مظنة الافتراء يلحقه بالمقدم على الافتراء؛ إقامة لمظنة الحكمة مقام الحقيقة؛ لأن الحكمة هنا خفية مستترة؛ لأنه قد لا يعلم افتراؤه ولا متى يفترى ولا على من يفترى؛ كما أن المضطجع يحدث ولا يدري هل هو أحدث أم لا فقام النوم مقام الحدث. فهذا فقه معروف فلو كانت تصرفاته من هذا الجنس: لكان ينبغي أن تطلق امرأته سواء طلق أو لم يطلق كما يحد حد المفترى سواء افتري أو لم يفتر. وهذا لا يقوله أحد.

المآخذ الثاني: أنه لا يعلم زوال عقله إلا بقوله وهو فاسق بشربه فلا يقبل قوله في عدم العقل والسكر. وحقيقة هذا القول أنه لا يقع الطلاق في الباطن؛ ولكن في الظاهر لا يقبل دعوى المسقط. ومن قال بهذا قد يفرق بين ما ينفرد به.

المآخذ الثالث: وهو مأخذ الأئمة منصوباً عنهم: الشافعي وأحمد: أن حكم التكليف جار عليه؛ ليس كالمجنون المرفوع عنه القلم ولا النائم. وذلك أن القلم مرفوع عن المجنون والسكران معاقب كما ذكره الصحابة. وليس مأخذ أجود من هذا. وكذلك قال أحمد: ما قيل فيه أحسن من هذا. وهذا ضعيف أيضاً فإنه إن أريد أنه وقت السكر يؤمر وينهى فهذا باطل؛ فإن من لا عقل له ولا يفهم الخطاب لم يدر بشرع ولا غيره على أنه يؤمر وينهى؛ بل أدلة الشرع والعقل تنفي أن يخاطب مثل هذا. وإن أريد أنه قد يؤخذ بما يفعله في سكره: فهذا صحيح في الجملة؛ لكن هذا لأنه خوطب في صحوه بأن لا يشرب الخمر الذي يقتضي تلك الجنايات فإذا فعل المنهي عنه لم يكن معذوراً فيما فعله من المحرم كما قلت في سكر الأحوال الباطنة: إذا كان سبب السكر محذورا لم يكن السكران معذورا. هذا الذي قلته قد يقتضي أنه في الحدود كالصاحي وهذا قريب. وأنا إنما تكلمت على تصرفاته: صحتها

وفسادها. وأمّا قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾ فهو نهي لهم أن يسكروا سكرًا يفوتون به الصلاة أو نهي لهم عن الشرب قريب الصلاة أو نهي لمن يدب فيه أوائل النشوة. وأمّا في حال السكر فلا يخاطب بحال. والدليل على أنّه لا تصح تصرفاته وجوه:

أحدها: حديث جابر بن سمرة الذي في صحيح مسلم لما أمر النبي صلى الله عليه وسلم باستنكاه ماعز بن مالك.

الثاني: أنّ عبادته كالصلاة لا تصح بالنص والإجماع؛ فإنّ الله نهي عن قرب الصلاة مع السكر حتى يعلم ما يقوله واتفق الناس على هذا؛ بخلاف الشارب غير السكران فإنّ عبادته تصح بشروطها ومعلوم أنّ صلاته إنّما لم تصح لأنّه لم يعلم ما يقول؛ كما دل عليه القرآن. فنقول: كل من بطلت عبادته لعدم عقله فبطلان عقوده أولى وأحرى كالنائم والمجنون ونحوهما فإنّه قد تصح عبادات من لا يصح تصرفه؛ لنقص عقله: كالصبي والمجنون عليه لسفه.

الثالث: أنّ جميع الأقوال والعقود مشروطة بوجود التمييز والعقل. فمن لا تمييز له ولا عقل ليس لكلامه في الشرع اعتبار أصلاً كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: "إنّ في الجسد مضغة إذا صلحت صلح لها سائر الجسد وإذا فسدت فسد لها سائر الجسد ألا وهي القلب" فإذا كان القلب قد زال عقله الذي به يتكلم ويتصرف فكيف يجوز أن يجعل له أمر ونهي. أو إثبات ملك أو إزالته. وهذا معلوم بالعقل مع تقرير الشارع له.

والرابع: أنّ العقود وغيرها من التصرفات مشروطة بالقصود. كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: "إنّما الأعمال بالنيات" وقد قررت هذه القاعدة في "كتاب بيان الدليل على بطلان التحليل" وقررت: أنّ كل لفظ بغير قصد من المتكلم؛ لسهو وسبق لسان وعدم عقل؛ فإنّه لا يترتب عليه حكم. وأمّا إذا قصد اللفظ ولم يقصد معناه: كالهازل؛ فهذا فيه تفصيل.

والمراد هنا "بالقصد" القصد العقلي الذي يختص بالعقل. فأما القصد الحيواني الذي يكون لكل حيوان: فهذا لا بد منه في وجود الأمور الاختيارية من الألفاظ والأفعال وهذا وحده غير كاف في صحة العقود والأقوال؛ فإنّ المجنون والصبي وغيرهما لهذا القصد كما هو للبهائم ومع هذا فأصواتهم وألفاظهم باطلة مع عدم التمييز؛ لكن الصبي والمجنون الذي يميز أحياناً يعتبر قوله حين التمييز.

الخامس: أنّ هذا من باب خطاب الوضع والإخبار؛ لا من باب خطاب التكليف: وذلك أنّ كون السكران معاقباً أو غير معاقب ليس له تعلق بصحة عقوده وفسادها؛ فإنّ العقود ليست من باب العبادات التي يثاب عليها ولا الجنائيات التي يعاقب عليها؛ بل هي من التصرفات التي يشترك فيها البر والفاجر والمؤمن والكافر وهي من لوازم وجود الخلق؛ فإنّ العهود والوفاء بما أمر لا تتم مصلحة الآدميين إلّا بها؛ لاحتياج بعض الناس إلى بعض في جلب المنافع ودفع المضار؛ وإنّما تصدر عن العقل. فمن لم يكن له عقل ولا تمييز لم يكن قد عاهد ولا حلف ولا باع ولا نكح ولا طلق ولا أعتق.

يوضح ذلك أنّه معلوم أنّ قبل تحريم الخمر كان كلام السكران باطلاً بالاتفاق؛ ولهذا لما تكلم حمزة بن عبد المطلب رضي الله عنه في سكره قبل التحريم بقوله: هل أنتم إلّا عبيد لأبي. لم يكن مؤاخذاً عليه. وكذلك لما خلط المخلط من المهاجرين الأولين في سورة "قل يا أيها الكافرون" قبل النهي لم يعتب عليه. وكذلك الكفار لو شربوا الخمر وعاهدوا وشرطوا لم يلتفت إلى ذلك منهم بالاتفاق ومن سكر سكرًا لا يعاقب عليه مثل أن يشرب ما لا يعلم أنّه يسكره ونحو ذلك. فأما من سكر بشرب محرم فلا ريب أنّه يأثم

بذلك ويستحق من عقوبة الدنيا والآخرة ما جاء به أمر الله تعالى. فهذا الفرق ثابت بينه وبين من سكر سكرًا يعذر فيه فأما كون عهده الذي يعاهد به الآدميين منعقدًا يترتب عليه أثره ويحصل به مقصوده: فهذا لا فرق فيه بين سكر المعذور وغير المعذور؛ لأنَّ هذا إنما كان الموجب لصحته أنَّ صاحبه فعله وهو عاقل مميز؛ لا أنَّه بر وفاجر. والشرع لم يجعل السكران بمنزلة الصاحي أصلاً)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٤٥): ((فالمكره على القتل بأن قيل: أقتله وإلا قتلتك أنت، لا يجوز له قتل غيره، وإن أدى ذلك إلى قتله هو، وأما في غير حق الغير الظاهر أنَّ الإكراه عذر يسقط التكليف)).

أقول: قوله: (وأما في غير حق الغير الظاهر أنَّ الإكراه عذر يسقط التكليف). يفهم منه أنَّ الإكراه في حق الغير ليس بعذر، وليس هذا على إطلاقه فإنَّ من قيل له مثلاً: سب فلاناً وإلا قتلناك. يجوز له أن يسبه.

والذي يظهر لي أنَّه عند تساوى الضررين فالإكراه ليس بعذر فمن قيل له: اقتل فلاناً وإلا قتلناك، أو اقطع يده أو قطعنا يدك، أو خذ ألف درهم من ماله وإلا أخذنا نظير ذلك من مالك فالإكراه في هذه الصور وفي نظيرها ليس بعذر، وذلك أنَّه ليس له أن يسعى إلى دفع الضرر عن نفسه وحصوله لغيره مع تساوي الضررين.

لكن عند تفاوت الضررين فالمسألة محل نظر واجتهاد ويختلف ذلك باختلاف الضرر.

فإذا كان الضرر الذي عليه دون الضرر الذي على غيره فالإكراه ليس بعذر له بطريق الأولى، فإنَّه إذا قيل له مثلاً: اقتل فلاناً وإلا أخذنا من مالك ألف دينار، أو خذ من مال فلان ألف دينار وإلا أخذنا من مالك خمسمائة دينار فالإكراه في هذا ونظائره ليس بعذر.

وأما إذا كان الضرر الذي على الغير أخف من الضرر الذي عليه فإنَّ ذلك يختلف باختلاف الصور فمن قيل له: خذ ديناراً من مال فلان وإلا قتلناك فله أن يأخذ ذلك ويضمنه.

وإذا قيل له: خذ مائة دينار من مال فلان وإلا أخذنا ألف دينار من مالك، فله أن يأخذ المائة ويضمن نظيرها لمالكها.

لكن إن قيل له: اقطع قدم فلان وإلا فقأنا عينيك، فهنا الضرر الذي عليه أعظم من الضرر الذي على غيره، لكن لا يظهر لي أنَّ ذلك مما يحل له. والله أعلم.

وقال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٥٢):

((القسم الثاني من قسمي المستحيل عقلاً هو ما كان مستحيلاً لا لذاته بل لتعلق علم الله بآنه لا يوجد، لأنَّ ما سبق في علم الله آنه لا يوجد مستحيل عقلاً أن يوجد لاستحالة تغير ما سبق به العلم الأزلي وهذا النوع يسمونه المستحيل العرضي، ونحن نرى أنَّ هذه العبارة لا تنبغي لأنَّ وصف استحالة العرض من أجل كونها بسبب تعلق العلم الأزلي لا يليق بصفة الله، فالذي ينبغي أن يقال: آنه مستحيل لأجل ما سبق في علم الله من آنه لا يوجد، ومثال هذا النوع إيمان أبي لهب فإنَّ إيمانه بالنظر إلى مجرد ذاته جائز عقلاً الجواز الذاتي لأنَّ العقل يقبل وجوده وعدمه، ولو كان إيمانه مستحيلاً عقلاً لذاته لاستحال شرعاً تكليفه بالإيمان مع آنه مكلف به قطعاً اجماعاً، ولكن هذا الجائز عقلاً الذاتي، مستحيل من جهة أخرى، وهي من حيث تعلق الله فيما سبق آنه لا يؤمن لاستحالة تغير ما سبق به العلم الأزلي، والتكليف بهذا النوع من المستحيل واقع شرعاً بإجماع المسلمين لأنَّه جائز ذاتي لا مستحيل ذاتي)).

أقول: التكليف في الشرع لا يقع أمر مستحيل لقول الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

والتكليف بالمستحيل تكليف بخلاف الوسع وهذا لا يكون في الدنيا كما تدل عليه الآية.

وأبو لهب بعد نزول الآية فيه لم يخاطب بالإيمان بل حاله كحال من نزل عليه العذاب قبل إيمانه قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه

الله كما في [مجموع الفتاوى] (٨/ ٣٠٢):

((فإنَّه قد ذهب طائفة من أهل الكلام إلى أنَّ تكليف الممتنع لذاته واقع في الشريعة وهذا قول الرازي، وطائفة قبله وزعموا أنَّ تكليف أبي لهب وغيره من هذا الباب حيث كلف أن يصدق بالأخبار التي من جملتها الإخبار بآنه لا يؤمن وهذا غلط فإنَّه من أخبر الله آنه لا يؤمن وأنَّه يصلّي النار بعد دعاء النبي صلى الله عليه وسلم له إلى الإيمان فقد حقت عليه كلمة العذاب كالذي يعاين الملائكة وقت الموت لم يبق بعد هذا مخاطباً من جهة الرسول بهذين الأمرين المتناقضين)).

قلت: وقبل نزول الآية لا يصح أيضاً أن يقال أنَّ أبا لهب كلف بالمستحيل بل كلف بما يقدر عليه لكنه لم يرد له غلبة هواه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (٨/ ٤٧٤):

((ما لم يفعلوه مما أمرهم به يعلم أنَّه لا يكون لعدم إرادتهم له لا لعدم قدرتهم عليه وليس الأمر به أمراً بما يعجزون عنه بل هو أمر بما لو أرادوه لقدروا على فعله لكنهم لا يفعلونه لعدم إرادتهم له)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٥٤): ((والصنع أخص مطلقاً من الفعل)).

أقول: قال العلامة الشوكاني رحمه الله في [فتح القدير] (٢/ ٣٢٨):

((ثم وبخ علماءهم في تركهم لنهيهم فقال : ﴿لَبَسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ وهذا فيه زيادة على قوله: ﴿لَبَسَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ لأنَّ العمل لا يبلغ درجة الصنع حتى يتدرَّب فيه صاحبه، ولهذا تقول العرب: سيف صنيع إذا جوَّد عامله عمله فالصنع هو العمل الجيد لا مطلق العمل)).

وقال أبو هلال العسكري في [الفروق اللغوية] (ص: ٣٢١-٣٢٢):

((الفرق بين الصنع والعمل: أنَّ الصنع ترتيب العمل وإحكامه على ما تقدم علم به وبما يوصل إلى المراد منه، ولذلك قيل للنجار صانع ولا يقال للتاجر صانع لأنَّ النجار قد سبق علمه بما يريد عمله من سرير أو باب وبالأَسباب التي توصل إلى المراد من ذلك والتاجر لا يعلم إذا اتجر أنَّه يصل إلى ما يريد من الربح أو لا، فالعمل لا يقتضي العلم بما يعمل له ألا ترى أن المستخرجين والضمناء والعشارين من أصحاب السلطان يسمون عمالاً ولا يسمون صناعاً إذ لا علم لهم بوجوه ما يعملون من منافع عملهم كعلم النجار أو الصائغ بوجوه ما يصنعه من الحلي والآلات، وفي الصناعة معنى الحرفة التي يتكسب بها وليس ذلك في الصنع، والصنع أيضاً مضمن بالجودة، ولهذا يقال ثوب صنيع وفلان صنيعه فلان إذا استخضه على غيره وصنع الله لفلان أي أحسن إليه وكل ذلك كالفعل الجيد)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله مذكرة أصول الفقه للشيخ الشنقيطي (ص: ٣٦):

((وينبغي على الخلاف في الترك هل هو فعل أو لا. فروع كثيرة في المذهب: كمن منع مضطراً فضل طعام أو شراب حتى مات، فعلى أنَّ الترك فعل فإنه يضمن ديته، وعلى أنَّه ليس بفعل فلا ضمان عليه، وكمن منع صاحب جدار خاف سقوطه عمداً عنه حتى سقط، ومن أمسك وثيقة حق حتى تلف الحق. وأمثال هذا كثيرة جداً في الفروع فعلى أنَّ الترك فعل فإنه يضمن في الجميع، وعلى أنَّه ليس بفعل فلا ضمان عليه، وأشار إلى هذا صاحب مراقي السعود بقوله:

ولا يكلف بغير الفعل	باعث الأنبيا ورب الفضل
فكفنا بالنهي مطلوب النبي	والكف فعل في صحيح المذهب
له فروع ذكرت في المنهج	وسردها من بعد ذا البيت يجي
من شرب أو خيط ذكاة فضل ما	وعمد رسم وشهادة وما
عطل ناظر وذو الرهن كذا	مفرط في العلف فادر المأخذ

أقول: قول صاحب المراقي: (له فروع ذكرت في المنهج) هو كتاب المنهج المنتخب إلى أصول عُزيت للمذهب: لأبي الحسن علي بن قاسم الزقاق المالكي المتوفى سنة (٩١٢) هـ.

وقوله: (من شرب) بينه المؤلف رحمه الله بقوله: (كمن منع مضطراً فضل طعام أو شراب حتى مات).

وقوله: (أو خيط) كمن أصابته جائفة وطلب من شخص ما يخيظ به فمنعه حتى مات.

وقوله: (ذكاة) كمن مر على صيد فيه حياة مستقرة وأمكنه تذكيته ولم يفعل حتى مات فهل يضمه لصائده أو لا.

وقوله: (فضل ما) كمن عنده فضل ماء ولأخيه زرع فمنعه من فضل ماءه حتى ييس زرعه.

وقوله: (وعمد) جمع عمود والمعنى إذا خاف شخص من سقوط جداره ولأخيه فضل عمود فطلبه منه فامتنع حتى سقط جداره.

وقد بيّن ذلك المؤلف بقوله: (وكمن منع صاحب جدار خاف سقوطه عمداً عنه حتى سقط)

وقوله: (رسم) أي أمسك وثيقة بحق حتى ضاع الحق وقد بيّن ذلك المؤلف بقوله: (ومن أمسك وثيقة حق حتى تلف الحق).

وقوله: (وشهادة) أي من كتم شهادة حتى ضاع الحق.

البيت في المراقي جاءت بلفظ: (رسم شهادة) من غير الواو العاطفة وفيها احتمالان صحيحان الأول: أن يكون رسم أضيف إلى

الشهادة فيصير معنى البيت وثيقة شهادة أي منع وثيقة شهادة بحق من الحقوق حتى ضاع الحق.

الآخر: تنوين رسم فيكون قوله: (شهادة) أي من كتم شهادة حتى ضاع الحق.

وقوله: (وما عطل ناظر) كأن يكون ليتيم أرض أو دار فعطل الناظر عليها إيجارها مع إمكانه هل يضمن أجرة الإجارة أو لا.

وقوله: (وذو الرهن) كمن يرهن أرضاً لإيجارها خطر وبال فيفرط من بيده الرهن في إيجارته.

وهذا مبني على من أجاز إجارة الرهن وهم الجمهور، وخالف في ذلك الحنفية.

وقوله: (مفرط في العلف) كمن ترك بهيمة عند رجل فقال له اعلفها واسقها حتى أعود إليك فترك ذلك حتى هلك.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٥٨): ((واعلم أنه يفرق بين خطاب التكليف وخطاب الوضع بفارقين ظاهرين وهما أن خطاب الوضع علامته أنه إما ألا يكون في قدرة المكلف أصلاً كزوال الشمس والنقاء من الحيض أو يكون في قدرته، ولا يؤمر به كالنصاب للزكاة والاستطاعة للحج وعدم السفر للصوم)).

أقول: وقد يكون خطاب الوضع في قدرة المكلف ويؤمر به كالوضوء وستر العورة في الصلاة فإن هذين الشرطين يدخلان في خطاب الوضع لكونهما من الشروط ويدخلان في خطاب التكليف لأمر المكلف بهما.

ومثل ذلك أسباب انتقال الأملاك كالبيع والإجارة فيدخلان في خطاب الوضع لكونهما من أسباب انتقال الأملاك، ويدخلان في خطاب التكليف لأن من ذلك ما يباح ويحجب ويكره ويندب.

وقد يكون خطاب الوضع في قدرة المكلف وينهى عنه كأسباب العقوبات في الجنایات مثل الزنا والسرقة فإنهما يدخلان في خطاب الوضع لكونهما من أسباب العقوبات، ويدخلان في خطاب التكليف للنهي عنهما.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٦١): ((وأما الشرط في اللغة فهو العلامة، ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾ الآية)) .

أقول: الشرطُ بسكون الراء مُحَقَّقٌ مِنَ الشَّرْطِ يَفْتَحُ الرَّاءَ وَهُوَ الْعَلَامَةُ. ويجمع على أَشْرَاطٍ. وجمع الشرطُ بسكون الراء شُرُوطٌ.

وقال رحمه الله بعد ذلك: ((والشرط الشرعي في الاصطلاح عند أهل الأصول هو: ما لا يلزم من وجوده لذاته وجود ولا عدم)) .

أقول: وذكر (ص: ٦٢) شرط الصحة ومثل له بالزوال لوجوب صلاة الظهر، وشرط الصحة هذا لا يدخل في التعريف السابق للشرط لأنه يلزم من وجوده الوجود بخلاف الشرط فإذا وجد الزوال وجد وجوب صلاة الظهر مثلاً، وإذا لم يوجد الزوال بعد فإن صلاة الظهر لم تجب. فشرط الوجوب ينطبق عليه تعريف السبب دون الشرط، وما ذكره المؤلف من التعريف فإنما ينطبق على شرط الصحة كالوضوء للصلاة. والله أعلم.

وقال رحمه الله (ص: ٦٢): ((إِلَّا أَنَّ صِحَّةَ الْوَاجِبِ قَدْ تَشْتَرِطُ لَهَا شُرُوطُ الْوَجُوبِ ...)) .

أقول: فيقال زوال الشمس شرط في صحة صلاة الظهر، فالزوال شرط وجوب على ما ذكر المؤلف وهو شرط صحة من وجه آخر.

وقال رحمه الله (ص: ٦٢): ((وَالْمَانِعُ فِي اللُّغَةِ اسْمُ فَاعِلٍ مَنَعَهُ)) .

أقول: وهو في اللغة بمعنى: الحاجز أو الحائل.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٦٣): ((الْمَانِعُ ثَلَاثَةٌ أَقْسَامٍ)) .

أقول: وينقسم أيضاً إلى مانع للحكم، ومانع للسبب. فمانع الحكم: كالأبوة بالنسبة للقصاص فإن حكم القصاص على الوالد مرتفع في قتله لولده. ومانع السبب كغصب النصاب فإن الغصب يمنع من كون النصاب سبباً لوجوب الزكاة.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٦٤): ((وأما عند المتكلمين فضابط الصحة مطلقاً في العبادات وغيرها هي موافقة ذي الوجهين الشرعي منهما)).

أقول: الوجهان هما: موافقة الشرع، ومخالفته. فصلاة الظهر مثلاً بعد الزوال موافقه للوجه الشرعي فهي صحيحة، وصلاتها قبل الزوال مخالفة للوجه الشرعي فهي فاسدة.

وما ليس له غير وجه واحد كمعرفة الله ورد الودائع فلا يطلق عليه الصحة ولا الفساد عندهم. وذلك أن معرفة الله تعالى لا تقع إلا موافقة للشرع إذ لو وقعت مخالفة للشرع لكانت جهلاً وليست بمعرفة فالمعرفة لا تكون إلا موافقة.

وكذلك رد الودائع موافق للشرع فإن ذلك لا ينقسم إلى رد موافق للشرع ورد مخالف له.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٦٦): ((والفساد والباطل مترادفان فمعناهما واحد عند الجمهور وخالف في ذلك الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت فجعل الباطل هو ما منع بوصفه وأصله كبيع الخنزير بالدم وجعل الفاسد هو ما شرع بأصله ومنع بوصفه كبيع الدرهم بالدرهمين فهو مشروع بأصله وهو بيع درهم بدرهم ممنوع بوصفه الذي هو الزيادة التي سببت الربا ولذا لو حذف الدرهم الزائد عنده صح البيع في الدرهم الباقي بالدرهم على أصل بيع الدرهم بالدرهم يداً بيد)).

أقول: ومن أمثلة ما لم يشرع بأصله ووصفه كبيع الملاقيح وهو بيع ما في بطون الأمهات وذلك لأن من أصل المبيع أن يكون موجوداً عند العقد ومن وصفه أن يكون مقدوراً على تسليمه.

وغير الحنفية يقولون: ما نهي عنه لو وصفه فهو منهي عنه لأصله. وهذا هو الصحيح، وما يدل على عدم صحة قول الحنفية أن الصلاة من غير وضوء فاسدة من أصلها بالسنة والإجماع مع أن الصلاة مشروعة بأصلها منهي عنها بوصف الحدث. والحنفية لا يخالفون في ذلك. مع أنهم قالوا في طواف الحائض أنه يحرم عليها الطواف ويجزئها عن طواف الفرض حتى يقع التحلل به عندهم.

وتناقضوا فيمن صام يوم العيد عن نذر فصححوه مع الإثم لأن الصوم مأمور به في أصله فإذا كان في يوم عيد فهو منهي عنه لو صفه، وأبطلوه إن صامه لغير نذر وهذا تناقض بين إذا لا فرق معتبر بين ما صححوه وبين ما أفسدوه.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٦٦): ((وأما الإعادة فهي في اللغة تكرير الفعل مرة أخرى ومنه قول توبة بن الحمير:

مِنَ الْخَفِرَاتِ الْبَيْضِ وَدَّ جَلِيسُهَا

إِذَا مَا انْقَضَتْ أُحْدُوثَةٌ لَوْ تُعِيدُهَا)).

أقول: قوله: (الْخَفِرَاتِ) أي: النساء الحبيبات والْحَقَرُ بالتحريك شِدَّةُ الحياء.
وقوله: (أُحْدُوثَةٌ) أي: حديث.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٦٩): ((وفرق بعض العلماء بين النائم والناسي والمسافر وبين الحائض فقال الفعل في غير زمن الحيض كزمن النوم والنسيان والسفر يوصف بالوجوب ففعله الثاني قضاء لذلك الواجب.
وأما الحيض فالصوم فيه حرام فلا يمكن وصفه بالوجوب فصوم الحائض عدة من أيام أخر على هذا أداء بأمر جديد لا قضاء. وذكر ابن رشد في المقدمات أنَّ هذا التفصيل هو الراجح عند المالكي)).

أقول: سبق القول في النائم والناسي وأنَّ الصحيح أنَّهما لم يؤمرا بالقضاء وإنما أمرا بالأداء بأمر جديد ونقلنا فيما مضى قول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (٢٣ / ٣٣٥): ((وأما النائم أو الناسي وإن كان غير مفرط أيضاً فإنَّ ما

يفعله ليس قضاء بل ذلك وقت الصلاة في حقه حين يستيقظ ويذكر. كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: "من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإنَّ ذلك وقتها" وليس عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث واحد بقضاء الصلاة بعد وقتها وإنما وردت السنة بالإعادة في الوقت لمن ترك واجباً من واجبات الصلاة)). وهكذا القول في الحائض والنفساء.

وذلك أننا إذا قلنا: إنَّ وجوب القضاء حصل بانعقاد سبب الوجوب يلزم منه وجوب القضاء في حق الصبي والمجنون وذلك أنَّ انعقاد سبب الوجوب الذي هو دخول الوقت موجود فيهما أيضاً. كما سبق بيان ذلك.

وقول العلامة ابن قدامة رحمه الله الذي ذكره المؤلف ص (٧١): ((ولا يمتنع وجوب العبادة في الذمة بناء على وجود السبب مع تعذر فعلها كما في النائم والناسي وكما في المحدث تجب عليه الصلاة مع تعذر فعلها منه في الحال، وديون الآدميين تجب على المعسر مع عجزه عن أدائها)).

أقول: النائم والناسي سبق القول فيهما.

وأما المحدث فإنَّ الصلاة وجبت عليه مع تعذر فعلها منه في الحال لأنَّه مكلف بزوال الحدث وبفعلها بغير حدث بخلاف النائم والناسي فليسا بمكلفين بإزالة المانع وهو النوم أو النسيان.

وأما وجوب ديون الآدميين على المعسر مع عجزه عن أدائها فالأنَّ ذلك من حقوق العباد وهي مبنية على المشاحة، ولأنَّه إنَّما أوجبه على نفسه لأخذه له فأشبهه النذر فإنَّه يجب بالذمة مع وجود المانع كالموت. والله أعلم.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٧١): ((وعرفها أيضاً في عرف حملة الشرع بقوله: فالعزيمة الحكم الثابت من غير مخالفة دليل شرعي. وقيل ما لزم بإيجاب الله تعالى. والتعريف الأول أكمل)).

أقول: قوله: (الحكم الثابت) خرج به الحكم المنسوخ فلا يطلق عليه عزيمة لارتفاعه، وكان ينبغي أن يضيف قيد (بدليل شرعي) لإخراج ما ثبت بدليل عقلي أو حسي أو عادي فإن ذلك لا يسمى عزيمة في الاصطلاح. وقوله: (من غير مخالفة دليل شرعي) كان ينبغي أن يضيف عليه قيد (راجع) فإن المخالف إذا كان مرجوحاً فلا يؤخذ به، وإن كان مساوياً فيتوقف فيه حتى يوجد مرجح آخر.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٧٢): ((وعرفها في اصطلاح أهل الأصول بأنها استباحة المحظور مع قيام الحاضر. وقيل: ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح، وهذا التعريف الأخير حكاه بقليل أجود من الأول)).

أقول: قوله: (ما ثبت) أي بدليل. وقوله: (على خلاف دليل شرعي) خرج به العزيمة لأنها على وفق الدليل لا خلافه. ويخرج من الرخصة الأحكام التي فيها معنى السهولة واليسر من غير مخالفة لدليل شرعي كالأكل والشرب والنوم. ويخرج من ذلك ما خفف على هذه الأمة من الأصار والأغلال التي كانت على من مضى لأن رفع ذلك في هذه الأمة لم يكن على خلاف دليل شرعي.

ولو أضاف المؤلف في التعريف قيد (ثابت) لكان أجود لإخراج المنسوخ، فإنَّ ما ثبت على خلاف دليل منسوخ لا يعد رخصة اصطلاحاً.

وقول المؤلف رحمه الله: (وهذا التعريف الأخير الذي حكاه بقريل أجود من الأول)، وذلك أنَّ استباحة المحظور قد يكون بغير حجة وهي استباحة محرمة، وقد يكون بحجة صحيحة وهي الرخصة، فالتعريف لم يخلص للرخصة بل دخل فيه ما ليس برخصة. ولو قال في التعريف: استباحة المحظور بدليل ثابت مع قيام الحاضر المرجوح لكان أجود.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٧٥): ((ومثال ما لم توجد فيه علة العام، اباحة رجوع الأب فيما وهب لابنه فإنه داخل في عموم المنع في حديث الواهب، العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه. ولكنه خرج بدليل خاص، وعلة المنع غير موجودة في الأب لأنَّ الأبوة تجعل له من التسلط على ما تحت يد الولد، ما لم يكن لغيره وناقش بعض العلماء في الفرق بينهما، وقال لا فرق بين المسألتين)).

أقول: قوله: (وناقش بعض العلماء في الفرق بينهما، وقال لا فرق بين المسألتين) وذلك أنَّ رجوع الوالد فيما وهبه لولده داخل في الرخصة بمعناها اللغوي والاصطلاحي. أمَّا دخوله في معناها اللغوي فباعتبار أنَّ الرخصة هي السهولة واللين والإذن للوالد في رجوعه عن هبته لولده نوع من السهولة واللين في حقة إذ لم يشدد عليه فيمنع من ذلك. وأمَّا دخوله في معناها الإصلاحي وذلك أنَّ رجوع الوالد في هبته لولده حكم ثابت بقول النبي صلى الله عليه وسلم: ((لا يحل لرجل أن يعطي عطية أو يهب هبة فيرجع فيها إلاَّ الوالد فيما يعطي ولده)) وهو مخالف لدليل شرعي آخر وهو قوله: ((العائد في هبته كالعائد في قيئه)) لمخالف راجح وهو أن للوالد التسلط على مال ولده ما ليس لغيره. وهذه هي حقيقة الرخصة اصطلاحاً.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٧٦): ((قال المؤلف: الأدلة جمع دليل وهو فعل بمعنى فاعل، من الدلالة وهي فهم أمر من أمر أو كون أمر بحيث يفهم منه أمر يفهم أو لم يفهم وهي مثلثة الدال والفتح أفصح. والدليل في اصطلاح أهل الأصول هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري)).

أقول: قوله: (ما يمكن) المراد بالإمكان الإمكان بالقوة لا بالفعل، ولهذا لم يقل: (ما يتوصل به) وذلك لأنَّ الدليل لا يخرج عن كونه دليلاً بعدم الالتفات إليه.

وقوله: (بصحيح النظر) خرج به فاسد النظر كمن توصل من أهل الكلام على نفي الصفات بمثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

وقوله: (إلى مطلوب خبري) يدخل فيه العلم والظن، وأخرج بعض علماء الأصول من أهل الكلام كالآمدي وأبي الحسين البصري الظن من الدليل وسموه أمانة، فما دل على مطلوب خبري علمي هو الدليل، وما دل على مطلوب خبري ظني فهو الأمانة، والصحيح عدم الفرق بينهما لغة ولا شرعاً.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٨١): ((ومن أحسن ما قيل في ذلك، الجمع بين الأقوال، بأنَّ البسملة في بعض القراءات كقراءة ابن كثير آية من القرآن وفي بعض القرآن ليست آية، ولا غرابة في هذا)).

أقول: هذا القول فيه نظر فإنَّ مؤدى ذلك أنَّ البسملة آية من القرآن وليست آية من القرآن وهذا جمع بين النقيضين.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (٢٢ / ٣٥٤):

((وحيث أنَّ الذين لا يقرءونها قد أقرأهم الرسول ولم ييسمل، وأولئك أقرأهم وبسمل فهذا يدل على جواز الأمرين وإن كان أحدهما أفضل لا يدل على أنَّها في أحد الحرفين ليست من القرآن وأنَّه نهي عن قراءتها فإن هذا جمع بين النقيضين كيف يسوغ قراءتها والنهي عن قراءتها بل هذا يدل على جواز الأمرين كالحروف التي ثبتت في قراءة دون قراءة مثل: "من تحتها"، ومثل ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ﴾ فالرسول يجوز إثبات ذلك ويجوز حذفه كلاهما جائز في شرعه. وبهذا يتبين أنَّ من قال من الفقهاء إنَّها واجبة على قراءة من أثبتها أو مكروهة على قراءة من لم يثبتها فقد غلط بل القرآن يدل على جواز الأمرين. ومن قرأ بإحدى القراءات لا يقال إنَّه كلما قرأ يجب أن يقرأ بها ومن ترك ما قرأ به غيره لا يقول إنَّ قراءة أولئك مكروهة بل كل ذلك جائز بالاتفاق وإن رجع كل قوم شيئاً)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٨٢): ((فصل: قال المؤلف رحمه الله تعالى: فأما ما نقل نقلاً غير متواتر كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) فقد قال قوم ليس بحجة، لأنَّه خطأ قطعاً إلى آخره)).

أقول: هذه اللفظة: (متتابعات) جاءت في قراءة جماعة من الصحابة منهم:

١ - ابن مسعود.

رواه عبد الرزاق في [تفسيره] (٧٢٨)، والطبري في [تفسيره] (١٢٥٥٥) عن معمر، عن أبي إسحاق الهمداني، قال: حرف ابن مسعود (فصيام ثلاثة أيام متتابعات). قال أبو إسحاق: فكذلك نقرأها.

قلت: هذا إسناد منقطع بين أبي إسحاق وهو السبيعي عمرو بن عبد الله بن عبيد وبين ابن مسعود.

ورواه عبد الرزاق في [مصنفه] (١٦١٠٣) أخبرنا معمر عن أبي إسحاق والأعمش قالا: في حرف ابن مسعود: (فصيام ثلاثة أيام متتابعات). قال أبو إسحاق: وكذلك نقرأها.

قلت: هذا إسناد منقطع أيضاً.

وروى الطبري في [تفسيره] (١٢٥٥٠) حدثنا ابن وكيع، قال: حدثنا يزيد بن هارون، عن قزعة بن سويد، عن سيف بن سليمان، عن مجاهد، قال: في قراءة عبد الله: (فصيام ثلاثة أيام متتابعات).

قلت: ابن وكيع وهو سفيان ضعيف ابتلي بوراق سوء كان يدخل عليه ما ليس من حديثه، وقزعة ضعيف، ورواية مجاهد عن ابن مسعود منقطعة.

وروى عبد الرزاق في [مصنفه] (١٦١٠٤) عن ابن عيينة عن بن أبي نجيح قال جاء رجل إلى طاووس فسأله عن صيام ثلاث أيام في كفارة اليمين قال: صم كيف شئت. فقال له مجاهد: يا أبا عبد الرحمن فإيها في قراءة بن مسعود: (متتابعات) قال: فأخبر الرجل.

قلت: هذا إسناد منقطع أيضاً.

وروى ابن أبي شيبه في [مصنفه] (١٢٥٠٤)، والطبري في [تفسيره] (١٢٥٥٤) من طريق وكيع، عن سفيان، عن جابر، عن عامر، قال: في قراءة عبد الله: (فصيام ثلاثة أيام متتابعات).

قلت: إسناده واه فيه جابر بن يزيد الجعفي كذبه غير واحد، وعامر هو الشعبي روايته عن ابن مسعود منقطعة.

وروى عبد الرزاق في [مصنفه] (١٦١٠٢) عن ابن جريج قال سمعت عطاء يقول بلغنا في قراءة ابن مسعود (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات) قال: وكذلك نقرأها.

قلت: إسناده منقطع.

وروى الطبري في [تفسيره] (١٢٥٥٣)، والقاسم بن سلام في [فضائل القرآن] (٤٩٩) من طريق مغيرة بن مقسم، عن إبراهيم: في قراءة أصحاب عبد الله (فصيام ثلاثة أيام متتابعات).

قلت: المغيرة كان يدلّس عن إبراهيم، ورواية إبراهيم النخعي عن ابن مسعود وإن كانت منقطعة لكن احتج بها كثير من علماء الحديث.

ورواه الطبري [تفسيره] (١٢٥٥٦) حدثنا ابن وكيع، قال: حدثنا محمد بن حميد، عن معمر، عن الأعمش، قال: كان أصحاب عبد الله يقرءون: (فصيام ثلاثة أيام متتابعات).

قلت: ابن وكيع وهو سفيان ضعيف الحديث.

وأصحاب ابن مسعود إنما تلقوا ذلك عن ابن مسعود.

قلت: هذه الطرق والأسانيد يقوي بعضها بعضاً، فالذي يظهر لي ثبوت هذه القراءة في مصحف ابن مسعود رضي الله عنه.

٢- أبي بن كعب.

روى ابن أبي داود في [المصاحف] (١٣٣)، والطبري في [تفسيره] (١٢٥٤٨) من طريق أبي جعفر الرازي، عن الربيع بن أنس، قال: كان أبي بن كعب يقرأ: (فصيام ثلاثة أيام متتابعات).

قلت: فيه أبو جعفر وهو الرازي عيسى بن ماهان ضعيف، والربيع بن أنس، روايته عن أبي بن كعب منقطعة ثم رواية أبي جعفر عنه ضعيفة مضطربة، وقد اضطرب في هذه الرواية فتارة يرويها عن الربيع عن أبي وتارة يذكر أبا العالية بينهما.

فروى الطبري (١٢٥٤٩)، والبيهقي في [الكبرى] (١٩٧٩٣) من طريق عبيد الله بن موسى، عن أبي جعفر الرازي، عن الربيع بن أنس، عن أبي العالية، عن أبي بن كعب، أنه كان يقرأ: (فصيام ثلاثة أيام متتابعات).

وروى الحاكم في [المستدرک] (٣٠٩١) فقال: أخبرنا أبو عبد الله محمد بن يعقوب الحافظ ثنا محمد بن عبد الوهاب بن حبيب العبدي ثنا جعفر بن عون أنبأ أبو جعفر الرازي عن الربيع بن أنس عن أبي العالية عن أبي بن كعب رضي الله عنه: أنه كان يقرأها (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات).

ورواه ابن أبي شيبه في [مصنفه] (١٢٥٠٣) حدثنا وكيع، عن أبي جعفر، عن الربيع، عن أبي العالية، قال: كان أبي يقرأها: (فصيام ثلاثة أيام متتابعات).

وروى مالك في [الموطأ] (٦٧٥)، ومن طريقه البيهقي في [الكبرى] (١٩٧٩٤) عن حميد بن قيس المكي أنه أخبره قال: كنت مع مجاهد وهو يطوف بالبيت فجاءه إنسان فسأله عن صيام أيام الكفارة أمتتابعات أم يقطعها قال حميد فقلت له: نعم يقطعها إن شاء. قال مجاهد: لا يقطعها فإنها في قراءة أبي بن كعب (ثلاثة أيام متتابعات).

قلت: إسناده منقطع بين مجاهد وأبي بن كعب.

ورواه البيهقي في [الكبرى] (١٩٧٩٥) أخبرنا أبو نصر بن قتادة أنبأ أبو منصور النضروي ثنا أحمد بن نحدة ثنا سعيد بن منصور ثنا سفيان عن بن أبي نجيح عن عطاء أو طاووس قال: إن شاء فرق فقال له مجاهد في قراءة عبد الله (متتابعة) قال: فهي متتابعة.

قلت: إسناده منقطع بين مجاهد وأبي بن كعب.

والذي يظهر لي ثبوت قراءة أبي بن كعب من هذين الطريقين. والله أعلم.

قال العلامة ابن قدامة رحمه الله في [المغني] (٢٢٦ / ٢٢):

((وهذا لا خلاف فيه، إلا في اشتراط التتابع في الصوم، وظاهر المذهب اشتراطه، كذلك قال إبراهيم النخعي، والثوري، وإسحاق، وأبو عبيد، وأبو ثور، وأصحاب الرأي.

وروي نحو ذلك عن علي رضي الله عنه.

وبه قال عطاء، ومجاهد، وعكرمة.

وحكى ابن أبي موسى، عن أحمد، رواية أخرى، أنه يجوز تفريقها.

وبه قال مالك، والشافعي، في أحد قوليه؛ لأن الأمر بالصوم مطلق، فلا يجوز تقييده إلا بدليل، ولأنه صام الأيام الثلاثة، فلم يجب التتابع فيه، كصيام المتمتع ثلاثة أيام في الحج.

ولنا، أن في قراءة أبي، وعبد الله بن مسعود: " فصيام ثلاثة أيام متتابعات ".

كذلك ذكره الإمام أحمد، في " التفسير " عن جماعة، وهذا إن كان قرآنًا، فهو حجة؛ لأنه كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وإن لم يكن قرآنًا، فهو رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ إذ يحتمل أن يكونا سمعاه من النبي صلى الله عليه وسلم تفسيراً فظناه قرآنًا، فثبت له رتبة الخبر، ولا ينقص عن درجة تفسير النبي صلى الله عليه وسلم للآية، وعلى كلا التقديرين، فهو حجة يصار إليه)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٨٢): ((خلاصة ما ذكره في هذا الفصل، أن ما نقل أحاداً كقراءة (متتابعات) المذكورة لا يكون قرآنًا وهذا لا خلاف فيه)) .

أقول: النزاع في ذلك موجود بين أهل العلم فإن هنالك جماعة من السلف من كان يقرأ بها في الصلاة ومنهم من أجاز القراءة بها وهذا منهم على إثباتها من القرآن.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (١٣ / ٣٩٤-٣٩٥):

((وأما القراءة الشاذة الخارجة عن رسم المصحف العثماني مثل قراءة ابن مسعود وأبي الدرداء رضي الله عنهما (والليل إذا يغشى والنهار إذا تجلى والذكر والأنثى) كما قد ثبت ذلك في الصحيحين. ومثل قراءة عبد الله (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) وكقراءته: (إن كانت إلا زقية واحدة) ونحو ذلك. فهذه إذا ثبتت عن بعض الصحابة فهل يجوز أن يقرأ بها في الصلاة؟ على قولين للعلماء هما روايتان مشهورتان عن الإمام أحمد وروايتان عن مالك.

إحداهما: يجوز ذلك لأنَّ الصحابة والتابعين كانوا يقرءون بهذه الحروف في الصلاة.

والثانية: لا يجوز ذلك وهو قول أكثر العلماء؛ لأنَّ هذه القراءات لم تثبت متواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم وإن ثبتت فإنَّها منسوخة بالعرضة الآخرة فإنَّه قد ثبت في الصحاح عن عائشة وابن عباس رضي الله عنهما أنَّ جبريل عليه السلام كان يعارض النبي صلى الله عليه وسلم بالقرآن في كل عام مرة فلما كان العام الذي قبض فيه عارضه به مرتين والعرضة الآخرة هي قراءة زيد بن ثابت وغيره، وهي التي أمر الخلفاء الراشدون أبو بكر وعمر وعثمان وعلي بكتابتها في المصاحف وكتبها أبو بكر وعمر في خلافة أبي بكر في صحف أمر زيد بن ثابت بكتابتها ثم أمر عثمان في خلافته بكتابتها في المصاحف وإرسالها إلى الأمصار وجمع الناس عليها باتفاق من الصحابة علي وغيره)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٨٦): ((وقوله تعالى ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ فيه حذف مضاف، وحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، أسلوب من أساليب اللغة معروف، عقده في الخلاصة بقوله: وما يلي المضاف يأتي خلفاً ... عنه في الاعراب إذا ما حذف والمضاف المحذوف مدلول عليه بدلالة الاقتضاء، وهي عند جماهير الأصوليين، دلالة الالتزام وليست من المجاز عندهم، كما هو معروف في محله)).

أقول: دلالة الاقتضاء هي ما كان المدلول فيه مضمرًا؛ إمَّا لتوقف صدق المتكلم على ذلك الإضمار، كقوله عليه السلام: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)، أي: رفع إثمهم. أو لتوقف صحة الملفوظ عليه؛ إمَّا عقلاً نحو: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، أو شرعاً، نحو: أعتق عبدك عني على ألف، إذ يستدعي إضمار انتقال الملك إليه، لتوقف العتق عنه شرعاً عليه. ولم يرتض شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله قول من يقول إنَّ في الآية حذف للمضاف وإقامة المضاف إليه مقامه حيث قال كما في [مجموع الفتاوى] (٧/ ١١٢-١١٣):

((ومن الأمثلة المشهورة لمن يثبت المجاز في القرآن: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾. قالوا: المراد به أهلها فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه. فقليل لهم: لفظ القرية والمدينة والنهر والميزاب؛ وأمثال هذه الأمور التي فيها الحال والمحال كلاهما داخل في الاسم. ثم قد يعود

الحكم على الحال وهو السكان وتارة على المحل وهو المكان وكذلك في النهر يقال: حفرت النهر وهو المحل. وجرى النهر وهو الماء ووضعت الميزاب وهو المحل وجرى الميزاب وهو الماء وكذلك القرية قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً﴾.

وقوله: ﴿وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسًا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ * فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾، وقال في آية أخرى: ﴿أَفَأَمِنْ أَهْلُ الْقُرَى أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ﴾. فجعل القرى هم السكان.

وقال: ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِنْ قَرْيَتِكَ الَّتِي أَخْرَجْنَاكَ أَهْلَكْنَاهُمْ فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ﴾. وهم السكان. وكذلك قوله

تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا﴾. وقال تعالى: ﴿أَوَكَلَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾. فهذا المكان لا السكان لكن لا بد أن يلحظ أنه كان مسكوناً؛ فلا يسمى قرية إلا إذا كان قد عمر

للسكنى مأخوذ من القرى وهو الجمع، ومنه قولهم: قريت الماء في الحوض إذا جمعته فيه.

ونظير ذلك لفظ "الإنسان" يتناول الجسد والروح ثم الأحكام تتناول هذا تارة وهذا تارة لتلازمهما؛ فكذا القرية إذا عذب أهلها خربت وإذا خربت كان عذاباً لأهلها؛ فما يصيب أحدهما من الشر ينال الآخر؛ كما ينال البدن والروح ما يصيب أحدهما. فقوله:

﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾. مثل قوله ﴿قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً﴾. فاللفظ هنا يراد به السكان من غير إضمار ولا حذف فهذا

بتقدير أن يكون في اللغة مجاز، فلا مجاز في القرآن. بل وتقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز تقسيم مبتدع محدث لم ينطق به السلف. والخلف فيه على قولين وليس النزاع فيه لفظياً؛ بل يقال: نفس هذا التقسيم باطل لا يتميز هذا عن هذا ولهذا كان كل ما يذكرونه من الفروق تبين أنها فروق باطلة وكلما ذكر بعضهم فرقاً أبطله الثاني ((.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٧٦): ((وكذلك قوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾، وقوله: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾ الآية. لا مجاز فيه، وبذلك اعترف أكثر علماء البلاغة، حيث عدوا هذا النوع من البديع وسموه باسم المشاكلة، ومعلوم أن المجاز من فن البيان، لا من فن البديع، فأكثرهم قالوا إن المشاكلة من البديع ...)) إلخ.

أقول: أحسن من هذا جواب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله حيث قال كما في [مجموع الفتاوى] (٢٨ / ١٨٢-١٨٣):

((وقال: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ أَتَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ فبين أن الظالم يعتدى عليه:

أي بتجاوز الحد المطلق في حقه؛ وهو العقوبة وهذا عدوان جائز كما قال: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى

عَلَيْكُمْ﴾. وقول بعضهم: إن هذا ليس بعدوان في الحقيقة وإنما سماه عدواناً على سبيل المقابلة كما قالوا مثل ذلك في قوله:

﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ . لا يحتاج إليه؛ فَإِنَّ العدوان المطلق هو مجاوزة الحد المطلق وهذا لا يجوز في حقه إلا إذا اعتدى فيتجاوز الحد في حقه بقدر تجاوزه. والسيئة اسم لما يسوء الإنسان؛ فَإِنَّ المصائب والعقوبات تسمى سيئة في غير موضع من كتاب الله تعالى)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٨٨): ((بل معنى ايذاءهم الله كفرهم به وجعلهم له الأولاد والشركاء ، وتكذيبهم رسله . ويوضح ذلك حديث (ليس أحد اصبر على أذى يسمعه من الله إنهم يدعون له ولداً وأنه ليغفرهم ويرزقهم))).

أقول: كفرهم به وسائر ما ذكره المؤلف ليس هو أذى الله عز وجل وإنما ما ذكر هو سبب أذى الله عز وجل، والواجب إثبات الأذى لله عز وجل كما أثبتته للنفس مع اعتقادنا أن صفات الله عز وجل لا تماثل صفات خلقه.

قال العلامة ابن القيم رحمه الله في [الصواعق المرسلة] (٤ / ١٤٥١):

((وليس أذاه سبحانه من جنس الأذى الحاصل للمخلوقين كما أن سخطه وغضبه وكراهته ليست من جنس ما للمخلوقين)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٨٩): ((وإن كانت علاقته غير المشابهة كالسببية والمسببية ونحو ذلك سمي مجازاً مفرداً مرسلاً كقول الشاعر:

أَكَلْتُ دَمًا إِنْ لَمْ أَرْعُكَ بِضَرَّةٍ ... بَعِيدَةٍ مَهْوَى الْقُرْطِ طَيِّبَةِ النَّشْرِ .

طلق الدم وأراد الدية مجازاً مرسلاً علاقته السببية لأن الدية المعبر عنها بالدم سببها الدم وهي مسبب له)).

أقول: قائل هذه الأبيات هو أنيف بن قنبر الكلابي وكانت له امرأة سيئة الخلق فقال: لو أتيتُ بها دمشق فإثماً أرضٌ وبئةٌ فلعلها تموت، فقدم بها دمشق، وقال:

دمشقُ خُذِيهَا وَعَلِّمِي أَنَّ لَيْلَةً ... تَمُرُّ بِعُودِي نَعِشِهَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ

شَرِبْتُ دَمًا إِنْ لَمْ أَرْعُكَ بِحُرَّةٍ ... بَعِيدَةٍ مَهْوَى الْقُرْطِ طَيِّبَةِ النَّشْرِ

يَجْرَعُكَ السَّمُّ الدُّعَافَ لِقَاؤُهَا ... فَتُغْضِيَنَّ مِنْ غِيظٍ عَلَى لَهَبِ الْجَمْرِ

تَقُولُ لِكِ الْجَارَاتِ صَبْرًا وَإِنَّمَا ... يُجْرَعُكَ الْجَارَاتُ كَأَسَاءَ مِنَ الصَّبْرِ

وقوله: (بَعِيدَةٍ مَهْوَى الْقُرْطِ) هذه كناية عن طول عنقها، وقوله: (طَيِّبَةِ النَّشْرِ) والنشر الرائحة الطيبة.

والمعنى إن لم أتزوج عليك امرأة حسنة طيبة الرائحة تروحك وتفزعك فقتل الله لي قتيلاً أعجز عن أخذه فأخذ ديتة.

وقال قبل هذه البيت: دِمَشْقُ خُذِيهَا وَعَلِّمِي أَنَّ لَيْلَةً ... تَمُرُّ بِعُودِي نَعِشِهَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ.

والمعنى: خذيني يا دمشق وأهلكيها بحماك واعلمي أن ليلة موت هذه المرأة عندي هي ليلة القدر التي هي خير من ألف شهر.

وقوله: (تَمُرُّ بِعُودِي نَعْشِهَا). عودا النعش هما يدا النعش الذي يحمل به الأموات.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٨٩): ((ومثاله قولك لمن فرط في أمر وقت إمكان فرصته، ثم بعد أن فات إمكان فرصته جاء يطلبه (الصيف ضيعت اللبن) وأصل المثل أن امرأة من تميم خطبها رجلان أحدهما كبير في السن وله مواشي كثيرة، والثاني شاب وماشيته قليلة، فاخترت الشاب، وكانت الخطبة زمن الصيف، ثم طلبت بعد ذلك من الكبير الذي ردت خطبته لبناً فقال لها: (الصيف ضيعت اللبن))).

أقول: ليس هذا هو أصل المثل ولكن أصله ما ذكر غير واحد ومنهم ابن الأنباري في [الزاهر في معاني كلمات الناس] (٢/ ١٨٥-١٨٦):

((وقولهم: الصيف ضيَعَت اللَّبَنَ.

قال أبو بكر: معناه طلبت الشيء في غير وقته وذلك أن الألبان تكثر في الصيف فيضرب هذا مثلاً للرجل يترك الشيء وهو ممكن ويطلبه وهو متعذر.

وحدثني أبي - رحمه الله - قال حدثنا أبو بكر العبدى وأحمد بن عبيد قالا حدثنا ابن الأعرابي عن المفضل قال تزوج عمرو بن عمرو بن عُدُس بن زيد بن عبد الله بن دارم بن مالك بن حنظلة ابنة عمه دَخْتُنُوس بنت لقيط بن زرارة بن عدس بن زيد بن عبد الله بن دارم وقد كان أسن فأبغضته فاشتد بغضها له وكان أكثر قومه مالا وأعظمهم شرفاً فلم تزل تولع به وتهجره وكانت شاعرة حتى طلقها فتزوجها بعده عمير بن معبد بن زرارة وهو ابن عمها وكان شاباً قليل المال فمرت بها إبل عمرو وكأَنَّها الليل من كثرتها فقالت لخادمتها ويلك انطلقى إلى أبي شريح فقولي لي فليسقنا من اللبن فانطلق الرسول إليه فقال له إن ابنة عمك دخنتوس تقرأ عليك السلام وتقول لك: اسقنا من اللبن فقال للرسول قل لها: الصيف ضيعت اللبن فأرسلها مثلاً وبعث إليها بلقوخين وراوية من لبن فأتاها الرسول فقال لها إِنَّ أبا شريح أرسل إليك بهذا وهو يقول الصيف ضيعت اللبن فقالت وعندها عمير وحطأت بين كتفيه هذا ومَذَقَةٌ ُ خَيْرٌ فأرسلتها مثلاً يضرب للشيء القليل المعجب الموافق للمحبة دون الكثير المنقص)).

قلت: قولها: (هذا ومَذَقَةٌ ُ خَيْرٌ) المذقة اللبن المخلوط بالماء. أي هذا الشاب ولبنه المخلوط بالماء خير من ذلك الشيخ الغني.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٩٠): ((وأنكر المجاز العقلي السكاكي ورده إلى الاستعارة المكنية)).

أقول: الاستعارة المكنية هي أن يذكر المشبه ويحذف المشبه به ويكني عنه بذكر لازمه قول أبي ذؤيب الهذلي:

وَإِذَا الْمِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا ... أَلْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لَا تَنْفَعُ.

فالمشبه المنيّة، والمشبه به الأسد ولم يصرح به لكنه كنى عليه بلازمه وهي المخالب.

قلت: السكاكي: هو يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي، السكاكي الخوارزمي الحنفي، أبو يعقوب، سراج الدين.

قال فيه الحافظ الذهبي رحمه الله في [تاريخ الإسلام] (٢٧٣ / ٤٥):

((أبو يعقوب السكاكي، سراج الدين، الخوارزمي. إمام في النحو والتصريف وعلمي المعاني والبيان، والاستدلال، والعروض، والشعر. وله النصيب الوافر في علم الكلام، وسائر فنون العلوم. من رأى مصنفه، علم تبخره ونبله وفضله. توفي في هذه السنة بخوارزم)).

ولد ليلة الثلاثاء جمادى الأولى سنة خمس وخمسين وخمسمائة ومات سنة ست وعشرين وستمائة.
ومن أشهر مؤلفاته مفتاح العلوم.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٩١): ((ومثال مجاز الزيادة عندهم: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١])).

أقول: المجاز فيها عند القائلين به هو زيادة الكاف

وللعلماء في تأويلها عدة أقول:

الأول: أنَّ الكاف صلة زيدت للتأكيد.

الثاني: أنَّ مثل صلة زائدة وتقدير الآية: ليس كهو شيء.

ويستشهدون على هذا بمثل قوله تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ عَلَى مِثْلِهِ﴾ [الأحقاف: ١٠].

قال العلامة البغوي رحمه الله في [تفسيره] (٢٥٤ / ٧): ((المثل: صلة، يعني: عليه، أي على أنه من عند الله)).

وهكذا قوله تعالى: ﴿أَوْ مِّنْ كَانَ مِثْلًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَاهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنُ مِّثْلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٢].

قال العلامة البغوي رحمه الله في [تفسيره] (١٨٤ / ٣): ((المثل صلة، أي: كمن هو في الظلمات)).

وهكذا قوله تعالى: ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا﴾ [البقرة: ١٣٧].

قال العلامة البغوي رحمه الله في [تفسيره] (١٥٦ / ١): ((أي بما آمنتم به، وكذلك كان يقرؤها ابن عباس، والمثل صلة)).

الثالث: أنه ليس ثم زيادة أصلاً، بل هذا من باب قولهم: مثلك لا يفعل كذا، أي: أنت لا تفعله، وأتى بمثل للمبالغة، وقالوا في معنى المبالغة هنا: أي: ليس كمثله مثل لو فرض المثل، فكيف ولا مثل له.

الرابع: أنَّ مثل بمعنى صفة، ويستشهدون بقوله تعالى: ﴿كَمَنُ مِّثْلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ [الأنعام: ١٢٢].

قال العلامة الشوكاني رحمه الله في [فتح القدير] (٢/ ٤٧٣): ((أي كمن صفته في الظلمات)) .

وهكذا قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ﴾ [الرعد: ٣٥] .

قال الحافظ ابن كثير رحمه الله في [تفسيره] (٤/ ٤٦٤): ((أي: صفتها ونعتها)) .

وهكذا قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ (النحل - ٦٠) .

قال العلامة البغوي رحمه الله في [تفسيره] (٥/ ٢٥): ((الصفة العليا)) .

ومثله قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ الْمَثَلِ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الروم: ٢٧] .

قال العلامة البغوي رحمه الله في [تفسيره] (٦/ ٢٦٨): ((أي: الصفة العليا)) .

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٩٤): ((ورجح المؤلف رحمه الله أنَّ المتشابه ما استأثر الله بعلمه، وأنَّ الوقف تام على قوله: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾، أي وما يعلم تأويله إلا الله وحده، بقرائن في الآية، فمن القرائن المعنوية اللفظية أنَّه لو أراد عطف الراسخين لقال: ويقولون بالواو)) .

أقول: (فمن القرائن المعنوية اللفظية أنَّه لو أراد عطف الراسخين لقال: ويقولون بالواو) وذلك أننا إذا عطفنا قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ على لفظ الجلالة فإنَّ الجملة بعد ذلك وهي قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ تعتبر جملة حالية وفي ذلك إشكال ذكره علماء التفسير في هذا الموضع ومنهم العلامة الشنقيطي رحمه الله فقد قال في [أضواء البيان في

إيضاح القرآن بالقرآن] (١/ ١٩٥):

((الجهة الثالثة من جهات الإشكال المذكورة هي: أنَّ المعروف في اللغة العربية أنَّ الحال قيد لعاملها ووصف لصاحبها، فيشكل تقييد هذا العامل الذي هو يعلم بهذه الحال التي هي ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا﴾؛ إذ لا وجه لتقييد علم الراسخين بتأويله بقولهم آمنا به؛ لأنَّ

مفهومه أنهم في حال عدم قولهم: ﴿أَمَّا بِهِ﴾ لا يعلمون تأويله وهو باطل، وهذا الإشكال قوي وفيه الدلالة على منع الحالية في جملة يقولون على القول بالعطف)).

فإذا كان الأمر كذلك فلا يستقيم عطف الراسخين على لفظ الجلالة إلا مع عطف جملة ﴿يَقُولُونَ أَمَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ على ما قبلها حتى تنتفي الحالية، فلما لم يصرح الله عز وجل بالعطف في هذا الموضع فيقول: ويقولون آمنا به دل ذلك على بطلان الوقف على قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾.

هذا مراد المؤلف رحمه الله، على أنه يمكن أن يتأول لهؤلاء بأن جملة ﴿يَقُولُونَ أَمَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ معطوفة بحرف محذوف.

العلامة الشنقيطي رحمه الله في [أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن] (١/ ١٩٥-١٩٦): ((التنبيه الثاني: إذا كانت جملة يقولون: لا يصح أن تكون حالاً لما ذكرنا فما وجه إعرابها على القول بأن الواو عاطفة. الجواب: والله تعالى أعلم أنها معطوفة بحرف محذوف والعطف بالحرف المحذوف، أجازته ابن مالك وجماعة من علماء العربية. والتحقيق جوازه، وأنه ليس مختصاً بضرورة الشعر كما زعمه بعض علماء العربية، والدليل على جوازه وقوعه في القرآن، وفي كلام العرب. فمن أمثلته في القرآن قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ﴾ [الغاشية: ٨] الآية، فإنه معطوف بلا شك على قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ﴾ [الغاشية: ٢]، بالحرف المحذوف الذي هو الواو ويدل له إثبات الواو في نظيره في قوله تعالى في سورة «القيامة»: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ (٢٢) إلى ربها نَاضِرَةٌ (٢٣) ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢ - ٢٤] الآية، وقوله تعالى في «عبس»: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ﴾ (٣٨) ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ (٣٩) ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ﴾ [عبس: ٣٨ - ٤٠] الآية.

وجعل بعض العلماء منه قوله تعالى: ﴿وَكَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ﴾ [التوبة: ٩٢] الآية، قال: يعني وقلت: بالعطف بواو محذوفة وهو أحد احتمالات ذكرها ابن هشام في "المغني"، وجعل بعضهم منه: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، على قراءة فتح همزة إن قال: هو معطوف بحرف محذوف على قوله: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨]، أي: وشهد أن الدين عند الله الإسلام وهو أحد احتمالات ذكرها صاحب «المغني» أيضاً. ومنه حديث: "تصدق رجل من ديناره من درهما من صاع بره من صاع تمره" يعني ومن درهما ومن صاع إلخ.

حكاه الأشموني وغيره، والحديث المذكور أخرجه مسلم، والإمام أحمد، وأصحاب السنن. ومن شواهد حذف حرف العطف قول الشاعر:

كيف أصبحت كيف أمسيت ... يغرس الود في فؤاد الكريم
يعني: وكيف أمسيت.

وقول الحطيئة: إن امرأ رهطه بالشام منزله ... يرمل يبرين جار شد ما اغتربا

أي: ومنزله برمل يبرين.

وقيل: الجملة الثانية صفة ثانية لا معطوفة وعليه فلا شاهد في البيت، وممن أجاز العطف بالحرف المحذوف الفارسي وابن عصفور خلافاً لابن جني والسهيلي)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٩٥): ((وقول المؤلف رحمه الله في هذا المبحث والصحيح أنَّ المتشابه ما ورد في صفات الله سبحانه وتعالى مما يجب الايمان به ويحرم التعرض لتأويله كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] إلى آخره لا يخلو من نظر، لأنَّ آيات الصفات لا يطلق عليها اسم المتشابه بهذا المعنى من غير تفصيل، لأنَّ معناها معلوم في اللغة العربية وليس متشابهاً، ولكن كيفية اتصافه جل وعلا بها ليست معلومة للخلق)).

أقول: وقد قال نحو ذلك في كتابه [ذم التأويل] (ص: ٣٩) ونص كلامه فيه:

((فثبت بما ذكرناه من الوجوه أنَّ تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله تعالى وأنَّ متبعه من أهل الزيغ وأنَّه محرم على كل أحد ويلزم من هذا أن يكون المتشابه هو ما يتعلق بصفات الله تعالى وما أشبهه دون ما قيل فيه أنه الجمل أو الذي يغمض علمه على غير العلماء المحققين أو الحروف المقطعة لأنَّ بعض ذلك معلوم لبعض العلماء وبعضه قد تكلم ابن العباس وغيره في تأويله فلم يجز أن يحمل عليه والله أعلم)).

قلت: وهذه عبارات صريحة تدل على وقوع العلامة ابن قدامة رحمه الله في مذهب المفوضة.

وقال رحمه الله في [لمعة الاعتقاد] (ص: ٢-١):

((موصوف بما وصف به نفسه في كتابه العظيم، وعلى لسان نبيه الكريم.

وكل ما جاء في القرآن أو صح عن المصطفى عليه السلام من صفات الرحمن وجب الإيمان به، وتلقيه بالتسليم والقبول، وترك التعرض له بالرد والتأويل والتشبيه والتمثيل.

وما أشكل من ذلك وجب الإيمان به لفظاً، وترك التعرض لمعناه ونرد علمه إلى قائله، ونجعل عهده على ناقله اتباعاً لطريق الراسخين في العلم الذين أثنى الله عليهم في كتابه المبين بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران : ٧] ، وقال في ذم مبتغي التأويل لمتشابه تنزيله ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران : ٧] ، فجعل ابتغاء التأويل علامة على الزيغ، وقرنه بابتغاء الفتنة في الذم، ثم حجبهم عما أملوه، وقطع أطماعهم عما قصدوه، بقوله سبحانه: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ ((.

قلت: وكلامه رحمه الله هنا ليس بصريح في مذهب التفويض فقوله: ((وترك التعرض له بالرد والتأويل)) يمكن أن يحمل التأويل المنفي في كلامه هو التأويل المخالف لظاهر النصوص.

وقوله: ((وما أشكل من ذلك وجب الإيمان به لفظاً، وترك التعرض لمعناه)) يمكن أن يحمل على بعض الأدلة التي تشكل على الناظر فيها هل المراد بها الصفة أو لا، كما في قول النبي صلى الله عليه وسلم عن ربه عز وجل أنه قال: ((وَإِنْ أَتَانِي يَمْسِي أَتَيْتُهُ هَرَوَلَةً)) . رواه البخاري (٧٤٠٥)، ومسلم (٢٦٧٥) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

فإنَّ هناك من أهل العلم من فهم من الحديث إثبات صفة الهرولة، ومنهم من تأول ذلك أنَّ قرب الله تعالى من عبده المتقرب إليه أعظم من قرب عبده إليه.

فهذا الكلام الذي تكلم به العلامة ابن قدامة رحمه الله في "اللمعة" يمكن أن يتأول له فيه لكن كلامه في "الروضة" وفي ذم التأويل ظاهر في مذهب أهل التفويض.

قال العلامة محمد بن إبراهيم آل الشيخ رحمه الله كما في [فتاوى ومراسلات محمد بن إبراهيم آل الشيخ] (١/ ١٧٥):

((وأما كلام صاحب اللمعة فهذه الكلمة مما لوحظ في هذه العقيدة، وقد لوحظ فيها عدة كلمات أخذت على المصنف، إذ لا يخفى أنَّ مذهب أهل السنة والجماعة هو الإيمان بما ثبت في الكتاب والسنة من أسماء الله وصفاته لفظاً ومعنى، واعتقاد أنَّ هذه الأسماء والصفات على الحقيقة لا على المجاز، وأنَّ لها معاني حقيقة تليق بجلال الله وعظمته. وأدلة ذلك أكثر من أن تحصر. ومعاني هذه الأسماء ظاهرة معروفة من القرآن كغيرها لا لبس فيها ولا اشكال ولا غموض، فقد أخذ أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه القرآن ونقلوا عنه الأحاديث لم يستشكلوا شيئاً من معاني هذه الآيات والأحاديث لأنها واضحة صريحة، وكذلك من بعدهم من القرون الفاضلة، كما يروى عن مالك لما سئل عن قوله سبحانه: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ قال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. وكذلك يروى معنى ذلك عن ربيعة شيخ مالك، ويروى عن أم سلمة مرفوعاً وموقوفاً.

أما كنه الصفة وكيفيتها فلا يعلمه إلا الله سبحانه، إذ الكلام في الصفة فرع عن الكلام في الموصوف، فكما لا يعلم كيف هو -إلا هو- فكذلك صفاته. وهو معنى قول مالك: والكيف مجهول.

أما ما ذكره في "اللمعة" فإنه ينطبق على مذهب المفوضة وهو من شر المذاهب وأخبثها. والمصنف رحمه الله إمام في السنة ومن أبعد الناس عن مذهب المفوضة وغيرهم من المبتدعة. والله أعلم. وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم)).

قلت: أما العلامة عبد الرزاق عفيفي رحمه الله فقد رمى العلامة ابن قدامة رحمه الله بمذهب أهل التفويض فقال كما في [فتاوى الشيخ عبد الرزاق عفيفي] (ص: ١٠٤):

((وقد غلط ابن قدامة في "لمعة الاعتقاد" وقال بالتفويض ولكن الحنابلة يتعصبون للحنابلة، ولذلك يتعصب المشايخ في الدفاع عن ابن قدامة، ولكن الصحيح أن ابن قدامة مفوض)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٩٦): ((فإن قيل إن فسرنا المتشابه بأنه ما استأثر الله بعلمه فما الحكمة في خطاب الخلق بما لا يفهمونه، فالجواب أن الله تعالى يمتحن خلقه بما شاء فلا مانع من أن يكلفهم الإيمان بما لا يعلمون معناه امتحاناً وابتلاءً لهم)).

أقول: إن فسرنا المتشابه بأنه ما استأثر الله بعلمه فليس المراد بهذا أن الله تعالى يخاطب العباد بما لا يعلمون معناه وإنما خاطبهم بما لا يدركون حقيقته وكيفيته وإلا فإن الله تعالى خاطب العباد باللغة العربية التي يدركون معناها، فلما أخبر الله تعالى مثلاً بأنه مستو على عرشه فإن معنى الاستواء معلوم في لغة العرب لكن كيفية ذلك وحقيقته مما استأثر الله بعلمه.

وخلاصة القول أن الذي استأثر الله بعلمه هو الكيفية والحقيقة أما المعنى فهو معلوم للعرب في لغتهم.

فقول المؤلف: (فلا مانع من أن يكلفهم الإيمان بما لا يعلمون معناه) غير صحيح. بل هذا هو حقيقة مذهب التفويض الذي استنكره المؤلف سابقاً.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٩٩): (("وقال قوم إنَّ النسخ كشف مدة العبادة بخطاب ثانٍ إلى آخره، حاصل هذا القول الأخير أنَّ النسخ بيان لانقضاء زمن الحكم الأول لأنَّ ظاهر الخطاب الأول أنَّ الحكم مؤبد والناسخ قد دل على انتهاء زمنه)).

أقول: وقد رد ذلك العلامة ابن قدامة رحمه الله في [الروضة] (ص: ٦٩-٧٠) بقوله:

((وهذا يوجب أن يكون قوله: (صم بالنهار وكل بالليل نسخاً) وقوله: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] نسخاً وليس فيه معنى الرفع فإنَّ قوله الأول إذا لم يتناول إلَّا النهار متباعدًا عن الليل بنفسه فأبي معنى لنسخه وإنَّما يرفع ما دخل تحت الخطاب الأول وما ذكره تخصيص، على أنَّ نسخ العبادة قبل وقتها والتمكن من امتثالها جائز وليس فيه بيان لمدتها لانقطاعها)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٩٩): ((وعلى هذا القول الثاني فالنسخ يرجع إلى التخصيص في الأزمان)).

أقول: الفرق بين النسخ والتخصيص بالأزمان هو أنَّ الغاية التي ينتهي فيها الحكم السابق غير مذكورة قبل زمن النسخ، وفي التخصيص بالأزمان تكون الغاية مذكورة قبل ذلك ويدخل في ذلك صورتان:

الأولى: ما علمت فيه زمن انتهاء الحكم السابق كالجزية فإنَّ زمن انتهائها يكون بنزول عيسى عليه الصلاة والسلام كما جاء في البخاري (٢٢٢٢)، ومسلم (٢٤٢) عن أبي هريرة، رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((والذي نفسي بيده ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم حكماً مقسطاً فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويفيض المال حتى لا يقبله أحد)).

والأخرى: ما جهل فيه زمن انتهاء الحكم ومن أمثلته قول الله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاَسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَوْفَاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٥].

والشاهد من الآية أنَّ الله تعالى جعل لانتهاء الحبس في البيوت أجلاً غير معلوم وهو السبيل المذكور في الآية.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٠٠): ((واعلم أن حد المعتزلة للنسخ الذي ذكره المؤلف باطل، فلا حاجة له)).

أقول: وهم عرفوه بقولهم: هو الخطاب الدال على أنَّ مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه، لولاه لكان ثابتاً. فقولهم: (هو الخطاب الدال) خطأ في التعريف وذلك أنَّ الخطاب هو الدليل الناسخ فيكون هذا تعريف للناسخ لا للنسخ.

وقولهم: (أنَّ مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل) فالزائل عندهم مثل الحكم لا الحكم نفسه فإنَّما زال استمرار الحكم بمثله في المستقبل، وما عنوا بالإزالة حقيقتها، وذلك أنَّ النسخ لا يزيل حكماً ثابتاً عندهم بل عنوا بالزوال أنَّه لم يثبت أصلاً مثل هذا الحكم في الاستقبال. وإنَّما قالوا ذلك بناء على أنَّ إزالة الحكم السابق من باب البداء والله منزه عن ذلك.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٠٢): ((الخامس: أن النسخ لا يدخل الأخبار، وإنَّما هو في الإنشاء فقط بخلاف التخصيص فإنَّه يكون في الإنشاء وفي الخبر)).

أقول: إن كان الخبر المراد به الإنشاء فيدخله النسخ، والخبر يأتي على معنى الإنشاء كما في قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]. أي فليرضعن.

وهكذا إذا كان الخبر تابعاً للحكم فإنَّه قد ينسخ تبعاً للحكم. كقوله صلى الله عليه وسلم: ((يعذبان وما يعذبان في كبيرة وإنَّه لكبير كان أحدهما لا يستتر من البول، وكان الآخر يمشي بالنميمة)). رواه البخاري (٦٠٥٥) بهذا اللفظ، ورواه أيضاً (٥٨): ((يعذبان وما يعذبان في كبير ثم قال بلى)). فقد قيل أنَّ قوله: (وإنَّه لكبير) نسخ للخبر السابق وهو قوله: (وما يعذبان في كبيرة)، وصح نسخ الخبر لأنَّه من قبيل الخبر بحكم، وهو أنَّ حكم عدم الاستتار من البول صغيرة، فنسخ بذلك بخبر آخر فيه أنَّ حكم عدم الاستتار من البول كبيرة. وهذا التوجيه للحديث لا يظهر لي قوته لكن أوردته من أجل المثال لتوضيح المراد. وقد نبه على ذلك العلامة ابن دقيق العيد رحمه الله.

قال العلامة أبو عبد الله الزركشي رحمه الله في [البحر المحيط في أصول الفقه] (٣/ ١٧٧):

((وقال ابن دقيق العيد: المشهور في الخبر أنَّه لا يدخله النسخ لأنَّ صدقه مطابقته للواقع وذلك لا يرتفع واختار جماعة من الفضلاء جوازه لكن جوازاً مقيداً وينبغي أن يكون في صورتين: إحداهما: أن يكون بمعنى الأمر نحو ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ﴾. والثانية: أن يكون الخبر تابعاً للحكم فيرتفع بارتفاع الحكم)).

قلت: وقد استثنى جماعة من علماء الأصول الخبر بالوعيد فإنَّ نسخه جائز وهو من قبيل العفو والكرم، وهذا القول ضعيف فإنَّ وعيد الله لا يخلف كما لا يخلف وعده قال الله تعالى: ﴿لَا تَخْصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ﴾ (٢٨) مَا يَدُلُّ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ [ق: ٢٨، ٢٩].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (١٤/ ٤٩٨):

((وهو سبحانه لا مبدل لكلماته. يبين ذلك قوله تعالى: ﴿لَا تَخْصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ﴾ (٢٨) مَا يَبْدُلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ فأخبر سبحانه أنه قدم إليهم بالوعيد وقال: ﴿مَا يَبْدُلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ﴾ وهذا يقتضي أنه صادق في وعيده أيضاً وأن وعيده لا يبدل ((.

إلى أن قال: ((لكن هذه الآية تضعف جواب من يقول: إن إخلاف الوعيد جائز. فإن قوله: ﴿مَا يَبْدُلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ﴾ بعد قوله: ﴿وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ﴾ دليل على أن وعيده لا يبدل كما لا يبدل وعده ((.

وقول المؤلف رحمه الله: (وإنما هو في الإنشاء) يخرج به الإنشاء الذي يراد به الخبر فإنه يأخذ أحكام الخبر.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٠٨): ((منشأ الخلاف في هذه المسألة هو هل حكمة التكليف مترددة بين الامتثال والابتلاء، وهو الحق، أو هي الامتثال فقط، وهو قول القدرية، فعلى أن الحكمة مترددة بينهما فالمنسوخ بعد الفعل حكمته الامتثال، وقد امتثل بالفعل قبل النسخ. والمنسوخ قبل التمكن من الفعل حكمته الابتلاء، وقد حصل قبل النسخ ((.

أقول: بيّن العلامة ابن القيم رحمه الله شبهة القدرية في ذلك فقال في [مفتاح دمار السعادة] (٢ / ٤٠):

((واحتج بعضهم أيضاً بأن قال: لو كان الفعل حسناً لذاته لا تمتنع الشارع من نسخه قبل إيقاع المكلف له وقبل تمكنه منه لأنه إذا كان حسناً لذاته فهو منشأ للمصلحة الراجحة فكيف ينسخ ولم تحصل منه تلك المصلحة وأجاب المعتزلة عن هذا بالتزامه ومنعوا النسخ قبل وقت الفعل ونازعهم جمهور هذه الأمة في هذا الأصل وجوزوا وقوع النسخ قبل حضور وقت الفعل ثم انقسموا قسمين فنفاة التحسين والتقبيح بنوه على أصلهم ومثبتو التحسين والتقبيح أجابوا عن ذلك بأن المصلحة كما تنشأ من الفعل فأثماً أيضاً قد تنشأ من العزم عليه وتوطئ النفس على الامتثال وتكون المصلحة المطلوبة هي العزم وتوطئ النفس لا إيقاع الفعل في الخارج فإذا أمر المكلف بأمر فعزم عليه وتحمياً له ووطن نفسه على امتثاله فحصلت المصلحة المرادة منه لم يمتنع نسخ الفعل وإن لم يوقعه لأنه لا مصلحة له فيه وهذا كأمر إبراهيم الخليل بذبح ولده فإن المصلحة لم تكن في ذبحه وإنما كانت في استسلام الوالد والولد لأمر الله وعزمهما عليه وتوطئتهما أنفسهما على امتثاله فلما حصلت هذه المصلحة بقي الذبح مفسدة في حقهما فنسخه الله ورفعها وهذا هو الجواب الحق الشافي في المسألة وبه تتبين الحكمة الباهرة في إثبات ما أثبتته الله من الأحكام ونسخ ما نسخه منها بعد وقوعه ونسخ ما نسخ منها قبل إيقاعه وأن له في ذلك كله من الحكم البالغة ما تشهد له بأنه احكم الحاكمين وأنه اللطيف الخبير الذي بهرت حكمته العقول فتبارك الله رب العالمين ((.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١١١-١١٢): ((وإيضاح هذا المبحث أنَّ فيه تفصيلاً لا بد منه لم يذكره المؤلف، وهو أنَّ الزيادة على النص لها حالتان:

الأولى: أن تنفي ما أثبتته النص الأول أو تثبت ما نفاه وهذه لا شك أنَّها نسخ، ولم يتعرض لها المؤلف رحمه الله ومثالها تحريم الحمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير ونحو ذلك، فإنَّ تحريم هذه المحرمات ونحوها زادته السنة، على آية ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية، مع أنَّ هذه الآية الكريمة تدل على إباحة الحمر الأهلية وما ذكر معها، بدليل حصر المحرمات في الأربع المذكورة في الآية بأقوى أدوات الحصر، وهي النفي والإثبات. ونظير الآية حصر المحرمات في الأربع المذكورة في النحل والبقرة بقوله تعالى في النحل: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَيْزِرِ وَمَا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [النحل: ١١٥]، وقوله تعالى في البقرة: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَيْزِرِ وَمَا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [البقرة: ١٧٣].

وقد تقرر في الأصول في مبحث دليل الخطاب أعني مفهوم المخالفة، وفي المعاني في مبحث القصر، أنَّ (إنَّمَا) من أدوات الحصر وهو الحق، فأحاديث تحريم الحمر الأهلية وذي الناب من السباع مثلاً، زادت تحريم شيء قد دل القرآن قبل ورود تحريمه على أنه مباح، فكونها نسخاً لا شك فيه، وإن خالف فيه كثر من أهل العلم لوضوح النسخ فيه كما ترى، لأنَّه رفع حكم سابق دل عليه القرآن بخطاب جديد)).

أقول: الصحيح أنَّ هذا ليس من قبيل النسخ لكنه من قبيل تقرير البراءة الأصلية وذلك أنَّ هذه الآيات تدل على حرمة ما ذكر فيها في ذلك الوقت والسكوت عمَّا سوى ذلك عن طريق المفهوم، وهذه البراءة الواردة في المفهوم من قبيل البراءة العامة فيما سوى ما ذكر في المنطوق، وما دل عليه الدليل من البراءة العامة فإنَّه من قبيل تقرير قاعدة البراءة الأصلية وهي أنَّ الأصل براءة الذمة من التحريم، ورفع ذلك لا يعد نسخاً.

وشبيه بهذا قول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] فإنَّ هذه الآية تدل بمنطوقها حل جميع الأشياء المخلوقة في الأرض فإذا جاءت أدلة أخرى على حرمة بعض ذلك فإنَّه لا يدخل في مسمى النسخ بل تعتبر تلك الأدلة رافعة لحكم البراءة الأصلية في ذلك الشيء المعين الذي جاء الدليل بتحريمه وهذا مما لا ينازع فيه المؤلف رحمه الله، فإذا كانت الإباحة العامة الدالة بالمنطوق لا يُعد رفعها نسخاً فكيف تُعد رفع الإباحة الثابتة بالمفهوم نسخاً.

على أيِّ أقول: إنَّ الإباحة الأصلية هي في الحقيقة من قبيل العفو المسكوت عنه وليست من قبيل الإباحة الشرعية، والنسخ إنما يدخل الإباحة الشرعية لا ما كان مسكوتاً عنه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (٧/ ٤٦):

((كذلك قوله تعالى ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً﴾ . نفى التحريم عن غير المذكور فيكون الباقي مسكوتاً عن تحريمه عفواً والتحليل إنما يكون بخطاب؛ ولهذا قال في سورة المائدة التي أنزلت بعد هذا: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمُ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّينَ﴾ . إلى قوله: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾ . ففي ذلك اليوم أحل لهم الطيبات وقبل هذا لم يكن محرماً عليهم إلا ما استثناه. وقد حرم النبي صلى الله عليه وسلم كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير، ولم يكن هذا نسخاً للكتاب؛ لأن الكتاب لم يحل ذلك ولكن سكت عن تحريمه فكان تحريمه ابتداءً شرعاً)).

وقال رحمه الله (٣٥ / ٢١٥ - ٢١٦): ((والتحريم المبتدأ لا يكون نسخاً لاستصحاب حكم الفعل؛ ولهذا لم يكن تحريم النبي صلى الله عليه وسلم لكل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير نسخاً لما دل عليه قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾ الآية - من أن الله عز وجل لم يحرم قبل نزول الآية إلا هذه الأصناف الثلاثة؛ فإن هذه الآية نفت تحريم ما سوى الثلاثة إلى حين نزول هذه الآية؛ ولم يثبت تحليل ما سوى ذلك؛ بل كان ما سوى ذلك عفواً لا تحليل فيه ولا تحريم كفعل الصبي والمجنون. وكما في الحديث المعروف: "الحلال ما حلله الله في كتابه والحرام ما حرمه الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه" وهذا محفوظ عن سلمان الفارسي موقوفاً عليه أو مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم. ويدل على ذلك أنه قال في سورة المائدة: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ فأخبر أنه أحلها ذلك اليوم وسورة المائدة مدنية بالإجماع وسورة الأنعام مكية بالإجماع. فعلم أن تحليل الطيبات كان بالمدينة لا بمكة)).

وقال تلميذه العلامة ابن القيم رحمه الله في [نزهة المعاد] (٣ / ٣٤٣):

((ولا تعارض بين هذا التحريم وبين قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، فإنه لم يكن قد حرم حين نزول هذه الآية من المطاعم إلا هذه الأربعة، والتحريم كان يتجدد شيئاً فشيئاً، فتحريم الحمر بعد ذلك تحريم مبتدأ لما سكت عنه النص، لا أنه رافع لما أباحه القرآن، ولا مخصص لعمومه، فضلاً عن أن يكون ناسخاً. والله أعلم)).

تكلم المؤلف رحمه الله (ص: ١١٠ - ١١٥) على مسألة الزيادة على النص هل تعتبر نسخاً وبين صحة مذهب الجمهور في أن ذلك لا يعتبر نسخاً ورد على الحنفية في جعلهم الزيادة على النص من قبيل النسخ.

أقول: من أحسن ما ناقشهم في ذلك العلامة ابن القيم رحمه الله في [إعلام الموقعين] وكان مما قال (٢ / ٣١٥ - ٣١٦):

((وقد قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]. ثم جاءت السنة بأنَّ القاتل والكافر والرقيق لا يرث ولم يكن نسخاً للقرآن مع أنَّه زائد عليه قطعاً أعني في موجبات الميراث فإنَّ القرآن أوجبه بالولادة وحدها فزادت السنة مع وصف الولادة اتحاد الدين وعدم الرق والقتل فهلا قلتم: إنَّ هذه زيادة على النص فيكون نسخاً والقرآن لا ينسخ بالسنة كما قلتم ذلك في كل موضع تركتم فيه الحديث لأنَّه زائد على القرآن)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١١٦-١١٧): ((قال المؤلف رحمه الله تعالى:

(فصل)

"يجوز نسخ العبادة إلى غير بدل، وقيل لا يجوز لقوله تعالى: ﴿مَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] الآية".

قال مقيده عفا الله عنه: هذا الذي حكاه رحمه الله بصيغة التضعيف التي هي قيل، يجب المصير عليه، ولا يجوز القول بسواه البتة لأنَّ الله جل وعلا صرح به في كتابه، والله يقول: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧]، {وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا} [النساء: ١٢٢]، ﴿وَنَسَخْنَا مِنْهُ مَا كَانَ يُؤْمِرُ بِغَيْرِهِ وَأَوْفَيْنَاهُم بِوَعْدِهِ إِنَّهُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: ١١٥]، الآيات، أي صدقاً في الأخبار وعدلاً في الأحكام، فالعجب كل العجب من كثرة هؤلاء العلماء وجلالتهم من مالكية وشافعية وحنابلة وغيرهم، القائلين بجواز النسخ لا إلى بدل ووقوعه مع أنَّ الله يصرح بخلاف ذلك في قوله تعالى: ﴿مَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] فقد ربط بين نسخها وبين الاتيان بخير منها أو مثلها، بأداة الشرط ربط الجزاء بشرطه ومعلوم عند

المحققين أنَّ الشرطية انما يتوارد فيها الصدق والكذب على نفس الربط، ولا شك أنَّ هذا الربط الذي صرح الله به بين هذا الشرط والجزاء في هذه الآية صحيح لا يمكن تخلفه بحال فمن ادعى انفكاكه وأنَّه يمكن النسخ بدون الاتيان بخير أو مثل فهو مناقض للقرآن مناقضة صريحة لا خفاء بها، ومناقض القاطع كاذب يقيناً لاستحالة اجتماع النقيضين، صدق الله العظيم، وأخطأ كل من خالف شيئاً من كلامه جل وعلا)).

وقال رحمه الله (ص: ١١٨): ((وقول المؤلف رحمه الله فأما الآية فإنَّها وردت في التلاوة، وليس للحكم فيها ذكر، ظاهر السقوط كما ترى، لأن الآية الكريمة صريحة في أنَّه مهما نسخ آية أو أنساها أتى بخير منها أو مثلها كما هو واضح)).

أقول: فأنت ترى أنَّ عمدة العلامة الشنقيطي رحمه الله في قوله بعدم مشروعية النسخ إلى غير بدل هو قول الله تعالى: ﴿مَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] ولا يستقيم ما ذهب إليه رحمه الله تعالى إلَّا على تأويل الخيرية والمثلية بخيرية ومثلية في الحكم.

والقول بأنَّ الخيرية والمثلية في الحكم ترده الآية فإنَّه لو أراد سبحانه الحكم لقال: (بخير منه أو مثله)، فلما قال: ﴿بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ دلَّ أنَّ المراد بآية خير من الآية المنسوخة أو مثلها.

ثم يقال: لا مخالفة بين مدلول الآية ومذهب جمهور العلماء، وذلك أنَّ الآية تدل على أنَّه سبحانه إذا نسخ آية عوّض بآية أخرى مكانها وهي البدل، وقد تكون الآية الأخرى فيها حكم جديد أو رافعة للحكم الأول. فإذا جاءت آية ناسخة لآية سابقة ولم تتضمن حكماً جديداً وإتّما جاءت رافعة للحكم السابق فيصح أن يقال: إنَّ الآية الأولى نسخت إلى غير بدل كما يقوله الجمهور، ويراد بالبدل المنفي الحكم الجديد، ويصح أن يقال: نسخت إلى بدل وهي الآية الثانية التي لم تأت بحكم جديد وإتّما كانت البدلية فيها باعتبار نزولها بدل الآية المنسوخة.

وخلاصة القول: أنَّ القول الخطأ الذي لا ريب فيه أن يقال: إنَّ الآية قد تنسخ ولا يعوّض الله عز وجل مكانها بآية أخرى، وأمّا القول بأنَّ الآية قد تنسخ بآية لكن ليس فيها بدل جديد للحكم الذي في الآية السابقة فليس في هذا ما يخالف القرآن، بل الواقع يدل على ذلك.

ثم يقال أيضاً: إن سلّم هذا في الآيات المنسوخة فمن أين لنا أنَّ هذا لا يصح فيما ثبت بالسنة ونسخ بها فإنَّ هذا خارج عن مدلول الآية بالكلية.

وقال رحمه الله (ص: ١١٨): ((وقول المؤلف: "على أنه يجوز أن يكون رفعها خيراً منها في الوقت الثاني لكونها لو وجدت فيه لكنت مفسدة". يقال فيه ذلك الرفع الذي هو خير منها، هو عين البذل الذي هو خير منها، الذي هو محل النزاع)).

أقول: الخلاف الذي بين الجمهور وبين العلامة الشنقيطي رحمه الله خلاف لفظي في الحقيقة، فالجمهور يرون أن البذل الذي قد يحصل وقد لا يحصل هو الحكم الجديد، وأمّا الدليل الراجع للحكم السابق الذي لم يتضمن حكماً جديداً فلا يسمونه بدلاً، والعلامة الشنقيطي يرى أن البذل يعم الحكم الجديد والدليل الراجع للحكم السابق وإن لم يتضمن حكماً جديداً وهذا نزاع لفظي في الحقيقة.

ويدل على أن النزاع في ذلك لفظياً مناقشة العلامة الشنقيطي رحمه الله لأدلة الجمهور حيث قال (ص: ١١٧-١١٨):

((وقوله قام دليله شرعاً ليس بصحيح، إذ لا يمكن قيام دليل شرعي على ما يخالف صريح القرآن، وقوله أن نسخ النهي عن ادخار لحوم الأضاحي، وتقديم الصدقة أمام المناجاة كلاهما نسخ إلى غير بدل، وأن ذلك دليل على النسخ لا إلى بدل، غير صحيح لأن النهي عن ادخار لحوم الأضاحي نسخ ببذل خير منه وهو التخيير في الادخار والانفاق المذكور في الأحاديث، وتقديم الصدقة أمام المناجاة منسوخ ببذل خير منه وهو التخيير بين الصدقة تطوعاً ابتغاء لما عند الله وبين الإمساك عن ذلك كما يدل عليه قوله: ﴿فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ [المجادلة: ١٣] الآية.)).

أقول: قوله: (لأن النهي عن ادخار لحوم الأضاحي نسخ ببذل خير منه وهو التخيير في الادخار والانفاق المذكور في الأحاديث) جمهور العلماء لا يطلقون على ذلك اسم البذل لأن هذا الحكم وهو التخيير في الادخار والانفاق من الأحكام الثابتة قبل النهي فليست حكماً جديداً.

وقوله: (وتقديم الصدقة أمام المناجاة منسوخ ببذل خير منه وهو التخيير بين الصدقة تطوعاً ابتغاء لما عند الله وبين الإمساك عن ذلك)

أقول: جمهور العلماء لا يطلقون على ذلك اسم البذل أيضاً لأن هذا الحكم وهو التخيير بين الصدقة تطوعاً ابتغاء لما عند الله وبين الإمساك عن ذلك ليس حكماً جديداً بل هو من الأحكام الثابتة قبل الأمر بالصدقة عند مناجاة رسول الله صلى الله عليه وسلم. فالنزع في ذلك لفظي. والله أعلم.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٢٠): ((ومثال نسخ الأثقل بالأخف، نسخ الاعتداد بالحول في قوله تعالى: ﴿مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠] الآية. بأربعة أشهر وعشر في قوله تعالى: ﴿يَسْرَتْنَ أَنْفُسَهُنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] الآية. ومعلوم أن الأربعة أشهر وعشر ليال أخف من السنة)).

أقول: أكثر العلماء على أن آية الاعتداد بالحول منسوخة، ونازع في ذلك بعض العلماء.

قال الحافظ ابن كثير رحمه الله في [تفسيره] (١/ ٦٥٩):

((وقال البخاري: حدثنا إسحاق بن راهويه، حدثنا روح حدثنا شبل عن ابن أبي نجيح عن مجاهد: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَنْزَوْا جَاءًا وَصِيَّةً لَأَنْزَوْا جِهَهُمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ﴾ قال: جعل الله لها تمام السنة سبعة أشهر وعشرين ليلة وصية إن شاءت سكنت في وصيتها، وإن شاءت خرجت وهو قول الله: ﴿غَيْرِ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ فالعدة كما هي واجب عليها زعم ذلك عن مجاهد: رحمه الله. وقال عطاء: وقال ابن عباس: نسخت هذه الآية عدتها عند أهلها فتعدت حيث شاءت وهو قول الله تعالى: ﴿غَيْرِ إِخْرَاجٍ﴾ قال عطاء: إن شاءت اعتدت عند أهلها وسكنت في وصيتها، وإن شاءت خرجت لقول الله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ﴾ قال عطاء: ثم جاء الميراث فنسخ السكنى، فتعدت حيث شاءت ولا سكنى لها ثم أسند البخاري عن ابن عباس مثل ما تقدم عنه.

فهذا القول الذي عول عليه مجاهد وعطاء من أن هذه الآية لم تدل على وجوب الاعتداد سنة كما زعمه الجمهور حتى يكون ذلك منسوخاً بالأربعة الأشهر وعشراً، وإنما دلت على أن ذلك كان من باب الوصاية بالزوجات أن يمكن من السكنى في بيوت أزواجهن بعد وفاتهم حولاً كاملاً إن اخترن ذلك ولهذا قال: ﴿وَصِيَّةً لَأَنْزَوْا جِهَهُمْ﴾ أي: يوصيكم الله بهن وصية كقوله: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ الآية [النساء: ١١]، وقال: ﴿وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ﴾ [النساء: ١٢] وقيل: إنما انتصب على معنى: فلتوصوا بهن وصية. وقرأ آخرون بالرفع "وَصِيَّةً" على معنى: كتب عليكم وصية واختارها ابن جرير ولا يمنع من ذلك لقوله: ﴿غَيْرِ إِخْرَاجٍ﴾ فأما إذا انقضت عدتهن بالأربعة الأشهر والعشر أو بوضع الحمل، واخترن الخروج والانتقال من ذلك المنزل فإنهن لا يمنعن من ذلك لقوله: ﴿فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ﴾ وهذا القول له اتجاه، وفي اللفظ مساعدة له، وقد اختاره جماعة منهم: الإمام أبو العباس بن تيمية ورده آخرون منهم: الشيخ أبو عمر بن عبد البر ((.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٢٠): ((وكُنسخ قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤] الآية. بقوله: ﴿لَا يُكَفِّرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسَعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] الآية)).

أقول: وقد نازع جماعة من السلف في ادعاء النسخ الاصطلاحي في هذه الآية

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (١٠ / ٧٦٢-٧٦٣):

((وهذه الآية وإن كان قد قال طائف من السلف إنها منسوخة كما روى البخاري في صحيحه عن مروان الأصغر عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم - وهو ابن عمر - إنها نسخت فالنسخ في لسان السلف أعم مما هو في لسان المتأخرين يريدون به رفع الدلالة مطلقاً وإن كان تخصيصاً للعام أو تقييداً للمطلق وغير ذلك كما هو معروف في عرفهم، وقد أنكر آخرون نسخها لعدم دليل ذلك. وزعم قوم: أن ذلك خبر والخبر لا ينسخ. ورد آخرون بأن هذا خبر عن حكم شرعي كالخبر الذي بمعنى الأمر والنهي.

والقائلون بنسخها يجعلون الناسخ لها الآية التي بعدها وهي قوله: ﴿لَا يُكَفِّرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسَعَهَا﴾ كما روى مسلم في صحيحه من حديث أنس في هذه الآية فيكون المرفوع عنهم ما فسرت به الأحاديث وهو ما هموا به وحدثوا به أنفسهم من الأمور المقدورة ما لم يتكلموا به أو يعملوا به ورفع عنهم الخطأ والنسيان وما استكروها عليه. كما روى ابن ماجه وغيره بإسناد حسن: "إن الله تجاوز لأمتي الخطأ والنسيان وما استكروها عليه".

وحقيقة الأمر أن قوله سبحانه: ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ﴾ لم يدل على المؤاخذه بذلك؛ بل دل على المحاسبة به ولا يلزم من كونه يحاسب أن يعاقب؛ ولهذا قال: ﴿فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾ لا يستلزم أنه قد يغفر ويعذب بلا سبب ولا ترتيب، ولا أنه يغفر كل شيء أو يعذب على كل شيء مع العلم بأنه لا يعذب المؤمنين وأنه لا يغفر أن يشرك به إلا مع التوبة. ونحو ذلك)).

وقال رحمه الله (١٤ / ١٠٠-١٠١):

((ولهذا قال كثير من السلف والخلف: إنها منسوخة بقوله: ﴿لَا يُكَفِّرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسَعَهَا﴾ كما نقل ذلك عن ابن مسعود وأبي هريرة وابن عمر وابن عباس في رواية عنه والحسن والشعبي وابن سيرين وسعيد بن جبيرة وقتادة وعطاء الخراساني والسدي ومحمد بن كعب ومقاتل والكلبي وابن زيد، ونقل عن آخرين أنها ليست منسوخة بل هي ثابتة في المحاسبة على العموم فيأخذ من يشاء ويغفر لمن يشاء كما نقل ذلك عن ابن عمر والحسن واختاره أبو سليمان الدمشقي والقاضي أبو يعلى وقالوا: هذا خبر والأخبار لا تنسخ.

و"فصل الخطاب": أن لفظ "النسخ" مجمل فالسلف كانوا يستعملونه فيما يظن دلالة الآية عليه من عموم أو إطلاق أو غير ذلك كما قال من قال: إن قوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾ ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ نسخ بقوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَقْتُمْ﴾ وليس بين الآيتين تناقض لكن قد يفهم بعض الناس من قوله: ﴿حَقَّ تَقَاتِهِ﴾، و﴿حَقَّ جِهَادِهِ﴾، الأمر بما لا يستطيعه العبد فينسخ ما فهمه هذا كما ينسخ الله ما يلقي الشيطان ويحكم الله آياته. وإن لم يكن نسخ ذلك نسخ ما أنزله بل نسخ ما ألقاه الشيطان إمّا من الأنفس أو من الأسماع أو من اللسان. وكذلك ينسخ الله ما يقع في النفوس من فهم معنى وإن كانت الآية لم تدل عليه لكنه محتمل وهذه الآية من هذا الباب؛ فإنّ قوله: ﴿وَإِنْ بُدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ﴾ الآية. إمّا تدل على أنّ الله يحاسب بما في النفوس لا على أنّه يعاقب على كل ما في النفوس وقوله: ﴿لَنْ يَشَاءَ﴾ يقتضي أنّ الأمر إليه في المغفرة والعذاب لا إلى غيره. ولا يقتضي أنّه يغفر ويعذب بلا حكمة ولا عدل كما قد يظنه من الناس ((. وقال رحمه الله (١٤ / ١٠٦ - ١٠٨):

((و"المقصود هنا" أنّ قوله تعالى: ﴿وَإِنْ بُدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَحْسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ حق والنسخ فيها هو رفع فهم من فهم من الآية ما لم تدل عليه، فمن فهم أنّ الله يكلف نفساً ما لا تسعه فقد نسخ الله فهمه وظنه، ومن فهم منها أنّ المغفرة والعذاب بلا حكمة وعدل فقد نسخ فهمه وظنه فقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ رد للأول، وقوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ رد للثاني، وقوله: ﴿فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾ كقوله في آل عمران: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، وقوله: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. ونحو ذلك. وقد علمنا أنّه لا يغفر أن يشرك به وأنّه لا يعذب المؤمنين وأنّه يغفر لمن تاب كذلك قوله: ﴿وَإِنْ بُدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ﴾ الآية. ودلت هذه الآية على أنّه سبحانه يحاسب بما في النفوس وقد قال عمر: زنا أنفسكم قبل أن توزنوا وحاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا. و"الحاسبة" تقتضي أنّ ذلك يحسب ويحصى. وأمّا المغفرة والعذاب فقد دل الكتاب والسنة على أنّ من في قلبه الكفر وبغض الرسول وبغض ما جاء به أنّه كافر بالله ورسوله وقد عفا الله لهذه الأمة - وهم المؤمنون حقاً الذين لم يرتابوا - عمّا حدثت به أنفسها ما لا تتكلم به أو تعمل كما هو في الصحيحين من حديث أبي هريرة وابن عباس وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم: أنّ الذي يهيم بالحسنة تكتب له والذي يهيم بالسيئة لا تكتب عليه حتى يعملها إذا كان مؤمناً من عاداته عمل الحسنات وترك السيئات فإنّ ترك السيئة لله تكتب له حسنة فإذا أبدى العبد ما في نفسه من الشر بقول أو فعل صار من الأعمال التي يستحق عليها الذم والعقاب وإن أخفى ذلك وكان ما أخفاه متضمناً لتترك الإيمان بالله والرسول مثل الشك فيما جاء به الرسول أو بغضه كان معاقباً على ما أخفاه في نفسه من ذلك؛ لأنّه ترك الإيمان الذي لا نجاة ولا سعادة إلّا به، وأمّا إن كان وسواساً والعبد يكرهه فهذا صريح الإيمان كما هو مصرح به في الصحيح.

وهذه "الوسوسة" هي مما يهجم على القلب بغير اختيار الإنسان فإذا كرهه العبد ونفاه كانت كراهته صريح الإيمان وقد خاف من خاف من الصحابة من العقوبة على ذلك فقال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ ((.

وقال العلامة ابن القيم رحمه الله في [شفاء العليل] (ص: ١٩٢-١٩٣):

((وللنسخ معنى آخر هو النسخ من أفهام المخاطبين ما فهموه مما لم يرد له ولا دل اللفظ عليه وإن أوهمه كما أطلق الصحابة النسخ على قوله: ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ قالوا نسختها قوله: ﴿مَرْبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ الآية فهذا نسخ من الفهم لا نسخ للحكم الثابت فإن المحاسبة لا تستلزم العقاب في الآخرة ولا في الدنيا أيضاً ولهذا عمهم بالمحاسبة ثم خبر بعدها أنه يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ففهم المؤاخذة التي هي المعاقبة من الآية تحميل لها فوق وسعها فرفع هذا المعنى من فهمه بقوله: ﴿مَرْبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ إلى آخرها فهذا رفع لفهم غير المراد من إلقاء الملك ((.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٢١): ((ونسخ حبس الزواني في البيوت المنصوص عليه بقوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ﴾ [النساء: ١٥] الآية. والرجم أثقل من الحبس في البيوت، ولو قيل إِنَّ آية الحبس في البيوت غير منسوخة لأنها كانت لها غاية، هي قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٥] الآية.

وقد حصلت الغاية بجعل السبيل كما قال صلى الله عليه وسلم: "خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً" الحديث، فذلك السبيل هو الجلد والرجم لكان حسناً متجهاً)).

أقول: هذا هو الصحيح وقد رحمه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله حيث قال كما في [مجموع الفتاوى] (٢٠ / ٣٩٨-٣٩٩):
(وبالجملة فلم يثبت أنَّ شيئاً من القرآن نسخ بسنة بلا قرآن وقد ذكروا من ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾، وقد ثبت في صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "خذوا عني؛ خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم". وهذه الحجة ضعيفة لوجهين: أحدهما: أنَّ هذا ليس من النسخ المتنازع فيه؛ فإنَّ الله مد الحكم إلى غاية والنبي صلى الله عليه وسلم بين تلك الغاية لكن الغاية هنا مجهولة فصار هذا يقال: إنه نسخ بخلاف الغاية البينة في نفس الخطاب كقوله: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ فإنَّ هذا لا يسمى نسخاً بلا ريب.

الوجه الثاني: أنَّ جلد الزاني ثابت بنص القرآن وكذلك الرجم كان قد أنزل فيه قرآن يتلى ثم نسخ لفظه وبقي حكمه وهو قوله: والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبة نكالا من الله والله عزيز حكيم. وقد ثبت الرجم بالسنة المتواترة وإجماع الصحابة)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٢١): ((فإن قيل كيف جاز نسخ الأخف بالأثقل والأثقل بالأخف مع أن الله يقول:

﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] فإن كان الأثقل خيراً لكثرة الأجر فلم جاز نسخه بالأخف، وإن كان الأخف خيراً لسهولته فلم جاز نسخه بالأثقل.

فالجواب أنَّ الخيرية دائرة بين الأخف والأثقل فتارة تكون في الأخف فينسخ به الأثقل لسهولة الأخف، وتارة تكون في الأثقل لكثرة الأجر فيه فينسخ به الأخف، وانكار الظاهرية لنسخ الأخف بالأثقل محتجين بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٨]، ونحو ذلك من الآيات لا وجه له، لأنَّ المراد بالآيات التخفيف بالجملة، فلا ينافي أنَّه ربما شرع حكماً أثقل مما قبله كما أوجب الصوم بعد التخيير، ونحو ذلك)).

أقول: قوله: (فالجواب أنَّ الخيرية دائرة بين الأخف والأثقل فتارة تكون في الأخف فينسخ به الأثقل لسهولة الأخف، وتارة تكون في الأثقل لكثرة الأجر فيه فينسخ به الأخف). فيه نظر؛ وذلك أنَّ المنسوخ إذا كان أثقلاً والناسخ إذا كان أخفاً فإنَّ المنسوخ يكون خير من الناسخ لكثرة الأجر، والناسخ خير من المنسوخ لسهولة فكل من الناسخ والمنسوخ خير من الآخر من وجه فلا يكون أحدهما خيراً من أحدهما مطلقاً وهذا خلاف مدلول الآية، ومثل ذلك إذا كان المنسوخ أخف والناسخ أثقل. ثم يقال: لو كانت الخيرية باعتبار ذلك لقال: نأت بخير منها لكم. فلما لم يقل ذلك تبين أنَّ الخيرية أعم من ذلك فقد تكون باعتبار الثقل والخفة، وقد تكون باعتبار نفسها فإنَّ آية الكرسي خير من آية الدين لشرف مدلولها، وسورة الإخلاص خير من سورة تبت لشرف مدلولها فلا تنحصر الخيرية بما ذكره المؤلف رحمه الله.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (١٧ / ٤٦ - ٤٩):

((قال أبو الوفاء ابن عقيل في " كتاب الواضح في أصول الفقه " في احتجاجه على أنَّ القرآن لا ينسخ بالسنة قال: فمن ذلك قوله: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسَخَ بِهَا خَيْرٌ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ وليست السنة مثل القرآن ولا خيراً منه فبطل النسخ بها لأنَّه يؤدي إلى المحال وهو كون خبره بخلاف مخبره وذلك محال على الله فما أدى إليه فهو محال. قال: فإن قيل: أصل استدلالكم مبني على أنَّ المراد بالخير الفضل وليس المراد به ذلك، وإنما المراد نأت بخير منها لكم وذلك يرجع إلى أحد أمرين في حقنا: إمَّا سهولة في التكليف فهو خير عاجل أو أكثر ثواباً لكونه أثقل وأشق ويكون نفعاً في الآجل والعاقبة وكلاهما قد يتحقق بطريق السنة. ويحتمل: نأت بخير منها لا ناسخاً لها بل يكون تكليفاً مبتدأ هو خير لكم وإن لم يكن طريقه القرآن الناسخ ولا السنة الناسخة. قالوا: يوضح هذه التأويلات أنَّ القرآن نفسه ليس بعضه خيراً من بعض فلا بد أن يصرفوا اللفظ عن ظاهره من خير يعود إلى التكليف لا إلى الطريق.

وقال في الجواب: قولهم: الخير يرجع إلى ما يخصصنا من سهولة أو ثواب لا يصح؛ لأنَّه لو أراد ذلك لقال: "لكم". فلما حذف ذلك دل على ما يقتضيه الإطلاق وهو كون الناسخ خيراً من جهة نفسه وذاته ومن جهة الانتفاع به في العاجل والآجل على أنَّ ظاهره يقتضي بآيات خير منها فإنَّ ذلك يعود إلى الجنس كما إذا قال القائل: ما آخذ منك ديناراً إلا أعطيتك خيراً منه لا يعقل بالإطلاق إلا ديناراً خيراً منه فيتخير من الجنس أولاً، ثم النفع فإمَّا أن يرجع ذلك إلى ثوب أو عرض غير الدينار فلا، وفي آخر

الآية ما يشهد بأنه أراد به القرآن لأنه قال: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ووصفه لنفسه بالقدرة يدل على أن الذي يأتي به هو أمر يرجع إليه دون غيره وكذلك قوله: ﴿أَوْ مِثْلَهَا﴾ يشهد لما ذكرناه لأن المماثلة يقتضي إطلاقها من كل وجه لا سيما وقد أنشأ تأنيث الآية فكأنه قال: نأت بآية خير منها أو بآية مثلها.

قلت: وأيضاً فلا يجوز أن يراد بالخير من جهة كونه أخف عملاً أو أشق وأكثر ثواباً لأن هذين الوصفين ثابتان لكل ما أمر الله به مبتدأ وناسخاً فإنه إما أن يكون أيسر من غيره في الدنيا وإما أن يكون أشق فيكون ثوابه أكثر فإذا كانت هذه الصفة لازمة لجميع الأحكام لم يحسن أن يقال ما ننسخ من حكم نأت بخير منه أو مثله فإن المنسوخ أيضاً يكون خيراً ومثلاً بهذا الاعتبار فإنهم إن فسروا الخير بكونه أسهل فقد يكون المنسوخ أسهل فيكون خيراً وإن فسروه بكونه أعظم أجراً لمشتقته فقد يكون المنسوخ كذلك والله قد أخبر أنه لا بد أن يأتي بخير مما ينسخه أو مثله فلا يأتي بما هو دونه. وأيضاً فعلى ما قالوه لا يكون شيء خيراً من شيء بل إن كان خيراً من جهة السهولة فذلك خير من جهة كثرة الأجر ((.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٢١): ((وإنكار الظاهرية لنسخ الأخف بالأثقل محتجين بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٨]، ونحو ذلك من الآيات لا وجه له، لأن المراد بالآيات التخفيف بالجملة، فلا ينافي أنه ربما شرع حكماً أثقل مما قبله كما أوجب الصوم بعد التخيير، ونحو ذلك)).

أقول: يمكن أن يجاب بجواب آخر وهو أن اليسر والخفة من الأمور النسبية فكل خفيف هو ثقل بالنسبة إلى ما هو أخف منه، وكل ثقل فهو خفيف بالنسبة إلى ما هو أثقل منه، فلو نظرنا إلى تعيين الصوم في حق القادر عليه وجدناه ثقيلاً بالنسبة للتخيير الذي كان قبل ذلك، لكن لو قطعنا النظر عن التخيير المتقدم ونظرنا إلى تعيين الصيام وجدناه خفيفاً يسيراً فهو صوم شهر من اثني عشر شهراً وصوم في النهار دون الليل، وبناءً على ذلك فإننا إذا نظرنا إلى ما نسخ من خفة إلى ثقل بهذا الاعتبار وجدنا الناسخ ما زال داخلاً في آيتي التيسير والتخفيف، وإنما جاء الثقل في الناسخ بالنسبة إلى المنسوخ الذي هو أخف منه وهذا ثقل نسبي وليس بحقيقي.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٢٢-١٢٤): ((قال المؤلف رحمه الله تعالى: -

"(فصل) إذا نزل الناسخ فهل يكون نسخاً في حق من لم يبلغه الخ ..."

حاصل هذا المبحث أنَّ الحكم اختلف فيه، هل يثبت بمجرد وروده، وإن لم يبلغ المكلف أو لا يثبت بحق المكلف إلا بعد بلوغه له، وقال القاضي أنه لا يكون نسخاً حتى يبلغ المكلف، لأنَّ أهل قباء بلغهم نسخ استقبال بيت المقدس وهم في الصلاة فاعتدوا بما مضى من صلاتهم، ولو كان الحكم يستقر بمجرد وروده وإن لم يعلم به المكلف لما اعتدوا بما مضى من الصلاة قبل العلم بالناسخ، قال أبو الخطاب: يتخرج أن يكون نسخاً، بناء على قول الإمام أحمد رحمه الله تعالى في الوكيل أنه ينزل بعزل الموكل، وإن لم يعلم الوكيل بالعزل.

ويتفرع على هذا الخلاف نسخ خمسة وأربعين صلاة ليلة الإسراء فعلى أن الحكم يثبت بمجرد الورد فهي منسوخة في حق الأمة، وعلى عكسه فلا.

ومن الفروع المبنية عليه عزل الوكيل بموت موكله أو عزله له قبل العلم، وهل تصرفه بعد موت موكله، أو بعد عزله له، قبل علمه بذلك ماضي أو لا.

الخلاف في ذلك مبني على الخلاف في هذه المسألة.

وينبغي على الخلاف في هذه المسألة أيضاً من أسلم في دار الكفر ولم يجد من يعلمه أمر دينه كالصلاة والصوم، ومن نشأ على شاهر جبل وهو على الفطرة ولم يجد من يعلمه، ثم بعد ذلك حصل العلم بأمور الدين لكل منهما فعلى أنَّ الحكم يثبت بالورد فعليهما قضاء ما فاتهما من الصلاة والصوم، وعلى أنه لا يستقل إلا ببلوغه للمكلف فلا قضاء عليهما.

واحتج من قال لا يستقل إلا ببلوغه للمكلف بأنَّ الناسخ خطاب والناسخ يشترط فيه علم المخاطب به فلا يكون خطاباً في حق من لم يبلغه، ورد القائلون بشوته بالورد وإن لم يبلغ المكلف، الاحتجاج بقصة أهل قباء بأنَّ الخطأ في القبلة يعذر فيه كمن صلى إلى غير القبلة يظن أنها القبلة، وكما يدل له قوله تعالى: ﴿فَايْتِمَا تَوَكَّلَا فَمَوْجَهُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ١١٥] على أحد التفسيرات وعليه أكثر أهل العلم)).

أقول: القول الصحيح المقطوع به هو أنَّ الناسخ لا يعتبر نسخاً في حق من لم يبلغه، ولا فرق بين الناسخ والخطاب المبتدأ فمن لم يبلغه الخطاب فلا يعتبر خطاباً له.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (٢٢ / ١٠٠ - ١٠٢):

((وأما من ترك الصلاة جاهلاً بوجوبها: مثل من أسلم في دار الحرب ولم يعلم أنَّ الصلاة واجبة عليه فهذه المسألة للفقهاء فيها ثلاثة أقوال. وجهان في مذهب أحمد: أحدها: عليه الإعادة مطلقاً. وهو قول الشافعي وأحد الوجهين في مذهب أحمد. والثاني: عليه الإعادة إذا تركها بدار الإسلام دون دار الحرب وهو مذهب أبي حنيفة؛ لأنَّ دار الحرب دار جهل بعذر فيه؛ بخلاف دار الإسلام.

والثالث: لا إعادة عليه مطلقاً. وهو الوجه الثاني في مذهب أحمد وغيره. وأصل هذين الوجهين: أنَّ حكم الشارع هل يثبت في حق

المكلف قبل بلوغ الخطاب له فيه ثلاثة أقوال في مذهب أحمد؛ وغيره. أحدها يثبت مطلقاً. والثاني: لا يثبت مطلقاً. والثالث: يثبت حكم الخطاب المبتدأ دون الخطاب الناسخ كقضية أهل قباء وكالنزاع المعروف في الوكيل إذا عزل. فهل يثبت حكم العزل في حقه قبل العلم. وعلى هذا: لو ترك الطهارة الواجبة لعدم بلوغ النص. مثل أن يأكل لحم الإبل ولا يتوضأ ثم يبلغه النص ويتبين له وجوب الوضوء، أو يصلي في أعطان الإبل ثم يبلغه ويتبين له النص فهل عليه إعادة ما مضى؟ فيه قولان هما روايتان عن أحمد. ونظيره أن يمسه ذكره. ويصلي ثم يتبين له وجوب الوضوء من مس الذكر. **والصحيح في جميع هذه المسائل عدم وجوب الإعادة.** لأن الله عفا عن الخطأ والنسيان ولأنه قال: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] فمن لم يبلغه أمر الرسول في شيء معين لم يثبت حكم وجوبه عليه ولهذا لم يأمر النبي صلى الله عليه وسلم عمر وعماراً لما أجابا فلم يصل عمر وصلى عمار بالتمرغ أن يعيد واحد منهما، وكذلك لم يأمر أبا ذر بالإعادة لما كان يجنب ويمكث أياماً لا يصلي، وكذلك لم يأمر من أكل من الصحابة حتى يتبين له الحبل الأبيض من الحبل الأسود بالقضاء كما لم يأمر من صلى إلى بيت المقدس قبل بلوغ النسخ لهم بالقضاء. ومن هذا الباب "المستحاضة" إذا مكثت مدة لا تصلي لاعتقادها عدم وجوب الصلاة عليها ففي وجوب القضاء عليها قولان: أحدهما لا إعادة عليها. كما نقل عن مالك وغيره: لأن المستحاضة التي قالت للنبي صلى الله عليه وسلم: إني حضت حيضة شديدة كبيرة منكراً منعني الصلاة والصيام أمرها بما يجب في المستقبل ولم يأمرها بقضاء صلاة الماضي)).

وقال رحمه الله (١١ / ٤٠٧):

((وأصل ذلك هل يثبت حكم الخطاب في حق المكلف قبل التمكن من سماعه؟ على "ثلاثة أقوال" في مذهب أحمد وغيره. قيل: يثبت مطلقاً.

وقيل: لا يثبت مطلقاً.

وقيل: يفرق بين الخطاب الناسخ؛ والخطاب المبتدأ. كأهل القبلة.

والصحيح الذي تدل عليه الأدلة الشرعية: أن الخطاب لا يثبت في حق أحد قبل التمكن من سماعه)).

قلت: وأما ما ذكره المؤلف رحمه الله عن أبي الخطاب أنه قال: (يتخرج أن يكون نسخاً، بناء على قول الإمام أحمد رحمه الله تعالى في الوكيل أنه ينزل بعزل الموكل، وإن لم يعلم الوكيل بالعزل). ففيه نظر، وذلك لحصول الفرق بين النسخ وعزل الوكيل، فإن غاية عزل الوكيل إبطال تصرفاته بعد عزله وضمانه على من يرى ذلك والصحيح أنه لا يضمن شيئاً لأنه مغرر به، ومثل هذه الأحكام تجتمع مع الجهل، وأما النسخ إذا أثبتناه في حق من لم يبلغه فإن هذا يستلزم الإثم والعقاب وهذا لا يجتمع مع الجهل.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [الاختيارات الفقهية] (ص: ٦٢٨):

((والنسخ في حقوق الله لا يثبت قبل العلم كما قلنا على المشهور أن نسخ الحكم لا يثبت في حق من لم يبلغه وفرقوا بينه وبين الوكيل بأن أكثر ما في الوكيل ثبوت الضمان وذلك لا ينافي الجهل بخلاف الحكم فإن فيه الإثم وذلك ينافي الجهل كذلك الأمر والنهي)).

وقوله: (وينبغي على الخلاف في هذه المسألة أيضاً من أسلم في دار الكفر ولم يجد من يعلمه أمر دينه كالصلاة والصوم، ومن نشأ على شاهر جيل وهو على الفطرة ولم يجد من يعلمه، ثم بعد ذلك حصل العلم بأمور الدين لكل منهما فعلى أنَّ الحكم يثبت بالورود فعليهما قضاء ما فاتهما من الصلاة والصوم، وعلى أنه لا يستقل إلا ببلوغه للمكلف فلا قضاء عليهما).

أقول: الصحيح عدم وجوب القضاء، ولم يأمر النبي صلى الله عليه وسلم المسيء في صلاته أن يقضي ما صلى قبل تلك الصلاة التي أساء فيها، ولو كان الوجوب يحصل بمجرد الورود لأمره بالقضاء.

وقوله: (ورد القائلون بثبوته بالورود وإن لم يبلغ المكلف، الاحتجاج بقصة أهل قباء بأنَّ الخطأ في القبلة يعذر فيه كمن صلى إلى غير القبلة يظن أنها القبلة، وكما يدل له قوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا تُكَلِّمُونَ كِتَابَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] على أحد التفسيرات وعليه أكثر أهل العلم).

أقول: الآية على أحد التفسيرات تدل على أنَّ الخطأ التي يعذر فيه بعدم الاستقبال هو الخطأ عن طريق الاجتهاد، على أنَّ هذا السبب في نزول الآية لا يصح وقد رواه الترمذي (٣٤٥)، وابن ماجه (١٠٢٠) من طريق أشعث بن سعيد السمان عن عاصم بن عبيد الله عن عبد الله بن عامر بن ربيعة عن أبيه قال: ((كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر في ليلة مظلمة فلم نرد أين القبلة فصلى كل رجل منّا على حياله فلما أصبحنا ذكرنا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فنزل: ﴿فَإِنَّمَا تُكَلِّمُونَ كِتَابَ اللَّهِ﴾)).

قلت: هذا حديث شديد الضعف فيه أشعث بن سعيد السمان متروك، وتابعه عمر بن قيس وهو المكي لكنه مثله وحديثه عند الطيالسي (١٢٤١)، والبيهقي في [الكبرى] (٢٠٧٥)، وفيه عاصم بن عبيد الله ضعيف الحديث.

والثابت في ذلك ما رواه مسلم (٧٠٠) عن ابن عمر قال: ((كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي وَهُوَ مُقْبِلٌ مِنْ مَكَّةَ إِلَى الْمَدِينَةِ عَلَى رَاحِلَتِهِ حَيْثُ كَانَ وَجْهُهُ قَالَ وَفِيهِ نَزَلَتْ: ﴿فَإِنَّمَا تُكَلِّمُونَ كِتَابَ اللَّهِ﴾)).

قلت: وأمّا أهل قباء فليست مسألتهم من قبيل الخطأ في الاجتهاد فإنهم لم يحصل لهم اجتهاد في جهة القبلة وإنما مسألتهم من قبيل التمسك بالمنسوخ قبل ورود الناسخ.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٢٥): ((وروي عن الشافعي منع نسخ السنة بالقرآن قائلاً أن النسخ للسنة إنما هو بسنة موافقة للقرآن)).

أقول: ما نسبته المؤلف للإمام الشافعي رحمه الله بصيغة التضعيف ثابت عنه فقد قال في كتابه [الرسالة] (ص: ١١٠-١١٣): ((فإن قال قائل هل ننسخ السنة بالقرآن قيل: لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبي فيه سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الآخرة حتى تقوم الحجة على الناس بأن الشيء ينسخ بمثله. فإن قال: ما الدليل على ما تقول. فما وصفت من موضعه من الإبانة عن الله معنى ما أراد بفرائضه خاصاً وعاماً مما وصفت في كتابي هذا وأنه لا يقول أبداً لشيء إلا بحكم الله ولو نسخ الله مما قال حكماً لسن رسول الله فيما نسخه سنة ولو جاز أن يقال قد سن رسول الله ثم نسخ سنته بالقرآن ولا يؤثر عن رسول الله السنة الناسخة جاز أن يقال فيما حرم رسول الله من البيوع كلها قد يحتمل أن يكون حرمها قبل أن ينزل عليه: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وفيمن رجم من الزناة قد يحتمل أن يكون الرجم منسوخاً لقول الله: ﴿النَّارُ وَالنَّارُ وَالنَّارُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، وفي المسح على الخفين نسخت آية الوضوء المسح، وجاز أن يقال: لا يدرأ عن سارق سرق من غير حرز وسرقته أقل من ربع دينار لقول الله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، لأن اسم السرقة يلزم من سرق قليلاً وكثيراً ومن حرز ومن غير حرز، ولجاز رد كل حديث عن رسول الله بأن يقال لم يقله إذا لم يجده مثل التنزيل وجاز رد السنن بهذين الوجهين فتركت كل سنة معها كتاب جملة تحتل سنته أن توافقه وهي لا تكون أبداً إلا موافقة له إذا احتمل اللفظ فيما روي عنه خلاف اللفظ في التنزيل بوجه أو احتمل أن يكون في اللفظ عنه أكثر مما في اللفظ في التنزيل وإن كان محتملاً أن يخالفه من وجه وكتاب الله وسنة رسوله تدل على خلاف هذا القول وموافقة ما قلنا وكتاب الله البيان الذي يشفي به من العمى وفيه الدلالة على موضع رسول الله من كتاب الله ودينه واتباعه له وقيامه بتبيينه عن الله)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٢٥): ((ومثال نسخ السنة الثابتة بالآحاد بالقرآن نسخ رد المسلمات إلى الكفار الذي وقع عليه الصلح في صلح الحديبية، في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ [الممتحنة: ١٠])).

أقول: والذي عليه كثير من العلماء أنَّ هذا من قبيل التخصيص لا النسخ وذلك أنَّ حكم الإرجاع لم يرفع بالكلية، وإنما خص بعض عمومها وهو إرجاع النساء المسلمات لأزواجهنَّ الكفار. ويدخل هذا في مسمى النسخ في عرف كثير من السلف الذين يعدون التخصيص نسخاً.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٢٥-١٢٦): ((وقوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] الآية. هكذا ذكر المؤلف هذا المثل لنسخ السنة بالقرآن تبعاً للغزالي في المستصفى مع أنَّ بعض العلماء جعل هذا المثل من نسخ القرآن قائلاً أنَّه هو مقتضى التشبيه في قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٣] أي وكان من قبلنا لا تحل لهم المباشرة في ليالي رمضان بعد النوم أو صلاة العشاء فعلى هذا فالآية ناسخة لما دل عليه التشبيه لنا بمن قبلنا والله أعلم)).

أقول: لا يستقيم هذا إلا إذا علم بالوحي أنَّ الله كتب عليهم حرمة المباشرة ليالي رمضان على الصفة التي كانت في أول الإسلام، وهذا لا أعلم له مستنداً من السنة. والله أعلم.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٢٦): ((ومن أمثله نسخ جواز تأخير الصلاة حالة الخوف الثابت بفعل النبي - صلى الله عليه وسلم - في غزوة الأحزاب بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلَتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ﴾ [النساء: ١٠٢] الآية)).

أقول: هناك من أهل العلم من نازع في هذا النسخ.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله [مجموع الفتاوى] (٢٩/٢٢):

((وعن أحمد رواية أخرى أنَّه يغير حال القتال بين الصلاة وبين التأخير، ومذهب أبي حنيفة يشغل بالقتال ويصلي بعد الوقت)).

قلت: وقد روى ابن أبي شيبة في [مصنفه] (٣٤٥١٤)

حدثنا عفان، قال: حدثنا همام، عن قتادة، عن أنس، أنه قال: ((شهدت فتح تستر مع الأشعري، قال: فلم أصل صلاة الصبح حتى انتصف النهار، وما يسرني بتلك الصلاة الدنيا جميعاً)).

قلت: إسناده صحيح.

وقد رواه البخاري معلقاً بصيغة الجزم في ((باب الصلاة عند مناهضة الحصون ولقاء العدو)).

قال الحافظ ابن كثير رحمه الله في [تفسيره] (٢ / ٣٩٩):

((ولكن يشكل على هذا ما حكاه البخاري رحمه الله، في صحيحه، حيث قال: باب الصلاة عند مناهضة الحصون ولقاء العدو " قال الأوزاعي: إن كان تَهَيَّأَ الفتح ولم يقدرُوا على الصلاة، صَلُّوا إِيْمَاءً، كل امرئ لنفسه، فإن لم يقدرُوا على الإِيْمَاءِ أَخْرُوا الصلاة حتى ينكشف القتال، أو يأمنوا فيصلوا ركعتين. فإن لم يقدرُوا صَلُّوا ركعة وسجدة، فإن لم يقدرُوا لا يجزئهم التكبير، ويؤخرونها حتى يأمنوا. وبه قال مكحول، وقال أنس بن مالك: حضرت مناهضة حصن تُسْتَر عند إضاءة الفجر، واشتد اشتعال القتال، فلم يقدرُوا على الصلاة، فلم نُصَلِّ إِلَّا بعد ارتفاع النهار، فصليناها ونحن مع أبي موسى، ففُتِحَ لنا، قال أنس: وما يسرني بتلك الصلاة الدنيا وما فيها.

انتهى ما ذكره، ثم أتبعه بحديث تأخير الصلاة يوم الأحزاب، ثم بحديث أمره إياهم ألا يصلوا العصر إِلَّا في بني قريظة، وكأنه كالمختار لذلك، والله أعلم.

ولمن جرح إلى ذلك له أن يحتج بصنيع أبي موسى وأصحابه يوم فتح تستر فإنه يشتهر غالباً، ولكن كان ذلك في إمارة عمر بن الخطاب، ولم ينقل أنه أنكر عليهم، ولا أحد من الصحابة، والله أعلم ((.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٢٦-١٢٧): ((فأما نسخ القرآن بالسنة المتواترة فقال أحمد رحمه الله: لا ينسخ القرآن إلا قرآن يجيء بعده إلخ، حاصل هذا القول منع نسخ القرآن بالسنة المتواترة وأخرى الآحاد لأن الله يقول ﴿نَاتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، والسنة لا تكون خيراً من القرآن ولا مثله، وقد تمدح تعالى بأن ذلك لا يقدر عليه غيره بقوله بعده: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٦].

قال مقيده عفا الله عنه:

التحقيق جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة ووقوعه، ومثاله نسخ آية خمس رضعات بالسنة المتواترة ونسخ سورة الخلع وسورة الحفد بالسنة المتواترة. وأمثال ذلك كثيرة ((.

أقول: لم يقيم المؤلف دليلاً على أن هذه الأمثلة من قبيل نسخ القرآن بالسنة، بل الظاهر أنها من الآيات التي وقعت وأنسيت.

ثم قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٢٧): ((والجواب عن الاستدلال بالآية الكريمة هو أن كلا من الناسخ والمنسوخ من عند الله تعالى، فهو الناسخ للحقيقة ولا يقدر على ذلك غيره كما بينه بقوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنْتَ بَرُّانٌ غَيْرٌ هَذَا أَوْ بَدَّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبْدَلَهُ مِنْ تِلْكَ نَفْسِي إِنَّ أَتْبَعُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [يونس: ١٥] ولكنه يظهر النسخ على لسان رسوله - صلى الله عليه وسلم - ، ثم أتى بآية أخرى مثلها كان حقق وعده فلم يشترط الأولى على لسان نبيه بوحى غير القرآن ثم بعد نسخها يأتي بآية أخرى مثلها ولا تنافي بين هذا وبين ظاهر الآية الكريمة كما ترى، وقد قال بعض العلماء ليس المراد الاتيان بنفس آية أخرى خير منها بل المراد نأتي بعمل خير من العمل الذي دلت عليه الأولى أو مثله والله تعالى أعلم ((.

أقول: قوله (ثم أتى بآية أخرى مثلها كان حقق وعده فلم يشترط الأولى على لسان نبيه بوحى غير القرآن ثم بعد نسخها يأتي بآية أخرى مثلها ولا تنافي بين هذا وبين ظاهر الآية الكريمة كما ترى).

أجاب عنه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بجواب حسن فقال كما في [مجموع الفتاوى] (١٧ / ١٩٥-١٩٧):

((وعلى ما ذكر فيتوجه الاحتجاج بهذه الآية على أنه لا ينسخ القرآن إلا قرآن كما هو مذهب الشافعي وهو أشهر الروايتين عن الإمام أحمد بل هي المنصوصة عنه صريحاً أن لا ينسخ القرآن إلا قرآن يجيء بعده وعليها عامة أصحابه وذلك لأن الله قد وعد أنه لا بد للمنسوخ من بدل مماثل أو خير ووعد بأن ما أنساه المؤمنين فهو كذلك وأن ما أخره فلم يأت وقت نزوله فهو كذلك وهذا كله يدل على أنه لا يزال عند المؤمن القرآن الذي رفع أو آخر مثله أو خير منه ولو نسخ بالسنة فإن لم يأت قرآن مثله أو خير منه فهو خلاف ما وعد الله.

وإن قيل بل يأتي بعد نسخه بالسنة كان بين نسخه وبين الإتيان بالبدل مدة خالية عن ذلك وهو خلاف مقصود الآية فإن مقصودها أنه لا بد من المرفوع أو مثله أو خير منه. وأيضاً فقوله ﴿نَات﴾ لم يرد به بعد مدة فإن الذي نسأه وهو يريد إنزاله قد علم أنه ينزله بعد مدة فلما أخبر أن ما أخره يأتي بمثله أو خير منه قبل نزوله علم أنه لا يؤخر الأمر بلا بدل فلو جاز أن يبقى مدة بلا بدل لكان ما لم ينزل أحق بأن لا يكون له بدل من المنسوخ فلما كان ذاك قد حصل له بدل قبل وقت نزوله لتكميل الإنعام فلأن يكون البدل لما نسخ من حين نسخ بعد أولى وأحرى، ولأنه قد علم أن القرآن نزل شيئاً بعد شيء فلو كان ما ينزله بدلاً عن المنسوخ يؤخره لم يعرف أنه بدل ولم يتميز البدل من غيره ولم يكن لقوله: ﴿نَاتٍ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ فائدة إلا كالفائدة المعلومة لو لم ينسخ شيء.

غاية ما يقال: أنه لو لم ينسخ شيء لجاز أن لا ينزل بعد ذلك شيء وإذا نسخ شيء فلا بد من بدله ولو بعد حين. وهذا مما يعتقدونه فإنهم قد اعتادوا نزول القرآن عند الحوادث والمسائل والحاجة فما كانوا يظنونهم - إذا نسخت آية - أن لا ينزل بعدها شيء فإنها لو لم تنسخ لم يظنوا ذلك فكيف يظنون إذا نسخت؟

الثاني: أنه إذا كان قد ضمن لهم الإتيان بالبدل عن المنسوخ علم أن مقصوده أنه لا ينقصهم شيء مما أنزله بل لا بد من مثل المرفوع أو خير منه ولو بقوا مدة بلا بدل لنقصوا.

وأيضاً فإن هذا وعد معلق بشرط والوعد المعلق بشرط يلزم عقبه فإنه من جنس المعاوضة وذلك مما يلزم فيه أداء العوض على الفور إذا قبض المعوض كما إذا قال: ما ألقيت من متاعك في البحر فعلي بدله وليس هذا وعداً مطلقاً كقوله: ﴿تَدْخُلْنَ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾. ولهذا يفرق بين قوله: والله لأعطينك مائة وبين قوله: والله لا آخذ منك شيئاً إلا أعطيتك بدله فإن هذا واجب على الفور.

ومما يدل على المسألة أن الصحابة والتابعين الذين أخذ عنهم علم الناسخ والمنسوخ إنما يذكرون نسخ القرآن بقرآن لا يذكرون نسخه بلا قرآن بل بسنة وهذه كتب الناسخ والمنسوخ المأخوذة عنهم إنما تتضمن هذا. وكذلك قول علي رضي الله عنه للقيص: هل تعرف الناسخ من المنسوخ في القرآن؟ فلو كان ناسخ القرآن غير القرآن لوجب أن يذكر ذلك أيضاً.

وأيضاً الذين جوزوا نسخ القرآن بلا قرآن من أهل الكلام والرأي إنما عمدتهم أنه ليس في العقل ما يحيل ذلك وعدم المانع الذي يعلم بالعقل لا يقتضي الجواز الشرعي فإن الشرع قد يعلم بخبره ما لا علم للعقل به وقد يعلم من حكمة الشارع التي علمت بالشرع ما لا يعلم بمجرد العقل. ولهذا كان الذين جوزوا ذلك عقلاً مختلفين في وقوعه شرعاً وإذا كان كذلك فهذا الخبر الذي في الآية دليل على امتناعها شرعاً.

وأيضاً فإن الناسخ مهيمن على المنسوخ قاض عليه مقدم عليه فينبغي أن يكون مثله أو خيراً منه كما أخبر بذلك القرآن ولهذا لما كان القرآن مهيمناً على ما بين يديه من الكتاب بتصديق ما فيه من حق وإقرار ما أقره ونسخ ما نسخه كان أفضل منه. فلو كانت السنة ناسخة للكتاب لزم أن تكون مثله أو أفضل منه ((.

وقوله: (وقد قال بعض العلماء ليس المراد الاتيان بنفس آية أخرى خير منها بل المراد نأتي بعمل خير من العمل الذي دلت عليه الاولى أو مثله). ليس بصحيح، إذا لو كانت الخيرية باعتبار الحكم أو العمل لقال: منه، ومثله، فلما قال: منها، ومثلها دلّ ذلك أنّ المراد بآية خير منها، أو بآية مثلها.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٢٨-١٢٩): ((قال المؤلف رحمه الله: (فصل)

فأما نسخ القرآن والمتواتر من السنة بأخبار الآحاد فهو جائز عقلاً إذ لا يمتنع أن يقول الشارع تعبدناكم بالنسخ بخبر الواحد وغير جائز شرعاً إلى آخره.

حاصل ما ذكره في هذا المبحث أن نسخ المتواتر بالآحاد جائز عقلاً وأما شرعاً ففيه ثلاثة أقوال:

الأول: أن المتواتر من كتاب أو سنة لا ينسخ بخبر الآحاد مطلقاً وهذا هو الذي نصره المؤلف، وعلى هذا القول جمهور أهل الأصول وعليه درج في المراقي بقوله:

...والنسخ بالآحاد للكتاب..... ليس بواقع على الصواب

وحجة هذا القول أن المتواتر قطعي المتن وخبر الآحاد دونه رتبة والأقوى لا يرفع بما هو دونه في الرتبة واستدل له المؤلف بقول عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت. قال مقيده عفا الله عنه:

التحقيق الذي لا شك فيه هو جواز وقوع نسخ المتواتر بالآحاد الصحيحة الثابت تأخرها عنه والدليل الوقوع.

أما قولهم: إن المتواتر أقوى من الآحاد والأقوى لا يرفع بما هو دونه فإنهم قد غلطوا فيه غلطاً عظيماً مع كثرتهم وعلمهم.

وإيضاح ذلك أنه لا تعارض البتة بين خبرين مختلفي التاريخ لا مكان صدق كل منهما في وقته وقد أجمع جميع النظار أنه لا يلزم التناقض بين القضيتين إلا إذا اتحد زمنهما أما ان اختلفا فيجوز صدق كل منهما في وقتها، فلو قلت: النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى إلى بيت المقدس، وقلت أيضاً: لم يصلي إلى بيت المقدس وعנית بالأولى ما قبل النسخ وبالثانية ما بعده لكانت كل منهما صادقة في وقتها.

ومثال نسخ القرآن بأخبار الآحاد الصحيحة الثابت تأخرها عنه نسخ إباحة الحمر الأهلية مثلاً المنصوص عليها بالحصر الصريح في آية ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية. بالسنة الصحيحة الثابت تأخرها عنه لأن الآية من سورة الأنعام وهي مكية أي نازلة قبل الهجرة بلا خلاف وتحريم الحمر الأهلية بالسنة واقع بعد ذلك في خيبر ولا منافاة البتة بين آية الأنعام المذكورة وأحاديث تحريم الحمر الأهلية لاختلاف زمنهما، فالآية وقت نزولها لم يكن محرماً إلا الأربعة المنصوصة فيها وتحريم الحمر الأهلية طارئ بعد ذلك والطرء ليس منافاة لما قبله وإنما تحصل المنافسة بينهما لو كان في الآية ما يدل على نفي تحريم شيء في المستقبل غير الأربعة المذكورة في الآية وهذا لم تتعرض له الآية بل الصيغة فيها مختصة بالماضي لقوله: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ﴾ بصيغة الماضي ولم يقل فيما سيوحى إلي في المستقبل وهو واضح كما ترى والله أعلم)).

أقول: آية الأنعام ليست واردة في تقرير الإباحة الشرعية وإنما هي في تقرير البراءة الأصلية ورفع البراءة الأصلية لا تعتبر نسخاً وقد بينا ذلك فيما مضى.

ويمكن أن يمثل ذلك بما هو أصح من هذا، وفي ذلك مثالان:

المثال الأول: قصة أهل قباء فإنه ثبت لديهم استقبال بيت المقدس بالتواتر، ولما جاءهم خبر نسخ استقبال بيت المقدس بخبر الواحد أخذوا به ولم ينكر عليهم النبي صلى الله عليه وسلم ذلك، فلم يقل لهم كيف قبلتم نسخ المتواتر بالأحاد ونحو ذلك.

المثال الثاني: ما رواه البخاري (٢٤٦٤)، ومسلم (١٩٨٠) عَنْ أَنَسٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ((كُنْتُ سَاقِي الْقَوْمِ فِي مَنْزِلِ أَبِي طَلْحَةَ، وَكَانَ خَمْرُهُمْ يَوْمَئِذٍ الْفَضِيحَ فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُنَادِيًا يُنَادِي أَلَا إِنَّ الْخَمْرَ قَدْ حُرِّمَتْ قَالَ فَقَالَ لِي أَبُو طَلْحَةَ اخْرُجْ فَأَهْرِقْهَا فَخَرَجْتُ فَهَرَقْتُهَا فَجَرَّتْ فِي سِكَكِ الْمَدِينَةِ فَقَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ قَدْ قُتِلَ قَوْمٌ، وَهِيَ فِي بُطُونِهِمْ فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾ (الآية)).

والشاهد من ذلك أَنَّ حل الخمر ثبت بالتواتر في قول الله تعالى: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَمَرِيقًا حَسَنًا﴾ [النحل: ٦٧]. ومع هذا أخذوا نسخ ذلك بخبر الواحد.

وقول المؤلف رحمه الله قبل ذلك: (أما قولهم: إِنَّ المتواتر أقوى من الأحاد والأقوى لا يرفع بما هو دونه فإنهم قد غلطوا فيه غلطاً عظيماً مع كثرتهم وعلمهم).

وإيضاح ذلك أَنَّهُ لا تعارض البتة بين خبرين مختلفي التاريخ لا مكان صدق كل منهما في وقته وقد أجمع جميع النظار أَنَّهُ لا يلزم التناقض بين القضيتين إِلَّا إذا اتحد زمنهما أمّا ان اختلفا فيجوز صدق كل منهما في وقتها، فلو قلت: النبي - صلى الله عليه وسلم - صَلَّى إلى بيت المقدس، وقلت أيضاً: لم يصلي إلى بيت المقدس وعנית بالأولى ما قبل النسخ وبالثانية ما بعده لكانت كل منهما صادقة في وقتها). فيه نظر، وذلك أَنَّ مأخذ المانع من النسخ ليس هو التعارض بين المنسوخ والناسخ حتى يقال لا تعارض بينهما، وإنما مأخذهم أَنَّ الأقوى لا ينسخ بالأضعف. والله أعلم.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٣٩): ((الثالث: إجماع الأمة على أن هذا الحكم منسوخ وأن ناسخه متأخر، ومثل له ابن السمعاني بنسخ وجوب الزكاة لغيرها من الحقوق المالية)).

أقول: إن كان المراد بالحقوق المالية ما ثبت من الحق فيه وكان سببه المال فليس هنالك حق في المال سوى الزكاة، لكن ما هي الحقوق التي كانت ثابتة في المال ثم نسخت فلا أعلم لذلك مثلاً مستقيماً، وقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١] ليس هنالك حجة قوية على نسخها.

قال الحافظ ابن كثير رحمه الله في [تفسيره] (٣/ ٣٤٩):

((وقال آخرون: هذا كله شيء كان واجباً، ثم نسخه الله بالعشر ونصف العشر. حكاه ابن جرير عن ابن عباس، ومحمد بن الحنفية، وإبراهيم النخعي، والحسن، والسدي، وعطية العوفي. واختاره ابن جرير، رحمه الله. قلت: وفي تسمية هذا نسخاً نظراً؛ لأنه قد كان شيئاً واجباً في الأصل، ثم إنه فصل بيانه وبَيَّن مقدار المخرج وكميته. قالوا: وكان هذا في السنة الثانية من الهجرة، فالله أعلم)).

وإن كان المراد بالحقوق المنسوخ سائر الحقوق الواجبة في المال بسبب آخر كالنفقة على الزوج والأولاد والعبيد، وإطعام الضيف، وإغاثة الملهوف، وصدقة الفطر ونحو ذلك فهذا القول باطل لا حجة على نسخه ولا إجماع في ذلك.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٣٩-١٤٠): ((اعلم أن محل التقديم لخبر متأخر الإسلام عمن أسلم قبله فيما إذا مات الأول قبل صحبة الثاني النبي - صلى الله عليه وسلم - .

أمّا إن عاش الأول حتى صحب الآخر النبي - صلى الله عليه وسلم - فلا يكون حديث المتأخر ناسخاً لحديث متقدم الإسلام لاحتمال أن يكون متقدماً الإسلام روى الحديث بعد متأخر الإسلام، إذ لا مانع من ذلك عقلاً ولا عادة ولا شرعاً)).

أقول: قوله: (اعلم أن محل التقديم لخبر متأخر الإسلام عمن أسلم قبله فيما إذا مات الأول قبل صحبة الثاني النبي - صلى الله عليه وسلم -).

بقي احتمالان آخران:

الأول: أن يكون المتأخر في الصحبة سمع الحديث من صحابي تقدمت صحبته بحيث أن صحبته أدرك صحبة الصحابي الذي مات متقدماً، وهذا وارد فيما إذا لم يصرح الصحابي الذي تأخرت صحبته بالسماع من النبي صلى الله عليه وسلم.

الاحتمال الآخر: أن يكون متأخر الصحبة سمع الحديث قبل إسلامه ورواه بعد إسلامه.

وهذا مثل ما حصل لجبير بن مطعم رضي الله عنه فروى البخاري (٤٨٥٤) عن جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: ((سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ فِي الْمَغْرِبِ بِالطُّورِ فَلَمَّا بَلَغَ هَذِهِ الْآيَةَ ﴿أَمْ خَلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ الْمُسَيْطِرُونَ﴾ كَادَ قَلْبِي أَنْ يَطِيرَ)) .
ورواه مسلم (٤٦٣) مختصراً.

وكان هذا بعد يوم بدر، كما روى البخاري (٣٠٥٠) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: وَكَانَ جَاءَ فِي أُسَارَى بَدْرٍ - قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ فِي الْمَغْرِبِ بِالطُّورِ .
وقد تأخر إسلامه عن ذلك، فقال الحافظ ابن حجر رحمه الله في [الإصابة] (١/ ٤٦٢): ((وأسلم جبير بين الحديبية والفتح وقيل في الفتح)) .

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٤٠): ((مع أن حديث طلق مضعف، قال النووي في شرح المذهب: إنه ضعيف باتفاق الحفاظ. وقد بين البيهقي وجوهاً من وجوه تضعيفه)) .

أقول: لا إجماع على تضعيف حديث طلق فقد صححه جمع من الحفاظ .
قال الحافظ ابن حجر رحمه الله في [التلخيص المحبر] (١/ ٣٤٦-٣٤٧): ((وصححه عمرو بن علي الفلاس، وقال: هو عندنا أثبت من حديث بسرة وروي عن ابن المديني أنه قال: هو عندنا أحسن من حديث بسرة، والطحاوي وقال: إسناده مستقيم غير مضطرب بخلاف حديث بسرة. وصححه أيضاً ابن حبان، والطبراني، وابن حزم)) .

وقال الحافظ ابن عبد الهادي رحمه الله في [المحرر] (ص: ١٢٠): ((وأخطأ من حكى الاتفاق على ضعفه)) .
قلت: والذي يظهر لي ثبوت الحديث. والله أعلم.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٤٢): ((إذ لو فرضنا أن هناك واسطة وأنه مرسل فمراسيل الصحابة مقبولة لأن لها حكم الوصل)).

أقول: وهذا في غير مراسيل الصحابة الذين مات النبي صلى الله عليه وسلم وهم قبل التمييز فإن مراسيل هؤلاء كمراسيل كبار التابعين.

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله في [فتح الباري] (٥/٦):

((ومع ذلك فأحاديث هذا الضرب مراسيل والخلاف الجاري بين الجمهور وبين أبي إسحاق الإسفراييني ومن وافقه على رد المراسيل مطلقاً حتى مراسيل الصحابة لا يجري في أحاديث هؤلاء لأن أحاديثهم لا من قبيل مراسيل كبار التابعين ولا من قبيل مراسيل الصحابة الذين سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم وهذا مما يلغز به فيقال صحابي حديثه مرسل لا يقبله من يقبل مراسيل الصحابة)).

وقال رحمه الله في [النكت] ص (١٩٧):

((لكن هل يلزم من ثبوت الرؤية له الموجبة لبلوغه شريف الرتبة بدخوله في حد الصحبة أن يكون ما يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يعد مراسلاً؟

هذا محل نظر وتأمل والحق الذي جزم به أبو حاتم الرازي وغيره من الأئمة أن مرسله كمرسل غيره وأن قولهم مراسيل الصحابة رضي الله تعالى عنهم مقبولة بالاتفاق إلا عند بعض من شذ إنما يعنون بذلك من أمكنه التحمل والسماع أمّا من لا يمكنه ذلك فحكم حديثه حكم غيره من المخضرمين الذين لم يسمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم والله أعلم)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٤٢-١٤٣): ((أمّا إن صدرت هذه الصورة التي هي: (قال، وعن) ونحوهما من غير الصحابي فإن كان غير مدلس فهي صحيحة كالتصريح بالسماع وإن كان مدلساً لم تقبل ما لم يثبت السماع من طريق أخرى كما هو مقرر في علم الحديث)).

أقول: ويستثنى من المدلسين الذين تقبل عنعتهم صور:

الأولى: من كان لا يدلس إلا عن الثقات.

كما أشتهر بذلك سفيان بن عيينة رحمه الله، ومنهم أيضاً أبو سفيان طلحة بن نافع، وقتادة كما ذكر ذلك الحاكم رحمه الله في "علوم الحديث".

وحميد الطويل يدلس في روايته عن أنس لكن قد علم الساقط بينه وبين أنس، وهو: إمّا ثابت البناني، أو قتادة وهما ثقتان.

ومنهم **يونس بن عبيد** في روايته عن الحسن مسائل الدقائق - وهي مسائل الرقاق - فإنما يرويهما عن أشعث بن عبد الملك عن الحسن وقد دلسها بإسقاط أشعث من السند.

قال **ابن أبي حاتم** رحمه الله في [الجرح والتعديل] (١٣٤/١-١٣٥): ((حدثني أبي ثنا معاوية بن صالح بن أبي عبيد الله الأشعري قال سمعت يحيى - يعني - ابن معين يقول قال الأنصاري - يعني محمد بن عبد الله - قال شعبة: عامة تلك الدقائق - يعني مسائل الدقائق - التي حدث بها يونس - يعني ابن عبيد - عن الحسن إنما كانت عن أشعث - يعني ابن عبد الملك. قال أبو محمد: يعني أن يونس أخذها من أشعث عن الحسن ودلسها عن الحسن ولم يذكر فيه الخبر)).
ومنهم **عبد الله بن أبي نجيح المكي** في روايته التفسير عن مجاهد فإن الواسطة بينه وبين مجاهد القاسم بن أبي بزة
قال **الإمام البخاري** رحمه الله في [التاريخ الكبير] (٢٣٣/٥): ((قال يحيى القطان: لم يسمع ابن أبي نجيح من مجاهد التفسير كله يدور على القاسم بن أبي بزة)).
قلت: والقاسم هذا ثقة.

الثانية: من كان كثير الرواية قليل التدليس بجانب ما روى.

وهؤلاء جماعة كثر مذكورون في الكتب المصنفة في التدليس.

ومنهم **علي الصحيح** الحافظ الزهري فقد قال **الحافظ الذهبي** رحمه الله في [الميزان] (٤٠/٤): ((كان يدلّس في النادر)).
ويحيى بن أبي كثير وقد كان شعبة يرى أن حديثه أحسن من حديث الزهري.

فقد ذكر ابن أبي حاتم في [الجرح والتعديل] (١٤١/٩) عنه أنه قال: ((يحيى بن أبي كثير أحسن حديثاً من الزهري)).
ونقل (١٤٢/٩) عن أبيه أنه قال: ((يحيى بن أبي كثير إمام لا يحدث إلا عن ثقة)).

ومنهم **أبو إسحاق السبيعي** فقد قال **الحافظ أبو حاتم** رحمه الله كما في [الجرح والتعديل] (٢٤٣/٦) لابنه: ((ويشبه بالزهري في كثرة الرواية، واتساعه بالرجال)).

وقال **الحافظ ابن حجر** رحمه الله في "التهذيب": ((وقال أبو داود الطيالسي قال رجل لشعبة: سمع أبو إسحاق من مجاهد؟ قال: ما كان يصنع بمجاهد كان هو أحسن حديثاً من مجاهد، ومن الحسن، وابن سيرين)).

ومنهم **الحسن البصري** في الرواة الذين أدركهم.

الصورة الثالثة: أن يكون كثير الرواية عن شيوخ معينين.

فمثل هؤلاء تحمل عنعتهم عن أكثرهم عنه.

قال **الحافظ الذهبي** رحمه الله في [الميزان] (٣٨٦٨/١٧٥/٢): ((قلت: وهو يدلّس، وربما دلّس عن ضعيف، ولا يدري به، فمتى قال حدثنا فلا كلام، ومتى قال: "عن" تطرق إلى احتمال التدليس إلا في شيوخ له أكثر عنهم: كإبراهيم، وأبي وائل، وأبي صالح السمان، فإن روايته عن هذا الصنف محمولة على الاتصال)).

قلت: على أن الذي يظهر لي في الأعمش أن عنعنته تقبل مطلقاً كما قبل عنعنته أكثر العلماء إلا روايته عن مجاهد فأكثرها مدلسة.

ويدخل في هذا من كان من أثبت الناس في شيخ من الشيوخ كابن جريج في روايته عن نافع.

قال العلامة ابن أبي حاتم رحمه الله في [المجرح والتعديل] (٥ / ٣٥٧): ((نا صالح بن أحمد نا علي - يعني - ابن المديني قال سمعت يحيى بن سعيد يقول: لم يكن أحد أثبت في نافع من ابن جريج فيما كتب، وهو أثبت من مالك في نافع. وقال مرة: لم يكن ابن جريج عندي بدون مالك في نافع)).

ومن هؤلاء هشيم بن بشير في روايته عن أكثر عنه من مشايخه كيونس وحصين وسيار فقد نقل ابن حاتم في [المجرح والتعديل] (٩ / ١١٥) عن عبد الرحمن بن مهدي أنه قال: ((أعلم الناس بحديث حصين قديمها وحديثها هشيم)) ونقل عنه أيضاً أنه قال: ((هشيم أعلم الناس بحديث سيار ويونس وحصين)).
الصورة الرابعة: أن يبين المدلس أنه لا يدلّس عن بعض مشايخه.

ومنهم ابن جريج في روايته عن عطاء ابن أبي خيثمة في [أخبار المكيين] ص (٣٥٦) (٣٨٠، ٣٥٠) حدثنا إبراهيم بن عَزْرَةَ قال نا يحيى بن سعيد القطان عن ابن جريج قال: ((إذا قلت: قال عطاء فأنا سمعته منه وإن لم أقل سمعت)).
قلت: هذا إسناد صحيح.

الصورة الخامسة: المدلسون الذين روى عنهم من لا يقبل من أحاديثهم إلا ما سمعوه من مشايخهم.
منهم شيوخ شعبة المدلسون في رواية شعبة عنهم.

قال الحافظ ابن أبي حاتم رحمه الله في [مقدمة المجرح والتعديل] (١ / ١٦٢):

((نا صالح بن أحمد نا علي قال سمعت يحيى يقول: كل شيء يحدث به شعبة عن رجل فلا تحتاج أن تقول عن ذاك الرجل أنه سمع فلاناً، قد كفأك أمره)).

ومنهم أبو الزبير في رواية الليث عنه.

روى ابن عدي في [الكامل] (٦ / ١٢٤)، وابن حزم في [المحلى] (٧ / ٣٩٦) من طريق سعيد بن أبي مريم يقول سمعت الليث يقول: ((أتيت أبا الزبير المكي فدفع إلي كتابين قال فلما سرت إلى منزلي قلت: لا أكتبهما حتى أسأله قال: فرجعت إليه فقلت: هذا كله سمعته من جابر؟ قال: لا. قلت: فاعلم لي على ما سمعت قال: فاعلم لي على هذا الذي كتبت عنه)).

أقول: هذا مذهب الجمهور ونازع في ذلك الحنفية فجعلوا صيغ العقود من قبيل الخبر لا الإنشاء.

وللعلامة ابن القيم رحمه الله تفصيل حسن في [بدائع الفوائد] (١/ ١٦):

((وفصل الخطاب في ذلك أنَّ لهذه الصيغ نسبتين نسبة إلى متعلقاتها الخارجية فهي من هذه الجهة إنشاءات محضة كما قالت الحنابلة والشافعية، ونسبة إلى قصد المتكلم وإرادته وهي من هذه الجهة خبر عمَّا قصد إنشاءه كما قالت الحنفية فهي إخبارات بالنظر إلى معانيها الذهنية إنشاءات بالنظر إلى متعلقاتها الخارجية، وعلى هذا فإنَّما لم يحسن أن يقال بالتصديق والتكذيب وإن كانت أخباراً لأنَّ متعلق التصديق والتكذيب النفي والإثبات ومعناهما مطابقة الخبر لمخبره أو عدم مطابقته وهنا المخبر حصل بالخبر حصول المسبب بسببه فلا يتصور فيه تصديق ولا تكذيب وإنَّما يتصور التصديق والتكذيب في خبر لم يحصل مخبره ولم يقع به كقولك: قام زيد فتأمله)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٤٨-١٤٩): ((قال المؤلف: "فصل: ذهب قوم الى أنَّ ما حصل العلم في واقعة يفيد في كل واقعة وما حصله لشخص يحصله لكل شخص يشاركه في السماع الخ...". خلاصة ما ذكر في هذا الفصل أنَّ القدر الموجب للعلم اليقيني لا يتفاوت بحسب الوقائع والأشخاص بل ما حصل به العلم في واقعة يحصل به في غيرها وما حصل به لشخص يحصل به لغيره من غير تفاوت. وقيل: لا مانع من تفاوته باعتبار الأشخاص والوقائع ومحل هذا في الخبر المتجرد عن القرائن أمَّا إن احتفت به قرائن فلا شك أنَّ حصول اليقين به يتفاوت لأنَّ القرائن الخفية يفهمها الذكي وتخفى على الغبي فتقوم القرائن للذكي مقام عدد من المخبرين، وكذلك القرائن الظاهرة إن علم بها بعض المخبرين دون بعض، كما لو تواتر الخبر لجماعة أنَّ فلاناً مات وفلاناً تزوج وأحدهم قد رأى قبل ذلك الذي أخبروا بموته في النزاع والذي أخبروا بتزويجه في السوق يشتري ما يحتاج إليه المتزوج فإنَّ العالم بمثل هذه القرائن يحصل له اليقين قبل حصوله لغير العالم بها لأنَّ القرائن قد تفيد العلم منفردة عن الأخبار فإنَّنا نعلم محبة شخص لآخر وخوف شخص من آخر بما نرى من القرائن الدالة على ذلك ونحو ذلك كثير فإذا انضمت القرائن إلى الأخبار قامت مقام بعض المخبرين في إفادة العلم)).

أقول: لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كلام حسن في ذلك حيث قال كما في [مجموع الفتاوى] (١٨ / ٥٠-٥١):

((والصحيح الذي عليه الجمهور: أنَّ التواتر ليس له عدد محصور والعلم الحاصل بخبر من الأخبار يحصل في القلب ضرورة كما يحصل الشبع عقيب الأكل والري عند الشرب وليس لما يشبع كل واحد ويرويه قدر معين؛ بل قد يكون الشبع لكثرة الطعام وقد يكون لجودته كاللحم وقد يكون لاستغناء الأكل بقليله؛ وقد يكون لاشتغال نفسه بفرح أو غضب؛ أو حزن ونحو ذلك. كذلك العلم الحاصل عقيب الخبر تارة يكون لكثرة المخبرين وإذا كثروا فقد يفيد خبرهم العلم وإن كانوا كفاراً. وتارة يكون لدينهم وضبطهم. فرب رجلين أو ثلاثة يحصل من العلم بخبرهم ما لا يحصل بعشرة وعشرين لا يوثق بدينهم وضبطهم. وتارة قد يحصل العلم بكون كل من المخبرين أخبر بمثل ما أخبر به الآخر مع العلم بأنَّهما لم يتواطأ وأنه يمتنع في العادة الاتفاق في مثل ذلك مثل من يروي حديثاً طويلاً فيه فصول ويرويه آخر لم يلقه.

وتارة يحصل العلم بالخبر لمن عنده الفطنة والذكاء والعلم بأحوال المخبرين وبما أخبروا به ما ليس لمن له مثل ذلك. وتارة يحصل العلم بالخبر لكونه روي بحضرة جماعة كثيرة شاركوا المخبر في العلم ولم يكذبه أحد منهم؛ فإنَّ الجماعة الكثيرة قد يمتنع تواطؤهم على الكتمان كما يمتنع تواطؤهم على الكذب.

وإذا عرف أنَّ العلم بأخبار المخبرين له أسباب غير مجرد العدد علم أنَّ من قيد العلم بعدد معين وسوى بين جميع الأخبار في ذلك فقد غلط غلطاً عظيماً؛ ولهذا كان التواتر ينقسم إلى: عام؛ وخاص فأهل العلم بالحديث والفقه قد تواتر عندهم من السنة ما لم يتواتر عند العامة كسجود السهو ووجوب الشفعة وحمل العاقلة العقل ورجم الزاني المحصن؛ وأحاديث الرؤية وعذاب القبر؛ والحوض والشفاعة؛ وأمثال ذلك. وإذا كان الخبر قد تواتر عند قوم دون قوم وقد يحصل العلم بصدقه لقوم دون قوم فمن حصل له العلم به وجب عليه التصديق به والعمل بمقتضاه كما يجب ذلك في نظائره ومن لم يحصل له العلم بذلك فعليه أن يسلم ذلك لأهل الإجماع

الذين أجمعوا على صحته كما على الناس أن يسلموا الأحكام المجمع عليها إلى من أجمع عليها من أهل العلم؛ فإنَّ الله عصم هذه الأمة أن تجتمع على ضلالة وإثماً يكون إجماعها بأن يسلم غير العالم للعالم؛ إذ غير العالم لا يكون له قول، وإثماً القول للعالم فكما أنَّ من لا يعرف أدلة الأحكام لا يعتد بقوله فمن لا يعرف طرق العلم بصحة الحديث لا يعتد بقوله بل على كل من ليس بعالم أن يتبع إجماع أهل العلم)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٥٦-١٥٨): ((قال مقيده عفا الله عنه : -

الذي يظهر لي أنه هو التحقيق في هذه المسألة والله جل وعلا أعلم أن خبر الآحاد أي الذي لم يبلغ حد التواتر ينظر إليه من جهتين: هو من إحداها قطعي ومن الأخرى ظني: ينظر إليه من حيث أن العمل به واجب وهو من هذه الناحية قطعي لأن العمل بالبينات مثلاً قطعي منصوص في الكتاب والسنة وقد أجمع عليه المسلمون، وهي أخبار آحاد.

وينظر إليه من ناحية أخرى وهي هل ما أخبروا به مطابق للواقع في نفس الأمر فلو قتلنا رجلاً قصاصاً بشهادة رجلين فقتلنا له هذا قطعي شرعاً لا شك فيه، وصدق الشاهدين فيما أخبرا به مظنون في نفس الأمر لا مقطوع به لعدم العصمة.

ويوضح هذا قوله صلى الله عليه وسلم في حديث أم سلمة المتفق عليه: "إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إليّ فليحلّ بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضى له على نحو ما أسمع فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من نار فليأخذها أو ليركها". فعمل النبي صلى الله عليه وسلم في قضائه قطعي الصواب شرعاً مع أنه صرح بأنه لا يقطع بحقيقة الواقع في نفس الأمر كما ترى)).

إلى أن قال: ((ويوضحه أيضاً قول علماء الحديث في تعريف الصحيح أن المراد صحته في ظاهر الأمر)).

أقول: قوله رحمه الله: (وينظر إليه من ناحية أخرى وهي هل ما أخبروا به مطابق للواقع في نفس الأمر فلو قتلنا رجلاً قصاصاً بشهادة رجلين فقتلنا له هذا قطعي شرعاً لا شك فيه، وصدق الشاهدين فيما أخبرا به مظنون في نفس الأمر لا مقطوع به لعدم العصمة. بشهادة رجلين فقتلنا له هذا قطعي شرعاً لا شك فيه، وصدق الشاهدين فيما أخبرا به مظنون في نفس الأمر لا مقطوع به لعدم العصمة).

فيه نظر، وذلك أن كلامه هذا يشمل خبر الآحاد المتلقى بالقبول، ثم ما ذكره المؤلف وارد في شهادة العدول في حقوق الخلق وفرق بين ذلك وبين روايتهم لأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم فإن الله حفظ دينه ممن أراد أن يدخل فيه ما ليس منه. والقول بأن أخبار الآحاد المتلقى بالقبول في غاية الضعف وقد رد ذلك العلامة ابن القيم رحمه الله في الصواعق وحقق القول في ذلك بما لا يدع مجالاً للشك في صحة ما قرره.

وكان مما قاله رحمه الله كما في [مختصر الصواعق] (ص: ٥٥١-٥٥٨):

((فصل: خبر الواحد بحسب الدليل الدال عليه، فتارة يجزم بكذبه لقيام دليل كذبه، وتارة يظن كذبه إذا كان دليل كذبه ظنياً، وتارة يتوقف فيه فلا يترجح صدقه ولا كذبه إذا لم يقدّم دليل أحدهما، وتارة يترجح صدقه ولا يجزم به، وتارة يجزم بصدقه جزماً لا يبقى معه شك، فليس خبر واحد يفيد العلم ولا الظن، ولا يجوز أن ينفي عن خبر الواحد مطلقاً أنه يحصل العلم، فلا وجه لإقامة الدليل على أن خبر الواحد لا يفيد العلم وإلا اجتمع النقيضان، بل نقول خبر الواحد يفيد العلم في مواضع:

أحدها: خبر من قام الدليل القطعي على صدقه، وهو خبر الواحد القهار جل وعلا وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم في كل ما يخبر به.

الثاني: خبر الواحد بحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم وهو يصدقه كخبر المخبر الذي أخبر بحضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أَنَّ اللَّهَ يَضَعُ السَّمَاوَاتِ عَلَى إِبْصَعٍ وَالْأَرْضِينَ عَلَى إِبْصَعٍ وَالشَّجَرِ عَلَى إِبْصَعٍ" فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم تعجباً وتصديقاً له، وكخبر من أخبره أنه رأى السد مثل البرد المخبر فقال: "قد رأيته" ومن هذا ترتيبه صلى الله عليه وسلم على خبر المخبر له مقتضاه كغزو من أخبره بنقض قوم العهد وخبر من أخبره عن رجل أنه شتمه ونال من عرضه فأمر بقتله.

فهذا تصديق للمخبر بالفعل، وقد كان صلى الله عليه وسلم يقطع بصدق أصحابه كما قطع بصدق تميم الداري لما أخبره بقصة الدجال، وروى ذلك عنه على المنبر، ولم يقل أخبرني جبريل عن الله، بل قال: (حدثني تميم الداري) ومن له أدنى معرفة بالسنة يرى هذا كثيراً فيما يجزم بصدق أصحابه، ويرتب على أخبارهم مقتضاها من المحاربة والمسالمة والقتل والقتال.

ونحن نشهد بالله والله شهادة على البت والقطع، لا نمتري فيها ولا نشك على صدقهم ونجزم به جزمًا ضروريًا لا يمكننا دفعه عن نفوسنا، ومن هذا أنه كان يجزم بصدقهم فيما يخبرونه به من رؤيا المنام، ويجزم لهم بتأويلها ويقول: إنَّها رؤيا حق، وأثنى الله تعالى عليه بذلك في قوله: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ ذُنُوقٌ أَدْنَىٰ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ٦١] وأثنى عليه ومدحه بتصديقه لمن أخبره من المؤمنين.

ومن هذا إخبار الصحابة بعضهم بعضاً فإنَّهم كانوا يجزمون بما يحدث به أحدهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يقل أحد منهم لمن حدثه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خبرك خبر واحد لا يفيد العلم حتى يتوافر، وتوقف من توقف منهم حتى عضده آخر منهم لا يدل على رد خبر الواحد عن كونه خبر واحد، وإنَّما كان يستثبت أحياناً نادرة جداً إذا استخبر.

ولم يكن أحد من الصحابة ولا أهل الإسلام بعدهم يشكون فيما يخبر به أبو بكر الصديق عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عمر ولا عثمان ولا علي ولا عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب وأبو ذر ومعاذ بن جبل وعبادة بن الصامت وعبد الله بن عمر وأمثالهم من الصحابة، بل كانوا لا يشكون في خبر أبي هريرة مع تفرد كثير من الحديث، ولم يقل له أحد منهم يوماً واحداً من الدهر: خبرك خبر واحد لا يفيد العلم، وكان حديث رسوله صلى الله عليه وسلم أجل في صدورهم من أن يقابل بذلك، وكان المخبر لهم أجل في أعينهم وأصدق عندهم من أن يقول له مثل ذلك.

وكان أحدهم إذا روى لغيره حديثاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصفات تلقاه بالقبول واعتقد تلك الصفة به على القطع واليقين كما اعتقد رؤية الرب وتكليمه ونداءه يوم القيامة لعباده بالصوت الذي يسمعه البعيد كما يسمعه القريب، ونزوله إلى سماء الدنيا كل ليلة، وضحكه وفرحه وإمساك سماواته على إصبع من أصابع يده وإثبات القدم له.

من سمع هذه الأحاديث ممن حدث بها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو عن صاحب اعتقد ثبوت مقتضاها بمجرد سماعها من العدل الصادق، ولم يترتب فيها حق حتى أنَّهم ربما تثبتوا في بعض أحاديث الأحكام حتى يستظهروا بآخر كما استظهر عمر رضي الله عنه برواية أبي سعيد الخدري على خبر أبي موسى، كما استظهر أبو بكر رضي الله عنه برواية محمد بن مسلمة على رواية المغيرة بن شعبة في توريث الجدة، ولم يطلب أحد منهم الاستظهار في رواية أحاديث الصفات البتة بل كانوا أعظم مبادرة إلى قبولها وتصديقها والجزم بمقتضاها، وإثبات الصفات بها من المخبر لهم بها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن له أدنى إلمام بالسنة والتفات إليها يعلم ذلك ولولا وضوح الأمر في ذلك لذكرنا أكثر من مائة موضع.

فهذا الذي اعتمده نفاة العلم عن أخبار رسول الله خرقوا به إجماع الصحابة المعلوم بالضرورة بإجماع التابعين وإجماع أئمة الإسلام، ووافقوا به المعتزلة والجهمية والرافضة والخوارج الذين انتهكوا هذه الحرمة، وتبعهم بعض الأصوليين والفقهاء، وإلا فلا يعرف لهم سلف من الأئمة بذلك بل صرح الأئمة بخلاف قولهم.

فممن نص على أنَّ خبر الواحد يفيد العلم مالك والشافعي وأصحاب أبي حنيفة وداود بن علي وأصحابه كأبي محمد بن حزم ونص عليه الحسين بن علي الكرايسي والحارث بن أسد المحاسبي.

قال ابن خواز منداد في كتاب أصول الفقه، وقد ذكر خبر الواحد الذي لم يروه إلا الواحد والاثنان، ويقع بهذا الضرب أيضاً العلم الضروري نص على ذلك مالك، وقال أحمد في حديث الرؤية: نعلم أنَّها حق، ونقطع على العلم بها، وكذلك روى المروزي قال: قلت لأبي عبد الله: ها هنا اثنان يقولان: إنَّ الخبر يوجب عملاً ولا يوجب علماً فعابه، وقال: لا أدري ما هذا، وقال القاضي: وظاهر هذا إنَّه يسوي بين العلم والعمل.

وقال القاضي في أول المخبر: خبر الواحد يوجب العلم إذا صح سنده ولم تختلف الرواية فيه وتلقته الأمة بالقبول، وأصحابنا يطلقون القول فيه وأنَّه يوجب العلم وإن لم تتلقه بالقبول، قال: والمذهب على ما حكيت لا غير.

فقد صرح بأنَّ هذا هو المذهب، ونص في رواية أحمد بن الحسين الترمذي أنَّه يحتتم على الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنه رواية أخرى تدل على أنَّ خبر الواحد لا يفيد العلم، فإنَّه قال في رواية المروزي: إذا جاء الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بإسناد صحيح فيه حكم أو فرض عملت به ودنت الله به، ولا أشهد أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذلك، وسيأتي الكلام على معنى هذه الرواية إن شاء الله تعالى.

وقال ابن أبي يونس في أول الإرشاد: وخبر الواحد يوجب العلم والعمل جميعاً، ونص القاضي أبو يعلى على أنَّ هذا القول في الكفاية.

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في كتبه الأصول كالتبصرة وشرح اللمع وغيرهما وهذا لفظه في الشرح: وخبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول يوجب العلم والعمل سواء عمل به الكل أو البعض، ولم يحك فيه نزاعاً بين أصحاب الشافعي، وحكى هذا القول القاضي عبد الوهاب من المالكية عن جماعة من الفقهاء، وصرحت الحنفية في كتبهم بأنَّ الخبر المستفيض يوجب العلم، ومثله بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا وصية لوارث" قالوا: مع أنَّه إنما روي من طريق الآحاد، قالوا: ونحو حديث ابن مسعود في المتبايعين إذا اختلفا أنَّ القول قول البائع أو يتزادان، قالوا: ونحو حديث عبد الرحمن بن عوف في أخذ الجزية من الجوس، قالوا: وكذلك حديث المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة في إعطاء الجدة السدس، قد اتفق السلف والخلف على استعمال حكم هذه الأخبار حين سماعها، فدل ذلك من أمرها على صحة مخرجها وسلامتها، وإن قد خالف فيها قوم فإنَّها عندنا شذوذ ولا يعتد بهم في الإجماع.

قال: وإنما قلنا ما كان هذا سبيله من الأخبار فإنَّه يوجب العلم بصحة مخبره من قبل أنَّا إذا وجدنا السلف قد اتفقوا على قبول خبر هذا وصفه من غير تثبيت فيه ولا معارضة بالأصول أو بخبر مثله مع علمنا بمذاهبهم في قبول الأخبار والنظر فيها وعرضها على

الأصول، دلنا ذلك من أمورهم على أنهم لم يصيروا إلى حكمه إلا من حيث ثبت عندهم صحته واستقامته، فأوجب لنا العلم بصحته، هذا لفظ أبي بكر الرازي في كتابه أصول الفقه.

ومن المعلوم لكل ذي حس سليم وعقل مستقيم استفادة أحاديث الرؤية والنداء والنزول والتكليم وغيرها من الصفات، وتلقي الأمة لها بالقبول أعظم بكثير من استفادة حديث اختلاف المتبايعين، وحديث: "لا وصية لوارث"، وحديث فرض الجدة، بل لا نسبة بين استفادة أحاديث الصفات واستفادة هذه الأحاديث فهل يسوغ لعقل أن يقول: إن هذه توجب العلم وتلك لا توجهه، إلا أن يكون مباحثاً.

وقد صرح الشافعي في كتبه بأن خبر الواحد يفيد العلم، نص على ذلك صريحاً في كتابه اختلاف مالك، ونصره في الرسالة المصرية على أنه لا يوجب العلم الذي يوجهه نص الكتاب والخبر المتواتر، ونحن نذكر لفظه في الكتابين.

قال في الرسالة: فأما ما كان من سنة من خبر الخاصة الذي قد يختلف الخبر فيه فيكون الخبر محتملاً للتأويل، وجاء الخبر فيه من طريق الانفراد، فالحجة فيه عندي أن يلزم العالمين حتى لا يكون لهم رد ما كان منصوباً منه كما يلزمهم أن يقبلوا شهادة العدول لا أن ذلك إحاطة كما يكون نص الكتاب وخبر العامة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو شك في هذا شك لم نقل له تب، وقلنا ليس لك إن كنت عالماً أن تشك كما ليس لك إلا أن تقضي بشهادة العدول وإن أمكن فيهم الغلط، ولكن تقضي بذلك على الظاهر من صدقهم، والله ولي ما غاب عنك من ذلك. اهـ.

فهذا نصه في خبر يحتمل التأويل ليس معه غير كونه خبر واحد، وهذا لا تنازع فيه فإنه يحتمل سنداً وممتناً، وكلامنا في أخبار تلقيت بالقبول واشتهرت في الأمة وصرح بها الواحد بحضرة الجمع، ولم ينكره منهم منكر، بل قبله السامع وأثبت به صفة الرب تعالى، وأنكر على من نفاه، كما أنكر جميع أئمة الإسلام على من نفى صفات الرب الخيرية ونسبوه إلى البدعة.

وأما ما ذكره في كتابه الأخير فقال: فقلت له يعني من ينظره رأيته إن قال لك قائل: أنهم جميع ما رويت عن رويته عنه، فإني أخاف غلط كل محدث عنهم عمن حدث عنه إذا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم خلافه، فلا يجوز أن يتهم حديث أهل الثقة، قلت: فهل رواه أحد منهم إلا واحد عن واحد؟ قال: لا، قلت: وما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم واحد عن واحد، قال: نعم، قلت: فإئماً علمنا أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله بصدق المحدث عندنا وعلمنا أن من سمينا قوله بحديث واحد، قال: نعم، قلت: وعلمنا بأن النبي صلى الله عليه وسلم قاله علمنا بأن من سميناه قاله، قال: نعم، قلت: فإذا استوى العلمان من خبر الصادق فأولى بنا أن نصير إليه الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نأخذ به أو الخبر عن رويته عنه، قال: بل الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إن ثبت، قلت: ثبوتهما واحد، قال: فالخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى بنا أن نصير إليه، وإن أدخلتم على المخبرين عنه أنه يمكن فيهم الغلط دخل عليكم في كل حديث روي مخالف الحديث الذي جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. فإن قلت: ثبت بخبر الصادقين فما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أولى عندنا أن يؤخذ به.

فقد نص كما ترى بأنه إذا رواه واحد عن واحد عن النبي صلى الله عليه وسلم يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله يصدق الراوي عندنا ولا يناقض، هذا نصه في الرسالة، فإنه إئماً نفى هناك أن يكون المعلم المستفاد منه مساوياً للمعلم المستفاد من نص الكتاب وخبر التواتر، وهذا حق فإن العلم يتفاوت في القوة والضعف، وقد قال القاضي في رواية حنبل عن أحمد في أحاديث الرؤية:

نؤمن بها ونعلم أنها حق، قال: فقطع على العلم بها، وذهب إلى ظاهر هذا الكلام جماعة من أصحابنا، وقالوا: خبر الواحد إن كان شرعياً أوجب العلم، قال: وهذا محمول عندي على وجه صحيح من كلام أحمد، وأنه يوجب العلم من طريق الاستدلال لا من جهة الضرورة.

والاستدلال يوجب العلم من أربعة أوجه:

أحدها: أن تتلقاه الأمة بقبول، فيدل ذلك على أنه حق؛ لأن الأمة لا تجتمع على خطأ، وإن قبول الأمة يدل على أن الحجة قد قامت عندهم بصحته؛ لأن العادة أن خبر الواحد الذي لم تقم به الحجة لا تجتمع الأمة على قبوله، وإنما يقبله قوم ويرده قوم، **الثاني:** خبر النبي صلى الله عليه وسلم وهو واحد فيقطع بصدقه؛ لأن الدليل قد دل على عصمته.

الثالث: أن يخبر الواحد ويدعي أنه سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره، ويدل على أنه حق أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقر على الكذب.

الرابع: أن يخبر الواحد ويدعي على عدد كثير أنهم سمعوه منه، فلا ينكره منهم أحد، فيدل على أنه صدق، لأنه لو كان كذباً لم تتفق دواعيهم على السكوت عن تكذيبه، والعلم الواقع عن ذلك كله مكتسب، لأنه واقع عن نظر واستدلال.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: قلت: حصره لأخبار الآحاد الموجبة للعلم ليس بجامع؛ لأن مما يوجب العلم ما تلقاه الرسول أيضاً بالقبول، كأخباره عن تميم الداري وبما أخبر به مصداقاً له فيه، ومنها إخبار شخصين عن قصة يعلم أنهما لم يتواطأ عليهما ويعد في العادة الاتفاق على الكذب فيها والخطأ وغير ذلك.

قلت: أخبار الآحاد الموجبة للعلم ولا تنحصر، بل يجد المخبر علماً لا يشك فيه بكثير منها، كما إذا أخبره من لم يجرب عليه كذباً قط أنه شاهده، فإذا يجزم به جزمًا ضرورياً أو يقارب الضرورة، وكما إذا أخبر عليه في الإخبار به ضرر، فأخبر به تديناً وخشية لله تعالى، كما إذا أتى بنفسه اختياراً وأخبر عن نفسه بجد ارتكبه يطلب تطهيره منه بالحد، أو أقر على نفسه بحق ادعي به عليه حيث لا بينة ولا يمين يطلب منه، ولا مخافة تلحقه في الإنكار، أو أخبر المفتي بأمر فعله ليحصل له المخرج منه، أو أخبر الطبيب بألم يجده، يطلب زواله إلى أضعاف، أضعاف ذلك من الأخبار التي يقطع السامع بصدق المخبر بها، فكيف ينشرح صدرًا وينطلق لساناً بأن خبر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم إذا قالوا: سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا وكذا أنها لا تفيد علماً البتة، سبحانه هذا بهتان عظيم.

ونحن نشهد بالله أن هؤلاء كانوا إذا أخبروا عن رسول الله بخبر جزم بصدقهم، ونشهد بالله أنهم كانوا إذا أخبروا سواهم من الصحابة والتابعين جزم بصدقهم، بل نشهد بالله أن سالماً ونافعاً وسعيد بن المسيب وأمثالهم بهذه المنزلة، بل مالك والأوزاعي والليث ونحوهم كذلك، فلا يقع عندنا ولا عند من عرف القوم الاحتمال فيما يقول فيه مالك: سمعت نافعاً يقول سمعت ابن عمر يقول، سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول، ونحن قاطعون بخطأ منازعينا في ذلك.

وقد ذهبت جماعة من أهل الأصول على أن الإجماع إذا انعقد على العمل بخبر الواحد صار كالماتواتر، حكى ذلك ابن برهان واختار أنه لا يصير كالماتواتر، وذهب جماعة إلى أن الواحد إذا ادعى على جماعة بحضرتهم صدقه فسكتوا صار خبره كالماتواتر، وقد ذهب جماعة من أصحاب أحمد وغيرهم إلى تكفير من يجحد ما ثبت بخبر الواحد العدل، والتكفير مذهب إسحاق بن راهويه، وإنما

أُتي منكر إفادة خبر الواحد للعلم من جهة القياس الفاسد، فإنَّه قاس المخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بشرع عام للأمة أو بصفة من صفات الرب تعالى على خبر الشاهد على قضية معينة، وبما بعد ما بينهما فإنَّ المخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لو قدر أنَّه كذب عمداً أو خطأً ولم يظهر ما يدل على كذبه لزم على ذلك إضلال الخلق، إذ الكلام في الخبر الذي تلقته الأمة بالقبول وعملت بموجبه وأثبتت به صفات الرب وأفعاله، فإنَّ ما يجب قبوله شرعاً من الأخبار لا يكون باطلاً في نفس الأمر، ولا سيما إذا قبلته الأمة كلهم، وهكذا يجب أن يقال في كل دليل يجب اتباعه شرعاً لا يكون إلّا حقاً، فيكون مدلوله ثابتاً في نفس الأمر.

هذا فيما يخبر به عن شرع الرب تعالى وأسمائه وصفاته بخلاف الشهادة المعينة على مشهود عليه معين فهذه قد لا يكون مقتضاها ثابتاً في نفس الأمر.

وحرف مسألة أنَّه لا يجوز أن يكون الخبر الذي تعبد الله به الأمة وتعرف به إليهم على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم في إثبات أسمائه وصفاته كذباً وباطلاً في نفس الأمر فإنَّه من حجج الله على عباده، وحجج الله لا تكون كذباً وباطلاً، بل لا تكون إلّا حقاً في نفس الأمر، ولا يجوز أن تتكافأ أدلة الحق والباطل، ولا يجوز أن يكون الكذب على الله وشرعه ودينه مشتبهاً للوحي الذي أنزله على رسوله وتعبد به خلقه، بحيث لا يتميز هذا من هذا فإنَّ الفرق بين الحق والباطل، والصدق والكذب ووحي الشيطان ووحي الملك عن الله أظهر من أن يشبه أحدهما بالآخر، ألا وقد جعل الله على الحق نوراً كنور الشمس يظهر للبصائر المستنيرة، وألبس الباطل ظلمة الليل، وليس بمستنكر أن يشبه الباطل بالنهار على أعمى البصر، كما يشبه الحق والباطل على أعمى البصيرة.

قال معاذ بن جبل في قضيته، تلق الحق ممن قاله، فإنَّ على الحق نوراً، ولكن لما أظلمت القلوب وعميت البصائر بالإعراض عمّا جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وازدادت الظلمة باكتفائها بآراء الرجال، التبس عليها الحق بالباطل، فجوزت على أحاديثه الصحيحة التي رواها أعدل الأمة وأصدقها أن تكون كذباً، وجوزت على الأحاديث الباطلة المكذوبة المختلفة التي توافق أهواءها أن تكون صدقاً فاحتجب بها.

وسر المسألة أنَّ خبر العدول الثقات الذي أوجب الله تعالى على المسلمين العمل به هل يجوز أن يكون في نفس الأمر كذباً وخطأً ولا ينصب الله دليلاً على ذلك، فمن قال: إنَّه يوجب العلم يقول: لا يجوز ذلك بل متى وجدت الشروط الموجبة للعمل به وجب ثبوت مخبره في نفس الأمر، وعلى هذا تنازعوا في كفر تاركه لكونه من الحجج العلمية كما تكلموا في كفر جاحد الإجماع أنَّ من رد الخبر الصحيح اعتقاداً لغلط الناقل أو كذبه أو لاعتقاد الراد أنَّ المعصوم لا يقول هذا، أو لاعتقاد نسخه ونحوه، فردّه اجتهداً وحرصاً على نصر الحق، فإنَّه لا يكفر بذلك ولا يفسق فقد رد غير واحد من الصحابة بعض أخبار الآحاد الصحيحة، كما رد عمر حديث فاطمة بنت قيس في إسقاط نفقة المطلقة ثلاثاً، وكما ردت عائشة رضي الله عنها حديث ابن عمر في تعذيب الميت بيكاء أهله عليه وغير ذلك)).

قلت: ومما يرد به على ما قرره العلامة الشنقيطي رحمه الله من كون خبر الأحاد قطعي من حيث العمل ومظنون من حيث مطابقة الواقع ما نقله العلامة ابن القيم عن شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في الكتاب السابق (ص: ٥٦٢-٥٦٣) حيث قال:

((فإن قيل: أمّا الجزم بصدقه فلا يمكن منهم، وأمّا العمل به وهو الواجب عليهم وإن لم يكن صحيحاً في الباطن، وهذا سؤال ابن الباقلاني.

قلنا: أمّا الجزم بصدقه فإنه قد يحتف به من القرائن ما يوجب العلم، إذ القرائن المجردة قد تفيد العلم بمضمونها، فكيف إذا احتفت بالخبر، والمنازع بنى على هذا أصله الواهي أنّ العلم بمجرد الأخبار لا يحصل إلّا من جهة العدد، فلزمه أن يقول ما دون العدد لا يفيد أصلاً، وهذا غلط خالفه فيه حذاق أتباعه، وأمّا العمل به فلو جاز أن يكون في الباطن كذباً وقد وجب علينا العمل به لانعقد الإجماع على ما هو كذب وخطأ في نفس الأمر، وهذا باطل، فإذا كان تلقي الأمة له يدل على صدقه لأنّه إجماع منهم على أنّه صدق مقبول لإجماع السلف والصحابة أولى أن يدل على صدقه، فإنه لا يمكن أحد أن يدعي إجماع الأمة إلّا فيما أجمع عليه سلفها من الصحابة والتابعين، وأمّا بعد ذلك فقد انتشرت انتشاراً لا تضبط أقوال جميعها.

قال: واعلم أنّ جمهور أحاديث البخاري ومسلم من هذا الباب كما ذكره الشيخ أبو عمرو ومن قبله من العلماء كالحافظ أبي طاهر السلفي وغيره، فإن ما تلقاه أهل الحديث وعلمائهم بالقبول والتصديق فهو محصل للعلم مفيد لليقين، ولا عبرة بمن عداهم من المتكلمين والأصوليين، فإنّ الاعتبار في الإجماع على كل أمر من الأمور الدينية بأهل العلم به دون غيرهم، كما لم يعتبر في الإجماع على الأحكام الشرعية إلّا العلماء بها دون المتكلمين والنحاة والأطباء، كذلك لا يعتبر في الإجماع على صدق الحديث وعدم صدقه إلّا أهل العلم بالحديث وطرقه وعلمه، وهم علماء أهل الحديث العالمون بأحوال نبيهم، الضابطون لأقواله وأفعاله المعتنون بها أشد من عناية المقلدين بأقوالهم متبوعيههم)).

ونقل رحمه الله (ص: ٥٧٣-٥٧٤) عن العلامة ابن حزم رحمه الله قوله:

((فإن قالوا: أنتم تقولون إن الله تعالى أمرنا بالحكم بما شهد به العدل مع يمين الطالب وبما شهد به العدلان فصاعداً، وبما حلف عليه المدعى عليه إذ لم يقم بالمدعى بينة في إباحة الدماء والفروج والأبشار والأموال المحرمة، وكل ذلك بإقرارهم ممكن أن يكون في باطن الأمر بخلاف ما شهد به الشاهد وحلف عليه الخالف، وهذا هو الحكم بالظن الذي أنكرتم علينا قوله في خبر الواحد. قلنا لهم: وبالله التوفيق: بين الأمرين فروق واضحة كالشمس:

أحدها: أنّ الله تعالى قد تكفل بحفظ الدين وإكماله وتبيينه من الغي ومما ليس منه ولم يتكفل تعالى بحفظ دماننا ولا بحفظ فروجنا ولا بحفظ أبشارنا وأموالنا في الدنيا، بل قدر أنّ كثيراً من ذلك يؤخذ بغير حق في الدنيا، وقد نص على ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ يقول: "إنكم تختصمون إلي وإنما أنا بشر، ولعل أحدكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو مما أسمع، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فإنّما أقطع له قطعة من النار" وبقوله للمتلاعنين: "إنّ الله يعلم أنّ أحدكما كاذب فهل منكما تائب").

وقد بسط العلامة ابن القيم رحمه الله القول في هذه المسألة ولا يتسع المقام لنقل جميع كلامه في ذلك فإنه مما يطول.

وقول العلامة الشنقيطي رحمه الله: (ويوضحه أيضاً قول علماء الحديث في تعريف الصحيح أنّ المراد صحته في ظاهر الأمر).

أقول: إنّما قال ذلك من ذهب إلى أنّ خبر الآحاد يفيد الظن فلا يحتج بكلام المخالف بمجرد الدعوى.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٦٠-١٦١): ((قال المؤلف: فصل:

وقال أبو الخطاب: العقل يقتضي وجوب قبول خبر الواحد لأمر ثلاثة الخ ...

خلاصة ما ذكره في هذا الفصل أن أبا الخطاب قال: إنَّ العمل بخبر الآحاد يوجب العقل لثلاثة أمور:

الأول: أنَّ الأمور القطعية في الشرع قليلة والأغلب فيه الظنيات فلو علق العمل على القطع لتعطل أغلب الأحكام لندرة القواطع وقلة مدارك اليقين)).

أقول: في كلامه هذا النظر أعني قوله: (أنَّ الأمور القطعية في الشرع قليلة والأغلب فيه الظنيات). وذلك أنَّ هذا القول مبني على أنَّ أخبار الآحاد تفيد الظن مطلقاً وقد سبق بيان بطلان ذلك.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (١٣ / ١١٨):

((جمهور مسائل الفقه التي يحتاج إليها الناس ويفتون بها هي ثابتة بالنص أو الإجماع وإنما يقع الظن والنزاع في قليل مما يحتاج إليه الناس)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٦٦-١٦٧): ((الرابع: أنَّ معنى تعذيبه تألمه بما يقع من أهله من النياحة وغيرها.

قال ابن حجر في "الفتح": وهذا اختيار أبي جعفر الطبري من المتقدمين ورجحه ابن المرباط وعياض ومن تبعه ونصره ابن تيمية وجماعة من المتأخرين واستشهدوا له بحديث قليلة بنت مخزومة ومحل الشاهد في كلامه من حديثها قوله صلى الله عليه وسلم:

"فوالذي نفسي محمد بيده إنَّ أحدكم ليكي فيستعبر إليه صويحبه فيا عباد الله لا تعذبوا موتاكم".

قال: وهذا حديث طويل حسن الإسناد أخرجه ابن أبي خيثمة وابن أبي شيبة والطبراني وغيرهم)).

أقول: هذا الحديث رواه الطبراني في [الكبير] (٢٠٥٢٥)، وابن سعد في [الطبقات] (٧٣٤)، وابن خيثمة في [تاريخه] (٣٥٦٢)

من طريق عبد الله بن حسان أبي الجنيد أخي كعب بن العنبر حدثني جدتاي صفية بنت عليبة، ودحية ابنة عليبة بن حرملة إحداهما أخبرتهما قليلة بنت مخزومة به.

قلت: عبد الله بن حسان، وجدته فيهم جهالة.

ثم الحديث ليس صريح الدلالة، قال الحافظ ابن حجر رحمه الله في [فتح الباري] (٣ / ١٥٥):

((فإن قوله فيستعبر إليه صويجه ليس نصاً في أنَّ المراد به الميت بل يحتمل أن يراد به صاحبه الحي وأنَّ الميت يعذب حينئذ ببكاء الجماعة عليه)) .

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٧١): ((والعدالة في اللغة: التوسط.

وفي الاصطلاح: سلامة الدين من الفسق والمروءة من القوادح)) .

إلى أن قال رحمه الله (ص: ١٧٢): ((وخلاف أهل الأصول في اشتراط الملكة المانعة من فعل ما يخل بالدين والمروءة مشهور وممن جزم باشتراط الملكة فيها صاحب جمع الجوامع، والغزالي، والأبياري والفهري، وغيرهم، وأكثر أهل العلم على أنَّ العدل هو من يجتنب الكبائر مطلقاً وصغائر الخسة مطلقاً كسرقة لقمة وتطفيف حبة لدلالة ذلك على سقوط مروءته وساقط المروءة لا ثقة بقوله، ويجتنب صغائر غير الخسة في أغلب الأحوال، ويجتنب ما يخل بالمروءة عرفاً من المباحات كالبول في الطريق والأكل في السوق لغير سوقي ونحو ذلك)) .

أقول: لا أعلم حجة قوية على أنَّ قوادح المروءة المتعلقة بدنيا الشخص دون دينه مخلة بروايته، والذي يظهر لي أنَّ قوادح المروءة المخلة برواية الراوي هي القوادح الدنيوية دون الدنيوية، واجتناب المروءة الدنيوية أكمل في رواية الراوي وليست شرطاً. ومثال قوادح المروءة المتعلقة بدين الراوي صغائر الخسة التي ذكرها المؤلف رحمه الله.

قال العلامة الزركشي رحمه الله في [النكت] (٣/ ٣٢٥-٣٢٨):

((قوله: "وخوارم المروءة".

فيه أمور أحدها: ذكر الخطيب وغيره أنَّ المروءة في الرواية لا يشترطها أحد غير الشافعي وهو يقدر في نقل المصنف الاتفاق عليه لكن إذا حقق المراد بها صح كلامه.

واعلم أنَّ اشتراط السلامة من خوارم المروءة خارج عن العدالة فإنَّ العدالة اجتنب الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر وخوارم المروءة التلبس بما لا يعتاد به أمثاله وهي لا تقدح في العدالة كما لا يقدر فيها وجود التهمة بل إنَّما يقدر في الشهادة وقد أطلق العراقيون من أصحاب الشافعي أنَّ من وجد فيه بعض ما هو خلاف المروءة قبلت شهادته إلَّا أن يكون الأغلب عليه ذلك فيرد. وحكى شريح الروياني في "روضة الحكام" وجهين في أنَّه هل يشترط المروءة في الشهادة وجريانها في الرواية أولى.

الثاني: لم يبين المراد بالمروءة المشتربة وقال الماوردي في "الحاوي" في الباب الثاني من كتاب الشهادات: المروءة على ثلاثة أضرب أحدها: أن يكون شرطاً في العدالة بمجانبة ما يستخف من الكلام المؤذي والضحك وترك ما قبح من الفعل الذي يلهو به ويستقبح بمعرته فمجانبة ذلك شرط في العدالة وارتكابه مفض إلى الفسق ومنه نتف اللحية وخضابها يعني بالسواد.

والثاني: ما ليس بشرط كالإفضال بالماء والطعام والمساعدة بالنفس والجاه.

الثالث: مختلف فيه وهو نوعان: عادات، وصنائع، ثم حكى في مخالفة العادة أربعة أوجه: أحدها: لا تقدح مطلقاً، والثاني: تقدح مطلقاً، والثالث: إن كان قد نشأ عليها في صغره لم تقدح في عدالته وإن استحدثها في كبره قدحت لأنَّه يصير مطبوعاً بها،

والرابع: إن اختصت بالدين قدحت كالبول قائماً، وفي الماء الراكد، وكشف العورة إذا خلا، وأن يتحدث بمساوئ الناس وإن اختصت بالدنيا لم تقدح كالأكمل في الطريق وكشف الرأس بين الناس والمشى حافياً لأن مروة الدين مشروعة، ومروة الدنيا مستحبة.

القسم الثاني الصنائع الدينية وفيها أوجه ثالثها يرد ما استرذل في الدين كمباشرة الأنجاس من الكناس والحجام والزبال ومشاهدة العورات كالقيم والمزين ونحوهما ((.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٧٥) - عند كلامه على طرق إثبات العدالة-: ((الخامس: أن يروي عنه من عرف من عاداته أو من لفظه أنه لا يروي إلا عن العدل كالبخاري في صحيحه ومالك فإن تلك الرواية عنه تعديل له، وذهب جماعة من علماء الحديث إلى أن ذلك ليس تعديلاً له لاحتمال مخالفته عاداته، وكونه ذلك تعديلاً له هو اختيار الأصوليين، أمّا إن كان يروي عن غير العدل فليست روايته عن شخص تعديلاً له قولاً واحداً)).

أقول: لم ينفرد الأصوليون بذلك بل ذهب إليه جمع من المحدثين، وإليه ميل الشيخين، وابن خزيمة في صحاحهم، والحاكم في "مستدركه"، ونحوه قول الشافعي رحمه الله فيما يتقوى به المرسل: "أن يكون المرسل إذا سمى من روى عنه لم يسم مجهولاً، ولا مرغوباً عنه".

وأما رواية غير العدل فلا تكون تعديلاً بالاتفاق.

قال الحافظ ابن رجب رحمه الله في [شرح علل الترمذي] ص (٧٩-٨٠):

((وقد اختلف الفقهاء وأهل الحديث في رواية الثقة عن رجل غير معروف، هل هو تعديل له أم لا ؟ وحكى أصحابنا عن أحمد في ذلك روايتين. وحكوا عن الحنفية أنه تعديل.

وعن الشافعية خلاف ذلك، والمنصوص عن أحمد يدل على أنه من عرف منه أنه لا يروي إلا عن ثقة فروايته عن إنسان تعديل له، ومن لم يعرف منه ذلك فليس بتعديل، وصرح بذلك طائفة من المحققين من أصحابنا وأصحاب الشافعي.

قال أحمد - في رواية الأثرم - : "إذا روى الحديث عبد الرحمن بن مهدي عن رجل فهو حجة"، ثم قال: "كان عبد الرحمن أولاً يتساهل في الرواية عن غير واحد ثم تشدد بعدها، وكان يروي عن جابر ثم تركه".

وقال في رواية أبي زرعة: "مالك بن أنس إذا روى عن رجل لا يعرف فهو حجة".

وقال في رواية ابن هانئ: "ما روى مالك عن حد إلا وهو ثقة، كل من روى عنه مالك فهو ثقة".

وقال الميموني: سمعت أحمد غير مرة يقول: "كان مالك من أثبت الناس، ولا تبال أن لا تسأل عن رجل روى عنه مالك، ولا سيما مدني". قال الميموني: وقال لي يحيى بن معين: "لا تريد أن تسأل عن رجال مالك، كل من حدث عنه ثقة إلا رجلاً أو رجلين" ((.

وقال رحمه الله ص (٨٢):

((وقد سئل مالك عن رجل فقال: "لو كان ثقة لرأيت في كتيبي" ذكره مسلم في مقدمته من طريق بشر بن عمر عن مالك. وقال ابن أبي خيثمة: سمعت يحيى بن معين يقول: سمعت ابن عيينة يقول: "إنّا كنا نتبع آثار مالك بن أنس وننظر إلى الشيخ إن كان مالك بن أنس كتبه عنه، وإلا تركناه". قال القاضي إسماعيل: "إنما يعتبر بمالك في أهل بلده، فأما الغرباء فليس يحتج به فيهم"، وبنحو هذا اعتذر غير واحد عن مالك في روايته عن عبد الكريم بن أبي أمية وغيره من الغرباء. قال ابن أبي حاتم: "سألت أبي عن رواية الثقات عن رجل غير ثقة مما يقويه؟". قال: "إذا كان معروفاً بالضعف لم تقوه روايته عنه، وإن كان مجهولاً نفعه رواية الثقة عنه". قال وسمعت أبي يقول: "إذا رأيت شعبة يحدث عن رجل فأعلم أنّه ثقة إلا نفر بأعيانهم". وسألت أبا زرعة عن رواية الثقات عن الرجل مما يقوى حديثه؟ قال: "أي لعمرى!". قلت: "الكلبي روى عنه الثوري؟". قال: "إنما ذاك إذا لم يتكلم فيه العلماء، وكان الكلبي يتكلم فيه". قلت: "فما معنى رواية الثوري عنه وهو غير ثقة عنده؟". قال: "كان الثوري يذكر الرواية عن الرجل عن الإنكار والتعجب فيعقلون عنه روايته عنه، ولم يكن روايته عن الكلبي قبوله له" ((.

وقال الحافظ ابن حجر رحمه الله في [النكت] (١ / ٤٧٠) - عند كلامه على كلام الشافعي في تقوية المرسل -:

((خامسها: أن يكون مرسله لو سمي من روى عنه لا يسمى مجهولاً، ولا ضعيفاً فيستدل بذلك على صحة ما روى مرسلًا وهذا من أحسن ما يقال في المرسل. وهذا مبني على أنّ رواية الثقة عن غيره تعديل له إذا كان من عادته لا يروي إلا عن ثقة وهو أصح الأقوال)).

وقال رحمه الله أيضاً (١ / ٤٧٥):

((وهذا أعدل الأقوال في المسألة وهو مبني على أصل وهو أنّ رواية الثقة عن غيره هل هي تعديل له أم لا؟ والصحيح التفصيل بين أن يكون من عادته أنّه لا يروي إلا عن ثقة فيكون تعديلاً له وإلا فلا)).

وقال الحافظ ابن عبد الهادي رحمه الله في [الصارم المنكي] (١ / ١٥٦):

((وعلى هذا المأخذ، فإذا كان المعلوم من عادة المرسل أنّه إذا سمي لم يسم إلا ثقة، ولم يسم مجهولاً كان مرسله حجة، وهذا أعدل الأقوال وهو مبني على أصل وهو أنّ رواية الثقة عن غيره هل هي تعديل له أم لا وفي ذلك قولان مشهوران هما: روايتان عن الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه، والصحيح: حمل الروایتين على اختلاف حالين، فإنّ الثقة إذا كان من عادته أن لا يروي إلا عن ثقة كانت روايته عن غير تعديلاً له، إذ قد علم ذلك من عادته، وإن كان يروي عن الثقة وغيره لم تكن روايته تعديلاً لمن روى عنه وهذا التفصيل اختيار كثير من أهل الحديث والفقه والأصول، وهو صحيح)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٧٥-١٧٦) - عند كلامه على طرق إثبات العدالة-: ((قال مقيده عفا الله عنه: - إن كان العمل المذكور في الترغيب أو كان أحوط فالظاهر أن العمل له لا يستلزم تعديل روايه، أمّا إن كان ليس من مواضع الترغيب وكان الاحتياط في ترك العمل به كما لو دلّ المروي المذكور على جواز أخذ مال إنسان أو عقوبته وكان العالم الذي عمل به لا يعمل إلا برواية العدل فالظاهر أنّ عمله بروايته حينئذ تعديل له، وقطع بذلك العبادي في الآيات البيّنات.

وقال صاحب نشر البنود: ليس بعيداً أمّا إن كان العالم لا يلتزم في العمل بالرواية عدالة الراوي فعمله بروايته ليس تعديلاً له اتفاقاً)).

أقول: لا يظهر لي صحة ما قاله المؤلف ها هنا لوجود عدة احتمالات تضعف ذلك.

قال الحافظ العراقي رحمه الله في [التقييد] ص (١٤٤-١٤٥): ((وفي هذا النظر نظر لأنّه لا يلزم من كون ذلك الباب ليس فيه غير هذا الحديث أن لا يكون ثمّ دليل آخر، من قياس أو إجماع ولا يلزم المفتي أو الحاكم أن يذكر جميع أدلته بل ولا بعضها، ولعل له دليلاً آخر، واستأنس بالحديث الوارد في الباب وربما كان المفتي أو الحاكم يرى العمل بالحديث الضعيف، وتقديمه على القياس كما تقدم حكاية ذلك عن أبي داود أنّه كان يرى الحديث الضعيف إذا لم يرد في الباب غيره أولى من رأى الرجال، وكما حكى عن الإمام أحمد من أنّه يقدم الحديث الضعيف على القياس، وحمل بعضهم هذا على أنّه أريد بالضعيف هنا الحديث الحسن، والله أعلم)).

قلت: وقد ذهب العلامة السخاوي رحمه الله في [فتح المغيبي] (٤١/٢-٤٢) إلى أنّ فتيا العلم أو عمله على وفاق حديث ليس تصحيحاً للمتن، فقال رحمه الله: ((ولا تعديلاً لروايه لإمكان أن يكون له دليل آخر وافق ذلك المتن من متن غيره، أو إجماع أو قياس، أو يكون ذلك منه احتياطاً أو لكونه ممن يرى العمل بالضعيف، وتقديمه على القياس، كما تقدم عن أحمد وأبي داود، ويكون اقتصاره على هذا المتن أن ذكره إمّا لكونه أوضح في المراد، أو لأرجحيته على غيره أو بغير ذلك)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٧٨): ((الخامسة: أنَّ الفرع الشاهد على شهادة أصل لا تقبل شهادته ما لم يعينه فلو كانت شهادة المجهول مقبولة لما احتيج إلى تعيينه)).

أقول: مراد المؤلف من ذلك أنَّ شهدوا الأصل إذا بلغوا شهادتهم إلى غيرهم، واحتاج القاضي إلى تلك الشهادة من شهود الفرع الذين تلقوا الشهادة من شهود الأصل فأنَّ شهادة شهود الفرع لا تقبل من غير تسمية شهود الأصل فلو كانت الجهالة لا تضر لما طلب من شهود الفرع أن يعينوا ويسموا شهود الأصل.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٨٧-١٨٨): ((قال مقيده عفا الله عنه :-
جمهور أهل الأصول والحديث لا يقبل إلا مع بيان السبب لأنَّ المجرح قد يظن ما ليس بقادح قادحاً. وقد قيل لشعبة: لم تركت حديث فلان؟ قال: رأيته يركض على برذون فتركت حديثه.
وروي عن مسلم بن إبراهيم أنَّه سئل عن حديث صالح المري فقال: وما تصنع بصالح ذكره يوماً عند حماد بن سلمة فامتخط حماد اه. وأشباه هذا كثيرة ولأجل هذا احتج الشيخان في صحيحهما بجماعة سبق من غيرهما تجريحهم فلم يقبلوا ذلك التجريح لعدم بيان السبب.
ومن أمثلة ذلك رواية البخاري عن عكرمة وعمر بن مرزوق، ورواية مسلم عن سويد بن سعيد وغيره)).

أقول: قوله: (جمهور أهل الأصول والحديث لا يقبل إلا مع بيان السبب لأنَّ المجرح قد يظن ما ليس بقادح قادحاً).
في إطلاق هذا القول نظر أعني أنَّ الجرح لا يقبل إلا إذا كان مفسراً، وذلك إنما يستقيم عند تعارض الجرح والتعديل أمَّا إذا لم نقف في الرجل إلا على جرح غير مفسر من عالم من علماء الجرح والتعديل فإنَّ إعمال الجرح أولى من إهماله، وذلك أننا إذا لم نعمل الجرح فيه فحديثه مردود بجهالته.

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله في [مقدمة لسان الميزان] (١ / ٢١١):

((وقال الخطيب: اتفق أهل العلم على أنَّ من جرحه الواحد والاثنان وعدله مثل عدد من جرحه فإنَّ الجرح أولى، والعلة في ذلك أنَّ الجرح يخبر عن أمر باطن قد علمه ويصدق العدل ويقول: قد علمت من حاله الظاهر ما علمت أنت وتفردت بعلم لم تعلمه من اختيار أمره، وأخبار المعدل عن العدالة الظاهرة لا ينفي قول الجرح فيما أخبر به فوجب بذلك أن يكون الجرح أولى من التعديل قال: فإذا عدل جماعة رجلاً وجرحه أقل عدداً من المعدلين فإنَّ الذي عليه الجمهور من العلماء أنَّ الحكم للجرح والعمل به أولى. وقالت طائفة: الحكم للعدالة وهو خطأ.

قلت: بل الصواب التفصيل فإن كان الجرح والحالة هذه مفسراً قبل وإلا عمل بالتعديل وعليه يحمل قول من قدم التعديل كالقاضي أبي الطيب الطبري وغيره.

فأما من جهل حاله ولم يعلم فيه سوى قول إمام من أئمة الحديث إنَّه ضعيف أو متروك أو ساقط أو لا يحتج به ونحو ذلك فإنَّ القول قوله ولا نطالبه بتفسير ذلك إذ لو فسره كان غير قاذح لمنعنا جهالة حال ذلك الرجل من الاحتجاج به كيف وقد ضعف ((.

وقال العلامة ابن القيم رحمه الله في [تهذيب سنن أبي داود] (١ / ١٣٤):

((وهذا إنما يحتاج إليه عند الاختلاف في توثيق الرجل وتضعيفه. وأما إذا اتفق أئمة الحديث على تضعيف رجل لم يحتج إلى ذكر سبب ضعفه، هذا أولى ما يقال في مسألة التضعيف المطلق)).

وقوله رحمه الله: (وروي عن مسلم بن إبراهيم أنَّه سئل عن حديث صالح المري فقال: وما تصنع بصالح ذكره يوماً عند حماد بن سلمة فامتخط حماد اهـ).

أقول: صالح المري ضعفه جمهور علماء الحديث والجرح فيه مفسر.

وقول المؤلف رحمه الله: (ومن أمثلة ذلك رواية البخاري عن عكرمة وعمرو بن مرزوق، ورواية مسلم عن سويد بن سعيد وغيره).

أقول: الجرح في عكرمة مفسر فإنَّ من جملة ما رمي به الكذب، فقد نقل تكذيبه عن ابن عمر ولا يثبت ذلك، ونقل عن غيره.

لكن جميع ذلك مما لا يعتمد عليه في رميته بذلك كما حرر ذلك الحافظ ابن حجر رحمه الله في مقدمة الفتح.

وخلاصة القول أنَّ رد العلماء على من جرح عكرمة لم يكن من جهة عدم تفسيره ولكن من جهة عدم ثبوته في حقه رحمه الله.

وأما عمرو بن مرزوق فجرحه بعض من تقدم جرحاً غير مفسر وقد وثقه أحمد بن حنبل وابن معين وأبو حاتم وجماعة آخرون.

وقال أحمد بن حنبل: ثقة مأمون فتشنا عمَّا قيل فيه فلم نجد له أصلاً.

وقد جرحه بعض من تأخر عن هؤلاء الحفاظ بجرح مفسر فقال الدارقطني: صدوق كثير الوهم.

وقال الحاكم: سيئ الحفظ.

قلت: ومثل هذا الجرح لا يقبل منهما وقد أثني عليه من عاصر من حفاظ الحديث.

وأما سويد بن سعيد فإنَّ الجرح فيه مفسر، حتى قال فيه يحيى بن معين: لو كان لي فرس و رمح لكنت أغزوه.

وذلك لما روى حديث: (من عشق وكتم وعف ومات مات شهيداً).

وقال فيه أيضاً: سويد بن سعيد حلال الدم.

وقال البخاري: كان قد عمى فتلقن ما ليس من حديثه. وهذا جرح مفسر فيه.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٩٤): ((خلاصة ما ذكره في الفصل أن الصحابة كلهم عدول للثناء عليهم في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وهذا قول جمهور علماء المسلمين وهو الصواب إن شاء الله تعالى)) .
وقال رحمه الله (ص: ١٩٣-١٩٤): ((فالحاصل أن الحق الذي عليه من يعتد به من المسلمين أن الصحابة كلهم محكوم لهم بالعدالة ولا يبحث عن عدالة أحد منهم وليسوا معصومين فمن ثبت عليه في خصوصه قادح ثبوتاً واضحاً لا مطعن فيه عمل به)) .

أقول: قوله: (فمن ثبت عليه في خصوصه قادح ثبوتاً واضحاً لا مطعن فيه عمل به) فيه نظر.
فإن ما ثبت من بعضهم من الذنوب فمن أقيم عليه الحد فالحدود كفارة، ومن لم يقم عليه الحد فلعلهم تابوا منها ثم لهم من الحسنات العظام ما يغفر الله لهم، وقد يتليهم الله ببعض المصائب التي يكفر الله بها ذنوبهم.

وما أحسن ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في [الواسطية- شرح الهراس] (ص: ٣٤١-٣٤٣):

((وهم مع ذلك لا يعتقدون أن كل واحد من الصحابة معصوم عن كبائر الإثم وصغائره، بل يجوز عليهم الذنوب في الجملة. ولهم من السوابق والفضائل ما يوجب مغفرة ما يصدر منهم إن صدر، حتى إنهم يغفر لهم من السيئات ما لا يغفر لمن بعدهم؛ لأنهم من الحسنات التي تمحو السيئات ما ليس لمن بعدهم.

وقد ثبت بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم خير القرون، وأن المد من أحدهم إذا تصدق به كان أفضل من جبل أحد ذهباً ممن بعدهم.

ثم إذا كان قد صدر من أحدهم ذنب؛ فيكون قد تاب منه، أو أتى بحسنات تمحوه، أو غفر له؛ بفضل سابقته، أو بشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم الذي هم أحق الناس بشفاعته، أو ابتلي ببلاء في الدنيا كفر به عنه.

فإذا كان هذا في الذنوب المحققة؛ فكيف الأمور التي كانوا فيها مجتهدين: إن أصابوا؛ فلهم أجران، وإن أخطئوا؛ فلهم أجر واحد، والخطأ مغفور.

ثم إنَّ القدر الذي ينكر من فعل بعضهم قليل نزر مغفور في جنب فضائل القوم ومحاسنهم؛ من الإيمان بالله ورسوله، والجهاد في سبيله، والهجرة، والنصرة، والعلم النافع، والعمل الصالح.

ومن نظر في سيرة القوم بعلم وبصيرة، وما منَّ الله عليهم به من الفضائل؛ علم يقيناً أنهم خير الخلق بعد الأنبياء، لا كان ولا يكون مثلهم، وأنهم الصفوة من قرون هذه الأمة التي هي خير الأمم وأكرمها على الله)) .

قلت: وقد امتاز الصحابة عن غيرهم بأنَّ الله عصمهم من الكذب على نبيه عليه الصلاة والسلام ومن البدع الظاهرة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في [الرد على الأخنائي] (ص: ١٠٣-١٠٤):

((ولما كان اصحابه أعلم الناس بدينه وأطوعهم له لم يظهر فيهم من البدع ما ظهر فيمن بعدهم لا في أمر القبور ولا غيرها فلا يعرف من الصحابة من كان يتعمد الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن كان فيهم من له ذنوب لكن هذا الباب مما

عصمهم الله فيه من تعمد الكذب على نبيهم، وكذلك البدع الظاهرة المشهورة مثل بدعة الخوارج والروافض والقدرية والمرجئة لم يعرف عن أحد من الصحابة شيء من ذلك بل النقول الثابتة عنهم تدل على موافقتهم للكتاب والسنة)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٩٤): ((وقد ارتد بعضهم كعبيد الله بن جحش الذي كان زوج أم المؤمنين رملة بنت أبي سفيان أم حبيبة رضي الله عنها والرده أعظم من ارتكاب كبيرة توجب الفسق وقد مات والعياذ بالله على رده منتصراً)).

أقول: ثبت أنه مات عن أم حبيبة في أرض الحبشة كما روى أحمد (٢٧٤٤٨)، وأبو داود (٢١٠٩) واللفظ له من طريق ابن المبارك حدثنا معمر عن الزهري عن عروة عن أم حبيبة أنها كانت تحت عبيد الله بن جحش فمات بأرض الحبشة فزوجه النجاشي النبي -صلى الله عليه وسلم- وأمهرها عنه أربعة آلاف وبعث بها إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- مع شرحبيل ابن حسنة ((.

قلت: إسناده صحيح.

وأما تنصره وموته على ذلك فقد جاء ذلك فيما رواه الحاكم في [المستدرک] (٦٧٦٨)، ومن طريقه البيهقي في [الكبرى] (١٣٢٠١) حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ثنا عبد الله بن أسامة الحلبي ثنا حجاج بن أبي منيع عن جده عن الزهري قال: ((فتزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم أم حبيبة بنت أبي سفيان وكانت قبله تحت عبيد الله بن جحش الأسدي أسد خزيمه فمات عنها بأرض الحبشة وكان خرج بها من مكة مهاجراً ثم افتتن وتنصر فمات نصراني وأثبت الله الإسلام لأم حبيبة والهجرة، ثم تنصر زوجها ومات وهو نصراني وأبت أم حبيبة بنت أبي سفيان أن تنصر وأتم الله تعالى لها الإسلام والهجرة حتى قدمت المدينة فخطبها رسول الله صلى الله عليه وسلم فزوجه إياه عثمان بن عفان قال الزهري: وقد زعموا أن النبي صلى الله عليه وسلم كتب إلى النجاشي فزوجه إياه وساق عنه أربعين أوقية)).

ورواه البيهقي في [الكبرى] (١٣٢٠١)، و[الدلائل] (٢٨٢/٧) حجاج بن أبي منيع به.

قلت: وهذا مرسل من مراسيل الزهري.

وروى ابن عساكر في [تاريخ دمشق] (١٤٥ / ٦٩) من طريق أحمد بن حنبل نا حجاج نا ليث حدثني عقيل عن الزهري قال:

((ثم خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم مهاجراً من مكة إلى المدينة فتنزل بالمدينة أحبيبة بنت أبي سفيان من بني أمية وكانت قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم عند عبيد الله بن جحش أخي بني أسد فمات عنها وهي بأرض الحبشة خرج بها من مكة مهاجراً في المهاجرين فافتتن وتنصر فمات نصرانيا وثبت الله لأم حبيبة الإسلام والهجرة)).

قلت: وهذا مرسل أيضاً.

وروى ابن عساكر في [تاريخ دمشق] (١٤١ / ٦٩) أخبرنا أبو القاسم أيضاً أنا ابن النقور أنا المخلص أنا رضوان بن أحمد نا أحمد نا يونس عن ابن إسحاق قال: ((وكانت أم حبيبة خرجت مع زوجها عبيد الله بن جحش إلى أرض الحبشة فمات بها وقد كان دخل في النصرانية وترك الإسلام فمات بها مشركاً)).

قلت: هذا مرسل من مراسيل ابن إسحاق.

وروى الطبراني في [المعجم الكبير] (١٨٩١٨)، والبيهقي في [الدلائل] (٤٦٠/٣) من طريق عمرو بن خالد الحراني، ثنا أبي، ثنا ابن لهيعة، عن أبي الأسود، عن عروة بن الزبير، في تسمية من هاجر إلى أرض الحبشة مع جعفر بن أبي طالب من بني أسد بن خزيمة: ((عبيد الله بن جحش بن رثاب، مات بأرض الحبشة نصرانياً ومعه أم حبيبة بنت أبي سفيان، واسمها رملة، فخلف عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم، أنكحه إياها عثمان بن عفان بأرض الحبشة، وأم حبيبة أمها صفية بنت أبي العاص، أخت عفان بن أبي العاص، عمة عثمان بن عفان)).

قلت: هذا مرسل من مراسيل عروة، وفيه ابن لهيعة ضعيف الحديث.

وروى ابن عساكر في [تاريخ دمشق] (١٤٠ / ٦٩) من طريق عبد الرحمن بن خالد بن مسافر عن الزهري عن عروة عن عائشة أمها قالت: ((هاجر عبيد الله بن جحش بأم حبيبة بنت أبي سفيان وهي امرأته إلى أرض الحبشة فلما قدم أرض الحبشة تنصر)).

قلت: وهم فيه ابن مسافر وقد رواه معمر عن الزهري عن عروة عن أم حبيبة كما مضى.

هذه أحسن الطرق لقصة تنصر عبيد الله بن جحش، وهي يقوي بعضها بعضاً لا سيما أنني لم أجد علماء التاريخ والسير وغيرهم يختلفون في ذلك.

وقد جاءت طرق واهية في قصة ارتداده إليك بعضها من غير تقصي.

فمن ذلك ما روى الفاكهي في [أخبار مكة] (٢١٢١) حدثني ابن أبي سلمة، قال: ثنا محمد بن الحسن، قال: ثنا عبد العزيز الزهري، عن ابن أخي ابن شهاب الزهري، ومحمد بن عبد العزيز، عن الزهري، عن عبد الله بن ثعلبة، قال: ((كانت أميمة بنت عبد المطلب عند جحش بن رثاب بن يعمر بن صبرة بن مرة بن كثير بن غنم بن دودان بن أسد بن خزيمة، فولدت له عبد الله، وأبا أحمد الأعمى، واسمه محمد، وعبيد الله الذي تنصر بأرض الحبشة، وزينب التي كانت تحت زيد بن حارثة، ثم خلف عليها رسول

الله صلى الله عليه وسلم، وفيها أنزل الله عز وجل: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا﴾ [الأحزاب: ٣٧]، وحننة بنت جحش، وأم حبيبة بنت جحش وأبو أحمد الذي كان يقول، وكان شاعراً...)).

قلت: فيه عبد العزيز الزهري وهو ابن عمران متروك.

وروى الحاكم في [المستدرک] (٦٧٧٠)، وابن سعد في [الطبقات] (١٠١٠٥) من طريق ابن عمر: حدثنا عبد الله بن عمرو بن زهير عن إسماعيل بن عمرو بن سعد بن العاص قال: قالت أم حبيبة:

((رأيت في المنام كأن عبيد الله بن جحش زوجي بأسوأ صورة وأشوهه ففزعت فقلت: تغيرت والله حاله فإذا هو يقول حين أصبح: يا أم حبيبة إني نظرت في الدين فلم أر ديناً خيراً من النصرانية وكنت قد دنت بها ثم دخلت في دين محمد ثم رجعت إلى النصرانية. فقلت: والله ما خير لك وأخبرته بالرؤيا التي رأيت له فلم يحفل بها وأكب على الخمر حتى مات فأرى في النوم كأن آتياً يقول لي: يا أم المؤمنين ففزعت وأولتها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يتزوجني. قالت: فما هو إلا أن انتقضت عدتي فما شعرت إلا برسول النجاشي على بابي يستأذن فإذا جارية له يقال لها: أبرهة كانت تقوم على ثيابه ودهنه فدخلت علي فقلت: إن الملك يقول لك: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إلي أن زوجك فقلت: بشرك الله بخير وقالت: يقول لك الملك: وكلي من يزوجك فأرسلت إلى خالد بن سعيد بن العاص فوكلته وأعطت أبرهة سوارين من فضة وخدمتين كانتا في رجليها وخواتيم فضة كانت في أصابع رجليها سروراً بما بشرتها به فلما كان العشي أمر النجاشي جعفر بن أبي طالب ومن هناك من المسلمين فحضروا فخطب النجاشي فقال: الحمد لله الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار الحمد لله حق حمده وأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله وأنه الذي بشر به عيسى ابن مريم عليه الصلاة والسلام.

أما بعد: فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إلي أن أزوجه أم حبيبة بنت أبي سفيان فأجبت إلى ما دعا إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد أصدقته أربعمائة دينار ثم سكب الدنانير بين يدي القوم فتكلم خالد بن سعيد فقال: الحمد لله أحمدته وأستعينه وأستنصره وأشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون.

أما بعد: فقد أجبت إلى ما دعا إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وزوجته أم حبيبة بنت أبي سفيان فبارك الله لرسوله ودفع الدنانير إلى خالد بن سعيد فقبضها ثم أرادوا أن يقوموا فقال: اجلسوا فإن سنة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إذا تزوجوا أن يؤكل الطعام على التزويج فدعا بطعام فأكلوا ثم تفرقوا قالت أم حبيبة: فلما وصل إلي المال أرسلت إلى أبرهة التي بشرتني فقلت لها: إني كنت أعطيتك ما أعطيتك يومئذ ولا مال بيدي وهذه خمسون مثقالاً فخذيها فاستعيني بها فأخرجت إلي حققة فيها جميع ما أعطيتها فردته إلي وقالت: عزم علي الملك أن لا أرزأك شيئاً وأنا التي أقوم على ثيابه ودهنه وقد اتبعت دين رسول الله صلى الله عليه وسلم وأسلمت لله وقد أمر الملك نساءه أن يبعثن إليك ما عندهن من العطر فلما كان الغد جاءني بعود وورس وعنبر وزباد كثير وقدمت بذلك كله على رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يراه عليّ وعندي فلا ينكر ثم قالت أبرهة: فحاجتي إليك أن تقرئي رسول الله صلى الله عليه وسلم مني السلام وتعلميه أيّ قد اتبعت دينه. قالت: ثم لطف بي وكانت هي التي جهزني وكانت كلما

دخلت علي تقول: لا تنسي حاجتي إليك. قالت: فلما قدمنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبرته كيف كانت الخطبة وما فعلت بي أبرهة فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقرأته منها السلام فقال: وعليها السلام ورحمة الله وبركاته)).

قلت: وفي إسناده محمد بن عمر الواقدي متروك.

ورواه ابن سعد في [الطبقات] (٤٩١) من وجه آخر من طريق الواقدي المتروك.

(٥٨٨) قال: أخبرنا محمد بن عمر الأسلمي قال: حدثني معمر بن راشد، ومحمد بن عبد الله، عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن ابن عباس.

قلت: محمد بن عمر الأسلمي هو الواقدي المتروك.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ١٩٧-١٩٨):

((المرتبة الثالثة: الإجازة وهي أربعة أنواع: الأول: الإجازة لمعين في معين كقوله: أجزت لك أو لكم أن تروى أو ترووا عني الكتاب الفلاني.

الثاني: الإجازة لمعين في غير معين كقوله: أجزت لك أو لكم أن ترووا عني جميع مروياتي.

الثالث: الإجازة لغير معين في معين كأن يقول أجزت للمسلمين أن يرووا عني الكتاب الفلاني.

الرابع: الإجازة لغير معين في غير معين كأن يقول: أجزت للمسلمين أن يرووا عني جميع مروياتي))

أقول: لا تنحصر الإجازة في الأربعة الأنواع، فإنَّ من جملة الأنواع في ذلك:

إجازة مجهول أو في مجهول كقوله أجزت عبد الرحمن بن محمد البغدادي وهناك جماعة مسمون بذلك ولم يعين المراد منهم.

أو يقول أجزت فلاناً ويسميه أن يروي عني كتاب السنن وهو يروي عدة كتب تعرف بالسنن ولم يعين فهذه إجازة باطلة لا فائدة فيها.

ومن ذلك الإجازة المعلقة مثل قوله: أجزت من شاء فلان، أو إن شاء زيد إجازة أحد أجزته فهنا جهالة وتعليق.

وهذه إجازة باطلة أيضاً.

وقد صححها أبو يعلى بن الفراء الحنبلي وابن عمروس المالكي.

ومن ذلك إجازة المعلوم كقوله أجزت لمن يولد لفلان، والذي يظهر لي عدم صحتها وذلك أننا إذا اعتبرناها في حكم الإخبار فلا يصح إخبار معلوم، وإن اعتبرناها إذناً فلا تصح أيضاً كما لا تصح الوكالة للمعلوم، وقد صححها أبو يعلى بن الفراء الحنبلي وابن عمروس المالكي، والخطيب.

ومن ذلك إجازة ما لم يتحملة المجيز ليرويه المجاز إذا تحمله المجيز، وهي إجازة باطلة.

ومن ذلك إجازة المجاز مثل أجزت لك مجازاتي، وهي إجازة صحيحة.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٠٤): ((الذي يظهر صوابه في هذه المسألة هو ما اختاره غير واحد من الأصوليين والمحدثين من التفصيل في ذلك فإن كان الشيخ جازماً بنفيه وأنه ما روى هذا الحديث أصلاً لم تقبل رواية الراوي عنه ولا يقدر ذلك في رواية ذلك الراوي في غير ذلك الحديث لأنه لم يثبت كذبه وإن لم يجزم بنفيه بل قال: لا أعرفه أو لا أذكره أو نحو ذلك لم يقدر فيه))

أقول: إذا كذب الشيخ التلميذ فالأمر كما ذكر المؤلف أمّا إذا اكتف بمجرد النفي فالذي يظهر لي قبول رواية التلميذ ويحمل نفي الشيخ على النسيان.

ويدل على ذلك إخراج البخاري (٨٤٢)، ومسلم (٥٨٣) لحديث عمرو بن دينار قال: أَخْبَرَنِي أَبُو مَعْبُدٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: ((كُنْتُ أَعْرِفُ انْقِضَاءَ صَلَاةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالتَّكْبِيرِ)).

زاد مسلم: قال عمرو: فذكرت ذلك لأبي معبد فأنكره وقال: لم أحدثك بهذا. قال عمرو: وقد أخبرني به قبل ذلك ((. فأنت ترى إخراجهما لهذا الحديث مع إنكار أبي معبد على عمرو بن دينار تحديته به عنه.

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله في [فتح الباري] (٢/ ٣٢٦):

((وزاد مسلم في روايته المذكورة قال: عمرو يعني بن دينار وذكرت ذلك لأبي معبد بعد فأنكره وقال: لم أحدثك بهذا. قال عمرو: قد أخبرتني به قبل ذلك. قال الشافعي بعد أن رواه عن سفيان: كأنه نسيه بعد أن حدثه به انتهى.

وهذا يدل على أن مسلماً كان يرى صحة الحديث ولو أنكره راويه إذا كان الناقل عنه عدلاً ولأهل الحديث فيه تفصيل قالوا: إمّا أن يجزم برده أو لا، وإذا جزم فإمّا أن يصرح بتكذيب الراوي عنه أو لا، فإن لم يجزم بالرد كأن قال: لا أذكره فهو متفق عندهم على قبوله لأنّ الفرع ثقة والأصل لم يطعن فيه، وإن جزم وصرح بالتكذيب فهو متفق عندهم على رده لأنّ جزم الفرع بكون الأصل حدثه يستلزم تكذيب الأصل في دعواه أنّه كذب عليه وليس قبول قول أحدهما بأولى من الآخر، وإن جزم بالرد ولم يصرح بالتكذيب فالراجح عندهم قبوله، وأمّا الفقهاء فاختلّفوا فذهب الجمهور في هذه الصورة إلى القبول وعن بعض الحنفية ورواية عن أحمد لا يقبل قياساً على الشاهد ((.

وقال تلميذه العلامة السخاوي رحمه الله في [فتح المغيث] (١/ ٣٤١):

((وبالجملّة فظاهر صنيع شيخنا اتفاق المحدثين على الرد في صورة التصريح بالكذب وقصر الخلاف على هذه وفيه نظر فالخلاف موجود فمن متوقف ومن قائل بالقبول مطلقاً وهو اختيار ابن السبكي تبعاً لأبي المظفر ابن السمعاني، وقال به أبو الحسين بن القطان وإن كان الأمدي والهندي حكيا الاتفاق على الرد من غير تفصيل وهو مما يساعد ظاهر صنيع شيخنا في الصورة الأولى وينازع في الثانية.

ويجاب بأنّ الاتفاق في الأولى والخلاف في الثانية بالنظر للمحدثين خاصة ((.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٠٥):

((تنبيه: ذكر بعض أهل العلم في هذا المبحث أنَّ السبب الذي منع الحنفية من قبول الحكم بالشاهد واليمين هو نسيان الراوي المذكور للحديث وأنَّ نسيانه مبطل للرواية عندهم.

وقد قدمنا في النسخ أنَّ الموجب لرد حديث الحكم بالشهادة واليمين عندهم أنَّه زيادة على قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] الآية. وأنَّ الزيادة على النص نسخ عندهم والحديث المذكور آحاد والآية معلوم أنَّها من المتواتر والمتواتر لا ينسخ عندهم بالآحاد كما تقدم إيضاحه)).

أقول: النسيان الذي حصل لسهل إنما هو في حديث أبي هريرة، وقد جاء الحديث عن أكثر من عشرين صحابياً.

قال العلامة ابن القيم رحمه الله في [الطرق الحكيمة] (ص: ١٩٥):

((قال أبو بكر الخطيب في مصنف أفردته لهذه المسألة روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنَّه قضى بشاهد ويمين: ابن عباس، وجابر بن عبد الله، وعمار بن حزم، وسعد بن عباد، وعلي بن أبي طالب، وأبو هريرة، وسرق، وزيد بن ثابت، وعمر بن الخطاب وعبد الله بن عمر بن الخطاب، وعبد الله بن عمرو، وأبو سعيد الخدري، وزيد بن ثعلبة، وعامر بن ربيعة، وسهل بن سعد الساعدي، وعمرو بن حزم والمغيرة بن شعبة، وبلال بن الحارث، وتميم الداري، ومسلم بن قيس، وأنس بن مالك ثم ذكر أحاديثهم بإسناده)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٠٨) -عند كلامه على زيادة الثقة-:

((وواسطة هي محل الخلاف وهو زيادة لفظة في حديث لم يذكرها غير من زاد من رواة ذلك الحديث كحديث حذيفة: "وجعلت لنا الأرض مسجداً وطهوراً". انفرد أبو مالك سعد بن طارق الأشجعي فقال: "وجعلت ترتبها لنا طهوراً وسائر الرواة لم يذكروا ذلك والصحيح قبول مثل هذه الزيادة كما قرر المؤلف رحمه الله تعالى وعليه جمهور الأصوليين)).

وقال رحمه الله (ص: ٢١٠): ((تنبيه:

التحقيق أنَّ الرفع والوصل من نوع الزيادة فلو روى بعض الرواة حديثاً موقوفاً ورواه ثقة آخر مرفوعاً أو رواه بعض الرواة مرسلاً ورواه ثقة آخر موصولاً فذلك الرفع وذلك الوصل يقبل لأنَّه من زيادة الثقات وهي مقبولة ولا تكون الطريق الموقوفة أو المرسلة علة في الطريق المرفوعة أو الموصولة خلافاً لمن زعم ذلك)).

أقول: قبول ذلك مطلقاً خلاف ما عليه حفاظ الحديث.

قال الحافظ ابن رجب رحمه الله في [شرح علل الترمذي] (٢/ ٦٣٠-٦٤٣):

((قال أبو عيسى . رحمه الله :

ورب حديث أستغرب لزيادة تكون في الحديث، وإنما يصح إذا كانت الزيادة ممن يعتمد على حفظه، مثل ما روى مالك بن أنس، عن نافع عن ابن عمر، قال: فرض رسول الله . صلى الله عليه وسلم . زكاة الفطر في رمضان على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى، من المسلمين: صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير.

فزاد مالك في هذا الحديث "من المسلمين".

وروى أيوب السخيتاني وعبيد الله بن عمر، وغير واحد من الأئمة هذا الحديث عن نافع عن ابن عمر، ولم يذكر فيه: "من المسلمين".

وقد روى بعضهم عن نافع مثل رواية مالك، ممن لا يعتمد على حفظه.

وقد أخذ غير واحد من الأئمة بحديث مالك واحتجوا به: منهم الشافعي وأحمد بن حنبل، قالوا: إذا كان للرجل عبيد غير مسلمين لم يؤد زكاة الفطر عنهم، واحتجوا بحديث مالك.

فإذا زاد حافظ ممن يعتمد على حفظه قبل ذلك عنه.

هذا أيضاً نوع من الغريب، وهو أن يكون الحديث في نفسه مشهوراً لكن يزيد بعض الرواة في متنه زيادة تستغرب. وقد ذكر الترمذي أنَّ الزيادة إن كانت من حافظ يعتمد على حفظه فإنها تقبل، يعني: وإن كان الذي زاد ثقة لا يعتمد على حفظه لا تقبل زيادته.

وهذا. أيضاً. ظاهر كلام الإمام أحمد، قال في رواية صالح: قد أنكر على مالك هذا الحديث، يعني زيادته "من المسلمين". ومالك إذا انفرد بحديث هو ثقة.

وما قال أحد ممن قال بالرأي أثبت منه، يعني في الحديث.

وقال: قد رواه العمري الصغير والجمحي ومالك.

فذكر أحمد أنَّ مالكا يقبل تفرد، وعلل بزيادته في التثبیت على غيره، وبأنه قد توبع على هذه الزيادة.

وقد ذكرنا هذه الزيادة، ومن تابع مالكا عليها في كتاب الزكاة. ولا تخرج بالمتابعة عن أن تكون زيادة من بعض الرواة، لأنَّ عامة أصحاب نافع لم يذكروها.

وقد قال أحمد في رواية عنه: كنت أتهيب حديث مالك: "من المسلمين" يعني حتى وجده من حديث "العمريين". قيل له: أمحفوظ هو عندك "من المسلمين"؟ قال: نعم.

وهذه الرواية تدل على توقعه في زيادة واحد من الثقات، ولو كان مثل مالك، حتى يتابع على تلك الزيادة، وتدل على أنَّ متابعة مثل العمري لمالك مما يقوي رواية مالك، ويزيل عن حديثه الشذوذ والإنكار.

وسأيتي فيما بعد . إن شاء الله . عن يحيى القطان نحو ذلك أيضاً.

وكلام الترمذي ههنا يدل على خلاف ذلك وأنَّ العبرة برواية مالك، وأنَّه لا عبرة ممن تابعه ممن لا يعتمد على حفظه.

وفي حديث ابن عمر في صدقة الفطر زيادات أخر لا تثبت، منها ذكر القمح، وكذلك في حديث أبي سعيد في صدقة الفطر زيادات، وقد ذكرنا ذلك كله مستوفى في كتاب الزكاة.

وقال أحمد أيضاً: في حديث ابن فضيل عن الأعمش، عن عمارة بن عمير، عن أبي عطية، عن عائشة في تلبية النبي . صلى الله عليه وسلم . وذكر فيها: "والملك لا شريك لك"، قال أحمد: وهم ابن فضيل في هذه الزيادة، ولا تعرف هذه عن عائشة، إنما تعرف عن ابن عمر، وذكر أن أبا معاوية روى الحديث عن الأعمش بدونها: وخرجه البخاري بدونها أيضاً من طريق الثوري، عن الأعمش وقال: تابعه أبو معاوية.

قال الخلال: أبو عبد الله لا يعبأ بمن خالف أبا معاوية في الأعمش إلا أن يكون الثوري، وذكر أن هذه الزيادة رواها ابن نمير وغيره أيضاً. عن الأعمش.

وكذلك قال أحمد في رواية الميموني: حديث أبي هريرة في الاستسعاء يرويه ابن أبي عروبة، وأما شعبة وهمام فلم يذكرهما، ولا أذهب إلى الاستسعاء.

فالذي يدل عليه كلام الإمام أحمد في هذا الباب: إن زيادة الثقة للفظ في حديث من بين الثقات إن لم يكن مبرزاً في الحفظ والتثبت على غيره ممن لم يذكر الزيادة، ولم يتابع عليها، فلا يقبل تفرد، وإن كان ثقة مبرزاً في الحفظ على من لم يذكرها ففيه عنه روايتان، لأنه قال مرة في زيادة مالك "من المسلمين": كنت أتهيئه حتى وجدته من حديث العمريين.

وقال مرة: إذا انفرد مالك بحديث هو ثقة، وما قال أحد بالرأي أثبت منه.

وقال في حديث أيوب عن نافع، عن ابن عمر المرفوع: من حلف فقال: "إن شاء الله فلا حنث عليه". خالفه الناس، عبيد الله وغيره فوقوه.

وأما أصحابنا الفقهاء، فذكروا في كتب أصول الفقه في هذه المسألة روايتين عن أحمد: بالقبول مطلقاً، وعدمه مطلقاً، ولم يذكروا نصاً له بالقبول مطلقاً مع أنهم رجحوا هذا القول، ولم يذكروا به نصاً عن أحمد، وإنما اعتمدوا على كلام له، لا يدل على ذلك، مثل قوله في فوات الحج: جاء فيه روايتان، إحداهما: فيه زيادة دم، قال: والزائد أولى أن يؤخذ وهذا ليس مما نحن فيه، فإن مراده أن الصحابة روى بعضهم فيمن يفوته الحج أن عليه القضاء، وعن بعضهم عليه القضاء مع الدم، فأخذ بقول من زاد الدم، فإذا روي حديثان مستقلان في حادثة، وفي أحدهما زيادة فإثماً تقبل من الثقة، كما لو انفرد الثقة بأصل الحديث. وليس هذا من باب زيادة الثقة، ولا سيما إذا كان الحديثان موقوفين عن صحابين، وإنما قد يكون أحياناً من باب المطلق والمقيد.

وأما مسألة زيادة الثقة التي نتكلم فيها ههنا فصورتها: أن يروي جماعة حديثاً واحداً بإسناد واحد، ومتن واحد فيزيد بعض الرواة فيه زيادة، لم يذكرها بقية الرواة.

ومن الأصحاب من قال في هذه المسألة: إن تعدد المجلس الذي نقل فيه الحديث قبلت الزيادة وإن كان المجلس واحداً وكان الذي ترك الزيادة جماعة لا يجوز عليهم الوهم لم تقبل الزيادة وإن كان ناقل الزيادة جماعة كثيرة قبلت، وإن كان راوي الزيادة واحداً والنقصان واحداً قدم أشهرهما (وأوثقهما) في الحفظ والضبط.

قالوا: وإن خالفت الزيادة ظاهر المزيد عليه، لم تقبل. وحملوا كلام أحمد في حديث السعاية على ذلك.

وليس في كلام أحمد تعرض لشيء من هذا التفصيل، وإنما يدل كلامه على ما ذكرناه أولاً.

وأما الفرق بين أن يكون المجلس متحداً أو متعدداً فإنه مأخوذ مما ذكره بعضهم في حديث أبي موسى "في النكاح بلا ولي" فإنَّ شعبة وسفيان أرسلاه عن أبي إسحاق، عن أبي بردة وإسرائيل وصله. ويقال إنَّ سماع شعبة وسفيان كان واحداً، والذين وصلوه جماعة، فالظاهر أنهم سمعوه في مجالس متعددة. وقد أشار الترمذي إلى هذا في كتاب النكاح، كما تقدم.

وحكى أصحابنا الفقهاء عن أكثر الفقهاء والمتكلمين قبول الزيادة إذا كانت من ثقة، ولم تخالف المزيد وهو قول الشافعي.

وعن أبي حنيفة أنَّها لا تقبل.

وعن أصحاب مالك في ذلك وجهان.

وفي حكاية ذلك عن الشافعي نظر، فإنه قال في الشاذ: هو أن يروي ما يخالف الثقات. وهذا يدل على أنَّ الثقة إذا انفرد عن الثقات بشيء أنه يكون ما انفرد به عنهم شاذاً غير مقبول، والله أعلم.

ولا فرق في الزيادة بين الإسناد والمتن، كما ذكرنا في حديث النكاح بلا ولي، وقد تكرر في هذا الكتاب ذكر الاختلاف في الوصل والإرسال، والوقف والرفع، وكلام أحمد وغيره من الحفاظ يدور على اعتبار قول الأوثق في ذلك، والأحفظ. أيضاً..

وقد قال أحمد في حديث أسنده حماد بن سلمة: أي شيء ينفع وغيره يرسله؟.

وذكر الحاكم أنَّ أئمة الحديث على أنَّ القول قول الأكثرين، الذين أرسلوا الحديث.

وهذا يخالف تصرفه في المستدرک.

وقد صنف في ذلك الحفاظ أبو بكر الخطيب مصنفًا حسناً سماه "تميز المزيد في متصل الأسانيد" وقسمه قسمين: أحدهما: ما حكم فيه بصحة ذكر الزيادة في الإسناد، وتركها.

والثاني: ما حكم فيه برد الزيادة وعدم قبولها.

ثم إنَّ الخطيب تناقض، فذكر في كتاب الكفاية للناس مذاهب في اختلاف الرواة في إرسال الحديث ووصله، كلها لا تعرف عن أحد من متقدمي الحفاظ إنما هي مأخوذة من كتب المتكلمين، ثم إنه اختار أنَّ الزيادة من الثقة تقبل مطلقاً، كما نصره المتكلمون وكثير من الفقهاء.

وهذا يخالف تصرفه في كتاب "تميز المزيد".

وقد عاب تصرفه في كتاب "تميز المزيد" بعض محدثي الفقهاء وطمع فيه لموافقته لهم في كتاب الكفاية. وذكر في الكفاية، حكاية عن البخاري، أنه سئل عن حديث أبي إسحاق في "النكاح بلا ولي".

قال: الزيادة من الثقة مقبولة، وإسرائيل ثقة.

وهذه الحكاية إن صحت فإنما مراده الزيادة في هذا الحديث. وإلا فمن تأمل كتاب تاريخ البخاري تبين له قطعاً أنه لم يكن يرى أنَّ زيادة كل ثقة في الإسناد مقبولة.

وهكذا الدارقطني يذكر في بعض المواضع أنَّ الزيادة من الثقة مقبولة، ثم يرد في أكثر المواضع زيادات كثيرة من الثقات، ويرجح الإرسال على الإسناد.

فدل على أنَّ مرادهم زيادة الثقة في مثل تلك المواضع الخاصة، وهي إذا كان الثقة مبرزاً في الحفظ.
وقال الدارقطني في حديث زاد في إسناده رجلان ثقتان رجلاً، وخالفهما الثوري فلم يذكره، قال: لولا أنَّ الثوري خالف لكان القول قول من زاد فيه، لأنَّ زيادة الثقة مقبولة. وهذا تصريح بأنَّه إنما يقبل زيادة الثقة إذا لم يخالفه من هو أحفظ عنه.
وأما الزيادة في المتون وألفاظ الحديث، فأبو داود . رحمه الله . في كتاب السنن أكثر الناس اعتناء بذلك، وهو مما يعتني به محدثو الفقهاء.

قال الحاكم: هذا مما يعز وجوده، ويقل في أهل الصنعة من يحفظه: وقد كان أبو بكر بن زياد النيسابوري الفقيه ببغداد يذكر بذلك، وأبو نعيم عبد الملك بن محمد بن عدي الجرجاني بخراسان، وبعدهما شيخنا أبو الوليد، يعني حسان بن محمد القرشي.
وذكر الحاكم لذلك أمثلة منها: حديث الوليد بن العيزار عن أبي عمرو الشيباني، عن ابن مسعود.
سألت النبي . صلى الله عليه وسلم . أي العمل أفضل، قال: "الصلاة لأول وقتها".
وقال: هذه الزيادة لم يذكرها غير بندار والحسن بن مكرم، وهما ثقتان، عن عثمان بن عمر، عن مالك بن مغول، عن الوليد بن العيزار، عن أبي عمر الشيباني.

وقال الدارقطني: ما رأيت أحفظ من أبي بكر بن زياد: كان يعرف زيادات الألفاظ في المتون.
قال وكنا في مجلس فيه أبو طالب والجعابي وغيرهما، فجاء فقيه فسأل: من روى عن النبي . صلى الله عليه وسلم . "وجعل تربتها طهوراً" فلم يجيبوه، ثم قاموا، وسألوا أبا بكر بن زياد، فقال: نعم، حدثنا فلان، وسرد الحديث.
والحديث خرجه مسلم في صحيحه، من حديث حذيفة، وخرجه ابن خزيمة في صحيحه ولفظه.
"وجعل ترابها لنا طهوراً".

وقد تقدم الحديث في كتاب الصلاة، "في باب ما جاء أنَّ الأرض كلها مسجد".
وهذا . أيضاً . ليس مما نحن فيه، لأنَّ حديث حذيفة لم يرد بإسقاط هذه اللفظة وإثباتها، وإنما وردت هذه اللفظة فيه، وأكثر الأحاديث فيها "وجعلت لنا الأرض مسجداً وطهوراً".

وليس هذا من باب المطلق والمقيد، كما ظنه بعضهم، وإنما هو من باب تخصيص بعض أفراد العموم بالذكر، ولا يقتضي ذلك التخصيص: إلَّا عند من يرى التخصيص بالمفهوم. ويرى أنَّ للقب مفهوماً معتبراً.
ومن الزيادات الغربية في المتون زيادة من زاد في حديث صفوان بن عسال "في المسح على الخفين": ثم يحدث بعد ذلك وضوءاً.
وزيادة من زاد في حديث "إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلَّا المكتوبة"، قالوا: يا رسول الله، ولا ركعتي الفجر؟ قال: "ولا ركعتي الفجر".

وقد ذكرنا الحديثين في موضوعهما من الكتاب، وهما زيادتان ضعيفتان.
وقد ذكر مسلم في كتاب "التمييز" حديث أيمن بن نابل، عن أبي الزبير عن جابر:
أنَّ النبي . صلى الله عليه وسلم . كان يقول في التشهد: بسم الله وبالله، والتحيات لله "الحديث.

وذكر أنَّ زيادة التسمية في التشهد تفرد بها أيمن بن نابل، وزاد في آخر التشهد: "وأَسْأَلُ الله الجنة، وأعوذ به من النار". وذكر أنَّ الحفاظ رَوَاهُ عن أبي الزبير، عن طاووس، عن أبي عباس بدون هاتين الزيادتين.

قال: والزيادة في الأخبار لا تلزم إلَّا عن الحفاظ الذين لم يكثر عليهم الوهم في حفظهم.

وذكر مسلم. أيضاً. في هذا الكتاب رواية من روى من الكوفيين ممن روى حديث ابن عمر في سؤال جبريل للنبي. صلى الله عليه وسلم. عن شرائع الإسلام فأسقطوا من الإسناد عمر، وزاد في المتن ذكر الشرائع.

قال مسلم في هذه الزيادة: هي غير مقبولة، لمخالفة من هو أحفظ منهم من الكوفيين كسفيان، ولمخالفة أهل البصرة لهم قاطبة، فلم يذكروا هذه الزيادة، وإنَّما ذكرها طائفة من المرجئة ليشيدوا بها مذهبهم.

وإنَّما زيادة عمر في الإسناد، فقال: أهل البصرة أثبت وهم له أحفظ من أهل الكوفة إذ هم الوائدون في الإسناد عمر، ولم يحفظه الكوفيون، والحديث للزائد والحافظ، لأنَّه في معنى الشاهد الذي حفظ في شهادته ما لم يحفظ صاحبه.

وهذا القياس الذي ذكره ليس بجيد، لأنَّه لو كان كذلك لقبلت زيادة كل ثقة، زاد في روايته، كما يقبل ذلك في الشهادة، وليس ذلك قول مسلم، ولا قول أئمة الحفاظ. والله أعلم. وإنَّما قبلت زيادة أهل البصرة في الإسناد لعمر لأنَّهم أحفظ وأوثق ممن تركه من الكوفيين، وفي كلامه ما يدل على أنَّ صاحب الهوى إذا روى ما يعضد هواه فإنَّه لا يقبل منه، لا سيما إذا انفرد بذلك)).

قلت: وقد سقت كلامه بلفظه مع طوله لنفاسته، وهذا الذي قرره الحافظ ها هنا هو الذي سار عليه حفاظ الحديث وكتب العلل مشحونة في رد كثير من الزيادات.

وفي [سؤالات السهمي للدارقطني] (ص: ٣٧) رقم (٤٥٥): ((وسئل عن الحديث إذا اختلف فيه الثقات، مثل أن يروي الثوري حديثاً ويخالفه فيه مالك، والطريق إلى كل واحد منهما صحيح، قال: ينظر ما اجتمع عليه ثقتان يحكم بصحته، أو جاء بلفظه زائدة مثبت تقبل منه تلك الزيادة، ويحكم لأكثرهم حفظاً. خطأ وبينني على من دونه)).

وقال الحافظ ابن عبد البر رحمه الله فب [التمهيد] (٣/ ٣٠٦):

((إنَّما تقبل الزيادة من الحافظ إذا ثبتت عنه وكان أحفظ وأتقن ممن قصر أو مثله في الحفظ لأنَّه كأنَّه حديث آخر مستأنف، وإنَّما إذا كانت الزيادة من غير حافظ ولا متقن فإنَّها لا يلتفت إليها)).

وقال الحافظ ابن حجر رحمه الله في [نزهة النظر شرح نخبه الفكر] ص (٩٥) مع النكت: ((واشتهر عن جمع من العلماء القول بقبول الزيادة مطلقاً من غير تفصيل، ولا يتأتى ذلك على طريق المحدثين الذين يشترطون في الصحيح أن لا يكون شاذاً، ثم يفسرون الشذوذ بمخالفة الثقة من هو أوثق منه، والعجب ممن أغفل ذلك منهم مع اعترافه باشتراط انتفاء الشذوذ في حد الحديث الصحيح، وكذا الحسن، والمنقول عن أئمة الحديث المتقدمين كعبد الرحمن بن مهدي، ويحيى القطان، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين وعلي بن المديني، والبخاري، وأبي زرعة، وأبي حاتم، والنسائي والدارقطني وغيرهم اعتبار الترجيح فيما يتعلق بالزيادة وغيرها ولا يعرف عن أحد منهم إطلاق قبول الزيادة، وأعجب من ذلك إطلاق كثير من الشافعية القول بقبول زيادة الثقة مع أنَّ نص الشافعي يدل على غير ذلك، فإنَّه قال في أثناء كلامه على ما يعتبر به حال الراوي في الضبط ما نصه: "ويكون إذا أشرك أحداً

من الحفاظ لم يخالفه، فإن خالفه فوجد حديثه أنقص كان في ذلك دليل على صحة مخرج حديثه، ومتى خالف ما وصفت أضر ذلك بحديثه انتهى كلامه".

-قال الحافظ-: فإن خولف أي: الراوي بأرجح منه لمزيد ضبط أو كثرة عدد، أو غير ذلك من وجوه الترجيحات، فالراجح يقال له: المحفوظ، ومقابله وهو المرجوح يقال له: الشاذ)). اهـ.

وهذا العلامة النووي رحمه الله مع شدة لهجة بقبول زيادة الثقة يقول في زيادة سليمان بن طرخان التيمي كما في [شرح مسلم] (٢/ ١٤١): ((قوله : (وإذا قرأ فأنصتوا) مما اختلف الحافظ في صحته، فروى البيهقي في "السنن الكبير" عن أبي داود السجستاني أنَّ هذه اللفظة ليست بمحفوظة، وكذلك رواه عن يحيى بن معين وأبي حاتم الرازي والدارقطني والحافظ أبي علي النيسابوري شيخ الحاكم أبي عبد الله.

قال البيهقي: قال أبو علي الحافظ: هذه اللفظة غير محفوظة، قد خالف سليمان التيمي فيها جميع أصحاب قتادة، واجتماع هؤلاء الحفاظ على تضعيفها مقدم على تصحيح مسلم، لا سيما ولم يروها مسندة في صحيحه. والله أعلم)). وأعلَّ بعض الحفاظ الأمر بإزالة الإناء من ولوغ الكلب الذي رواه مسلم (٦٤٦) من حديث أبي هريرة.

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله في [الفتح] (١/ ٣٣٠-٣٣١): ((لكن قال النسائي: لا أعلم أحداً تابع علي بن مسهر على زيادة فليرقه. وقال حمزة الكناني: إنها غير محفوظة. وقال ابن عبد البر: لم يذكرها الحفاظ من أصحاب الأعمش كأبي معاوية، وشعبة. وقال ابن مندة: لا تعرف عن النبي صلى الله عليه وسلم بوجه من الوجوه إلا عن علي بن مسهر بهذا الإسناد. قلت: قد ورد الأمر بالإزالة أيضاً من طريق عطاء عن أبي هريرة مرفوعاً أخرجه ابن عدي، لكن في رفعه نظراً، والصحيح أنه موقوف. وكذا ذكر الإزالة حماد بن زيد عن أيوب عن ابن سيرين عن أبي هريرة موقوفاً وإسناده صحيح أخرجه الدارقطني وغيره)). قلت: والأمثلة على ذلك كثيرة.

وقول المؤلف رحمه الله: (كحديث حذيفة: "وجعلت لنا الأرض مسجداً وطهوراً". انفرد أبو مالك سعد بن طارق الأشجعي فقال: "وجعلت ترتبها لنا طهوراً وسائر الرواة لم يذكروا ذلك).

أقول: لا يستقيم مثل هذا المثال لزيادة الثقة لفظة في الحديث، وذلك أنَّ أبا مالك لم يخالف أحداً بل انفرد بجملة الحديث. وسبق قول الحافظ ابن رجب رحمه الله: (وهذا. أيضاً. ليس مما نحن فيه، لأنَّ حديث حذيفة لم يرد بإسقاط هذه اللفظة وإثباتها، وإنما وردت هذه اللفظة فيه).

وقال الحافظ ابن حجر رحمه الله في [النكت] (٢/ ٧٠٠-٧٠١):

((وهذا التمثيل ليس مستقيم - أيضاً -؛ لأنَّ أبا مالك قد انفرد بجملة الحديث عن ريعي بن حراش - رضي الله عنه - كما انفرد بروايته جملة ريعي عن حذيفة - رضي الله عنه -.

فإن أراد أنَّ لفظة "ترتتها" زائدة في هذا الحديث على باقي الأحاديث في الجملة، فإنَّه يرد عليه أنَّها في حديث علي - رضي الله عنه أيضاً كما نبه عليه، وإن أراد أنَّ أبا مالك تفرد بها، وأنَّ رفقته، عن ربي - رضي الله عنه - لم يذكروها كما هو ظاهر كلامه، فليس بصحيح)).

قلت: حديث علي رواه أحمد (١٣٦١)، وابن أبي شيبة في [مصنفه] (٣٢٣٠٤)، والضياء في [المختارة] (٧٢٨)، وتمام في [الفوائد] (١٢٧٦)، وأبو طاهر بن فيل في [جزئه] (٧)، والبيهقي في [الكبرى] (٩٦٥)، وفي [الدلائل] (٤٧٢/٥) من طريق عبد الله، يعني ابن محمد بن عقيل، عن محمد بن علي، أنَّه سمع علي بن أبي طالب، يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أُعْطِيَ مَا لَمْ يُعْطَ أَحَدٌ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا هُوَ قَالَ: نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ، وَأُعْطِيتُ مَفَاتِيحَ الْأَرْضِ، وَسُمِّيتُ أَحْمَدَ، وَجُعِلَ التُّرَابُ لِي طَهُورًا، وَجُعِلَتْ أُمَّتِي خَيْرَ الْأُمَمِ)).

قلت: وابن عقيل سيء الحفظ.

وقال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٠٨-٢٠٩):

((ومن أمثلة هذا الباب حديث ابن مسعود الثابت في الصحيحين قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم أي العمل أفضل قال: "الصلاة على وقتها". اتفق أصحاب شعبة عنه على هذا اللفظ وزاد علي بن حفص وهو شيخ صدوق من رجال مسلم فقال: "الصلاة في أول وقتها". كما أخرجها الحاكم والدارقطني والبيهقي من طريقه، وكذلك روى الزيادة المذكورة الحسن بن علي المعمري في "اليوم والليلة" عن أبي موسى محمد بن المثنى عن غندر عن شعبة كذلك. قاله ابن حجر في "الفتح": وكذلك روى الزيادة المذكورة عثمان بن عمر عن مالك بن مغول عن شيخ شعبة في الحديث المذكور وهو الوليد ابن العيزار عن أبي عمرو الشيباني عن ابن مسعود أخرجه ابن خزيمة في صحيحه والحاكم وغيرهما، قاله ابن حجر أيضاً.

فالظاهر ثبوت هذه الزيادة وإن لم تكن في جميع طرقها. وقال النووي في شرح المذهب: أنها ضعيفة)).

أقول: هذه الزيادة يتقوى ثبوتها من وجوه:

الأول: أنَّ علي بن حفص لم ينفرد بها.

الثاني: أنَّها قد جاءت من غير طريق شعبة.

الثالث: أنَّها موافقة من حيث المعنى لسائر ألفاظ الحديث، وذلك أنَّ الحديث جاء في الصحيحين بلفظ: (علي وقتها) وكلمة على العلو وحقيقته فعل الصلاة أول وقتها؛ وذلك أنَّ المصلي إذا صلى في أول الوقت فقد على على سائر الوقت. وجاء الحديث في الصحيحين أيضاً بلفظ: (لوقتها) واللام للاستقبال ولا يكون المصلي مستقبلاً لسائر الوقت إلا إذا صلى في أول الوقت.

ونحن لا ننكر أنَّ الزيادة من الثقة قد تقبل في بعض الأوقات إذا ترجح ثبوتها، وإنما الخطأ القول بقبولها مطلقاً.

وقال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٠٩): ((ومن أمثلته أيضاً حديث الصحيحين عن أنس: "أمر بلال أن يشفع الآذان ويوتر الإقامة". زاد سماك بن عطية: "إلا الإقامة" وزيادته لها عن أيوب عن أبي قلابة عن أنس ثابتة في صحيح البخاري وغيره)).

أقول: لم ينفرد بها سماك فقد تابعه:

إسماعيل بن علية، وحديثه في البخاري (٦٠٧)، ومسلم (٣٧٨).

وعبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفي، روى حديثه الشافعي في [السنن المأثورة] (٧٢).

ومعمر بن راشد، وحديثه عند عبد الرزاق في [المصنف] (١٧٩٤)، ومن طريقه ابن خزيمة في [صحيحه] (٣٧٥)، والدارقطني

(٩٢٢)، والبيهقي في [الكبرى] (١٨١٢)، و[الصغرى] (١٩٧)، وأبو عوانة في [مستخرجه] (٧٣٦)، والسراج في [مسنده]

(٤١).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢١٥): ((وقال بعض أهل العلم: وكذلك جوامع الكلم التي أوتيها صلى الله عليه وسلم فلا يجوز نقلها بالمعنى إذ لا يقدر غيره على الاتيان بمثلها)) .

أقول: هذا قول قوي وقد ذهب إليه الحافظ السيوطي رحمه الله حيث قال في [تدريب الراوي] (٢ / ١٠٢):
((وعندي أنه يشترط أن لا يكون من جوامع الكلم)) .

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢١٦): ((وممن اشتهر بالاستدلال بلفظ الحديث على اللغة ابن مالك رحمه الله)) .

أقول: ومنهم ابن هشام رحمه الله حتى ذكر بعض الباحثين أنه استشهد في كتابه "المغني" باثنين وستين حديثاً سبعاً وسبعين مرة، واستشهد في أوضح المسالك بستة وثلاثين حديثاً، واستشهد في شرحه لكتاب "اللمحة البدوية في علم اللغة العربية" لأبي حيان، بستة وعشرين حديثاً، سبعاً وعشرين مرة، واستشهد في كتابه "شرح شذور الذهب" بستة وعشرين حديثاً سبعاً وعشرين مرة أيضاً. وهذا القول هو الذي يظهر لي صحته لوجوه:

الأول: أن الأصل هي الرواية باللفظ دون المعنى.

الثاني: أن كثيراً من الرواية بالمعنى جاءت عن الصحابة الكرام رضي الله عنهم أجمعين، وهم أئمة اللغة فيحتاج بما جاءوا به سواء كان ذلك هو لفظ النبي صلى الله عليه وسلم أو معناه.

الثالث: أن تحري الرواة لألفاظ النبي صلى الله عليه وسلم أشد من تحري رواة كلام العرب شعره ونثره، فلماذا كان الاحتجاج بالأحاديث النبوية أصح من الاحتجاج بكلام العرب. والله أعلم.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢١٨): ((والذي يظهر لي أنَّ الصحابي لو علم أنَّ أكثر روايته عن التابعين كان مرسله كمرسل غيره، والله تعالى أعلم)).

أقول: هذا كلام صحيح لكنه وارد في مراسيل صغار الصحابة الذين مات النبي صلى الله عليه وسلم قبل تمييزهم.

وقد سبق أن ذكرت فيما مضى قول الحافظ ابن حجر رحمه الله في [فتح الباري] (٥/٦):

((ومع ذلك فأحاديث هذا الضرب مراسيل والخلاف الجاري بين الجمهور وبين أبي إسحاق الإسفرايني ومن وافقه على رد المراسيل مطلقاً حتى مراسيل الصحابة لا يجري في أحاديث هؤلاء لأنَّ أحاديثهم لا من قبيل مراسيل كبار التابعين ولا من قبيل مراسيل الصحابة الذين سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم وهذا مما يلغز به فيقال صحابي حديثه مرسل لا يقبله من يقبل مراسيل الصحابة)).

وقال رحمه الله في [النكت] ص (١٩٧):

((لكن هل يلزم من ثبوت الرؤية له الموجبة لبلوغه شريف الرتبة بدخوله في حد الصحبة أن يكون ما يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يعد مرسلًا؟

هذا محل نظر وتأمل والحق الذي جزم به أبو حاتم الرازي وغيره من الأئمة أنَّ مرسله كمرسل غيره وأنَّ قولهم مراسيل الصحابة رضي الله تعالى عنهم مقبولة بالاتفاق إلَّا عند بعض من شذَّ إنَّما يعنون بذلك من أمكنه التحمل والسماع أمَّا من لا يمكنه ذلك فحكم حديثه حكم غيره من المخضرمين الذين لم يسمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم والله أعلم)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢١٩): -عند كلامه على خلاف العلماء في الاحتجاج بالمرسل-: ((وحجة من قال بعدم قبوله أنَّ الواسطة المحذوفة في المرسل لا تعرف عينها ومن لا تعرف عينه لم تعرف عدالته ورواية مجهول العدالة مردودة كما تقدم، ولأنَّ شهادة الفرع لا تقبل على شاهد الأصل فكذلك الرواية)).

أقول: قوله: (ولأنَّ شهادة الفرع لا تقبل على شاهد الأصل فكذلك الرواية) هذا الإطلاق فيه نظر، وكان ينبغي أن يقيّد قوله: (إذا لم يعينه) وذلك أنَّ شاهد الفرع لو أرسل شهادة الأصل فإنَّه لا يكون تعديلاً لشاهد الأصل لعدم تعيينه له.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٢٠): ((وبعض أهل الحديث يطلق الإرسال على كال انقطاع كاصطلاح أهل الأصول)).

أقول: وهذا غالباً إنَّما يكون عند استعمال الفعل فيقولون أرسله فلان وإن كان منقطعاً أو معلقاً أو معضلاً، وإذا استعملوا الاسم فيريدون به غالباً المرسل الاصطلاحي وهو رواية التابعي عن النبي صلى الله عليه وسلم.

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله في [نزهة النظر] (ص: ٨):

((فأكثر المحدثين على التغير، لكنه عند إطلاق الاسم، وأما عند استعمال الفعل المشتق فيستعملون الإرسال فقط فيقولون: أرسله فلان، سواء كان ذلك مرسلًا أو منقطعًا.

ومن ثم أطلق غير واحد - ممن لم يلاحظ مواضع استعماله على كثير من المحدثين أنهم لا يغيرون بين المرسل والمنقطع! وليس كذلك؛ لما حررناه، وقل من نبه على النكتة في ذلك، والله أعلم)).

أقول: هذا باعتبار الغالب وإلا فقد جاء في [العلل للمديني] (ص: ٦٠):

((وسئل عن حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم في زكاة الفطر فقال حديث بصري وإسناده مرسل رواه الحسن ومحمد بن سيرين عن ابن عباس فرواه عن الحسن حميد الطويل)).
وأراد بالمرسل المنقطع.

وقال أيضاً (ص: ٨٥): ((عثمان بن حكيم عن عثمان بن أبي العاص ليس بالمتصل وهو مرسل لأنه لم يسمع من عثمان)).

وقال الحافظ ابن أبي حاتم رحمه الله في [العلل] (١/ ٤٧):

((وسألت أبي عن حديث؛ رواه بقیة، عن الوضین بن عطاء، عن محفوظ بن علقمة، عن ابن عائذ، عن علي، عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وعن حديث: أبي بكر بن أبي مریم، عن عطية بن قيس، عن معاوية، عن النبي صلى الله عليه وسلم: "العین وكاء سه".
فقال: ليسا بقويين.

وسئل أبو زرعة عن حديث: ابن عائذ، عن علي بهذا الحديث.

فقال: ابن عائذ عن علي: مرسل)).

وقال أيضاً (١/ ٥٣): ((وسمعت أبي في حديث: رواه بقیة، عن أبي بكر بن أبي مریم عن حبيب بن عبيد، عن أبي الدرداء: أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم توضأ من نهر، وفضلت فضلة فرده في النهر.

فقال أبي: حبيب، عن أبي الدرداء، مرسل)).

والأمثلة في هذا الكتاب كثيرة.

وقال الحافظ الترمذي رحمه الله [علله] (١/ ٢١٣):

((وسألته عن حديث سعيد بن عبد العزيز، عن سليمان بن موسى، عن أبي سيارة، قلت يا رسول الله: إنَّ لي نخلاً، فقال: "أد منه العشر". فقال: هو حديث مرسل، سليمان لم يدرك أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم)).

وقال أيضاً (١/ ٢٧٢): ((سألت محمداً عن حديث القاسم بن الفضل، عن محمد بن علي، عن أم سلمة، قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الحج جهاد كل ضعيف". فقال: هو حديث مرسل، لم يدرك محمد بن علي أم سلمة)).

وقال الحافظ الدارقطني رحمه الله في [أطراف الغرائب والأفراد] (١/ ٨٠):

((أبو إسحاق عمرو بن عبد الله السبيعي عن الصديق مرسل)).

وقال رحمه الله في [الإلزامات والتبع] (ص: ١٨٠-١٨١):

((وأخرج مسلم حديث معاوية بن سَلَامٍ، عَنْ زَيْدٍ، عَنْ أَبِي سَلَامٍ، قَالَ: قَالَ حُذَيْفَةُ: كُنَّا بِشَرٍّ، فَجَاءَنَا اللَّهُ بِخَيْرٍ. وَهَذَا عِنْدِي مُرْسَلٌ، أَبُو سَلَامٍ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ حُذَيْفَةَ، وَلَا مِنْ نَظَرَائِهِ الَّذِينَ نَزَلُوا الْعِرَاقَ، لِأَنَّ حُذَيْفَةَ تُوفِّي بَعْدَ قَتْلِ عَثْمَانَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، بَلِيَالٍ، وَقَدْ قَالَ فِيهِ: قَالَ حُذَيْفَةُ، فَهَذَا يَدُلُّ عَلَى إِسْرَائِهِ)) .

وقال في [العلل] (١ / ٢٨٢) - عند كلامه على حديث: ((صنفان من أمتي لا يدخلان الجنة: المرجئة ، والقدرية)) -:

((وهو مع هذا مرسل لأن ابن سابط لم يدرك أبا بكر)) .

وقال ابن عمار الشهيد رحمه الله في [علل أحاديث في صحيح مسلم] (ص: ١٧):

((وسمعت عبدالله بن موسى بن أبي عثمان البغدادي يقول: سمعت يحيى بن معين يقول:

"لم يسمع قتادة من سنان بن سلمة حديث البدن، إنما هو مرسل")) .

وقال أيضاً (ص: ٢٩): ((ووجدت فيه حديث ابن عيينة، عن ابن محيصن، عن محمد بن قيس بن مخزومة، عن أبي هريرة، قال:

لما نزلت: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ ... الحديث.

فذكر بعض شيوخنا أنه سأل أبا عبدالله السكري - وكان أبو عبد الله أحفظ أهل زمانه - عن هذا الحديث، فقال:

"هذا مرسل، محمد بن قيس لم يسمع من أبي هريرة شيئاً")) .

وقال أيضاً (ص: ٣١): ((ووجدت فيه عن قتبية، عن بكر بن مضر، عن ابن الهاد، عن زياد مولى ابن عباس، عن عراك بن

مالك، عن عائشة، قالت:

"جاءتني مسكينة، فأعطيتها ثلاث تمرات ... " . وذكر الحديث.

وهذا عندنا حديث مرسل.

وذكر أحمد بن حنبل أن عراك بن مالك عن عائشة مرسل)) .

قلت: هذا بعض الأمثلة في ذلك وهي كثيرة في كتب العلل وقد تركت كثيراً منها خشيت الطول.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٢٧-٢٢٨): ((قال مقيدة عفا الله عنه: قدم مالك وغيره من العلماء الخبر على نوع القياس المسمى عند الشافعي بالقياس في معنى الأصل وهو المعروف بتنقيح المناط. وهو مفهوم الموافقة في صورة لا يكاد العقل السليم يستسيغ فيها تقديم الخبر على القياس المذكور وقد بينا في كتابنا "أضواء البيان في سورة بني إسرائيل" أنَّ ذلك لا يمكن فيما يظهر لنا كما أنكره ربيعة ابن أبي عبد الرحمن وذلك هو ما رواه مالك في الموطأ والبيهقي عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن أنه قال لسعيد بن المسيب: كم في اصبع المرأة. قال: عشر من الإبل. قلت: فكم في إصبعين. قال: عشرون من الإبل. قلت: فكم في ثلاثة أصابع. قال: ثلاثون من الإبل. قلت: فكم في أربعة أصابع. قال: عشرون من الإبل. قلت: حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها. قال سعيد: أعراقي أنت. قلت: بل عالم مثبت أو جاهل متعلم. قال: هي السنة يا ابن أخي.

فكون عقل ثلاثة أصابع من أصابع المرأة ثلاثين من الإبل، وعقل أربعة أصابع من أصابعها عشرين من الإبل ينافي ما علم من حكمة الشرع الكريم ووضعه الأمور في مواضعها وإيقاعها في مواقعها كما بيناه في كتابنا المذكور وتكلمنا على سند الحديث المقتضي لذلك وعلى المراد بالسنة في قول سعيد بن المسيب: هي السنة يا ابن أخي. وبالجملية فلزوم ثلاثين من الإبل في ثلاثة أصابع يقتضي بقياس التنقيح الأحروي المعروف بالقياس في معنى الأصل أنَّ أربعة أصابع لا يمكن أن تقل ديتها عن ذلك لأنها مشتملة على الثلاثة وزيادة أصبع)).

أقول: حديث سعيد بن المسيب صحيح، ومراد سعيد بالسنة سنة النبي صلى الله عليه وسلم لا سنة أهل المدينة.

قال الحافظ السخاوي رحمه الله في [فتح المغيث] (١ / ١٥٩):

((نعم ألحق الشافعي رحمه الله بالصحابة سعيد بن المسيب في "من السنة" فروى في "الأم" عن سفيان عن أبي الزناد قال: سئل سعيد بن المسيب عن الرجل لا يجد ما ينفق على امرأته؟ قال: يفرق بينهما. قال أبو الزناد فقلت سنة؟ فقال سعيد: سنة. قال الشافعي والذي يشبه قول سعيد سنة أن يكون أراد سنة النبي صلى الله عليه وسلم.

وكذا قال ابن المديني: إذا قال سعيد مضت السنة فحسبك به. وحيث أنه فهو مستثنى من التابعين كالمُرسل على ما يأتي (().

وجاء نحو ذلك عن زيد بن ثابت فروى ابن الجعد في [مسنده] (٢٢٤)، ومن طريقه البيهقي في [الكبرى] (١٦٠٨٩) أنا شعبة، عن الحكم، عن الشعبي، عن زيد بن ثابت قال: ((جراحات الرجال والنساء سواء إلى الثلث، فما زاد، فعلى النصف (().

قلت: إسناده صحيح إن كان الشعبي سمع من زيد.

ورواه ابن أبي شيبة في [مصنفه] (٢٨٠٦٩) حدثنا وكيع، قال: حدثنا زكريا، وابن أبي ليلى، عن الشعبي به.

وروى ابن أبي شيبة في [مصنفه] (٢٨٠٧٠) حدثنا ابن علية، عن خالد، عن أبي قلابة، عن زيد بن ثابت، أنه قال: ((يستوون إلى الثلث (().

قلت: خالد هو الحذاء، وأبو قلابة لم يدرك زيدا.

وروى عبد الرزاق في [مصنف] (١٧٧٦٠) عن الثوري عن حماد عن إبراهيم عن علي قال: ((جراحات المرأة على النصف من جراحات الرجل)). قال: وقال ابن مسعود: ((يستويان في السن والموضحة وفيما سوى ذلك على النصف)). وكان زيد بن ثابت يقول إلى الثلث.

قلت: إبراهيم وهو النخعي لم يدرك هؤلاء، لكن مرسله عن ابن مسعود صحيح.

وقال الحافظ البيهقي رحمه الله في [الكبرى] (٨/ ٩٦) (١٦٠٩١)

أخبرنا أبو سعيد بن أبي عمرو ثنا أبو العباس الأصم أنبأ الربيع قال: قال الشافعي رحمه الله: ((لما قال ابن المسيب: هي السنة. أشبه أن يكون عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن عامة من أصحابه، ولم يشبه زيد أن يقول هذا من جهة الرأي لأنه لا يحمله الرأي ولا يكون فيما قال سعيد: السنة إذا كان يخالف القياس والعقل إلا علم أتباع فيما نرى والله أعلم، وقد كنا نقول به على هذا المعنى ثم وقفت عنه وأسأل الله الخيرة من قبل إننا قد نجد منهم من يقول: السنة ثم لا نجد لقوله السنة نفاذاً بأئمتها عن النبي صلى الله عليه وسلم والقياس أولى بنا فيها. قال: ولا يثبت عن زيد إلا كذبته عن علي رضي الله عنهما)).

وروى النسائي (٤٨٠٥) أخبرنا عيسى بن يونس قال حدثنا ضمرة عن إسماعيل بن عياش عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى يبلغ الثلث من ديتها)).

قلت: إسماعيل بن عياش كثير الخطأ في روايته عن الحجازيين وهذا منها لكن تابعه عبد الرزاق في [مصنفه] (١٧٧٥٦)، وابن جريج لا يصح له سماع من عمرو بن شعيب كما ذكر ذلك البخاري وغيره. لكنه يتقوى بحديث سعيد بن المسيب، وأثر زيد بن ثابت.

وروى عبد الرزاق في [مصنفه] (١٧٧٥٧) عن معمر عن رجل عن عكرمة عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله.

قلت: وهو مرسل وفي إسناده رجل مبهم لكنه يتقوى بما سبق.

وفي قوله: ((حتى يبلغ الثلث من ديتها)) مشكل فظاهر ذلك أن عقل المرأة إذا بلغ الثلث من ديتها انتقل إلى النصف، وبناءً على ذلك فإن العشرين من الإبل في دية الإصبعين قد بلغت الثلث من عقلها فإن عقلها خمسون من الإبل وهذا خلاف حديث ابن المسيب، وقد وجدت كثيراً من الفقهاء يروونه بلفظ: ((حتى يبلغ الثلث من ديتها)) فأرجعوا الضمير إلى الرجل دون المرأة وهذا موافق لحديث ابن المسيب غير أنني لم أجده بهذا اللفظ في الكتب المسندة.

ويمكن أن يقال في تأويله إن عقل المرأة كعقل الرجل إلى الثلث من عقل الرجل فإنه حينئذ يحسب من ديتها فيرجع إلى النصف وذلك أن دية المرأة على النصف من دية الرجل، ولفظ الحديث مع هذا التأويل يكون هكذا: ((عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى يبلغ الثلث - من ديتها فيحسب حينئذ - من ديتها)).

قال العلامة ابن قدامة رحمه الله في [المغني] (١٩ / ١١٦ - ١١٧):

((مسألة: قال: (وتساوي جراح المرأة جراح الرجل إلى ثلث الدية، فإن جاوز الثلث، فعلى النصف) وروي هذا عن عمر، وابن عمر، وزيد بن ثابت.

وبه قال سعيد بن المسيب، وعمر بن عبد العزيز، وعروة بن الزبير، والزهرى، وقتادة، والأعرج، وربيعة، ومالك.

قال ابن عبد البر: وهو قول فقهاء المدينة السبعة، وجمهور أهل المدينة.

وحكى عن الشافعي في القديم.

وقال الحسن يستويان إلى النصف.

وروي عن علي رضي الله عنه أنها على النصف فيما قل وكثر.

وروي ذلك عن ابن سيرين، وبه قال الثوري، والليث، وابن أبي ليلى، وابن شبرمة، وأبو حنيفة وأصحابه، وأبو ثور، والشافعي في ظاهر مذهبه.

واختاره ابن المنذر؛ لأنهما شخصان تختلف ديتهما، فاختلف أرش أطرافهما، كالمسلم والكافر، ولأنها جناية لها أرش مقدر، فكان من المرأة على النصف من الرجل، كاليد.

وروي عن ابن مسعود، أنه قال: تعاقل المرأة الرجل إلى نصف عشر الدية، فإذا زاد على ذلك، فهي على النصف؛ لأنها تساويه في الموضحة.

ولنا، ما روى عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "عقل المرأة مثل عقل الرجل، حتى يبلغ الثلث من ديتها" أخرجه النسائي.

وهو نص يقدم على ما سواه.

وقال ربيعة: قلت لسعيد بن المسيب: كم في إصبع المرأة؟ قال: عشر.

قلت: ففي إصبعين؟ قال: عشرون.

قلت: ففي ثلاث أصابع؟ قال: ثلاثون.

قلت: ففي أربع؟ قال: عشرون.

قال: قلت: لما عظمت مصيبتها قل عقلها، قال: هكذا السنة يا ابن أخي.

وهذا مقتضى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

رواه سعيد بن منصور.

ولأنه إجماع الصحابة، رضي الله عنهم، إذ لم ينقل عنهم خلاف ذلك، إلا عن علي، ولا نعلم ثبوت ذلك عنه، ولأن ما دون الثلث يستوي فيه الذكر والأنثى، بدليل الجنين، فإنه يستوي فيه الذكر والأنثى.

فأما الثلث نفسه، فهل يستويان فيه؟ على روايتين؛ إحداهما، يستويان فيه؛ لأنه لم يعتبر حد القلة؛ ولهذا صحت الوصية به.

وروي أنَّهما يختلفان فيه. وهو الصحيح ؛ لقوله عليه السلام: "حتى يبلغ الثلث". وحتى للغاية، فيجب أن تكون مخالفة لما قبلها،
لقول الله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾. ولأنَّ الثلث في حد الكثرة؛ لقوله عليه السلام: "الثلث، والثلث كثير" ((.

قلت: أثر علي بن أبي طالب رضي الله عنه رواه البيهقي في [الكبرى] (١٦٠٨٧)، و[الصغرى] (٢٤٣٨) أخبرنا أبو حازم الحافظ
أنبأ أبو الفضل بن خميرويه أنبأ أحمد بن نحدة ثنا سعيد بن منصور ثنا هشيم عن الشيباني وابن أبي ليلى وزكريا عن الشعبي أن علياً
رضي الله عنه كان يقول: ((جراحات النساء على النصف من دية الرجل فيما قل وكثر)).
ورواه ابن أبي شيبة في [مصنفه] (٢٨٠٧٣) حدثنا حفص، عن الشيباني، وإسماعيل، عن الشعبي، عن علي، قال: ((تستوي
جراحات النساء والرجال في كل شيء)).

قلت: حفص هو ابن غياث، والشيباني هو أبو إسحاق سليمان بن أبي سليمان، وإسماعيل هو ابن أبي خالد، وهذه الرواية مخالفة
للرواية السابقة ولما سيأتي، وحفص بن غياث في حفظه شيء، وهذه الرواية من أوهامه. والله أعلم.
وروى عبد الرزاق في [مصنف] (١٧٧٦٠) عن الثوري عن حماد عن إبراهيم عن علي قال: ((جراحات المرأة على النصف من
جراحات الرجل)). قال: وقال ابن مسعود: ((يستويان في السن والموضحة وفيما سوى ذلك على النصف)). وكان زيد بن ثابت
يقول إلى الثلث.

قلت: إبراهيم لم يلق علياً.

وروى عبد الرزاق في [مصنف] (١٧٧٦١) فقال أخبرنا معمر عن بن أبي نجيح عن مجاهد عن ابن مسعود قال: ((هما سواء إلى
خمس من الإبل)). قال: وقال علي: ((النصف من كل شيء)).
قلت: حديث مجاهد عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما منقطع.

وهذه المنقطعات يقوي بعضها بعضاً فيثبت الأثر عن علي رضي الله عنه. والله أعلم.
وخلاصة القول في ذلك أنَّ السنة قد دلت على أنَّ جراحات المرأة كالرجل ما لم تبلغ الثلث فإذا بلغت الثلث ردت إلى النصف
فينبغي التسليم لذلك وعدم الاعتراض بالرأي.

وقول المؤلف رحمه الله: (فكون عقل ثلاثة أصابع من أصابع المرأة ثلاثين من الإبل، وعقل أربعة أصابع من أصابعها عشرين
من الإبل ينافي ما علم من حكمة الشرع الكريم ووضعه الأمور في مواضعها وإيقاعها في مواقعها) ليس بصحيح وذلك أنَّ
الشرع جعل دية المرأة على النصف من دية الرجل غير أنَّه في الجراحات اليسيرة سوى بين الرجل والمرأة، وإذا كثرت وبلغت الثلث
فإنَّها ترجع إلى النصف، وحد ذلك الشرع بالثلث لكثرت، وإذا لم نحد ذلك بالثلث وحدناه بالدية الكاملة فإنه يلزم من ذلك أنَّ في
تسع من أصابع المرأة تسعين من الإبل وفي عشر خمسون وهذا نظير ما استنكره المؤلف، وإن سلطنا مسلك التفريق بين دية النفس
ودية الجراحات فقلنا دية جراحات المرأة كالرجل وإن بلغت الدية الكاملة أو تجاوزت ذلك، وأمَّا دية نفس المرأة فإنَّها على النصف

من دية الرجل ففي ذلك ما فيه من الضعف ومخالفة القياس إذ لا فرق معتبر بين دية الجراحات البالغة إلى قيمة دية النفس وبين دية النفس.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (٢٢٨): ((وقال ابن كثير في مقدمة تفسيره بعد أن ساق حديث معاذ المذكور بصيغة الجزم بقوله: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاذ حين بعثه الي اليمن فبم تحكم إلى قوله الحمد لله الذي وفق رسول الله صلى الله عليه وسلم لما يرضى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نصه: "وهذا الحديث في المسند والسنن بإسناد جيد كما هو مقرر في موضعه". وقال ابن قدامة في "روضة الناظر" في كتاب القياس بعد أن ساق حديث معاذ المذكور ما نصه: "قالوا هذا الحديث يرويه الحارث بن عمر عن رجال من أهل حمص والحارث والرجال مجهولون" إلى أن قال: "قلنا قد رواه عبادة بن نسي عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ ثم هذا الحديث تلقته الأمة بالقبول فلا يضره كونه مرسلاً". اهـ)).

أقول: قوله: (قد رواه عبادة بن نسي عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ) مما لا يفرح به فإنه من طريق محمد بن سعيد بن حسان وهو الدمشقي المصلوب. قال الحافظ ابن حجر رحمه الله في "التقريب": ((قال أحمد بن صالح : وضع أربعة آلاف حديث، وقال أحمد: قتله المنصور على الزندقة وصلبه)).

وهذه الطريق رواها ابن ماجه (٥٥) حدثنا الحسن بن حماد سجادة، حدثنا يحيى بن سعيد الأموي، عن محمد بن سعيد بن حسان، عن عبادة بن نسي، عن عبد الرحمن بن غنم، حدثنا معاذ بن جبل، قال: ((لما بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن، قال: "لا تقضين ولا تفصلن إلا بما تعلم، وإن أشكل عليك أمر، فقف حتى تبينه، أو تكتب إلي فيه")).

قال العلامة ابن الملقن رحمه الله في [البدر المنير] (٩ / ٥٣٤):

((هذا الحديث كثيراً ما يتكرر في كتب الفقهاء والأصول والمحدثين ويعتمدون عليه، وهو حديث ضعيف بإجماع أهل النقل - فيما أعلم -)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله مذكرة أصول الفقه للشيخ الشنقيطي (ص: ٢٣١):

((واختار المؤلف أن وجود الإجماع ممكن متصور خلافاً لمن قال لا يمكن بعد الصحابة لكثرة العلماء وانتشارهم في أقطار الدنيا وعد القدرة على معرفة أقوال الكل.

واحتمل المؤلف لإمكانه وتصوره بأننا نعلم إجماع المسلمين كلهم على وجوب الصلاة مثلاً، وبأن العلماء مشهورون في نواحي الدنيا فلا يمتنع معرفتهم ومعرفة أقوالهم في المسألة بأخبار أو مشافهة)).

أقول: لم يبين العلامة الشنقيطي رحمه الله القول الصحيح في ذلك وهو أن ادعاء الإجماع بعد القرون المفضلة متعسر وفي غاية البعد

وقد جاء في [المسودة] (ص: ٣١٥-٣١٧)

((قال شيخنا رضى الله عنه -يريد ابن تيمية- قلت: قال في رواية عبد الله الحجة على من زعم أنه إذا كان أمراً مجتمعاً عليه ثم افترقوا إنا نقف على ما أجمعوا عليه إلى آخره وهى مكتوبة في مسألة انقراض العصر قال وقد أطلق القول في رواية عبد الله فقال: من أدعى الإجماع فهو كاذب لعل الناس قد اختلفوا وهذه دعوى بشر المريسي والأصم، ولكن يقول: لا نعلم الناس اختلفوا إذا لم يبلغه. وكذلك نقل المروذي عنه أنه قال: كيف يجوز للرجل أن يقول أجمعوا إذا سمعهم يقولون أجمعوا فاتهمهم لو قال: إني لم أعلم مخالفاً كان ذلك.

ونقل أبو طالب عنه أنه قال: هذا كذب ما أعلمه أن الناس مجمعون ولكن يقول: لا أعلم فيه اختلافاً فهو أحسن من قوله إجماع الناس.

وكذلك نقل أبو الحارث: لا ينبغي لاحد أن يدعى الإجماع لعل لناس اختلفوا.

قال القاضي: فظاهر هذا الكلام أنه قد منع صحة الإجماع وليس هذا على ظاهره وإنما قال هذا عن طريق الورع لجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه أو قال هذا في حق من ليس له معرفة بخلاف السلف لأنه قد أطلق القول بصحة الإجماع في رواية عبد الله وأبي الحارث وادعى الإجماع في رواية الحسن بن ثواب فقال: أذهب في التكبير من غداة يوم عرفة إلى آخر أيام التشريق. فقيل له إلى أي شيء تذهب فقال: بالإجماع عمر وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس.

قال شيخنا قلت: الذي أنكره أحمد دعوى إجماع المخالفين بعد الصحابة أو بعدهم وبعد التابعين أو بعد القرون الثلاثة المحمودة ولا يكاد يوجد في كلامه احتجاج بإجماع بعد عصر التابعين أو بعد القرون الثلاثة مع أن صغار التابعين أدركوا القرن الثالث وكلامه في إجماع كل عصر إنما هو في التابعين ثم هذا منه نهي عن دعوى الإجماع العام النطقي وهو كالإجماع السكوتي أو إجماع الجمهور من غير علم بالمخالف فإنه قال في القراءة خلف الإمام ادعى الإجماع في نزول الآية، وفي عدم الوجوب في صلاة الجهر وإنما فقهاء المتكلمين كالمريسي والأصم يدعون الإجماع ولا يعرفون إلا قول أبي حنيفة ومالك ونحوهما ولا يعلمون أقوال الصحابة والتابعين، وقد ادعى الإجماع في مسائل الفقه غير واحد من مالك ومحمد ابن الحسن والشافعي وأبي عبيد في مسائل وفيها خلاف لم يطلعوه وقد جاء الاعتماد على الكتاب والسنة والإجماع في كلام عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود وغيرهما حيث يقول كل منهما: اقض بما في كتاب الله فإن لم يكن فيما في سنة رسول الله فإن لم يكن فيما أجمع عليه الصالحون. وفي لفظ: بما قضى به الصالحون. وفي لفظ: بما أجمع عليه الناس لكن يقتضى تأخير هذا عن الأصلين وما ذاك إلا لأن هؤلاء لا يخلفون الأصلين)).

وقال رحمه الله في [الواسطية] (ص: ١٤):

((والإجماع الذي ينضبط: هو ما كان عليه السلف الصالح؛ إذ بعدهم كثر الاختلاف وانتشرت الأمة)).

وقال العلامة الشوكاني رحمه الله في [إرشاد الفحول] (١/ ١٩٥-١٩٦):

((فإذا العلم باتفاق الأمة لا يحصل إلا بعد معرفة كل واحد منهم، وذلك متعذر قطعاً ومن ذلك الذي يعرف جميع المجتهدين من الأمة في الشرق والغرب وسائر البلاد الإسلامية فإنَّ العمر يفنى دون مجرد البلوغ إلى كل مكان من الأمكنة التي يسكنها أهل العلم فضلاً عن اختبار أحوالهم، ومعرفة من هو من أهل الإجماع منهم، ومن لم يكن من أهله ومعرفة كونه قال بذلك أو لم يقل به، والبحث عن من هو حامل من أهل الاجتهاد بحيث لا يخفى على الناقل فرد من أفرادهم فإنَّ ذلك قد يخفى على الباحث في المدينة الواحدة، فضلاً عن الإقليم الواحد، فضلاً عن جميع الأقاليم التي فيها أهل الإسلام، ومن أنصف من نفسه علم أنَّه لا علم عند علماء الشرق بجملة علماء الغرب والعكس فضلاً عن العلم بكل واحد منهم على التفصيل وبكيفية مذهبه وبما يقوله في تلك المسألة بعينها.

وأيضاً: قد يحمل بعض من يعتبر في الإجماع على الموافقة، وعدم الظهور بالخلاف والتقية والخوف على نفسه، كما أنَّ ذلك معلوم في كل طائفة من طوائف أهل الإسلام فإنَّهم قد يعتقدون شيئاً إذا خالفهم فيه مخالف خشي على نفسه من مضرتهم. وعلى تقدير إمكان معرفة ما عند كل واحد من أهل بلد وإجماعهم على أمر فيمكن أن يرجعوا عنه أو يرجع بعضهم قبل أن يجمع عليه أهل بلدة أخرى، بل لو فرضنا حتماً اجتماع العالم بأسرهم في موضع واحد ورفعوا أصواتهم دفعة واحدة قائلين قد اتفقنا على الحكم الفلاني فإنَّ هذا مع امتناعه لا يفيد العلم بالإجماع؛ لاحتمال أن يكون بعضهم مخالفاً فيه وسكت تقية وخوفاً على نفسه. ((

إلى أن قال رحمه الله: ((ومن ادعى أنَّه يتمكن الناقل للإجماع من معرفة كل من يعتبر فيه من علماء الدنيا، فقد أسرف في الدعوى وجازف في القول لما قدمنا من تعذر ذلك تعذراً ظاهراً واضحاً. ورحم الله الإمام أحمد بن حنبل فإنه قال: من ادعى وجود الإجماع فهو كاذب)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٣٢): ((واستدل المؤلف لحجية الإجماع بدليلين:

الأول الكتاب وهو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ﴾ [النساء: ١١٥] الآية. لأنَّ فيها التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين وسبيلهم هو ما أجمعوا عليه، وفي الاستدلال عليه بهذه الآية بحوث ومناقشات. والثاني من السنة كقوله صلى الله عليه وسلم: "لا تجتمع أمتي على ضلالة". وكقوله: "لا تزال طائفة من أمتي على الحق..". وأحاديث الحضر على الجماعة وعدم الشذوذ عنها ونحو ذلك، وذكر المؤلف أنَّ الصحابة كانوا يستدلون بمثل تلك الأحاديث على حجية الإجماع من غير نكير إلى زمن النظام)).

أقول: قوله رحمه الله: (وفي الاستدلال عليه بهذه الآية بحوث ومناقشات).

أقول: تلك المناقشات والاعتراضات ضعيفة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (١٩ / ١٧٨-١٧٩):

((والآية دلت على أنَّ متبع غير سبيل المؤمنين مستحق للوعيد كما أنَّ مشاق الرسول من بعد ما تبين له الهدى مستحق للوعيد ومعلوم أنَّ هذا الوصف يوجب الوعيد بمجرد فلو لم يكن الوصف الآخر يدخل في ذلك لكان لا فائدة في ذكره. وهنا للناس ثلاثة أقوال: قيل: اتباع غير سبيل المؤمنين هو بمجرد مخالفة الرسول المذكورة في الآية. وقيل: بل مخالفة الرسول مستقلة بالذم فكذلك اتباع غير سبيلهم مستقل بالذم، وقيل: بل اتباع غير سبيل المؤمنين يوجب الذم كما دلت عليه الآية لكن هذا لا يقتضي مفارقة الأول بل قد يكون مستلزماً له فكل متابع غير سبيل المؤمنين هو في نفس الأمر مشاق للرسول وكذلك مشاق الرسول متبع غير سبيل المؤمنين وهذا كما في طاعة الله والرسول فإنَّ طاعة الله واجبة وطاعة الرسول واجبة وكل واحد من معصية الله ومعصية الرسول موجب للذم وهما متلازمان فإنه من يطع الرسول فقد أطاع الله)).

وقال رحمه الله (١٩ / ١٩٢-١٩٤):

((والآية المشهورة التي يحتج بها على الإجماع قوله: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى﴾ ومن الناس من يقول: إنَّها لا تدل على مورد النزاع؛ فإنَّ الذم فيها لمن جمع الأمرين وهذا لا نزاع فيه؛ أو لمن اتبع غير سبيل المؤمنين التي بها كانوا مؤمنين وهي متابعة الرسول وهذا لا نزاع فيه؛ أو أنَّ سبيل المؤمنين هو الاستدلال بالكتاب والسنة وهذا لا نزاع فيه؛ فهذا ونحوه قول من يقول: لا تدل على محل النزاع. وآخرون يقولون: بل تدل على وجوب اتباع المؤمنين مطلقاً وتكلفوا لذلك ما تكلفوه كما قد عرف من كلامهم ولم يجيبوا عن أسئلة أولئك بأجوبة شافية.

والقول الثالث الوسط: أنَّها تدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين وتحريم اتباع غير سبيلهم ولكن مع تحريم مشاقة الرسول من بعد ما تبين له الهدى وهو يدل على ذم كل من هذا وهذا كما تقدم لكن لا ينفي تلازمهما كما ذكر في طاعة الله والرسول. وحينئذ نقول: الذم إمَّا أن يكون لاحقاً لمشاقة الرسول فقط؛ أو باتباع غير سبيلهم فقط؛ أو أن يكون الذم لا يلحق بواحد منهما بل بهما إذا اجتمعا؛ أو يلحق الذم بكل منهما وإن انفرد عن الآخر؛ أو بكل منهما لكونه مستلزماً للآخر. والأولان باطلان؛ لأنَّه لو كان

المؤثر أحدهما فقط كان ذكر الآخر ضائعاً لا فائدة فيه وكون الدم لا يلحق بواحد منهما باطل قطعاً؛ فإنَّ مشاقة الرسول موجبة للوعيد مع قطع النظر عمَّن اتبعه؛ ولحقق الدم بكل منهما وإن انفرد عن الآخر لا تدل عليه الآية؛ فإنَّ الوعيد فيها إنما هو على المجموع. بقي القسم الآخر وهو أنَّ كلاً من الوصفين يقتضي الوعيد لأنَّه مستلزم للآخر كما يقال مثل ذلك في معصية الله والرسول ومخالفة القرآن والإسلام فيقال: من خالف القرآن والإسلام أو من خرج عن القرآن والإسلام فهو من أهل النار، ومثله قوله: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكِتَابِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ فإنَّ الكفر بكل من هذه الأصول يستلزم الكفر بغيره فمن كفر بالله كفر بالجميع، ومن كفر بالملائكة كفر بالكتب والرسل فكان كافراً بالله إذ كذب رسله وكتبه، وكذلك إذا كفر باليوم الآخر كذب الكتب والرسل فكان كافراً.

وكذلك قوله: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ ذمهم على الوصفين وكل منهما مقتضى للدم وهما متلازمان؛ ولهذا نهي عنهما جميعاً في قوله: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ فإنه من لبس الحق بالباطل فغطاه به فغلط به لزم أن يكتُم الحق الذي تبين أنه باطل؛ إذ لو بينه زال الباطل الذي لبس به الحق. فهكذا مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين، ومن شاقه فقد اتبع غير سبيلهم وهذا ظاهر ومن اتبع غير سبيلهم فقد شاقه أيضاً؛ فإنه قد جعل له مدخلاً في الوعيد فدل على أنه وصف مؤثر في الدم فمن خرج عن إجماعهم فقد اتبع غير سبيلهم قطعاً والآية توجب ذم ذلك. وإذا قيل: هي إنما ذمته مع مشاقة الرسول. قلنا: لأنهما متلازمان وذلك لأنَّ كل ما أجمع عليه المسلمون فإنه يكون منصوباً عن الرسول فالمخالف لهم مخالف للرسول كما أنَّ المخالف للرسول مخالف لله ولكن هذا يقتضي أن كل ما أجمع عليه قد بينه الرسول؛ وهذا هو الصواب ((.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٣٣):

((وأما العوام فلا يعتبر قولهم عند الأكثرين. وقال قوم: يعتبر قولهم لدخولهم في اسم المؤمنين ولفظ الأمة: وهذا القول يقتضي إبطال الإجماع إذ يستحيل معرفة أقوال الأمة جميعها في مسألة واحدة والحق أنَّ العوام لا عبرة بهم لجهلهم)).

أقول: الاعتداد بالعوام في الإجماع ضعيف جداً وقد قال به بعض علماء الكلام.

قال العلامة الشوكاني رحمه الله في [إرشاد الفحول] (١/ ٢٣١-٢٣٣):

((البحث السابع عشر: قول العوام في الإجماع.

لا اعتبار بقول العوام في الإجماع، ولا وفاقاً ولا خلافاً، عند الجمهور لأنهم ليسوا من أهل النظر في الشرعيات، ولا يفهمون الحجة ولا يعقلون البرهان.

وقيل: يعتبر قولهم لأنهم من جملة الأمة، وإنما كان قول الأمة حجة لعصمتها من الخطأ ولا يمتنع أن تكون العصمة لجميع الأمة عالمها وجاهلها، حكى هذا القول ابن الصباغ وابن برهان عن بعض المتكلمين، واختاره الآمدي ونقله الجويني، وابن السمعاني، والصفى الهندي عن القاضي أبي بكر.

قال في "مختصر التقريب": فإن قال قائل: فإذا أجمع علماء الأمة على حكم من الأحكام فهل يطلقون القول بأنَّ الأمة أجمعت عليه؟ قلنا: من الأحكام مما يحصل فيه اتفاق الخاص والعام، كوجوب الصلاة والزكاة، وغيرهما فما هذا سبيله يطلق القول بأنَّ الأمة أجمعت عليه، وأما ما أجمع عليه العلماء من أحكام الفروع التي تشذ عن العوام فقد اختلف أصحابنا في ذلك، فقال بعضهم: العوام يدخلون في حكم الإجماع، وذلك أنهم وإن لم يعرفوا تفاصيل الأحكام فقد عرفوا على الجملة أنَّ ما أجمع عليه علماء الأمة في تفاصيل الأحكام فهو مقطوع به فهذا مساهمة منهم في الإجماع وإن لم يعلموا على التفصيل.

ومن أصحابنا من زعم أنهم لا يكونون مساهمين في الإجماع، فإنه إنما يتحقق الإجماع في التفاصيل بعد العلم بها، فإذا لم يكونوا عالمين بها فلا يتحقق كونهم من أهل الإجماع.

قال أبو الحسين في "المعتمد": اختلفوا في اعتبار قول العامة في المسائل الاجتهادية، فقال قوم العامة وإن وجب عليها اتباع العلماء، فإنَّ إجماع العلماء لا يكون حجة على أهل العصر حتى لا تسوغ مخالفتهم إلاَّ بأن يتبعهم العامة من أهل عصرهم، فإن لم يتبعوهم لم يجب على أهل العصر الثاني من العلماء اتباعهم.

وقال آخرون: بل هو حجة مطلقاً، وحكى القاضي عبد الوهاب، وابن السمعاني أنَّ العامة معتبرة في الإجماع في العام دون الخاص. قال الروياني في "البحر": إن اختلفت بمعرفة الحكم العلماء كنصب الزكوات، وتحريم نكاح المرأة وعمتها وخالتها لم يعتبر، وفاق العامة معهم وإن اشترك في معرفته الخاصة والعامة كأعداد الركعات وتحريم بنت البنت فهل يعتبر إجماع العوام معهم فيه وجهان أحدهما لا يعتبر لأنَّ الإجماع إنما يصح عن نظر واجتهاد والثاني يعم لاشتراكهم في العلم به.

قال سليم الرازي: إجماع الخاصة هل يحتاج معهم فيه إلى إجماع العامة، فيه وجهان والصحيح أنه لا يحتاج فيه إليهم. قال الجويني: حكم المقلد حكم العامي في ذلك؛ إذ لا واسطة بين المقلد والمجتهد.

فرع: إجماع العوام

إجماع العوام عند خلو الزمان عن مجتهد عند من قال بجواز خلوه عنه هل يكون حجة أم لا؟ فالقائلون باعتبارهم في الإجماع، مع وجود المجتهدين يقولون بأن إجماعهم حجة، والقائلون بعدم اعتبارهم لا يقولون بأنه حجة، وأما من قال بأن الزمان لا يخلو عن قائم بالحجة فلا يصح عنده هذا التقدير)).

أقول: اعتبار قول العوام في مسائل الإجماع وفاقاً وخلافاً مما شدد به بعض علماء الكلام، والأمر كما ذكر المؤلف أن اعتبارهم يقضي بإبطال الإجماع.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٣٤):

((فصل:

ولا يعتبر في الإجماع بقول كافر سواء كان بتأويل أو غيره.

فأما الفاسق باعتقاد أو قول أو فعل فقال القاضي لا يعتد به وهو قول جماعة لقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾

[البقرة: ١٤٣]. أي عدولاً وهو ليس بعدل، ولأنه لا يقبل منفرداً فلا يقبل مع غيره.

وقال أبو الخطاب: يعتبر قول الفاسق لدخوله في عموم الأمة والمؤمنين في الأدلة المتقدمة)).

أقول: من حكم بكفره فلا عبرة بقوله في الإجماع سواء كان كفره بعناد أو بتأويل غير سائغ كما عليه الجهمية وغلاة الروافض، وذلك أن الإجماع المعتبر هو إجماع هذه الأمة وهم المسلمون والكافر خارج من هذه الأمة.

والذي يظهر لي أن الفاسق الذي لم يبلغ به الفسق إلى الكفر يعتد به في الإجماع وذلك لدخوله في الأمة التي لا تجتمع على ضلالة، والآية واردة في الشهادة فلا تعلق بها في الإجماع.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٣٤):

((إذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة اعتد به في الإجماع عند الجمهور وأختره أبو الخطاب، وقال القاضي وبعض الشافعية: لا يعتد به، وأوماً أحمد رحمه الله إلى القولين، ووجه الاعتداء به -وهو الحق- عند الجمهور: أنه مجتهد من علماء الأمة فلا وجه لإلغائه.

ووجه إلغائه أن الصحابة لما شاهدوا التنزيل وكانوا أعلم بالتأويل كان غيرهم من العلماء بالنسبة إليهم كالعامي بالنسبة إلى العلماء فإن انعقد إجماع الصحابة قبل بلوغ التابعي رتبة الاجتهاد فلا عبرة بقوله لأنه مسبوق بالإجماع)).

أقول: إذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد فإن خلافه ينقض إجماع الأمة كما ذكر المؤلف لكن بقي أن الصحابة إذا أجمعوا على شيء فالحجة في قولهم وإن لم يكن إجماعاً للأمة للأدلة المتكاثرة الدالة على ذلك وقد ذكر كثيراً منها العلامة ابن القيم رحمه الله في

[الإعلام]. (٩٤/٤) فما بعدها أدلة كثيرة على الاحتجاج بفتاوى الصحابة فارجع إليه.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٣٥-٢٣٦):

((فصل:

وإجماع أهل المدينة ليس بحجة، وقال مالك: هو حجة.

أمّا حجة الجمهور على أنّه غير حجة فواضحة لأنّهم بعض الأمة والمعتبر إجماع الأمة كلها.

وأمّا حجة مالك فالتحقيق أنّها ناهضة أيضاً لأنّ الصحيح عنه أنّ إجماع أهل المدينة المعتبر له شرطان:

أحدهما: أن يكون فيما لا مجال للرأي فيه.

الثاني: أن يكون من الصحابة أو التابعين لا غير ذلك لأنّ قول الصحابي فيما لا مجال للرأي فيه في حكم المرفوع فالحق

بهم مالك التابعين من أهل المدينة فيما فيه اجتهاد لتعلمهم ذلك عن الصحابة.

أمّا في مسائل الاجتهاد فأهل المدينة عند مالك في الصحيح عنه كغيرهم من الأمة، وحكي عنه الإطلاق وعلى القول

بالإطلاق يتوجه عليه اعتراض المؤلف بأنّهم بعض من الأمة كغيرهم ((.

أقول: لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في ذلك تحرير نفيس حيث قال كما في [مجموع الفتاوى] (٢٠ / ٣٠٣-٣١١):

((والتحقيق في "مسألة إجماع أهل المدينة" أنّ منه ما هو متفق عليه بين المسلمين؛ ومنه ما هو قول جمهور أئمة المسلمين؛ ومنه ما

لا يقول به إلّا بعضهم. وذلك أنّ إجماع أهل المدينة على أربع مراتب.

الأولى: ما يجري مجرى النقل عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم.

مثل نقلهم لمقدار الصاع والمد؛ وكترك صدقة الخضرافات والأحباس فهذا مما هو حجة باتفاق العلماء.

أمّا الشافعي وأحمد وأصحابهما فهذا حجة عندهم بلا نزاع كما هو حجة عند مالك. وذلك مذهب أبي حنيفة وأصحابه.

قال أبو يوسف - رحمه الله وهو أجل أصحاب أبي حنيفة وأول من لقب قاضي القضاة - لما اجتمع بمالك وسأله عن هذه المسائل

وأجابه مالك بنقل أهل المدينة المتواتر رجع أبو يوسف إلى قوله وقال: لو رأى صاحبي مثل ما رأيت لرجع مثل ما رجعت. فقد نقل

أبو يوسف أنّ مثل هذا النقل حجة عند صاحبه أبي حنيفة كما هو حجة عند غيره لكن أبو حنيفة لم يبلغه هذا النقل كما لم

يبلغه ولم يبلغ غيره من الأئمة كثير من الحديث فلا لوم عليهم في ترك ما لم يبلغهم علمه. وكان رجوع أبي يوسف إلى هذا النقل

كرجوعه إلى أحاديث كثيرة اتبعها هو وصاحبه محمد وتركوا قول شيخهما؛ لعلمهما بأنّ شيخهما كان يقول: إنّ هذه الأحاديث

أيضاً حجة إن صحت لكن لم تبلغه.

ومن ظن بأبي حنيفة أو غيره من أئمة المسلمين أنّهم يتعمدون مخالفة الحديث الصحيح لقياس أو غيره فقد أخطأ عليهم وتكلم إمّا

بظن وإمّا بهوى فهذا أبو حنيفة يعمل بحديث التوضي بالنبذ في السفر مخالفة للقياس، وبحديث القهقهة في الصلاة مع مخالفته

للقياس؛ لاعتقاده صحتهما وإن كان أئمة الحديث لم يصححوهما. وقد بينا هذا في رسالة "رفع الملام عن الأئمة الأعلام" وبينّا أنّ

أحداً من أئمة الإسلام لا يخالف حديثاً صحيحاً بغير عذر بل لهم نحو من عشرين عذراً مثل أن يكون أحدهم لم يبلغه الحديث؛

أو بلغه من وجه لم يثق به أو لم يعتقد دلالة على الحكم؛ أو اعتقد أنّ ذلك الدليل قد عارضه ما هو أقوى منه كالناسخ؛ أو ما

يدل على الناسخ وأمثال ذلك. والأعذار يكون العالم في بعضها مصيباً فيكون له أجران ويكون في بعضها مخطئاً بعد اجتهاده فيثاب على اجتهاده وخطؤه مغفور له؛ لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ وقد ثبت في الصحيح أن الله استجاب هذا الدعاء وقال: "قد فعلت" ولأن العلماء ورثة الأنبياء. وقد ذكر الله عن داود وسليمان أنهما حكما في قضية وأنه فهمها أحدهما؛ ولم يعب الآخر؛ بل أثنى على كل واحد منهما بأنه آتاه حكماً وعلماً فقال: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ (٧٨) فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُنَّا أَتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا. .

وهذه الحكومة تتضمن مسألتين تنازع فيهما العلماء: مسألة نفش الدواب في الحرث بالليل وهو مضمون عند جمهور العلماء؛ كمالك والشافعي وأحمد. وأبو حنيفة لم يجعله مضموناً.

والثاني: ضمان بالمثل والقيمة وفي ذلك نزاع في مذهب الشافعي وأحمد وغيرهما. والمأثور عن أكثر السلف في نحو ذلك يقتضي الضمان بالمثل إذا أمكن كما قضى به سليمان وكثير من الفقهاء لا يضمنون ذلك إلا بالقيمة المعروف من مذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد.

والمقصود هنا: أن عمل أهل المدينة الذي يجري بحرى النقل حجة باتفاق المسلمين كما قال مالك لأبي يوسف - لما سألته عن الصاع والمد وأمر أهل المدينة بإحضار صيغاتهم وذكروا له أن إسنادهما عن أسلافهم - أترى هؤلاء يا أبا يوسف يكذبون؟ قال: لا والله ما يكذبون فأنا حررت هذه الصيغان فوجدتها خمسة أرتال وثلاث بأرتالكم يا أهل العراق. فقال: رجعت إلى قولك يا أبا عبد الله ولو رأى صاحبي ما رأيت لرجع كما رجعت.

وسأله عن صدقة الخضراوات فقال: هذه مباكيل أهل المدينة لم يؤخذ منها صدقة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أبي بكر ولا عمر رضي الله عنهما يعني: وهي تنبت فيها الخضراوات. وسأله عن الإحباس فقال: هذا حبس فلان وهذا حبس فلان يذكر لبيان الصحابة فقال أبو يوسف في كل منهما: قد رجعت يا أبا عبد الله ولو رأى صاحبي ما رأيت لرجع كما رجعت.

وأبو يوسف ومحمد وافقا ببقية الفقهاء في أنه ليس في الخضراوات صدقة كمذهب مالك والشافعي وأحمد وفي أنه ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة كمذهب هؤلاء وأن الوقف عنده لازم كمذهب هؤلاء. وإنما قال مالك: أرتالكم يا أهل العراق؛ لأنه لما انقرضت الدولة الأموية وجاءت دولة ولد العباس قريباً؛ فقام أخوه أبو جعفر الملقب بالمنصور فبنى بغداد فجعلها دار ملكه وكان أبو جعفر يعلم أن أهل الحجاز حينئذ كانوا أعنى بدين الإسلام من أهل العراق ويروى أنه قال ذلك لمالك أو غيره من علماء المدينة قال: نظرت في هذا الأمر فوجدت أهل العراق أهل كذب وتدليس؛ - أو نحو ذلك - ووجدت أهل الشام إنما هم أهل غزو وجهاد ووجدت هذا الأمر فيكم. ويقال: إنه قال لمالك: أنت أعلم أهل الحجاز؛ أو كما قال. فطلب أبو جعفر علماء الحجاز أن يذهبوا إلى العراق وينشروا العلم فيه فقدم عليهم هشام بن عروة؛ ومحمد بن إسحاق؛ ويحيى بن سعيد الأنصاري؛ وربيعة بن أبي عبد الرحمن؛ وحنظلة بن أبي سفيان الجمحي؛ وعبد العزيز بن أبي سلمة الماجشون وغير هؤلاء. وكان أبو يوسف يختلف في مجالس هؤلاء ويتعلم منهم الحديث وأكثر عمن قدم من الحجاز؛ ولهذا يقال في أصحاب أبي حنيفة: أبو يوسف أعلمهم بالحديث؛ وزفر أطردهم للقياس، والحسن بن زياد اللؤلؤي أكثرهم تفريعاً، ومحمد أعلمهم بالعربية والحساب؛ وربما قيل أكثرهم تفريعاً فلما صارت العراق دار

الملك واحتاج الناس إلى تعريف أهلها بالسنة والشرعة غير المكيال الشرعي برطل أهل العراق وكان رطلهم بالحنطة الثقيلة والعدس إذ ذاك تسعين مثقالاً: مائة وثمانية وعشرون درهماً وأربعة أسباع الدرهم. فهذا هو المرتبة الأولى لإجماع أهل المدينة وهو حجة باتفاق المسلمين.

المرتبة الثانية: العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان بن عفان فهذا حجة في مذهب مالك وهو المنصوص عن الشافعي قال في رواية يونس بن عبد الأعلى: إذا رأيت قدماء أهل المدينة على شيء فلا تتوقف في قلبك ريباً أنه الحق. وكذا ظاهر مذهب أحمد أن ما سنه الخلفاء الراشدون فهو حجة يجب اتباعها. وقال أحمد: كل بيعة كانت في المدينة فهي خلافة نبوة. ومعلوم أن بيعة أبي بكر وعمر وعثمان كانت بالمدينة وكذلك بيعة علي كانت بالمدينة ثم خرج منها وبعد ذلك لم يعقد بالمدينة بيعة.

وقد ثبت في الحديث الصحيح حديث العرياض بن سارية عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور؛ فإن كل بدعة ضلالة".

وفي السنن من حديث سفينة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "خلافة النبوة ثلاثون سنة ثم يصير ملكاً عضوضاً". فالحكى عن أبي حنيفة يقتضي أن قول الخلفاء الراشدين حجة وما يعلم لأهل المدينة عمل قدم على عهد الخلفاء الراشدين مخالف لسنة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم.

والمرتبة الثالثة: إذا تعارض في المسألة دليان كحديثين وقياسين جهل أيهما أرجح وأحدهما يعمل به أهل المدينة؛ ففيه نزاع. فمذهب مالك والشافعي أنه يرجح بعمل أهل المدينة. ومذهب أبي حنيفة أنه لا يرجح بعمل أهل المدينة. ولأصحاب أحمد وجهان: أحدهما - وهو قول القاضي أبي يعلى وابن عقيل - أنه لا يرجح، والثاني - وهو قول أبي الخطاب وغيره - أنه يرجح به قيل: هذا هو المنصوص عن أحمد. ومن كلامه قال: إذا رأى أهل المدينة حديثاً وعملوا به فهو الغاية. وكان يفتي على مذهب أهل المدينة ويقدمه على مذهب أهل العراق تقريراً كثيراً وكان يدل المستفتي على مذاهب أهل الحديث ومذهب أهل المدينة ويدل المستفتي على إسحاق وأبي عبيد وأبي ثور ونحوهم من فقهاء أهل الحديث ويدله على حلقة المدنيين حلقة أبي مصعب الزهري ونحوه. وأبو مصعب هو آخر من مات من رواة الموطأ عن مالك مات بعد أحمد بسنة سنة اثنتين وأربعين ومائتين وكان أحمد يكره أن يرد على أهل المدينة كما يرد على أهل الرأي ويقول: إنهم اتبعوا الآثار. فهذه مذاهب جمهور الأئمة توافق مذهب مالك في الترجيح لأقوال أهل المدينة.

وأما المرتبة الرابعة: فهي العمل المتأخر بالمدينة فهذا هل هو حجة شرعية يجب اتباعه أم لا؟ فالذي عليه أئمة الناس أنه ليس بحجة شرعية. هذا مذهب الشافعي وأحمد وأبي حنيفة وغيرهم. وهو قول المحققين من أصحاب مالك كما ذكر ذلك الفاضل عبد الوهاب في كتابه "أصول الفقه" وغيره ذكر أن هذا ليس إجماعاً ولا حجة عند المحققين من أصحاب مالك وربما جعله حجة بعض أهل المغرب من أصحابه وليس معه للأئمة نص ولا دليل بل هم أهل تقليد.

قلت: ولم أر في كلام مالك ما يوجب جعل هذا حجة وهو في "الموطأ" إنما يذكر الأصل الجامع عليه عندهم فهو يحكي مذهبهم وتارة يقول: الذي لم يزل عليه أهل العلم ببلدنا يصير إلى الإجماع القديم، وتارة لا يذكر.

ولو كان مالك يعتقد أنَّ العمل المتأخر حجة يجب على جميع الأمة اتباعها وإن خالفت النصوص لوجب عليه أن يلزم الناس بذلك حد الإمكان كما يجب عليه أن يلزمهم اتباع الحديث والسنة الثابتة التي لا تعارض فيها وبالإجماع. وقد عرض عليه الرشيد أو غيره أن يحمل الناس على موطنه فامتنع من ذلك وقال: إنَّ أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تفرقوا في الأمصار وإنَّما جمعت علم أهل بلدي أو كما قال. وإذا تبين أنَّ إجماع أهل المدينة تفاوت فيه مذاهب جمهور الأئمة علم بذلك أنَّ قولهم: أصح أقوال أهل الأمصار رواية ورأياً وأَنَّ تارة يكون حجة قاطعة وتارة حجة قوية وتارة مرجحاً للدليل إذ ليست هذه الخاصية لشيء من أمصار المسلمين)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٣٨) -عند كلامه على خلاف العلماء في انقراض العصر هل هو شرط في الإجماع-:

((وقد ذكر الإمام أحمد أن أم الولد كان حكمها حكم الأمة بإجماع، ثم أعتقهن عمر، وخالفه علي بعد موته. وحد الخمر كان في زمن أبي بكر رضي الله عنه أربعين ثم جلد عمر ثمانين ثم جلد علي أربعين ولولا اشتراط انقراض العصر لما جاز ذلك)).

أقول: قول الإمام أحمد رحمه الله في أم الولد: (حكم الأمة بإجماع) أي أن أم الولد قبل نهي عمر عن بيعهن وحكمه بعتقهن بعد موت سيدها حكمها حكم الأمة في جواز بيعها والحكم برقها بعد موت سيدها.

وقد جاء في ذلك ما رواه عبد الرزاق في [مصنفه] (١٣٢١١)، ومن طريقه ابن ماجة (٢٥١٧) أخبرنا ابن جريج قال أخبرني أبو الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله يقول: ((كنا نبيع أمهات الأولاد والنبي صلى الله عليه وسلم فينا حي لا نرى بذلك بأساً)).

قلت: هذا إسناد على شرط مسلم.

وروى أبو داود (٣٩٥٦) حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا حماد عن قيس عن عطاء عن جابر بن عبد الله قال: ((بعنا أمهات الأولاد على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وأبي بكر فلما كان عمر نھانا فانتھينا)).

قلت: إسناده صحيح.

فهذه سنة صحيحة في جواز بيع أمهات الأولاد وظاهر الحديث الرفع فإن الصحابي إلى أضاف الفعل إلى عهد النبي صلى الله عليه وسلم فهو في حكم المرفوع على الصحيح.

لكن قال العلامة ابن الملقن رحمه الله في [البدر المنير] (٩ / ٧٦٠):

((قلت: لكن قد جاء في حديث جابر أنه عليه السلام اطلع على ذلك ونهاهم عنه، فروى أبو بكر بن أبي شيبة، عن معاوية بن هشام، عن أيوب، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلمة، عن جابر قال: "كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والنبي - صلى الله عليه وسلم - بين أظهرنا" ثم ذكر أنه زجر عن بيعهن وكان عمر يشتد في بيعهن. لكن قال عبد الحق: أيوب ضعيف، إلا أن أبا حاتم قال: كتاب أيوب عن يحيى صحيح)).

قلت: وأما ما رواه ابن ماجة (٢٥١٦) حدثنا أحمد بن يوسف، حدثنا أبو عاصم، حدثنا أبو بكر، يعني النهشلي، عن الحسين بن عبد الله، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: ذكرت أم إبراهيم عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ((أعتقها ولدها)).

فإن في إسناده الحسين بن عبد الله هو ابن عبيد الله بن عباس ضعيف ومنهم من حكم عليه بالترك كالنسائي، وذكر البخاري أنه رمي بالزندقة، واستشهد بحديثه جماعة من حفاظ الحديث.

وللحديث طريق أخرى إلى عكرمة وهي ما رواه ابن حزم في [المحلى] (٩ / ١٨) حدثنا يوسف بن عبد الله، حدثنا عبد الوارث بن سفيان، حدثنا قاسم بن أصبغ، حدثنا مصعب بن سعيد، حدثنا عبد الله بن عمرو الرقي، عن عبد الكريم الجزري، عن عكرمة،

عن ابن عباس قال: "لما ولدت مارية إبراهيم" قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أعتقها ولدها)). وهذا خبر صحيح السند والحجة به قائمة اهـ.

قلت: قال العلامة ابن القطان رحمه الله في [بيان الوهم والإيهام] (٢/ ٨٦):

((وأما قوله: حدثنا مصعب بن محمد، فهو عكس هذا الذي في هذا الكتاب، وأظنه تخطيطاً كان في كتاب ابن حزم، أو قد علم عليه بعلامة التقديم والتأخير، فلم يعلم هو بها.

وكتب هنا محمد بن مصعب، وفسره بالقرقساني، وكتب عليه حكمه، واستوى ما كتب عليه في الموضعين من كونه ذا غفلة، وكان هذا كله خطأ.

وكان ما في هذا الكتاب أقرب إلى تبين الصواب، وذلك أن الحديث في كتاب قاسم، إنما هو هكذا: حدثنا محمد، عن مصعب، فمحمد هو ابن وضاح، ومصعب هو ابن سعيد، وأبو خيثمة المصيصي والأمر في ذلك بين، ويتكرر في كتاب قاسم، حتى لا يبقى لمن لا يعرفه ريب، وهو أيضاً يضعف، وقد ذكره أبو أحمد، وسيأتي له ذكر - إن شاء الله - في هذا الحديث في موضع آخر)).

ورواه أحمد (٢٧٥٩)، وابن ماجه (٢٥١٥) من طريق شريك، عن حسين بن عبد الله بن عبيد الله بن عباس، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أما رجل ولدت أمته منه، فهي معتقة عن دبر منه)).

قلت: شريك هو النخعي سيء الحفظ، وحسين تقدم الكلام فيه.

والمعروف في الحديث الوقف على عمر بن الخطاب وذلك فيما رواه ابن أبي شيبة في [مصنفه] (٢١٨٩٤)، وابن الجعد في

[مسنده] (١٧٤٨)، ومن طريقه البيهقي في [الكبرى] (٢١٥٧٤) حدثنا وكيع، عن سفيان، عن أبيه، عن عكرمة، قال: قال عمر

بن الخطاب في أم الولد: ((أعتقها ولدها، وإن كان سقطاً)).

وسفيان هو ابن سعيد بن مسروق الثوري.

وقد ذكر هذه العلة الحافظ البيهقي رحمه الله في [الكبرى] (١٠/ ٣٤٦) فقال:

((ولحديث عكرمة علة عجيبة بإسناد صحيح عنه)). وذكر حديث عمر رضي الله عنه الموقوف عليه.

وقال بعد ذلك (٢١٥٧٥) (١٠/ ٣٤٦): ورواه خصيف الجزري عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال عمر بن

الخطاب رضي الله عنه: ((إذا ولدت أم الولد من سيدها فقد عتقت وإن كان سقطاً)). أخبرنا أبو الحسن بن أبي المعروف الفقيه

ثنا بشر بن أحمد الإسفرائيني أنبأ الحسين بن علي القطان البغدادي ثنا عبيد الله بن عمر القواريري ثنا عبد الواحد بن زياد ثنا

خصيف فذكره فعاد الحديث إلى عمر اهـ.

وروى الطبراني في [الكبير] (١١٤٤٤)، والدارقطني في [سننه] (٤٢٣١) حدثني عبد الله بن إسحاق بن إبراهيم البغوي المعدل،

حدثنا أبو زيد بن طريف، حدثنا إبراهيم بن يوسف الحضرمي، حدثنا الحسين بن عيسى الحنفي عن الحكم بن أبان عن عكرمة عن

ابن عباس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أم الولد حرة وإن كان سقطاً)).

قلت: الحسين بن عيسى الحنفي ضعيف الحديث لا سيما في روايته عن الحكم فإنه يروي عنه المناكير، وهذا منها فقد خالفه سفيان بن عيينة فأوقفه على عمر بن الخطاب رضي الله عنه وذلك فيما رواه البيهقي في [الكبرى] (٢١٥٧٦) وأخبرنا أبو نصر بن قتادة أنبأ أبو منصور النضروي ثنا أحمد بن نحدة ثنا سعيد بن منصور ثنا سفيان حدثني الحكم بن أبان قال: سئل عكرمة عن أمهات الأولاد قال: ((هنَّ أحرار)) قالوا له: بأي شيء تقول له قال: ((بالقرآن)) قالوا: بماذا من القرآن. قال: ((قول الله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾)) وكان عمر رضي الله عنه من أولي الأمر قال: عتقت وإن كان سقطاً ((وهو ضعيف، الصحيح حديث سعيد بن مسروق الثوري عن عكرمة عن عمر، وحديث سفيان عن الحكم عن عكرمة عن عمر والله أعلم اهـ.

وروى البيهقي في [الكبرى] (٢١٥٧٧) وأخبرنا أبو عبد الله الحافظ ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب أنبأ محمد بن عبد الله بن عبد الحكم أنبأ بن وهب أخبرني ابن لهيعة عن عبيد الله بن أبي جعفر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأم إبراهيم: ((أعتقك ولدك)) هذا منقطع اهـ.

قلت: ابن لهيعة سيء الحفظ، وحديث عبيد الله بن أبي جعفر معضل.

وقد احتج البيهقي رحمه الله بما رواه البخاري (٢٧٣٩) عن عمرو بن الحارث ختن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخي جويرية بنت الحارث قال: ((ما ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم عند موته درهماً، ولا ديناراً، ولا عبداً، ولا أمة، ولا شيئاً إلا بغلته البيضاء وسلاحه وأرضاً جعلها صدقة)) على أن لقصة أم إبراهيم أصلاً فقال في [الكبرى] (١٠ / ٣٤٧): ((وفي ذلك دلالة على أنه لم يترك أم إبراهيم أمة وأنها عتقت بموته)).

وهكذا مما احتج به على حرمة بيع أمهات الأولاد بما رواه البخاري (٢٢٢٩) عن أبي سعيد الخدري، رضي الله عنه، أنه بينما هو جالس عند النبي صلى الله عليه وسلم قال: يا رسول الله إنا نصيب سبياً فنحب الأثمان فكيف ترى في العزل فقال: ((أو إنكم تفعلون ذلك لا عليكم أن لا تفعلوا ذلك فإنها ليست نسمة كتب الله أن تخرج إلا هي خارجة)).

قال الحافظ البيهقي في [الكبرى] (١٠ / ٣٤٧):

((قالوا: فلولا أن الاستيلاء يمنع من نقل الملك وإلا لم يكن لعزلهم محبة الأثمان فائدة والله أعلم)).

ومما احتج به على ذلك ما رواه الطبراني في [المعجم الكبير] (٤٠٣٩)، والدارقطني (٤٢٤٣)، والبيهقي في [الكبرى] (٢١٥٦٧)، وابن أبي عاصم في [الآحاد] (١٩٥٣) من طريق ابن لهيعة، عن عبيد الله بن أبي جعفر، عن يعقوب بن عبد الله بن الأشج، عن بسر بن سعيد، عن خوات بن جبير، قال: ((مات رجل وأوصى إلي فكان فيما أوصى به أم ولده وامرأة حرة، فوقع بين أم الولد والمرأة كلام، فقالت لها المرأة: يا لكعاء غداً يؤخذ بأذنك فتباعين في السوق، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: "لا تباع")).

قلت: ابن لهيعة ضعيف الحديث.

وروى أحمد (٢٧٠٧٤)، وأبو داود (٣٩٥٥) من طريق محمد بن إسحاق عن الخطاب بن صالح عن أمه قالت: حدثتني سلامة بنت معقل: ((قالت كنت للحباب بن عمرو ولي منه غلام فقالت لي امرأته: الآن تباعين في دينه فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك له فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من صاحب تركة الحباب بن عمرو". فقالوا: أخوه أبو اليسر كعب بن عمرو فدعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "لا تبيعوها واعتقوها فإذا سمعتم برقيق قد جاءني فأتوني أعوضكم" ففعلوا فاختلفوا فيما بينهم بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قوم: أم الولد مملوكة لولا ذلك لم يعوضهم رسول الله صلى الله عليه وسلم منها، وقال بعضهم: هي حرة قد أعتقها رسول الله صلى الله عليه وسلم ففي كان الاختلاف)). وليس في رواية أبي داود قصة الاختلاف.

قلت: محمد بن إسحاق مدلس وقد عنعن، وأم الخطاب مجهولة.

وخلاصة ما سبق أنه ليس هنالك ما يدل دلالة ظاهرة على أن بيع أمهات الأولاد استمر الأذن به حتى مات النبي صلى الله عليه وسلم بل الذي يظهر مما سبق من الأدلة أنه نهي عن ذلك بعد الأذن، وما قضى به عمر وسائر عليه جماهير الأمة هو الصحيح. والله أعلم.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٣٩):

((إذا اختلف الصحابة على قولين فأجمع التابعون على أحدهما فقال أبو الخطاب والحنفية: يكون إجماعاً لأنه اتفاق من جميع أهل العصر.

وقال القاضي وبعض الشافعية: لا يكون إجماعاً لأن الذين ماتوا هو مخالفون لا يسقط قولهم بموتهم.

أمّا إذا اختلف الصحابة ثم اتفقوا بعد الاختلاف كاختلافهم في أمامة أبي بكر ثم اتفقهم عليها بأن رجع بعضهم إلى قول الآخرين فهو إجماع منهم كما هو الحق، وخالف فيه الصيرفي من الشافعية.

واعلم أن غير الصحابة من أهل كل عصر كذلك عند الجمهور فإذا اختلفوا ثم اتفقوا كان إجماعاً، وإذا اتفق من بعدهم على أحد قوليهما ففيه الخلاف المذكور والراجح أنه إجماع)).

أقول: الصحيح أن الإجماع المتأخر يرفع الخلاف المتقدم، وذلك أنه يدل على أن الحق في أحد الأقوال الماضية وخطأ ما سوى ذلك.

وأدلة حجية الإجماع تدل على حجة مثل هذا الإجماع كحديث المغيرة بن شعبة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((لا يزال ناس من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون)).

رواه البخاري (٣٦٤٠)، ومسلم (١٩٢١).

وحديث جابر بن عبد الله قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول:

((لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة)) .

رواه مسلم (١٥٦) .

وما رواه مسلم (١٩٢٠) عن ثوبان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك)) .

وما رواه البخاري (٣١١٦) ، ومسلم (١٠٣٧) عن معاوية قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين والله المعطي وأنا القاسم، ولا تزال هذه الأمة ظاهرين على من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون)) .
وما رواه مسلم (١٩٢٥) عن سعد بن أبي وقاص قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لا يزال أهل الغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة)) .

قال العلامة النووي رحمه الله في [شرح مسلم] (٦ / ٤٠٢):

((قال علي بن المديني: المراد بأهل الغرب: العرب، والمراد بالغرب الدلو الكبير لاختصاصهم بها غالباً، وقال آخرون: المراد به الغرب من الأرض، وقال معاذ: هم بالشام، وجاء في حديث آخرهم بيت المقدس، وقيل: هم أهل الشام وما وراء ذلك، قال القاضي: وقيل: المراد بأهل الغرب أهل الشدة والجلد، وغرب كل شيء حده)) .

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (٤ / ٤٤٦):

((قال الإمام أحمد: وأهل الغرب هم أهل الشام. وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مقيماً بالمدينة فما يغرب عنها فهو غربه وما يشرق عنها فهو شرقه وكان يسمى أهل نجد وما يشرق عنها أهل المشرق كما قال ابن عمر: قدم رجلان من أهل المشرق فخطبا فقال النبي صلى الله عليه وسلم "إن من البيان لسحراً")) .

قلت: ووجه الشاهد من هذه الأحاديث أن علماء العصر إذا اجتمعوا على أحد أقوال من مضى من أهل العلم فإنه يدخل فيهم تلك الطائفة الظاهرة على الحق فيكون ما أجمعوا عليه هو الحق من تلك الأقوال الماضية .

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٣٩):

((إذا اختلف الصحابة إلى قولين لم يجز إحداث ثالث مخالف لقوليتهما في قول الجمهور وقال بعض الحنفية والظاهرية يجوز)) .

أقول: الصحيح أنَّ ذلك لا يجوز في صورتين:

الأولى: إذا كان القول الثالث مخالف للقولين الماضيين، فإنَّ لازم ذلك خلو العصر المتقدم من ناطق بالحق وهذا خلاف الأدلة الدالة على بقاء طائفة ظاهرة على الحق إلى يوم القيامة وقد سبق أن ذكرنا بعضها.

ومن أمثلة ذلك قول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (٣٠٨ / ٢٧):

((السابع والثلاثون: أنَّ علماء المسلمين إذا تنازعوا في مسألة على قولين لم يكن لمن بعدهم إحداث قول ثالث بل القول الثالث يكون مخالفاً لإجماعهم. والمسلمون تنازعوا في السفر لغير المساجد الثلاثة على قولين: هل هو حرام أو جائز غير مستحب. فاستحباب ذلك قول ثالث مخالف للإجماع)) .

الثانية: إذا كان القول الثالث عبارة عن تفصيل للقولين لكنه يقتضي التفريق بين ما أجمعوا على التسوية بينهما.

ومن أمثلة ذلك أنَّ الصحابة اختلفوا في العمريتين وهي زوج وأب وأم، أو زوجة وأب وأم، فمنهم من جعل للأم فيهما ثلث الباقي وهو قول أكثرهم، ومنهم من جعل لها ثلث جميع المال كقول ابن عباس.

وقال ابن سيرين كقول الجماعة في زوج وأبوين، وكقول ابن عباس في امرأة وأبوين، وبه قال أبو ثور.

وهذا خلاف إجماع الصحابة فإنَّهم سوا بينهما.

ويجوز ذلك في صورة واحدة وهي:

إذا كان القول الثالث لا يخرج عن القولين ولا يكون القولان متساويين لا يصح التفريق بينهما سواء صرَّح من تقدم بالتساوي أو كان هناك شبهة تساوي.

ومن أمثلة ذلك: ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [المسودة] (ص: ٣٢٨) حيث قال:

((وقد ذكر القاضي في خلافه في ضمن مسألة قراءة الجنب بعض آية أنَّ الصحابة لما اختلفت في هذه المسألة على قولين المنع مطلقاً والجواز مطلقاً منعنا في آية موافقة لمن منع منهم وجوزنا في بعض آية موافقة لمن جوز ولم نخرج عن أقاويلهم)) .

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٤٢-٢٤٣):

((واعلم أن الأصوليين اختلفوا في انقسام الأمة إلى قسمين في مسألتين وكلاهما مخطئ في إحداهما.

وحاصل تحرير هذا المقام أن له ثلاث حالات: اثنتان يتفق عليهما وواحدة هي المختلف فيها فالمتفق عليها:

١- اتفاقهم على الخطأ في المسألة الواحدة من الوجه الواحد فهذا لا يجوز إجماعاً.

٢- اتفاقهم على الخطأ في مسألتين متباينتين كخطأ بعضهم في مسألة من الجنائيات وخطأ البعض الآخر في مسألة من العبادات فهذا يجوز إجماعاً.

ومحل الخلاف:

٣- المسألة الواحدة ذات الوجهين نحو المانع من الميراث فإنه جنس واحد إلا أنه ينقسم إلى نوعين مثلاً قتل ورق فهل يجوز أن يقول بعضهم: القاتل يرث والعبد لا يرث. ويقول البعض الآخر بعكس ذلك فيخطئ كل منهما فيما أصاب فيه الآخر فقليل هذا لا يمتنع لأن الأمة لم تجتمع على خطأ في شيء معين واحد، وقيل يمتنع نظراً إلى خطأ المجموع في الجملة وهذه المسألة هي محل الخلاف)).

أقول: لم يبيّن المؤلف الراجح في ذلك، والذي يظهر لي هو جواز ذلك، وذلك أن المنوع هو إجماع الأمة على الخطأ وهنا لم تجتمع على الخطأ، وغاية الأمر أنه انفردت كل طائفة بخطأ غير خطأ الطائفة الأخرى، فأين الإجماع على الخطأ في ذلك. والقول بمنع ذلك ينقل عن أكثر الأصوليين، وذهب جماعة إلى الجواز كالآمدي وابن الحاجب.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله مذكرة أصول الفقه للشيخ الشنقيطي (ص: ٢٤٣-٢٤٤) -عند كلامه على الإجماع السكوتي:-

((وتحرير هذه المسألة أنَّ لها ثلاث حالات:

أن يعلم من قرينه حال الساكت أنَّه راض بذلك فهو إجماع قولاً واحداً.

أن يعلم من قرينته أنَّه ساخط غير راض فليس بإجماع قولاً واحداً.

ألا يعلم منه رضي ولا سخط ففيه الأقوال الثلاثة المتقدمة ومذهب الجمهور أنَّه إجماع سكوتي وهو ظني كما تقدم)).

أقول: الذي يظهر لي صحة ما ذهب إليه الجمهور من الاحتجاج به وكونه إجماعاً ظنياً، وذلك أنَّه لا يجوز أن يتكلم بعض أفراد الأمة بشيء من الباطل وينتشر في الناس ولا يوجد من ينكره وقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أنَّه لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق إلى قيام الساعة، وقد قال الله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، فهذه الأمة تأمر بكل معروف وتنهى عن كل منكر فهي معصومة من الأمر بالمنكر أو النهي عن المعروف، فإذا تكلم بعض أفراد الأمة بقول وانتشر من غير نكير فهو الحق الذي لا تزال عليه الطائفة الظاهرة، وهو من المعروف الذي تأمر به هذه الأمة.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٤٤):

((أعلم أنَّ الأصوليين اختلفوا في مستند الإجماع هل يصح أن يكون عن اجتهاد وقياس على ثلاثة أقوال:
الأول: أنه لا يتصور.

الثاني: أنه يتصور وليس بحجة.

الثالث: وعليه الأكثر أنه جائز وواقع وهو اختيار المؤلف ومثل وله بعضهم بالإجماع على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه، ومن أمثلته الإجماع على تحريم القضاء في حالة الجوع والعطش المفرطين ونحو ذلك كالحقن والحقب من مشوشات الفكر قياساً على الغضب المنصوص عليه في الحديث المتفق عليه "لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان" ((.

أقول: يقول الله تعالى: ﴿مَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ

مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥] وهذه الآية تدل على التلازم بين مشاقة الرسول ومخالفة الإجماع الذي هو سبيل المؤمنين، وذلك أنَّ سبيل المؤمنين لا يخرج عن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فكل ما أجمع عليه المؤمنون ففيه سنة عن النبي صلى الله عليه وسلم لكن بعض العلماء تخفى عليه السنة فيقضي بالقياس والرأي أو يستند إلى الإجماع، وقد حرَّر القول في هذه المسألة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (١٩ / ١٩٤-٢٠٢) حيث قال:

((فمن خرج عن إجماعهم فقد اتبع غير سبيلهم قطعاً والآية توجب ذم ذلك. وإذا قيل: هي إنما ذمته مع مشاقة الرسول. قلنا: لأنَّهما متلازمان وذلك لأنَّ كل ما أجمع عليه المسلمون فإنَّه يكون منصوصاً عن الرسول فالمخالف لهم مخالف للرسول كما أنَّ المخالف للرسول مخالف لله ولكن هذا يقتضي أن كل ما أجمع عليه قد بينه الرسول؛ وهذا هو الصواب. فلا يوجد قط مسألة مجمع عليها إلَّا وفيها بيان من الرسول ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس ويعلم الإجماع. فيستدل به كما أنَّه يستدل بالنص من لم يعرف دلالة النص وهو دليل ثان مع النص كالأمثال المضروبة في القرآن وكذلك الإجماع دليل آخر كما يقال: قد دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع وكل من هذه الأصول يدل على الحق مع تلازمها؛ فإنَّ ما دل عليه الإجماع فقد دل عليه الكتاب والسنة، وما دل عليه القرآن فعن الرسول أخذ فالكتاب والسنة كلاهما مأخوذ عنه ولا يوجد مسألة يتفق الإجماع عليها إلَّا وفيها نص.

وقد كان بعض الناس يذكر مسائل فيها إجماع بلا نص كالمضاربة وليس كذلك بل المضاربة كانت مشهورة بينهم في الجاهلية لا سيما قريش؛ فإنَّ الأغلب كان عليهم التجارة وكان أصحاب الأموال يدفعونها إلى العمال ورسول الله صلى الله عليه وسلم قد سافر بمال غيره قبل النبوة كما سافر بمال خديجة والغير التي كان فيها أبو سفيان كان أكثرها مضاربة مع أبي سفيان وغيره فلما جاء الإسلام أقرها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان أصحابه يسافرون بمال غيرهم مضاربة ولم ينه عن ذلك. والسنة: قوله وفعله وإقراره. فلما أقرها كانت ثابتة بالسنة.

والأثر المشهور فيها عن عمر الذي رواه مالك في الموطأ ويعتمد عليه الفقهاء لما أرسل أبو موسى بمال أقرضه لابنيه واتجرا فيه وربحا وطلب عمر أن يأخذ الربح كله للمسلمين لكونه خصهما بذلك دون سائر الجيش فقال له أحدهما: لو خسر المال كان علينا فكيف يكون لك الربح وعلينا الضمان؟ فقال له بعض الصحابة: اجعله مضارباً فجعله مضاربة وإثماً قال ذلك لأن المضاربة كانت معروفة بينهم والعهد بالرسول قريب لم يحدث بعده فعلم أنها كانت معروفة بينهم على عهد الرسول كما كانت الفلاحة وغيرها من الصناعات كالخياطة والجزارة. وعلى هذا فالمسائل المجمع عليها قد تكون طائفة من المجتهدين لم يعرفوا فيها نصاً فقالوا فيها باجتهاد الرأي الموافق للنص لكن كان النص عند غيرهم. وابن جرير وطائفة يقولون: لا ينعقد الإجماع إلا عن نص نقلوه عن الرسول مع قولهم بصحة القياس. ونحن لا نشترط أن يكونوا كلهم علموا النص فنقلوه بالمعنى كما تنقل الأخبار لكن استقرأنا موارد الإجماع فوجدناها كلها منصوبة وكثير من العلماء لم يعلم النص وقد وافق الجماعة كما أنه قد يحتج بقياس وفيها إجماع لم يعلمه فيوافق الإجماع وكما يكون في المسألة نص خاص وقد استدلل فيها بعضهم بعموم كاستدلال ابن مسعود وغيره بقوله: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ وقال ابن مسعود: سورة النساء القصصى نزلت بعد الطولي. أي: بعد البقرة؛ وقوله:

﴿أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ يقتضي انحصار الأجل في ذلك فلو أوجب عليها أن تعد بأبعد الأجلين لم يكن أجلها أن تضع حملها وعلي و ابن عباس وغيرهما أدخلوها في عموم الآيتين وجاء النص الخاص في قصة سبيعة الأسلمية بما يوافق قول ابن مسعود . وكذلك لما تنازعوا في المفوضة إذا مات زوجها: هل لها مهر المثل؟ أفق ابن مسعود فيها برأيه أن لها مهر المثل ثم روى حديث بروع بنت واشق بما يوافق ذلك وقد خالفه علي وزيد وغيرهما فقالوا: لا مهر لها. فثبت أن بعض المجتهدين قد يفتي بعموم أو قياس ويكون في الحادثة نص خاص لم يعلمه فيوافق ولا يعلم مسألة واحدة اتفقوا على أنه لا نص فيها؛ بل عامة ما تنازعوا فيه كان بعضهم يحتج فيه بالنصوص أولئك احتجوا بنص كالمثوى عنها الحامل وهؤلاء احتجوا بشمول الآيتين لها والآخرين قالوا: إنما يدخل في آية الحمل فقط وأن آية الشهور في غير الحامل كما أن آية القروء في غير الحامل.

وكذلك لما تنازعوا في الحرام احتج من جعله يمينا بقوله: ﴿لَمْ تُحَرِّمْ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (١)

قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ ، وكذلك لما تنازعوا في المبتوتة: هل لها نفقة أو سكنى؟ احتج هؤلاء بحديث فاطمة وبأن السكنى التي في القرآن للرجعية، وأولئك قالوا: بل هي لهما.

ودلالات النصوص قد تكون خفية فخص الله بفهمهم بعض الناس كما قال علي: إلا فهما يؤتیه الله عبداً في كتابه. وقد يكون النص بيئاً ويذهل المجتهد عنه كتيمة الجنب فإنه بين في القرآن في آيتين، ولما احتج أبو موسى على ابن مسعود بذلك قال: الحاضر: ما درى عبد الله ما يقول إلا أنه قال: لو أرخصنا لهم في هذا لأوشك أحدهم إذا وجد المرء البرد أن يتيمة.

وقد قال ابن عباس وفاطمة بنت قيس وجابر: إن المطلقة في القرآن هي الرجعية بدليل قوله: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ

أَمْرًا﴾ ، وأي أمر يحدثه بعد الثلاثة؟.

وقد احتج طائفة على وجوب العمرة بقوله: ﴿وَاتُّمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، واحتج بهذه الآية من منع الفسخ، وآخرون يقولون: إنما أمر بالإتمام فقط، وكذلك أمر الشارع أن يتم، وكذلك في الفسخ قالوا: من فسخ العمرة إلى غير حج فلم يتمها أمّا إذا فسخها ليحج من عامه فهذا قد أتى بما تم مما شرع فيه؛ فإنه شرع في حج مجرد فأتى بعمرة في الحج ولو لم يكن هذا إتماماً لما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه عام حجة الوداع.

وتنازعوا في الذي بيده عقدة النكاح وفي قوله: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾، ونحو ذلك مما ليس هذا موضع استقصائه.

وأما مسألة مجردة اتفقوا على أنه لا يستدل فيها بنص جلي ولا خفي فهذا ما لا أعرفه.

والجد لما قال أكثرهم: إنه أب استدلو على ذلك بالقرآن بقوله: ﴿كَمَا أَخْرَجَ أَبُوئِكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ﴾، وقال ابن عباس: لو كانت الجن تظن أن الإنس تسمي أبا الأب جداً لما قالت: ﴿وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا﴾ يقول: إنما هو أب لكن أب أبعد من أب. وقد روي عن علي وزيد أنهما احتجا بقياس فمن ادعى إجماعهم على ترك العمل بالرأي والقياس مطلقاً فقد غلط، ومن ادعى أن من المسائل ما لم يتكلم فيها أحد منهم إلا بالرأي والقياس فقد غلط بل كان كل منهم يتكلم بحسب ما عنده من العلم فمن رأى دلالة الكتاب ذكرها، ومن رأى دلالة الميزان ذكرها، والدلائل الصحيحة لا تتناقض لكن قد يخفى وجه اتفاقها أو ضعف أحدها على بعض العلماء.

وللصحابة فهم في القرآن يخفى على أكثر المتأخرين كما أن لهم معرفة بأمر من السنة وأحوال الرسول لا يعرفها أكثر المتأخرين فإنهم شهدوا الرسول والتنزيل وعابوا الرسول وعرفوا من أقواله وأفعاله وأحواله مما يستدلون به على مرادهم ما لم يعرفه أكثر المتأخرين الذين لم يعرفوا ذلك فطلبوا الحكم ما اعتقدوا من إجماع أو قياس.

ومن قال من المتأخرين: إن الإجماع مستند معظم الشريعة فقد أخبر عن حاله؛ فإنه لنقص معرفته بالكتاب والسنة احتاج إلى ذلك. وهذا كقولهم: إن أكثر الحوادث يحتاج فيها إلى القياس لعدم دلالة النصوص عليها؛ فإنما هذا قول من لا معرفة له بالكتاب والسنة ودالتهما على الأحكام وقد قال الإمام أحمد - رضي الله عنه - إنه ما من مسألة إلا وقد تكلم فيها الصحابة أو في نظيرها فإنه لما فتحت البلاد وانتشر الإسلام حدثت جميع أجناس الأعمال فتكلموا فيها بالكتاب والسنة وإنما تكلم بعضهم بالرأي في مسائل قليلة والإجماع لم يكن يحتج به عامتهم ولا يحتاجون إليه؛ إذ هم أهل الإجماع فلا إجماع قبلهم لكن لما جاء التابعون كتب عمر إلى شريح؛ اقض بما في كتاب الله فإن لم تجد فيما في سنة رسول الله فإن لم تجد فيما به قضى الصالحون قبلك. وفي رواية: فيما أجمع عليه الناس.

وعمر قدم الكتاب ثم السنة وكذلك ابن مسعود قال مثل ما قال وعمر قدم الكتاب ثم السنة ثم الإجماع. وكذلك ابن عباس كان يفتي بما في الكتاب ثم بما في السنة ثم بسنة أبي بكر وعمر؛ لقوله: "اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر". وهذه الآثار ثابتة عن عمر وابن مسعود وابن عباس وهم من أشهر الصحابة بالفتيا والقضاء وهذا هو الصواب. ولكن طائفة من المتأخرين قالوا: يبدأ المجتهد بأن ينظر أولاً في الإجماع فإن وجده لم يلتفت إلى غيره وإن وجد نصا خالفه اعتقد أنه منسوخ بنص لم يبلغه.

وقال بعضهم: الإجماع نسخه. والصواب طريقة السلف. وذلك لأن الإجماع إذا خالفه نص فلا بد أن يكون مع الإجماع نص معروف به أن ذلك منسوخ فإمّا أن يكون النص المحكم قد ضيعته الأمة وحفظت النص المنسوخ فهذا لا يوجد قط وهو نسبة الأمة إلى حفظ ما نهيته عن اتباعه وإضاعة ما أمرت باتباعه وهي معصومة عن ذلك ومعرفة الإجماع قد تتعذر كثيراً أو غالباً فمن ذا الذي يحيط بأقوال المجتهدين؟ بخلاف النصوص فإن معرفتها ممكنة متيسرة. وهم إنما كانوا يقضون بالكتاب أولاً لأن السنة لا تنسخ الكتاب فلا يكون في القرآن شيء منسوخ بالسنة بل إن كان فيه منسوخ كان في القرآن ناسخه فلا يقدم غير القرآن عليه ثم إذا لم يجد ذلك طلبه في السنة ولا يكون في السنة شيء منسوخ إلا والسنة نسخته لا ينسخ السنة إجماع ولا غيره؛ ولا تعارض السنة بإجماع وأكثر ألفاظ الآثار فإن لم يجد فالطالب قد لا يجد مطلوبه في السنة مع أنه فيها وكذلك في القرآن فيجوز له إذا لم يجده في القرآن أن يطلبه في السنة وإذا كان في السنة لم يكن ما في السنة معارضاً لما في القرآن وكذلك الإجماع الصحيح لا يعارض كتاباً ولا سنة ((.

وقول المؤلف رحمه الله: (ومثل وله بعضهم بالإجماع على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه).

أقول: تحريم شحم الخنزير بالنص لا بالقياس.

ولأهل العلم مأخذان في بيان دلالة النص على حرمة ذلك:

الأول: أن الضمير في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥] عائد على الخنزير وهو أقرب مذكور.

قال العلامة ابن حزم رحمه الله في [الحلى] (١/ ١٢٤):

((والضمير راجع إلى أقرب مذكور، فالخنزير كله رجس، والرجس واجب اجتنابه)).

أقول: وهذا القول فيه ضعف لما فيه من فصل المضاف عن المضاف إليه، ويصير على هذا القول ذكر اللحم لا معنى له.

والمعروف عن أهل العلم أن الضمير إمّا أن يعود على لحم الخنزير، أو على الحرم المذكور في قوله: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ

مُحَرَّمًا﴾ الآية. [الأنعام: ١٤٥].

والآخر: أن اللحم يدخل فيه الشحم والعصب والكبد والطحال.

قال العلامة الشاطبي رحمه الله في [الاعتصام] (١/ ٢٣٨):

((واستدل بعضهم تحليل شحم الخنزير بقول الله تعالى ﴿أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ﴾ فاقترص على تحريم اللحم دون غيره فدل على أنه

حلال، وربما سلم بعض العلماء ما قالوا وزعم أن الشحم إنما حرم بالإجماع.

والأمر أيسر من ذلك فإن اللحم يطلق على الشحم وغيره حقيقة حتى إذا خص بالذكر قيل: شحم كما يقال: عرق وعصب وجلد.

ولو كان على ما قالوا لزم أن لا يكون العرق والعصب ولا الجلد ولا المخ ولا النخاع ولا غير ذلك مما خص بالاسم محرماً

وهو خروج عن القول بتحريم الخنزير ((.

وقال العلامة القرطبي رحمه الله في [تفسيره] (٢/ ٢٢٢-٢٢٣):

((قوله تعالى: ﴿وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ خص الله تعالى ذكر اللحم من الخنزير ليدل على تحريم عينه ذكى أو لم يذك، وليعم الشحم وما هنالك من الغضاريف وغيرها.

السادسة عشرة- أجمعت الامة على تحريم شحم الخنزير. وقد استدل مالك وأصحابه على أن من حلف ألا يأكل شحماً فأكل لحماً لم يحنث بأكل اللحم. فإن حلف ألا يأكل لحماً فأكل شحماً حنث لأن اللحم مع الشحم يقع عليه اسم اللحم، فقد دخل الشحم في اسم اللحم ولا يدخل اللحم في اسم الشحم. وقد حرم الله تعالى لحم الخنزير فناب ذكر لحمه عن شحمه، لأنه دخل تحت اسم اللحم. وحرم الله تعالى على بني إسرائيل الشحوم بقوله: ﴿حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهَا﴾ فلم يقع بهذا عليهم تحريم اللحم ولم يدخل في اسم الشحم، فلهذا فرق مالك بين الحالف في الشحم والحالف في اللحم، إلا أن يكون للحالف نية في اللحم دون الشحم فلا يحنث، والله تعالى أعلم. ولا يحنث في قول الشافعي وأبي ثور وأصحاب الرأي إذا حلف ألا يأكل لحماً فأكل شحماً. وقال أحمد: إذا حلف ألا يأكل لحماً فأكل الشحم لا بأس به إلا أن يكون أراد اجتناب الدسم)).

وقال الحافظ ابن كثير رحمه الله في [تفسيره] (٣/ ١٦):

((وقوله: ﴿وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ يعني: إنسيه ووحشيه، واللحم يعم جميع أجزائه حتى الشحم، ولا يحتاج إلى تحذلق الظاهرية في جمودهم هاهنا وتعسفهم في الاحتجاج بقوله: ﴿فَإِنَّهُ رَجْسٌ أَوْ فَسَقٌ﴾ يعنون قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِيتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا

أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجْسٌ﴾ [الأنعام : ١٤٥] أعادوا الضمير فيما فهموه على الخنزير، حتى يعم جميع أجزائه، وهذا بعيد من حيث اللغة، فإنه لا يعود الضمير إلا إلى المضاف دون المضاف إليه، والأظهر أن اللحم يعم جميع الأجزاء كما هو المفهوم من لغة العرب، ومن العرف المطرد، وفي صحيح مسلم، عن بُرَيْدَةَ بن الحَصِيب الأسلمي، رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من لعب بالنردشير فكأنما صبغ يده في لحم الخنزير ودمه" فإذا كان هذا التنفير لمجرد اللمس فكيف يكون التهديد والوعيد الأكيد على أكله والتغذي به، وفيه دلالة على شمول اللحم لجميع الأجزاء من الشحم وغيره.

وفي الصحيحين: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام". فقيل: يا رسول الله، أرايت شحوم الميتة، فإنها تطلى بها السفن، وتدهن بها الجلود، ويستصبح بها الناس؟ فقال: "لا هو حرام".

وقول المؤلف رحمه الله: (ومن أمثلته الإجماع على تحريم القضاء في حالة الجوع والعطش المفرطين ونحو ذلك كالحقن والحقب من مشوشات الفكر قياساً على الغضب المنصوص عليه في الحديث المتفق عليه "لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان"). يجب عنه أن القضاء في مثل الأحوال لو لم يرد هذا الحديث فإنها داخلية في قاعدة ما لا يتم فعل الواجب إلا

بتركه فتركه واجب، وذلك أن الله تعالى أمر بالعدل فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠].

وقوله: ﴿وَإِذَا حُكِّمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]. وهذا العدل المأمور يستلزم النهي موانعه كالحكم حال الغضب وغير ذلك من مشوشات الفكر.

ودلالة مثل هذه الآيات على حرمة ذلك من الدلالات النصية، وبهذا يتبين أنَّ الإجماع على حرمة ذلك لم يبن على مجرد القياس.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٤٦):

((الأصل الرابع الاستصحاب:

استصحاب الحال ودليل العقل.

اعلم أنَّ الاستصحاب ثلاثة أقسام: اثنان مقبولان عند الجمهور، وواحد مردود عندهم ((.

أقول: لم يبيِّن المؤلف رحمه الله معنى الاستصحاب ومعناه: أنَّ ما ثبت في الزمن الماضي من الحكم فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل، وهو مأخوذ من المصاحبة.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٤٧): ((٣ - وهو المردود عند الجمهور هو استصحاب حال الإجماع في محل

النزاع واعتبره بعضهم واختاره أبو إسحاق بن شاقلا.

ومثاله: أن يقول في المتيّم إذا رأي الماء في أثناء الصلاة فالإجماع منعقد على صحة صلاته ودوامه فيها فنحن نستصحب ذلك إلى ورود الدليل الصارف عنه وهذا غير صحيح لأنَّ الإجماع إنَّما دل على الدوام فيها حال عدم الماء، أمَّا مع وجوده فلا إجماع حتى يقال باستصحابه ((.

أقول: واحتج بذلك أيضاً أبو ثور، وداود الظاهري، والمزني، والآمدي، وابن الحاجب وغيرهم.

ورجحه العلامة الشوكاني رحمه الله حيث قال في [إرشاد الفحول] (٢/ ١٧٧):

((والقول الثاني: هو الراجح؛ لأنَّ المتمسك بالاستصحاب باق على الأصل، قائم في مقام المنع، فلا يجب عليه الانتقال عنه إلَّا بدليل يصلح لذلك، فمن ادعاه جاء به ((.

وأقول: يمكن أن يحتج لقول الجمهور من أنَّه لا يستقيم استصحاب الإجماع إلى موطن الخلاف بأنَّ الإجماع لم يتناول موضع الخلاف حتى يستصحب إليه، وأمَّا استصحاب عدم الأصلي مثلاً فإنَّه يعم الماضي والحاضر فيمكن استصحابه حينئذ، وذلك أنَّ الأصل براءة الذمة في الماضي والحاضر فيستصحب حكم الماضي إلى الحاضر لشموله لهما.

وهكذا استصحب الدليل الشرعي حتى يرد النسخ أو التخصيص للعموم فهو من هذا القبيل، وذلك أنَّ حكم النص وعمومه يشمل الماضي والمستقبل فيمكن استصحابه.

وأما الإجماع فيختص في الموضع الذي انعقد فيه دون غيره فلا يمكن استصحابه فيما اختلف فيه.

وهكذا يقال: الاختلاف ينافي الإجماع فلا يمكنه استصحابه فيما ينافيه.

لكن يجب عن ذلك أنَّ من قال باستصحاب الإجماع لا يعني إثبات الإجماع في موضع الخلاف حتى يقال: "الاختلاف ينافي الإجماع فلا يمكنه استصحابه فيما ينافيه". وإنَّما مرادهم أنَّ الحكم الماضي الذي أثبتته الإجماع الأصل بقاؤه ومن ادعى تغييره لتغيير بعض الصفات طوّل بالدليل على ذلك.

والحقيقة أنه لا فرق بين استصحاب حكم الإجماع واستصحاب حكم الدليل، وذلك أن استصحاب حكم الإجماع هو عين استصحاب حكم الدليل، وقد سبق أن ذكرنا ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله من أن الإجماع لا يكون إلا على دليل من الكتاب والسنة.

وقول المؤلف رحمه الله: ((ومثاله: أن يقول في المتيمم إذا رأي الماء في أثناء الصلاة فالإجماع منعقد على صحة صلاته ودوامه فيها فنحن نستصحب ذلك إلى ورود الدليل الصارف عنه وهذا غير صحيح لأن الإجماع إنما دل على الدوام فيها حال عدم الماء، أما مع وجوده فلا إجماع حتى يقال باستصحابه)).

في قوله: (وهذا غير صحيح لأن الإجماع إنما دل على الدوام فيها حال عدم الماء، أما مع وجوده فلا إجماع حتى يقال باستصحابه) نظر وذلك أن المخالف لم يدع الإجماع في محل الخلاف كما سبق وإنما ادعى أن الحكم الثابت بالإجماع الأصل بقاءه، واختلاف العلماء لا يرفع الحكم الثابت بالإجماع المتقدم. فكما أن الخلاف لا يرفع حكم الدليل فهكذا لا يرفع حكم الإجماع.

وللعلامة ابن القيم رحمه الله تحرير نفيس لهذه المسألة فقد قال في [إعلام الموقعين] (١/ ٢٥٧-٢٥٩):

((فصل: القسم الثالث: استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع وقد اختلف فيه الفقهاء والأصوليون هل هو حجة؟ على قولين: أحدهما: أنه حجة، وهو قول المزني والصيرفي وابن شاقلا وابن حامد وأبي عبد الله الرازي. والثاني: ليس بحجة، وهو قول أبي حامد وأبي الطيب الطبري والقاضي أبي يعلى وابن عقيل وأبي الخطاب والحلواني وابن الزاغوني، وحجة هؤلاء أن الإجماع إنما كان على الصفة التي كانت قبل محل النزاع كالإجماع على صحة الصلاة قبل رؤية الماء في الصلاة، فأما بعد الرؤية فلا إجماع، فليس هناك ما يستصحب، إذ يمتنع دعوى الإجماع في محل النزاع، والاستصحاب إنما يكون لأمر ثابت فيستصحب ثبوته، أو لأمر منتف فيستصحب نفيه.

قال الأولون: غاية ما ذكرتم أنه لا إجماع في محل النزاع، وهذا حق، ونحن لم ندع الإجماع في محل النزاع، بل استصحبنا حال المجمع عليه حتى يثبت ما يزيله.

قال الآخرون: الحكم إذا كان إنما ثبت بإجماع، وقد زال الإجماع، زال الحكم بزوال دليله، فلو ثبت الحكم بعد ذلك لثبت بغير دليل.

وقال المبتون: الحكم كان ثابتاً، وعلمنا بالإجماع ثبوته، فالإجماع ليس هو علة ثبوته ولا سبب ثبوته في نفس الأمر حتى يلزم من زوال العلة زوال معلولها، ومن زوال السبب زوال حكمه، وإنما الإجماع دليل عليه، وهو في نفس الأمر مستند إلى نص أو معنى نص، فنحن نعلم أن الحكم المجمع عليه ثابت في نفس الأمر، والدليل لا ينعكس، فلا يلزم من انتفاء الإجماع انتفاء الحكم، بل يجوز أن يكون باقياً ويجوز أن يكون منتفياً، لكن الأصل بقاءه، فإن البقاء لا يفتقر إلى سبب حادث، ولكن يفتقر إلى بقاء سبب ثبوته، وأما الحكم المخالف فيفتقر إلى ما يزيل الحكم الأول، وإلى ما يحدث الثاني، وإلى ما ينفيه، فكان ما يفتقر إليه الحادث أكثر مما يفتقر إليه الباقي، فيكون البقاء أولى من التغير، وهذا مثل استصحاب حال براءة الذمة، فإنها كانت بريئة قبل وجود ما يظن به أنه شاغل، ومع هذا فالأصل البراءة، والتحقيق أن هذا دليل من جنس استصحاب البراءة.

ومن لا يجوز الاستدلال به إلا بعد معرفة المزيل فلا يجوز الاستدلال به لمن لم يعرف الأدلة الناقلة، كما لا يجوز الاستدلال بالاستصحاب لمن يعرف الأدلة الناقلة.

وبالجملة فالاستصحاب لا يجوز الاستدلال به إلا إذا اعتقد انتفاء الناقل، فإن قطع المستدل بانتفاء الناقل قطع بانتفاء الحكم، كما يقطع ببقاء شريعة محمد - صلى الله عليه وسلم - وأنها غير منسوخة، وإن ظن انتفاء الناقل أو ظن انتفاء دلالة ظن انتفاء النقل، وإن كان الناقل معنى مؤثراً وتبين له عدم اقتضائه تبين له انتفاء النقل، مثل رؤية الماء في الصلاة لا تنقض الوضوء، وإلا فمع تجويزه لكونه ناقضاً للوضوء لا يطمئن ببقاء الوضوء، وكذا كل من وقع النزاع في انتقاض وضوئه ووجوب الغسل عليه فإن الأصل بقاء طهارته، كالنزاع في بطلان الوضوء بخروج النجاسات من غير السبيلين، وبالخارج النادر منهما، وبمس النساء بشهوة وغيرها، وبأكل ما مسته النار، وغسل الميت، وغير ذلك، لا يمكنه اعتقاد استصحاب الحال فيه حتى يتيقن له بطلان ما يوجب الانتقال، وإلا بقي شاكاً، وإن لم يتبين له صحة الناقل - كما لو أخبره فاسق بخبر - فإنه مأمور بالتبين والتثبت، لم يؤمر بتصديقه ولا بتكذيبه فإن كليهما ممكن منه، وهو مع خبره لا يستدل باستصحاب الحال كما كان يستدل به بدون خبره، ولهذا جعل لوثاً وشبهة، وإذا شهد مجهول الحال فإنه هناك شك في حال الشاهد، ويلزم منه الشك في حال المشهود به، فإذا تبين كونه عدلاً تم الدليل، وعند شهادة المجهولين تضعف البراءة أعظم مما تضعف عند شهادة الفاسق، فإنه في الشاهد قد يكون دليلاً ولكن لا تعرف دلالة، وأما هناك فقد علمنا أنه ليس بدليل، لكن يمكن وجود المدلول عليه في هذه الصورة، فإن صدقه ممكن.

فصل: ومما يدل على أن استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع حجة أن تبدل حال المحل المجمع على حكمه أولاً كتبدل زمانه ومكانه وشخصه، وتبدل هذه الأمور وتغيرها لا يمنع استصحاب ما ثبت له قبل التبدل، فكذلك تبدل وصفه وحاله لا يمنع الاستصحاب حتى يقوم دليل على أن الشارع جعل ذلك الوصف الحادث ناقلاً للحكم مثبتاً لضده، كما جعل الدباغ ناقلاً لحكم نجاسة الجلد، وتحليل الخمر ناقلاً للحكم بتحريمها، وحدوث الاحتلام ناقلاً لحكم البراءة الأصلية، وحينئذ فلا يبقى التمسك بالاستصحاب صحيحاً، وأما مجرد النزاع فإنه لا يوجب سقوط استصحاب حكم الإجماع، والنزاع في رؤية الماء في الصلاة وحدوث العيب عند المشتري واستيلاد الأمة لا يوجب رفع ما كان ثابتاً قبل ذلك من الأحكام، فلا يقبل قول المعترض: إنه قد زال حكم الاستصحاب بالنزاع الحادث، فإن النزاع لا يرفع ما ثبت من الحكم، فلا يمكن المعترض رفعه إلا أن يقيم دليلاً على أن ذلك الوصف الحادث جعله الشارع دليلاً على نقل الحكم، وحينئذ فيكون معارضاً في الدليل لا قادحاً في الاستصحاب، فتأمله فإنه التحقيق في هذه المسألة)).

أقول: والمثال الذي ذكره المؤلف الصحيح فيه بطلان الصلاة لما رواه البزار (١٠٠٦٨) حدثنا مقدم بن محمد بن علي بن مقدم المقدمي قال: حدثني عمي القاسم بن يحيى بن عطاء بن مقدم، حدثنا هشام بن حسان، عن محمد بن سيرين، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((الصعيد وضوء المسلم وإن لم يجد الماء عشر سنين، فإذا وجد الماء فليتيق الله وليمسسه بشره فإن ذلك خير)).

قلت: هذا حديث صحيح، وهو في المسند وعند أبي داود والنسائي والترمذي وغيرهما من حديث أبي ذر بإسناد لا يثبت.

قال العلامة ابن قدامة رحمه الله في [المغني] (١/ ٤٦٥):

((دل بمفهومه: على أنه لا يكون طهوراً عند وجود الماء، ومنطوقه على وجوب إمساكه جلده عند وجوده)).

قلت: وهذا مذهب أحمد وأبي حنيفة.

وذهب مالك والشافعي إلى عدم بطلان الصلاة بذلك واحتجوا بأنه وجد المبدل بعد التلبس بمقصود البدل، فلم يلزمه الخروج، كما لو وجد الرقبة بعد التلبس بالصيام؛ ولأنه غير قادر على استعمال الماء؛ لأن قدرته تتوقف على إبطال الصلاة.

وجواب ذلك ما ذكره العلامة ابن القيم رحمه الله في [بدائع الفوائد] (٤/ ٨٣١-٨٣٢):

((ما بطل حكمه من الإبدال بحصول مبدله لم يبق متعبداً به بحال فإن وجود المبدل بعد الشروع فيه كوجوده قبل الشروع فيه وما لم يبطل حكمه رأساً بل بقي معتبراً في الجملة لم يبطل وجود المبدل بعد الشروع فيه وعلى هذا مسائل:

إحدهما: المعتدة بالأشهر إذا صارت من ذوات القرء قبل انقضاء عدتها انتقلت إليها لبطلان اعتبار الأشهر حال الحيض.

الثانية: المتيمة إذا قدر على الماء بعد التيمم سواء شرع في الصلاة أو لم يشرع فيها بطل تيممه.

الثالثة: إذا شرع في صوم الكفارة ثم قدر على الإطعام أو العتق لم يلزمه الانتقال عنه إليهما لأن الصوم لم يبطل باعتباره بالقدرة على الطعام بل هو معتبر في كونه عبادة وقرية وقد شرع فيه كذلك ولم يبطل تقريه وتعبده به.

الرابعة: المتمتع إذا شرع في الصوم ثم قدر على الهدي لم يلزمه الانتقال لذلك، وفرق ثان أن الاعتبار في الكفارات بحال وجوبها على المكلف لأنه حال استقرار الواجب في ذمته فالواجب عليه أدائها كما وجبت في ذمته ولهذا لو قدر على الطعام بعد الحنث وقبل الصوم لم يلزمه الانتقال إليه كذلك، بخلاف العدة والصلاة فإن الواجب عليه أداء الصلاة على أكمل الأحوال وإنما أبيح له ترك ذلك للضرورة وما أبيح بشرط الضرورة فهو عدم عند عدمها وكذلك العدة سواء ((.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٤٧-٢٤٨):

((اعلم بأنه من نفى حكماً بأن الأمر الفلاني ليس بكذا اختلف فيه، هل يكفيه مجرد النفي بناء على أنه الأصل حتى يرد دليل الوجوب أو يكلف بالدليل على ما ادعاه من النفي، وهذا الأخير هو مذهب الجمهور وهو الحق واختاره المؤلف واستدل له بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَاتُهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١])) .

أقول: وقوى العلامة الشوكاني رحمه الله القول الآخر فقال في [إرشاد الفحول] (٢/ ١٩٢):

((المذهب الثاني:

أنه لا يحتاج إلى إقامة دليل، وإليه ذهب أهل الظاهر، إلا ابن حزم، فإنه رجع المذهب الأول.

قالوا: لأن الأصل في الأشياء النفي والعدم، فمن نفى الحكم فله أن يكتفي بالاستصحاب، وهذا المذهب قوي جداً.

فإن النافي عهده أن يطلب الحجة من المثبت حتى يصير إليها، ويكفيه في عدم إيجاب الدليل عليه التمسك بالبراءة الأصلية، فإنه لا ينقل عنها إلا دليل يصلح للنقل)) .

أقول: المتمسك بالبراءة الأصلية في الشرعيات متمسك في نفيه على الدليل الشرعي الدال على صحة الاعتماد على البراءة في

النفي حتى يأتي دليل الإثبات وقد ذكر المؤلف رحمه الله في مبحث الاستصحاب بعض الأدلة على حجتيه.

وعلى كل حال فالصحيح مذهب الجمهور فإن النفي من غير حجة قول على الله بغير علم.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٤٩):

((الأصول المختلف فيها:

قال المؤلف رحمه الله تعالى :-

هذا بيان أصول مختلف فيها وهي أربعة:

الأول: شرع من قبلنا اذا لم يصرح شرعنا بنسخة هل هو شرع لنا وهل كان النبي صلى الله عليه وسلم متعبداً قبل البعثة باتباع شريعة من قبله؟ فيه روايتان:

إحدهما: أنه شرع لنا: اختارها التيمي وهو قول الحنفية.

الثانية: ليس شرع لنا، وعن الشافعي كالمذهبيين ((.

أقول: وقد نصر المؤلف رحمه الله مذهب الجمهور ولم يذكر كثيراً من حججهم.

وأقول: مذهب الإمام الشافعي رحمه الله في المشهور عنه إلى أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا، وذهب الجمهور، منهم مالك، وأبو حنيفة، وأحمد في أشهر الروايتين، إلى أن شرع من قبلنا الثابت بشرعنا شرعاً لنا، إلا بدليل على النسخ. وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية، والعلامة ابن باز، وابن عثيمين، واللجنة الدائمة للإفتاء. وهذا هو الصحيح في هذه المسألة والله أعلم. وقد عزا هذا

القول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لأكثر السلف فقال في [الجواب الصحيح] (٢/ ٤٣٦):

((ولهذا كان مذهب جماهير السلف والأئمة أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد شرعنا بخلافه ((.

واحتج الجمهور على قولهم هذا بأدلة منها:

ما رواه البخاري (٢٠٠٤)، ومسلم (٢٦٥١) عن ابن عباس رضي الله عنهما قال:

((قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة فرأى اليهود تصوم يوم عاشوراء فقال: "ما هذا؟". قالوا: هذا يوم صالح هذا يوم نجى الله بني إسرائيل من عدوهم فصامه موسى. قال: "فأنا أحق بموسى منكم". فصامه وأمر بصيامه ((.

وروى البخاري (٥٩٧)، ومسلم (١٥٦٤، ١٥٦٧) عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:

((من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ ((.

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله في [فتح الباري] (٢/ ٨٥):

((وقد اختلف في ذكر هذه الآية هل هي من كلام قتادة أو هي من قول النبي صلى الله عليه وسلم وفي رواية مسلم عن هدا

قال: قتادة: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ وفي روايته من طريق المثني عن قتادة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا رقد أحدكم

عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها فإن الله يقول: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ وهذا ظاهر أن الجميع من كلام النبي

صلى الله عليه وسلم واستدل به على أن شرع من قبلنا شرع لنا لأن المخاطب بالآية المذكورة موسى عليه الصلاة والسلام وهو الصحيح في الأصول ما لم يرد ناسخ ((.

قلت: وروى مسلم (١٥٥٨) عن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم قال:

((من نسى الصلاة فليصلها إذا ذكرها فإنَّ الله قال: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾)) .

وروى البخاري (٢٧٠٣)، ومسلم (٤٣٥٠) عن أنس رضي الله عنه:

((أنَّ الرُّبَيْعَ وهي ابنة النضر كسرت ثنية جارية فطلبوا الأرش وطلبوا العفو فأبوا فأتوا النبي صلى الله عليه وسلم فأمرهم بالقصاص فقال: أنس ابن النضر: أتكسر ثنية الربيع يا رسول الله ؟ لا والذي بعثك بالحق لا تكسر ثنيتهما فقال: "يا أنس كتاب الله القصاص". فرضي القوم وعفوا فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "إنَّ من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره")) .

قال العلامة النووي رحمه الله في [شرح مسلم] (١٦٥/١١):

((وقوله صلى الله عليه وسلم "كتاب الله القصاص" أي حكم كتاب الله وجوب القصاص في السن وهو قوله: ﴿وَالسِّنُّ بِالسِّنِّ﴾)) .

وقال الحافظ ابن حجر رحمه الله في [فتح الباري] (٢٥٨/١٢):

((بناء على أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد في شرعنا ما يرفعه)) .

ومن جملة ما احتج به الجمهور قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً﴾ .

وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾ . والنبي عليه السلام من جملة النبيين فوجب عليه الحكم بها.

وقد رجع النبي صلى الله عليه وسلم إلى التوراة في رجم اليهودي، واليهودية.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٥٦-٢٥٧) -عند كلامه على قول الصحابي:-

((قال مقيدة عفا الله عنه:-

حاصل تحرير هذه المسألة: أنَّ قول الصحابي الموقوف عليه له حالتان:

الأولى: أن يكون مما لا مجال للرأي فيه.

الثانية: أن يكون مما له فيه مجال.

فإن كان مما لا مجال للرأي فيه فهو في حكم المرفوع كما تقرر في علم الحديث، فيقدم على القياس ويخص به النص، إن لم يعرف الصحابي بالأخذ من الإسرائيليات، وإن كان مما للرأي فيه مجال، فإن انتشر في الصحابة ولم يظهر له مخالف فهو الإجماع السكوتي وهو حجة عند الأكثر، وإن علم له مخالف من الصحابة فلا يجوز العمل بقول أحدهم إلا بترجيح بالنظر في الأدلة كما ذكره المؤلف في الفصل الذي بعد هذا.

وإن لم ينتشر فقليل: حجة على التابعي ومن بعده لأنَّ الصحابي حضر التنزيل فعرف التأويل لمشاهدته لقرائن الأحوال، وقيل ليس بحجة على المجتهد التابعي مثلاً لأنَّ كليهما مجتهد يجوز في حقه أن يخطئ وأن يصيب. والأول أظهر ((.

أقول: هذا الذي رجحه المؤلف هو الراجح وقد نصر هذا القول العلامة ابن القيم رحمه الله نصراً مؤزراً في كتابه [إعلام الموقعين عن

رب العالمين] (٤/ ١١٢-١١٤) وكان مما قال:

((الوجه الثالث والأربعون: أنَّ الصحابي إذا قال قولاً أو حكم بحكم أو أفتى بفتيا فله مدارك ينفرد بها عنّا، ومدارك نشاركه فيها، فأما ما يختص به فيجوز أن يكون سمعه من النبي - صلى الله عليه وسلم - شفاهاً أو من صحابي آخر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فإنَّ ما انفردوا به من العلم عنّا أكثر من أن يحاط به، فلم يرو كل منهم كل ما سمع، وأين ما سمعه الصديق - رضي الله عنه - والفاروق وغيرهما من كبار الصحابة - رضي الله عنهم - إلى ما روه؟ فلم يرو عنه صديق الأمة مائة حديث، وهو لم يغب عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في شيء من مشاهدته، بل صحبه من حين بعث بل قبل البعث إلى أن توفي، وكان أعلم الأمة به - صلى الله عليه وسلم - بقوله وفعله وهديه وسيرته، وكذلك أجلة الصحابة روايتهم قليلة جداً بالنسبة إلى ما سمعوه من نبيهم، وشاهدوه، ولو روي كل ما سمعوه وشاهدوه لزد على رواية أبي هريرة أضعافاً مضاعفة، فإنه إنما صحبه نحو أربع سنين، وقد روى عنه الكثير، فقول القائل: "لو كان عند الصحابي في هذه الواقعة شيء عن النبي - صلى الله عليه وسلم - لذكره" قول من لم يعرف سيرة القوم وأحوالهم، فإنَّهم كانوا يهابون الرواية عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ويعظمونها ويقللونها خوف الزيادة والنقص، ويحدثون بالشيء الذي سمعوه من النبي - صلى الله عليه وسلم - مراراً، ولا يصرحون بالسماع، ولا يقولون قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -.

فتلك الفتوى التي يفتي بها أحدهم لا تخرج عن ستة أوجه:

أحدها: أن يكون سمعها من النبي - صلى الله عليه وسلم -.

الثاني: أن يكون سمعها ممن سمعها منه.

الثالث: أن يكون فهمها من آية من كتاب الله فهما خفي علينا.

الرابع: أن يكون قد اتفق عليها ملؤهم، ولم ينقل إلينا إلا قول المفتي بها وحده.

الخامس: أن يكون لكمال علمه باللغة ودلالة اللفظ على الوجه الذي انفرد به عنّا، أو لقرائن حالية اقترنت بالخطاب، أو لمجموع أمور فهموها على طول الزمان من رؤية النبي - صلى الله عليه وسلم - ومشاهدة أفعاله، وأحواله وسيرته وسماع كلامه والعلم بمقاصده وشهود تنزيل الوحي ومشاهدة تأويله بالفعل، فيكون فهم ما لا نفهمه نحن، وعلى هذه التقادير الخمسة تكون فتواه حجة يجب اتباعها.

السادس: أن يكون فهم ما لم يردده الرسول - صلى الله عليه وسلم -، وأخطأ في فهمه، والمراد غير ما فهمه، وعلى هذا التقدير لا يكون قوله حجة، ومعلوم قطعاً أنّ وقوع احتمال من خمسة أغلب على الظن من وقوع احتمال واحد معين، هذا ما لا يشك فيه عاقل، وذلك يفيد ظناً غالباً قوياً على أنّ الصواب في قوله دون ما خالفه من أقوال من بعده، وليس المطلوب إلا الظن الغالب، والعمل به متعين، ويكفي العارف هذا الوجه.

فصل:

هذا فيما انفردوا به عنّا، أمّا المدارك التي شاركناهم فيها من دلالات الألفاظ والأقيسة فلا ريب أنّهم كانوا أبرّ قلوباً، وأعمق علماً، وأقل تكلفاً، وأقرب إلى أن يوفقوا فيها لما لم نوفق له نحن؛ لما خصهم الله تعالى به من توفد الأذهان، وفصاحة اللسان، وسعة العلم، وسهولة الأخذ، وحسن الإدراك وسرعته، وقلة المعارض أو عدمه، وحسن القصد، وتقوى الرب تعالى؛ فالعربية طبيعتهم وسليقتهم، والمعاني الصحيحة مركوزة في فطرتهم وعقولهم، ولا حاجة بهم إلى النظر في الإسناد وأحوال الرواة وعلل الحديث والجرح والتعديل، ولا إلى النظر في قواعد الأصول وأوضاع الأصوليين، بل قد غنوا عن ذلك كله، فليس في حقهم إلا أمران: أحدهما: قال الله تعالى كذا، وقال رسوله كذا، والثاني: معناه كذا وكذا، وهم أسعد الناس بهاتين المقدمتين، وأحظى الأمة بهما، فقواهم متوفرة مجتمعة عليهما، وأمّا المتأخرون فقواهم متفرقة، وهمهم متشعبة، فالعربية وتوابعها قد أخذت من قوى أذهانهم شعبة، والأصول وقواعدها قد أخذت منها شعبة، وعلم الإسناد وأحوال الرواة قد أخذ منها شعبة، وفكرهم في كلام مصنفهم وشيوخهم على اختلافهم، وما أرادوا به قد أخذ منها شعبة، إلى غير ذلك من الأمور، فإذا وصلوا إلى النصوص النبوية إن كان لهم هم تسافر إليها وصلوا إليها بقلوب وأذهان قد كلت من السير في غيرها.

وأوهن قواهم مواصلة السرى في سواها، فأدركوا من النصوص ومعانيها بحسب تلك القوة، وهذا أمر يحس به الناظر في مسألة إذا استعمل قوى ذهنه في غيرها، ثم صار إليها وافهاً بذهن كال وقوة ضعيفة، وهذا شأن من استفرغ قواه في الأعمال غير المشروعة تضعف قوته عند العمل المشروع، كمن استفرغ قوته في السماع الشيطاني فإذا جاء قيام الليل قام إلى ورده بقوة كالة وعزيمة باردة، وكذلك من صرف قوى حبه، وإرادته إلى الصور أو المال أو الجاه، فإذا طالب قلبه بمحبة الله فإن انجذب معه انجذب بقوة ضعيفة قد استفرغها في محبة غيره، فمن استفرغ قوى فكره في كلام الناس، فإذا جاء إلى كلام الله ورسوله جاء بفكرة كالة فأعطى بحسب ذلك.

والمقصود أنَّ الصحابة أغناهم الله تعالى عن ذلك كله، فاجتمعت قواهم على تينك المقدمتين فقط، هذا إلى ما خصوا به من قوى الأذهان وصفائها، وصحتها وقوة إدراكها، وكماله، وكثرة المعاون، وقلة الصارف، وقرب العهد بنور النبوة، والتلقي من تلك المشكاة النبوية، فإذا كان هذا حالنا وحالهم فيما تميزوا به علينا، وما شاركناهم فيه فكيف نكون نحن أو شيوخنا أو شيوخهم أو من قلدها أسعد بالصواب منهم في مسألة من المسائل؟ ومن حدث نفسه بهذا فليعزلها من الدين والعمل، والله المستعان ((.

قلت: وكلامه رحمه الله كثير ونفيس وذكره ها هنا مما يطول فارجع إليه.

ومما يستحسن ذكره ها هنا ما ذكره رحمه الله في ترجيح أقوال الصحابة بعضهم على بعض حيث قال في **[الإعلام الموقعين عن رب**

العالمين] (٩١/٤-٩٢):

((إذا قال الصحابي قولاً فإمّا أن يخالفه صحابي آخر أو لا يخالفه، فإن خالفه مثله لم يكن قول أحدهما حجة على الآخر، وإن خالفه أعلم منه كما إذا خالف الخلفاء الراشدون أو بعضهم غيرهم من الصحابة في حكم، فهل يكون الشق الذي فيه الخلفاء الراشدون أو بعضهم حجة على الآخرين؟ فيه قولان للعلماء، وهما روايتان عن الإمام أحمد، والصحيح أنَّ الشق الذي فيه الخلفاء أو بعضهم أرجح، وأولى أن يؤخذ به من الشق الآخر، فإن كان الأربعة في شق فلا شك أنَّه الصواب، وإن كان أكثرهم في شق فالصواب فيه أغلب، وإن كانوا اثنين واثنين فشق أبي بكر وعمر أقرب إلى الصواب، فإن اختلف أبو بكر وعمر فالصواب مع أبي بكر.

وهذه جملة لا يعرف تفصيلها إلا من له خبرة واطلاع على ما اختلف فيه الصحابة وعلى الراجح من أقوالهم، ويكفي في ذلك معرفة رجحان قول الصديق في الجد والإخوة، وكون الطلاق الثلاث بفم واحد مرة واحدة، وإن تلفظ فيه بالثلاث، وجواز بيع أمهات الأولاد، وإذا نظر العالم المنصف في أدلة هذه المسائل من الجانبين تبين له أنَّ جانب الصديق أرجح، وقد تقدم بعض ذلك في مسألة الجد والطلاق الثلاث بفم واحد، ولا يحفظ للصديق خلاف نص واحد أبداً، ولا يحفظ له فتوى ولا حكم مأخذها ضعيف أبداً، وهو تحقيق لكون خلافته خلافة نبوة ((.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٥٧):

((وحديث اقتدوا باللذين من بعدي أخرجه الترمذي وغيره وقال صاحب الضياء اللامع عن ولي الدين أنَّه صححه ابن حبان والحاكم. وقال المحلي: إنَّ الترمذي حسنه ((.

أقول: الحديث رواه الترمذي (٣٦٦٢) حدثنا الحسن بن الصباح البزار حدثنا سفيان بن عيينة عن زائدة عن عبد الملك بن عمير عن ربي عن حذيفة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر ((.

حدثنا أحمد بن منيع وغير واحد قالوا: حدثنا سفيان بن عيينة عن عبد الملك بن عمير نحوه وكان سفيان بن عيينة يدلّس في هذا الحديث فرمّا ذكره عن زائدة عن عبد الملك بن عمير وربما لم يذكر فيه عن زائدة.

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن.

وفيه عن ابن مسعود.

وروى سفيان الثوري، هذا الحديث، عن عبد الملك بن عمير، عن مولى لرعي، عن ربعي، عن حذيفة، عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وروى هذا الحديث إبراهيم بن سعد، عن سفيان الثوري، عن عبد الملك بن عمير، عن هلال مولى ربعي، عن ربعي، عن حذيفة، عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وقد روي هذا الحديث من غير هذا الوجه أيضاً، عن ربعي عن حذيفة عن النبي صلى الله عليه وسلم اهـ.

وقال رحمه الله في [العلل الكبير] برقم (٤٦٠):

((وكان سفيان بن عيينة يروي هذا ولا يذكر فيه: عن زائدة في كل وقت.

وقال الثوري: عن عبد الملك، عن مولى لرعي، عن ربعي، عن حذيفة قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم وهو الصحيح)).

وقال الحافظ ابن أبي حاتم رحمه الله في [العلل] (٢ / ٣٨١):

((وسألت أبي عن حديث؛ رواه إبراهيم بن سعد، عن الثوري، عن عبد الملك بن عمير، عن هلال مولى ربعي، عن ربعي، عن حذيفة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "اقتدوا باللذين من بعدي".

ورواه زائدة وغيره، عن عبد الملك، عن ربعي، عن حذيفة، عن النبي صلى الله عليه وسلم.

قلت: فأيهما أصح؟ قال أبي: حدثنا ابن كثير، عن الثوري، عن عبد الملك بن عمير، عن مولى لرعي، عن ربعي، عن حذيفة.

قلت: فأيهما أصح؟ قال: ما قال الثوري، زاد رجلاً وجود الحديث، فأما إبراهيم بن سعد فسمى الرجل، وأما ابن كثير فلم يسم المولى)).

قلت: فأنت ترى أنَّ عبد الملك لم يسمعه من ربعي، وإنما رواه عن مولى لرعي، عن ربعي، وهذا المولى مجهول.

وقال العلامة مقبل الوادعي رحمه الله في [أحاديث معلة ظاهرها الصحة] تحت رقم (١٢٠):

((قال أبو عبد الرحمن: وهلال مولى ربعي مجهول، لم يرو عنه إلاَّ عبد الملك بن عمير ولم يوثقه معتبر، وزاد المناوي في "فيض القدير" أنَّ ابن حجر يقول: إنَّ أبا حاتم أعله بأنَّ ربعي بن حراش لم يسمعه من حذيفة اهـ.

ومما ذكر أنَّ حديث ابن مسعود وحديث أنس يشهدان له لا يصلح، لأنَّه منقطع وهما شديدا الضعف. والله أعلم)).

قلت: وقد روى الحديث أيضاً أحمد (٢٣٦٣٤) حدثنا سفيان بن عيينة، عن زائدة، عن عبد الملك بن عمير، عن ربعي بن حراش، عن حذيفة، أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر، وعمر)).

ورواه ابن ماجه (٩٧) حدثنا علي بن محمد، حدثنا وكيع (ح) وحدثنا محمد بن بشار، حدثنا مؤمل، قال: حدثنا سفيان، عن عبد الملك بن عمير، عن مولى لرعي بن حراش، عن ربعي بن حراش، عن حذيفة بن اليمان، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

((إني لا أدري ما قدر بقائي فيكم، فاقتدوا باللذين من بعدي، وأشار إلى أبي بكر وعمر)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٥٩):

((الأصل الثالث المختلف فيه: الاستحسان.

قال المؤلف: الاستحسان، ولا بد أولاً من فهمه وله ثلاثة معان:

أحدهما: أنَّ المراد به العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة.

قال القاضي يعقوب: القول بالاستحسان مذهب أحمد رحمه الله. وهذا التعريف للاستحسان هو الصحيح عند المؤلف ولذا رد التعريفين الآخرين)).

أقول: قوله: (العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة) المراد العدول بما عن القياس لدليل يدل على خلاف ذلك.

وليس المراد به ترك القياس لقياس أولى منه فقط، وليس المراد به العدول عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم في نظائرها لوجه هو أقوى من الأول. لأنَّه يلزم عليه أن يكون العدول عن العموم إلى التخصيص استحساناً، والعدول عن العموم إلى الخصوص استحساناً وليس الأمر كذلك.

ولا يصح تعريفه بأنَّه ترك الحكم إلى حكم هو أولى منه. لأنَّ الأحكام لا يقال بعضها أولى من بعض ولا بعضها أقوى من بعض وإنما القوة للأدلة.

وقد يكون دليل الاستحسان الكتاب أو السنة أو الإجماع.

ومن أمثلة ذلك عند الحنابلة قولهم بجواز سلم الدراهم والدنانير في الموزونات، وكان القياس ألا يجوز ذلك لوجود العلة وهي الوزن إلا أنَّهم استحسنوا فيه للإجماع.

والاستحسان المختلف فيه يكون فيما إذا لم يظهر فرق بين المسألتين وأمَّا إذا وجد الفرق فهذا مما لا يختلف فيه العلماء.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [المستدرک على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم] (١٤١/٢):

((لكن إذا أبدوا معنى يقتضي التخصيص مثل الحاجة فمثل هذا يقول به جميع الأئمة؛ بل جميع علماء الملة، مثل إباحة الميتة للمضطر للنص وصلاة المريض قاعداً للحاجة ونحو ذلك، وإنما يتنازعون إذا لم يظهروا في إحدى الصورتين معنى يوجب الفرق. ولهذا فسر غير واحد الاستحسان بتخصيص العلة، كما ذكر ذلك أبو الحسن البصري والرازي وغيرهما، وكذلك هو؛ فإنَّ عامة الاستحسان الذي يقال فيه إنَّه يخالف القياس حقيقته تخصيص العلة)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٦١):

((الأصل الرابع المختلف فيه: الاستصلاح: وهو الوصف الذي لم يشهد الشرع لا بإلغائه ولا باعتباره)).

أقول: وهذا ما يسميه العلماء: المصالح المرسله، وقد ذهب العلامة الشنقيطي رحمه الله إلى اعتبارها مع أنه لم يذهب إلى اعتبار الاستحسان الذي مستنده العقل أو الذوق مع أن المصالح المرسله شبيهة بالاستحسان العقلي. والقول بأن هنالك مصلحة أغفلها الشرع من الأقوال الفاسدة، وذلك أن الأدلة دلت على أن الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم لنا النعمة، وأن النبي صلى الله عليه وسلم قد دلّ أمته على كل ما ينفعهم، وحذرهم عن كل ما يضرهم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (١١ / ٣٤٢-٣٤٧): ((الطريق السابع - "المصالح المرسله" وهو أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة؛ وليس في الشرع ما ينفيه؛ فهذه الطريق فيها خلاف مشهور فالفقهاء يسمونها "المصالح المرسله"، ومنهم من يسميها الرأي، وبعضهم يقرب إليها الاستحسان وقريب منها ذوق الصوفية ووجدتهم وإلهاماتهم؛ فإن حاصلها أنهم يجدون في القول والعمل مصلحة في قلوبهم وأديانهم ويذوقون طعم ثمرته وهذه مصلحة لكن بعض الناس يخص المصالح المرسله بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان. وليس كذلك بل المصالح المرسله في جلب المنافع وفي دفع المضار وما ذكره من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين. وجلب المنفعة يكون في الدنيا وفي الدين ففي الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعي وفي الدين ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهاديات التي يقال فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعي. فمن قصر المصالح على العقوبات التي فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم فقط فقد قصر. وهذا فصل عظيم ينبغي الاهتمام به فإن من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم وكثير من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الأصل وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلموه وربما قدم على المصالح المرسله كلاماً بخلاف النصوص، وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعاً بناء على أن الشرع لم يرد بها ففوت واجبات ومستحبات أو وقع في محظورات ومكروهات وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه.

وحجة الأول: أن هذه مصلحة والشرع لا يهمل المصالح بل قد دل الكتاب والسنة والإجماع على اعتبارها.

وحجة الثاني: أن هذا أمر لم يرد به الشرع نصاً ولا قياساً.

والقول بالمصالح المرسله يشرع من الدين ما لم يأذن به الله غالباً. وهي تشبه من بعض الوجوه مسألة الاستحسان والتحسين العقلي والرأي ونحو ذلك. فإن الاستحسان طلب الحسن والأحسن كالاستخراج وهو رؤية الشيء حسناً كما أن الاستقباح رؤيته قبيحاً والحسن هو المصلحة فالاستحسان والاستصلاح متقاربان والتحسين العقلي قول بأن العقل يدرك الحسن لكن بين هذه فروق. والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة فما من شيء يقرب إلى الجنة إلا وقد حدثنا به النبي صلى الله عليه وسلم وتركنا على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعده إلا هالك لكن ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به فأحد الأمرين لازم له إما أن الشرع دلّ عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر أو أنه ليس بمصلحة وإن اعتقده مصلحة؛ لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة وكثيراً ما يتوهم الناس أن الشيء ينفع في الدين

والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة كما قال تعالى في الخمر والميسر: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا﴾ . وكثير مما ابتدعه الناس من العقائد والأعمال من بدع أهل الكلام وأهل التصوف وأهل الرأي وأهل الملك حسبوه منفعة أو مصلحة نافعاً وحقاً وصواباً ولم يكن كذلك بل كثير من الخارجين عن الإسلام من اليهود والنصارى والمشركين والصابئين والمجوس يحسب كثير منهم أنَّ ما هم عليه من الاعتقادات والمعاملات والعبادات مصلحة لهم في الدين والدنيا ومنفعة لهم ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ وقد زين لهم سوء عملهم فأروه حسناً. فإذا كان الإنسان يرى حسناً ما هو سيئ كان استحسانه أو استصلاحه قد يكون من هذا الباب. وهذا بخلاف الذين جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً. فإنَّ باب جحود الحق ومعادنته غير باب جهله والعمى عنه والكفار فيهم هذا وفيهم هذا وكذلك في أهل الأهواء من المسلمين القسمان. فإنَّ الناس كما أنَّهم في باب الفتوى والحديث يخطئون تارة ويتعمدون الكذب أخرى فكذلك هم في أحوال الديانات وكذلك في الأفعال قد يفعلون ما يعلمون أنَّه ظلم وقد يعتقدون أنَّه ليس بظلم هو ظلم فإنَّ الإنسان كما قال الله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ فتارة يجهل وتارة يظلم: ذلك في قوة علمه وهذا في قوة عمله. واعلم أنَّ هذا الباب مشترك بين أهل العلم والقول وبين أهل الإرادة والعمل فذلك يقول هذا جائز أو حسن بناء على ما رآه وهذا يفعله من غير اعتقاد تحرمة أو اعتقاد أنَّه خير له كما يجد نفعاً في مثل السماع المحدث: سماع المكاء والتصدية واليراع التي يقال لها الشبابة والصفارة والأوتار وغير ذلك وهذا يفعله لما يجده من لذته وقد يفعله لما يجده من منفعة دينه بزيادة أحواله الدينية كما يفعل مع القرآن. وهذا يقول هذا جائز لما يرى من تلك المصلحة والمنفعة وهو نظير المقالات المبتدعة. وهذا يقول هو حق لدلالة القياس العقلي عليه. وهذا يقول يجوز ويجب اعتقادها وإدخالها في الدين إذا كانت كذلك وكذلك سياسات ولادة الأمور من الولاية والقضاة وغير ذلك. واعلم أنَّه لا يمكن العاقل أن يدفع عن نفسه أنه قد يميز بعقله بين الحق والباطل والصدق والكذب وبين النافع والضار والمصلحة والمفسدة. ولا يمكن المؤمن أن يدفع عن إيمانه أنَّ الشريعة جاءت بما هو الحق والصدق في المعتقدات وجاءت بما هو النافع والمصلحة في الأعمال التي تدخل فيها الاعتقادات ((.

وقال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٦١-٢٦٢):

((اعلم أنَّ الوصف من حيث هو إمَّا أن يكون في إناطة الحكم به مصلحة أو لا، فإن لم تكن في إناطة الحكم به مصلحة فهو الوصف الطردي كالطول والقصر بالنسبة إلى جميع الأحكام وكذلك الأثوثة بالنسبة إلى العتق، والطردي لا يعلل به حكم، وإن كان في إناطة الحكم به مصلحة فهو المسمى بالوصف المناسب وهو على ثلاثة أقسام: الأول: أن يشهد الشرع باعتبار تلك المصلحة كالإسكار فإنَّه وصف مناسب لتحريم الخمر لتضمنه مصلحة حفظ العقل. وقد نص الشرع على اعتبار هذه المصلحة فحرم الخمر لأجلها. وهذا هو المؤثر والملائم. وسيأتي الكلام عليهما في القياس إن شاء الله، فقول المؤلف: "إنَّ هذا القسم هو القياس لا يخلوا من نظر" ((.

أقول: لم يبيِّن العلامة الشنقيطي رحمه الله وجه النظر في ذلك، والذي يظهر لي صحة ما قاله المؤلف، وذلك لو أنَّ الشرع مثلاً راعى وصف الإسكار في حرمة عصير العنب لمصلحة حفظ العقل، فإذا راعى المجتهد الإسكار في حرمة نبيذ الذرة لمصلحة حفظ العقل، فهذا هو القياس بعينه.

وقال العلامة الشنقيطي رحمه الله مذكورة أصول الفقه للشيخ الشنقيطي (ص: ٢٦٤):

((ودليل مالك على مراعاتها اجماع الصحابة عليها كتولية أبي بكر لعمر واتخاذ عمر سجنًا، وكتبه أسماء الجند في ديوان، وإحداث عثمان لأذان آخر في الجمعة، وأمثال ذلك كثيرة جداً)).

أقول: قوله: (كتولية أبي بكر لعمر) ليس ذلك دلالة صريحة على أنَّ الصديق وليَّ عمر من باب الاحتجاج بالمصالح المرسلة، فقد تكون له حجة لا نعلمها، وقد تكون حجته بذلك هم النبي صلى الله عليه وسلم بتوليته ثم ترك ذلك لعلمه أنَّ الله عز وجل والمؤمنون لن يرضوا غيره.

وقال جماعة من أهل العلم: إنَّ عهد أبي بكر لعمر في الخلافة من باب قياس العهد على العقد.

قال العلامة ابن قدامة رحمه الله في [روضة الناظر] (ص: ٢٨٠):

((وقياسهم العهد على العقد إذ عهد أبو بكر إلى عمر رضي الله عنهما ولم يرد فيه نص لكن قياساً لتعيين الإمام على تعيين الأمة)).

قلت: وقد يكون أخذ ذلك من تعيين النبي صلى الله عليه وسلم من يخلفه على المدينة إذا سافر منها لغزو أو نسك فألحق الخلافة الكبرى بالخلافة الصغرى، والسفر إلى الدار الآخرة على السفر في الدنيا. وقوله: (واتخاذ عمر سجنًا).

أقول: الحبس في البيوت له أصل كما قال الله تعالى - قبل نزول حد الزنا -: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاَسْتَشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ﴾ [النساء: ١٥].

فقد يكون مستند عمر في السجن في البيوت هذه الآية، وقد تكون له حجة أخرى لا نعلمها فالجزم بأنه حكم بذلك اعتماداً على المصالح المرسلة دعوى مجردة من غير برهان.

وقد جاء في الحبس ما رواه أبو داود (٣٦٣٠)، والترمذي (١٤١٧)، والنسائي (٤٨٧٦)

من طريق عن معمر، عن بخر بن حكيم، عن أبيه، عن جده: ((أَنَّ النبي صلى الله عليه وسلم حبس رجلاً في تهمة)).

قلت: هذا حديث حسن.

وحبس النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن في سجن أعد لذلك لعدم الحاجة إلى ذلك لكن لما كثرت الرعية في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه احتاج إلى أن يتخذ سجنًا، وما فعله من الحبس له أصل في الكتاب والسنة وشراء السجن من أجل ذلك يدخل في القاعدة المقررة عند أهل العلم وهي أَنَّ الوسائل لها أحكام المقاصد، وذلك أَنَّ أداء الحقوق إلى أهلها من الواجبات ولما كثرت الرعية في عهد عمر احتاج إلى شراء السجن تحقيقاً لهذا المقصد الشرعي. ويدخل ما فعله أيضاً في قاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. والله أعلم.

وقول المؤلف رحمه الله: (وكتبه أسماء الجند في ديوان).

أقول: عمر رضي الله عنه هو أول من دَوَّن الدواوين سواء ديوان الجند وغيره وذلك لما كثرت رعيته وكثر العطاء في زمنه من كثرة الفتوحات فاحتاج إلى أن يقسّم الناس إلى دواوين، وما فعله من وضع الدواوين داخل في قاعدة الوسائل لها أحكام المقاصد، وفي قاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ومما هو معلوم أَنَّ الشرع إذا أمر بشيء فإنه يأمر عن طريق اللزوم بوسائله المحققة له وليس هذا من باب المصالح المرسلة في ورد ولا صدر.

وقوله رحمه الله: (وإحداث عثمان لأذان آخر في الجمعة) أيضاً لا حجة فيه أيضاً على مسألة المصالح المرسلة، وذلك أَنَّ حجته قد تكون القياس على صلاة الفجر كما يقول ذلك بعض العلماء، وقد تكون حجته في ذلك ما دلت عليه القاعدتان الماضيتان، وذلك أَنَّهُ رأى أَنَّ شهود الجمعة واجب ولا يتم ذلك إلاَّ بإبلاغ يحصل به المقصود، والأذان الواحد الذي يكون عند صعود الخطيب المنبر لا يكفي في ذلك من أجل اتساع المدينة في زمنه فاحتاج من أن يضع مؤذناً يؤذن لأهل السوق. وهكذا سائر الأمثلة التي يذكرها المحتجون على صحة الاعتماد على المصالح المرسلة هي من هذا القبيل. والله أعلم.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٦٧-٢٦٨):

(("باب في تقسيم الكلام والأسماء".

قال المؤلف رحمه الله تعالى :-

اختلف في مبدأ اللغات: فذهب إلى أنها توقيفية ... الخ ...

خلاصة ما ذكره المؤلف في هذا المبحث أنَّ مبدأ اللغات: قيل هو توقيفي أي بتعليم من الله وقف الخلق على معاني تلك الألفاظ، وقيل: هي اصطلاحية. والذي يقول هي توقيفية يحتج بأنَّ الاصطلاح يحتاج إلى مفاهمة سابقة ليُعلم كل منهم مراد الآخر.

والذين يقولون هي اصطلاحية يقولون أيضاً: إنَّ التوقيف يحتاج إلى فهم لكلام الموقف سابقاً على التوقيف، وإلاَّ لم يفهم. والكل باطل لأنَّ الاصطلاح لا يحتاج إلى علم سابق لإمكان الفهم بالإشارة والتعيين، كما يفهم الطفل عن أبويه، ولأنَّ الله سبحانه قادر على أن يخلق في الإنسان علماً ضرورياً يعرف به معاني الألفاظ من غير فهم سابق.

وذكر المؤلف أنَّ القاضي جوز كونها اصطلاحية، وكونها توقيفية وكون بعضها توقيفياً وبعضها اصطلاحياً وكون بعضها ثابتاً قياساً. قال: والواقع في ذلك لا دليل عليه.

ثم قال المؤلف: إنَّ هذه المسألة لا تدعو لها حاجة فالحوض فيها تطويل بما لا فائدة تحته.

وقال بعض أهل الأصول: هي مسألة طويلة الذيل قليلة النيل.

قال المؤلف رحمه الله تعالى :-

الأشبه أن تكون توقيفية لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ﴾ الآية.

قال مقيده عفا الله عنه :-

وفي الحديث أيضاً: "وعلمك أسماء كل شيء" الحديث ((.

أقول: قول العلامة الشنقيطي رحمه الله: (والذي يقول هي توقيفية يحتج بأنَّ الاصطلاح يحتاج إلى مفاهمة سابقة ليُعلم كل منهم مراد الآخر.

والذين يقولون هي اصطلاحية يقولون أيضاً: إنَّ التوقيف يحتاج إلى فهم لكلام الموقف سابقاً على التوقيف، وإلاَّ لم يفهم. والكل باطل لأنَّ الاصطلاح لا يحتاج إلى علم سابق لإمكان الفهم بالإشارة والتعيين، كما يفهم الطفل عن أبويه).

فيه نظر، وذلك أنَّ الصبي يتعلم بالإشارة لغة قد تقدمت على وجوده فيتيسر له فهمها بالإشارة والتعيين، والكلام في مبدأ اللغات ليس كذلك، فإنَّ المسألة مفروضة في قوم وجدوا وليس لهم لغة يتلفظون بها فكيف يصطلحون على لغة وليس عندهم لغة سابقة يتفاهمون بها، والإشارة لا تفيد إذا لم تكن هناك لغة متقدمة تقع الإشارة عليها.

والعلامة الشنقيطي رحمه الله لم يصرِّح باختياره في هذه المسألة، والذي يظهر أنَّه يختار ما ذهب إليه المؤلف، ويدل على ذلك أمران:

الأول: أنه ذكره ولم يعترض عليه.

الآخر: أنه احتج له بحديث الشفاعة.

والقول بأن مبدأ اللغات توقيفي أو اصطلاحي قول ليس عليه حجة مستقيمة في جميع اللغات، فإن اللغات ما زالت تحدث شيئاً فشيئاً من غير نزول وحي بها ولا اجتماع قوم على الاصطلاح عليها.

وقد ناقش القولين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وبَيَّن ما فيهما من الضعف فقال كما في [مجموع الفتاوى] (٧/ ٩١-٩٦):

((فتنازع الأشعري وأبو هاشم في مبدأ اللغات؛ فقال أبو هاشم: هي اصطلاحية، وقال الأشعري: هي توقيفية. ثم خاض الناس بعدها في هذه المسألة؛ فقال آخرون: بعضها توقيفي وبعضها اصطلاحية، وقال فريق رابع بالوقف.

والمقصود هنا أنه لا يمكن أحداً أن ينقل عن العرب بل ولا عن أمة من الأمم أنه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللغة ثم استعملوها بعد الوضع وإنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها من المعاني فإن ادعى مدع أنه يعلم وضعاً يتقدم ذلك فهو مبطل فإن هذا لم ينقله أحد من الناس. ولا يقال: نحن نعلم ذلك بالدليل؛ فإنه إن لم يكن اصطلاح متقدماً لم يمكن الاستعمال. قيل: ليس الأمر كذلك؛ بل نحن نجد أن الله يلهم الحيوان من الأصوات ما به يعرف بعضها مراد بعض

وقد سمي ذلك منطقاً وقولا في قول سليمان: ﴿عَلَّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ﴾. وفي قوله: ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ﴾

وفي قوله: ﴿يَا جِبَالُ أَوْبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ﴾. وكذلك الآدميون؛ فالمولود إذا ظهر منه التمييز سمع أبويه أو من يربيه ينطق باللفظ

ويشير إلى المعنى فصار يفهم أن ذلك اللفظ يستعمل في ذلك المعنى أي: أراد المتكلم به ذلك المعنى ثم هذا يسمع لفظاً بعد لفظ

حتى يعرف لغة القوم الذين نشأ بينهم من غير أن يكونوا قد اصطلحوا معه على وضع متقدم؛ بل ولا أوقفوه على معاني الأسماء

وإن كان أحياناً قد يسأل عن مسمى بعض الأشياء فيوقف عليها كما يترجم للرجل اللغة التي لا يعرفها فيوقف على معاني

ألفاظها وإن باشر أهلها مدة علم ذلك بدون توقيف من أحدهم. نعم قد يضع الناس الاسم لما يحدث مما لم يكن من قبلهم يعرفه

فيسميه كما يولد لأحدهم ولد فيسميه اسماً إما منقولاً وإما مرتجلاً وقد يكون المسمى واحداً لم يصطلح مع غيره وقد يستوون فيما

يسمون به. وكذلك قد يحدث للرجل آلة من صناعة أو يصنف كتاباً أو يبني مدينة ونحو ذلك فيسمي ذلك باسم لأنه ليس من

الأجناس المعروفة حتى يكون له اسم في اللغة العامة. وقد قال الله: ﴿الرَّحْمَنُ (١) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (٢) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (٣) عَلَّمَهُ

الْبَيَانَ﴾. و﴿قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾. وقال: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى (٢) وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾. فهو سبحانه

يلهم الإنسان المنطق كما يلهم غيره. وهو سبحانه إذا كان قد علم آدم الأسماء كلها وعرض المسميات على الملائكة كما أخبر

بذلك في كتابه فنحن نعلم أنه لم يعلم آدم جميع اللغات التي يتكلم بها جميع الناس إلى يوم القيامة، وأن تلك اللغات اتصلت إلى

أولاده فلا يتكلمون إلا بها فإن دعوى هذا كذب ظاهر فإن آدم عليه السلام إنما ينقل عنه بنوه وقد أغرق الله عام الطوفان جميع

ذريته إلا من في السفينة وأهل السفينة انقطعت ذريتهم إلا أولاد نوح ولم يكونوا يتكلمون بجميع ما تكلمت به الأمم بعدهم. فإن

اللغة الواحدة كالفارسية والعربية والرومية والتركية فيها من الاختلاف والأنواع ما لا يحصىه إلا الله، والعرب أنفسهم لكل قوم لغات

لا يفهمها غيرهم فكيف يتصور أن ينقل هذا جميعه عن أولئك الذين كانوا في السفينة وأولئك جميعهم لم يكن لهم نسل وإنما النسل لنوح وجميع الناس من أولاده وهم ثلاثة: سام وحام وياث كما قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ﴾. فلم يجعل باقياً إلا ذريته وكما روي ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم: "أَنَّ أولاده ثلاثة". رواه أحمد وغيره. ومعلوم أَنَّ الثلاثة لا يمكن أن ينطقوا بهذا كله ويمتنع نقل ذلك عنهم؛ فإنَّ الذين يعرفون هذه اللغة لا يعرفون هذه، وإذا كان الناقل ثلاثة؛ فهم قد علموا أولادهم، وأولادهم علموا أولادهم، ولو كان كذلك لاتصلت. ونحن نجد بني الأب الواحد يتكلم كل قبيلة منهم بلغة لا تعرفها الأخرى والأب واحد، لا يقال: إِنَّه علم أحد ابنه لغة وابنه الآخر لغة؛ فإنَّ الأب قد لا يكون له إلا ابنان واللغات في أولاده أضعاف ذلك. والذي أجرى الله عليه عادة بني آدم أَهْمُ إِنَّمَا يعلمون أولادهم لغتهم التي يخاطبونها بها أو يخاطبهم بها غيرهم فأما لغات لم يخلق الله من يتكلم بها فلا يعلمونها أولادهم. وأيضاً فَإِنَّه يوجد بنو آدم يتكلمون بألفاظ ما سمعوها قط من غيرهم. والعلماء من المفسرين وغيرهم لهم في الأسماء التي علمها الله آدم قولان معروفان عن السلف.

أحدهما: أَنَّهُ إِنَّمَا علمه أسماء من يعقل واحتجوا بقوله: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾. قالوا: وهذا الضمير لا يكون إلا لمن يعقل، وما لا يعقل يقال فيها: عرضها. ولهذا قال أبو العالية: علمه أسماء الملائكة لأنَّه لم يكن حينئذ من يعقل إلا الملائكة؛ ولا كان إبليس قد انفصل عن الملائكة ولا كان له ذرية. وقال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: علمه أسماء ذريته وهذا يناسب الحديث الذي رواه الترمذي وصححه عن النبي صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ آدَمَ سَأَلَ رَبَّهُ أَنْ يَرِيهِ صُورَ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ؛ فَرَأَاهُمْ فَرَأَى فِيهِمْ مِنْ يَبِص. فَقَالَ: يَا رَبِّ مَنْ هَذَا؟ قَالَ: ابْنُكَ دَاوُدَ". فيكون قد أراه صور ذريته أو بعضهم وأسماءهم وهذه أسماء أعلام لا أجناس. والثاني: أَنَّ الله علمه أسماء كل شيء وهذا هو قول الأكثرين كابن عباس وأصحابه؛ قال ابن عباس: علمه حتى الفسوة والفسية والقصة والقصيعة، أراد أسماء الأعراض والأعيان مكبرها ومصغرها. والدليل على ذلك ما ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أَنَّهُ قَالَ فِي حَدِيثِ الشَّفَاعَةِ: "إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ: يَا آدَمُ أَنْتَ أَبُو الْبَشَرِ خَلَقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ وَنَفَخَ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ وَعَلَّمَكَ أَسْمَاءَ كُلِّ شَيْءٍ". وأيضاً قوله: ﴿الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ لفظ عام مؤكد؛ فلا يجوز تخصيصه بالدعوى. وقوله: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ

عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ لأنَّه اجتمع من يعقل ومن لا يعقل فغلب من يعقل. كما قال: ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ﴾. قال عكرمة: علمه أسماء الأجناس دون أنواعها كقولك: إنسان وحن وملك وطائر. وقال مقاتل وابن السائب وابن قتيبة: علمه أسماء ما خلق في الأرض من الدواب والهوم والطيور.

ومما يدل على أَنَّ هذه اللغات ليست متلقاة عن آدم؛ أَنَّ أكثر اللغات ناقصة عن اللغة العربية ليس عندهم أسماء خاصة للأولاد والبيوت والأصوات وغير ذلك مما يضاف إلى الحيوان؛ بل إِنَّمَا يستعملون في ذلك الإضافة. فلو كان آدم عليه السلام علمها الجميع لعلمها متناسبة، وأيضاً فكل أمة ليس لها كتاب ليس في لغتها أيام الأسبوع، وإِنَّمَا يوجد في لغتها اسم اليوم والشهر والسنة؛ لأنَّ ذلك عرف بالحس والعقل؛ فوضعت له الأمم الأسماء؛ لأنَّ التعبير يتبع التصور، وأما الأسبوع فلم يعرف إلا بالسمع، لم يعرف أَنَّ الله خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش إلا بأخبار الأنبياء الذين شرع لهم أن يجتمعوا في الأسبوع

يوماً يعبدون الله فيه ويحفظون به الأسبوع الأول الذي بدأ الله فيه خلق هذا العالم؛ ففي لغة العرب والعبرانيين، ومن تلقى عنهم، أيام الأسبوع؛ بخلاف الترك ونحوهم؛ فإنه ليس في لغتهم أيام الأسبوع لأنهم لم يعرفوا ذلك فلم يعبروا عنه. فعلم أن الله ألهم النوع الإنساني أن يعبر عمّا يريد ويتصوره بلفظه وأن أول من علم ذلك أبوه آدم وهم علموا كما علم وإن اختلفت اللغات. وقد أوحى الله إلى موسى بالعبرانية وإلى محمد بالعربية؛ والجميع كلام الله، وقد بين الله بذلك ما أراد من خلقه وأمره، وإن كانت هذه اللغة ليست الأخرى، مع أن العبرانية من أقرب اللغات إلى العربية حتى إنها أقرب إليها من لغة بعض العجم إلى بعض. فبالجملة نحن ليس غرضنا إقامة الدليل على عدم ذلك؛ بل يكفيننا أن يقال: هذا غير معلوم وجوده بل الإلهام كاف في النطق باللغات من غير مواضع متقدمة؛ وإذا سمي هذا توقيفاً؛ فليس توقيفاً)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٧٠-٢٧١):

((قال المؤلف رحمه الله تعالى: -

"فصل": قال القاضي يعقوب بجوز أن تثبت الأسماء قياساً .. الخ ..

خلاصة ما ذكره المؤلف في هذا الفصل: أنَّهم اختلفوا في تثبيت الأسماء بالقياس فقليل يجوز ذلك. ومراد قائله: أنَّ العرب إذا سمت شيئاً باسم لأجل صفة فيه ثم وجدنا تلك الصفة في شيء آخر فلنا أن نقول بإطلاق ذلك الاسم عليه كإطلاقها الخمر على عصير العنب القاذف بالزبد، وهذه التسمية لأجل صفة فيه هي مخامرة العقل، فإذا وجدنا هذه الصفة في النبيذ سميناه خمرًا في لغتهم.

وقيل يمنع ذلك؛ لأنَّ الحال لا يخلو من واحد من ثلاث:

أما أن تكون العرب وضعت الاسم لهما معاً، أو لواحد منهما، أو احتمل الأمر هذا وذاك، فإن وضعته لهما فليس هناك قياس، وإنما هو وضع منهم.

وإن كانت وضعته لواحد فليس لنا أن نتعدى عليهم ونزعم أنَّهم وضعوه للثاني أيضاً. وإن احتمل الأمرين فليس لنا أن نتحكم. وهذا القول أظهر)).

أقول: قوله: (ومراد قائله: أنَّ العرب إذا سمت شيئاً باسم لأجل صفة فيه ثم وجدنا تلك الصفة في شيء آخر فلنا أن نقول بإطلاق ذلك الاسم عليه كإطلاقها الخمر على عصير العنب القاذف بالزبد، وهذه التسمية لأجل صفة فيه هي مخامرة العقل، فإذا وجدنا هذه الصفة في النبيذ سميناه خمرًا في لغتهم).

لم يحرج المؤلف رحمه الله محل الخلاف والوفاق كما يفعله في كثير من مباحثه.

واعلم أنَّه لا يدخل في هذا المبحث أسماء الأعلام والأوصاف، ولا أسماء الفاعلين والمفعولين اتفاقاً.

وإنما النزاع في أسماء الأجناس والأنواع الموضوعة للمعاني المخصوصة الدائرة مع الصفات الموجودة فيها وجوداً وعدماً.

قال السبكي في [الإبهاج في شرح المنهاج] (٣/ ٣٣):

((واتفق الكل على امتناع جريان القياس في أسماء الأعلام لأنَّها غير معقولة المعاني ولا هي دائرة بدوران وصف في محالها والقياس فروعهما فهي كالحكم تعبدى لا يعقل معناه)).

إلى أن قال: ((واتفقوا على امتناعه أيضاً في أسماء الفاعلين والمفعولين وأسماء الصفات كالعالم والقادر لأنَّها واجبة الاطراد نظراً إلى تحقق معنى الاسم فإنَّ العالم من قام به العلم بإطلاقه على كل من قام به العلم بالوضع لا بالقياس إذ ليس قياس أحد المسلمين المتمثلين في المسمى على الآخر بأولى من العكس وإنَّما النزاع في الأسماء الموضوعة للمعاني المخصوصة الدائرة مع الصفات الموجودة فيها وجوداً وعدماً كالخمر فإنَّه اسم للمسكر المعتصر من العنب وهذا الاسم دائر مع الإسكار وجوداً وعدماً فهل يقاس عليه النبيذ في كونه مسمى بذلك الوصف لمشاركته في وصف الإسكار وإطلاق اسم السارق النباش بواسطة مشاركته للسارق من الإخفاء في أخذ المال على سبيل الخفية)).

وقال الآمدي في [الإحكام] (١/ ٨٨-٨٩):

((المسألة الثانية اختلفوا في الأسماء اللغوية:

هل ثبتت قياساً أم لا.

فأثبتته القاضي أبو بكر وابن سريج من أصحابنا وكثير من الفقهاء وأهل العربية.

وأنكره معظم أصحابنا والحنفية وجماعة من أهل الأدب مع اتفاقهم على امتناع جريان القياس في أسماء الأعلام وأسماء الصفات.

أمّا أسماء الأعلام فلكونها غير موضوعة لمعان موجبة لها، والقياس لا بد فيه من معنى جامع إمّا معرف وإمّا داع.

وإذا قيل في حق الأشخاص في زماننا هذا سيبويه وهذا جالينوس فليس بطريق القياس في التسمية بل معناه هذا حافظ كتاب سيبويه وعلم جالينوس بطريق التجوز كما يقال: قرأت سيبويه والمراد به كتابه.

وأمّا أسماء الصفات الموضوعية للفرق بين الصفات كالعالم والقادر فلائها واجبة الاطراد نظراً إلى تحقق معنى الاسم فإنّ مسمى العالم من قام به العلم وهو متحقق في حق كل من قام به العلم فكان إطلاق اسم العالم عليه ثابتاً بالوضع لا بالقياس إذ ليس قياس أحد المسميين المتماثلين في المسمى على الآخر أولى من العكس وإمّا الخلاف في الأسماء الموضوعية على مسمياتها مستلزمة لمعان في محالها وجوداً وعدمًا وذلك كإطلاق اسم الخمر على النبيذ بواسطة مشاركته للمعتصر من العنب في الشدة المطربة المخمرة على العقل وكإطلاق اسم السارق على النباش بواسطة مشاركته للساقرين من الأحياء في أخذ المال على سبيل الخفية وكإطلاق اسم الزاني على اللائط بواسطة مشاركته للزاني في إيلاج الفرج المحرم ((.

وقال سليمان الصرصري في [شرح مختصر الروضة] (١/ ٤٧٦):

((قلت: وليس الخلاف في أسماء الأعلام، كزيد وعمرو، ولا في أسماء الصفات، كعالم وقادر، إذ هذا متفق على امتناع القياس فيه، لأنّ الأعلام ثابتة بوضع الواضع لها باختياره، فليس لها ضابط، وأسماء الصفات لأجل المعاني الصادرة منها، والقائمة بها، فليس لأحد أن يقول: زيد إنسان، فأنا أحكم على كل إنسان بأن اسمه زيد، ولا أن يقول: عمرو عالم، وهو رجل، فأنا أحكم بأن كل رجل عالم، وإمّا النزاع في الأسماء الكلية، أعني أسماء الأجناس والأنواع التي وضعت لمعان في مسمياتها تدور معها وجوداً وعدمًا، كالخمر الذي دار اسمه مع التخمين هل يجوز إطلاقه على النبيذ قياساً بعلّة التخمين والإسكار؟ ((.

وقول المؤلف رحمه الله: (وإن كانت وضعته لواحد فليس لنا أن نعدى عليهم ونزعم أنّهم وضعوه للثاني أيضاً. وإن احتمل الأمرين فليس لنا أن نتحكم. وهذا القول أظهر). كلام صحيح ويدل على ذلك أيضاً أننا نجد العرب يسمون بعض الأشياء بأسماء من أجل معنى من المعاني ثم يوجد هذا المعنى في غيرها من الأشياء فلا يطلقون عليه نفس الاسم كتسميتهم لإناء الزجاج قارورة لاستقرار الماء فيها، ولا يسمون سائر الآنية بذلك مع أنّ الماء يستقر فيها كالزجاج، ويطلقون البدنة على الإبل والبقر لعظم بدنها، ولا يطلقون على الفيل بدنة مع أنّ بدنه أعظم من بدنها، وغير ذلك.

فإذا كان العرب في كثير من مسمياتهم يقصرون المعاني على بعض الأشياء ولا يعدونها لغيرها فليس لنا أن نعدى ذلك ونجعلها من لغتهم بمجرد القياس.

والحاق ذلك بالقياس التصريفي لا يخلوا من نظر وذلك أنَّ القياس التصريفي مطرد، فإنَّ العرب مثلاً حين صغروا كثيراً من الأسماء الثلاثية على وزن فعيل كجمل يصغر بجميل، وسهل يصغر بسهيل فإنَّ ذلك مطرد في لغة العرب، وأمَّا الأسماء فالغالب فيها عدم اطراد معانيها عندهم فلا يصح هذا الإلحاق مع مثل هذا الاختلاف في البابين. والله أعلم.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله في مبحث تقاسيم الأسماء (ص: ٢٧٢):

((خلاصة ما ذكره المؤلف في هذا البحث أنَّ الأسماء منقسمة إلى الأقسام الأربعة وأنَّ الحقيقة الشرعية مقدمة ولا يكون لفظها مجملاً لاحتمال قصد الحقيقة اللغوية فلو وجد في كلام الشارع السم "الصلاة" مثلاً وجب حمله على معناه الشرعي دون اللغوي الذي هو الدعاء، ولا يقال مجمل لاحتماله هذا وذاك)).

أقول: الذي قرره العلامة ابن القيم رحمه الله في مسألة الصلاة أنَّها باقية في معناها اللغوي فقال في [جلاء الأفهام] (ص: ١٥٦):

((وبهذا نزول الإشكالات الواردة على اسم الصلاة الشرعية هل هو منقول عن موضعه في اللغة فيكون حقيقة شرعية أو مجازاً شرعياً فعلى هذا تكون الصلاة باقية على مسماها في اللغة وهو الدعاء والدعاء دعاء عبادة ودعاء مسألة، والمصلي من حين تكبيره إلى سلامه بين دعاء العبادة ودعاء المسألة فهو في صلاة حقيقية لا مجازاً ولا منقولة لكن خص اسم الصلاة بهذه العبادة المخصوصة كسائر الألفاظ التي يخصها أهل اللغة والعرف ببعض مسماها كالدابة والرأس ونحوهما فهذا غايته تخصيص اللفظ وقصره على بعض موضوعه ولهذا لا يوجب نقلاً ولا خروجاً عن موضوعه الأصلي والله أعلم)).

وقال شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (٧/ ٤٤٠):

((فإن قيل: أليس الصلاة والحج والزكاة معدولة عن اللغة مستعملة في غير مذهب أهلها. قلنا: قد اختلف العلماء في ذلك والصحيح أنَّها مقررّة على استعمال أهل اللغة ومبقاة على مقتضاياتها وليست منقولة إلّا أنَّها زيد فيها أمور)).

وقال رحمه الله في [شرح العمدة] (٤/ ٣٠-٣١):

((ثم قال جماعة من أصحابنا منهم أبو الخطاب وابن عقيل هي منقولة في اللغة إلى الشرع ومعدول بها عن المفهوم الأول إلى مفهوم آخر.

وقال القاضي وغيره ليست منقولة بل ضمت إليها الشريعة شروطاً وقيداً وهي مبقاة على ما كانت عليه، وكذلك القول في اسم الزكاة والصيام وغيرها من الأسماء الشرعية.

وتحقيق ذلك أنَّ تصرف الشرع فيها كتصرف أهل العرف في بعض الأسماء اللغوية إمّا تخصيصها ببعض معانيها كالدابة وإمّا تحويلها إلى ما بينه وبين المعنى الأول سبب كاسم الراوية والغائط والعذرة فالصلاة كانت اسماً لكل دعاء فصاري اسماً لدعاء مخصوص أو كانت اسماً لدعاء فنقلت إلى الصلاة الشرعية لما بينها وبين الدعاء من المناسبة والأمر في ذلك متقارب، نعم قد يسرف بعض من يقول هي منقولة فلا يشترط أن يكون بين المنقولة منه والمنقولة إليه مناسبة بل يجعله وصفاً ثانياً حتى كأنه ليس من المجاز اللغوي. ويسرف من يقول هي منقولة حتى يعتقد أنَّ مفهومها في الشرع هو محض الدعاء والمسألة فقط مما يكون في اللغة وما خرج عن ذلك من قيام وقعود وغير ذلك فهو شرط في الحكم بمعنى الصلاة التي هي الدعاء لا تجزئ إلّا على هذا الوجه كما لا تجزئ إلّا بتقدم الإيمان والطهارة ولا يجعل هذه الأفعال جزءاً من المسمى ولا مفهومة من نفس الاسم وكلا القولين طرف وخيار الأمور أوسطها وبهذا التقرير قول من يقول هي منقولة أقرب إلى الصواب وكذلك أيضاً بهذا التقرير أنَّ معنى النقل تخصيصها ببعض معانيها وهي في ذلك أبلغ من تخصيص أهل العرف الاسم ببعض معانيه كالدابة والنجم لأنَّ ذلك التخصيص كان معلوماً بخلاف ما كان

من خصائص الصوم والصلاة والزكاة فإنه لم يكن معروفاً معناه ولا دلالة للفظ عليه قد اتفقوا على إن الصلاة المشروعة بعد بيان النبي صلى الله عليه وسلم صارت في المفهوم من لفظ الصلاة في الكتاب والسنة ومن ادعى بعد ذلك أنها بعد ذلك تصرف إلى مجرد المعنى اللغوي فقد غلط ((.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٧٣):
((وإن كان الوضعي يشمل في اصطلاحهم المجاز لأن دلالة المجاز عندهم على معناه المجازي دلالة مطابقة وهي
وضعية بلا خلاف)).

أقول: في كلامه هذا نظر، وذلك أن دلالة المجازي على معناه المجازي من دلالة التضمن لا المطابقة.

قال الأمير الصنعاني رحمه الله في [إجابة السائل] (ص: ٢٣١):

((واعلم أن الدلالة المطابقة هي دلالة اللفظ على كل معنى وذلك كدلالة لفظ إنسان على الحيوان الناطق فهذه مطابقة طابق اللفظ فيها المعنى أي ساواه فلم ينقص اللفظ عن معناه ولا المعنى عنه وهذه دلالة اللفظ على حقيقة معناه وهي المتبادرة عند إطلاق الدلالة وعند إطلاق اللفظ، وقد يراد به الدلالة على جزء معناه كأن يطلق لفظ إنسان على حيوان فقط أو على ناطق فقط فهذه هي الدلالة التضمنية دلالة اللفظ على جزء ما وضع له وهي من أقسام المجاز لأنه أطلق الكل وهو لفظ إنسان وأريد به جزؤه وهو أحد الجزئين وأهل الأصول يجعلون دلالة التضمن وضعية وأهل المعاني والبيان يسمونها عقلية وعلى كل تقدير فهو من المجاز ولا بد له من العلاقة والقرينة)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٧٣):
((ومراد المؤلف بالعرفية أمران: أحدهما، داخل في المجاز والمجاز سيأتي.
والثاني منهما هو: أن يخصص عرف الاستعمال في أهل اللغة الاسم ببعض مسمياته الوضعية كتخصيص اسم الدابة
بذوات الأربع مع أن الوضع لكل ما يدب على الأرض)).

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

والفرق بين هذا والذي بعده، أن التخصيص هاهنا طاع على الوضع الأول بحيث يصير الأصل الأول منسياً عند أهل اللغة، وأمّا الآخر لا يصير فيه العرف طاعياً على الوضع الأول ومُنسياً له لكن يكون غالباً عند أهل العرف فقط مع بقاء الوضع الأول.

وقول المؤلف: (أحدهما، داخل في المجاز) فيه نظر، وذلك أن الحقيقة العرفية تدخل في تعريف المجاز فإنها لفظ مستعمل في غير ما وضع له.

قال العلامة سليمان الصرصري رحمه الله في [شرح مختصر الروضة] (١/ ٤٨٧-٤٨٨):

((قوله: "وهو مجاز بالنسبة إلى الموضوع الأول"، إلى آخره، أي: وهذا اللفظ العرفي هو مجاز بالنسبة إلى الوضعي الذي هو الموضوع الأول، وحقيقة فيما خص به في العرف لاشتهاره فيه.

أمّا أنّ هذا العرفي مجاز بالنسبة إلى الوضعي، فلوجود حد المجاز فيه بالنسبة إليه، فإننا قد عرفنا المجاز فيما بعد بأنّه اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأول، ولا شك أنّ الألفاظ العرفية بالنسبة إلى الوضعية كذلك، فإنّ الغائط في الوضع هو المطمئن من الأرض، فاستعماله في عذرة الإنسان استعمال له في غير موضوعه الأول، وكذلك الراوية هي في الوضع: اسم للدابة التي يستقى عليها الماء، فاستعمالها في وعاء الماء استعمال لها في غير موضوعها الأول، وكذا الكلام في العذرة بالنسبة إلى فناء الدار، كما يذكره الأصوليون في كتبهم.

أعني: من أنّ العذرة في وضع اللغة فناء الدار، ثم استعمال عرفاً في الغائط المستقذر، والذي ذكره أهل اللغة عكس ذلك. قال الجوهري: والعذرة: فناء الدار، سميت بذلك، لأنّ العذرة كانت تلقى في الأفنية، وهذا قاطع في أنّ أصل وضع العذرة للخارج المستقذر، ثم سمي به فناء الدار للمجاورة.

وأما أن هذا العرفي حقيقة فيما خص به عرفاً، فلا أنّ حد الحقيقة موجود فيه بالنسبة إليه. إذ حد الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً وضعاً ما.

ولا شك أن استعمال لفظ الغائط في العذرة المشهورة، ولفظ الراوية في المزادة، ولفظ العذرة في الغائط المشهور هو استعمال له فيما وضع له أولاً في عرف اللغة، فاشتهر فيه، فصار حقيقة فيه لاشتهاره ((.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله في مبحث تقاسيم الأسماء (ص: ٢٧٤):

((والتحقيق وجود الحقيقة الشرعية خلافاً لمن أنكرها وزعم أنّها اللغوية وزيد فيها شروط لأنّه قول باطل)).

أقول: نفاها القاضي أبي بكر بن الطيب.

وقد جعلها أبو بكر الباقلاني والرازي وغيرهما من المجازات اللغوية.

وبناء على مذهبهم هذا فإنّها إذا وردت في كلام الشارع مجردة عن القرينة حملت على المعاني اللغوية دون الشرعية.

والجمهور حملوها على المعاني الشرعية. وهو الصحيح.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله مذكرة أصول الفقه للشيخ الشنقيطي (ص: ٢٧٤-٢٧٥):

((قال المؤلف رحمه الله تعالى :-

(النص والظاهر والمجمل)

والكلام المقيد ينقسم إلى ثلاثة أقسام: نص، وظاهر، ومجمل.

وبرهان الحصر في الثلاثة أنَّ الكلام إمَّا أن يحتمل معنى واحداً فقط فهو والنص نحو: تلك عشرة كاملة. وإن احتمل معنيين فأكثر فلا بد أن يكون في أحدهما أظهر من الآخر أولاً، فإن كان أظهر في أحدهما فهو الظاهر ومقابلة المحتمل المرجوح، كالأسد فإنَّه ظاهر في الحيوان المفترس ومحتمل في الرجل الشجاع.

وإن كان لا رجحان له في أحد المعنيين أو المعاني فهو المجمل. كالعين والقرء. ونحوهما ((.

أقول: قوله: (وإن كان لا رجحان له في أحد المعنيين أو المعاني فهو المجمل. كالعين والقرء. ونحوهما). تمثيله بالعين فيه نظر، وذلك أنَّ العرب لم تتلفظ بها مفردة حتى يحصل فيها الإجمال وإنَّما تلفظت بها مضافة مقيدة بحيث يزول منها الإجمال. ومثل ذلك الرأس.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (٧/ ٩٨) - عند رده على مثبتى المجاز:-

((ثم هؤلاء الذين يقولون هذا، نجد أحدهم يأتي إلى ألفاظ لم يعلم أنَّها استعملت إلا مقيدة فينطق بها مجردة عن جميع القيود ثم يدعي أن ذلك هو حقيقتها من غير أن يعلم أنَّها نطق بها مجردة ولا وضعت مجردة، مثل أن يقول حقيقة العين هو العضو المبصر، ثم سميت به عين الشمس والعين النابعة وعين الذهب؛ للمشابهة. لكن أكثرهم يقولون: إنَّ هذا من باب المشترك لا من باب الحقيقة والمجاز؛ فيمثل بغيره مثل لفظ الرأس. يقولون: هو حقيقة في رأس الإنسان. ثم قالوا: رأس الدرب لأوله ورأس العين لمنبعا ورأس القوم لسيدهم ورأس الأمر لأوله ورأس الشهر ورأس الحول وأمثال ذلك على طريق المجاز. وهم لا يجدون قط أنَّ لفظ الرأس استعمل مجرداً؛ بل يجدون أنَّه استعمل بالقيود في رأس الإنسان. كقوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ ونحوه وهذا القيد يمنع أن تدخل فيه تلك المعاني. فإذا قيل: رأس العين ورأس الدرب ورأس الناس ورأس الأمر؛ فهذا المقيد غير ذاك المقيد الدال، ومجموع اللفظ الدال هنا غير مجموع اللفظ الدال هناك؛ لكن اشتراكا في بعض اللفظ كاشتراك كل الأسماء المعرفة في لام التعريف ((.

قلت: والنص في اللغة: هو الرفع إلى غاية ما ينبغي، وقيل الكشف والظهور. ومنه: نصت الظبية رأسها، أي: رفعته وأظهرته، ومنه: منصة العروس: وهو الكرسي الذي تجلس عليه لظهورها عليه، ومنه: نصصت الشيء: أي رفعته، ونصصت الحديث إلى فلان، أي: رفعته، ومنه قول امرئ القيس:

وجيد كجيد الريم ليس بفاحش ... إذا هي نصته ولا بمعطل ((.

والظاهر في اللغة: الشاخص المرتفع. ومنه الظاهر في أسماء الله تعالى بمعنى العالي المرتفع على جميع الخلق، ولما كان الظاهر في الأعيان تتبادر إليه الأبصار قبل غيره فهكذا الظاهر في المعاني تتبادر إليه البصائر قبل غيره.

وأما المجمل فقال الأمير الصنعاني رحمه الله في [إجابة السائل] (ص: ٣٥٠):

((المجمل في اللغة: يقال على المجموع ومنه أجمل الحساب إذا جمعه، وعلى الإبهام من أجمل الأمر أي أبهمه وهذا يناسب أن يكون الجمل في الاصطلاح مأخوذاً منه)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٧٥-٢٧٦):

((والتأويل في اصطلاح الأصوليين هو صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى محتمل مرجوح بدليل يدل على ذلك. ومثاله قوله صلى الله عليه وسلم: "الجار أحق بصقبة" فإنه ظاهر في ثبوت الشفعة للجار مطلقاً محتملاً احتمالاً مرجوحاً أن يكون المراد به خصوص الشريك المقاسم إلا أن هذا الاحتمال المرجوح دل عليه الدليل وهو قوله صلى الله عليه وسلم: "إذا ضربت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة")) .

أقول: ما زال الاحتمال مرجوحاً وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم نفى الشفعة عند ضرب الحدود وتصريف الطرق ومفهوم ذلك إثبات الشفعة عند عدم ذلك، والشفعة المأخوذة من مفهوم هذا الحديث هي شفعة الجوار.

ومما يضعف تأويل الجار بالشريك أن راوي الحديث وهو أبو رافع احتج به على شفعة الجوار فروى البخاري (٦٩٧٧) عن إبراهيم بن ميسرة سمعت عمرو بن الشريد قال: ((جاء المسور بن مخزومة فوضع يده على منكبي فانطلقت معه إلى سعد فقال أبو رافع للمسور ألا تأمر هذا أن يشتري مني بيتي الذي في داري فقال: لا أزيده على أربعمائة إمّا مقطعة وإمّا منجمة قال: أعطيت خمسمائة نقداً فمنعته، ولولا أيّ سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "الجار أحق بصقبة" ما بعته، أو قال: ما أعطيتكه)) . ومن جملة الأدلة الدالة على إثبات الشفعة بالجوار ما رواه أحمد (١٩٤٧٧) ثنا عفان ثنا همام أنا قتادة عن عمرو بن شعيب عن الشريد بن سويد الثقفي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((جار الدار أحق بالدار من غيره)) .

قلت: هذا إسناد حسن.

قال الحافظ الذهبي رحمه الله في [نتيج التحقيق] (٢/ ١٢٧):

((قال: وحديث الشريد؛ فقال ابن المنذر: منكر، لا أصل له.

قلت: بل إسناده صالح)) .

وقال العلامة ابن القيم رحمه الله في [إعلام الموقعين] (٢/ ١٢٤-١٢٦):

((والصواب القول الوسط الجامع بين الأدلة الذي لا يحتمل سواه وهو قول البصريين وغيرهم من فقهاء الحديث أنه إن كان بين الجارين حق مشترك من حقوق الأملاك من طريق أو ماء أو نحو ذلك ثبتت الشفعة، وإن لم يكن بينهما حق مشترك البتة بل كان كل واحد منهما متميز ملكه وحقوق ملكه فلا شفعة. وهذا الذي نص عليه أحمد في رواية أبي طالب فإنه سأل عن الشفعة لمن هي فقال: إذا كان طريقهما واحداً فإذا صرفت الطرق وعرفت الحدود فلا شفعة. وهو قول عمر بن عبد العزيز، وقول القاضيين سوار بن عبيد الله، وعبيد الله بن الحسن العنبري.

وقال أحمد في رواية ابن مشيش: أهل البصرة يقولون: إذا كان الطريق واحداً كان بينهما الشفعة مثل دارنا هذه على معنى حديث جابر الذي يحدثه عبد الملك انتهى.

فأهل الكوفة يثبتون شفعة الجوار مع تميز الطرق والحقوق، وأهل المدينة يسقطونها مع الاشتراك في الطريق والحقوق، وأهل البصرة يوافقون أهل المدينة إذا صرفت الطرق ولم يكن هناك اشتراك في حق من حقوق الأملاك ويوافقون أهل الكوفة إذا اشترك الجاران في حق من حقوق الأملاك كالطريق وغيرها وهذا هو الصواب وهو أعدل الأقوال وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية)) .

إلى أن قال رحمه الله: ((والقياس الصحيح يقتضي هذا القول فإن الاشتراك في حقوق الملك شقيق الاشتراك في الملك والضرر الحاصل بالشركة فيها كالضرر الحاصل بالشركة في الملك أو أقرب إليه ورفع مصلحة للشريك من غير مضرة على البائع ولا على المشتري فالمعنى الذي وجبت لأجله شفعة الخلطة في الملك موجود في الخلطة في حقوقه فهذا المذهب أوسط المذاهب وأجمعها للأدلة وأقربها إلى العدل وعليه يحمل الاختلاف عن عمر رضي الله عنه فحيث قال: لا شفعة ففيما إذا وقعت الحدود وصرفت الطرق، وحيث أثبتتها ففيما إذا لم تصرف الطرق فإنه قد روي عنه هذا وهذا وكذلك ما روي عن علي فإنه قال: إذا حدت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة.

ومن تأمل أحاديث شفعة الجوار رآها صريحة في ذلك وتبين له بطلان حملها على الشريك وعلى حق الجوار غير الشفعة وبالله التوفيق.

فإن قيل بقي عليكم أن في حديث جابر وأبي هريرة: "فإذا وقعت الحدود فلا شفعة". فأسقط الشفعة بمجرد وقوع الحدود وعند أرباب هذا القول إذا حصل الاشتراك في الطريق فالشفعة ثابتة وإن وقعت الحدود وهذا خلاف الحديث. فالجواب من وجهين: أحدهما: أن من الرواة من اختصر أحد اللفظين ومنهم من جرد الحديث فذكرهما ولا يكون إسقاط من أسقط أحد اللفظين مبطلاً لحكم اللفظ الآخر.

الثاني: أن تصريف الطرق داخل في وقوع الحدود، فإن الطريق إذا كانت مشتركة لم تكن الحدود كلها واقعة بل بعضها حاصل وبعضها منتف فوقوع الحدود من كل وجه يستلزم أو يتضمن تصريف الطرق والله أعلم ((.

قلت: وهذا التفصيل هو مذهب أهل البصرة، وإحدى الأقوال في مذهب الإمام أحمد، ونصره شيخ الإسلام ابن تيمية.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (٢٧٦): ((واعلم أن النص قد يطلق على الظاهر، ويطلق على الوحي، وقد يطلق على كل ما دل)).

أقول: ويطلق النص على الظاهر، وذلك لأن النص مرتفع ظاهر في الدلالة، والظاهر كذلك، لكن النص أشد ارتفاعاً وظهوراً. ويطلق على الوحي ومنه قول الفقهاء دليلنا على ذلك النص والقياس ويريدون بالنص دليل الوحي من الكتاب أو السنة سواء كان نصاً أو ظاهراً.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (٢٧٧): ((واعلم أن دليل المؤول قد يكون قرينة كمناظرة الإمامين الشافعي وأحمد رحمهما الله في عود الواهب في هبته. فالشافعي يجيز وأحمد يمنع. فاستدل أحمد بحديث: "العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه". فقال أحمد في أول الحديث: "ليس لنا مثل السوء" وهو قرينة على أن هذا المثل السيئ منفي عنّا فلا يجوز لأحد اتيانه لنا ((.

أقول: هذه المناظرة ذكرها غير واحد منهم ابن بدران في [المدخل] (ص: ٩١) فقال:

((ما رواه صالح وحنبل عن أحمد قال كلمت الشافعي في مسألة الهبة فقلت: إنَّ الواهب ليس له الرجوع فيما وهب لقوله صلى الله عليه وسلم "العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه" وكان الشافعي يرى أنَّ له الرجوع فقال: ليس بمحرم على الكلب أن يعود في قيئه. قال أحمد فقلت له: فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في صدر الحديث المذكور: "ليس لنا مثل السوء" فسكت الشافعي)).

قلت: والظاهر أنَّ الإمام الشافعي رحمه الله تراجع عن قوله بعد هذه المناظرة، ولهذا فإنَّ المذكور في مذهب الشافعي هو حرمة رجوع الواهب في هبته إلَّا في بعض الصور كرجوع الوالد في هبته لولده.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٧٨):

((واعلم أنَّ الظاهر قد يكون فيه قرائن يدفع الاحتمال مجموعها لآحادها كحمل الحنفية قوله صلى الله عليه وسلم لغيلان بن سلمة الثقفي وقد أسلم على عشر نسوة أمسك منهن أربعاً وفارق من سواهن، على الانقطاع عنهن. وأن يبتدئ نكاح أربع منهن)).

أقول: كلام الحنفية هذا وارد فيما إذا نكحهنَّ بعقد واحد، وأمَّا إذا تزوجهنَّ بعدة عقود فيصح عقد الأوائل ويبطل عقد ما زاد على الأربع.

قال العلامة ابن قدامة رحمه الله في [المغني] (١٥ / ٢٠٨):

((وقال أبو حنيفة، وأبو يوسف: إن كان تزوجهن في عقد، انفسخ نكاح جميعهن، وإن كان في عقود، فنكاح الأوائل صحيح، ونكاح ما زاد على أربع باطل؛ لأنَّ العقد إذا تناول أكثر من أربع، فتحريمه من طريق الجمع، فلا يكون فيه مخيراً بعد الإسلام، كما لو تزوجت المرأة زوجين في حال الكفر، ثم أسلما)).

وقال العلامة ابن القيم رحمه الله في [زاد المعاد] (٥ / ١١٦):

((فتضمن هذا الحكم صحة نكاح الكفار، وأنه له أن يختار من شاء من السوابق واللوالحق لأنه جعل الخيرة إليه، وهذا قول الجمهور. وقال أبو حنيفة: إن تزوجهن في عقد واحد، فسد نكاح الجميع، وإن تزوجهن مترتبات، ثبت نكاح الأربع، وفسد نكاح من بعدهن ولا تخيير)).

قلت: وقد دفع العلامة ابن القيم رحمه الله قول الحنفية في تأويلهم لحديث غيلان بكلام حسن فقال في [أحكام أهل الذمة] (٢ / ٧١١-٧١٣):

((وأمَّا قولكم: "إنكم أول من أخذ بالحديث" فكلّا بل أول من تلطّف في رده بما لا يرد به وما تأولتم به الحديث من أنَّ المراد به "تخييره في ابتداء العقد على من شاء منهن" باطل لوجه:

أحدها: قوله في بعض ألفاظه: "أمسك أربعاً وفارق سائرهن" وهذا يقتضي إمساكهن بالعقد الأول كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾. وقوله: ﴿فَإِمْسَاكِ بِمَعْرُوفٍ﴾ ولا يعقل الإمساك غير هذا.

فإن قلتم: يعني: "أمسك أربعاً منهن" تزوج أربعاً خرج اللفظ عن القياس إلى الألباس واللبس الذي يتنزه عنه كلام المبين عن الله. الثاني: أنَّ جعل الإمساك والاختيار إليه ولو كان المراد به العقد لكان الاختيار إليهنَّ لا إليه لأنَّه لا يعقد عليهنَّ إلا برضاهن. الثالث: أنَّ أمره بالاختيار وذلك واجب عليه ولو كان المراد بتحديد العقد لم يجب عليه ولهذا لو أبى الاختيار أجبره عليه الحاكم فإن امتنع ضربه حتى يختار لأنَّه واجب عليه.

الرابع: أنَّ هذا التأويل لا يصح عندكم إلا إذا كان قد تزوجهن في عقد واحد فأما إذا تزوجهن بعقود متفرقة فإنه يصح نكاح الأربع الأول ويبطل نكاح من عداهن وحينئذ فيكون المراد من الحديث إذا كنت قد تزوجتھن في عقد واحد فنكاح الجميع باطل

وذلك أن يتزوج أربعاً منهن، ومعلوم أن هذا لا يفهم أصلاً من قوله: "اختر أربعاً وفارق سائرهن" ولا يفهم المخاطب ولا غيره هذا المعنى من هذا اللفظ البتة.

الخامس: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يسأل هذا الحديث العهد بالإسلام الجاهل بالأحكام عن كيفية عقده ولا استقصاه.

السادس: ما رواه الشافعي عن عوف بن الحارث عن نوفل بن معاوية الديلي قال: أسلمت وعندي خمس نسوة فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "أمسك أربعاً وفارق الأخرى" فعمدت إلى أقدمهن صحبة عجوز عاقر معي منذ ستين سنة ففارقته. ففهم المخاطب من هذا اللفظ حقيقته وعمل بها ((.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٧٨-٢٧٩): ((ومن التأويل البعيد في العموم: حمل المرأة في قوله: "أيما امرأة نكحت" الحديث.. على "المكاتبة" عند أبي حنيفة رحمه الله لأنها صورة نادرة وهذا الحديث صريح في عموم النساء لأن لفظه "أي" صيغة عموم وقد أكد عمومها بما المزيدة للتوكيد. ورتب بطلان النكاح على الشرط في معرض الجزاء، وهذا من أبلغ صيغة في الدلالة على العموم. فحملة على خصوص المكاتبة لا يخفي بعده ((.

أقول: قال العلامة ابن القيم رحمه الله في [الصواعق المرسلات] (١/ ١٩٨-١٩٩):

((كتأويل قوله: "أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل" بحمله على الأمة فإن هذا التأويل مع شدة مخالفته لظاهر اللفظ يرجع على أصل النص بالإبطال وهو قوله: "فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها" ومهر الأمة إنما هو للسيد، فقالوا: نحمله على المكاتبة وهذا يرجع على أصل النص بالإبطال من وجه آخر فإنه أتى فيه بـ "أي" الشرطية التي هي من أدوات العموم وأكدها بـ "ما" المقتضية تأكيد العموم وأتى بالنكرة في سياق الشرط وهي تقتضي العموم وعلق بطلان النكاح بالوصف المناسب له المقتضي لوجود الحكم بوجوده وهو نكاحها نفسها ونبه على العلة المقتضية للبطلان وهي افتياتها على وليها وأكد الحكم بالبطلان مرة بعد مرة ثلاث مرات فحملة على صورة لا تقع في العالم إلا نادراً يرجع على مقصود النص بالإبطال وأنت إذا تأملت عامة تأويلات الجهمية رأيتها من هذا الجنس بل أشنع ((.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٧٩): ((ومن التأويل البعيد أيضاً: حمل: "لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل". على النذر والقضاء لأن صوم التطوع غير مراد فلم يبق إلا الفرض الذي هو ركن الإسلام وهو صوم رمضان. والقضاء والنذر يجيئان لأسباب عارضة فهما كالمكاتبة في مسألة النكاح المتقدمة ((.

أقول: الحنفية يرون أن الوقت إذا كان متعيناً لصوم معين لا يحتاج فيه إلى تبين النية كشهر رمضان فإنه متعين لصيام الفرض، وسائر الأيام غير رمضان وقت للتطوع فلا يحتاج تبين النية.

وأما النذر والقضاء فليس لهما وقت معين فلا بد فيهما من تبين النية ولهذا حملوا حديث التبيين عليه.

وقال العلامة الشنقيطي رحمه الله - في مبحث المجمل - (ص: ٢٨٣): ((والتحقيق أيضاً في قوله صلى الله عليه وسلم: "لا عمل إلا بنية". أنه غير مجمل أيضاً)).

أقول: الحديث لا يصح بهذا اللفظ.

قال العلامة الألباني رحمه الله في [الضعيفة] (٣٩٩١): (("لا أجر إلا عن حسبة، ولا عمل إلا بنية".

ضعيف: أخرجه الديلمي في "مسند الفردوس" (٣ / ٢٠٦) من طريق سعيد بن محمد: حدثنا شقيق، عن إبراهيم بن أدهم، عن عمران القصير، عن مالك ابن دينار، عن أبي إدريس الخولاني، عن أبي ذر رفعه.

قلت: وهذا إسناد ضعيف؛ شقيق هذا هو ابن إبراهيم البلخي الزاهد؛ ذكره ابن أبي حاتم في "الجرح" (٢ / ١ / ٣٧٣) برواية اثنين آخرين عنه، ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً. وتناقض كلام الذهبي عنه في "الميزان"، فقال: ".. من كبار الزهاد، منكر الحديث .."، ثم قال: "ولا يتصور أن يحكم عليه بالضعف، لأن نكارة تلك الأحاديث من جهة الراوي عنه!!" ثم ذكره في "الضعفاء والمتروكين"، ولم يزد على قوله: "لا يحتج به".

والراوي عند سعيد بن محمد؛ لم أعرفه، ولعله من الذين أشار إليهم الذهبي آنفاً. والله أعلم ((.

ثم قوى رحمه الله الحديث في [الصحيحة] (٢٤١٥) فقال: ((لكن الحديث صحيح في نفسه، فإن الجملة الأولى منه وجدت لها

شاهداً، فقال ابن المبارك في "الزهد" (١٥٢): أخبرنا بقية قال: سمعت ثابت بن عجلان يقول: سمعت القاسم أبا عبد الرحمن يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا أجر لمن لا حسبة له". وهذا إسناد مرسل حسن، صرح فيه بقية بالتحديث. والجملة الأخرى يشهد له الحديث المشهور: "إنما الأعمال بالنيات ...". أخرجه الشيخان وغيرهما، وهو مخرج في "الإرواء" (١ / ٥٩ / ٢٢). ((.

قلت: وعلى كل حال فالثابت من الألفاظ هو ما جاء في الصحيحين.

وقال العلامة الشنقيطي رحمه الله - في مبحث المجمل - (ص: ٢٨٤):

((وكذلك خبر: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان". على تقدير ثبوت هذا اللفظ ليس بمجمل أيضاً لأنَّ العرف يبين أنَّ المراد رفع المؤاخذه، وهو الحق ولا يلزم من ذلك رفع ضمان ما أتلفه خطأ أو نسياناً. لأنَّ ضمان المتلفات، وأروش الجنایات من خطاب الوضع، ولذا يلزم الصبي مع أنَّ القلم مرفوع عنه ويجب على العالقة في دية الخطأ مع أنَّهم لا علم لهم بالجنایة)).

أقول: لا يثبت الحديث بهذا اللفظ.

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله في [تلخيص الحبير] (١/ ٦٧٤):

((تنبيه: تكرر هذا الحديث في كتب الفقهاء والأصوليين بلفظ: "رفع عن أمتي" ولم نره بها في الأحاديث المتقدمة عند جميع من أخرجه نعم رواه بن عدي في "الكامل" من طريق جعفر بن جسر بن فرقد عن أبيه عن الحسن عن أبي بكره رفعه: "رفع الله عن هذه الأمة ثلاثاً: الخطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه". وجعفر وأبوه ضعيفان كذا قال المصنف وقد ذكرناه عن محمد بن نصر بلفظه، ووجدته في "فوائد أبي القاسم" الفضل بن جعفر التميمي المعروف بأخي عاصم حدثنا الحسين بن محمد ثنا محمد بن مصفى ثنا الوليد بن مسلم ثنا الأوزاعي عن عطاء عن ابن عباس بهذا ولكن رواه بن ماجه عن محمد بن مصفى بلفظ: "إنَّ الله وضع").

وذكر نحو ذلك في [الدراية] برقم (٢١٨).

وقال الحافظ الزيلعي رحمه الله في [نصب الراية] (٢/ ٦٤):

((وهذا لا يوجد بهذا اللفظ، وإن كان الفقهاء كلهم لا يذكرونه إلا بهذا اللفظ، وأقر ما وجدناه بلفظ: "رفع الله عن هذه الأمة ثلاثاً"، رواه ابن عدي في "الكامل" من حديث أبي بكره، وسيأتي، وأكثر ما يروى بلفظ: "إنَّ الله تجاوز لأمتي عن الخطأ والنسيان"، هكذا روي من حديث ابن عباس. وأبي ذر. وثوبان. وأبي الدرداء. وابن عمر. وأبي بكره)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله - في مبحث البيان - (ص: ٢٨٧): ((وقيل هو: إخراج الشيء من الأشكال إلى الوضوح، وقيل: ما دل على المراد بما لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد. وقد قيل: هذان الحدان مختصان بالمجمل)).

أقول: البيان هو مشتق من البين، وهو الفراق والانفصال وسمي البيان بياناً لانفصاله وفراقه عما يلتبس من المعاني.
وقوله: (ما دل على المراد بما لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد) مثاله القرء يطلق على الطهر والحيض فما دلّ على تعيين أحد المعنيين فهو البيان، وهذا من تعريف البيان بالدليل المبين للمراد.
وقوله: (وقد قيل: هذان الحدان مختصان بالمجمل) أي بالبيان المتعلق بالمجمل، وهو لا يختص بذلك ولهذا قال في [الروضة] (ص: ١٨٤): ((وقد يقال لمن دل على شيء بينه، وهذا بيان حسن وإن لم يكن مجملاً، والنصوص المعربة عن الأحكام ابتداء بيان وليس ثم إشكال)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله - في مبحث البيان - (ص: ٢٨٧-٢٨٨): ((وأكثر الأصوليين على أن البيان في الاصطلاح الأصولي هو تصوير المشكل واضحاً، والبيان يحصل بكل ما يزيل الأشكال من:
أ- كلام: كبيان قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ١]، بقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]... الخ.
ب- أو كتابة: ككتابه صلى الله عليه وسلم إلى عماله على الصدقات.
ج- أو إشارة: كقوله: "الشهر هكذا وهكذا" وأشار بأصابعه إلى كونه مرة ثلاثين ومرة تسعاً وعشرين.
د- أو فعل: كبيانه صلى الله عليه وسلم للصلاة والحج بالفعل وقال في الأولى: "صلوا كما رأيتموني أصلي". وفي الثاني: "خذوا عني مناسككم".
هـ - أو سكوت على فعل: فإنه بيان لجوازه)).

قوله: (ب- أو كتابة: ككتابه صلى الله عليه وسلم إلى عماله على الصدقات) وهذا بيان لمشكل الأمر بالصدقات.
وقوله: (ج- أو إشارة: كقوله: "الشهر هكذا وهكذا" وأشار بأصابعه إلى كونه مرة ثلاثين ومرة تسعاً وعشرين) وهذا بيان لمشكل الشهر، وذلك أنه قد يحصل إشكال في الشهر هل هو الزائد أو الناقص باعتبار الأيام.
وقوله: (أو سكوت على فعل: فإنه بيان لجوازه) وهو بيان لمشكل جوازه أو منعه.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله - في مبحث البيان - (ص: ٢٩٠):

((فصل: لا خلاف في أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة وجزم في المراقي بأن من أجازته وافق على عدم وقوعه بقوله.

وذهب قوم إلى أنه واقع واحتجوا بأن جبريل أخر بيان صلاة الصبح من ليلة الإسراء. وأجيب من جهة الجمهور بأن أول صلاة منها يجب أداؤها صلاة الظهر من اليوم الذي بعد ليلة الإسراء ولو كانت صلاة الصبح من ذلك اليوم واجبة الأداء لبينها جبريل عليه السلام.

والحق ما ذهب إليه الجمهور لأن تكليف الإنسان بما لا يعلم تكليف له بالمحال وهو ممنوع الوقوع على التحقيق)).

أقول: لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كلام حسن في إيضاح هذه المسألة حيث قال كما في [المسودة] (ص: ١٨١-١٨٢):

((قولهم: "تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز". ونقل الإجماع على ذلك ينبغي أن يفهم على وجهه فإن الحاجة قد تدعو إلى بيان الواجبات والمحرمات من العقائد والإعمال لكن قد يحصل التأخير للحاجة أيضاً إما من جهة المبلغ أو المبلغ.

أما المبلغ فإنه لا يمكنه أن يخاطب الناس جميعاً ابتداءً ولا يخاطبهم بجميع الواجبات جملة بل يبلغ بحسب الطاقة والإمكان. وأما المبلغ فلا يمكنه سمع الخطاب وفهمه جميعاً بل على سبيل التدرج وقد يقوم السبب الموجب لأمرين من اعتقادين أو عمليين أو غير ذلك لكن يضيق الوقت عن بيانهما أو القيام بهما فيؤخر أحدهما للحاجة أيضاً، ولا يمنع ذلك أن الحاجة داعية إلى بيان الآخر نعم هذه الحاجة لا يجب أن تستلزم حصول العقاب على الترك ففي الحقيقة يقال: ما جاز تأخيره لم يجب فعله على الفور لكن هذا لا يمنع قيام الحاجة التي هي سبب الوجوب لكن يمنع حصول الوجوب لوجود المزاحم الموجب للعجز ويصير كالدين على معسر أو كالجمعة على المعذور.

وأيضاً فإنما يجب البيان على الوجه الذي يحصل المقصود فإذا كان في الإمهال والاستثناء من مصلحة البيان ما ليس في المبادرة كان ذلك هو البيان المأمور به وكان هو الواجب أو هو المستحب مثل تأخير البيان للأعرابي المسيء في صلاته إلى ثالث مرة. وأيضاً فإنما يجب التعجيل إذا خيف الفوت بأن يترك الواجب المؤقت حتى يخرج وقته ونحو ذلك)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله - في مبحث البيان - (ص: ٢٩١-٢٩٢):

((واختلف في تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة فقال ابن حامد يجوز وبه قال بعض الحنفية وبعض الشافعية.

وقال أبو بكر عبد العزيز وأبو الحسن التميمي: لا يجوز ذلك وهو قول أهل الظاهر والمعتزلة ... الخ ...

خلاصة ما ذكره المؤلف في هذا البحث ثلاثة أقوال:

أولاً: اختيار المؤلف منها: أن تأخير البيان إلى وقت الحاجة جائز وواقع مطلقاً.

ثانياً: أنه لا يجوز مطلقاً. لا إن كان له ظاهر لأنه يوقع في المحذور فقوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] مثلاً ظاهره العموم فلو أخر البيان لأدى إلى قتل الذمي والمعاهد والمستأمن لشمول ظاهر العموم لهم.

واستدل المؤلف لجواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (١٨) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾

[القيامة: ١٨، ١٩]. و﴿ثُمَّ﴾ للتراخي فدلّت على تراخي البيان عن وقت الخطاب، وكذلك عنده قوله تعالى: ﴿ثُمَّ﴾

فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١]، وبأنه صلى الله عليه وسلم علم بأن المراد بقوله في خمس الغنيمة: ﴿وَلَذِي

الْقُرْبَى﴾ [الأنفال: ٤١] بنو هاشم والمطلب. دون إخوانهم من بني نوفل وعبد شمس مع أن الكل أولاد عبد مناف.

فأخر بيانهم حتى سئل فقال: "أنا وبني المطلب لم نفتق في جاهلية ولا إسلام"، وبأنه تعالى قال لنوح: ﴿احْمِلْ فِيهَا مِنْ

كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ [هود: ٤٠]. وآخر بيان أن ولده الذي غرق ليس من الأهل الموعود

بنجاتهم حين قال نوح: ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾ [هود: ٤٥] فبين له أنه ليس من أهله بقوله: ﴿يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾

[هود: ٤٦]، وبأن آيات الصلاة والزكاة والحج بينها السنة بالتراخي والتدريج في أوقات الحاجة، وبأن النسخ بيان

لانقضاء زمن الحكم الأول ولا خلاف في تأخير بيانه إلى وقته إلى غير ذلك من الأدلة)).

أقول: الصحيح ما ذكره المؤلف من جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة لكن في بعض ما استدلل به نظر.

فمن ذلك أنه استدلل على جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (١٨) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾

[القيامة: ١٨، ١٩]. وفي هذا الاستدلال نظر، وذلك أن هناك من أهل العلم من فسر البيان بالإظهار أي أن الله تعالى يظهره

على لسان نبيه وقوى هذا القول بأن البيان المشروط في الآية لجميع القرآن لا لما أشكل منه، والنزاع إنما هو في بيان المشكل، وليس

جميع القرآن مشكلاً يحتاج إلى بيان فدل ذلك على أن البيان المراد به الإظهار.

وفي الآية أقوال أخرى قال العلامة ابن الجوزي رحمه الله في [زاد المسير] (٣٧١/٤): ((**﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾** فيه أربعة أقوال:

أحدها: نبئته بلسانك، فتقرؤه كما أقرأك جبريل. وكان إذا أتاه جبريل أطرق، فإذا ذهب، قرأه كما وعده الله، قاله ابن عباس.

والثاني: إن علينا أن نحزي به يوم القيامة بما فيه من وعد ووعد، قاله الحسن.

والثالث: إن علينا بيانه: ما فيه من الأحكام، والحلال، والحرام، قاله قتادة.

والرابع: علينا أن ننزله قرآناً عربياً، فيه بيان للناس، قاله الزجاج ((.

قلت: ولا يستقيم احتجاج المؤلف بهذه الآية إلا على قول من يرى أن البيان هو التفسير والإيضاح.

وهكذا قوله تعالى: **﴿ثُمَّ فَصَّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ﴾** [هود: ١]. لا يستقيم الاستدلال بها إلا على تفسيرها بمعنى فسرت.

قال العلامة ابن الجوزي رحمه الله في [زاد المسير] (٣٥٦ / ٢):

((وفي قوله: **﴿ثُمَّ فَصَّلَتْ﴾** ستة أقوال:

أحدها: فصّلت بالحلال والحرام، رواه أبو صالح عن ابن عباس.

والثاني: فصّلت بالثواب والعقاب، رواه جسر بن فرقد عن الحسن.

والثالث: فصّلت بالوعد والوعيد، رواه أبو بكر الهذلي عن الحسن أيضاً.

والرابع: فصّلت بمعنى فسّرت، قاله مجاهد.

والخامس: أنزلت شيئاً بعد شيء، ولم تنزل جملة، ذكره ابن قتيبة.

والسادس: فصّلت بجميع ما يحتاج إليه من الدلالة على التوحيد، وتثبيت نبوة الأنبياء، وإقامة الشرائع، قاله الزجاج ((.

وقول المؤلف رحمه الله ((وبأنه تعالى قال لنوح: **﴿احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾** [هود:

٤٠]. وآخر بيان أن ولده الذي غرق ليس من الأهل الموعود بنجاتهم حين قال نوح: **﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾** [هود: ٤٥]

فبين له أنه ليس من أهله بقوله: **﴿يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾** [هود: ٤٦]]. فيه نظر، وذلك أن البيان قد حصل في قوله

تعالى: **﴿إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾** [هود: ٤٠].

قال الحافظ ابن كثير رحمه الله في [تفسيره] (٣٢٥-٣٢٦):

((هذا سؤال استعلام وكشف من نوح، عليه السلام، عن حال ولده الذي غرق، **﴿فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾** أي: وقد

وعدتني بنجاة أهلي، ووعدك الحق الذي لا يخلف، فكيف غرق وأنت أحكم الحاكمين؟ **﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾** أي:

الذين وعدت إنجاءهم؛ لأني إنما وعدتك بنجاة من آمن من أهلك؛ ولهذا قال: ﴿وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ [هود: ٤٠]، فكان هذا الولد ممن سَبَقَ عليه القول بالغرق لكفره ومخالفته أباه نبي الله نوحاً، عليه السلام ((.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في [منهاج السنة] (٤ / ٣٤٨):

((وهو سبحانه وتعالى قال: ﴿قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ [سورة هود: ٤٠] ثم قال: ﴿وَمَنْ آمَنَ﴾ [سورة هود: ٤٠] أي: واحمل من آمن، فلم يأمره بحمل أهله كلهم، بل استثنى من سبق عليه القول منهم، وكان ابنه قد سبق عليه القول، ولم يكن نوح يعلم ذلك. فلذلك قال: ﴿رَبِّ إِنِّي مِنْ أَهْلِي﴾ ظاناً أنه دخل في جملة من وعدت بنجاتهم. ولهذا قال من قال من العلماء: إنه ليس من أهلك الذين وعدت بإنجائهم. وهو وإن كان من الأهل نسباً فليس هو منهم ديناً، والكفر قطع الموالاة بين المؤمنين والكافرين، كما نقول: إن أبا لهب ليس من آل محمد ولا من أهل بيته، وإن كان من أقاربه، فلا يدخل في قولنا: "اللهم صل على محمد وعلى آل محمد" ((.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٢٩٣): ((باب الأمر:

قال المؤلف رحمه الله تعالى :-

الأمر استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء، وقيل هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به ... الخ. وهو فاسد ... الخ .

وجه فساد الحد الأخير أنَّ فيه لفظة ((المأمور)) مرتين وهي مشتقة من الأمر فيحصل الدور فيمتنع الفهم. ومفهوم قوله على وجه الاستعلاء أنَّه إن كان على عكس ذلك فهو دعاء، وإن كان التساوي فهو التماس كما قال الأخضري في سلّمه:

أمر مع استعلاء وعكسه دعا *** وفي التساوي التماس وقعا.

واشترط الاستعلاء الذي مشى عليه المؤلف هو قول الفخر الرازي وأبي الحسين والآمدي وابن الحاجب والبايجي. وقيل يشترط فيه العلو فقط، وهو قول المعتزلة وأبي اسحق الشيرازي، وابن الصباغ والسمعاني، وقيل يشترط فيه العلو والاستعلاء معاً وهو قول القشيري والقاضي عبد الوهاب، وقيل لا يشترط فيه علو ولا استعلاء فيصح من المساوي والأدون على غير وجه الاستعلاء. وهو مذهب المتكلمين واختاره غير واحد من متأخري الأصوليين ((.

أقول: اعلم أنَّ الأمر عند اطلاقه يشمل النهي.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (١١ / ٦٧٣-٦٧٤):

((والتحقيق أنَّ كل شيء فيه طلب واستدعاء لما يقصده الناهي. فهو أمر فالأمر يتناول هذا وهذا. ومنه قول الخضر لموسى:

﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ (٦٧) وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا (٦٨) قَالَ سَتَجِدُنِي إِنِ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا (٦٩) قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴿ [الكهف: ٦٧ - ٧٠]. فقوله: ﴿فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا﴾ [الكهف: ٧٠] قد تناوله قوله: ﴿وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾ [الكهف: ٦٩].

ومنه قول موسى لأخيه: ﴿مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا (٩٢) أَلَّا تَتَّبِعَ أَفْصَحْتَ أَمْرِي﴾ [طه: ٩٢، ٩٣]، وموسى قال له:

﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٢] نهي. وهو لأمه على أنَّه لم يتبعه وقال: ﴿أَفْصَحْتَ أَمْرِي﴾، وعباد العجل كانوا مفسدين. وقد جعل هذا كله أمراً. وكذلك قوله: ﴿مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦]، فهم لا يعصونه إذا نهاهم وقوله عن الرسول: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] فمن ركب ما نهي عنه فقد خالف أمره ((. إلخ.

((والمقصود أنَّ لفظ "الأمر" إذا أطلق تناول النهي ومنه قوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] أي أصحاب الأمر ومن كان صاحب الأمر كان صاحب النهي ووجبت طاعته في هذا وهذا فالنهي داخل في الأمر، وقال موسى للخضر: ﴿سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾ (٦٩) قَالَ فَإِنْ أَتَيْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴿[الكهف: ٦٩، ٧٠]، وهذا نهي له عن السؤال حتى يحدث له منه ذكرًا ولما خرق السفينة قال له موسى: ﴿أَخْرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾ [الكهف: ٧١]، فسأله قبل إحداث الذكر وقال في الغلام: ﴿أَقْتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا﴾ [الكهف: ٧٤] فسأله قبل إحداث الذكر وقال في الجدار: ﴿لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ [الكهف: ٧٧]، وهذا سؤال من جهة المعنى فإنَّ السؤال والطلب قد يكون بصيغة الشرط كما تقول: لو نزلت عندنا لأكرمناك، وإن بت الليلة عندنا أحسنت إلينا، ومنه قول آدم: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الأعراف: ٢٣]، وقول نوح: ﴿رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [هود: ٤٧]، ومثله كثير ولهذا قال موسى: ﴿إِنْ سَأَلْتِكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي﴾ [الكهف: ٧٦] فدل على أنَّه سأله الثلاث قبل أن يحدث له الذكر وهذا معصية لنهييه وقد دخل في قوله: ﴿وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾ [الكهف: ٦٩]، فدل على أنَّ عاصي النهي عاص الأمر، ومنه قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقد دخل النهي في الأمر. ومنه قوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَافُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣]، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦] فإن نهيه داخل في ذلك.

وقد تنازع الفقهاء في قول الرجل لامرأته: إذا عصيت أمري فأنت طالق إذا نهاها فعصته هل يكون ذلك داخلا في أمره؟ على قولين: قيل: لا يدخل لأنَّ حقيقة النهي غير حقيقة الأمر، وقيل: يدخل لأن ذلك يفهم منه في العرف معصية الأمر والنهي وهذا هو الصواب لأن ما ذكر في العرف هو حقيقة في اللغة والشرع فإن الأمر المطلق من كل متكلم إذا قيل: أطيع أمر فلان أو فلان يطيع أمر فلان أو لا يعصي أمره فإنه يدخل فيه النهي لأنَّ الناهي أمر بترك المنهي عنه ((. إلخ.

وقول العلامة ابن قدامة رحمه الله في تعريف الأمر بأنه: (استدعاء الفعل بالقول) قيد القول غير معتبر، وذلك أنَّ النهي قد يفهم بالفعل كالإشارة والكتابة، فكان الأنسب أن يحذف هذا القيد أو يضيف إليه قيد (الفعل)، أو قيد (ما يشبهه) أي ما يشبه القول من حيث الدلالة على الأمر كالإشارة والكتابة.

وقوله: (استدعاء الفعل) هذا التعريف لا يميز بين الفعل والنهي وذلك أنَّ النهي استدعاء الفعل أيضاً وهو الترك فإنَّ الترك يدخل في مسمى الفعل، ولو قال في تعريفه للأمر: (استدعاء فعل غير كف) لكان أنسب، وهكذا يمكن أن يقال في تعريفه: (استدعاء الإتيان بالفعل) ليخرج النهي فإنَّه استدعاء اجتناب الفعل. والله أعلم.

وقول العلامة الشنقيطي رحمه الله: (وجه فساد الحد الأخير أنَّ فيه لفظة "المأمور" مرتين وهي مشتقة من الأمر فيحصل الدور فيمتنع الفهم.).

أقول: معنى ذلك أنَّ المأمور مشتق من الأمر فلا يمكن معرفته إلا بمعرفة الأمر، ولا يمكن معرفة الأمر إلا بمعرفة المأمور فيحصل حينئذ الدور ويمتنع الفهم.

وقد تكلم العلامة الشنقيطي رحمه الله على اختلاف الناس في اشتراط قيدي العلو والاستعلاء في الأمر ولم يرجح شيئاً. **وأقول:** لا بد أن تعلم أنَّ قيدي العلو والاستعلاء واردتان في كلمة أمر التي هي ألف وميم وراء، وأمَّا فعل الأمر فلا يشترط فيه ذلك عند أكثر علماء الأصول.

قال العلامة الشوكاني رحمه الله في [إرشاد الفحول] (١/ ٢٤٧):

((هذا باعتبار لفظ الأمر الذي هو ألف، ميم، راء، بخلاف فعل الأمر نحو اضرب، فإنَّه لا يشترط فيه ما ذكر، بل يصدق مع العلو وعدمه، وعلى هذا أكثر أهل الأصول)).

قلت: وأقوى حجة لمن يشترط العلو والاستعلاء قول الله تعالى عن فرعون أنَّه قال لقومه: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الأعراف: ١١٠]. فطلب منهم الأمر معه أنَّه كبيرهم فهو عالٍ ومستعلٍ عليهم. وأجيب عن ذلك بأجوبة منها:

الجواب الأول: أنَّ فرعون عند طلبه للأمر من قومه كان قد رأى أنَّهم أعلى منه رأياً فحصل لهم العلو عليه في نظره.

قال العلامة الأمير الصنعاني رحمه الله في [إجابة السائل شرح بغية الآمل] (ص: ٢٧٦):

((وأجيب بأنَّ الاستعلاء معتبر لغة وهذه الأمثلة جارية على ذلك فإنَّ فرعون ما خاطب قومه إلا وقد عدَّهم أعلى منه رأياً في هذه الحالة وإنَّه طالب أن يأمره بأمرهم)).

وقد اختار رحمه الله اشتراط العلو والاستعلاء فقال: ((والذي يقوي عندي هو اعتبار الأمرين: العلو: وهو كون رتبة الأمر أعلى من رتبة المأمور عنده، ولا بد من الاستعلاء وهو عد الأمر نفسه عالياً بالنظر إلى المأمور في اعتقاده لذلك، واستفعل هنا من باب واستكبر واستعظم عد نفسه كبيراً عظيماً وهو أحد معانيه في كتب التصريف فقول الحجاج للأمير مثلاً: افعل كذا، وقول الطبيب للخليفة: اشرب كذا أمراً لا التماساً اعتقد استعلاءه عليه وطلب امتثاله لأمره، وقول الرجل لولده: افعل ولخادمه أمر لأنَّ له علواً عندهما، والحاصل أنَّه لا بد من استعلاء الأمر فيما يؤمر به فإن كان له علو عند المأمور فلا إنكار لما صدر عنه ويلومه العقلاء على عدم امتثاله)).

الجواب الثاني: أنَّ المراد بالأمر في قول فرعون المشورة أي فماذا تشيرون علي فيكون الأمر في الآية من المؤامرة وهي المشاورة.

الجواب الثالث: أنَّ قوله: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ من كلام الملاء لفرعون كما يدل عليه سياق الآية فإنَّ الله تعالى قال قبل ذلك:

﴿قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ (١٠٩) يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الأعراف: ١٠٩-١١٠].

قال العلامة ابن الجوزي رحمه الله في [زاد المسير] (٢/ ١٤٢):

((قوله تعالى: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ قال ابن عباس: ما الذي تشيرون به عليّ؟ وهذا يدل على أنه من قول فرعون، وأنَّ كلام الملاء انقطع عند قوله: ﴿مِنْ أَرْضِكُمْ﴾. قال الزجاج: يجوز أن يكون من قول الملاء، كأَنَّهُم خاطبوا فرعون ومن يخصه، أو خاطبوه وحده لأنَّه قد يقال للرئيس المطاع: ماذا ترون؟)).

وقال العلامة الشوكاني رحمه الله في [فتح القدير] (٢/ ٢٦٤):

((وأما ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ فقليل: هو من كلام فرعون، قال للملاء لما قالوا بما تقدم، أي: بأي شيء تأمرونني؟ وقيل: هو من كلام الملاء أي: قالوا لفرعون: فبأي شيء تأمرنا؟ وخاطبوه بما تخاطب به الجماعة تعظيماً له كما يخاطب الرؤساء أتباعهم)).

أقول: وهذا القول غفلة من قائله لوجهين:

الأول: قوله تعالى بعد ذلك: ﴿قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ (١١١) يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ﴾ [الأعراف: ١١١، ١١٢].

وهذا يدل على أنَّ الإشارة حصلت من ملاء فرعون وطلبها كان من فرعون إذ لا يستقيم أن يكون طلب المشورة من ملاء فرعون ثم يكون الجواب منهم لا من فرعون، فلما حصل الجواب من ملاء فرعون دل ذلك على أنَّ الطلب كان من فرعون.

الوجه الآخر: أنَّ القصة ذكرها الله تعالى في الشعراء وفيها التصريح أنَّ الطلب حصل من فرعون وليس من ملاءه فقال الله تعالى:

﴿قَالَ لِلْمَلَأِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ (٣٤) يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ (٣٥) قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَبْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ (٣٦) يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٍ﴾ [الشعراء: ٣٤ - ٣٦].

الجواب الرابع: ما قاله الأسنوي رحمه الله في [نهاية السؤل شرح منهاج الوصول] (١/ ٣٢٤):

((ولك أن تقول: هذا يدل على أنَّ الأمر في تلك اللغة لا يشترط فيه علو ولا استعلاء. أمَّا في لغة العرب فلا)).

قلت: والذي يظهر لي أنَّ قيد الاستعلاء لا بد منه وذلك أنَّ من قال لغيره: افعل على سبيل التضرع إليه والتذلل لا يقال إنَّه يأمره وإن كان أعلى رتبة من المقول له.

والذي يظهر لي أنَّ العلو ليس بشرط في الأمر، ولهذا من قال لغيره: افعل على سبيل الاستعلاء عليه لا على سبيل التذلل له يقال إنَّه أمره وإن كان أدنى رتبة منه ولهذا يصفون من هذه سبيله بالجهل والحمق ولو حصول الأمر منه لما وصف بذلك.

وهكذا يصح أن يقال: أمر الطبيب الأمير بكذا وإن لم يكن عالياً عليه. والله أعلم.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله - في مبحث الأمر - (ص: ٢٩٧):

((قال مقيده عفا الله عنه: -

واذا أطلق الكلام في بعض الأحيان على ما في النفس فلا بد أن يقيد بما يدل على ذلك كقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ﴾ [المجادلة: ٨] الآية. فلو لم يقيد بقوله: ﴿فِي أَنْفُسِهِمْ﴾ لا نصرف إلى الكلام باللسان كما قرره المؤلف رحمه الله ((.

قلت: الصحيح أنهم تكلموا بألسنتهم سرّاً.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (٧/ ١٣٥-١٣٦):

((قيل: إن كان المراد أنهم قالوه بألسنتهم سرّاً فلا حجة فيه. وهذا هو الذي ذكره المفسرون. قالوا: كانوا يقولون: سام عليك فإذا خرجوا يقولون في أنفسهم أي يقول بعضهم لبعض: لو كان نبياً عذبنا بقولنا له ما نقول.

وإن قدر أنه أريد بذلك أنهم قالوه في قلوبهم فهذا قول مقيد بالنفس مثل قوله: "عمّا حدثت به أنفسها" ولهذا قالوا: ﴿لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ فأطلقوا لفظ القول هنا والمراد به ما قالوه بألسنتهم لأنّه النجوى والتحية التي نھوا عنها كما قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ هُوَ عَنِ النَّجْوَى ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا هُوَ عَنْهُ وَيَتَنَاجَوْنَ بِالْأَلَمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾. مع أنّ الأول هو الذي عليه أكثر المفسرين وعليه تدل نظائره؛ فإنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: "يقول الله: من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه" ليس المراد أنّه لا يتكلم به بلسانه بل المراد أنّه ذكر الله بلسانه. وكذلك قوله: ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرَّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ﴾ هو الذكر باللسان والذي يقيد بالنفس لفظ الحديث يقال: حديث النفس، ولم يوجد عنهم أنهم قالوا: كلام النفس وقول النفس؛ كما قالوا: حديث النفس ولهذا يعبر بلفظ الحديث عن الأحلام التي ترى في المنام كقول يعقوب عليه السلام: ﴿وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾. وقول يوسف: ﴿وَعَلَّمَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ وتلك في النفس لا تكون باللسان؛ فلفظ الحديث قد يقيد بما في النفس بخلاف لفظ الكلام فإنّه لم يعرف أنّه أريد به ما في النفس فقط.

وأما قوله تعالى: ﴿وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ فالمراد به القول الذي تارة يسر به فلا يسمعه الإنسان وتارة يجهر به فيسمعونه كما يقال: أسر القراءة وجهر بها وصلاة السر وصلاة الجهر. ولهذا لم يقل: قوله بألسنتكم أو بقلوبكم وما في النفس لا يتصور الجهر به وإنما يجهر بما في اللسان وقوله: ﴿إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ من باب التنبيه. يقول: إنّ يعلم ما في الصدور فكيف لا يعلم القول كما قال في الآية الأخرى: ﴿وَإِنْ تَجَهَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ فنبه بذلك على أنّه

يعلم الجهر ويدل على ذلك أنَّه قال: ﴿وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ فلو أراد بالقول ما في النفس لكونه ذكر علمه بذات الصدور لم يكن قد ذكر علمه بالنوع الآخر وهو الجهر)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله في - مبحث الأمر - (ص: ٢٩٧): ((ومن الواضح أيضاً أن لا يقدح في كون افعال صيغة أمر كونها قد ترد لغير ذلك كالندب)) .

أقول: ظاهر كلام المؤلف ها هنا أنَّ الندب خلاف الأمر، وليس الشأن كذلك، وقد قرر المؤلف فيما مضى أنَّ المندوب مأمور به.

وقال رحمه الله (ص: ٢٩٩): ((فإن قيل: ما الحكمة في أمره بشيء وهو يعلم أنه لا يريد وقوعه كوناً وقدرًا؟. فالجواب: أنَّ الحكمة في ذلك ابتلاء الخلق وتمييز المطيع من غير المطيع وقد صرح تعالى بهذه الحكمة فإنه تعالى أمر إبراهيم بذبح ولده مع أنه لم يرد وقوع ذبحه بالفعل كوناً وقدرًا. وقد صرح بأنَّ الحكمة في ذلك ابتلاء إبراهيم حيث قال: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ﴾ [الصافات: ١٠٦] فظهر بطلان قول المعتزلة أنه لا يكون أمراً إلا بإرادة وقوعه)) .

أقول: قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في [منهاج السنة] (٥/ ٢٨٦-٢٨٨):

((وأهل الكفر والمعصية أمرهم ولم يجعلهم مطيعين فلم يرد أن يخلق طاعتهم لكنه أمرهم بها وأرادها منهم إرادة شرعية دينية لكونها منفعة لهم ومصلحة إذا فعلوها ولم يرد هو أن يخلقها لما في ذلك من الحكمة وإذا كان يجبها بتقدير وجودها فقد يكون ذلك مستلزماً لأمر يكرهه أو لفوات ما هو أحب إليه منه ودفعه أحب إليه من حصول ذلك المحبوب فيكون ترك هذا المحبوب لدفع المكروه أحب إليه من وجوده كما أن وجود المكروه المستلزم لوجود المحبوب يجعله مراداً لأجله إذا كان محبته له أعظم من محبته لعدم المكروه الذي هو الوسيلة وليس كل من نصحته بقولك عليك أن تعينه على الفعل الذي أمرته به فالأنبياء والصالحون دائماً ينصحون الناس ويأمرونهم ويدلونهم على ما إذا فعلوه كان صلاحاً لهم ولم يعاونونهم على أفعالهم وقد يكونون قادرين لكن مقتضى حكمتهم أن لا يفعلوا ذلك لأسباب متعددة.

والرب تعالى على كل شيء قدير لكن ما من شيء إلا وله ضد ينفيه وله لازم لا بد منه فيمتنع وجود الضدين معاً أو وجود الملزوم بدون اللازم كل من الضدين مقدور لله والله قادر على أن يخلقه لكن بشرط عدم الآخر فأما وجود الضدين معاً فممتنع لذاته فلا يلزم من كونه قادراً على كل منهما وجود أحدهما مع الآخر والعباد قد لا يعلمون التنافي أو التلازم فلا يكونون عالمين بالامتناع فيظنونهم ممكن الوجود مع حصول المحبوب المطلوب للرب وفرق بين العلم بالإمكان وعدم العلم بالامتناع وإنما عندهم عدم العلم بالامتناع لا العلم بالإمكان والعدم لا فاعل له فأتوا من عدم علمهم وهو الجهل الذي هو أصل الكفر وهو سبحانه إذا اقتضت حكمته خلق شيء فلا بد من خلق لوازمه ونفي أضداده فإذا قال القائل: لم، لم يجعل معه الضد المنافي أو لم وجد اللازم كان لعدم علمه بالحقائق وهذا مثل أن يقول القائل هلا خلق زيداً قبل أبيه فيقال له: يمتنع أن يكون ابنه ويخلق قبله أو يخلق حتى يخلق أبوه والناس تظهر لهم الحكمة في كثير من تفاصيل الأمور التي يتدبرونها كما تظهر لهم الحكمة في ملوحة ماء العين وعذوبة ماء الفم ومرارة ماء الأذن وملوحة ماء البحر وذلك يدلهم على الحكمة فيما لم يعلموا حكمته فإنَّ من رأى إنساناً بارعاً في النحو أو الطب أو الحساب أو الفقه وعلم أنه أعلم منه بذلك إذا أشكل عليه بعض كلامه فلم يفهمه سلم ذلك إليه فرب العالمين الذي بهرت العول حكمته ورحمته الذي أحاط بكل شيء علماً وأحصى كل شيء عدداً وهو أرحم الراحمين وأحكم الحاكمين وأرحم

بعباده من الوالدة بولدها كيف لا يجب على العبد أن يسلم ما جهله من حكمته إلى ما علمه منها وهذه الأمور مبسوسة في غير هذا الموضع)).

وقال رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (٨ / ٤٧٧-٤٧٨):

((وفصل الخطاب: أنَّ الأمر ليس مستلزماً لمشيئة أن يخلق الرب الأمر الفعل المأمور به. ولا إرادة أن يفعله بل قد يأمر بما لا يخلقه وذلك مستلزم لمحبة الرب ورضاه من العبد أن يفعله بمعنى أنَّه إذا فعل ذلك أحبه ورضيه؛ وهو يريد منه إرادة الأمر من المأمور بما أمره به لمصلحته وإن لم يرد أن يخلقه وأن يعينه عليه؛ لما له في ترك ذلك من الحكمة؛ فإنَّ له حكمة بالغة فيما خلقه وفيما لم يخلقه. وفرق بين أن يريد أن يخلق هو الفعل ويجعل غيره فاعلاً يحسن إليه ويتفضل عليه بالإعانة له على مصلحته وبين أن يأمر غيره بما يصلحه ويبين له ما ينفعه إذا فعله وإن كان لا يريد هو - نفسه - أن يعينه لما في ترك إعانته من الحكمة؛ لكون الإعانة قد تستلزم ما يناقض حكمته والمنهي عنه الذي خلقه هو يغيضه ويمقتة كما يمقت ما خلقه من الأعيان الخبيثة كالشياطين والخبائث ولكنه خلقها لحكمة يحبها ويرضاها. ونحن نعلم أنَّ العبد يريد أن يفعل ما لا يحبه لإفضائه إلى ما يحبه كما يشرب المريض الدواء الكريه لإفضائه إلى ما يحبه من العافية ويفعل ما يكرهه من الأعمال لإفضائه إلى مطلوبه المحبوب له ولا منافاة بين كون الشيء بغضاً إليه مع كونه مخلوقاً له لحكمة يحبها. وكذلك لا منافاة بين أن يحبه إذا كان ولا يفعله؛ لأن فعله قد يستلزم تفويت ما هو أحب إليه منه أو وجود ما هو أبغض إليه من عدمه)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله في - مبحث الأمر بعد الحظر - (ص: ٣٠٣): ((قال مقيده عفا الله عنه: الذي يظهر لي في هذه المسألة هو ما يشهد له القرآن العظيم وهو أنَّ الأمر بعد الحظر يدل على رجوع الفعل إلى ما كان عليه قبل الحظر فإن كان قبله جائزاً رجع إلى الجواز، وإن كان قبله واجباً رجع إلى الوجوب)).

إلى أن قال رحمه الله: ((وهذا الذي اخترنا قال به بعض الأصوليين واختاره ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢])).

أقول: ما اختاره العلامة الشنقيطي رحمه الله هو الصحيح، ومن أظهر الأدلة عليه أمر الحائض بالصلاة بعد نهيها عنه، وذلك فيما رواه البخاري (٢٢٨)، ومسلم (٣٣٣) عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: جَاءَتْ فَاطِمَةُ ابْنَةُ أَبِي حُبَيْشٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي امْرَأَةٌ أُسْتَحَاضُ فَلَا أَطْهُرُ أَفَادَعُ الصَّلَاةَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((لَا إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ وَلَيْسَ بِحَيْضٍ فَإِذَا أَقْبَلْتَ حَيْضَتُكَ فَدَعِي الصَّلَاةَ، وَإِذَا أَذْبَرْتَ فَاغْسِلِي عَنْكَ الدَّمَ ثُمَّ صَلِّيْ)).

وقوله: ((وهذا الذي اخترنا قال به بعض الأصوليين واختاره ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢])).

بل هم أكثر من ذلك حتى قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في [الرد على الإخنائي] (ص: ٩٢): ((المعروف عن السلف والأئمة أنَّ صيغة "افعل" بعد الحظر ترفع الحظر المتقدم، وتعيد الفعل إلى ما كان عليه، بهذا جاء الكتاب والسنة)).

وقال العلامة الشنقيطي رحمه الله في -مبحث الأمر المطلق هل يقتضي التكرار- (ص: ٣٠٦): ((ومثال ما اختلف فيه: تعدد صاع المصرة بتعدد الشياه، وتعدد كفارة الظهار إن ظاهر من زوجات، وتعدد غسل الاناء بتعدد ولوغ كلب أو كلاب، وتعدد التحميد بتعدد العطاس، وحكاية أذان المؤذنين إلى غير ذلك)).

أقول: قوله: (تعدد صاع المصرة بتعدد الشياه) هذا مما اختلف فيه العلماء، وهذا القول ذهب إليه أكثر العلماء، وذهب ابن حزم وبعض المالكية إلى عدم تعدد الصيعان بتعدد المصرة.

والصحيح قول الأكثر وذلك لما رواه مسلم (١٥٢٤) عن أبي هريرة، أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((من ابتاع شاة مصرة فهو فيها بالخيار ثلاثة أيام إن شاء أمسكها وإن شاء ردها ورد معها صاعاً من تمر)) . فبين النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الرواية أنَّ الصاع من التمر يكون في الشاة الواحدة.

وقوله: (وتعدد كفارة الظهار إن ظاهر من زوجات).

أقول: إن ظاهر منه بلفظ واحد كقوله: أنتن علي كظهر أمي، فعليه كفارة واحدة كما هو مأثور عن الصحابة الكرام رضي الله عنهم أجمعين، وبه قال من الأئمة مالك وأحمد والشافعي في القديم. وذهب أبو حنيفة والشافعي في الجديد إلى تكرار الكفارة.

قال العلامة ابن قدامة رحمه الله في [المغني] (١٧ / ٢٢١):

((مسألة قال: "ولو تظاهر من أربع نسائه بكلمة واحدة، لم يكن عليه أكثر من كفارة".

وجملته أنه إذا تظاهر من نسائه الأربع بلفظ واحد، فقال: أنتن علي كظهر أمي.

فليس عليه أكثر من كفارة بغير خلاف في المذهب.

وهو قول علي، وعمر، وعروة، وطاووس، وعطاء، وربيعة، ومالك، والأوزاعي، وإسحاق، وأبي ثور والشافعي في القديم.

وقال الحسن، والنخعي، والزهري، ويحيى الأنصاري، والحكم، والثوري، وأصحاب الرأي، والشافعي، في الجديد: عليه لكل امرأة كفارة؛ لأنه وجد الظهار والعود في حق كل امرأة منهن، فوجب عليه عن كل واحدة كفارة، كما لو أفردا به.

ولنا، عموم قول عمر وعلي رضي الله عنهما رواه عنهما الأثر، ولا نعرف لهما في الصحابة مخالفاً، فكان إجماعاً، ولأنَّ الظهار كلمة تجب بمخالفتها الكفارة، فإذا وجدت في جماعة أوجب كفارة واحدة، كاليمين بالله تعالى.

وفارق ما إذا تظاهر بكلمات؛ فإنَّ كل كلمة تقتضي كفارة ترفعها، وتكفر إثماً.

وها هنا الكلمة واحدة، فالكفارة الواحدة ترفع حكمها، وتمحو إثمها، فلا يبقى لها حكم)).

قلت: وإذا أفرد كل زوجة بالظهار فالأظهر تكرر الكفارة بتكرر الظهار.

قال العلامة ابن قدامة رحمه الله في [المغني] (١٧ / ٢٢٢):

((فصل: ومفهوم كلام الخرق، أنه إذا تظاهر منهن بكلمات، فقال لكل واحدة: أنت علي كظهر أمي.

فإنَّ لكل يمين كفارة.

وهذا قول عروة، وعطاء.

قال أبو عبد الله بن حامد: المذهب رواية واحدة في هذا.

قال القاضي: المذهب عندي ما ذكر الشيخ أبو عبد الله، وقال أبو بكر: فيه رواية أخرى، أنه يجزئه كفارة واحدة.

واختار ذلك، وقال: هذا الذي قلناه اتباعاً لعمر بن الخطاب، والحسن، وعطاء، وإبراهيم، وربيع، وقبيصة، وإسحاق؛ لأنَّ كفارة الظهار حق لله تعالى، فلم تتكرر بتكرر سببها، كالحد، وعليه يخرج الطلاق.

ولنا أنها أيمان متكررة على أعيان متفرقة، فكان لكل واحدة كفارة، كما لو كفر ثم ظاهر، ولأنَّها أيمان لا يحث في إحداها بالحنث في الأخرى، فلا تكفرها كفارة واحدة، كالأصل، ولأنَّ الظهار معنى يوجب الكفارة، فتتعدد الكفارة بتعدد المحال المختلفة، كالقتل، ويفارق الحد، فإنه عقوبة تدرأ بالشبهات ((.

وقوله: (وتعدد غسل الاناء بتعدد ولوغ كلب أو كلاب).

قلت: الصحيح عدم تعدد الغسل وذلك لأنَّ اللعاب نجاسة من جنس واحد فيدخل بعضها في حكم بعض.

قال العلامة النووي رحمه الله في [المجموع] (٢/ ٥٨٤):

((إذا تكرر الولوغ من كلب أو كلاب فثلاثة أوجه الصحيح المنصوص أنه يكفي للجميع سبع لأنَّ النجاسة علي النجاسة من جنسها لا أثر لها كما سنذكره إن شاء الله تعالى فيما إذا ولغ كلب في إناء ثم وقع فيه نجاسة، وقولنا: من جنسها احتراز مما إذا وقع فيه نجاسة ثم ولغ فيه كلب فإنَّها تؤثر فيجب غسله سبعاً بعد أن كان مرة.

والثاني: يجب لكل ولغة سبع إحداهنَّ بالتراب لأنه يصدق عليه أنه ولغ فيه كلب فصار كما لو غسله ثم ولغ فيه.

والثالث: أنه إن كان تعدد الولوغ من كلب كفى سبع لجميع ولغاته وإن تعددت الكلاب وجب لكل كلب سبع حكاه صاحب الحاوي وغيره ((.

وقال العلامة الماوردي رحمه الله في [الحاوي الكبير] (١/ ٣١٠-٣١١):

((فصل: إذا ولغ كلب عدة مرات فكم يغسل الإناء؟ فأما الإناء المولوغ فيه مراراً فقد اختلف أصحابنا في قدر ما يجب أن يغسله على ثلاثة أوجه:

أحدها: وهو قول أبي سعيد الإصطخري أنه يغسل لكل ولوغ سبعاً سواء كان كلباً أو كلاباً وتنفرد كل مرة بحكمها لاستحقاق السبع بها، فإن ولغ مرتين غسل أربع عشرة مرة، وإن ولغ عشرًا غسل سبعين مرة.

والوجه الثاني: وهو قول أبي العباس بن سريج وأبي إسحاق المروزي وأبي علي بن أبي هريرة يغسل من جميع ولوغه سبعاً، سواء ولغ فيه كلب أو كلاب حتى لو ولغ فيه مائة كلب لاكتفى فيه بسبع: لأنَّ الأحداث لما تداخل بعضها في بعض كان تداخل الولوغ اعتباراً به، وسائر الأنجاس أولى بالتداخل.

والوجه الثالث: وهو قول بعض المتأخرين أنه إن كان تكرار الولوغ من كلب واحد اكتفى فيه بسبع وإن كان من كلاب وجب أن يفرد ولوغ كل كلب بسبع ولا أعرف بينهما فرقاً، والأصح هو الوجه الثاني، والله أعلم ((.

وقوله: (وتعدد التحميد بتعدد العطاس).

أقول: من تتابع عليه العطاس من غير زكام فيكفيه أن يحمد مرة واحدة لجميع ما سبق

وقوله: (وحكاية أذان المؤذنين).

أقول: إذا أذن مؤذن بعد مؤذن فيستحب له أن يكرر التردد.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [الاختيارات] (ص: ٤٠): ((ويجب مؤذناً ثانياً وأكثر حيث يستحب ذلك كما

كان المؤذنان يؤذنان على عهد النبي - صلى الله عليه وسلم -)).

قال العلامة النووي رحمه الله في [المجموع] (٣ / ١١٩):

((إذا سمع مؤذناً بعد مؤذن هل يختص استحباب المتابعة بالأول أم يستحب متابعة كل مؤذن فيه خلاف للسلف حكاه القاضي عياض في شرح صحيح مسلم ولم أر فيه شيئاً لأصحابنا والمسألة محتملة والمختار أن يقال المتابعة سنة متأكدة يكره تركها لتصريح الأحاديث الصحيحة بالأمر بها وهذا يختص بالأول لأن الأمر لا يقتضي التكرار وأما أصل الفضيلة والثواب في المتابعة فلا يختص والله أعلم)).

وقال الحافظ ابن حجر رحمه الله في [فتح الباري] (٢ / ٩٢):

((وفيما إذا أذن مؤذن آخر هل يجيبه بعد إجابته للأول أو لا. قال النووي: لم أر فيه شيئاً لأصحابنا. وقال ابن عبد السلام: يجب كل واحد بإجابة لتعدد السبب وإجابة الأول أفضل إلا في الصبح والجمعة فإنهما سواء لأنهما مشروعان)). قلت: وإذا أذنوا جميعاً اكتفى بتريد واحد لهما. والله أعلم.

وقال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٠٩) - في مسألة هل يفتقر القضاء إلى أمر جديد أو لا -: ((والأظهر أنه يجب عليه القضاء بنص جديد هو عموم قوله صلى الله عليه وسلم: "فدين الله أحق أن يقضى")) .

أقول: الاستدلال بهذا الحديث على هذه المسألة فيه نظر، وذلك أنَّ الحديث وارد في حق المعذور، ثم هو وارد أيضاً في عبادات غير محددة بوقت تنقضي كالنذر والحج .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [منهاج السنة النبوية] (٥ / ٢٣٢-٢٣٣):

((ومراده بذلك أنَّ الله أحق بقبول القضاء عن المعذور من بني آدم؛ فإنَّ الله أرحم وأكرم، فإذا كان الآدميون يقبلون القضاء عمن مات، فالله أحق بقبوله أيضاً، لم يرد بذلك أنَّ الله يحب أن تقضى حقوقه التي كانت على الميت، وهي أوجب ما يقضى من الدين، فإنَّ دين الميت لا يجب على الورثة قضاؤه، لكن يقضى من تركته، ولا يجب على أحد فعل ما وجب على الميت من نذر. والسائل إنما سأل عن الإجزاء والقبول، لم يسأل عن الوجوب، فلا بد أن يجاب عن سؤاله، فعلم أنَّ الأمر بقضاء العبادات وقبول القضاء من باب الإحسان والرحمة، وذلك مناسب للمعذور. وأمَّا صاحب الكبيرة المفوت عمداً فلا يستحق تخفيفاً ولا رحمة، لكن إذا تاب فله أسوة بسائر التائبين من الكبائر، فيجتهد في طاعة الله وعبادته بما أمكن، والذين أمروه بالقضاء من العلماء لا يقولون: إنه بمجرد القضاء يسقط عنه الإثم، بل يقولون: بالقضاء يخف عنه الإثم، وأمَّا إثم التفويت وتأخير الصلاة عن وقتها فهو كسائر الذنوب التي تحتاج: إمَّا إلى توبة، وإمَّا إلى حسنات ماحية، وإمَّا غير ذلك مما يسقط به العقاب. وهذه المسائل لبسطها موضع آخر)) .

وقال العلامة ابن القيم رحمه الله في [حكم تارك الصلاة] (ص: ٨٨-٨٩):

((وأمَّا قوله: "اقضوا الله فالله أحق بالقضاء" وقوله: "دين الله أحق أن يقضى". فهذا إنما قاله في حق المعذور لا المفرط، ونحن نقول في مثل هذا الدين يقبل القضاء، وأيضاً فهذا إنما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم في النذر المطلق الذي ليس له وقت محدود الطرفين، ففي الصحيحين من حديث ابن عباس أنَّ امرأة قالت يا رسول الله: إنَّ أُمِّي ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها؟ قال: "أرأيت لو كان على أُمِّك دين فقضيته أكان يؤدي ذلك عنها؟" قالت: نعم. قال: "فصومي عن أُمِّك".

وفي رواية أن امرأة ركب البحر فنذرت إن نجاها الله أن تصوم شهراً فأنجاها الله سبحانه وتعالى فلم تصم حتى ماتت فجاءت قرابة لها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك فقال: "صومي عنها". رواه أهل السنن وكذلك جاء منه الأمر بقضاء هذا الدين في الحج الذي لا يفوت وقته إلَّا بنفاد العمر.

ففي المسند والسنن من حديث عبد الله بن الزبير قال: جاء رجل من خثعم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إن أبي أدركه الإسلام وهو شيخ لا يستطيع ركوب رحل والحج مكتوب عليه أفأحج عنه؟ قال: "أنت أكبر ولده". قال: نعم. قال: "أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته عنه أكان ذلك يجزئ عنه؟" قال: نعم. قال: "فحج عنه". وعن ابن عباس أنَّ امرأة من جهينة جاءت إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: "إنَّ أُمِّي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت أفأحج عنها؟" قال: "نعم حجي عنها أرأيت لو كان على أُمِّك دين أكنت قاضيته اقضوا الله فالله أحق بالوفاء". متفق على صحته.

وعن ابن عباس أيضاً قال: أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل فقال: إنَّ أبي مات وعليه حجة الإسلام أفأحج عنه؟ قال: "أرأيت لو أن أباك ترك ديناً عليه فقضيته أكان يجزئ عنه"؟ قال: نعم. قال: "فحج عن أبيك". رواه الدارقطني.

ونحن نقول في مثل هذا الدين القابل للأداء: دين الله أحق أن يقضى.

فالقضاء المذكور في هذه الأحاديث ليس بقضاء عبادة مؤقتة محدودة الطرفين وقد جاهر بمعصيته الله سبحانه وتعالى بتفويتها بطراً وعدواناً فهذا الدين مستحقه لا يعتد به ولا يقبله إلا على صفته التي شرعه عليها، ولهذا لو قضاها على غير تلك الصفة لم تنفعه.

((.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣١٠-٣١١): ((قال المؤلف رحمه الله تعالى: -

"مسألة": الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً به ما لم يدل عليه دليل.

مثاله: قوله صلى الله عليه وسلم: "مروهم بالصلاة لسبع" ليس بخطاب من الشارع للصبي ولا بإيجاب عليه مع أنَّ الأمر واجب على الولي لكن إذا كان المأمور النبي صلى الله عليه وسلم كان واجباً بأمر النبي صلى الله عليه وسلم لقيام الدليل على وجوب طاعته وتحريم مخالفته.

وقال بعض أهل العلم: الأمر بالأمر: أمر. فالأول مأمور بالمباشرة، والثاني بالواسطة وله وجه من النظر.

أمَّا إذا حصل في اللفظيين ما يدل على الأمور فهو أمر بلا خلاف كقوله صلى الله عليه وسلم لعمر في شأن طلاق ابنه عبد الله امرأته في الحيض: "مره فليراجعها". لأنَّ لام الأمر صدرت منه صلى الله عليه وسلم متوجهة إلى ابن عمر فهو مأمور منه بلا خلاف ((.

قلت: قال العلامة ابن القيم رحمه الله في [تهذيب سنن أبي داود] (١/ ٣٥١):

((وقوله "مره فليراجعها" دليل على أنَّ الأمر بالأمر بالشيء أمر به. وقد اختلف الناس في ذلك، وفصل النزاع أنَّ المأمور الأول إن كان مبلغاً محضاً كأمر النبي صلى الله عليه وسلم آحاد الصحابة أن يأمر الغائب عنه بأمره، فهذا أمر به من جهة الشارع قطعاً، ولا يقبل ذلك نزاعاً أصلاً، ومنه قوله: "مرها فلتصبر ولتحتسب". وقوله: "مروهم بصلاة كذا في حين كذا" ونظائره، فهذا الثاني مأمور به من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم، فإذا عصاه المبلغ إليه فقد عصى أمر الرسول صلوات الله وسلامه عليه، والمأمور الأول مبلغ محض، وإن كان الأمر متوجهاً إلى المأمور الأول توجه التكليف، والثاني غير مكلف، لم يكن أمراً للثاني من جهة الشارع، كقوله صلى الله عليه وسلم: "مروهم بالصلاة لسبع". فهذا الأمر خطاب للأولياء بأمر الصبيان بالصلاة، فهذا فصل الخطاب في هذا الباب. والله أعلم بالصواب ((.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣١٤): ((قال المؤلف رحمه الله: "فصل: ويجوز الأمر من الله لما في معلومه أنَّ المكلف لا يتمكن من فعله وعند المعتزلة لا يجوز إلى آخره..."
والتحقيق فيه الجواز والحكمة: الابتلاء)).

أقول: مراد المعتزلة أنَّه لا يتصور حصول الأمر من الأمر وقد علم أنَّ المأمور لا يتمكن من فعله بأن يموت مثلاً قبل الامتثال. والجواب أنَّ التحرير في هذه المسألة أنَّ جهل المأمور بعدم تمكنه من الامتثال هو الشرط في كون الأمر أمراً فلا يصح أنَّ يأمر الله العباد بما يعلمون أنَّهم لا يتمكنون من فعله بأن يموتوا مثلاً قبل دخول الوقت الذي أمروا بالفعل فيه. وأمَّا جهل الأمر بعدم تمكن المأمور من الامتثال فليس هذا بشرط في الأمر. فإن قيل: فما هي الحكمة من أمر الأمر بشيء قد علم أنَّ المأمور لا يتمكن من فعله.

فالجواب: ما ذكره العلامة الشنقيطي رحمه الله من أنَّ الحكمة هي الابتلاء.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣١٦) - عند كلامه على اقتضاء النهي للفساد -: ((وحجة أبي حنيفة أنَّ النهي عن الفعل يدل على تصور المنهي عنه إذ لو كان ممتنعاً في نفسه لا يقع لم يتوجه إليه النهي كما لا يتوجه النهي عن الإبصار إلى الأعمى، ولا يخفي ما فيه)).

أقول: وكشف شبهة الحنفية أن يقال: إنَّ النهي عن الشيء يدل على الصحة العادية دون الشرعية فإنَّ النهي إذا اتجه إلى صيام يومي العيدين مثلاً يدل على صحة صيام العيدين الصحة العادية التي يراد بها صحة بها إمكان حصول ذلك ولولا هذا الإمكان لما توجه النهي عن صيام يومي العيدين مثلاً.

إذا تبين هذا فإنَّ مراد العلماء بأنَّ النهي يقتضي الفساد أي الفساد الشرعي المنافي للصحة الشرعية.

قال العلامة العلائي رحمه الله في [تحقيق المراد في أنَّ النهي يقتضي الفساد] (ص: ١٨٦):

((وعن الثاني أنَّ الصحة على ثلاثة أقسام صحة عقلية وهي إمكان الشيء وقبوله للوجود والعدم في نظر العقل كإمكان الأجسام والأعراض.

وصحة عادية كالحركة الممكنة من القادر عليها مثل المسمى أماماً ويميناً وشمالاً دون الصعود في الهواء.

وصحة شرعية وهي للإذن الشرعي في جواز الإقدام على الفعل، والنزاع إنما هو في الصحة الشرعية وما ذكره في قضية الأعمى والزمن دليلاً على العبث والفساد إنما هو دال على اشتراط الصحة العادية وهي مجمع على اعتبارها فإنَّه ليس في الشريعة مأمور به ومنهي عنه ولا مشروع على الإطلاق إلَّا وفيه الصحة العادية بل لم يقع في اللغة طلب وجود ولا عدم إلَّا فيما يصح عادة فالدليل الذي ذكره لا يجامع صورة النزاع)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣١٨): ((قال المؤلف رحمه الله تعالى: -

باب: في العموم.

اعلم أنَّ العموم من عوارض الألفاظ حقيقة وقد يطلق في غيرها الخ ...

معنى كلامه أنَّ العموم من صفات الألفاظ وقيل: توصف به المعاني أيضاً واختاره العضد وابن الحاجب وغيرهما ((.

أقول: ما صدره بصيغة التمريض هو الصحيح فإنَّ المعاني أولى بالعموم من الألفاظ.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (٢ / ١٦٢-١٦٣):

((وأما إطلاق من أطلق أنَّ العموم من عوارض الألفاظ فقط فليس كذلك إذ معاني الألفاظ القائمة بالقلب أحق بالعموم من

الألفاظ؛ وسائر الصفات كالإرادة؛ والحب؛ والبغض؛ والغضب؛ والرضا يعرض لها من العموم والخصوص ما يعرض للقول ((.

وقال رحمه الله (٢٠ / ١٨٨-١٨٩):

((المتكلم باللفظ العام لا بد أن يقوم بقلبه معنى عام؛ فإنَّ اللفظ لا بد له من معنى، ومن قال: العموم من عوارض الألفاظ دون

المعاني فما أراد - والله أعلم - إلا المعاني الخارجة عن الذهن كالعطاء والمطر، على أنَّ قوله مرجوح فإذا حكم بحكم عام لمسمى

من أمر أو نهي؛ أو خبر سلب أو إيجاب فهذا لا بد أن يستشعر ذلك المعنى العام والحكم عليه ولا يجب أن يتصور الأفراد من جهة

تمييز بعضها عن بعض بل قد لا يتصور ذلك إذا كانت مما لا ينحصر للبشر وإنما يتصورها ويحكم عليها من جهة المعنى العام

المشترك بينها سواء كانت صيغة العموم اسم جمع؛ أو اسم واحد فإنه لا بد أن يعم الاسم تلك المسميات لفظاً ومعنى فهو يحكم

عليها باعتبار القدر المشترك العام بينها وقد يستحضر أحياناً بعض آحاد ذلك العام بخصوصه أو بعض الأنواع بخصوصه وقد

يستحضر الجميع إن كان مما يحصر وقد لا يستحضر ذلك بل يكون عالماً بالأفراد على وجه كلي جملة لا تفصيلاً ((.

وقال رحمه الله في [منهاج السنة النبوية] (٢ / ٣٥٨):

((وقد اتفق الناس على أنَّ العموم يكون من عوارض الألفاظ وتنازعوا هل يكون من عوارض المعاني فقليل يكون أيضاً من عوارض

المعاني كقولهم: مطر عام، وعدل عام، وخصب عام، وقيل: بل ذلك مجاز لأنَّ المطر الذي حل بهذه البقعة ليس هو المطر الذي

حل بهذه البقعة، وكذلك الخصب والعدل.

والتحقيق أنَّ معنى المطر القائم بقلب المتكلم عام كعموم اللفظ سواء بل اللفظ دليل على ذلك المعنى فكيف يكون اللفظ عاماً

دون معناه الذي هو المقصود بالبيان ((.

قلت: ومن قال: إنَّ العموم من عوارض الألفاظ دون المعاني نظر إلى أنَّ الشمول الذي تستوي أفراده موجود في الألفاظ دون

المعاني، وذلك أنَّك إذا قلت: أكرم الطلاب فإنَّ هذا اللفظ يشمل الطلاب على حد سواء، لكن إذا رأيت زيداً يكرم الطلاب

فقلت: إكرام زيد إكرام عام فإنَّ العموم في هذا المعنى لا يستقيم باعتبار أنَّ إكرام كل طالب يختص به فلا يوجد شمول في معنى

الإكرام بل هو وارد على معنى الاختصاص، وهكذا إذا نزل المطر وقلت: هذا مطر عام فلا يستقيم هذا العموم وذلك أنَّ المطر

النازل على المزارع مختص، والنازل على المساكن مختص أيضاً، وهكذا النازل على المساجد مختص فالمعنى لا شمول له وإنما يكون مختصاً.

وقد أجاب على ذلك شيخ الإسلام في كلامه السابق بأنَّ المعنى القائم في القلب سواء لجميع ذلك، وإنما الاختصاص باعتبار الواقع وقوله: (معنى كلامه أنَّ العموم من صفات الألفاظ) أقول: العرض هو ما يعرض للشيء ويلحقه، واشتقاقه من العرض، وهو المعنى الذي يذهب ويجيء، ولهذا سمي المال والمرض عرضاً؛ لأنَّ كل واحد منهما يذهب ويجيء. وقولهم: العموم من عوارض الألفاظ أي مما يعرض للألفاظ وليس هو من حقيقتها.

وقال رحمه الله (ص: ٣١٨): ((وعرف المؤلف "العام" تعريفين:

الأول: العام هو اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعداً مطلقاً. وهذا التعريف لا يصح تعريف العام في الاصطلاح به لأنَّه ليس بمانع فلفظة: زوج وشفع مثلاً تدل على اثنين ولم يقل أحد أنَّها صيغة عموم)).

أقول: لا يظهر لي صحة هذا الاعتراض، وذلك أنَّ لفظة زوج أو شفع وإن دلنا على اثنين لكنهما قد خرجتا بقول المؤلف: (فصاعداً) إذ هذه اللفظة، تدل على أنَّه ليس لها نهاية تقف عندها، وكلمة زوج تنتهي إلى اثنين وهكذا كلمة شفع.

وقال رحمه الله (ص: ٣١٩): ((فخرج بقوله: "مستغرق لجميع ما يصلح له". ما لم يستغرق نحو: بعض الحيوان إنسان)).

أقول: يريد أنَّ البعضية تنافي العموم.

ومثال ذلك أيضاً "الرجل" إذا أريد به معين؛ فإنَّه ليس بعام؛ لأنَّه لم يستغرق ما يصلح له، وهو سائر الرجال، إذ لفظ الرجل يصلح للدلالة على جميع الرجال إذا جعل جنساً.

وقوله: (لجميع ما يصلح له) إنَّ أراد ما يصلح له من حيث الدلالة فإنَّ اللفظ لا يكون إلا كذلك فلا حاجة لمثل هذا القيد، وذلك أنَّ كلمة الرجال كلمة صالحة لجميع أفراد الرجال وغير صالحة لجميع أفراد النساء وهكذا سائر الألفاظ اللغوية إنما تدل على ما يصلح لها دون ما لا يصلح لها.

وإنَّ أراد بما يصلح له باعتبار نية المتكلم والمعنى ما يصلح من جهة إرادة المتكلم فلا يستقيم مثل هذا القيد؛ وذلك أنَّ المتكلم إذا تكلم بلفظ مستغرق وأراد بعض ما يصلح له اللفظ فما زال اللفظ عاماً لكنه يكون من قبيل العام الذي أريد به الخاص.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٢٠): ((قال المؤلف رحمه الله تعالى :-

ثم العام ينقسم إلى عام لا أعم منه إلى آخره.

حاصله: أنَّ للعموم والخصوص واسطة وطرفين: طرف لا شيء أعم منه، كالمعلوم، والمذكور، فإنه يشمل جميع الموجودات والمعدومات. وطرف لا شيء أخص منه كالأشخاص نحو زيد، وهذا الرجل.

وواسطة هي أعلم مما تحتها وأخص مما فوقها، كالحیوان فإنه أعلم من الإنسان وأخص من النامي وكالنامي فإنه أعم من الحيوان وأخص من الجسم لشمول الجسم غير النامي كالحجر وهكذا)).

أقول: قوله: (طرف لا شيء أعم منه، كالمعلوم، والمذكور). ليس المراد بكونه لا شيء أعم منه أنه لا يخص منه وجه من الوجوه، فإنَّ المعلوم لا يتناول المجهول، والمذكور لا يتناول المسكوت والمغفل عنه لكن الغرض من ذلك أنه ليس هناك ما هو أعم منه.

وقال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٢٠):

((فصل: وألفاظ العموم خمسة أقسام:

الأول: اسم عرف بالألف واللام لغير المعهود وهو ثلاثة أنواع:

١- ألفاظ الجموع كالمسلمين والمشركون والذين.

٢- أسماء الأجناس وهو ما لا واحد له من لفظه كالناس والحيوان والماء والتراب.

٣- لفظ الواحد كالسارق، والسارقة، والزاني، والزانية، و﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢].

قلت: معنى كلامه ظاهر إلا أنَّ إدخال: الذين، والسارق، والزاني، والمشركون، مثلاً من المعرف: بـ"أل" فيه نظر لأنَّ "أل" في الذين، زائدة لزوماً على الصحيح، وهو اسم موصول معرف، كما قال في الخلاصة:

ولأنَّ "أل" في السارق، والزاني، والمشركون، اسم موصول أيضاً، كما قال:

واعلم أنَّ المثنى كذلك نحو "إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار" فإنه يعم كل مسلمين وهذا بناء على تناسي الوصفية في المسلم وإن لم تناسي فـ"أل" فيه موصولة)).

أقول: قوله: (لأنَّ "أل" في الذين، زائدة لزوماً على الصحيح) الأمر كما قال رحمه الله وذلك أنَّ الاسم الموصول معرف بصلته فإذا قلت: (جاء الذي) لم يتم المقصود فإذا جئت بالصلة فقلت: (جاء الذي قام أبوه) تم المقصود واتضح المعنى وحصل تعريف الاسم الموصول بالصلة، وإذا كان الاسم الموصول يعرف بالصلة فلا يمكن أن تكون "أل" فيه للتعريف إذ لازم ذلك أن يجتمع في الكلمة الواحدة تعريفان وهذا غير وارد، ولهذا قالوا في "أل" الداخلة على الأعلام أنَّها زائدة كالعباس، وذلك أنَّ التعريف حصل لها من العلمية.

وقوله: (ولأنَّ "أل" في السارق، والزاني، والمشركون، اسم موصول أيضاً) الأمر كما قال رحمه الله فالمراد بذلك من سرق، ومن زنى، ومن أشرك.

وقوله: (وهذا بناء على تناسي الوصفية في المسلم وإن لم نتناسى ف"أل" فيه موصولة)، وهي حينئذ بمعنى من أسلما.

وقال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٢١): ((قلت جعله "أيان" للمكان سهو منه رحمه الله بل هو للزمان كـ "متى")).

أقول: أيان للزمان؛ لأنَّ أصلها: أي أوان يكون كذا، ثم ركبت الكلمتان بعد الحذف تخفيفاً، وجعلنا كلمة واحدة، كما قالوا: أيش؛ في: أي شيء.

ومن أمثلة ذلك قول الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقَّتِهَا إِلَّا هُوَ﴾ [الأعراف: ١٨٧]. وتأمل كيف قال: لوقتها، ولم يقل لمكانها.

وقال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٢٣): ((الثالثة: الملازمة للنفي، كالعريب، والصارف، والدابر، والديار)).

أقول: يقال: ما بالدار عريبٌ: أي ما بها أحد، ويقال: ما بها صافِرٌ، أي أحد، وقول الله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ﴾ [الحجر: ٦٦] أي جميعهم فلا يبقى منهم أحد، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾ [نوح: ٢٦] أي استأصلهم ولا تبقي أحداً.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٢٥): ((ومن قال: إِنَّ المفرد المعروف بـ"أل" لا يعم. يرد عليه بقوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ (١) إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (٢) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ [العصر: ١ - ٣] إذ لو لم يعم كل إنسان لما استثنى منه ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ الآية)) .

أقول: ومع ذلك ينبغي مراعاة العرف فلو قال الرجل لمراته: إن خرجت من الدار فالطلاق واقع بك، وأراد الطلاق المعلق ولم يرد اليمين، فإذا خرجت لا يقع عليها عموم الطلاق فيقع منه الطلاق الثلاث، وإنما تحسب واحدة. وإذا قال السيد لعبده: اشترى لي اللحم والخبز فلا يحمل على عموم اللحم والخبز.

قال العلامة القرافي رحمه الله في [الفروق] (٢/ ٩٤-٩٥):

(("الفرق الثالث والسبعون بين قاعدة المفرد المعروف بالألف واللام يفيد العموم في غير الطلاق نحو ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة:

٢٧٥]، ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١] وبين قاعدة المعروف بالألف واللام في الطلاق لا يفيد العموم" فلو قال: الطلاق يلزمني لم يلزمه مع عدم النية إلا طلاق واحدة ومقتضى اللغة أن يلزمه الثلاث لأن قاعدة المعروف فاللام التعريف أنه عام في جميع أفراد الجنس الذي دخل عليه وقد دخل على مفهوم الطلاق فيعم أفرادها إلى غير النهاية ومقتضى ذلك أن يلزمه من الطلاق عدد غير متناه إلا أن المحل لا يقبل إلا ثلاثاً فيقتصر عليها كما لو قال أنت طالق مائة فإنه يلزمه الثلاث فقط لعدم قبول المحل الزيادة على ذلك لكن الفقهاء اليوم على خلافه ولا يلزمون به إلا واحدة بسبب أن لام التعريف قد تستعمل لاستغراق الجنس نحو ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] وللمعهود من الجنس نحو قوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا﴾ (١٥) فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ [المزمل: ١٥-١٦] فهذه اللام للمعهود الذي تقدم ذكره ولحقيقة الجنس كقول السيد لعبده

أذهب إلى السوق فاشتر لنا الخبز واللحم يريد إثبات هاتين الحقيقتين

ولا يريد العموم بأن يأتي بجميع أفراد الجنس وليس بينهما معهود ينصرف الكلام إليه بل المراد به حقيقة الجنس أي الماهية الكلية التي تصدق بفرد إذا تقرر أن لام التعريف تستعمل في أحد هذه الأمور الثلاثة فاعلم أن أهل العرف قد نقلوها وخصصوها بحقيقة الجنس دون استغراق الجنس فيصير معنى كلام المطلق أن حقيقة جنس الطلاق يلزمني وإذا لزمته هذه الحقيقة وهذه الحقيقة تصدق بفرد لم يلزمه إلا فرد وهو طلاق واحدة لأن الأيمان مبنية على العرف في اليمين بالله تعالى والطلاق وغيره فإذا حدث عرف بعد اللغة قدم عليها لأنه ناسخ لها والناسخ مقدم على المنسوخ وهاتان قاعدتان في الأصول خالفهما الفقهاء في الفروع وهما قاعدة الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي ولم يقولوا بذلك في الأيمان على ما تقدم من الخلاف وقاعدة المعروف فاللام التعريف قالوا بأنه للعموم ولم يقولوا به في الطلاق والسبب ما تقدم بيانه ((.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٢٨) - في مسألة ورود العموم على سبب خاص-: ((الثالثة: ألا يقترن بدليل التعميم ولا التخصيص وهي مسألة المؤلف. والحق فيها أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فيعم حكم آية اللعان النازلة من عويمر العجلاني وهلال. وآية الظهار النازلة في امرأة أوس بن الصامت وآية الفدية النازلة في كعب بن عميرة. وآية: ﴿وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾ [النساء: ٧] النازلة في ابنتي سعد بن الربيع. وهكذا)).

أقول: لم يحرك المؤلف موضع النزاع في هذه المسألة، وتحريم ذلك أن النزاع في بعض أنواع الأسباب وهو السؤال الخاص الذي كان سبباً للجواب العام.

وأما سائر الأسباب فإنها لا تخص العموم.

قال العلامة الزركشي رحمه الله في [البحر المحيط] (٢ / ٣٦٩):

((الرابع: ليس المراد بالسبب هنا السبب الموجب للحكم كزنى ما عزم فرجم بل السبب في الجواب قاله ابن السمعاني وسبق منقول أبي الحسين بن القطان عن الفقهاء في ذلك. وقال صاحب المصادر: ليس المراد بالسبب هنا ما يولد الفعل بل المراد به الداعي إلى الخطاب بذلك القول والباعث عليه فعلى هذا لا بد في خطاب الحكم من أن يكون مقصوراً على سببه أي داعيته)).

وقال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٣٠): ((وأشار في "المراقي" إلى أنَّ السبب لا يخصص عموم اللفظ عند مالك بقوله:

والعرف حيث قارن الخطابا *** ودع ضمير البعض والأسبابا)).

أقول: قوله: (والعرف حيث قارن الخطابا) أي أنَّ العرف المقارن للخطاب هو الذي يخصص عموم الخطاب، وأمَّا العرف المتأخر بعد الخطاب فلا يخصص الخطاب المتقدم.

وقوله: (ودع ضمير البعض) أي أترك ضمير البعض لا تخصص به العموم السابق، وذلك إذا كان أول الخطاب عاماً ثم جاء في آخر الخطاب ضمير يرجع إلى بعض أفراد العام السابق فإنه لا يخصصه، ومثال ذلك قول الله تعالى: ﴿الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ

ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فإنَّها تعم الرجعيات والبائنات، وقوله بعد ذلك: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا

إِصْلَاحًا﴾ [البقرة: ٢٢٨] فإنَّ الضمير فيها راجع إلى بعض المطلقات وهنَّ الرجعيات فلا يخصص الضمير المتأخر عموم أول الآية.

وهكذا في قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ﴾ [الأنعام: ٩٤] فإنَّها

تعم المسلمين والكفار، وقوله تعالى بعد ذلك: ﴿وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ

عَنْكُمْ مَا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ [الأنعام: ٩٤] وارد في الكفار دون المسلمين فلا يخص ذلك ما تقدم من عموم الآية، وهذا على مذهب

الجمهور وهو الصحيح خلافاً للحنفية.

وقوله: (والأسبابا) أي ودع الأسباب فلا تخصص بها عموم الخطاب، أي إذا ورد الخطاب على سبب خاص فدع التخصيص به.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٣٢): ((ب- وطرف لا يدخلن فيه معهم إجماعاً، نحو الرجال والذكور، كما لا يدخل الرجال في لفظ النساء والإناث، ونحو ذلك)) .

أقول: ومع هذا قد يدخلن في الحكم الموجه للرجال ونحو ذلك بعموم العلة كقوله صلى الله عليه وسلم: ((يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنْ اسْتَطَاعَ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ فَإِنَّهُ أَغْضُ لِلْبَصْرِ وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ)) .
فهذا اللفظ يتناول النساء بعموم العلة، وهو أنَّ شهوة النكاح غريزة في الصنفين، وكل منهما محتاج إلى قضائها.
وهكذا قوله صلى الله عليه وسلم: ((وَلَا يَبِيعُ الرَّجُلُ عَلَى بَيْعِ أَخِيهِ)) . رواه البخاري (٢١٤٠)، ومسلم (١٤١٢) من حديث أبي هريرة.

فيدخل النساء في هذا بعموم العلة.

وهكذا قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((أَيُّمَا رَجُلٍ أَعْتَقَ امْرَأً مُسْلِمًا اسْتَنْقَذَ اللَّهُ بِكُلِّ عَضْوٍ مِنْهُ عَضْوًا مِنْهُ مِنَ النَّارِ)) .
رواه البخاري (٢٥١٧) عن أبي هريرة. ورواه مسلم (١٥٠٩) وليس في حديثه ذكر رجل.
وهكذا ما رواه البخاري (٦١٠٤) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((أَيُّمَا رَجُلٍ قَالَ لِأَخِيهِ يَا كَافِرٌ فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا)) .

ورواه مسلم (٦٠) عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((إِذَا كَفَرَ الرَّجُلُ أَخَاهُ فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا)) .
وما رواه مسلم (١٦٢٥) عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((أَيُّمَا رَجُلٍ أُعْمِرَ عُمرَى لَهُ وَلِعَقِبِهِ فَإِنَّهَا لِلَّذِي أُعْطِيَهَا لَا تَرْجِعْ إِلَى الَّذِي أَعْطَاهَا لِأَنَّهُ أُعْطِيَ عَطَاءً وَقَعَتْ فِيهِ الْمَوَارِيثُ)) .
فكل هذه الحديث تتناول النساء بعموم العلة.

وقال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٣٥) - في مبحث العام إذا دخله التخصيص هل يبقى حجة فيما لم يخص -:
((والقول بأنه لا يبقى حجة في الباقي بعد التخصيص يلزمه بطلان جل عمومات الكتاب والسنة لأنَّ الغالب عليها التخصيص)).

أقول: الصحيح ما قرره المؤلف من كونه حجة في الباقي لكن لا يسلم له أنَّ جل عمومات الكتاب والسنة مخصوصة، بل الغالب فيها أنَّها محفوظة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (٦ / ٤٤٢-٤٤٣):

((ثم يقال: ثانياً: من الذي سلم لكم أنَّ العموم المجرد الذي لم يظهر له مخصص دليل ضعيف؟ أم من الذي سلم أنَّ أكثر العمومات مخصوصة؟ أم من الذي يقول ما من عموم إلَّا قد خص إلَّا قوله: ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾؟ فإنَّ هذا الكلام وإن كان قد يطلقه بعض السادات من المتفقهة وقد يوجد في كلام بعض المتكلمين في أصول الفقه فإنَّه من أكذب الكلام وأفسده. والظن بمن قاله أولاً أنَّه إنَّما عني أنَّ العموم من لفظ "كل شيء" مخصوص إلَّا في مواضع قليلة كما في قوله: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾، ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾، ﴿فَتَحْنًا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ وإلَّا فأني عاقل يدعي هذا في جميع صيغ العموم في الكتاب والسنة وفي سائر كتب الله وكلام أنبيائه وسائر كلام الأمم عربهم وعجمهم. وأنت إذا قرأت القرآن من أوله إلى آخره وجدت غالب عموماته محفوظة؛ لا مخصوصة. سواء عنيت عموم الجمع لأفراده أو عموم الكل لأجزائه أو عموم الكل لجزيئاته فإذا اعتبرت قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ فهل تجد أحداً من العالمين ليس الله ربه؟ ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ فهل في يوم الدين شيء لا يملكه الله؟ ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ فهل في المغضوب عليهم والضالين أحد لا يجتنب حاله التي كان بها مغضوباً عليه أو ضالاً؟)). إلخ.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٣٧) - في مبحث الباقي بعد التخصيص هل هو حقيقة أو مجاز-: ((واحتج المانعون بأن أصل الوضع يتناوله مع غيره لا دونه والشيء مع غيره، غيره لا مع غيره)).

أقول: مرادهم أن دخول اللفظ المتبقي بعد التخصيص في العموم يختلف حاله قبل دخول التخصيص فيه، وذلك أن العام كان يتناوله مع جميع أفراد العام ثم صار يتناوله مع إخراج بعض الأفراد، (والشيء مع غيره) وهو المتبقي من العموم مع سائر أفراد العام قبل التخصيص، (غيره) أي يختلف أمره عن كونه (لا مع غيره) وذلك بعد خروج بعض أفراد العام من العموم.

وقال رحمه الله (ص: ٣٣٧): ((وهذه الطرق هي التي أشار إليها المؤلف، وفيه أربعة أقوال غيرها:

١- الأول : أنه حقيقة إن كان الباقي غير منحصر لبقاء خاصية العموم وبه قال ابن فورك)).

أقول: قوله (إن كان الباقي غير منحصر) أي تكون به كثرة يعسر حصرها.

قال الغزالي: كل عدد لو اجتمعوا في صعيد لعسر على الناظر عددهم بمجرد النظر كالألف فهو غير محصور وإن سهل كالعشرة والعشرين فمحصور وبين الطرفين أوساط تلحق بأحدهما بالظن وما وقع فيه الشك استفتي فيه القلب اهـ.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٣٨-٣٣٩): ((قال المؤلف رحمه الله تعالى :-

فصل:

ويجوز تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد، وقال القاضي، والرازي، والقفال، والغزالي، لا يجوز نقصان عن أقل الجمع الخ...

حاصله: هل يجوز إخراج أفراد العام بالمخصص حتى لا يبقى إلا فرداً واحداً أولاً بد من بقاء أقل الجميع: جزم المؤلف بالأول، وعزا الثاني لمن ذكرنا)).

أقول: لم يحرر المؤلف رحمه الله موضع النزاع، وذلك أنَّ النزاع غير وارد فيما إذا كان العام مفرداً فإنه يجوز أن يخص حتى لا يبقى إلا واحد عند جميعهم.

قال العلامة الشوكاني رحمه الله في [إرشاد الفحول] (١/ ٣٥٦):

((المذهب الثاني: أنَّ العام إن كان مفرداً كمن، والألف واللام، نحو اقتل من في الدار، واقطع السارق، جاز التخصيص إلى أقل المراتب وهو واحد؛ لأنَّ الاسم يصلح لهما جميعاً، وإن كان بلفظ الجمع كالمسلمين جاز إلى أقل الجمع وذلك إمَّا ثلاثة أو اثنان على الخلاف، قاله القفال الشاشي وابن الصباغ.

قال الشيخ أبو إسحاق الاسفراييني: لا خلاف في جواز التخصيص إلى واحد، فيما إذا لم تكن الصيغة جمعاً، كمن والألف واللام ((.

واعترض على ذلك العلامة الشوكاني رحمه الله فقال (١/ ٣٥٨):

((ولا وجه لقول من قال بالفرق بين كون الصيغة مفردة لفظاً كمن وما والمعرف باللام، وبين كونها غير مفردة، فإنَّ هذه الصيغ التي ألفاظها مفردة لا خلاف في كون معانيها متعددة، والاعتبار إمَّا هو بالمعاني لا بمجرد الألفاظ)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٣٩): ((ومن أمثله في القرآن قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ

جَمَعُوا لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ [آل عمران: ١٧٣] الآية. لأنَّ المراد بالناس نعيم بن مسعود، أو أعرابي من خزاعة، ويدل لذلك

إفراد الإشارة في قوله: ﴿إِنَّمَا ذَلِكَ الشَّيْطَانُ يَخَوْفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾ [آل عمران: ١٧٥] الآية. كما نبه عليه غير واحد ((.

أقول: فإن قيل هذه الآية واردة في العام الذي أريد به الخصوص، والخلاف إمَّا هو في العام المخصوص.

فقد أجاب عن ذلك الأمير الصنعاني رحمه الله فقال في [إجابة السائل] (ص: ٣١٩):

((وتقرر جواز التخصيص وهو إخراج بعض أفراد العام عن حكمه والإخراج إلى أن يبقى واحد صادق على ذلك فالمانع منه هو

المحتاج إلى الدليل وقد ورد أيضاً في القرآن: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾ والمراد به واحد وهو نعيم بن مسعود كما عرف في سبب

النزول وإن كان هذا من العام المراد به الخصوص لا من العام المخصوص لكنه إذا جاز فيه فليجز في العام المخصوص فإنه لا فارق بينهما إلا الإرادة فكما جاز أن يراد واحد من أفراده ابتداء من دون ملاحظة العموم في العام فليجز أن المراد به واحد من أفراده مع

ملاحظة العموم، وأي فارق مصحح لهذا دون هذا، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ﴾ [آل

عمران: ٤٥] فإن المراد به جبريل، ومن ذلك: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤] مع أن القائل بعضهم وفيه آيات

آخر فهذا القول أقرب الأقوال وهي خمسة مقصودة في المطولات ((.

قلت: لكن أجاب جماعة من علماء الأصول بانتفاء العموم من هذه الأمثلة باعتبار أن الألف واللام فيها للعهد لا للعموم.

لكن أجيب بأنه إذا جاز أن يراد بـ(الناس المعهود) واحد من معناه الكثير جاز في الناس للكثير غير المعهود أن يراد به ذلك.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٤٠-٣٤١): ((قال المؤلف رحمه الله تعالى :-

فصل:

والمخاطب يدخل تحت الخطاب بالعام وقال قوم لا يدخل الخ ...

حاصله: أنَّ المخاطب باسم الفاعل اذا خاطب غيره بصيغة العموم هل يدخل هو في عموم ذلك الخطاب أو لا؟
اختار المؤلف أنَّه يدخل، واحتج المخالف بأنَّه لو قال لعبده: من دخل فأعطه درهماً فدخل هو لم يدخل في عموم خطابه
فليس عليه أن يعطيه، وأجاب المؤلف عن هذا بأنَّ اللفظ عام والقرينة هي التي أخرجت المخاطب وقد قدمنا طرفاً من هذا
في الأمر.

قلت: سأل أصحاب رسول الله النبي صلى الله عليه وسلم عن مضمون هذه المسألة فأجابهم بما يقتضي دخول المخاطب
وذلك أنَّه لما قال لهم: "لن يدخل أحدكم عمله الجنة" سألوه: هل هو داخل في هذا الخطاب بقولهم: ولا أنت فقال
صلى الله عليه وسلم: "ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته من فضله" ((.

أقول: الذي يظهر لي في تحرير هذه المسألة أنَّ المخاطب إن كان مبلغاً عن الغير فالأصل دخوله في عموم الخطاب، وإن كان منشئاً
للخطاب من جهة نفسه فالأصل عدم دخوله في ذلك إلا إذا وجدت قرينة تدل على دخوله في ذلك.

وقد جاء في [المسودة] (ص: ٣٢-٣٣) لآل تيمية:

((مسألة: هل يدخل الأمر والمخاطب تحت الخطاب في مثل قول القائل لمأموره: "من دخل هذه الدار فأعطه درهماً" فلو دخل هذا
القائل فهل يعطى بحكم هذا اللفظ إذا لم يمنع منه قرينه يخرج على مذهبين للأصوليين:
أحدهما: يدخل اختاره الجويني وهو أقيس بكلام أصحابنا، وقال القاضي في "مختصر له في أصول الفقه": الأمر لا يدخل تحت
أمره لأنَّ الأمر يجب أن يكون فوق المأمور فأمر النبي صلى الله عليه وسلم فيما يبلغ عن الله تعالى فهو وغيره فيه سواء إلا ما خصه
الدليل، وأمَّا ما أمر به من ذات نفسه فلا يدخل فيه إلا أن يقره الله عليه فحينئذ يدخل فيه لأنَّ الأصل أنَّ المخاطب لا يدخل
تحت خطابه إلاً بدليل ولهذا إذا قال: "أنا ضارب من في البيت" لا تدخل نفسه فيه، وصرح القاضي به في "الكفاية" فقال: والأمر
يدخل تحت الأمر خلافاً لأكثر الفقهاء والمتكلمين في قولهم: لا يدخل وذكر أنَّ قول أكثر الفقهاء والمتكلمين أنَّ الأمر لا يدخل
تحت الأمر ثم إنَّه في بحث المسألة بيَّن أنَّ صورة المسألة إذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم أمته بشيء وعلمه بأنَّه ليس يأمر نفسه
وإنَّما هو مبلغ أمر الله. قال: وعلى أنَّه غير ممتنع أن يقول لنفسه: افعلي ويريد منه الفعل. وقد ذكر عن المخالف أنَّه لا يجوز أن يأمر
نفسه بلفظ يخصه فلا يجوز أن يكون آمراً بلفظ يعمه وغيره فأجاب بهذا فصارت المسألة ثلاثة أقسام:
أحدها: أن يأمر نفسه بلفظ خاص.

الثاني: أن يأمر نفسه وغيره.

الثالث: إذا أمرهم مبلغاً عن غيره، وظاهر قول الحلواني أنَّ هذه المسألة من جملة صورها ما إذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم أمته
بشيء فهل يدخل أم لا؟ وقال أبو محمد التميمي: لا يدخل الأمر تحت الأمر المطلق إلاً بدليل وهذه متصلة بأمر النبي صلى الله
عليه وسلم لأمرته هل يدخل فيه فإنَّ لها "مأخذين":

أحدهما: أنَّ أمره من الله تعالى فيكون هو مبلغاً لأمر الله.

والثاني: بتقدير أن يكون هو الأمر فهل يدخل الأمر تحت أمر نفسه أكثر كلام القاضي أنَّه لا يدخل، وفيه وجه آخر أنَّه يدخل وقال القاضي في "مقدمة المجرد": وإذا أمر الرسول بأمر فإنَّه يدخل هو صلى الله عليه وسلم في حكم ذلك الأمر إلا أن يكون في مقتضى اللفظ ما يمنع دخوله فيه ((.

قلت: وللمسألة فروع فقهية منها:

إذا قال المتكلم: نساء العالمين طوالق. فهل تطلق نساؤه أو لا، وإذا قال: عبيد العالمين أحرار، أو أموالهم صدقة، ونحو ذلك هل يدخل المتكلم في هذا العموم أو لا. فيه النزاع السابق.

وهكذا إذا قال لعبده: كل من دخل الدار فأعطه درهماً فدخل المتكلم فهل يعطى درهماً.

وهكذا إذا أوقف شيئاً للفقراء وكان هو فقيراً أو افتقر هل يدخل في الوقف أو لا.

وهكذا لو قال: والله لأضربن من في الدار، وكان هو في الدار فهل يدخل في عموم لفظه أو لا.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٤٢): ((اعلم أولاً: أنه رحمة الله لم يذكر تعريف التخصيص ولا تقسيم المخصص إلى متصل ومنفصل، ونحن نوضح ذلك إن شاء الله، فالتخصيص في الاصطلاح قصر العام على بعض أفرادهِ بدليل يدل على ذلك)).

أقول: قوله في تعريف التخصيص: (قصر العام) فيه شيء من النظر، وذلك أن قصر العام يحتمل قصر حكمه وهو المراد بالتخصيص، وقد يراد قصر لفظه كالعام الذي أريد به الخصوص فإنه قصر لدلالته على العموم. فالعام المخصوص قصر حكمه وبقت دلالة اللفظ على العموم، وأمّا العام الذي أريد به الخصوص ففيه قصر اللفظ عن دلالة العموم.

فكان ينبغي للمؤلف أن يذكر قيد (حكم) حتى يكون التعريف جامعاً مانعاً.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٤٥) - في مبحث المخصصات المنفصلة -:

((٢ - العقل: و يمثلون له بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] الآية.

يقولون: دل العقل على أنه تعالى لا يتناوله ذلك وإن كان لفظ الشيء يتناوله كقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾

[القصص: ٨٨]، وقوله: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ﴾ [الأنعام: ١٩].

ومثل له المؤلف بقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] فإنَّ العقل دل على أنَّ فاقد العقل بالكلية لا

يدخل في هذا الخطاب ((.

أقول: التمثيل على التخصيص بالعقل بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ لا يظهر لي صحته، وذلك أنَّ الأصل في المتكلم أنَّه لا يدخل في عموم خبره إلاَّ لقرينة تدل على دخوله. والله أعلم.

وهكذا تمثيل المؤلف بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ لا يظهر لي صحته أيضاً، وذلك التخصيص وارد بالسنة لا

بالعقل وذلك فيما رواه أحمد (٨٩٦، ٩١٠، ١١٢٢، ١٢٥٨، ١٢٩٠، ١٢٩٢)، وأبو داود (٣٨٢٣، ٣٨٢٤، ٣٨٢٥)، والترمذي

(١٣٤٣) عن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن

الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل)).

قلت: وهو حديث صحيح بطرقه وشواهده.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله رحمه الله (ص: ٣٤٦-٣٤٧):

((السادس: العرف المقارن للخطاب، ولم يذكره المؤلف رحمه، ومثاله: ما رواه الإمام أحمد ومسلم من حديث معمر بن عبد الله رضي الله عنه قال: كنت أسمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "الطعام بالطعام مثلاً بمثل"، وكان طعامنا يومئذ الشعير.

فمن يقول: بأنَّ علة الربا غير الطعم خصص عموم إطعام في هذا الحديث بالشعير للعرف المقارن للخطاب)).

أقول: لا يستقيم أن يجعل هذا المثال من أمثلة التخصيص، وذلك أنَّ دلالة اللفظ على العموم لم ترد في هذا المثال وذلك أننا إذا حملنا الطعام على الشعير فإنَّ العموم يرتفع بالكلية فيكون من قبيل العام الذي أريد به الخصوص ولا يكون من العام المخصوص. وفي الحديث احتمال آخر وهو أنَّ "أل" في "الطعام" عهديّة والمعهود لا عموم له وهو الشعير فلا يكون حينئذ في الحديث عموم أصلاً.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٥٠): ((الثانية: تعارض خاصين فيجب الترجيح)).

أقول: إنما يجب الترجيح إذا لم يمكن الجمع ولا النسخ.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٥١): ((الثالثة: تعارض عامين مطلقاً أو من وجه، فإن أمكن الجمع جمع وإلا وجب الترجيح، مثال ما أمكن فيه الجمع: أحاديث ذم من يشهد قبل أن يستشهد مع أحاديث مدحه. فيجمع بحمل ذمه على أن يكون عالماً بأن صاحب الحق عالم بأنه يعرف حقه. ويحمل مدحه على كونه لم يعلم بأنه شاهد له على حقه)).

أقول: الحديثان هما:

ما رواه البخاري (٣٦٥٠)، ومسلم (٢٥٣٥) عن عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((خَيْرُ أُمَّتِي قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ قَالَ عِمْرَانُ فَلَا أَدْرِي أَذْكَرَ بَعْدَ قَرْنِهِ قَرْنَيْنِ، أَوْ ثَلَاثًا ثُمَّ إِنَّ بَعْدَكُمْ قَوْمًا يَشْهَدُونَ، وَلَا يُسْتَشْهَدُونَ وَيَخُونُونَ، وَلَا يُؤْتَمَنُونَ وَيَنْذُرُونَ، وَلَا يَفُونَ وَيَظْهَرُ فِيهِمُ السَّمَنُ)).

والحديث الآخر ما رواه مسلم (١٧١٩) عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِخَيْرِ الشُّهَدَاءِ الَّذِي يَأْتِي بِشَهَادَتِهِ قَبْلَ أَنْ يُسْأَلَهَا)).

قلت: ولم يرتض شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله مثل هذا الجمع فقال كما في [مجموع الفتاوى] (٢٠ / ٢٩٦-٢٩٧):

((قد فهم منه طائفة من العلماء أنَّ المراد به أداء الشهادة بالحق قبل أن يطلبها المشهود له وحملوا ذلك على ما إذا كان عالماً؛ جمعاً بين هذا وبين قوله: "ألا أنبئكم بخير الشهداء: الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها". وحملوا الثاني على أن يأتي بها المشهود له فيعرفه بها. والصحيح أنَّ الذم في هذه الأحاديث لمن يشهد بالباطل كما جاء في بعض ألفاظ الحديث: "ثم يفشو فيهم الكذب حتى يشهد الرجل ولا يستشهد"؛ ولهذا قرن ذلك بالخيانة وترك الوفاء بالندب وهذه الخصال الثلاثة هي آية المنافق كما ثبت في الحديث المتفق عليه عليه صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: "آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أؤتمن خان" وفي لفظ لمسلم: "وإن صام وصلى وزعم أنه مسلم" فذمهم صلى الله تعالى عليه وسلم على ما يفشو فيهم من خصال النفاق وبين أنهم يسارعون إلى الكذب حتى يشهد الرجل بالكذب قبل أن يطلب منه ذلك؛ فإنه شر من لا يكذب حتى يسأل أن يكذب)).

وقال رحمه الله في [منهاج السنة] (٨ / ٢٦٨-٢٦٩):

((وقوله: "يشهدون ولا يستشهدون" حملة طائفة من العلماء على مطلق الشهادة حتى كرهوا أن يشهد الرجل بحق قبل أن يطلب منه المشهود له إذا علم الشهادة وجمعوا بذلك بين هذا وبين قوله: "ألا أخبركم بخير الشهداء الذي يأتي بالشهادة قبل أن يسألها". وقال طائفة أخرى: إنما المراد ذمهم على الكذب أي يشهدون بالكذب كما ذمهم على الخيانة وترك الوفاء فإن هذه من آيات النفاق التي ذكرناها في قوله: "آية المنافق ثلاث إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أؤتمن خان". أخرجاه في الصحيحين، وأمَّا الشهادة بالحق إذا أداها الشاهد لمن علم أنه محتاج إليها ولم يسأله ذلك فقد قام بالقسط وأدى الواجب قبل أن

يسأله وهو أفضل ممن لا يؤديه إلا بالسؤال كمن له عند غيره أمانة فأدائها قبل أن يسأله أدائها حيث يحتاج إليها صاحبها وهذا أفضل من أن يحوج صاحبها إلى ذل السؤال وهذا أظهر القولين)).

قلت: الحديث الذي ذكره شيخ الإسلام رواه ابن ماجه (٢٣٦٣)، والنسائي في [الكبرى] (٩٢٢١) من طريق جرير بن حازم عن عبد الملك بن عمير عن جابر بن سمرة، قال: خَطَبَنَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ بِالْجَابِيَةِ، فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَامَ فِينَا مِثْلَ مَقَامِي فِيكُمْ، فَقَالَ: ((اخْفَظُونِي فِي أَصْحَابِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَفْشُو الْكَذِبُ، حَتَّى يَشْهَدَ الرَّجُلُ وَمَا يُسْتَشْهَدُ، وَيَحْلِفَ وَمَا يُسْتَحْلَفُ)).

قلت: هذا حديث حسن.

وقال الحافظ الترمذي رحمه الله في [سننه] (١٢٥ / ٤):

((ومعنى هذا الحديث عند بعض أهل العلم يعطون الشهادة قبل أن يسألوها إنما يعني شهادة الزور يقول: يشهد أحدهم من غير أن يستشهد، وبيان هذا في حديث عمر بن الخطاب، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يفسو الكذب حتى يشهد الرجل ولا يستشهد، ويحلف الرجل ولا يستحلف". ومعنى حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "خير الشهداء الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها"، هو عندنا إذا أشهد الرجل على الشيء أن يؤدي شهادته ولا يمتنع من الشهادة، هكذا وجه الحديث عند بعض أهل العلم)).

وقول المؤلف ها هنا: (فإن أمكن الجمع جمع وإلا وجب الترجيح) لا يستقيم وذلك أن النسخ مقدم على الترجيح إن علم.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٥٢): ((وحاصل تحريره أنَّ المتعارضين يجب الجمع بينهما إن أمكن فإن لم يمكن رجح أحدهما، فإن لم يرجح فالأخير ناسخ فإن لم يعلم الأخير طلب الدليل من غيرها)) .

أقول: قدم ها هنا الترجيح على النسخ، والصواب تقديم النسخ على الترجيح، وهذا ما قرره المؤلف رحمه الله في مبحث الترتيب بين الأدلة حيث قال: ((وأعلم أنَّه إن حصل التعارض وجب الجمع أولاً إن أمكن كتزليلهما على حالين كما أكثرنا من أمثله القرآنية في كتابنا "دفع الإيهام الاضطراب عن آيات الكتاب" ومن أمثله في الحديث، الحديث الوارد بزم الشاهد قبل أن تطلب منه الشهادة، مع الحديث الوارد بمدحه. فيجمع بينهما بأن ينزل كل منهما على حال، فيحمل حديث المدح على من شهد في حق الله، ومن يعلم أنَّ المشهود له لا يعلم أنَّه شاهد له، ويحمل حديث الذم على الشاهد في حق الآدمي العالم بأن الشاهد يعلم ما يشهده به ولم يطلبه، فإن لم يمكن الجمع فالمتأخر ناسخ للمتقدم، فإن لم يعرف المتأخر فالترجيح)) .

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٥١): ((ومثال ما يجب فيه الترجيح حديث وجوب الوضوء من مس الذكر وحديث عدم وجوبه فيرجع حديث الوجوب بأنه أحوط في الخروج من العهدة)) .

أقول: لا يجب الترجيح بل الجمع ممكن بحمل الأمر بالوضوء على الاستحباب، وعدم الوضوء على نفي الوجوب، أو حمل الأمر بالوضوء بمن ذكره بشهوة، والآخر بمن مسه بغير شهوة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (٢٠ / ٥٢٦):

((والأظهر أنَّه لا يجب الوضوء من مس الذكر ولا النساء ولا خروج النجاسات من غير السبيلين ولا القهقهة ولا غسل الميت فإنَّه ليس مع الموجبين دليل صحيح بل الأدلة الراجعة تدل على عدم الوجوب لكن الاستحباب متوجه ظاهر)) .
وقال رحمه الله (٢١ / ٢٤١): ((والأظهر أيضاً أنَّ الوضوء من مس الذكر مستحب لا واجب وهكذا صرح به الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه وبهذا تجتمع الأحاديث والآثار بحمل الأمر به على الاستحباب ليس فيه نسخ قوله: "وهل هو إلا بضعة منك" وحمل الأمر على الاستحباب أولى من النسخ)) .
وقال رحمه الله (٢٥ / ٢٣٨): ((وأمره بالوضوء من مس الذكر إنَّما هو استحباب إمَّا مطلقاً وإمَّا إذا حرك الشهوة)) .

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٥٤) -في مبحث الاستثناء-: ((وقال النابغة الذبياني:

وقفتُ فيها أصيلاً لا أسألها *** عيتُ جواباً، وما بالربع من أحدٍ

إلا الأواريَّ لأياً ما أئينها *** والتؤي كالحوضِ بالمظلومةِ الجلدِ

وقال الراجز:

وبلدة ليس بها أنيس *** إلا العافيرُ وإلا العيسُ)) .

أقول: والربع: منزل القوم وكأنه سمي بذلك لإقامتهم فيه زمن الربيع.

والأواري: محابس الخيل ومرابطها وأحدها أرى.

الآئي: البطء؛ وما أئينها أي: أتبينها والمعنى أنه استبان له محابس الخيل عن بطء.

والتؤي: حاجز من تراب حول الحياء؛ المظلومة: الأرض يُخفر فيها ولم يكن فيها حفر قبل ذلك، ويقال أيضاً المظلومة الأرض من غير عمارة، ولا حجارة.

والجلد: الغليظ من الأرض، والجلد: الأرض الصلبة.

ووجه الشاهد أنه استثنى الأواري من "أحد" الذين يسكنون الربع، والأواري من غير جنس الساكنين.

قلت: والعافير: وَلَدُ الْبَقَرَةِ الْوَحْشِيَّةِ، وقيل: تَيْسُ الظَّبَاءِ.

والعيس: العيس بالكسر: الإبل البيضُ يخالط بياضها شيء من الشقرة.

ووجه الشاهد أنه استثنى العافير والعيس من جملة الأنيس وليس هما من جنس ما يؤنس به.

وقد نازع في هذين المثالين بعض العلماء فقال الآمدي في [الإحكام] (٢/ ٣١٧)

((وأما استثناء (العافير والعيس) من (الأنيس) فليس استثناء من غير الجنس لأنها مما يؤنس بها فهي من جنس الأنيس وإن لم تكن

من جنس الإنس بل وقد يحصل الأنس بالآثار والأبنية والأشجار فضلاً عن الحيوان.

وأما استثناء (الأواري) من (أحد) فإنما كان لأنه كما يطلق الأحد على الآدمي فقد يطلق على غيره من الحيوانات والجمادات

ولذلك يقال: رأيت أحد الحمارين، وركبت أحد الفرسين، ورميت أحد الحجرين، وأحد السهمين فلم يكن الاستثناء من غير الجنس

من حيث إنَّ الأواري مما يصدق عليها لفظة (أحد) وتقدير أن لا يكون من الجنس فإلا ليست استثنائية حقيقة بل بمعنى (لكن)

كما سبق)) .

وقال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٥٥): ((وينبغي على الخلاف في هذه المسألة ما لو قال: له على ألف درهم إلا ثوباً، فعلى القول بصحة الاستثناء المنقطع تسقط قيمة الثوب بتقدير مضاف أو على المجاز عندهم من إطلاق الثوب وإرادة قيمته. و
 وفرق بعضهم بين الإقرار فأسقط فيه قيمة الثوب وبين العقد فجعل "إلا" فيه بمعنى الواو، وهو مقتضى كلام مالك في "المدونة")) .

أقول: وقد ذهب بعض علماء الأصول: أن قوله: (له علي درهم إلا ثوباً) داخل في الاستثناء من الجنس كما قال العلامة الزركشي رحمه الله في [البحر المحيط] (٢/ ٤٢٥):

((وأما قول الشافعي: يجوز أن يقول له علي ألف درهم إلا ثوباً فهو على التحقيق استثناء الشيء من جنسه لأنَّ المعنى إلا قيمة ثوب)) .

قلت: وأما العلامة ابن قدامة رحمه الله أبطل الاستثناء من غير الجنس.

فقال في [المغني] (١٠ / ٣٧٢-٣٧٤):

((مسألة؛ قال: (ومن أقر بشيء، واستثنى من غير جنسه، كان استثناءه باطلاً، إلا أن يستثنى عيناً من ورق، أو ورقاً من عين) في هذه المسألة فصلان: أولهما: أنه لا يصح الاستثناء في الإقرار من غير الجنس، وبهذا قال زفر ومحمد بن الحسن، وقال أبو حنيفة: إن استثنى مكيلاً أو موزوناً، جاز، وإن استثنى عبداً أو ثوباً من مكيل أو موزون، لم يجز.

وقال مالك والشافعي يصح الاستثناء من غير الجنس مطلقاً؛ لأنه ورد في الكتاب العزيز ولغة العرب، قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا

لِّلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ ۖ﴾ .

وقال الله تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا إِلَّا قِيلًا سَلَامًا ۖ﴾ .

وقال الشاعر: وبلدة ليس بها أنيس *** إلا اليعافير وإلا العيس.

وقال آخر: عيت جواباً وما بالربع من أحد *** إلا أوارى لأيا ما أبينها.

ولنا أنَّ الاستثناء صرف اللفظ بحرف الاستثناء عما كان يقتضيه لولاه.

وقيل: هو إخراج بعض ما تناوله المستثنى منه، مشتق من ثنيت فلاناً عن رأيه.

إذا صرفته عن رأي كان عازماً عليه.

وثنيت عنان دابتي.

إذا صرفتها به عن وجهتها التي كانت تذهب إليها.

وغير الجنس المذكور ليس بداخل في الكلام، فإذا ذكره، فما صرف الكلام عن صوبه، ولا ثناه عن وجهه استرساله، فلا يكون استثناء، وإنما سمي استثناء تجوزاً، وإنما هو في الحقيقة استدراك.

"وإلا" هاهنا بمعنى "لكن". هكذا قال أهل العربية؛ منهم ابن قتيبة، وحكاه عن سيبويه.

والاستدراك لا يأتي إلا بعد الجحد، ولذلك لم يأت الاستثناء في الكتاب العزيز من غير الجنس إلا بعد النفي، ولا يأتي بعده الإثبات، إلا أن يوجد بعده جملة.

وإذا تقرر هذا، فلا مدخل للاستدراك في الإقرار؛ لأنه إثبات للمقر به، فإذا ذكر الاستدراك بعده كان باطلاً، وإن ذكره بعد جملة كأن قال: له عندي مائة درهم إلا ثوباً لي عليه.

فيكون مقراً بشيء مدعياً لشيء سواه، فيقبل إقراره، وتبطل دعواه، كما لو صرح بذلك بغير لفظ الاستثناء.

وأما قوله تعالى: ﴿فَسَجِدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ فإن إبليس كان من الملائكة، بدليل أن الله تعالى لم يأمر بالسجود غيرهم، فلو لم يكن

منهم لما كان مأموراً بالسجود، ولا عاصياً بتركه، ولا قال الله تعالى في حقه: ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾.

ولا قال: ﴿مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ وإذا لم يكن مأموراً فلم أنكسه الله وأهبطه ودحره؟ ولم يأمر الله تعالى بالسجود إلا الملائكة.

فإن قالوا: بل قد تناول الأمر الملائكة ومن كان معهم، فدخل إبليس في الأمر لكونه معهم.

قلنا: قد سقط استدلالكم، فإنه متى كان إبليس داخلاً في المستثنى منه، مأموراً بالسجود، فاستثناؤه من الجنس، وهذا ظاهر لمن أنصف، إن شاء الله تعالى.

فعلى هذا، متى قال: له علي ألف درهم إلا ثوباً.

لزمه الألف، وسقط الاستثناء، بمنزلة ما لو قال: له علي ألف درهم، لكن لي عليه ثوب.

الفصل الثاني: إذا استثنى عيناً من ورق، أو ورقاً من عين، فاختلف أصحابنا في صحته؛ فذهب أبو بكر عبد العزيز إلى أنه لا يصح؛ لما ذكرنا. وهو قول محمد بن الحسن.

وقال ابن أبي موسى: فيه روايتان.

واختار الخري صحته؛ لأن قدر أحدهما معلوم من الآخر، ويعبر بأحدهما عن الآخر، فإن قوماً يسمون تسعة دراهم ديناراً، وآخرون يسمون ثمانية دراهم ديناراً، فإذا استثنى أحدهما من الآخر، علم أنه أراد التعبير بأحدهما عن الآخر، فإذا قال: له علي دينار إلا ثلاثة دراهم، في موضع يعبر فيه بالدينار عن تسعة، كان معناه: له علي تسعة دراهم إلا ثلاثة.

ومتى أمكن حمل الكلام على وجه صحيح، لم يجز إلغاؤه، وقد أمكن بهذا الطريق، فوجب تصحيحه.

وقال أبو الخطاب: لا فرق بين العين والورق وبين غيرهما، فيلزم من صحة استثناء أحدهما من الآخر صحة استثناء الثياب وغيرها.

وقد ذكرنا الفرق.

ويمكن الجمع بين الروايتين بحمل رواية الصحة على ما إذا كان أحدهما يعبر به عن الآخر، أو يعلم قدره منه، ورواية البطلان على ما إذا انتفى ذلك، والله أعلم ((.

قلت: الذي يظهر لي صحة ما ذكره العلامة ابن قدامة رحمه الله، وإدخال الاستثناء المنقطع في أحكام الاستثناء الحقيقي فيه ما فيه من التكلف.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٥٥-٣٥٦): ((وما اشترط كون المستثنى أقل من النصف فقد استدل له بأن استثناء الأكثر ليس من لغة العرب.

قال: وقال أبو إسحاق الزجاج: لم يأت الاستثناء إلا في القليل من الكثرة. وقال ابن جني: لو قال قائل له على مائة إلا تسعة وتسعين. ما كان متكلماً بالعربية، وكان كلامه عياً من الكلام ولكنه.

قلت: وهذا القول عزاه واحد لمالك وهو قول الباقلاني والبصريين وعليه أكثر النحاة.

وقال أكثر الأصوليين: يجوز استثناء الأكثر، واستدلوا بأن الله تعالى قال في آية: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (٨٢) إِلَّا

عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ﴾ [ص: ٨٢، ٨٣] الآية. وقال في أخرى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ [الحجر: ٤٢]

الآية. قالوا: فلا بد أن يكون الغاؤون أكثر من المخلصين، أو العكس وعلى كل فقد استثنى الله الأكثر.

قلت: وهذا الدليل في المسألة قوى.

وجواب المؤلف رحمه الله عنه بدخول الملائكة في آية استثناء الغاوين وخروجهم من آية استثناء المخلصين ليس بمتجه فيما يظهر لي بل الظاهر إخراجهم من الآيتين أو إدخالهم فيها. أمّا إخراجهم من واحدة وإدخالهم في الأخرى بلا دليل فهو تحكم لا دليل عليه. أمّا البيت الذي استدل به بعضهم وهو قوله:

أدوا التي نقصت تسعين عن مائة*** ثم ابعثوا حكماً بالحق قواما.

فقد أجاب عنه المؤلف بجوابين:

أحدهما: أنه ليس فيه استثناء أصلاً.

والثاني: أنه مصنوع وعزاه لابن فضال النحوي ((.

أقول: الذي عليه أكثر علماء النحو من أهل الكوفة الجواز، ومنع من ذلك أهل البصرة، الذي يظهر لي صحة استثناء الأكثر حينما يكون الاستثناء بالصفة لا بالعدد.

وقد قال الآمدي في [الإحكام] (٢/ ٣١٩-٣٢٠):

((وفي هذه الحجج ضعف إذ لقائل أن يقول: أمّا الآية فالغاؤون فيها وإن كانوا أكثر من العباد المخلصين بدليل النصوص المذكورة

فلا نسلم أن (إلا) في قوله: ﴿إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢] للاستثناء بل هي بمعنى (لكن).

وإن سلمنا أمّا للاستثناء ولكن نحن إنما نمنع من استثناء الأكثر إذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحاً به كما إذا قال له علي مائة إلا تسعة وتسعين درهماً وأمّا إذا لم يكن العدد مصرحاً به كما إذا قال له: خذ ما في الكيس من الدراهم سوى الزيوف منها فإنه يصح وإن كانت الزيوف في نفس الأمر أكثر في العدد، وكما إذا قال: جاءني بنو تميم سوى الأوباش منهم. فإنه يصح من غير استقباح وإن كان عدد الأوباش منهم أكثر.

وأمّا الشعر فلا استثناء فيه بل معناه أدوا المائة التي سقط منها تسعون ولا يلزم أن يكون سقوطها بطريق الاستثناء ((.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في [المسودة] (ص: ١٥٥):

((فصل: قوله: ﴿إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ وقوله: ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ﴾ أجاب لقاضى عنه بجوابين:

أحدهما: أنَّه استثناء من جميع الجنس فيجوز أن يقال فيه أنَّه يجوز إخراج الأكثر من الأقل، وأمَّا استثناء الأكثر من الأعداد المحصورة فلا والفرق ورود اللغة في أحدهما دون الآخر ولأنَّ حمل جميع الجنس على العموم إمَّا هو من طريق الظاهر لا من جهة القطع على جميع الجنس بخلاف الأعداد فإنَّ جميعها منطوق به فصار صريحاً.
الجواب الثاني: أنَّه "استثناء" منقطع أي لكن من اتبعك)).

وقال العلامة سليمان الصرصري رحمه الله في [شرح مختصر الروضة] (٢/ ٦٠٢):

((والجواب الصحيح عن الآية: هو أنَّنا نمنع من استثناء الأكثر إذا صرح بعدد المستثنى منه، أمَّا إذا لم يصرح به؛ فهو جائز باتفاق، كما إذا قال: خذ ما في هذا الكيس من الدراهم إلَّا الزبوف، وكانت أكثر، والآية من هذا الباب لم يصرح فيها بعدد المستثنى منه، بل قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي﴾، وهو مقدار غير معين، بخلاف: له عندي مائة إلَّا تسعين؛ فهذا هو الممنوع)).
قلت: وتقرير الانقطاع في الاستثناء أنَّ العباد المضافين إلى الله تعالى هم المؤمنون لأنَّ الإضافة لتشريف المضاف، والغاوون ليسوا من جنس العباد المؤمنين فيكون الاستثناء منقطعاً.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٥٨) - في مبحث تعدد الاستثناء-: ((وبهذا نعلم أنَّ قول ابن مالك في

الخلاصة:

... .. وحكمها في القصد حكم الأول.

ليس على إطلاقه)).

أقول: والمراد أنَّ محل ما ذكره ابن مالك فيما إذا لم يمكن استثناء بعض المستثنيات من بعض نحو: ما قام أحد إلا حمارًا إلا فرسًا إلا جملاً فإنه لا يمكن الجمل من الفرس، والفرس من الحمار فهنا جميع المستثنيات تأخذ حكم الأول، وأما إذا أمكن استثناء بعض المستثنيات من بعض كما في نحو: له علي عشرة إلا أربعة إلا اثنين إلا واحدًا، ففي ذلك نزاع فقليل الحكم كذلك، وأنَّ الجميع مستثنى من أصل العدد فيكون قد استثنى سبعة من عشرة وأقر بثلاثة. والصحيح أنَّ كل عدد مستثنى مما يليه فيكون حينئذ استثنى من الاثنين واحد ومن الأربعة واحد ومن العشرة ثلاثة، وحينئذ يكون قد أقر بسبعة.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٥٨-٣٥٩): ((وقول المؤلف في هذا المبحث: (ولا نعلم خلافاً في أنه لا يجوز استثناء الكل)، فيه أنه خالف فيه ابن طلحة الأندلسي في كتابه المسمى بـ"المدخل". وأشار له في المراقي بقوله: والمثل عند الأكثرين مبطل *** ولجوازه يدل المدخل. وعليه فلو قال: له على عشرة إلا عشرة لم يلزمه شيء وعامة العلماء على خلافه))).

أقول: قال العلامة الزركشي الشافعي رحمه الله في [البحر المحيط] (٢/ ٤٣٢):

((وفي كتب الحنفية: إنما لا يصح استثناء الكل من الكل لفظاً كما لو قال: أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً، أمّا حالاً وحكماً فيصح كقوله: نسائي طالق إلا فلانة وفلانة وفلانة وليس له امرأة سواهن فيصح الاستثناء ولا تطلق واحدة منهن))).

والسبب في منع استثناء الكل ما قال العلامة الصنعاني رحمه الله في [إجابة السائل] (ص: ٢٥٧):

((فإن استثناء الكل باطل اتفاقاً لا يقال: إنما لا يصح استثناء الكل لأنه رجوع بعد الإقرار لأننا نقول: لا يصح استثناء الكل فيما يصح فيه الرجوع كالوصية فإنه يصح الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل فلو قال: أوصيت بثلث مالي إلا ثلث مالي فلا استثناء باطل لأنه لم يبق بعد الاستثناء شيء يكون الكلام عبارة عنه. ولقائل أن يقول: إنما لا يصح استثناء الكل لأنه يؤدي إلى التناقض وهو غير معقول بخلاف نسخ الكل فإنه لا يؤدي إليه لاختلاف الزمان))).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٥٩) - في مبحث إذا تعقب الاستثناء جملاً -: ((واستدل المؤلف لرجوع الاستثناء لكل بثلاثة أمور:

الأول: قياسه على الشرط. وقد قدمنا أن الشرط يرجح لكل المتعاطفات قبله.

الثاني: اتفاق أهل اللغة على أن التكرار الاستثناء عقب كل جملة عي ولكنه، فيما يراد فيه الاستثناء من الجميع.

الثالث: أن العطف بالواو يوجب نوعاً من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه)).

أقول: قوله: (قياسه على الشرط. وقد قدمنا أن الشرط يرجح لكل المتعاطفات قبله) وذلك نحو قول القائل: نسائي طوالق وعبيدي أحرار ومالي صدقة إن كلمت زيداً فإن هذا الشرط يعود لجميع الجمل ولا يختص بالجملة التي تليه.

والاستثناء والشرط بينهما تشابه من حيث التعلق، فالشرط متعلق بمشروطه، والاستثناء متعلق بالمستثنى منه، ومن أجل هذا الشبه بينهما فإنه يسمى التعليق بمشيئة الله تعالى استثناء كالاستثناء في اليمين، والإيمان، والطلاق، نحو: والله لأفعلن كذا إن شاء الله تعالى، وأنا مؤمن إن شاء الله، وأنت طالق إن شاء الله، ونحو ذلك.

وإذا كان مثل هذا الاشتراك والتشابه بين الشرط والاستثناء فمقتضى ذلك أن يستويا في رجوع كل منهما إلى جميع الجمل قبله. وأي فرق بين قوله: نسائي طوالق وعبيدي أحرار ومالي صدقة إن كلمت زيداً، وبين قوله: نسائي طوالق وعبيدي أحرار ومالي صدقة إلا أن أكلم زيداً.

وقوله: (الثاني: اتفاق أهل اللغة على أن التكرار الاستثناء عقب كل جملة عي ولكنه، فيما يراد فيه الاستثناء من الجميع) وذلك أنه لا يستقيم في لسان الفصحاء أن يقال: فاجلدوهم إلا الذين تابوا، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً إلا الذين تابوا، وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا.

فإذا كان هذا لا يستقيم في لغة الفصحاء فيما إذا أراد الاستثناء من جميع الجمل فلم يبق إلا الاكتفاء بالاستثناء الواحد لجميع ما سبق.

وقوله: (الثالث: أن العطف بالواو يوجب نوعاً من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه) وذلك أن الواو تفيد الجمع فيكون الاستثناء لجميع ما سبق فإذا قال: زيد وعمرو وعبد الله وعبد الرحمن أحرار إلا الخائن فإن قوله هذا بمثابة قوله: الجماعة من عبيدي أحرار إلا الخائن. وهم ها هنا يرجعون الاستثناء إلى الجميع ولا فرق في المعنى بين المثالين.

وأي فرق بين قول القائل: اقتلوا الكافرين إلا من دفع الجزية، وبين قوله: اقتلوا اليهود والنصارى والجوس وعدد جميع أصناف الكافرين إلا من أدى الجزية.

والصحيح ما حرره المؤلف من رجوع الاستثناء إلى جميع ما سبق إلا إذا وجدت قرينة تدل على رجوعه إلى بعض ما سبق فيؤخذ بها.

قال العلامة سليمان الصرصري رحمه الله في [شرح مختصر الروضة] (٢/ ٦١٣):

((التحقيق أنه إن كان في الكلام قرينة معنوية أو لفظية تدل على ما يرجع إليه الاستثناء؛ تعين العمل بمقتضاها، وإلا فالمختار الأول.

مثال القرينة المعنوية قوله: نسائي طوالق وعبيدي أحرار وخيلي وقف إلا الحيض؛ فهذا راجع إلى الجملة الأولى بقرينة الحيض المختص بالنساء، ولو قال: إلا الزنجيين أو الهنديين، أو الحبشان، اختص بالثانية؛ لأن هذه الصفات في العرف مختصة بالعبيد، ولو قال: إلا الدهم أو العراب، اختص بالأخيرة؛ لأن هذه صفات الخيل عرفاً.

ومثال اللفظية ما ذكره الآمدي من ظهور الابتداء في الواو ونحو ذلك ((.

قلت: كلام الآمدي ذكره قبل ذلك وهو قوله: ((وقال الآمدي: (إن ظهر) أنَّ «الواو» للابتداء، كقوله: أكرم بني تميم والنحاة البصريون إلا البغاددة، اختص بالأخيرة، وإن ترددت بين العطف والابتداء؛ فالوقف ((.

قلت: ومن أمثلة القرائن المعنوية قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾ [النساء: ٩٢]. فالاستثناء في الآية راجع إلى الدية وذلك أنَّ تحرير الرقبة ليس من حقوق الورثة وإنما كفارة لما حصل منه من الخطأ.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤] فإن الاستثناء لا يرجع إلى جملة: {فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً} بالإجماع وذلك أنَّ الجلد من حقوق المقدوف فلا يسقط بالتوبة.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٦٠): ((وظاهر كلام المؤلف الفرق بين الواو وغيرها، وذكر غير واحد أن الفاء وثم كذلك، لأن الكل يدل على الاتفاق في الحكم، وإنما التفاوت في الترتيب والتراخي ومطلق التشريك)).

أقول: قال العلامة المرداوي رحمه الله في [التحبير شرح التحرير] (٦ / ٢٦٠١-٢٦٠٣):

((قوله: (تنبيهان: الأول: ألحق جمع والشيخ - وقال: هو موجب قول أصحابنا وغيرهم - ، ما في معنى الواو بها). قال ابن مفلح في 'أصوله': وقلنا في فرض المسألة: الواو العاطفة. كذا في 'العدة'، و'التمهيد'، وغيرها في بحث المسألة، أن واو العطف تجعل الجمل كجملة، وكذا بحثوا أن الواو للجمع المطلق لا ترتيب فيها. وأنه هو المعنى الموجب جعل كجملة وبنوا على ذلك: أنت طالق، وطالق، وطالق إلا واحدة، هل يصح الاستثناء؟ وأنه لو أتى بالفاء، أو ثم لم يصح؛ لأن الترتيب أفرد الأخيرة عمّا قبلها فاختص بها الاستثناء فلم يصح. وكذا لم أجد إلا من خص الواو بذلك، إلا ما قال بعض أصحابنا - يعني به الشيخ تقي الدين - . إن أصحابنا وغيرهم أطلقوا، فموجب ما ذكره لا فرق، وأنه يلزم من التفرقة أن لا تشترك (الفاء) و(ثم) حيث تشترك الواو، وهو خلاف للغة، وأن من فرق - وهو أبو المعالي - قوله بعيد جداً، وأنه اعترف بأن الأئمة أطلقوا، كذا قال. انتهى كلام ابن مفلح.

قلت: صرح القاضي أبو بكر ابن الباقلاني في 'التقريب' بأن غير الواو التي معناها كالواو، فقال: إذا عطفت بأي حرف كان من فاء، واو، وغيرها. أي: مما هو في معناها. وكذا أبو المعالي في 'النهاية'، فقال: إن الظاهر أن ثم، وحتى، والفاء، مثل الواو في ذلك. لكن نقل الرافعي عنه أنه قيده بالواو. وقال الأصفهاني في 'شرح المحصول': إنه لم ير التقييد لأحد بالواو، قبل الآمدي. انتهى. قال البرماوي: والصواب أن ما كان مثل الواو في اقتضاء المشاركة كالواو.

وعبارة ابن القشيري: أمّا إذا اشتمل الكلام على جمل منقطعة تنبئ كل واحد عمّا لا تنبئ عنه أخواتها، لكنها جمعت بحرف من حروف العطف جامع في مقتضى الوضع، ثم تعقب باستثناء فهذا محل الخلاف. ونحوه عبارة الشيخ أبي إسحاق الشيرازي.

(وقيل: يختص بالواو)، وهذا قاله القاضي أبو يعلى، وأبو الخطاب، وغيرهما من الأصحاب، كما نقله ابن مفلح كما تقدم، وقاله أبو المعالي، نقله عنه الرافعي، وقاله الآمدي، وابن الحاجب، وابن الساعاتي، وغيرهم ((.

قلت: الصحيح التسوية بين الواو وما شابهها كالفاء وثم، ولا فرق بين قول القائل: تصدق على الفقراء والمساكين وأبناء السبيل إلا من كان كافراً، وبين قوله: تصدق على الفقراء ثم المساكين ثم أبناء السبيل إلا من كان كافراً، وقوله: تصدق على الفقراء فالمساكين فأبناء السبيل إلا من كان كافراً.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٦٠): ((أمّا نحو: بل، ولكن، ولا. فظاهر أنّها ليست كذلك لأنّها لأحد الشيئين بعينه وهل يمكن رجوعه فيها للكل وهو محل تردد للأصوليين. وأما: أو، وأم، وإمّا، فإنّها لأحدهما لا بعينه فلا يتأتى دخول المتعاطفين بها في محل النزاع)).

أقول: الظاهر ما ذكره المؤلف رحمه الله ها هنا.

و"أو" تفيد الشك والتخيير والإباحة و"لا" تفيد النفي و"بل" تفيد الانتقال من صيغة إلى صيغة أخرى، وهو الإضراب، و"لكن" تفيد الاستدراك، وإمّا تعطف في النفي دون الإثبات بخلاف "بل" فإنّها تعطف في النفي والإثبات معاً.

وأما "أم" فقال العلامة ابن الأنباري رحمه الله في [أسرار العربية] (ص: ٢٧٠):

((وأما "أم" فتكون على ضربين متصلة ومنقطعة فأما المتصلة فتكون بمعنى أي نحو: أزيد عندك أم عمرو أي أيهما عندك، وأما المنقطعة فتكون بمنزلة "بل والهمزة" كقولهم: أمّا لإبل أم شاء. والتقدير فيه بل أي شيء كأنه رأي شخصاً فغلب على ظنه أمّا إبل فأخبر بحسب ما غلب على ظنه ثم أدركه الشك فرجع إلى السؤال والاستثبات فكأنّه قال: بل أي شيء، ولا يجوز أن تقدر بل وحدها والذي يدل عليه قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمْ الْبُنُونَ﴾ [الطور: ٣٩] ولو كان بمعنى "بل" وحدها لكان التقدير بل له البنات ولكم البنون وهذا كفر فدل على أنّها بمنزلة بل والهمزة)).
والذي يظهر لي أنّ "إمّا" ليست بحرف عطف.

قال العلامة ابن الأنباري رحمه الله في [أسرار العربية] (ص: ٢٧١):

((فأما "إمّا" فليست حرف عطف ومعناها كـمعنى "أو" إلّا أنّها أقعد في باب الشك من أو لأنّ أو يمضي صدر الكلام معها على اليقين ثم يطرأ الشك فيسري الشك من آخر الكلام إلى أوله وأما "إمّا" فيبنى الكلام معها من أوله على الشك. وإمّا قلنا أنّها ليست حرف عطف لأنّ حرف العطف لا يخلو إمّا أن يعطف مفرداً على مفرد أو جملة على جملة فإذا قلت: قام إمّا زيد وإمّا عمرو لم تعطف مفرداً على مفرد ولا جملة على جملة، ثم لو كانت حرف عطف لما جاز أن تتقدم على الاسم لأنّ حرف العطف لا يتقدم على المعطوف عليه، ثم لو كانت أيضاً حرف عطف لما جاز أن يجمع بينها وبين الواو فلما جمع بينهما دل على أنّها ليست حرف عطف لأنّ حرف العطف لا يدخل على مثله)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٦١): ((قال المؤلف رحمه الله تعالى:

فصل: في المطلق والمقيد.

المطلق: هو المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه وهي النكرة في سياق الأمر، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ

رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] الآية. وقد يكون في الخبر نحو: "لا نكاح إلا بولي وشاهدين..." الخ ..

مشى المؤلف إلى اتحاد النكرة والمطلق الذي هو اسم الجنس وكثير من الأصوليين يفرقون بينهما)).

أقول: قوله: (هو المتناول لواحد) خرج به ألفاظ الأعداد المتناولة لأكثر من واحد كعشرة ومائة وألف.

وقوله: (لا بعينه) خرج به ما تناول واحداً معيناً كالمعارف مثل زيد وعمرو وهذا ونحو ذلك.

وقوله: (باعتبار حقيقة شاملة لجنسه) خرج به المتناول لواحد لا بعينه لا باعتبار حقيقة شاملة لجنسه وذلك مثل المشترك،

والواجب المخير فإن كلا منهما يتناول واحداً لا بعينه لا باعتبار حقيقة شاملة لجنسه ولكن بحسب الوضع في المشترك كإطلاق المشتري على البائع والمشتري والكوكب فليس بين هذه الألفاظ حقيقة مشتركة وإنما حصل الاشتراك بحسب الوضع، وهكذا التخيير ليس هناك حقيقة مشتركة وإنما حصل التناول فيه باعتبار المخير وهو الشارع.

وقوله: (مشى المؤلف إلى اتحاد النكرة والمطلق) يوهم أن ابن قدامة لا يفرق بين النكرة والمطلق في جميع الأحوال، وليس هذا بصحيح فإن النكرة في سياق النهي أو النفي أو الشرط ونحو ذلك تفيد العموم عند ابن قدامة وغيره، وإنما الذي ذهب إليه العلامة ابن قدامة رحمه الله أنه لا فرق بين المطلق والنكرة في سياق الإثبات.

وقوله: (وكثير من الأصوليين يفرقون بينهما) قلت: فيعرفون المطلق: بأنه اللفظ الدال على الماهية بلا قيد.

أي أن المطلق هو اللفظ الذي يدل على الحقيقة من حيث هي بدون اعتبار أي قيد، من وحدة، أو شرط، أو وصف، أو زمان، أو مكان، وغير ذلك من القيود التي تقلل من شيعه وانتشاره بين أفراد جنسه.

وهذا القول مبني على وجود ما يسميه علماء الكلام المطلق الكلي وهذا شيء يفرضه الذهن ولا حقيقة له في الوجود فإن ما كان في الوجود لا بد فيه من تعيين.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٦٣): ((فإن اتحد السبب والحكم وجب حمل المطلق على المقيد خلافاً لأبي حنيفة.

ومثاله: ﴿حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ﴾ ، مع قوله: ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾ .

وحجة أبي حنيفة: أنَّ الزيادة على النص نسخ)) .

أقول: نفى ذلك عن أبي حنيفة جماعة من العلماء:

قال العلامة الزركشي رحمه الله في [البحر المحيط] (٦ / ٣):

((القسم الثاني: أن يتفقا في السبب والحكم فيحمل أحدهما على الآخر كما لو قال: إن ظهرت فاعتق رقبة، وقال في موضع

آخر: إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة، وأبو حنيفة يوافق في هذا القسم كما قاله أبو زيد في "الأسرار"، وأبو منصور الماتريدي في

"تفسيره" وغيرهما ولهذا حمل قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةٍ﴾ [البقرة: ١٩٦]، على قراءة ابن مسعود: "متتابعات")) .

وجاء في [المسودة] (ص: ١٣١):

((فإن كان المطلق والمقيد مع اتحاد السبب والحكم في شيء واحد كما لو قال: إذا حنثتم فعليكم عتق رقبة، وقال في موضع

آخر: إذا حنثتم فعليكم عتق رقبة مؤمنة. فهذا لا خلاف فيه وأنه يحمل المطلق على المقيد اللهم إلا أن يكون المقيد آحاداً والمطلق

تواتراً فينبني على مسألة الزيادة على النص هل هي نسخ وعلى النسخ للتواتر بالآحاد والمنع قول الحنفية)) .

قلت: وتمثيل المؤلف على المطلق بقوله: ﴿حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ﴾ فيه نظر، وذلك أنَّ الدم إن كانت "أل" فيه هي الاستغراقية

فإنَّ ذلك من قبيل العموم لا الإطلاق، وإن كانت "أل" هي العهدية فهي على حسب المعهود.

والأظهر أنَّ هذا من قبيل تخصيص العام وليس من قبيل تقييد المطلق. والله أعلم.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٦٣):

((وإن اتحد الحكم واختلف السبب كقوله في كفارة القتل: ﴿رَقَبَةٌ مُّؤْمِنَةٌ﴾ [النساء: ٩٢]، مع قوله في اليمين

والظهار: ﴿رَقَبَةٌ﴾ فقط.

ف قيل: يحمل المطلق على المقيد فيشترط الإيمان في رقة الظهار واليمين، وعزاه المؤلف المالكية وبعض الشافعية واختيار القاضي.

وقيل: لا يحمل عليه. وعزاه المؤلف لجل الحنفية، وبعض الشافعية، وأبي إسحاق بن شاقلا. ونقل عن أحمد ما يدل عليه ((

أقول: الذي يظهر لي عدم حمل المطلق على المقيد في غير الصورة الأولى وهي اتحاد الحكم والسبب إلا إذا دل على ذلك دليل أو قياس، وهنا قد دلّ الدليل على صحة تقييد الرقة بالإيمان في اليمين والظهار وغيرهما، وذلك فيما رواه مسلم (٥٣٧) عن معاوية بن الحكم السلمي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال له: ((أَعْتَقَهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ)) . وهذا يدل على أنَّ الرقاب التي تعتق هي الرقاب المؤمنة.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٦٤):

((وأما إن اختلف الحكم واتحد السبب فبعض العلماء يقول في هذه الصورة يحمل المطلق على المقيد كما قبلها، ومثلوا له، بصوم الظهار وعتقه فإنَّهما مقيدان بقوله: ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا﴾ [المجادلة: ٣-٤]، وإطعامه مطلق عن ذلك، فيقيد بكونه قبل المسيس، حملاً للمطلق على المقيد لاتحاد السبب، ومثل له اللخمي بالإطعام في كفارة اليمين حيث قيد في قوله: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]، وأطلقت الكسوة عن القيد بذلك في قوله: ﴿أَوْ كَسُوهُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]، فيحمل المطلق على المقيد فيشترط في الكسوة أن تكون من أوسط ما تكسون أهليكم)) .

أقول: الصحيح أنَّ الإطعام مقيد بقبل المسيس وليس هذا التقييد مأخوذاً من هذه القاعدة وهي حمل المطلق على المقيد مع اختلاف والحكم واتحاد السبب ولكن لمعاني أخرى ذكرها العلامة ابن القيم رحمه الله في [زاد المعاد] (٥ / ٣٣٨) فقال:

((ووجه المنع استفادة حكم ما أطلقه مما قيده، إمَّا بياناً على الصحيح، وإمَّا قياساً قد ألغى فيه الفارق بين الصورتين، وهو سبحانه لا يفرق بين المتماثلين، وقد ذكر: ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا﴾ [المجادلة: ٤] مرتين، لو أعاده ثالثاً، لطال به الكلام، ونبه بذكره مرتين على تكرر حكمه في الكفارات، ولو ذكره في آخر الكلام مرة واحدة، لأوهم اختصاصه بالكفارة الأخيرة، ولو ذكره في أول مرة لأوهم اختصاصه بالأولى، وإعادته في كل كفارة تطويل، وكان أفصح الكلام وأبلغه وأوجزه ما وقع.

وأيضاً فإنَّه نبه بالتكفير قبل المسيس بالصوم مع تطاول زمنه، وشدة الحاجة إلى مسيس الزوجة على أن اشتراط تقدمه في الإطعام الذي لا يطول زمنه أولى)) .

قلت: وحرمة المسيس قبل الكفارة بالإطعام هو مذهب الجمهور، وخالف في ذلك مالك وأحمد في رواية.

وأما تقييد الكسوة بأوسط ما يكسوا أهله فليس بصحيح، والأصح أنَّه يجزئ من ذلك ما صحت به الصلاة من الكسوة ما لم يكن خبيثاً.

قال العلامة ابن قدامة رحمه الله في [المغني] (٢٢ / ٢٠٢-٢٠٣):

((مسألة؛ قال: (وإن شاء كسا عشرة مساكين؛ للرجل ثوب يجزئه أن يصلي فيه، وللمرأة درع وخمار) لا خلاف في أن الكسوة أحد أصناف كفارة اليمين لنص الله - تعالى - عليها في كتابه بقوله تعالى: ﴿أَوْ كَسُوهُمْ﴾ [المائدة: ٨٩].

ولا تدخل في كفارة غير كفارة اليمين، ولا يجزئه أقل من كسوة عشرة؛ لقول الله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسُوهُمْ﴾ [المائدة: ٨٩].

وتتقدر الكسوة بما يجزئ الصلاة فيه؛ فإن كان رجلاً، فثوب تجزئه الصلاة فيه، وإن كانت امرأة، فدرع وخمار.

وبهذا قال مالك.

ومن قال: لا يجزئه السراويل: الأوزاعي، وأبو يوسف.

وقال إبراهيم: ثوب جامع. وقال الحسن: كل مسكين حلة؛ إزار ورداء.

وقال ابن عمر، وعطاء، وطاووس، ومجاهد، وعكرمة، وأصحاب الرأي: يجزئه ثوب ثوب.

ولم يفرقوا بين الرجل والمرأة. وحكي عن الحسن قال: يجزئ العمامة.

وقال سعيد بن المسيب عباءة وعمامة.

وقال الشافعي: يجزئ أقل ما يقع عليه الاسم، من سراويل، أو إزار، أو رداء، أو مقنعة، أو عمامة، وفي القلنسوة وجهان.

واحتجوا بأن ذلك يقع عليه اسم الكسوة، فأجزأ، كالذي تجوز الصلاة فيه.

ولنا، أن الكسوة أحد أنواع الكفارة، فلم يجز فيه ما يقع عليه الاسم، كالإطعام والإعتاق، ولأن التكفير عبادة تعتبر فيها الكسوة،

فلم يجز فيها أقل مما ذكرناه، كالصلاة، ولأنه مصروف إلى المساكين في الكفارة، فيتقدر، كالإطعام، ولأن اللابس ما لا يستر عورته

إنما يسمى عرياناً، ولا مكتسباً، وكذلك لابس السراويل وحده، أو مئزر، يسمى عرياناً، فلا يجزئه؛ لقول الله تعالى: ﴿أَوْ

كِسُوْنُهُمْ﴾ [المائدة: ٨٩].

إذا ثبت هذا، فإنه إذا كسا امرأة، أعطاهَا درعاً وخماراً؛ لأنه أقل ما يستر عورتها، وتجزئها الصلاة فيه، وإن أعطاهَا ثوباً واسعاً،

يمكنها أن تستر به بدنها ورأسها، أجزأه ذلك.

وإن كسا الرجل أجزأه قميص، أو ثوب يمكنه أن يستر به عورته، ويجعل على عاتقه منه شيئاً، أو ثوبين يأتزر بأحدهما، ويرتدي

بالآخر.

ولا يجزئه مئزر وحده؛ ولا سروال وحده، لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يصلي أحدكم في ثوب واحد، ليس على

عاتقه منه شيء" ((.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٦٨): ((اعلم أنَّ دلالة الاقتضاء لا تكون أبداً إلا على محذوف دل المقام عليه، وتقديره لا بد منه لأن الكلام دونه لا يستقيم لتوقف الصدق أو الصحة عليه)).

أقول: وسميت هذه الدلالة بدلالة الاقتضاء لأنَّ صون الكلام عن الفساد يقتضي ذلك.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٧٢): ((١ - مفهوم الحصر وأقوى صيغ الحصر: النفي والإثبات نحو: (لا إله إلا الله) فالأصوليون يقولون منطوقها نفي الألوهية عن غيره جل وعلا، ومفهومها اثباتها له وحده جل وعلا، والبيانون يعكسون.

قلت: الحق الذي لا شك فيه: أنَّ النفي والإثبات كلاهما منطوق صريح، فلفظة: "لا" صريحة في النفي، ولفظه "إلا" صريحة في الإثبات. فعد مثل هذا من المفهوم غلط فيما يظهر لي وقد نبه علي صاحب نشر البنود، وإنَّما يكون للحصر مفهوم في الأدوات الآخر نحو: إنَّما، وتقديم المعمول وتعريف الجزئين ونحو ذلك)).

أقول: قوله: (نحو: إنَّما) كقوله تعالى عن الشيطان: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة:

١٦٩] ومفهوم ذلك أنَّه لا يأمر بخلاف ذلك من الخير والعفة وترك القول على الله بغير علم.

وقوله: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [النساء: ١٧١] ومفهوم ذلك أنَّ لا إله غيره.

وقوله: (وتقديم المعمول) وذلك كقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] فإنَّ ذلك بمنزلة لا أعبد إلا إياك ولا نستعين إلا بك.

وفي تقديم المعمول نزاع بين أهل العلم هل يفيد الاختصاص مطلقاً أو بقرينة أو يفيد الاهتمام.

وقوله: (وتعريف الجزئين) وهو حصر المبتدأ في الخبر نحو: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٨]، أي لا قاهر غيره، ونحو العالم زيد، وصديقي عمرو ونحو ذلك.

ومن ذلك ضمير الفصل بين المبتدأ والخبر كقوله تعالى: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾ [الشورى: ٩] أي لا ولي غيره.

قال العلامة الشوكاني رحمه الله في [إرشاد الفحول] (٢/ ٤٧-٤٨):

((والكلام في تحقيق أنواع الحصر محرر في علم البيان، وله صور غير ما ذكرناه ههنا، وقد تتبعناها من مؤلفاتهم، ومن مثل "كشف الرخشري" وما هو على نمطه، فوجدتها تزيد على خمسة عشر نوعاً، وجمعت في تقرير ذلك بحثاً)).

أقول: قال العلامة الشوكاني رحمه الله في [إرشاد الفحول] (٢/ ٤٢):

((النوع الأول: مفهوم الصفة.

وهي: تعلق الحكم على الذات بأحد الأوصاف، نحو: "في سائمة الغنم زكاة".

والمراد بالصفة عند الأصوليين: تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر، يختص ببعض معانيه، ليس بشرط، ولا غاية، ولا يريدون به النعت فقط، وهكذا عند أهل البيان، فإنَّ المراد بالصفة عندهم: هي المعنوية، لا النعت، وإنما يخص الصفة بالنعت أهل النحو فقط.))

وقال العلامة الزركشي رحمه الله في [البحر المحيط] (٣/ ١١٣):

((والمراد بالصفة عند الأصوليين تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر مختص ليس بشرط ولا غاية ولا يريدون بها النعت فقط كالنحاة ويشهد لذلك تمثيلهم بـ "مطل الغني ظلم" مع أنَّ التقييد به إنما هو بالإضافة فقط.))

قلت: ومفهوم القدر كقوله: (إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث). منهم من عده في مفهوم الصفة، وذلك لأنَّ القدر من جملة الصفات، ومنهم من يجعل ذلك داخل في مفهوم العدد.

وإذا أدخلناه في مفهوم العدد فيقوى أيضاً إدخال مفهوم العدد في مفهوم الصفة، وذلك أنَّ العدد من جملة الصفات. وقد سبق أنَّ مفهوم الصفة هو تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر مختص ليس بشرط ولا غاية، والعدد والقدر كذلك فيشمليهما التعريف.

وقد جعل المؤلف مفهوم العدد مفهوماً مستقلاً وذكره في النوع الخامس، وسار على ذلك أكثر علماء الأصول. ومنهم من ذكر من جملة المفاهيم مفهوم الحال، والتحقيق أنَّه داخل في مفهوم الصفة كما سيأتي.

قال العلامة الزركشي رحمه الله في [البحر المحيط] (٣/ ١٢٨):

((النوع السادس: مفهوم الحال أي تقييد الخطاب بالحال كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وهو كالصفة قاله ابن السمعاني ولم يذكره المتأخرون لرجوعه إلى الصفة، وقد ذكره سليم في "التقريب" وإلكيا ومثاله بالآية، وكذلك ابن فورك في كتابه وقال: هذه الواو تنبئ عن حال من وقع عليه كما تقول: لا تأكل السمك وتشرب اللبن بالرفع أي في حال شربك اللبن فيكون تخصيصاً للحال فيدل على أنَّ ما لا حال فيه حكمه بخلافه.))

وقال العلامة الشوكاني رحمه الله في [إرشاد الفحول] (٢/ ٤٨):

((النوع الثامن: مفهوم الحال.

أي: تقييد الخطاب بالحال، وقد عرفت أنَّه من جملة مفاهيم الصفة؛ لأن المراد بالصفة المعنوية لا النعت، وإنما أفردناه بالذكر تكميلاً للفائدة.))

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٧٣): ((٥ - ومفهوم العدد. نحو: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤] يفهم منه أنه لا يجلد أكثر من ذلك)) .

أقول: الذي يقوى أن مفهوم العدد من مفهوم الصفة كما سبق الإشارة إلى ذلك في مفهوم الصفة، وقد قال العلامة السبكي رحمه الله في [الإبهاج في شرح المنهاج] (١/ ٣٨٣):

((وذلك لأن العدد شبه الصفة لأن قولك: في خمس من الإبل في قوة قولك: في إبل خمس تجعل الخمس صفة للإبل وهي إحدى صفتي الذات لأن الإبل قد تكون خمساً وقد تكون أقل أو أكثر فلما قيدت وجوب الشاة بالخمس فهم أن غيرها بخلاف فإذا قدمت لفظ العدد كان الحكم كذلك)) .

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٧٣): ((ومفهوم الظرف زماناً كان أو مكاناً. مثال الزماني: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧]. يفهم منه أنه لا حج في غيره. ومثال المكاني: ﴿وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] يفهم منه أنه لا اعتكاف في غير المسجد عند من يقول ذلك)) .

أقول: وهناك من جعلهما من جملة مفهوم الصفة.

قال العلامة الشوكاني رحمه الله في [إرشاد الفحول] (٢/ ٤٨) - في مفهوم الزمان -:

((وهو في التحقيق داخل في مفهوم الصفة، باعتبار متعلق الظرف المقدر، كما تقرر في علم العربية)) .

إلى أن قال في مفهوم المكان: ((وهو أيضاً راجع إلى مفهوم الصفة، لما عرفت في النوع الذي قبله)) .

قلت: وهذا هو الذي يظهر لي صحته، وذلك أن متعلق الظرف المقدر يدخل في مسمى الصفات، فإن ظرف المكان (المساجد) مثلاً متعلق بالعكوف المذكور قبله، وهو من قبيل الصفات.

وقال العلامة الزركشي رحمه الله في [البحر المحيط] (٣/ ١٣٠):

((تنبيه: مفهوم ظرفي الزمان والمكان راجع إلى الصفة عند إمام الحرمين أشار إمام الحرمين إلى رجوع هذا وما قبله إلى الصفة لأن الطرفين يقدر فيهما الصفة فإذا قلت: زيد في الدار فالمراد كائن فيها، وإذا قلت: القيام يوم الجمعة فالمراد واقع يوم الجمعة والكون والوقوع صفتان)) .

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٧٣): ((٧ - ومفهوم العلة: نحو: أعط السائل لحاجته يفهم منه أنه لا يعطي غير المحتاج)).

أقول: قال العلامة الشوكاني رحمه الله في [إرشاد الفحول] (٢ / ٤٣):

((النوع الثاني: مفهوم العلة:

وهو: تعليق الحكم بالعلة، نحو: حرمت الخمر لإسكارها، والفرق بين هذا النوع والنوع الأول، أنَّ الصفة قد تكون علة كالإسكار، وقد لا تكون علة، بل متممة كالسوم، فإنَّ الغنم هي العلة، والسوم متمم لها.
قال القاضي أبو بكر الباقلاني، والغزالي: والخلاف فيه وفي مفهوم الصفة واحد)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٧٣): ((ومفهوم اللقب: وهو أضعفها، وضابط اللقب عند الأصوليين هو كل اسم جامد سواء كان اسم جنس، أو اسم جمع، أو اسم عين لقباً كان أو كنية أو اسماً. فلو قلت: جاء زيد. لم يفهم منه عدم مجيء عمرو بل ربما كان اعتباره كفوفاً كما لو قيل: محمد رسول الله. يفهم من مفهوم لقبه أن غيره لم يكن رسول الله)).

أقول: وإذا كان في اللقب يحتوي على معنى مناسب فيقوى حينئذ ويحتج بمفهوم مخالفته.

قال العلامة الزركشي رحمه الله في [البحر المحيط] (٣ / ١١٠):

((وقد أشار إلى ذلك ابن دقيق العيد فقال في قوله: "إذا استأذنت أحدكم امرأته إلى المسجد فلا يمنعها" يحتج به على أن الزوج يمنع امرأته من الخروج إلا بإذنه لأجل تخصيص النهي بالخروج للمساجد فيقتضي بمفهومه جواز المنع في غير المساجد ولا يقال: إنه مفهوم لقب لأن التعليل هنا موجود وهو أن المسجد فيه معنى مناسب وهو محل العبادة فلا يمنع من التعبد فلا يكون ذلك من مفهوم اللقب)).

وقد ألحق العلامة تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي رحمه الله في مفهوم اللقب ما سماه بمفهوم المعدود فقال ولده عبد الوهاب في [الإبهاج في شرح المنهاج] (١ / ٣٨٢-٣٨٣): ((قال والدي رحمه الله: التحقيق عندي أن مفهوم العدد إنما يكون حجة عند القائل به عند ذكر نفس العدد كاثنتين وعشرة أمّا المعدود فلا يكون مفهومه حجة كقوله صلى الله عليه وسلم: "أحلت لنا ميتتان ودمان" فلا يكون عدم تحريم ميتة ثالثة مأخوذاً من مفهوم العدد لكن الناس يمثلون لمفهوم العدد بقوله صلى الله عليه وسلم: "إذا بلغ الماء قلتين" والذي لا يتجه غيره هو ما ذكرناه وذلك لأن العدد شبه الصفة لأن قولك: في خمس من الإبل في قوة قولك: في إبل خمس. تجعل الخمس صفة للإبل وهي إحدى صفتي الذات لأن الإبل قد تكون خمساً وقد تكون أقل أو أكثر فلما قيدت وجوب الشاة بالخمس فهم أن غيرها بخلاف فإذا قدمت لفظ العدد كان الحكم كذلك والمعدود لم يذكر معه أمر زائد يفهم منهم انتفاء الحكم عما عداه فصار كاللقب واللقب لم لا فرق فيه أن يكون واحداً أو مثني ألا ترى أنك لو قلت: رجال لم يتوهم أن صيغة الجمع عدد ولا يفهم منها ما يفهم من التخصيص بالعدد فكذلك المثني لأنه اسم موضوع لاثنتين كما أن الرجال اسم موضوع لما زاد فمن ثم لم يكن قوله: "ميتتان" يدل على نفي ميتة ثالثة كما أنه لو قال: أحلت لنا ميتة لم يدل على عدم حل ميتة أخرى نعم هنا بحث ينشأ منه تفصيل وهو أن المثني من جنس تارة يراد به ذلك الجنس ويكون جانب العدد مغموراً معه وتارة يراد العدد من ذلك الجنس ويظهر هذا بأنك إذا أردت الأول تقول: جاءني رجلان لا امرأتان فلا ينافي أن يكون جاءه رجال ثلاثة، وإذا أردت الثاني تقول: جاءني رجلان لا ثلاثة فلا ينافي ذلك أنه جاءه نسوة، وكذلك المفرد تقول: جاءني رجل لا امرأة، وجاءني رجل لا رجلان فإن كان في الكلام قرينة لفظية أو حالة تبين المراد اتبعت وعمل بحسبها وإلا فلا دليل فيه لواحد منها وقوله: "أحلت لنا ميتتان". سبق لبيان حل هاتين الميتتين وليس فيه إشعار لحكم ما سوى ذلك. وقوله: "إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث" فيه شرط يستغنى به عن التمسك بمفهوم العدد لكن الإمام وغيره مثلوا به في العدد وكان لما ذكرته من البحث لأن قرينة الكلام بقوله: "إذا بلغ" يقتضي أنه أراد التقييد بهذا القدر المخصوص فكانت صفة العدد فيه هي المقصودة فلذلك صح التمسك به)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٧٦-٣٧٧): ((لم يذكر المؤلف موانع اعتبار مفهوم المخالفة، وله موانع تمنع اعتباره ذرها الأصوليون منها:)).

وذكر منها فقال: ((ومنها: تخصيصه بالذكر لموافقة الواقع كقوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾ [آل عمران: ٢٨] الآية. فإنها نزلت في قوم والوا اليهود من دون المؤمنين فجاءت الآية ناهية عن الحالة الواقعة من غير قصد التخصيص بها)).

وقال أيضاً: ((أن يكون السائل يعلم المفهوم ويجهل حكم المنطوق فلا يكون للمنطوق مفهوم لأن تخصيصه بالذكر لأن السائل لا يجهل إلا إياه)).

قلت: ((ومنها: تخصيصه بالذكر لموافقة الواقع كقوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾ [آل عمران: ٢٨] الآية. فإنها نزلت في قوم والوا اليهود من دون المؤمنين فجاءت الآية ناهية عن الحالة الواقعة من غير قصد التخصيص بها)).

قلت: وأظهر من هذا قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠] فلا مفهوم للأضعاف، وذلك لأن النهي ورد عمّا كانوا يتعاطونه بسبب الآجال كان الواحد منهم إذا حل دينه يقول له إمّا أن تعطي وإمّا أن تربّي فيضاعف بذلك أصل دينه مراراً كثيرة فنزلت الآية على ذلك.

وقوله: ((أن يكون السائل يعلم المفهوم ويجهل حكم المنطوق فلا يكون للمنطوق مفهوم لأن تخصيصه بالذكر لأن السائل لا يجهل إلا إياه)).

قلت: وذلك كأن يكون يسأل شخص عن زكاة الغنم وقد علم المسؤول من حال السائل أنه يعلم حكم المعلوفة فيقول له المسؤول: في سائمة الغنم زكاة، فيكون قيد السوم لا يراد منه المفهوم لأنه معلوم للسائل وإمّا أريد به المنطوق فقط.

ومما لم يذكره المؤلف رحمه الله من الموانع:

ما ذكره العلامة الزركشي رحمه الله في [البحر المحيط] (٣/ ١٠٥) فقال:

((السادس: أن يذكر مستقلاً فلو ذكر على جهة التبعية لشيء آخر فلا مفهوم له كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧] لا مفهوم له بالنسبة لمنع المباشرة فإنّ المعتكف يحرم عليه المباشرة مطلقاً)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٧٩): - في مبحث القياس -: ((من اطلاق النوط على التعليق في اللغة قول حسان رضي الله عنه:

وأنت زعيم نيط في آل هاشم كما نيط خلف الراكب القدح الفرد.

وقول أبي تمام:

أحب بلاد الله ما بين منعج إلي وسلمي أن يصوب سحابها

بلاد بها نيطت على تئامي وأول أرض مس جلدي ترابها)).

أقول: قول حسان: (كما نيط خلف الراكب القدح الفرد) المراد بالقدح الفرد القدح المنفرد المعلق خلف الرجل، وذلك أنهم كانوا قديماً إذا جهزوا رحلهم ربطوا القدح خلف الرجل.

وأما قول وقول أبي تمام:

أحب بلاد الله ما بين منعج إلي وسلمي أن يصوب سحابها

بلاد بها نيطت على تئامي وأول أرض مس جلدي ترابها.

فقال أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري رحمه الله في [سمط اللآلي] (ص: ٧٧):

((وتقدير الكلام في هذين البيتين: أحبّ صوب سحاب بلاد الله إلى سحاب بلاد بها عقق الشباب تئامي ما بين سلمى ومنعج: يريد وسط سلمى ومنعج. فأحبّ ابتداء وأن يصوب بدل منه، وما بين ظرف وبلاد خبر الابتداء. ورواية أبي علي حلّ الشباب تئامي. ورواه غيره: عقق الشباب تئامي)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٨٠): ((النوع الثاني منه: هو ما عرف فيه علة الحكم بنص أو إجماع، فيحقق المجتهد وجود تلك العلة في الفرع، كالعلم بأنَّ السرقة هي مناط القطع، فيحقق المجتهد وجودها في النباش لأخذه الكفن من حرز مثله)) . قلت: وهناك من أهل العلم من يدخل النباش في مسمى السارق لغة لا قياساً.

قال العلامة ابن القيم رحمه الله في [إعلام الموقعين] (١ / ٣٨٢):

((ومن ذلك الاكتفاء بقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] عن إثبات قطع النباش بالقياس اسماً أو حكماً إذا السارق يعم في لغة العرب وعرف الشارع سارق ثياب الأحياء والأموات)) . قلت: والقطع في النباش مذهب الجمهور وخالف في ذلك أبو حنيفة.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٨٣): ((وذكر المؤلف أدلة لوجوب العمل بالقياس منها:

١ - أنَّ عدم العمل به يفضي إلى خلو كثير من الحوادث عن الأحكام لقلة النصوص وكون الصور لا نهاية لها)) .

أقول: هذا كلام غير صحيح، وقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (١٩ / ٢٠٠):

((وهذا كقولهم: إنَّ أكثر الحوادث يحتاج فيها إلى القياس لعدم دلالة النصوص عليها؛ فإنَّما هذا قول من لا معرفة له بالكتاب والسنة ودلالاتهما على الأحكام وقد قال الإمام أحمد - رضي الله عنه - إنَّه ما من مسألة إلَّا وقد تكلم فيها الصحابة أو في نظيرها فإنَّه لما فتحت البلاد وانتشر الإسلام حدثت جميع أجناس الأعمال فتكلموا فيها بالكتاب والسنة وإنَّما تكلم بعضهم بالرأي في مسائل قليلة والإجماع لم يكن يحتج به عامتهم ولا يحتاجون إليه؛ إذ هم أهل الإجماع فلا إجماع قبلهم)) .

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٩٤) - في مبحث القياس عند كلامه على مسلك الإيماء والتنبيه -:

((الخامس: أن يذكر في سياق الكلام شيء لو لم يعمل به صار الكلام غير منتظم كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، فإنه يفهم منه أن علة النهي عن البيع كونه مانعاً من السعي إلى الجمعة)).

أقول: ووجه عدم الانتظام إذا افترضنا عدم العلية هو أن الآية في سياق ذكر الجمعة وأحكامها فذكر البيع فيها لو لم يكن مانعاً من السعي لما حصل الانتظام في الكلام لأنه حينئذ يحصل الانتقال إلى أمر آخر لا علاقة له بأحكام الجمعة وفي هذا خروج عن الكلام المنتظم.

وقد ذكر المؤلف لمسلك الإيماء والتنبيه ستة أنواع، وهو أكثر من ذلك كما هو مبسوط في مطولات كتب الأصول.

قلت: ذكر المؤلف نوعين في إثبات العلة بالنقل، ومما يمكن إضافته إلى ذلك إثباتها بالفعل.

قال العلامة الشوكاني رحمه الله في [إرشاد الفحول] (٢/ ١٢٤):

((المسلك الرابع: الاستدلال على علية الحكم بفعل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

كذا قال القاضي في "التقريب" وصورته: أن يفعل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فعلاً بعد وقوع شيء، فيعلم أن ذلك الفعل إنما كان لأجل ذلك الشيء الذي وقع، كأن يسجد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للسهو، فيعلم أن ذلك السجود إنما كان لسهو قد وقع منه.

وقد يكون ذلك الفعل من غيره بأمره، كرجم ماعز.

وهكذا الترك له حكم الفعل، كتركه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للطيب، والصيد، وما يجتنبه المحرم، فإنَّ المعلوم من شاهد الحال أن ذلك لأجل الإحرام)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٩٤): ((الضرب الثالث: ثبوت العلة بالإجماع، كالإجماع على تأثير الصغر في الولاية على المال.

واعلم أن بعض الأصوليين يقولون بتقديم الإجماع على النص، لأن النص يحتمل النسخ والإجماع لا يحتمله، وسيأتي بيان ذلك وبيان موجب تقديم الإجماع على النص في الكلام على ترتيب الأدلة، ومرادهم بالإجماع الذي يقدم على النص خصوص الإجماع القطعي دون الإجماع الظني، وضابط الإجماع القطعي: هو الإجماع القولي، لا السكوتي، بشرط أن يكون مشاهداً أو منقولاً بعدد التواتر في جميع طبقات السند)).

أقول: ليست المشاهدة بشرط في ذلك، وذلك أن المشاهدة مخصوصة بالمرئيات، والإجماع القطعي قد يكون بغير ذلك كالمسموعات مثلاً.

وقوله: (أو منقولاً) صوابها: ومنقولاً، وذلك أن عبارة المؤلف تدل على أن الإجماع القطعي يشترط فيه أحد شيئين إما المشاهدة، أو كونه متواتراً، وليس هذا بصحيح بل لا بد منهما وذلك أن في حجية الإجماع المنقول عن طريق الآحاد خلافاً بين العلماء، والإجماع القطعي لا بد فيه من توفر الشروط المتفق عليها في الإجماع. والله أعلم.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٩٦): ((إذا علمت ذلك فاعلم أنَّ المؤثر عند لمؤلف قسمان: الأول: ما دل نص أو إجماع على تأثير عين الوصف في عين الحكم، ومثل له المؤلف بنفي الفارق المتقدم)) .

أقول: قوله: (ومثل له المؤلف بنفي الفارق المتقدم) ليس مراده أنَّ نفي الفارق هو عين المؤثر في هذا الموضع، وإنما أراد أنَّ ذكر مثالا للمؤثر وهو أيضاً يدخل في أمثلة نفي الفارق.

ونص كلام العلامة ابن قدامة رحمه الله في [روضة الناظر] (٢/ ٢١٠):

((أحدهما: ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم، كقياس الأمة على الحرة في سقوط الصلاة بالحيز، لما فيه من مشقة التكرار، إذ قد يظهر تأثير عينه في عين الحكم بالإجماع، لكن في محل مخصوص، فعديناه إلى محل آخر)) .
قلت: ومراده أنَّ عين الوصف وهو المشقة أثر في عين الحكم وهو سقوط الصلاة.

واعترض عليه في هذا المثال، فقال العلامة سليمان الصرصري رحمه الله في [شرح مختصر الروضة] (٣/ ٣٩٠):

((قلت: وفي هذا المثال نظر، لأنَّ دليل الشرع لم يرد بذلك في خصوص الحرة حتى يكون إثبات الحكم في الأمة قياساً عليها، بل ورد في الحائض، وهي أعم من الحرة والأمة، فالحكم ثابت في الأمة بما ثبت في الحرة، والدليل الشرعي هو ما روي أنَّ عمرة قالت لعائشة - رضي الله عنها -: ما بال الحائض تقضي الصوم، ولا تقضي الصلاة؟ فقالت: كُنَّا نحيض على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فنقضني الصوم، ولا نقضي الصلاة. وهذا إخبار عن عموم النساء في ذلك الحرة والأمة، ثم انعقد عليه الإجماع)) .

قلت: ومن أمثلة ذلك إلحاق الأمة بالعبد في سرية العتق، وذلك أنَّ عين الرق أثر في عين الحكم وهو السرية في العبد فيلحق بذلك الأمة، وإلحاق ولاية النكاح بولاية المال بجامع الصغر، فالصغر وصف أثر عينه في عين الحكم وهو الولاية على الصغير، ولم يختلف إلَّا محل الولاية وهو المال والنكاح.

وقال العلامة ابن قدامة رحمه الله (ص: ٣٩٦): ((الثاني: ما دل نص أو إجماع على تأثير عين الوصف في جنس الحكم، ومثل له المؤلف بالأخوة من الأب والأم فإنه مؤثر بالنص في التقديم في الميراث. فقياس عليه ولاية النكاح)) .

أقول: قال العلامة سليمان الصرصري رحمه الله في [شرح مختصر الروضة] (٣/ ٣٩٢):

((فالوصف الذي هو الأخوة في الأصل والفرع متحد بالنوع، والحكم الذي هو الولاية والإرث متحدان بالجنس لا بالنوع، فهذا وصف أثر عينه في جنس الحكم، وهو جنس التقديم، فعين الأخوة أثرت في جنس التقديم بخلاف ما قبل هذا؛ وهو تأثير المشقة في سقوط الصلاة، فإن المشقة والسقوط متحدان بالنوع، أي: المشقة في الأمة والحرة متحدان بالنوع، وسقوط الصلاة في حقهما كذلك، إذ هي مشقة ومشقة، وسقوط وسقوط، بخلاف الأخوة مع الولاية والإرث، إذ نقول: هي أخوة وأخوة، فيتحدان بالنوع، ولا نقول: ولاية وولاية، ولا إرث وإرث؛ حتى يتحدا في نوع واحد، بل نقول: ولاية نكاح وإرث، فيختلفان بالنوع، أي: لا يجمعهما نوع واحد، بل إنما يجمعهما جنس واحد، وهو جنس التقديم)) .

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٩٦): ((والملائم: عند المؤلف هو ما دل نص أو إجماع على تأثير جنس الوصف في عين الحكم فيه، ومثل له بتأثير جنس المشقة في إسقاط الصلاة عن الحائض، لأنه ظهر تأثير جنس الحرج في عين إسقاط الصلاة، كتأثير مشقة السفر في إسقاط ركعتين من الرباعية)).

أقول: الملائم في اللغة الموافق، والمراد به هنا الموافق لتصرف الشرع في تأثير جنس الأسباب في أعيان الأحكام. فالجنس في المثال المذكور هو وصف المشقة ففي الحيض المشقة في القضاء، وفي السفر المشقة في الأداء وهما نوعان مختلفان يجتمعان في جنس المشقة فجنس المشقة موجود في المثالين وإن كان النوعان مختلفين فنوع الأداء غير نوع القضاء، والعين في الحكم هو الإسقاط، وهما شيء واحد في حق الحائض والمسافر وإنما الاختلاف في المقدار فالحائض يسقط عنها جميع الصلاة وقت حيضها، والمسافر يسقط عنه بعض ركعاتها.

وقال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٣٩٦-٣٩٧): ((والغريب عند المؤلف: هو ما دل الدليل المذكور على تأثير جنس الوصف في جنس الحكم فيه، ومثل له بتأثير جنس المصالح في جنس الأحكام. وقال محشيه: وذلك كالحاق الصحابة شارب الخمر بالقاذف في جلده ثمانين لأنه إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى)).

أقول: المراد بذلك إلحاق بعض الأحكام ببعض بجامع المناسبة المصلحية المطلقة، وذلك أن الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الأحكام واعتباره يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة لكونها فرداً من أفرادها. قلت: وهذا مبني على الاحتجاج بالمصالح المرسلة، وقد سبق الكلام في ذلك. والمثال الذي ذكره المؤلف فيه إقامة مظنة الشيء مقام ذلك الشيء لمصلحة شرعية، وهي في هذا الموضع حفظ الأعراض. والشرع قد أقام مظنة الشيء مقامه في بعض الصور كإقامة الخلوة مقام الدخول لأنها مظنة الدخول فيقاس الأول على هذا. ويقال أيضاً: إنَّ الشرب مظنة القذف، فوجب أن يقام مقامه قياساً على الخلوة، فإنَّها لما كانت مظنة الوطء أقيمت مقامه في الحرمة، فالافتراء: جنس؛ لأنه يكون في الشرب والقذف وغيرهما، فأثر جنسه في جنس الحكم، وهو الجلد أو الحد؛ لأنه يكون في الزنا والقذف.

ومن أمثله ما ذكره المؤلف بعد ذلك:

التعليل بجناية العمد العدوان في حمل المثل على المحدد في القصاص فإنَّ الجناية جنس يشمل الجناية بالمحدد والمثقل وهذا الجنس معتبر في جنس الحكم الذي هو القصاص، والقصاص جنس لأنه يتنوع بإضافته إلى أنواعه كالقصاص بالنفس، والقصاص بالأطراف، والقصاص بالعين ونحو ذلك.

فجنس الوصف هو الجناية العمد العدوان، وجنس الحكم هو القصاص.

والقياس الناتج من ذلك هو إلحاق القتل بالمثل بالقتل بالمحدد في القصاص بعلّة جامعة بينهما وهي: الجناية العمد العدوان.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٤٠٢) - في مسلك السبر والتقسيم -: ((واعلم أنَّ المؤلف ذكر أنَّه لا يكفي في حصر الأوصاف أن يقول المستدل "بحثت فلم أجد إلا هذا" وأنَّه لا يكفي في الإبطال أن يقول بحثت في الوصف الفلاني فما عثرت فيه على مناسبة لأنَّ الخصم يعارض بمثل ذلك. ثم قال المؤلف: "فإن بين صلاحية ما يدعيه علة أو سلم له الخصم ذلك فإنَّه يكفيهِ ابتداء بدون السبر فالسبر إذا تطويل طريق غير مفيد، فلنصطلح على رده".

قال مقيده عفا الله عنه: - أكثر المالكية والشافعية على الاكتفاء بقوله: بحثت فلم أجد غير هذا، أو عدم أو عدم ما سوى هذا الأصل، وعليه فالسبر ليس تطويل طريق، ومما يوضح ذلك إطباق النظر على أنَّ من أعظم طرق الحصر العقل والاستقراء، فالاستقراء من طرق الحصر قطعاً. وقوله: بحثت فلم أجد غير هذا استقراء منه لأوصاف المحل حتى لا يجد غير تلك الأوصاف التي حصرها بالاستقراء فرد هذا الحصر لا وجه له.

والأكثر منهم يثبت به الحجة للناظر والمناظر معاً ولا يشترطون الإجماع على تعليل حكم الأصل لأنَّ الغالب في الأحكام التعليل خلافاً لأبي الخطاب)).

أقول: قوله رحمه الله: (أكثر المالكية والشافعية على الاكتفاء بقوله: بحثت فلم أجد غير هذا، أو عدم أو عدم ما سوى هذا الأصل، وعليه فالسبر ليس تطويل طريق) في هذا الاعتراض نظر، وذلك أنَّ العلامة ابن قدامة رحمه الله حكم على السبر بأنَّه تطويل طريق إذا أقام الخصم حجته على صلاحية ما يدعيه عله أو سلم الخصم بالعلية، وفي هاتين الصورتين لا حاجة للمناظر إلى إبداء العلة عن طريق السبر والتقسيم لما في ذلك من التطويل من غير فائدة.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٤٠٤-٤٠٥) - في مسلك الدوران-: ((ولا يقدح في هذا المسلك بأن رائحة الخمر مثلاً يدور معها المنع وجوداً وعدمًا وليست بعلة.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: -

والنقض برائحة الخمر ليس بلازم لأنَّ صلاحية الشيء للتعليل لا يلزمها أن يعلل به إذ قد يمتنع لمعارضته ما هو أولى منه.

قال مقيده عفا الله عنه : -

النقض برائحة الخمر يدفعه القيد الذي ذكره جماهير من أهل الأصول وهو أنَّهم جعلوا الوصف المذكور في مسلك الدوران يشترط فيه المناسبة أو احتمالها، فإن كان طردياً محضاً علم قطعاً أنَّه غير العلة ولو دار معه الحكم وجوداً وعدمًا كرائحة الخمر المذكورة)).
أقول: وفي الواقع أنَّ الرائحة غير ملازمة للخمر فقد وجدت أنواع من الخمر ليس فيها رائحة الخمر كالحشيشة وما يسمى بالمخدرات.

والحق هو صحة اعتبار هذا المسلك الذي يقال له الدوران، والجريان، والعكس والطرء، وهو يدل على العلية دلالة ظنية قوية، والعرف يدل على ذلك، فإنَّنا إذا نادينا شخصاً باسم فغضب، ثم سكتنا عنه، فزال غضبه، ثم نادينا فغضب، وتكرر ذلك منه؛ حصل لنا العلم فضلاً عن الظن بأنَّ علة غضبه ذلك الاسم.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٤٠٩): ((تنبيه):

ذكر جماعة من الأصوليين أنه لا يشترط في عدم الاحتجاج باطراد الوصف أن لا يكون مناسباً بالذات أو بالتبع فان كان مناسباً بالذات فهو قياس عليه لا طرد وإن كان بالتبع فهو قياس شبه لا طرد)).

أقول: المناسب بالذات قد سبق في مسلك المناسبة كوصف الإسكار فإنه العلة في تحريم الخمر، والمناسبة موجودة في ذاته لأن باجتناب الإسكار حفظ العقل.

والمناسبة بالتبع أن يكون الوصف من الأوصاف الطردية لكنه متضمن لوصف مناسب كقولهم: الخل مائع لا تنبي القنطرة على جنسه، فلا تزال به النجاسة كالدهن، فقولنا: لا تنبي القنطرة على جنسه ليس مناسباً في ذاته، لكنه مستلزم للمناسب، إذ العادة أن القنطرة لا تبنى على الأشياء القليلة، بل على الكثيرة، كالأنهار ونحوها، والقلة مناسبة لعدم مشروعية الطهارة بما اتصف بها من المائعات، لأن الشرع العام يقتضي أن تكون أسبابه عامة الوجود، إذ تكليف الكل ما لا يجده إلا البعض بعيد عن القواعد والحكمة.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٤١٤) - في مسلك الشبه-: ((الذي يظهر لي في كلام المؤلف رحمه الله في هذا المسلك أنه لا يخلو من بعض نظر والله تعالى أعلم، وذلك لأن مثاله للقول الثاني من القولين اللذين ذكرهما في تفسير الشبه وهو بعينه مثال الأول، لأن قضية تكرار مسح الرأس في الوضوء راجعة إلى غلبة الأشباه، لأن تكرار مسح الرأس في الوضوء دائر بين أصلين فيلحق بأكثرهما شبهاً.

أحدهما: أنه مسح فلا يتكرر كغيره من المسح كمسح الوجه واليدين في التيمم ومسح الخف في الوضوء. ثانيهما: أنه ركن من أركان الوضوء الأربعة المذكورة في الآية فيكرر كما يكرر غسل الوجه واليدين فمن قال بعدم تكرار مسحه قال: إنه أكثر شبهاً بالأول، ومن قال: بتكراره قال: إنه أكثر شبهاً بالثاني ((.

أقول: الذي يظهر لي أنه يستقيم أن يجعل مثلاً للنوعين، فأما الأول فكما قرره المؤلف ها هنا، وأما الثاني فابعتبار أن مسح الرأس إن قسناه على مسح الخف في عدم التكرار فإن الوصف الجامع هو المسح وهو من باب قياس ممسوح على ممسوح وهذا الوصف يضمن فيه حكمة الحكم.

وقد تكون الحكمة في ذلك رفع الحرج، وذلك أن الرأس إذا تكرر أشبه الغسل فيكثر الماء على الشعر وربما حصل بذلك الضرر وقت البرد، والخف إذا تكرر مسحه ربما أثر عليه بالتلف من كثرة ملاسة الماء له. والله أعلم.

وإذا أخذنا بمذهب الإمام الشافعي رحمه الله الذي يذهب إلى تكرار مسح الرأس قلنا: الرأس أصل في الوضوء فيقاس بسائر أصول الوضوء كالوجه واليدين، فالوصف هو كونه أصلاً، وهذا الوصف يضمن فيه حكمة الحكم.

وهذان الوصفان دائران بين الأوصاف المناسبة والطرديّة فلا يجزم بالمناسبة ولا بالطرد فيهما فلهذا قيل له قياس شبه لتردده بينهما.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (٤١٩-٤٢٠) - في مبحث قياس الدلالة -:

((ومثال الجمع بحكم العلة: الحكم بحياة شعر المرأة قياساً على سائر شعر بدننها بجامع الحلية بالنكاح والحرمة بالطلاق، وكقولهم بجواز رهن المشاع قياساً على جواز بيعه بجامع جواز البيع)).

أقول: قياس شعر المرأة على سائر شعر بدننها فيه نظر، فإن من أثبت حياة الشعر لم يقسه على شعر سائر البدن، وإنما قاسه على سائر أجزاء البدن إذ لا فرق بين شعر الرأس وشعر سائر البدن فليس أحدهما أصلاً والآخر فرعاً. فالشعر عموماً مقيس على سائر أعضاء الجسد، والجامع بين شعر المرأة وسائر أجزاء جسدها هو الحلية بالنكاح والحرمة بالطلاق، فكما أن سائر أجزاء المرأة تحله الحياة فهكذا شعرها.

على أن الكلام لا ينحصر على شعر المرأة بل هو وارد في سائر الشعور.

وقرر بعض الأصوليين القياس في إثبات حياة الشعر بقوله: إنه جزء من الحيوان متصل به اتصال خلقة، فلم يفارق الحيوان في النجاسة بالموت كالأعضاء.

وقوله: (وكقولهم بجواز رهن المشاع قياساً على جواز بيعه بجامع جواز البيع). وذلك لأن الرهن يدور مع البيع فما جاز بيعه جاز رهنه، فلما جاز بيع المشاع فإن ذلك يدل على جواز رهنه.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٤٢٣-٤٢٤) - في مبحث أركان القياس -: ((وقوله في هذا المبحث: فإنه لا يعتبر كون الأصل متفقاً عليه بين الأمة، [وقيل: لا يكفي اتفاق الخصمين بل لا بد من اجتماع الأمة] فإنه إن لم يكن مجعماً عليه فللخصم أن يعلل الحكم في الأصل، بمعنى مختص به لا يتعدى إلى الفرع، وإن لم يساعده منع الحكم في الأصل فبطل القياس، وسموه القياس المركب، ومثاله: قياسنا العبد على المكاتب فنقول: العبد منقوص بالرق ولا يقتل به الحر كالمكاتب. فيقول المخالف: العلة في المكاتب أنه لا يعلم هل المستحق لدمه الوارث أو السيد فإن سلمتم ذلك امتنع قياس العبد عليه لأنَّ مستحقه معلوم، وإن منعت منعنا الحكم في المكاتب فذهب الأصل فبطل القياس . . الخ. لا يخلو من نظر فيما يظهر. والله تعالى أعلم.

لأنَّ قوله: "وإن لم يساعده منع الحكم في الأصل فبطل القياس وسموه القياس المركب" فيه نظر لأنَّه لا يعرف عند الأصوليين تسمية منع الحكم في الأصل "بالقياس المركب" وليس القادح فيه التركيب، وإنما هو أحد أقسام المنع الأربعة الآتية، والقادح به يسمى منعاً لا تركيباً وليس من قسمي المنع اللذين هما قسما القياس المركب كما يأتي إيضاحه)).

أقول: أسقط المؤلف الجملة التي بين المعكوفتين وهي: [وقيل: لا يكفي اتفاق الخصمين بل لا بد من اجتماع الأمة] ولا يستقيم الكلام إلّا بها وقد أثبتتها من "الروضة".

وقوله: (فإنَّه إن لم يكن مجعماً عليه فللخصم أن يعلل الحكم في الأصل بمعنى مختص به لا يتعدى إلى الفرع) أي في الأصل الأول، وليس المراد الأصل الثاني وهو القياس.

فإذا علل الخصم الأصل الأول بعلة مختصة فلا يمكن قياس الفرع عليه الذي وهو الأصل الثاني عند الخصم فإنَّ الأصل الثاني لا يقر به المناظر فلا يستقيم القياس عليه.

وقوله: (وإن لم يساعده منع الحكم في الأصل فبطل القياس) أي: وإن لم يساعده المستدل على التعليل بذلك، بل علل بعلة متعدية إلى الفرع، منعه المعارض علة الأصل، وقال: لا نسلم أنَّ العلة في الأصل هذه العلة المتعدية إلى محل النزاع، بل هذه التي لا تتعدى إليه فيمنع الحكم في الأصل الثاني لأنَّ العلة عنده مختصة بالأصل الأول ولا تتعداه، فينقطع القياس أيضاً.

والذي يظهر لي أنَّ قول العلامة ابن قدامة رحمه الله: (وسموه القياس المركب) لا يريد بذلك أنَّ الناقض هو القياس المركب كما فهم من ذلك العلامة الشنقيطي رحمه الله فإنَّ النقض لا يسمى قياساً، وإنما أراد أنَّ هذا القياس المركب من وصفين هو القياس المركب. والله أعلم.

وقوله: (وإن منعت منعنا الحكم في المكاتب فذهب الأصل فبطل القياس) أي وإن منعت أنَّ العلة في الأصل هي أنَّ المكاتب لا يُعلم هل المستحق لدمه الوارث أو السيد، (منعنا الحكم في المكاتب) وذلك أنَّه إذا بطل التعليل بها فأنا أمنع الحكم في الأصل لأنَّه إنما ثبت عندي بهذه العلة وهي مدرك إثباته.

وقد رد ذلك العلامة ابن قدامة رحمه الله في [روضة الناظر] (ص: ٣١٦) فقال:

((وهذا لا يصح لوجهين:

أحدهما: أنَّ كل واحد من المتناظرين مقلد فليس له منع حكم ثبت مذهباً لإمامه لعجزه عن تقريره فإنَّه لا يتيقن مأخذ إمامه في الحكم ولو عرف ذلك فلا يلزم من عجزه عن تقرير فسادِه إذ من المحتمل أن يكون لقصوره فإنَّ إمامه أكمل منه وقد اعتقد صحته. ويحتمل أنَّ إمامه لم يثبت الحكم في الفرع لوجود مانع عنده أو لفوات شرط فلا يجوز له منع حكم ثبت يقيناً بناءً على فساد مأخذه احتمالاً.

وحاصل هذا أنَّه لا يخلو إمَّا أن يمنع على مذهب إمامه أو على خلافه فالأول باطل لعلمنا أنَّه على خلافه، والثاني باطل فإنَّه تصدى لتقرير مذهبه فتجب مؤاخذته به ثم لو ضح هذا لما تمكن أحد الخصمين من إلزام خصمه حكماً على مذهبه غير مجمع عليه لأنَّه لا يعجز عن منعه.....)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٤٢٦-٤٢٧) - عند كلامه على شروط الفرع -: ((واختلف في اشتراط تقدم الأصل على الفرع فعلى أنه شرط لا يقاس الوضوء على التيمم مثلاً في وجوب اشتراط النية لأن التيمم شرع متأخراً عن الوضوء، وعلى عدم اشتراطه فلا مانع من قياسه عليه. واختار المؤلف اشتراط ذلك في قياس العلة دون قياس الدلالة لأنَّ العلة لا يجوز تأخيرها عن المعلول لئلا يلزم وجوده بدون علة، أو بعلة غير المتأخرة بخلاف قياس الدلالة، لجواز تأخير الدليل عن المدلول)).

أقول: قوله: قوله: (لأنَّ العلة لا يجوز تأخيرها عن المعلول) وذلك أننا مثلاً إذا قسنا الوضوء المتقدم على التيمم المتأخر في وجوب النية فلازم ذلك أنَّ وجوب النية في الوضوء تأخر إلى أن شرع التيمم، وتأخر الحكم لا يكون إلَّا مع تأخر علته فإنَّ الحكم لا يثبت إلَّا بعلمته، وتأخر العلة عن المعلول وهو الوضوء ممتنع عقلاً.

وقوله: (لجواز تأخير الدليل عن المدلول) وذلك كقولنا: السموات والأرض يدلان على خالقهما مع تأخرهما في الوجود عن وجود الخالق سبحانه وتعالى، وهكذا الدخان أثر من آثار النار وهو دليل عليها مع أنَّ النار سابقة له في الوجود.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٤٣٠): ((اعلم أنَّ علة الحكم إذا كانت لا تتعداه إلى غيره أجمع العلماء على منع القياس بها لعدم تعديها إلى الفرع واختلفوا في صحة تعليل محلها القاصرة عليه بها، فذكر المؤلف عن الأصحاب عدم صحته وعزاه للحنيفة واستدل له بثلاثة أمور:

الأول: أنَّ علل الشرع أمارات، والقاصرة ليست كذلك.

الثاني: أنَّ الأصل عدم العمل بالظن وإنَّما جوز لضرورة العمل بالأدلة الظنية، والقاصرة لا عمل بها.

الثالث: أنَّ القاصرة لا فائدة فيها)).

أقول: قوله: ((الأول: أنَّ علل الشرع أمارات، والقاصرة ليست كذلك)). وذلك لأنَّ الحكم في الأصل ثبت بالنص، فلم تبق العلة القاصرة أمانة لشيء، وذلك أنَّ العلة تظهر أمارتها بالفرع فلما انتفت تعديتها انتفت أمارتها.

لكن قد يقال: ما زالت أمانة على الأصل فإنَّها إذا وجدت وجد الحكم في الأصل وإذا انتفت انتفت الحكم في الأصل.

فإن قيل: الحكم في الأصل ثبت بالنص، فيبقى التعليل بها لا فائدة فيه؛ وذلك أنَّ فائدتها إمَّا إثبات الحكم في الأصل، وهو باطل فإنَّ الحكم ثبت في الأصل بالنص وليس بالعلة، أو في غيره، وهو غير حاصل لقصورها.

ولهذا قال المؤلف: ((الثالث: أنَّ القاصرة لا فائدة فيها)).

فقد أجاب عن ذلك العلامة الشنقيطي رحمه الله بذكر بعض الفوائد في العلة القاصرة فقال:

((وذكروا لها فوائد منها:

أَنَّها تقوي الحكم بإظهار حكمته، وذلك أدعى إلى القبول والطمأنينة.

ومنها أَنَّها يعلم بسببها امتناع القياس عليه لكونها قاصرة على محلها، ومن أمثلتها جعل شهادة خزيمة كشهادة رجلين لعلة سبقه إلى

ذلك النوع من تصديقه صلى الله عليه وسلم، ومناقشات الأصوليين في قبول العلة القاصرة وردها كثيرة جداً.

والأظهر بحسب النظر جواز التعليل بها مع منع القياس بها قولاً واحداً)).

قلت: وهذا هو الذي رجحه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله فقد قال في [الرد على المنطقيين] (ص: ٢٣٦-٢٣٧):

((والتعليل بالقاصرة إذا كانت منصوبة جائز باتفاق الفقهاء وإنَّما تنازعوا فيما إذا كانت مستنبطة والأكثر على جواز ذلك

وهو الصحيح وهو مذهب مالك والشافعي وأحمد بن حنبل في المنصوص عنه فإنَّه دائماً يعلل بالعلل القاصرة، وهو اختيار أبي الخطاب وغيره من أصحابه.

ولكن القاضي أبو يعلى وطائفة وافقوا أصحاب أبي حنيفة في منعهم التعليل بالقاصرة وهذا من كلام متأخريهم وسبب ذلك النزاع

في مسألة تعليل الربا في الذهب والفضة وأمثالهما هل العلة فيه متعدية أو قاصرة، وأمَّا أبو حنيفة نفسه وصحابه لم ينقل عنهم في ذلك شيء والذي يليق بعقلهم وفضلهم أنَّهم لا يمنعون ذلك مطلقاً كما لا يمتنع في المنصوصة.

وفي ذلك فائدتان: قصر الحكم على مورد النص ومنع الالحاق لئلا يظن الظان أنَّ الحكم يثبت فيما سوى مورد النص كما يعلل

تحريم الميتة بعلة تمنع دخول المذكي فيها، ويعلل تحريم الدم بعلة تمنع دخول العرق والريق وغيرها فيها، ويعلل اختصاص الهدى

والأضحية بالأنعام بعلة تمنع دخول غيرها فيها، ويعلل وجوب الحد في الخمر بعلة تمنع دخول الدم والميتة فيها وأمثال ذلك كثيرة بل

من يقول: إنَّ جميع الأحكام يثبت بالنص يقول إنَّها معللة بعلة قاصرة لكن إنَّما يعلل بالعلة المتعدية نص يتناول بعض أنواع الحكم فيعلل ذلك الحكم بعلة تتعدى الى سائر النوع الذي دل على ثبوت الحكم فيه نص آخر.

والفائدة الثانية: معرفة حكم الشرع وما اشتمل عليه من مصالح العباد في المعاش والمعاد فإنَّ ذلك مما يزيد به الإيمان والعلم ويكون أعون على التصديق والطاعة وأقطع لشبه أهل الالحاد والشناعة وأنصر لقول من يقول: إنَّ الشرع جميعه إنَّما شرع لحكمة ورحمة لم يشرع لا لحكمة ورحمة بل لمجرد قهر التعبد ومحض المشيئة ((.

وقول العلامة ابن قدامة رحمه الله: (الثاني: أنَّ الأصل عدم العمل بالظن) مما لا يسلم له، وذلك أنَّ الظن الذي لا يعمل به هو الذي بمعنى الشك، وأمَّا ما كان راجحاً فيعمل به.

وما ذكره رحمه الله أنَّ العمل بالظن إنَّما كان لضرورة العمل فمما لا أعلم له على حجة على ذلك.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٤٣٦): ((اختلف في الصفات الإضافية كالأبوة البنوة هل هي وجودية أو عدمية، وعلى أنها عدمية يجري فيها الخلاف المذكور)).

أقول: قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (١١ / ١٤٧-١٤٨):

((ثم الصفات المتعلقة نوعان: أحدهما: إضافة محضة. مثل الأبوة والبنوة والفوقية والتحتية ونحوها. فهذه الصفة هي التي يقال فيها: هي مجرد نسبة وإضافة. والنسب أمور عدمية.

والثاني صفة ثبوتية مضافة إلى غيرها كالحب والبغض والإرادة والكراهة والقدرة وغير ذلك من الصفات فإنَّ الحب صفة ثبوتية متعلقة بالمحبوب. فالحب معروض للإضافة بمعنى أنَّ الإضافة صفة عرضت له؛ لا أنَّ نفس الحب هو الإضافة. ففرق بين ما هو إضافة وبين ما هو صفة مضافة. فالإضافة يقال فيها: إنها عدمية. قال: وأمَّا الصفة المضافة فقد تكون ثبوتية كالحب)).

إلى أن قال رحمه الله (١١ / ١٤٩):

((وكون الحب والبغض أمراً وجودياً معلوم بالاضطرار؛ فإنَّ كل أحد يعلم أنَّ الحي إن كان خالياً عن الحب كان هذا الخلو صفة عدمية. فإذا صار محباً فقد تغير الموصوف وصار له صفة ثبوتية زائدة على ما كان قبل أن يقوم به الحب. ومن يحس ذلك من نفسه يجده كما يجد شهوته ونفرتة ورضاه وغضبه ولذته وألمه. ودليل ذلك: أنَّك تقول: أحب يحب محبة. ونقيض أحب: لم يحب. ولم يحب صفة عدمية ونقيض العدم الإثبات)).

أقول: لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كلام حسن وتفصيل سديد حول ذلك فقال كما في [مجموع الفتاوى] (٢٠/ ١٦٩ -

١٧٤): ((والمقصود هنا أن نبين أنَّ النزاع في تعليل الحكم بعلتين يرجع إلى نزاع تنوع ونزاع في العبارة لا إلى نزاع تناقض معنوي؛ وذلك أنَّ الحكم الواحد بالجنس والنوع لا خلاف في جواز تعليله بعلتين يعني أنَّ بعض أنواعه أو أفرادها يثبت بعلة أخرى كالإرث الذي يثبت بالرحم وبالنكاح وبالولاء، والملك الذي يثبت بالبيع والهبة والإرث، وحل الدم الذي يثبت بالردة والقتل والزنا، ونواقض الوضوء وموجبات الغسل وغير ذلك.

وأما التنازع بينهم في الحكم المعين الواحد بالشخص؛ مثل من لمس النساء ومس ذكره وبال: هل يقال: انتقاض وضوئه ثبت بعلة متعددة؟ فيكون الحكم الواحد معللاً بعلتين. ومثل من قتل وارثاً وزنى؛ ومثل الريبة إذا كانت محرمة بالرضاع كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في درة بنت أم سلمة لما قالت له أم حبيبة: إنا نتحدث أنك ناكح درة بنت أم سلمة فقال: "بنت أبي سلمة؟" فقالت: نعم فقال: "إنَّها لو لم تكن ربييتي في حجري لما حلت لي؛ لأنَّها بنت أخي من الرضاعة. أَرْضَعْتَنِي وَأَبَا سَلَمَةَ ثَوْبِيَّةَ مَوْلَاةَ أَبِي لَهَبٍ". وكما قال أحمد في بعض ما يذكره: هذا كلحم خنزير ميت حرام من وجهين. وأمثال ذلك. فنقول: لا نزاع بين الطائفتين في أمثال هذه الأمور أنَّ كل واحدة من العلتين مستقلة بالحكم في حال الانفرد وأَنَّه يجوز أن يقال: إنَّه اجتمع لهذا الحكم علتان كل واحدة منهما مستقلة به إذا انفردت فهذا أيضاً مما لا نزاع فيه وهو معنى قولهم: يجوز تعليله بعلتين على البدل بلا نزاع. ولا يتنازع العقلاء أنَّ العلتين إذا اجتمعتا لم يجز أن يقال: إنَّ الحكم الواحد ثبت بكل منهما حال الاجتماع على سبيل الاستقلال؛ فإنَّ استقلال العلة بالحكم هو ثبوته بها دون غيرها. فإذا قيل: ثبت بهذه دون غيرها؛ وثبت بهذه دون غيرها: كان ذلك جمعاً بين النقيضين وكان التقدير: ثبت بهذه ولم يثبت بها؛ وثبت بهذه ولم يثبت بها فكان ذلك جمعاً بين إثبات التعليل بكل منهما وبين نفي التعليل عن كل منهما وهذا معنى ما يقال: إنَّ تعليله بكل منهما على سبيل الاستقلال ينفي ثبوته بواحدة منهما وما أفضى إثباته إلى نفيه كان باطلاً. وهنا يتقابل النفاة والمثبتة؛ والنزاع لفظي؛ فتقول النفاة: إثبات الحكم بهذه العلة على سبيل الاستقلال ينافي إثباته بالأخرى على سبيل الاستقلال. وتقول المثبتة: نحن لا نعني بالاستقلال: الاستقلال في حال الاجتماع وإنَّما نعني: أنَّ الحكم ثبت بكل منهما؛ وهي مستقلة به إذا انفردت. فهؤلاء لم ينازعوا الأولين في أنَّهما حال الاجتماع لم تستقل واحدة منهما به وأولئك لم ينازعوا هؤلاء في أنَّ كل واحدة من العلتين مستقلة حال انفرداها. فهذا هو الكلام في العلتين المجتمعتين.

وأما الحكم الثابت حين اجتماعهما فقد يكون مختلفاً كحل القتل الثابت بالردة والزنا والقصاص؛ فإنَّ هذه الأحكام مختلفة غير متماثلة لا يسد كل واحد منها مسد الآخر وقد تكون الأحكام متماثلة كانتقاض الوضوء فالذين يمنعون تعليل الحكم بعلتين يقولون: الثابت بالعلل أحكام متعددة لا حكم واحد لا سيما عند من سلم لهم على أحد قولي الفقهاء من أصحاب الشافعي وأحمد وغيرهما: أنَّه إذا نوى التوضؤ أو الاغتسال من حدث بعض الأسباب لم يرتفع الحدث الآخر. والخلاف معروف في اجتماع ذلك في الحدث الأصغر والأكبر وهو ينزع إلى اجتماع الأمثال في المحل الواحد؛ وأنَّ الأمثال هل هي متضادة أم لا؟ وفيه نزاع معروف. ومن يقول بتعليل الحكم الواحد بعلتين لا ينازع في أنَّه إذا اجتمع علتان كان الحكم أقوى وأؤكد مما إذا انفردت إحداها؛

ولهذا إذا جاء تعليل الحكم الواحد بعلتين في كلام الشارع أو الأئمة كان ذلك مذكوراً لبيان تأكيد ثبوت الحكم وقوته كقول أحمد في بعض ما يغلظ تحريمه: هذا كلحم خنزير ميت فإنه ذكر ذلك لتغليظ التحريم وتقويته وهذا أيضاً يرجع إلى أنَّ الإيجاب والتحريم والإباحة هل يتفاوت في نفسه؟ فيكون إيجاب أعظم من إيجاب؛ وتحريم أعظم من تحريم؟ وهذا فيه أيضاً نزاع والمشهور عند أكثر الفقهاء من أصحابنا وغيرهم: تجوز تفاوت ذلك ومنع منه طائفة منهم ابن عقيل وغيرهم. وكذلك النزاع في أنه هل يكون عقل أكمل من عقل؟ وهو يشبه النزاع في أنَّ التصديق والمعرفة التي في القلب هل تتفاوت؟ وقد ذكر في ذلك روايتان عن أحمد والذي عليه أئمة السنة المخالفون للمرجئة: أنَّ جميع ذلك يتفاوت ويتفاضل وكذلك سائر صفات الحي من الحب والبغض؛ والإرادة والكراهة؛ والسمع والبصر؛ والشم والذوق واللمس والشبع والري والقدرة والعجز وغير ذلك فالنزاع في هذا كالنزاع في جواز اجتماع المثليين مثل سوادين وحلاوتين فإنه لا نزاع أنه قد يكون أحد السوادين أقوى وإحدى الحلاوتين أقوى لكن هل يقال: إنه اجتمع في المحل سوادان وحلاوتان؟ أو هو سواد واحد قوي؟ وهذا أيضاً نزاع لفظي.

فقول من يقول: إنه اجتمع في المحل حكمان كإيجابين وتحريمين وإباحتين وهو شبيه بقول من يقول: اجتمع سوادان، وقول من يقول: هو حكم واحد مؤكد كقول من يقول: سواد واحد قوي وكلا القولين مقصودهما واحد فإنَّ التوكيد لا ينافي تعدد الأمثال إذ التوكيد قد يكون بتكرير الأمثال كقول النبي صلى الله عليه وسلم: "والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشاً والله لأغزون قريشاً" وقول القائل: ثم ثم. وجاء زيد جاء زيد وأمثال ذلك، فالقول بثبوت أحكام والقول بثبوت حكم قوي مؤكد هما سواء في المعنى. ومن المعلوم أنه سواء قال القائل: ثبت أحكام متعددة أو حكم قوي مؤكد فذلك المجموع لم يحصل إلاً بمجموع العلتين لم تستقل به إحداها ولا تستقل به إحداها لا في حال الاجتماع ولا في حال الانفراد فكل منهما جزء من العلة التي لهذا المجموع لا علة له كما أنه من المعلوم أنَّ كل واحدة من العلتين مستقلة بأصل الحكم الواحد حال انفرادها ولكن لفظ الواحد فيه إجمال كما أنَّ في لفظ الاستقلال إجمالاً فكما أنَّ من أثبت استقلال العلة حال الانفراد لا يعارض من نفى استقلالها حال الاجتماع فكذلك من قال: يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين إذا أراد به أنَّ كلاً منهما تستقل به حال الانفراد فهذا لا نزاع فيه.

ومن قال: إنَّ المجموع الواحد الحاصل بمجموعهما لا يحصل بأحدهما فهذا لا نزاع فيه. ومن جعل هذا المجموع أحكاماً متعددة لم يعارض قول من جعله واحداً إذا عني به وحدة النوع في المحل الواحد فيكون المقصود أنَّ الحكم الواحد بالنوع تارة يكون شخصان منه في محلين فهذا ظاهر. وتارة يجتمع منه شخصان في محل واحد فهما نوعان باعتبار أنفسهما وهما شخص واحد باعتبار محلتهما. فمن قال: إنَّ الحكم الحاصل بالعلتين حكم واحد فإنَّ أراد به نوعاً واحداً في عين واحدة فقد صدق ومن أراد به شخصين من نوع في عين واحدة فقد صدق ((.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٤٣٩) - في مبحث القياس في الأسباب -: ((وعللوا منعه في الأسباب أيضاً بكونه يخرجها عن أن تكون أسباباً لاستلزام القياس نفي السببية عن خصوص الأصل المقيس عليه، فيكون السبب المقيس عليه بالمقياس غير سبب مستقل، وهكذا في المانع والشرط)).

أقول: وذلك أننا إذا أردنا مثلاً أن نلحق اللواط بالزنا في كونه سبباً للحد فإنه لا بد من وصف جامع في القياس فإن جعلنا الوصف الجامع هو الإيلاج في الفرج المحرم فإن هذا الوصف هو في الحقيقة سبب الحكم الموجب له فينتفي كون الزنا أو اللواط هما السبب الموجب للحكم.

وقد أجاب عن ذلك العلامة ابن قدامة رحمه الله فقال في [روضة الناظر] (ص: ٣٣٧):

((هذا بعينه جار في الأحكام فإن الخمر لما حرم لعله الشدة تبين أن وصف كونه خمراً لا أثر له والمؤثر إنما هو كونه مشتدّاً مزيلاً للعقل كما تبين أن المؤثر في الحد إيلاج فرج في فرج محرم، وكما جعلتم الموجب للكفارة في الجماع كونه مفسداً للصوم فالقياس في كل موضع توسعة محل الحكم بحذف الأوصاف غير المؤثرة.

وقولهم: إننا نتبين بهذا أن الزنى لم يكن سبباً.

قلنا: بل هو سبب لإشتماله على المعنى المؤثر)).

قلت: وما قاله العلامة ابن قدامة رحمه الله هو الذي يظهر لي صحته. والله أعلم.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٤٤١) - عند كلامه على القياس في التقديرات، والشروط والموانع وغير ذلك - :
((ومثاله في التقديرات جعل أقل الصداق ربع دينار عند من اشترط ذلك قياساً على إباحة قطع اليد في السرقة بجامع أن كلاً منهما فيه استباحة عضو).

ومثاله في الشروط: قياس استقصاء الأوصاف في بيع الغائب على الرؤية عند من يقول بذلك.
ومثاله في المانع قياس نسيان الماء في الرجل على المانع مع استعماله حساً كالسبع واللص في صحة الصلاة عند من يقول بذلك)).

أقول: قوله: (ومثاله في التقديرات جعل أقل الصداق ربع دينار عند من اشترط ذلك قياساً على إباحة قطع اليد في السرقة بجامع أن كلاً منهما فيه استباحة عضو).

أقول: القياس في التقديرات إذا كان قياساً صحيحاً فالصحيح العمل به، وأما هذا القياس فهو قياس فاسد لمخالفة للدليل فقد عقد النبي صلى الله عليه وسلم النكاح لرجل على ما معه من القرآن، وقد كان قال له: (اذْهَبْ إِلَى أَهْلِكَ فَانْظُرْ هَلْ تَجِدُ شَيْئًا)، وقال له: (انْظُرْ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ) كما في البخاري (٥٠٣٠)، ومسلم (١٤٢٥) عن سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه.

قال العلامة ابن القيم رحمه الله في [تهذيب سنن أبي داود] (١/ ٢٩٦):

((وغاية ما ذكره المقدرين: قياس استباحة البضع على قطع يد السارق، وهذا القياس - مع مخالفته للنص - فاسد، إذ ليس بين البابين علة مشتركة، توجب إلحاق أحدهما بالآخر، وأين قطع يد السارق من باب الصداق؟ وهذا هو الوصف الطردي المحض، الذي لا أثر له في تعليق الأحكام به)).

وقوله: (ومثاله في الشروط: قياس استقصاء الأوصاف في بيع الغائب على الرؤية عند من يقول بذلك) والمعنى أن الرؤية شرط في المبيع فيقاس عليه شرط آخر وهو استقصاء الأوصاف.

وقوله: (ومثاله في المانع قياس نسيان الماء في الرجل على المانع مع استعماله حساً كالسبع واللص في صحة الصلاة عند من يقول بذلك). والمعنى أن يجعل النسيان مانعاً قياساً على المانع الحسي.

قال العلامة ابن قدامة رحمه الله في [المغني] (١/ ٤١١):

((فصل: إذا نسي الماء في رحله، أو موضع يمكنه استعماله، وصلى بالتيمم.

فقد توقف أحمد، رحمه الله في هذه المسألة، وقطع في موضع أنه لا يجزئه.

وهو قول الشافعي.

وقال أبو حنيفة، وأبو ثور: يجزئه.

وعن مالك كالمذهبين؛ لأنه مع النسيان غير قادر على استعمال الماء، فهو كالعادم.

ولنا أنها طهارة تجب مع الذكر، فلم تسقط بالنسيان، كما لو صلى ناسياً لحدثه، ثم ذكر، أو صلى الماسح، ثم بان له انقضاء مدة المسح قبل صلاته، ويفارق ما قاسوا عليه؛ فإنه غير مفطر، وها هنا هو مفطر بترك الطلب)).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في [شرح العمدة] (١/ ٤٢٧):

((وإذا نسي الماء في رحله وصلى بالتيمم لزمه الإعادة، وكذلك إن جهله بموضع ينسب فيه إلى التفريط مثل أن يكون بقربه بئر أعلامه ظاهرة لأنَّه شرط فعلي يتقدم الصلاة فلم يسقط بالنسيان كالسترة، ولأنَّه تطهير واجب فلم يسقط بالنسيان كما لو نسي بعض أعضائه أو انقضت مدة المسح ولم يشعر، وهذا لأنَّ النسيان والجهل إذا كان عن تفريط فإنَّه قادر على الاحتراز منه في الجملة ولهذا يقال: لا تنسى)).

أقول: الصحيح جريان القياس إن صح على جميع ما سبق والله أعلم.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٤٤٥) - عند كلامه على فساد الاعتبار -: ((ومثال مخالفة الاجماع، قول الحنفي: لا يغسل الرجل زوجته الميتة لحرمة النظر إليها قياساً على الأجنبية، فيعترض بأنّ علياً غسل فاطمة ولم ينكر عليه أحد من الصحابة. فصار اجماعاً سكوتياً)).

أقول: وهذا داخل أيضاً في مخالفة النص فقد روى أحمد (٢٥٩٥٠)، ومن طريقه ابن ماجة (١٤٦٥) ثنا محمد بن سلمة عن محمد بن إسحاق عن يعقوب بن عتبة عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن عائشة قالت: ((رجع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم من جنازة بالبقيع وأنا أجد صداعاً في رأسي وأنا أقول: وأرأساه. قال: "بل أنا وأرأساه" قال: "ما ضرك لو مت قبلي فغسلتك وكفنتك ثم صليت عليك ودفنتك". قلت: لكني أو لكأني بك والله لو فعلت ذلك لقد رجعت إلى بيتي فأعرست فيه ببعض نسائك قالت فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم بدئ بوجعه الذي مات فيه)).

قلت: هذا حديث حسن وقد صرح ابن إسحاق بالتحديث عند أبي يعلى في [مسنده] (٤٥٧٩)، والبيهقي في [دلائل النبوة] (٧) / (١٦٨-١٦٩).

قلت: وقد تابع صالح بن كيسان ابن إسحاق في معنى حديثه كما روى ذلك أحمد (٢٥١٥٦)، والنسائي في [الكبرى] (٧٠٨١) من طريق يزيد بن هارون عن إبراهيم بن سعد عن صالح بن كيسان عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت: ((دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم في اليوم الذي بدئ فيه فقلت: وأرأساه فقال: "وددت أن ذلك كان وأنا حي فهياتك ودفنتك" قالت: فقلت غيري كأني بك في ذلك اليوم عروساً ببعض نسائك قال: "وأنا وأرأساه ادعوا إلى أباك وأخاك حتى اكتب لأبي بكر كتاباً فإني أخاف أن يقول قائل ويتمنى متمن أنا أولى ويأبى الله عز و جل والمؤمنون إلا أبا بكر")).

ورواه البخاري (٥٦٦٦) من طريق القاسم بن محمد قال: ((قالت عائشة وأرأساه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ذاك لو كان وأنا حي فأستغفر لك وأدعو لك" فقالت عائشة واثكليه والله إني لأظنك تحب موتي ولو كان ذاك لظلمت آخر يومك معرساً ببعض أزواجك فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "بل أنا وأرأساه لقد هممت، أو أردت أن أرسل إلى أبي بكر وابنه وأعهد أن يقول القائلون، أو يتمنى المتمنون ثم قلت يأبى الله ويدفع المؤمنين، أو يدفع الله ويأبى المؤمنين")).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٤٤٥): ((وجواب المستدل عن فساد الاعتبار من وجهين:

أحدهما: أن يبين أن النص لم يعارض دليله.

الثاني: أن يبين أن دليله أولى بالتقديم من نص المعارض.

فمثال الأول أن يقال: شرط الصوم النية في رمضان فلا تصح نيته في النهار قياساً على القضاء، فيقول الحنفي: هذا فاسد

الاعتبار لمخالفته لقوله تعالى: ﴿وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب:

٣٥] فإنه يدل على ثبوت الأجر العظيم لكل من صام وذلك مستلزم للصحة. فيقول المستدل: الآية لا تعارض دليلاً ولا

تدل على الصحة لأنَّ عمومها مخصص بحديث: "لا صيام لمن لا يبيت النية من الليل" ((.

أقول: قوله: (فإنَّه يدل على ثبوت الأجر العظيم لكل من صام وذلك مستلزم للصحة). والمعنى أنَّ الله تعالى رتب الأجر على

الصيام من غير تقييد ذلك بمن يبيت الصيام من الليل فيدخل في ذلك كل من صام سواء بيت صومه من الليل أو لا.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٤٤٧) - في مبحث فساد الوضع - : ((ومثال أخذ التخفيف من التغليظ قول الحنفي: القتل العمد العدوان جنائية عظيمة فلا تجب فيه الكفارة كالردة فعظم الجنائية يناسب تغليظ الحكم لا تخفيفه بعد)).

أقول: في هذا نظر وذلك أن إثبات الكفارة في الحقيقة من باب التخفيف وبيان ذلك أن العبد إذا جاء بالكفارة فقد سقط عنه الذنب، وإذا كان الذنب كبيراً فإن الكفارة لا تسقطه لأنه يحتاج إلى ما هو أعظم من ذلك وهو التوبة النصوح إلى الله عز وجل. وسوف يذكر المؤلف في الجواب عن فساد الوضع ما يدل على أن الذنب العظيم يقتضي ما هو أعظم من الكفارة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (٣٤ / ١٣٩):

((وأما "القاتل عمداً" ففيه القود فإن اصطلاحوا على الدية. جاز ذلك بالنص والإجماع فكانت الدية من مال القاتل؛ بخلاف الخطأ فإن ديته على عاقلته. وأما "الكفارة" فجمهور العلماء يقولون: قتل العمد أعظم من أن يكفر كذلك قالوا في اليمين الغموس. هذا مذهب مالك وأبي حنيفة وأحمد في المشهور عنه كما اتفقوا كلهم على أن الزنى أعظم من أن يكفر؛ فإنما وجبت الكفارة بوطء المظاهر والوطء في رمضان. وقال الشافعي وأحمد في الرواية الأخرى: بل تجب الكفارة في العمد واليمين الغموس. واتفقوا على أن الإثم لا يسقط بمجرد الكفارة)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (٤٥٢): ((ويشترط لصحة التقسيم شرطان:

الأول: أن يكون ما ذكره المستدل منقسماً إلى ما يمنع وما يسلم، فلو زاد المعترض وصفاً لم يذكره المستدل لم يقبل منه.

الثاني: أن يكون التقسيم حاصراً لجميع الأقسام فإن لم يحصرها فللمستدل أن يبين أن مورده غير ما عينه المعترض بالذكر)).

أقول: قوله: (الأول: أن يكون ما ذكره المستدل منقسماً إلى ما يمنع وما يسلم، فلو زاد المعترض وصفاً لم يذكره المستدل لم يقبل منه).

قال العلامة سليمان الصرصري رحمه الله في [شرح مختصر الروضة] (٣/ ٤٩٥-٤٩٦):

((الثالث: من شروط صحة التقسيم: "مطابقته لما ذكره" المستدل، أي: إنَّ المعترض لا يورد في التقسيم زيادة على ما ذكره المستدل في دليله، فإن زاد في التقسيم على ما ذكره المستدل، لم يصح، لأنَّه حينئذ يكون مناظراً لنفسه لا للمستدل، حيث ذكر ما لم يذكره المستدل، وجعل يتكلم عليه، وإنَّما وظيفة المعترض هدم ما بينه لا بناء زيادة عليه.

مثال ذلك: أن يقول الحنفي في قتل الحر بالعبد: قتل عمد عدوان، فأوجب القصاص، قياساً على الحر بالحر، فيقال له: قتل عمد عدوان في رقيق أو غير رقيق؟ وكذا إذا قال في مسألة إجبار البكر البالغة: إنَّها عاقلة بالغة، فلا تجبر على نكاح الرجل، فيقال: عاقلة بالغة، وهي بكر أو ليست ببكر؟ فهذا تقسيم مردود، لأنَّ دليل المستدل لم يتعرض للرقيق في المثال الأول، ولا للبكر في المثال الثاني، وجوداً ولا عدماً، فذكر المعترض له تقويلاً للمستدل ما لم يقل، أو إعراضاً عن مناظرته إلى مناظرة المعترض نفسه كما ذكرنا، أو جهلاً منه بطريق المناظرة. وأيا ما كان يبطل التقسيم)).

قلت: ومثال ذلك أن يقول المستدل: في الصبي إذا صلى في الوقت ثم بلغ: إنَّها وظيفة صحت من الصبي، فلم يلزمه إعادتها، كالبالغ، فيقول المعترض: هل صحت منه فرضاً أو نفلاً، وهل كان عالماً ببلوغه في أثناء الوقت أو لا.

فإن قلت: صحت فرضاً فممنوع لأنَّه غير مخاطب بفرضيتها، وإن قلت: صحت منه نفلاً فمسلم لكنه لا يقتضي عدم وجوب الإعادة، لأنَّ النفل لا يجزئ عن الفرض، وإن قلت: كان عالماً ببلوغه في أثناء الوقت كمن يعلم أنَّ ميلاده كان الساعة الثانية ظهراً، وبلوغه في ذلك الوقت لأنَّه يتم له في تلك الساعة خمسة عشرة سنة، فإن كان عالماً ببلوغه قبل خروج الوقت فإنَّ الواجب عليه أن يؤدي الفرض بعد وجوبه، وأمَّا أدائه للفرض قبل وجوبه فلا يصح منه ذلك كمن صلى الظهر قبل وقت الوجوب وهو الزوال، وإن قلت: لم يكن عالماً بذلك فيعود الكلام لما تقدم أنَّ النفل لا يجزئ عن الفرض.

ووجه الشاهد أنَّ قول المعترض: (وهل كان عالماً ببلوغه في أثناء الوقت أو لا) خارج عن كلام المستدل فإنَّه لم يتعرض في كلامه لذلك.

وأما قوله: (هل صحت منه فرضاً أو نفلاً) فهو داخل في كلام المستدل، وذلك أنَّ قول المستدل: (إنَّها وظيفة صحت من الصبي) يدخل في مسمى الوظيفة الفرض والنفل.

وقوله رحمه الله: (الثاني: أن يكون التقسيم حاصراً لجميع الأقسام فإن لم يحصرها فللمستدل أن يبين أن مورده غير ما عينه المعترض بالذكر).

ومثال ذلك أن يحصل التناظر في مشروعية التيمم في الحضر فيقول المجيز: يشرع التيمم في الحضر إذا فقد الماء لأنَّ العلة في التيمم تعذر الماء وقد وجدت في حق الحاضر.

فيقول المعترض: ماذا تريد بتعذر الماء هل هل تعذره في السفر أم تعذره بسبب المرض، فإن كان بسبب السفر فلا يفيدك لأنَّ الكلام في التيمم في الحضر، وإن كان بسبب المرض فلا يفيدك شيئاً فإنَّ الكلام في تيمم الحاضر الفاقد للماء. فيقول له المستدل: أريد شيئاً آخر وهو تعذر الماء مطلقاً.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٤٥٣): ((السؤال السادس - المطالبة : -

اعلم أنَّ حقيقة المطالبة في الاصطلاح هي منع كون الوصف علة الحكم وهي بعينها أحد أقسام المنع الأربع المتقدمة، وقد قدمنا أنَّ هذا النوع من المنع هو مركب الأصل في موضعين إن ادعى الخصم المانع علة أخرى.

ومثال المطالبة قول الحنبلي للشافعي: أثبت دليلك على أنَّ علة الربا في البر الطعم)).

أقول: قوله: (وهي بعينها أحد أقسام المنع الأربع المتقدمة) وذلك أنَّه إذا أقر المناظر بالحكم وهو جريان الربا في الأصناف الأربعة المطعومة في المثال السابق لكنه اعترض على علة المستدل وهي الطعم مع اعترافه بوجود هذا الوصف لكنه نازع في عليته وأثبت علة أخرى فهو مركب الأصل، وهو القسم الثالث من أقسام الموانع الذي عبر عنه المؤلف بقوله (ص: ٤٥٠): ((٣ - منع كونه علة)).

وأما إن أقر بالحكم وهو جريان الربا ونازع في وجود الوصف في الفرع وهو الطعم مثلاً كأن يقيس الأشنان بالأصناف الأربعة بجامع الطعم فهو مركب الوصف، وهو القسم الرابع من أقسام الموانع الذي عبر عنه المؤلف بقوله (ص: ٤٥٠): ((٤ - منع وجوده في الفرع)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٤٥٩): ((تنبيهات: -

الأول: قول المؤلف رحمه الله في هذا المبحث: "وأما الكسر وهو ابداء الحكمة بدون الحكم فغير لازم .. الخ .." فيه نظر من جهتين:

الأولى: أنه عرف الكسر بأنه ابداء الحكمة بدون الحكم، والكسر يشمل أعم مما ذكره.

الثانية: أنه قال: لا يلزم به قبح وبه قال بعض الأصوليين واختاره ابن الحاجب في بعض المواضع من مختصره. مع أن جماعة من أهل الأصول صححوا أنه قاذح. قال ابن الحاجب: وهو اسقاط وصف من العلة ... الخ .. فالظاهر أن الكسر كالنقض، فعلى أن النقض قاذح فالكسر كذلك. والجواب عنه كالجواب عنه ((.

أقول: قوله: (الأولى: أنه عرف الكسر بأنه ابداء الحكمة بدون الحكم، والكسر يشمل أعم مما ذكره).

وذلك لأن الكسر عند جماعة من العلماء يشمل ما إذا كانت العلة مركبة من وصفين فيبين المناظر أن أحد الوصفين غير مؤثر، وينقض الوصف الآخر، ومثال ذلك ما لو قال قائل: صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها قياساً على صلاة الأيمن.

فهذه العلة مركبة من وصفين الأول: كلمة صلاة، والآخر: وصف وجوب القضاء.

فيقول الحنفي مثلاً: وصف صلاة غير مؤثر، وذلك أن الحج أيضاً يجب قضاؤه فيجب أداؤه، فلم يبق لك إلا أن تقول: عبادة يجب قضاؤها فيجب أداؤها، وهذا ينتقض عليك بوجوب قضاء الصوم عن الحائض دون وجوب الأداء عليها.

ويشمل الكسر تخلف الحكمة مع وجود الحكم كما ذكره المؤلف بعد ذلك.

وسيدكر المؤلف أنواع الكسر مع الأمثلة.

وقوله: (فالظاهر أن الكسر كالنقض، فعلى أن النقض قاذح فالكسر كذلك. والجواب عنه كالجواب عنه) هذا يستقيم باعتبار أن الكسر يعم الصورة التي ذكرها العلامة ابن قدامة رحمه الله، وأما إن جعلنا الكسر مختصاً بنقض الحكمة فالظاهر ما ذكره العلامة ابن قدامة رحمه الله وذلك أن الحكم معلق بعلة لا بحكمته فإذا انتقضت الحكمة فلا ينتقض الحكم لأنه لم يعلق عليها وإنما علق على العلة، ثم إن انتقاض الحكمة غير متيقن فإن الحكمة لا تنضبط بنفسها وذلك أننا مثلاً إذا نقضنا حكم القصر في السفر باعتبار انتقاض حكمته وهو المشقة، وذلك لأن المشقة وجدت في الأعمال الشاقة والمرض ولم يرخص فيها بالقصر فإننا لا يمكننا أن نقول: إن المشقة في السفر هي عين المشقة في الأعمال الشاقة وفي المرض، فإذا كنّا لا نستطيع أن نضبط العلة ونحكم بتساويها في هذه الصور فلا يستقيم حينئذ النقض لاحتمال أن تكون المشقة التي في السفر تخالف المشقة التي الأعمال الشاقة وفي المرض.

ولما كانت الحكمة لا تنضبط بنفسها فإنها تضبط بعلة فيقال: مشقة سفر، ومشقة مرض، ومشقة أعمال وهكذا.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٤٦١): ((ومن أنواع الكسر: تخلف الحكمة مع وجود الحكم اختلف فيه هل ينتفي فيه الحكم لانتفاء حكمته ، أولا ينتفي بناء على أن المعلل بالمظان لن يتخلف فيه الحكم بتخلف الحكمة نظراً إلى إناطة الحكم بالمظنة وإلى هذا الخلاف أشار في مراقي السعود بقوله:

وفي ثبوت الحكم عند الانتفا للظن والنفي خلاف عرفا

وقال في شرحه لمراقي السعود المسمى بنشر البنود: لكن الفروع المبنية على هذه القاعدة، منها ما رجح فيه ثبوت الحكم كاستبراء الصغيرة، فان حكمة الاستبراء تحقق براءة الرحم وهي متحققة بدون الاستبراء ((.

أقول: الصحيح عدم استبراء الصغيرة التي لا يوطأ مثلها ولا معنى للاستبراء في حقها وقد تيقن براءة رحمها، وهي رواية عن أحمد ومذهب مالك رحمهما الله تعالى.

قال العلامة ابن قدامة رحمه الله في [المغني] (١٨ / ٢٤):

((وهو الصحيح؛ لأنَّ سبب الإباحة متحقق، وليس على تحريمها دليل، فإنَّه لا نص فيه، ولا معنى نص؛ لأنَّ تحريم مباشرة الكبيرة إنما كان لكونه داعياً إلى الوطء المحرم، أو خشية أن تكون أم ولد لغيره، ولا يتوهم هذا في هذه، فوجب العمل بمقتضى الإباحة ((.

وقال العلامة ابن القيم رحمه الله في [زاد المعاد] (٥ / ٧٣٨):

((أمّا إذا كانت صغيرة لا يوطأ مثلها، فهذه لا تحرم قبلتها ولا مباشرتها، وهذا منصوص أحمد في إحدى الروايتين عنه، اختارها أبو محمد المقدسي، وشيخنا وغيرهما ((.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٤٦٧-٤٦٨): ((التنبيه الثالث:

قد قدمنا أنَّ من أجوبة المستدل عن النقص منعه وجود الوصف الذي هو العلة في صورة النقص، فلو أراد المعارض اثبات وجوده بالدليل فقد اختلف أهل الأصول هل يمكن من ذلك إلى أربعة مذاهب:

الأول: وبه قال الأكثر أنَّه ليس له ذلك لأنَّ فيه نقل الكلام إلى مسألة أخرى وبذلك يصير المعارض مستدلاً والمستدل معترضاً، وكل ذلك على خلاف ما تقتضيه طريقة الجدل.

الثاني: أنَّ له ذلك لأنَّه متمم للنقص.

الثالث: وبه قال الآمدي: إن تعين ذلك طريقاً للمعارض في دفع كلام المستدل وجب قبوله، وإن أمكن القدح بطريق أخرى هي أقرب للمقصود فلا يقبل منه ذلك.

الرابع: وحكاه ابن الحاجب واختاره بعضهم هو أنَّ العلة إن كانت حكماً شرعياً لم يقبل منه ذلك لما فيه من الانتشار، وإن كانت حكماً عرفياً أو عقلياً فله ذلك لقرب المآخذ في العقليات والعرفيات دون الشرعيات، ولم يذكر صاحب جمع الجوامع هذا القول الأخير لأنَّه لم يره لغير ابن الحاجب كما ذكره عنه المحلى)).

أقول: الذي يتبين لي هو قبول ذلك من المعارض لأنَّه متمم للنقص، ومثال ذلك أن يقول المستدل مثلاً: علة الربا في الأصناف الأربعة الطعم، فيقول له المعارض: هذا الوصف موجود في الماء مع جواز التفاضل فيه عندك.

فيقول له المستدل: لا أسلم لك أنَّ هذا الوصف وهو الطعم موجود في الماء.

فلمعارض على الصحيح أن ينتقل إلى الاستدلال حتى يتم له النقص فيقول: بلى هو مطعوم والدليل على ذلك قول الله تعالى:

﴿ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرَبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ ﴾ [البقرة: ٢٤٩].

وقوله: (الرابع: وحكاه ابن الحاجب واختاره بعضهم هو أنَّ العلة إن كانت حكماً شرعياً لم يقبل منه ذلك لما فيه من

الانتشار، وإن كانت حكماً عرفياً أو عقلياً فله ذلك لقرب المآخذ في العقليات والعرفيات دون الشرعيات).

وذلك أنَّ المعارض إذا استدلل على وجود الوصف في صورة النقص كالمثال السابق فيمكن أن يدعي المستدل أنَّ فوات الحكم في تلك الصورة كان لفوات شرط، أو وجود مانع، ويحتاج المعارض بعد ذلك من المستدل أن يبرهن على ذلك، فإذا برهن المستدل على ذلك فإنَّ المعارض يحتاج إلى نقض ما جاء به المستدل وينتشر الكلام ويطول.

وهذا الانتشار لا يوجد في الأحكام العقلية أو العرفية وذلك أنَّ التخلف فيهما لا يكون لفوات شرط أو لوجود مانع إمَّا يكون لفسادها وبطلانها.

وذلك أنَّ الانكسار علته الكسر ولا يمكن تخلف العلة عن حكمها بسبب وجود مانع أو فوات شرط فلا يتصور مثلاً وجود انكسار من غير كسر.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٤٦٨): ((قد قدمنا أن من أجوبة النقض منع المستدل بتخلف الحكم، فإن منعه وقال بل الحكم موجود فلا نقض، فأراد المعارض إقامة الدليل على عدم الحكم، فقال بعضهم له ذلك إذ به يحصل مطلوبة وهو النقض بتخلف الحكم عن الوصف. وقال بعضهم: له ذلك إن لم يكن طريق آخر أولى بالقدح نظير ما تقدم، والقول بمنعه من الاستدلال مطلقاً صححه صاحب جمع الجوامع، وقال صاحب الضياء اللامع وعزاه ولي الدين لأكثر النظار)).

أقول: الكلام في هذه المسألة نظير ما سبق، ومثاله: قول الشافعي في مسألة الثيب الصغيرة: ثيب فلا تجبر كالثيب الكبيرة. فيقول المعارض: ينتقض عليك ذلك بالثيب المجنونة فإنها ثيب وتجبر فالحكم الذي هو عدم الإجماع منتفي عنها. فيقول المستدل: لا نسلم انتفاء الحكم عنها بل لا تجبر كالعاقلة.

فيقول المعارض: إجماع الثيب الكبيرة المجنونة منصوص عليه في كتب أصحابكم الشافعية، فقد قال العلامة الماوردي رحمه الله في [الحاوي الكبير] (٩/ ٦٧):

((فصل: فأما الثيب المجنونة أحوالها في النكاح، فلها حالتان: صغيرة، وكبيرة، فإن كانت كبيرة، جاز لأبيها إجبارها على النكاح للإياس من صحة إذنها، إلا أن يكون ممن تجن في زمان وتفيق في زمان، فلا يجوز إجبارها: لإمكان استئذانها في زمان إفاقتها، وإنما يجوز إجبارها إذا طبق الجنون بها، فإن لم يكن لهذه أب زوجها الحاكم، ولا يكون لأحد من عصبتها تزويجها: لأنها ملحقمة بولاية المال الثابتة بعد الأب والجد وللحاكم دون العصبية، فإن كانت الثيب المجنونة صغيرة لم يجز لغير الأب والجد إجبارها من حاكم ولا عصبية، وهل للأب والجد إجبارها إذا كان ما يؤس البرء: على وجهين: أحدهما: له إجبارها قياساً على ما بعد البلوغ وإنه ربما كان لها الزوج عفافاً وشفاء. والوجه الثاني: ليس له إجبارها قبل البلوغ، وإن جاز له إجبارها بعد البلوغ: لأن برءها قبل البلوغ إرجاء والإياس منه بعد البلوغ أقوى فمنع من إجبارها ليقع الإياس من برئها)).

قلت: وهنا احتج المعارض على عدم وجود الحكم بنصوص علماء الشافعية، وذلك أن المستدل يقرر في استدلاله مذهب أصحابه الشافعية.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٤٦٨-٤٦٩): ((التنبيه الخامس:

لو أقام المستدل الدليل على وجود العلة في محل التعليل، وذلك الدليل موجود في محل النقض فنقض المعارض العلة، فقال المستدل: لا نسلم وجوده في محل النقض، فقال المعارض ينتقض دليلك، لوجوده في محل النقض دون مدلوله وهو وجود العلة فاختلف هل يسمع منه ذلك أو لا. فقال الجدليون: لا يسمع واختاره صاحب جمع الجوامع وغير واحد؛ لأنه انتقل .

وقال بعضهم: يسمع منه ذلك ومثل له بعضهم بقول الحنفي: يصح صوم رمضان بنية قبل الزوال للإمساك والنية، فينقضه الشافعي بالنية بعد الزوال فإنها لا تكفي. فيمنع الحنفي وجود العلة في هذه الصورة، فيقول الشافعي: ما أقمته دليلاً على وجود العلة في محل التعليل دال على وجودها في صورة النقض أيضاً. أمّا لو قال المعارض يلزمك أحد الأمرين: إمّا نقض العلة أو نقض دليلها وأياً ما كان فلا تثبت العلية كان مسموعاً يفتقر إلى الجواب ولا نزاع في ذلك)).

أقول: قوله: (فنقض المعارض العلة) وذلك لوجود الدليل مع عدم وجود المدلول وهي العلة أي أنّ الدليل الذي ثبتت به العلة في مذهب المستدل موجود في صورة النقض ولم توجد به العلة.

وقوله: (فيقول الشافعي: ما أقمته دليلاً على وجود العلة في محل التعليل دال على وجودها في صورة النقض أيضاً). وذلك أنّ دليلهم على وجود العلة - وهي الإمساك والنية - قبل الزوال أنّ ذلك يسمى صوماً، فيقول: الشافعي: وهكذا الإمساك والنية بعد الزوال يسمى ذلك صوماً لغة. وقوله: (أمّا لو قال المعارض يلزمك أحد الأمرين: إمّا نقض العلة أو نقض دليلها وأياً ما كان فلا تثبت العلية كان مسموعاً يفتقر إلى الجواب ولا نزاع في ذلك).

وذلك لأنّ المعارض ما زال في مقام الاعتراض ولم ينتقل منه إلى مقام الاستدلال.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٤٧١): ((ولم يذكر المؤلف قلب المساواة ولذا تركناه)) .

أقول: وضابطه أن يكون في الأصل حكمان، واحد منهما منتف في الفرع بالاتفاق بين الخصمين، والآخر مختلف على ثبوته، فالمستدل يريد أن يثبت هذا الحكم للفرع بالقياس على الأصل، فيقول المعارض: يجب التسوية بين الحكمين في الفرع بالقياس على الأصل.

ومثاله قول الحنفية في إزالة النجاسة بالخل: مائع طاهر مزيل كالماء. فيقول له المعارض: بما أنه كالماء فيستوي حينئذ فيه الحدث والخبث كالماء.

والوصف المتفق على انتفائه في هذا المثال هو كون الخل يرفع الحدث، والمعنى إما أن تثبت الحكمين في الفرع أو تنفيهما معاً وإلا وقعت في التناقض.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (٤٨٠-٤٨٢): ((السؤال الثاني عشر - القول بالموجب - :

وضابطه تسليم المعترض دليل الخصم مع بقاء النزاع في الحكم أي وذلك يجعل الدليل الذي سلمه ليس هو محل النزاع كقوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ لِمَنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلُّ﴾ [المنافقون: ٨] الآية. فابن أبي في هذه الآية استدل على أنه يخرج الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه من المدينة بأن الأعز قادر على إخراج الأذل، والله سلم له هذا الدليل مبيناً أنه لا يجديه لأنه هو الأذل. حيث قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨] الآية.

وأعلم أن القول بالموجب عند الأصوليين يقع على أربعة أوجه:

الوجه الأول: أن يرد لخلل في طرف النفي وذلك أن يستنتج المستدل من الدليل إبطال أمر يتوهم منه أنه مبني مذهب الخصم في المسألة، والخصم يمنع كونه مبني مذهبه، فلا يلزم من إبطاله إبطال مذهبه، وأكثر القول بالموجب من هذا النوع، كأن يقال في وجوب القصاص بالقتل بالمثل: التفاوت في الوسيلة من آلات القتل وغيره لا يمنع القصاص كالمتموصل إليه من قتل أو قطع أو غيرهما لا يمنع التفاوت فيه القصاص، فتفاوت الآلات ككونه بسيف أو برمح أو غيرهما. وتفاوت القتل ككونه بحز المفصل من جهة واحدة أو من جهتين أو بغير ذلك. فيقول المعترض كالحنفي: سلمنا أن التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص، ولكن لا يلزم من إبطال مانع انتفاء جميع الموانع ووجود جميع الشروط بعد قيام المقتضي. وثبوت القصاص متوقف على جميع ذلك.

فقول المستدل: "لا يمنع القصاص" نفي ولأجل ما وقع فيه من الخلل ورد القول بالموجب، فكأن الحنفي يقول للمستدل: "ما توهمت أنه مبني مذهبي، بل مبني مذهبي شيء آخر لم تتعرض له في اعتراضك. ومعلوم أن موجب منع الحنفي القصاص في القتل بالمثل عدم تحقق العلة التي هي قصد القتل فهو عنده من الخطأ شبه العمد. إذ لا يلزم من قصده ضربه بالمثل قصده ازهاق روحه عنده.

الوجه الثاني: أن يقع على ثبوت، وضابطه أن يستنتج المستدل من الدليل ما يتوهم منه أنه محل النزاع أو ملازمة، ولا يكون كذلك، كأن يقال في القصاص بالقتل بالمثل: قتل بما يقتل غالباً لا ينافي القصاص فيجب فيه القصاص قياساً على الإحراق بالنار.

فيقول المعترض كالحنفي: سلمنا عدم المنافاة بين القتل بمثل و بين ثبوت القصاص ولكن لم قلت: إن القتل بمثل يستلزم القصاص وذلك هو محل النزاع ولم يستلزمه دليلك وهو العلة التي هي قوله: قتل بما يقتل غالباً لا ينافي القصاص، فقوله: يجب فيه القصاص ثبوت ولأجل ما ورد فيه من الخلل عنده وقع عليه القول بالموجب المذكور)).

أقول: اعترض العلامة سليمان الصرصري رحمه الله في جعل الموجب واقع على النفي والإثبات فقال في [شرح مختصر الروضة]

(٣/ ٥٥٨-٥٥٩): ((وأجود من هذا أن يقال: القول بالموجب إما أن يرد من المعترض دفعاً عن مذهبه، أو إبطالاً لمذهب المستدل باستيفاء الخلاف مع تسليم مقتضى دليله، وذلك لأن الحكم المرتب على دليل المستدل إما أن يكون إبطال مدرك الخصم، أو إثبات مذهبه هو، فإن كان الأول، فالقول بالموجب يكون من المعترض دفعاً عن مأخذه، لئلا يفسد، وإن كان الثاني،

كان القول بالموجب من المعترض إبطالاً لمذهب المستدل، وذلك لأنَّ المستدل والمعارض كالمتحاربين كل واحد منهما يقصد الدفع عن نفسه وتعطيل صاحبه، وهذا التقسيم لمورد القول بالموجب هو الصحيح المذكور في كتب الأصول.

أمَّا تقسيمي أنا له إلى نفي وإثبات، فلا بُدَّ ظننت أنَّ ذلك هو مقصود التقسيم، ورأيت المثال على وفقه في أصل المختصر. أعني أنَّه منقسم إلى نفي كما في مثال القصاص، وإلى إثبات كما في مثال الزكاة، فقوي الظن بذلك، ولم أكن عند الاختصار تأملت في كتب الأصول.

مثال الأول: وهو ورود القول بالموجب على إبطال مأخذ المعارض، فيدفع به المعارض عن مذهبه: أن يقول الحنبلي في وجوب القصاص "بالقتل بالمثل": "التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص، كالتفاوت في القتل"، فإنَّه لو ذبحه، أو ضرب عنقه أو طعنه برمح، أو رماه بسهم، أو غير ذلك من صور القتل، لم يمنع القصاص، فكذلك إذا كان التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص محددة كانت أو مثقلة. وهذا تعرض من المستدل بإبطال مأخذ الخصم، إذ الحنفي يرى أنَّ التفاوت في الآلة يمنع القصاص، لأنَّ المثل لما تقاصر تأثيره عن المحدد أورث ذلك شبهة، والقصاص حد يدرأ بالشبهة.

فيقول الحنفي دفاعاً عن مذهبه: "سلمت أنَّ التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص؛ لكن لا يلزم من عدم المانع للقصاص ثبوته، بل إنَّما يلزم ثبوته من وجود مقتضيه وهو السبب الصالح لإثباته والنزاع فيه، ولهذا يجب القصاص عندي بالقتل بالسيف، أو السكين أو نحوها من الآلات مع تفاوتها، لكن لما كانت صالحة للإزهاق بالسريان في البدن بخلاف المثل ((.

إلى أن قال رحمه الله (٣/ ٥٦١):

((مثال القسم الثاني من القول بالموجب، وهو أن يرد من المعارض إبطالاً لمذهب المستدل: أن يقول الحنفي في وجوب الزكاة في "الخيل: حيوان يسابق عليه، فتجب فيه الزكاة كالإبل، فيقول المعارض: أقول بموجب ذلك، وهو أن تجب فيها زكاة القيمة إذا كانت للتجارة.

قوله: "وجوابه". أي: وجواب مثل هذا من القول بالموجب أن يقول المستدل: النزاع إنَّما كان في زكاة العين وقد عرفت "الزكاة باللام، فينصرف إلى محل النزاع" المعهود، وهو زكاة العين، فالعدول إلى زكاة القيمة لا يسمع، لأنَّه ترك لدلول إلى غيره ((.

وقول المؤلف رحمه الله: (السؤال الثاني عشر - القول بالموجب -:

وضابطه تسليم المعارض دليل الخصم مع بقاء النزاع في الحكم أي وذلك يجعل الدليل الذي سلمه ليس هو محل النزاع .(

أقول: القول بالموجب هو بفتح الجيم، أي: القول بما أوجبه دليل المستدل.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٤٨٤): ((الثاني: قال بعض أهل الأصول: القول: بالموجب والقلب معارضة في الحكم لا قدح في العلة. وجعلهما الفخر الرازي من القوادح في العلة)).

أقول: الصحيح والله أعلم أنَّ القول بالموجب ليس قدحاً في العلة، وذلك أنَّ المعارض يسلم بالعلة لكنه يقول أنَّ ذلك خارج عن محل النزاع.

ومثال ذلك أن يقول الحنفي في ماء الزعفران: ماء خالطه طاهر، والمخالطة لا تمنع صحة الوضوء، فيقول المعارض: أقول بموجب ذلك وهو أنَّ المخالطة لا تمنع مطلقاً كمخالطة الماء للتراب، لكن المخالطة ها هنا أخرجته من اسم الماء المطلق.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله - في فصل ترتيب الأدلة ومعرفة الترجيح - : ((ومثال الثاني: المضاربة المعروفة في اصطلاح بعض الفقهاء بالقراض. فإنَّ ظاهر النصوص العامة منعها لأنَّ الربح المَجْعول للعامل جزء منه لا يدري هل يحصل منه قليل أو كثير أو لا يحصل شيء. وهذا داخل في عموم الغرر، ولم يثبت نص صحيح يجب الرجوع إليه من كتاب ولا سنة بجواز المضاربة، والحديث الوارد فيها ضعيف لا يحتج به، إلَّا أنَّ الصحابة أجمعوا على جواز المضاربة وكذلك من بعدهم فقدم هذا الإجماع على ظاهر تلك النصوص الدالة على منع الغرر لعلنا بأنَّهم استندوا في إجماعهم إلى شيء علموه منه صلى الله عليه وسلم يدل على إباحة ذلك. والله أعلم)).

أقول: قوله: (ولم يثبت نص صحيح يجب الرجوع إليه من كتاب ولا سنة بجواز المضاربة) أقول: بلى قد ثبت المضاربة بالسنة الإقرارية الصحيحة فإنَّ المضاربة كانت معروفة في الجاهلية والإسلام وقد ضارب النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة وأقرها في الإسلام.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (١٩ / ١٩٥):

((وقد كان بعض الناس يذكر مسائل فيها إجماع بلا نص كالمضاربة وليس كذلك بل المضاربة كانت مشهورة بينهم في الجاهلية لا سيما قريش؛ فإنَّ الأغلب كان عليهم التجارة وكان أصحاب الأموال يدفعونها إلى العمال ورسول الله صلى الله عليه وسلم قد سافر بمال غيره قبل النبوة كما سافر بمال خديجة والغير التي كان فيها أبو سفيان كان أكثرها مضاربة مع أبي سفيان وغيره فلما جاء الإسلام أقرها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان أصحابه يسافرون بمال غيرهم مضاربة ولم ينع عن ذلك، والسنة: قوله وفعله وإقراره. فلما أقرها كانت ثابتة بالسنة)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٤٩٨) - في مبحث الترجيح -: ((ويفهم منه أن ليس كل قول أقوى بل إذا احتمل القول الاختصاص فلا يكون أقوى من الفعل، فلا يرد قولهم: أن الإحرام بالعمرة من الجعرانة أفضل منه من التنعيم لأن أمره وإن كان قولاً يحتمل الخصوصية لعائشة، فليس أقوى من فعله بل هو دونه كما قالوا، لاحتمال أنه إنما أمرها بذلك لضيق الوقت لا لأنه أفضل، ويمكن على هذا أن يقاس على عائشة كل من له عذر)).

أقول: عمرة النبي صلى الله عليه وسلم من الجعرانة لم تكن كعمرة عائشة رضي الله عنها من التنعيم، وذلك أنها خرجت من مكة إلى التنعيم للعمرة، وأما النبي صلى الله عليه وسلم فلم يخرج إلى الجعرانة من مكة لأجل العمرة، وأما أحرم من الجعرانة عند قدومه إلى مكة بعد حصار الطائف وقسمة غنائم حنين في الجعرانة.

فالصحيح أن الخروج للعمرة لا يستحب لا إلى التنعيم ولا إلى الجعرانة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (٢٦ / ٤٥)

((ومن الفقهاء: من استحب لمن اعتمر من مكة أن يحرم من الحديبية أو الجعرانة محتجاً بعمرة النبي صلى الله عليه وسلم وهو غلط فإن الحديبية كانت موضع حله لما أحصر لم تكن موضع إحرامه، وأما الجعرانة فإنه أحرم منها داخلاً إلى مكة؛ لأنه أنشأ العمرة من هناك)).

وقال رحمه الله (٢٦ / ٢٥٥):

((فإحرام النبي صلى الله عليه وسلم من الجعرانة كان لأنه أنشأ العمرة منها وبعد أن حصل فيها لأجل الغزو والغنائم فقد تبين أن الحديبية لم يحرم منها النبي صلى الله عليه وسلم لا قادماً إلى مكة ولا خارجاً منها بل كان محله من إحرامه بالعمرة لما صده المشركون. وأما الجعرانة فأحرم منها لعمرة أنشأها منها وهذا كله متفق عليه ومعلوم بالتواتر؛ لا يتنازع فيه اثنان ممن له أدنى خبرة بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم وسنته. فمن توهم أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج من مكة فاعتمر من الحديبية أو الجعرانة فقد غلط غلطاً فاحشاً منكراً لا يقوله إلا من كان من أبعد الناس عن معرفة سنة النبي صلى الله عليه وسلم وسيرته)).

وقال العلامة ابن القيم رحمه الله في [زاد المعاد] (٢ / ٩٥):

((فصل:

دخل رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مكة بعد الهجرة خمس مرات سوى المرة الأولى، فإنه وصل إلى الحديبية، وصُدَّ عن الدخول إليها، أحرم في أربع منهنَّ من الميقات لا قبله، فأحرم عام الحديبية من ذى الحليفة، ثم دخلها المرة الثانية، فقضى عُمرته، وأقام بها ثلاثاً، ثم خرج، ثم دخلها في المرة الثالثة عام الفتح في رمضان بغير إحرام، ثم خرج منها إلى حنين، ثم دخلها بعُمرة من الجعرانة ودخلها في هذه العُمرة ليلاً، وخرج ليلاً، فلم يخرج من مكة إلى الجعرانة ليعتمر كما يفعل أهل مكة اليوم، وإنما أحرم منها في حال دخوله إلى مكة)).

وقال رحمه الله [زاد المعاد] (٣ / ٥٠٤): ((فصل:

ومنها: أَنَّهُ أَحْرَمَ مِنَ الْجِعْرَانَةِ بِعُمْرَةٍ، وَكَانَ دَاخِلًا إِلَى مَكَّةَ، وَهَذِهِ هِيَ السُّنَّةُ لِمَنْ دَخَلَهَا مِنْ طَرِيقِ الطَّائِفِ وَمَا يَلِيهِ، وَأَمَّا مَا يَفْعَلُهُ كَثِيرٌ مِمَّنْ لَا عِلْمَ عَنْدهُمْ مِنَ الْخُرُوجِ مِنْ مَكَّةَ إِلَى الْجِعْرَانَةِ لِيُحْرَمَ مِنْهَا بِعُمْرَةٍ، ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَيْهَا، فَهَذَا لَمْ يَفْعَلْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَا أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِهِ الْبَتَّةَ، وَلَا اسْتَحَبَّهُ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ، وَإِنَّمَا يَفْعَلُهُ عَوَامُ النَّاسِ، زَعَمُوا أَنَّهُ اقْتَدَاءٌ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَغَلَطُوا، فَإِنَّهُ إِنَّمَا أَحْرَمَ مِنْهَا دَاخِلًا إِلَى مَكَّةَ، وَلَمْ يَخْرُجْ مِنْهَا إِلَى الْجِعْرَانَةِ لِيُحْرَمَ مِنْهَا، فَهَذَا لَوْ، وَسُنَّتُهُ لَوْ. وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ)) .

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٥٠٠-٥٠١): ((ومنها الخبر المدني فإنه مقدم على الخبر المكي لتأخره عنه. ومعلوم أن المدني ما روى بعد الشروع في الهجرة، والمكي ما روى قبل الشروع فيها، فيشمل المدني ما ورد بعد الخروج من مكة وقبل الوصول إلى المدينة في سفر الهجرة. هذا هو الاصطلاح المشهور في المدني والمكي ولذا كان المشهور عندهم في آية: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ﴾ [القصص: ٨٥] أنها مدنية مع أنها نزلت بالصحفة في سفر الهجرة كما قاله غير واحد)).

أقول: قوله: (ومعلوم أن المدني ما روى بعد الشروع في الهجرة، والمكي ما روى قبل الشروع فيها). قلت: وليس هذا المراد ها هنا وذلك أن هذا يكون من قبيل النسخ لا الترجيح، ولكن المراد بالمكي ما كان في مكة سواء كان قبل الهجرة أو بعدها.

قال العلامة ابن الموقت الحنفي رحمه الله في [التقرير والتحجير] (٤ / ٤١٠):

(("ككونه مدنياً" أي كما يترجح الخبر المدني على الخبر المكي لتأخره عنه، ثم المصطلح عليه أن المكي ما ورد قبل الهجرة في مكة أو غيرها والمدني ما ورد بعدها في المدينة أو مكة أو غيرها لكن قال الإسنوي: وهذا الاصطلاح ليس المراد هنا؛ لأنه لو كان كذلك لكان المدني ناسخاً للمكي بلا نزاع ولأن تقدم النسخ على المنسوخ ليس من باب الترجيح كما نص عليه الإمام بل المراد أن الخبر الوارد في المدينة مقدم على الوارد في مكة سواء علمنا أنه كان قد ورد في مكة قبل الهجرة أو لم يعلم الحال، والعلة فيه ما قاله الإمام أن الغالب في المكيات ورودها قبل الهجرة والوارد منها بعد الهجرة قليل والقليل ملحق بالكثير فيحصل الظن بأن هذا الوارد في مكة إنما ورد قبل الهجرة وحيثئذ فيجب تقدم المدني عليه لكونه متأخراً)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٥٠٣-٥٠٤): ((وباقي أدوات العموم تقدم عليه النكرة في سياق النفي إلا لفظة "كل" ونحوها. فلا شك أنها مقدمة على النكرة في سياق النفي، والجمع المعرف بالألف واللام أو بالاضافة، يقدم عومه على "من، وما". الاستفهاميتين؛ لأنها أقوى منها في العموم لامتناع تخصيص الجمع إلى الواحد دونهما على ما رجحه بعض أهل الأصول.

والثلاثة المذكورة التي هي: الجمع المعرف، ومن، وما، المذكورتان، مقدمة على المفرد الذي هو اسم جنس المعرف بـ"أل" نحو: ﴿وَالْعَصْرِ (١) إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ [العصر: ١، ٢] أي كل انسان، لأنه يحتمل فيه أن "أل" عهدية، بخلاف "من، وما"، فلا يحتمل فيهما ذلك، والجمع المعرف يبعد فيه)).

أقول: قوله: ((وباقي أدوات العموم تقدم عليه النكرة في سياق النفي إلا لفظة "كل" ونحوها)) وذلك أن كل وجميع ونحو ذلك وضعت للعموم بمادتها ومعناها، فهي أقوى مما وضع للعموم باعتبار المعنى فقط أو ما دلت مادته على الجمع دون العموم كالرجال ونحو ذلك.

و"كل" أقوى صيغة للعموم مطلقاً، وذلك لأنها تشمل العقلاء، وغيرهم، والمذكر والمؤنث، والمفرد والمثنى والجمع، وتكون في الجميع بلفظ واحد، تقول كل النساء، وكل القوم، وكل رجل، وكل امرأة.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٥٠٥-٥٠٦): ((فإن كان كل واحد من العامين دخله تخصيص فالأقل تخصيصاً مقدم على الأكثر تخصيصاً، ومثال هذا ما لو ذبح الكتابي ذبيحة، ولم يسم عليها الله، ولا غيره، فعموم قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٥] يقتضي إباحتها، وعموم: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١] يقتضي تحريمها، وكل من العمومين دخله تخصيص إلا أن الأول خصص مرة واحدة، والثاني خصص مرتين، فالأول أقوى لأنه أقل تخصيصاً لأن قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٥] لم يخصص إلا تخصيصه واحدة وهي بما إذا لم يسم الكتابي على ذبيحته غير الله كالصليب، أو عيسى، فإن سمي على ذبيحته غير الله، دخلت في عموم وما أهل لغير الله به، على الأصح الذي لا ينبغي العدول عنه. أمّا الآية: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١] فقد خصصت تخصيصتين، خصصها الجمهور بغير الناسي، فتارك التسمية نسياناً تؤكل ذبيحته عند الجمهور، وحكى عليه ابن جرير الإجماع مع أنه خالف فيه اثنان. وخصصه الشافعي وأصحابه بما ذبح لغير الله. وخصصه الشافعي وأصحابه بما ذبح لغير الله.))

أقول: قوله: (أمّا الآية: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١] فقد خصصت تخصيصتين، خصصها الجمهور بغير الناسي، فتارك التسمية نسياناً تؤكل ذبيحته عند الجمهور، وحكى عليه ابن جرير الإجماع مع أنه خالف فيه اثنان). فيه نظر فللمخالف أن يعترض على هذا التخصيص فيقول بعدم الفرق بين المتعمد والناسي وهو الأظهر باعتبار أن التسمية شرط في حل الذبيحة والشروط يستوي فيها المتعمد والناسي كالوضوء يستوي فيه من تركه عمداً أو نسياناً من حيث بطلان الصلاة.

وقوله: (وحكى عليه ابن جرير الإجماع مع أنه خالف فيه اثنان) فيه نظر أيضاً فإن المخالف أكثر من ذلك.

قال الحافظ ابن كثير رحمه الله في [تفسيره] (٣ / ٣٢٤-٣٢٧):

((استدلل بهذه الآية الكريمة من ذهب إلى أنه لا تحل الذبيحة التي لم يذكر اسم الله عليها، ولو كان الذابح مسلماً، وقد اختلف الأئمة، رحمهم الله، في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

فمنهم من قال: لا تحل هذه الذبيحة بهذه الصفة، وسواء متروك التسمية عمداً أو سهواً. وهو مروي عن ابن عمر، ونافع مولاة، وعامر الشعبي، ومحمد بن سيرين. وهو رواية عن الإمام مالك، ورواية عن أحمد بن حنبل نصرها طائفة من أصحابه المتقدمين والمتأخرين، وهو اختيار أبي ثور، وداود الظاهري، واختار ذلك أبو الفتوح محمد بن محمد بن علي الطائي من متأخري الشافعية في كتابه "الأربعين"، واحتجوا لمذهبهم هذا بهذه الآية، وبقوله في آية الصيد: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ

وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾. ثم قد أكد في هذه الآية بقوله: ﴿وَأَنَّهُ لَفَسَقٌ﴾ والضمير قيل: عائذ على الأكل، وقيل: عائذ على

الذبح لغير الله - وبالأحاديث الواردة في الأمر بالتسمية عند الذبيحة والصيد، كحديثي عدي بن حاتم وأبي ثعلبة: "إذا أرسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله عليه فكل ما أمسك عليك". وهما في الصحيحين، وحديث رافع بن خديج. "ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوه". وهو في الصحيحين أيضاً، وحديث ابن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للجن: "لكم كل عظم ذكر اسم الله عليه" رواه مسلم. وحديث جندب بن سفيان البجلي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "من ذبح قبل أن يصلي فليذبح مكانها أخرى، ومن لم يكن ذبح حتى صلينا فليذبح باسم الله". أخرجاه. وعن عائشة، رضي الله عنها، أن ناساً قالوا: يا رسول الله، إن قوماً يأتوننا باللحم لا ندري: أذكر اسم الله عليه أم لا؟ قال: "سموا عليه أنتم وكلوا". قالت: وكانوا حديثي عهد بالكفر. رواه البخاري. ووجه الدلالة أنهم فهموا أن التسمية لا بد منها، وأنهم خشوا ألا تكون وجدت من أولئك، لحداثة إسلامهم، فأمرهم بالاحتياط بالتسمية عند الأكل، لتكون كالعوض عن المتروكة عند الذبح إن لم تكن وجدت، وأمرهم بإجراء أحكام المسلمين على السداد، والله تعالى أعلم.

والمذهب الثاني في المسألة: أنه لا يشترط التسمية، بل هي مستحبة، فإن تركت عمدًا أو نسيانًا لم تضر وهذا مذهب الإمام الشافعي، رحمه الله، وجميع أصحابه، ورواية عن الإمام أحمد. نقلها عنه حنبل. وهو رواية عن الإمام مالك، ونص على ذلك أشهب بن عبد العزيز من أصحابه، وحكي عن ابن عباس، وأبي هريرة، وعطاء بن أبي رباح، والله أعلم.

وحمل الشافعي الآية الكريمة: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ على ما ذبح لغير الله، كقوله تعالى: ﴿أَوْ فِسْقًا أَهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾.

وقال ابن جُرَيْج، عن عطاء: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ قال: ينهى عن ذبائح كانت تذبحها قريش عن الأوثان، وينهى عن ذبائح الجحوس، وهذا المسلك الذي طرقه الإمام الشافعي رحمه الله قوي، وقد حاول بعض المتأخرين أن يقويه بأن جعل "الواو" في قوله: ﴿وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ حالية، أي: لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه في حال كونه فسقًا، ولا يكون فسقًا حتى يكون قد أهل به لغير الله. ثم ادعى أن هذا متعين، ولا يجوز أن تكون "الواو" عاطفة. لأنه يلزم منه عطف جملة اسمية خبرية على جملة فعلية طلبية. وهذا ينتقض عليه بقوله: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ﴾ فإنها عاطفة لا محالة، فإن كانت "الواو" التي ادعى أنها حالية صحيحة على ما قال؛ امتنع عطف هذه عليها، فإن عطف على الطلبية ورد عليه ما أورد على غيره، وإن لم تكن "الواو" حالية، بطل ما قال من أصله، والله أعلم.

وقال ابن أبي حاتم: حدثنا أبي، حدثنا يحيى بن المغيرة، أنبأنا جرير، عن عطاء، عن سعيد بن جبْرِ، عن ابن عباس قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ قال: هي الميتة.

ثم رواه، عن أبي زُرْعَةَ، عن يحيى بن أبي كثير عن ابن هُبَيْعَةَ، عن عطاء - وهو ابن السائب - به.

وقد استدلل لهذا المذهب بما رواه أبو داود في المراسيل، من حديث ثور بن يزيد، عن الصلت السدوسي -مولى سُؤَيْد بن مَنجُوف أحد التابعين الذين ذكرهم أبو حاتم بن حبان في كتاب الثقات -قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "ذَبِيحَةُ الْمُسْلِمِ حَلَالٌ ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ أَوْ لَمْ يُذَكَّرْ، إِنَّهُ إِنْ ذَكَرَ لَمْ يَذَكَّرْ إِلَّا اسْمُ اللَّهِ".

وهذا مرسل يعضد بما رواه الدارقطني عن ابن عباس أَنَّهُ قال: إذا ذبح المسلم -ولم يذكر اسم الله فليأكل، فإن المسلم فيه اسم من أسماء الله".

واحتج البيهقي أيضاً بحديث عائشة، رضي الله عنها، المتقدم أن ناساً قالوا: يا رسول الله، إن قوماً حديثي عهد بجاهلية يأتونا بلحم لا ندري أذكروا اسم الله عليه أم لا؟ فقال: "سَمُّوا أَنْتُمْ وَكُلُّوا". قال: فلو كان وجود التسمية شرطاً لم يرخص لهم إلا مع تحققها، والله أعلم.

المذهب الثالث في المسألة: أَنَّهُ إِنْ تَرَكَ الْبَسْمَلَةَ عَلَى الذَّبِيحَةِ نِسْيَاناً لَمْ يَضُرْ وَإِنْ تَرَكَهَا عَمْدًا لَمْ تَحُلْ.

هذا هو المشهور من مذهب الإمام مالك، وأحمد بن حنبل، وبه يقول أبو حنيفة وأصحابه، وإسحاق بن راهويه: وهو محكي عن علي، وابن عباس، وسعيد بن المسيَّب، وعطاء، وطاوس، والحسن البصري، وأبي مالك، وعبد الرحمن بن أبي ليلى، وجعفر بن محمد، وربيعة بن أبي عبد الرحمن.

ونقل الإمام أبو الحسن المرغيناني في كتابه "الهداية" الإجماع -قبل الشافعي على تحريم متروك التسمية عمداً، فلهذا قال أبو يوسف والمشايخ: لو حكم حاكم بجواز بيعه لم ينفذ لمخالفة الإجماع.

وهذا الذي قاله غريب جداً، وقد تقدم نقل الخلاف عمن قبل الشافعي، والله أعلم.

وقال الإمام أبو جعفر بن جرير: من حرم ذبيحة الناسي، فقد خرج من قول جميع الحجة، وخالف الخبر الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك.

يعني ما رواه الحافظ أبو بكر البيهقي: أنبأنا أبو عبد الله الحافظ، حدثنا أبو العباس الأصم، حدثنا أبو أمية الطرسوسي، حدثنا محمد بن يزيد، حدثنا معقل بن عبيد الله، عن عمرو بن دينار، عن عِكْرِمَةَ، عن ابن عباس، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الْمُسْلِمُ يَكْفِيهِ اسْمُهُ، إِنْ نَسِيَ أَنْ يَسْمِيَ حِينَ يَذْبَحُ، فَلْيَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ وَلْيَأْكُلْهُ".

وهذا الحديث رفعه خطأ، أخطأ فيه معقل بن عبيد الله الجزيري فإنه وإن كان من رجال مسلم إلا أنَّ سعيد بن منصور، وعبد الله بن الزبير الحميدي رواه عن سفيان بن عيينة، عن عمرو، عن أبي الشعثاء، عن عِكْرِمَةَ، عن ابن عباس، من قوله. فزادا في إسناده "أبا الشعثاء"، ووقفوا والله تعالى أعلم. وهذا أصح، نص عليه البيهقي وغيره من الحفاظ.

وقد نقل ابن جرير وغيره. عن الشعبي، ومحمد بن سيرين، أنَّهما كرها متروك التسمية نسياناً، والسلف يطلقون الكراهية على التحريم كثيراً، والله أعلم. إلا أنَّ من قاعدة ابن جرير أَنَّهُ لا يعتبر قول الواحد ولا الاثنين مخالفاً لقول الجمهور، فيعده إجماعاً، فليعلم هذا، والله الموفق.

قال ابن جرير: حدثنا ابن وكيع، حدثنا أبو أسامة، عن جهم بن يزيد قال: سئل الحسن، سأل رجل أتي بطير كَرَى فمَنه ما قد ذبح فذكر اسم الله عليه، ومنه ما نسي أن يذكر اسم الله عليه، واختلط الطير، فقال الحسن: كله، كله. قال: وسألت محمد بن سيرين فقال: قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾.

واحتج لهذا المذهب بالحديث المروي من طرق عند ابن ماجه، عن ابن عباس، وأبي هريرة، وأبي ذر وعقبة بن عامر، وعبد الله بن عمرو، عن النبي صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنَّسِيَانَ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ". وفيه نظر، والله أعلم. وقد روى الحافظ أبو أحمد بن عدي، من حديث مروان بن سالم القرقيساني، عن الأوزاعي، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، أُرأيت الرجل منا يذبح وينسى أن يسمي؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "اسم الله على كل مسلم".

ولكن هذا إسناده ضعيف، فإن مروان بن سالم القرقيساني أبا عبد الله الشامي، ضعيف، تكلم فيه غير واحد من الأئمة، والله أعلم. وقد أفردت هذه المسألة على حدة، وذكرت مذاهب الأئمة وما أخذهم وأدلتهم، ووجه الدلالات والمناقضات والمعارضات، والله أعلم ((.

وقول المؤلف رحمه الله: (وخصه الشافعي وأصحابه بما ذبح لغير الله) فيه نظر أيضاً فإن هذا ليس من باب تخصيص العموم بل هو إبطال للعموم بالكلية فإننا إذا حملنا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾. بما ذكر اسم غيره عليه فلا يبقى في الآية عموم أصلاً فلا يستقيم أن يجعل ذلك من جملة ما خصصت له الآية، على أنه لا يسلم للشافعي ما قاله بل الآية أعم من ذلك.

وخلاصة ما احتج به من لم يوجب التسمية هي كالاتي:

الحجة الأولى: ما رواه أبو داود في [المراسيل] (٣٥٥) حدثنا مسدد، حدثنا عبد الله بن داود، عن ثور بن يزيد، عن الصلت، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((ذبيحة المسلم حلال، ذكر اسم الله أو لم يذكر، إنه إن ذكر لم يذكر إلا اسم الله)).

قلت: هذا حديث ضعيف الصلت هو السدوسي مجهول، وقد أرسل الحديث.

الحجة الثانية: ما رواه الدارقطني (٤٨٠٣)، والبيهقي في [الكبرى] (١٨٦٧٣)

من طريق مروان بن سالم عن الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال: ((سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله أُرأيت الرجل منا يذبح وينسى أن يسمي الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "اسم الله على كل مسلم")).

قلت: هذا حديث شديد الضعف مروان بن سالم هو الغفاري متروك الحديث.

الحجة الثالثة: ما رواه الدارقطني (٤٨٠٨)، والبيهقي في [الكبرى] (١٨٦٦٩) من طريق أبي حاتم الرازي، حدثنا محمد بن يزيد، حدثنا معقل بن عبيد الله عن عمرو بن دينار عن عكرمة عن ابن عباس أنَّ نبي صلى الله عليه وسلم قال: ((المسلم يكفيه اسمه فإن نسي أن يسمى حين يذبح فليسم وليذكر اسم الله، ثم ليأكل)).

قلت: محمد بن يزيد هو ابن سنان ضعيف الحديث. والصحيح في الحديث الوقف على ابن عباس كما روى ذلك سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار أخرجه حديثه عبد الرزاق في [مصنفه] (٨٥٤٨)، والبيهقي في [الكبرى] (١٨٦٧٠، ١٨٦٧١)، وفي [المعرفة] (٥٥٩٦).

وروى ذلك أيضاً عطاء عن ابن عباس أخرجه ذلك البيهقي في [الكبرى] (١٨٦٧٢).

الحجة الرابعة: ما رواه الحارث بن أبي أسامة كما في [بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث] (٤١٠) للهيثمي حدثنا الحكم بن موسى، حدثنا عيسى بن يونس، عن الأحوص بن حكيم عن راشد بن سعد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((ذبيحة المسلم حلال وإن لم يسم ما لم يتعمد والصيد كذلك)).

قلت: هذا حديث ضعيف فيه علان:

الأولى: ضعف الأحوص بن حكيم.

والأخرى: الإرسال.

قلت: ولا يتقوى بمرسل الصلت لأنه يخشى أن يكون مخرجهما واحد. والله أعلم.

وأما الأدلة الواردة الدالة على عدم المؤاخذه بالنسيان فهي محمولة على سقوط الإثم ولا يلزم من ذلك صحة العمل؛ فإن من نسي فصلى صلاة من غير وضوء مثلاً فلا إثم عليه مع فساد الصلاة. والله أعلم.

وقد نصر القول بوجوب التسمية على الذبيحة مطلقاً شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله فقال كما في [مجموع الفتاوى]

(٢٣٩/٣٥-٢٤٠): ((والتسمية على الذبيحة مشروعة؛ لكن قيل: هي مستحبة كقول الشافعي. وقيل: واجبة مع العمد وتسقط

مع السهو كقول أبي حنيفة ومالك وأحمد في المشهور عنه. وقيل: تجب مطلقاً؛ فلا تؤكل الذبيحة بدونها سواء تركها عمدًا أو سهواً كالرواية الأخرى عن أحمد اختارها أبو الخطاب وغيره وهو قول غير واحد من السلف. وهذا أظهر الأقوال؛ فإن الكتاب والسنة

قد علق الحل بذكر اسم الله في غير موضع كقوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، وقوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا

ذَكَرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذَكَرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾. وفي

الصحيحين أنه قال: "ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوا" وفي الصحيح أنه قال لعدي: "إذا أرسلت كلبك المعلم

وذكرت اسم الله فقتل فكل وإن خالط كلبك كلاب آخر فلا تأكل؛ فإنك إنما سميت على كلبك ولم تسم على غيره".

وثبت في الصحيح أنَّ الجن سألوه الزاد لهم ولدوا بهم فقال: "لكم كل عظم ذكر اسم الله عليه أوفر ما يكون لحماً وكل بعرة علفاً لدوابكم" قال النبي صلى الله عليه وسلم "فلا تستنجوا بهما؛ فإنَّهما زاد إخوانكم من الجن" فهو صلى الله عليه وسلم لم ييح للجن المؤمنين إلَّا ما ذكر اسم الله عليه؛ فكيف بالإنس؛ ولكن إذا وجد الإنسان لحماً قد ذبحه غيره جاز له أن يأكل منه ويذكر اسم الله عليه؛ لحمل أمر الناس على الصحة والسلامة كما ثبت في الصحيح "أنَّ قوماً قالوا يا رسول الله إن ناساً حديثي عهد بالإسلام يأتون باللحم ولا ندري أذكروا اسم الله عليه أم لم يذكروا؟ فقال: "سموا أنتم وكلوا" ((.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٥٠٨): ((والظاهر أنَّ المثبت والنافي إذا كانت رواية كل منهما في شيء معين في وقت معين واحد أنهما يتعارضان. فلو قال أحدهما: دخلت الكعبة مع النبي صلى الله عليه وسلم في وقت كذا ولم أفرقه ولم يغب عن عيني حتى خرج منها ولم يصل فيها، وقال الآخر: رأيته في ذلك الوقت بعينه صلى فيها فأنهما يتعارضان فيطلب الترجيح من جهة أخرى والله أعلم.

وهذا أصوب من قول من قدم المثبت مطلقاً، ومن قدم النافي مطلقاً. ووجه تقديم رواية المثبت أنَّ معه زيادة علم خفيت على صاحبه، وقد عرفت أنَّ ذلك لا يلزم في جميع الصور مما ذكرناه آنفاً)).

أقول: هذا كلام صحيح، وذلك أنَّ النافي إذا كان مستند نفيه علم بالعدم لا مجرد عدم علم بالإثبات وكانت جهات الإثبات معلومة ومحصورة فهنا التعارض موجود بين النفي والإثبات ولا يستقيم تقديم الإثبات لأنَّ لديه زيادة علم خفيت على النافي، وذلك أنَّ النافي عنده علم بالنفي كما أنَّ المثبت عنده علم بالإثبات فيتعارضان وينظر حينئذ إلى مرجح آخر. وفي الحقيقة أنَّها في هذه الصورة مثبتان: فأحدهما مثبت لعلمه بوجود ذلك الشيء، والآخر مثبت لعلمه بانتفائه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في [المسودة] (ص: ٣١٠-٣١١): ((مسألة: شيخنا في تقديم رواية المثبت على النافي، نص عليه أحمد، قال إسماعيل: إذا كان النفي مستنداً إلى علم بالعدم - بأن كانت جهات الإثبات معلومة - لا إلى عدم علم بأنَّ النفي والإثبات في جهة هذه الصورة يتقابلان من غير ترجيح)).

وقال العلامة المرداوي رحمه الله في [التحجير شرح التحرير] (٨/ ٤١٨٩-٤١٩٠):

((قال ابن مفلح: "والمراد ما قاله الفخر إسماعيل - وتبعه الطوفي في "مختصره" إن استند النفي إلى علم بالعدم لعلمه بجهات إثباته فسواء".

قلت: وينبغي أن يكون هذا والذي قبله سواء، أعني بلا خلاف.

ومعنى استناد النفي إلى علم بالعدم: أن يقول الراوي: أعلم أنَّ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يصل في البيت؛ لأني كنت معه فيه، ولم يغب على نظري طرفه عين فيه، ولم أره صلى فيه، أو قال: أخبرني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنَّه لم يصل فيه، أو قال: أعلم أنَّ فلاناً لم يقتل زيداً؛ لأني رأيت زيداً حياً بعد موت فلان، أو بعد الزمن الذي أخبر الجاني أنَّه قتله فيه، فهذا يقبل لاستناده إلى مدرك علمي، ويستوي هو وإثبات المثبت فيتعارضان، ويطلب المرجح من خارج.

وكذا حكم كل شهادة نافية استندت إلى علم بالنفي لا إلى [نفي] العلم فإنَّها تعارض المثبتة، لأنها تساويها، أو هما في الحقيقة مثبتان؛ لأنَّ أحدهما تثبت المشهود به، والأخرى تثبت العلم بعدمه)).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٥١٠-٥١١): ((أمّا الخبر المسقط للحد فلا يرجح على الخبر الموجب له عند المؤلف. وكذلك عنده الخبر الموجب للحرية لا يرجح على الخبر المقتضي للرق. قال: لأنّ ذلك لا يوجب تفاوتاً في صدق الراوي فيما ينقله من لفظ الإيجاب والإسقاط. وذهب المالكية وغيرهم إلى أنّ الخبر النافي للحد مقدم على الخبر الموجب له، قالوا: لما في الخبر النافي للحد من اليسر الموافق لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] الآية. وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]. قالو: ولأنّ الحد يدرأ بالشبهات، وتعارض الأدلة في وجوبه وسقوطه شبهة، وهو مستثني عندهم من تقديم المثبت على النافي. والتعزير عندهم كالحد فيما ذكره.

وقال المتكلمون بتقديم الموجب للحد أو التعزير على النافي لذلك لأنّه ناقل عن الأصل، لأنّ النفي مستفاد من البراءة الأصلية وإيجاب الحد ناقل عن الأصل، لأنّ النفي مستفاد من البراءة الأصلية وإيجاب الحد ناقل عنها فهو مقدم. وأجاب بعضهم بأنّ النفي الشرعي هنا مستفاد من الحكم الشرعي لا من البراءة الأصلية، وقال بعض أهل العلم: إنّ الخبر الموجب للحرية مقدم على الخبر المقتضي للرق لرجحانه بشدة تشوف الشارع للحرية، ومثال تعارض الخبر الموجب للحد والنافي له ما لو سرق سارق مجناً قيمته ثلاثة دراهم، فحديث ابن عمر المتفق عليه يوجب قطعه والأحاديث التي تمسكت بها الحنفية ومن وافقهم في أنّه لا قطع في أقل من عشرة دراهم، وأنّ المجن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت قيمته عشرة دراهم فسقط الحد عنه، فرجحوا الروايات بعشرة دراهم على الروايات الأخرى المتفق عليها بأنّ الحد يدرأ بالشبهات وأنّ النافي للحد مقدم على الموجب له وقصدنا مطلق المثال لا مناقشة أدلة الأقوال. وعلى ما ذهب إليه المصنف فلا ترجيح باسقاط الحد، وحينئذ يترجح موجب الحد في المثال المذكور لأنّ أدلته أصحّ)).

أقول: الصحيح أنّ الخبر المسقط للحد مقدم على الخبر الموجب له ويترجح هذا من وجوه:

الأول: أنّ الحدود تدرأ بالشبهات وهذا التعارض شبه تدرأ به الحد.

والثاني: أن يقال: إذا كان الحد يسقط بتعارض البيتين مع ثبوته في أصل الشرع فلاّ ينسقط بتعارض الخبرين ولم يتقدم له ثبوت أولى.

والثالث: أنّ الحد ضرر والأصل رفعه لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار".

والرابع: أنّ الخطأ في نفي العقوبة أولى من الخطأ في تحقيقها.

الخامس: ما ذكره المؤلف في قوله: (لما في الخبر النافي للحد من اليسر الموافق لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] الآية. وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]).

وأما قول من لا يرى الترجيح بذلك: (إنّ ذلك لا يوجب تفاوتاً في صدق الراوي فيما ينقله من لفظ الإيجاب والإسقاط).

يجاب عنه بأنّه وإن كان لا يوجب تفاوتاً في صدق الراوي فيما ينقله من لفظ الإيجاب والإسقاط فإن التفاوت حصل من أمور أخرى فيؤخذ بها.

وأما ما ذهب إليه الحنفية من القطع بعشرة دراهم فاحتجوا بما لا يثبت من الحديث، والضعيف لا يعارض به الأدلة الصحيحة.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٥١٥-٥١٦): ((ثم ذكر المؤلف أنه إن تعارضت علتان إحداهما أخف حكماً أن قوماً رجحوا التي هي أخف حكماً لأن الشريعة خفيفة مرفوع فيها الحرج، وأنه قال آخرون بالعكس لأن الحق ثقيل. قال مقيدة عفا الله عنه:

لا يمكن الحكم مطلقاً في هذه المسألة لأن التخفيف يكون أرجح تارة، والثقل يكون أرجح أخرى ومما يوضح ذلك أن الله تعالى قال: ﴿ مَا نُنْسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسخُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ [البقرة: ١٠٦]، ولا خلاف أنه تارة ينسخ الأثقل بالأخف لأن الأخف خير في ذلك المحل، وتارة ينسخ الأخف بالأثقل لأن الأثقل خير في ذلك المحل كم أوضحناه في النسخ)).

أقول: الذي يظهر لي أنه الأخف أرجح من الأثقل إذا لم يكن هنالك مرجح للأثقل على الأخف كأن يكون الأثقل ناقل والأخف مبقي، أو يكون الأثقل حاضر والأخف مبيح، ونحو ذلك من المرجحات.

وإنما رجح الأخف على الأثقل لأنه هو الأصل في الشريعة كما قال الله تعالى: ﴿ يُريدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُريدُ بِكُمْ الْعُسْرَ ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وروى البخاري (٣٥٦٠)، ومسلم (٢٣٢٧) عَنْ عَائِشَةَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أَنَّهَا قَالَتْ: ((مَا خَيْرَ رَسُولٍ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلَّا أَخَذَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا فَإِنْ كَانَ إِثْمًا كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنْهُ)).

ومن رجح الأثقل فرجحه لثلاثة أمور:

الأول: أنه أكثر ثواباً.

والثاني: أنه أحوط وأبرأ للذمة.

والثالث: أن الحق ثقيل كما ذكر المؤلف.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٥١٦) - في فصل ترجيح المعاني -: ((ثم ذكر المؤلف أنه إن كانت علتان احدهما حكم شرعي، والآخر وصف حسي ككونه مسكراً أو قوتاً أن القاضي اختار ترجيح الحسية، وأن أبا الخطاب مال إلى ترجيح الحكمية، وذكر ما رجح به كل منهما قوله. وقد تركنا ذكره لعدم اتجاه شيء منه عندنا. ثم قال المؤلف: "وقيل: هذا كله ترجيح ضعيف هـ". وقد صدق من قال ذلك والله أعلم. والمالكية ومن وافقهم يرجحون العلة التي هي وصف حسي على التي هي حكم شرعي . ووجه ترجيحهم لها أنها ألزم للمحل منها، ولا يخفى عدم ظهوره كما ترى)) .

أقول: من رجح العلة الشرعية فقد رجح ذلك باعتبار أن القياس طريق شرعي لا حسي، فكان الاعتماد فيه على الأحكام الشرعية أولى منه في الاعتماد على الأوصاف الحسية. ومن رجح العلة الحسية فباعتبار أن العلة الحسية ألزم للمحل من العلة الشرعية وذلك لوجودها في المحل قبل الحكم الشرعي وبعده. فالإسكار مثلاً موجود في الخمر قبل تحريمه وبعد تحريمه وهو وصف حسي، والنجاسة على القول بها حكم شرعي تقرر حكمها عند مجيء الشرع بذلك.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٥٢٠) - في مسألة ترجيح العلة المنتزعة من أصول على المنتزعة من أصل واحد - : ((ومثل له بعضهم بما ورد من تضمين الغاصب، وتضمن المستعير من الغاصب. ويستتبط من كل منهما أن علة الضمان وضع اليد على مال الغير، وظاهره ولو لغير تملك، فهما أصلان يشهدان بأن علة ضمان مال الغير وضع اليد عليه ولو بغير تملك. قالوا فيرجع ذلك على ما قاله أبو حنيفة من كون العلة وضع اليد بقصد التملك، وإن صح استنباط ذلك من تضمين مستام السلعة)).

أقول: قوله: (وتضمن المستعير من الغاصب)، وذلك لأنه وضع يده على ملك غيره بغير إذنه فكان ضامناً. وقوله: (ويستتبط من كل منهما أن علة الضمان وضع اليد على مال الغير، وظاهره ولو لغير تملك، فهما أصلان يشهدان بأن علة ضمان مال الغير وضع اليد عليه ولو بغير تملك) وذلك أن الوصف الجامع بين ضمان الغاصب وضمن المستعير من الغاصب هو وضع اليد على مال الغير مطلقاً، ولا فرق بين وضع التمليك وعدمه فإن الغاصب وضع يده على مال الغير من أجل الملك فضمن، والمستعير من الغاصب وضع يده على مال الغير لا على إرادة الملك فضمن أيضاً. وقوله: (وإن صح استنباط ذلك من تضمين مستام السلعة).

أقول: قال العلامة الماوردي رحمه الله في [الإنصاف] (٥ / ١٥١-١٥٢):

((قلت: ذكر الأصحاب في المقبوض على وجه السوم ثلاث صور. الأولى: أن يساوم إنساناً في ثوب أو نحوه ويقطع ثمنه ثم يقبضه ليريه أهله فإن رضوه وإلا رده فيتلف. ففي هذه الصورة يضمن إن صح بيع المعاطاة والمذهب صحة بيع المعاطاة وجزم بذلك في المستوعب والرعايتين والحاويين والفروع والفائق وغيرهم.

قال ابن أبي موسى يضمنه بغير خلاف. قال ابن رجب في قواعده: وهذا يدل على أنه يجري فيه الخلاف إذا قلنا إنه لم ينعقد البيع بذلك وفي كلام الإمام أحمد رحمه الله إمام إلى ذلك انتهى.

الثانية: لو ساومه وأخذه ليريه أهله إن رضوه وإلا رده من غير قطع ثمنه فيتلف ففي ضمانه روايتان وأطلقهما في الرعايتين والحاويين والفائق والمستوعب.

إحداهما: يضمنه القابض وهو المذهب وهو ظاهر كلام المصنف هنا وجزم به في الوجيز في هذا الباب.

قال ابن أبي موسى فهو مضمون بغير خلاف نقل عن الإمام أحمد هو من ضمان قابضه كالعارية.

والرواية الثانية: لا يضمنه. قال في "الحاويين" نقل ابن منصور وغيره هو من ضمان المالك كالرهن وما يقبضه الأجير.

الثالثة: لو أخذه بإذن ربه ليريه أهله إن رضوه اشتراه وإلا رده فتلف بلا تفريط لم يضمن قال ابن أبي موسى هذا أظهر عنه وقدمه في الرعايتين والمستوعب والحاويين.

قال في الفائق فلا ضمان في أظهر الروايتين وعنه يضمنه بقيمته.

فائدة المقبوض في الإجارة على وجه السوم حكمه حكم المقبوض على وجه السوم في البيع ذكره في الانتصار واقتصر عليه في الفروع وقال وولد المقبوض على وجه السوم كهو لا ولد جانية وضامنة وشاهدة وموصى بها وحق جازر وضمانه. وفيه في الانتصار إن أذن لأتمته فيه سرى.

وفي طريقة بعض الأصحاب ولد موصى بعقبتها لعدم تعلق الحكم بها وإنما المخاطب الموصى إليه انتهى. وفي ذلك بعض مسائل ما أعلم صورتها ((.

قلت: الذي يظهر لي أنَّ المقبوض على وجه السوم إذا تلف من غير تفريط أنَّه لا ضمان على الآخذ لأن يده يد أمانة، وهي رواية عن الإمام أحمد فقد قال العلامة ابن القيم رحمه الله في [بدائع الفوائد] (٤ / ٨٥٢):

((وقد روي عن أحمد في المقبوض على وجه السوم إذا تلف من غير تفريط فلا ضمان فيه)).

وقال القاضي أبو يعلى الحنبلي رحمه الله في [المسائل الفقهية] (١ / ١٧٧):

((مسألة: واختلفت في المقبوض على وجه السوم هل هو مضمون أم لا؟

فنقل أبو طالب فيمن ساوم رجلاً بدابة فقال: خذها بما أحببت فأخذها ولم يقطع الثمن فماتت فهي من مال البائع، لأنها ملك له فقد نص على أنها من ضمان صاحبها دون المساوم)).

قلت: وهو مذهب مالك والثوري.

قال العلامة الطحاوي رحمه الله كما في [مختصر اختلاف العلماء] (٣ / ٣٨٥):

((وقال ابن القاسم عن مالك: ما قبضه على وجه السوم فركب الدابة لينظر إلى سيرها أو نزع بالقوس فانكسرت فلا ضمان عليه إذا لم يخالف ولم يأخذها بغير أمر صاحبها وقال الثوري في رجل أخذ دابة فقال اركبها فإن رضيته أخذتها فضاقت الدابة فلا شيء عليه)).

وقول المؤلف رحمه الله: (وإن صح استنباط ذلك من تضمين مستام السلعة). إن أراد أنَّ علة أبي حنيفة وهي التضمين بوضع اليد على وجه التملك صح استنباطها من تضمين مستام السلعة باعتبار أنَّ يد المستام يد تملك ففيه نظر، وذلك أنَّه أخذ البضاعة للنظر والاستشارة والتقليب لا للتملك. والله أعلم.

وإن أراد أنَّه إن صح أيضاً استنباط علة الجمهور من أصل ثالث وهو تضمين مستام السلعة فإنَّه يضمن وإن كانت يده ليست يد تملك ففيه نظر من وجه آخر وهو أنَّ الذي يظهر هو عدم تضمينه كما سبق. والله أعلم.

والذي يظهر لي من سياق كلام المؤلف أنَّه أراد الأول. والله أعلم.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٥٢٣) - في مبحث الترجيح باعتبار المعاني -: ((ثم ذكر المؤلف عن أبي الخطاب أنه رجح ما كانت علته وصفاً على ما كانت علته اسماً بأنه متفق على الوصف مختلف في الاسم فالمتفق عليه أقوى. مثال التعليل بالوصف تعليل الربا في البر بالطعم أو الكيل، ومثال التعليل بالاسم تعليله فيه يكون براً. وتعليله في الذهب بكونه موزوناً تعليل بالوصف، وتعليله بكونه ذهباً تعليل بالاسم والوصف مقدم على الاسم، وهذا راجع في الحقيقة إلى مسألة تعدي العلة وقصورها والله تعالى أعلم)) .

أقول: قوله: (وهذا راجع في الحقيقة إلى مسألة تعدي العلة وقصورها والله تعالى أعلم)، مراده أن التعليل بالاسم تعليل بعلة قاصرة لا تتعدى، وأمّا التعليل بالوصف فإنه تعليل بعلة متعددة لتعدي الأوصاف دون الأسماء. وهذا فيه نظر، وإنما يستقيم في التعليل بالأسماء الجامدة دون المشتقة، وذلك أن التعليل بالأسماء المشتقة راجع إلى التعليل بما فيها من الأوصاف المتعدية. ومن أمثلة التعليل بالاسم المشتق تعليل الخمر بكونه خمرًا، فإن حقيقة هذا التعليل هو تعليله بما فيه من وصف المخامرة التي هي تغطية العقل، وهكذا التعليل بالقطع في السرقة بكونه سارقاً فهو في الحقيقة تعليل بوصف السرقة.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٥٢٣-٥٢٤) - في مبحث الترجيح باعتبار المعاني -: ((ثم ذكر عن أبي الخطاب أنه رجح ما كانت علته إثباتاً على التعليل بالنفي لهذا المعنى أيضاً، والظاهر أن مراده بهذا المعنى أن التعليل بالإثبات متفق عليه وبالنفي مختلف فيه، وليس ذلك على إطلاقه، لأنّ تعليل النفي بالنفي لا خلاف فيه إنّما الخلاف في تعليل الإثبات بالنفي كما تقدم، ولا يبعد ترجيح تعليل الإثبات على النفي مطلقاً من حيث أن الموجود أولى من المعدوم في الجملة والله تعالى أعلم)) .

أقول: قوله: (لأنّ تعليل النفي بالنفي لا خلاف فيه) فيه نظر فإنّ الخلاف فيه قائم بين أهل العلم أيضاً، وذلك أن هنالك من علماء الأصول من يمنع من التعليل بالنفي على النفي لاحتمال أن يكون الحكم ثابتاً بوصف آخر.

قال العلامة أبو بكر السرخسي رحمه الله في [أصوله] (١/ ٢٣٠-٢٣١):

((فأما تعليل النكاح بأنّه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال يكون تعليلاً بعدم الوصف وعدم الوصف لا يعدم الحكم لجواز أن يكون الحكم ثابتاً باعتبار وصف آخر، لأنّه وإن لم يكن مالاً فهو من جنس ما يثبت مع الشبهات والأصل المتفق عليه الحدود والقصاص، وبهذا الوصف لا يصير النكاح بمنزلة الحدود والقصاص حتى يثبت مع الشبهات بخلاف الحدود والقصاص، فعرفنا أنّ بعدم هذا الوصف لا يعدم وصف آخر يصلح التعليل به لاثباته بشهادة النساء مع الرجال)) .

وقال العلامة مسعود الفتنازاني رحمه الله في [شرح التلويح على التوضيح] (٢/ ٢١٥):

((قوله: "ومنها التعليل بالنفي" كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال؛ لأنّه ليس بمال كالحذ وكما يقال الأخ لا يعتق على أخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فإنّ عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال، وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز أن يتحقق كل منهما بعلّة أخرى اللهم إلّا إذا ثبت بالإجماع أنّ العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال: ولد المغضوب لا يضمن؛ لأنّه ليس بمغضوب إذ لا يصح أن يثبت الضمان بعلّة أخرى للإجماع على أن علة الضمان هاهنا هو الغضب لا غير)) .

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٥٢٤): ((ثم ذكر عن أبي الخطاب أنه رجع العلة المردودة إلى أصل قاس الشارع عليه كقياس الحج على الدين في أنه لا يسقط بالموت فهو أولى من قياسهم له على الصلاة لتشبيه النبي صلى الله عليه وسلم له بالدين. وإيضاحه أن الإنسان إذا مات ولم يحج حجة الإسلام وقد ترك مالا فقد قال بعض أهل العلم يجب أن يحج عنه من ماله لأن الحج دين في ذمته فيجب قضاؤه عنه بعد الموت كسائر ديونه، فقاوسا الحج على دين الآدمي بجامع أنه مطالب بالجميع ويسقط عنه بالأداء في الجميع، وينتفع بالقضاء في الجميع. وقال بعض أهل العلم: لا يلزم الحج عنه من ماله إن لم يوص به لأن الحج عبادة بدنية فتسقط المطالبة بها بالموت قياساً على الصلاة، فيرجح القياس الأول بأنه وردت أحاديث متعددة بأن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الحج عن الميت فشبهه بالدين وقال: "أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته عنها أكان ينفعها؟". قالت: نعم. قال: "فدين الله أحق بالقضاء".

والحاصل أن القياس الأول يترجح بأن علته جمع بها النبي صلى الله عليه وسلم بين ذلك الأصل والفرع فصارت مردودة إلى أصل قاس الشارع عليه كما مثلنا)).

أقول: قوله: (فيرجح القياس الأول بأنه وردت أحاديث متعددة بأن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الحج عن الميت فشبهه بالدين وقال: "أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته عنها أكان ينفعها؟". قالت: نعم. قال: "فدين الله أحق بالقضاء".) فيه نظر، وذلك أن الحديث وارد في النذر، والنذر دين من الديون المتعلقة بذمة الميت.

فروى البخاري (١٨٥٢) عن ابن عباس، رضي الله عنهما أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت أفأحج عنها قال: ((نعم حجي عنها أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضية أفصوا الله فالله أحق بالوفاء)).

لكن جاء في ذلك ما رواه النسائي (٢٦٣٩) أخبرنا أبو عاصم خنيس بن أصرم النسائي، عن عبد الرزاق، قال: أنبأنا معمر، عن الحكم بن أبان، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: ((قال رجل: يا رسول الله إن أبي مات، ولم يحج، أفأحج عنه؟ قال: "أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضية؟". قال: نعم، قال: "فدين الله أحق")).

ورواه ابن حبان في [صحيحه] (٣٩٩٢)، والطبراني في [الكبير] (١٢١٦٣)، وفي [الأوسط] (١٤١)، والطحاوي في [شرح مشكل الآثار] (٢٥٤٢) من طريق عبيد الله بن عمرو عن الأعمش عن مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس: ((أن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إن أبي مات ولم يحج، أفأحج عنه قال: "أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضية؟". قال: نعم قال: "حج عن أبيك")).

قلت: إسناده حسن.

وللحديث طرق وشواهد أخرى.

والصحيح الحج عن الميت وإن لم يوص بذلك لما رواه مسلم (١١٤٩) عن بُرَيْدَةَ رضي الله عنه قال:

((بَيْنَا أَنَا جَالِسٌ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ أَتَتْهُ امْرَأَةٌ فَقَالَتْ: إِنِّي تَصَدَّقْتُ عَلَى أُمِّي بِجَارِيَةٍ وَإِنَّهَا مَاتَتْ قَالَ: فَقَالَ: "وَجَبَ أَجْرُكَ وَرَدَّهَا عَلَيْكَ الْمِيرَاثُ". قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهُ كَانَ عَلَيْهَا صَوْمُ شَهْرٍ أَفَأَصُومُ عَنْهَا. قَالَ: "صُومِي عَنْهَا". قَالَتْ: إِنَّهَا لَمْ تَحْجْ قَطُّ أَفَأَحْجُ عَنْهَا. قَالَ: "حُجِّي عَنْهَا")).

وهذا مذهب الشافعي وأحمد.

وقال أبو حنيفة ومالك: لا يحج عنه إلا إذا أوصى به ويكون تطوعاً.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٥٢٦-٥٢٧): ((وقول المؤلف: "أو يكون أحدهما أصلاً بنفسه والآخر أصلاً لآخر". فيه تعقيد، والظاهر أن مراده المثل الذي ذكرناه في قياس الأرز على البر وقياسه على الذرة لأن البر أصل بنفسه والذرة ليست أصلاً مستقلاً. وإنما هي أصل بالنسبة إلى إلحاقها بالبر، فتكون فرعاً بالنسبة إلى البر، وأصلاً آخر بالنسبة إلى الأرز في المثل المذكور)).

قوله: (فيه تعقيد) أقول عبارة الغزالي في [المستصفى] (٢ / ٤٨٤):

((السابع: أن يكون أحد الأصلين أصلاً بنفسه والآخر فرعاً لأصل آخر فالفرع ضعيف عند من جوز القياس عليه والأظهر منع القياس عليه)). وهي أظهر من عبارة ابن قدامة رحمه الله.

وقوله: (والذرة ليست أصلاً مستقلاً). فإنها في الحقيقة فرعاً للبر والشعير والتمر المنصوص عليها، وإنما صارت أصلاً باعتبار قياس الأرز عليه.

وقوله: (وإنما هي أصل بالنسبة إلى إلحاقها بالبر) عبارة غير مستقيمة وصوابها: وإنما هي أصل بالنسبة إلى إلحاق الأرز بها. وذلك أن إلحاق الذرة بالبر صارت به الذرة فرعاً لا أصلاً.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٥٢٨): ((وقوله: وترجح العلة المؤثرة على الملائمة، والملائمة على الغريبة، قد قدمنا إيضاح المؤثر والملائم والغريب عند المؤلف. أمّا عند غير المؤلف فالغريب لا يصح التعليل به أصلاً فلا مدخل له في الترجيح كما تقدم)).

أقول: (أمّا عند غير المؤلف فالغريب لا يصح التعليل به أصلاً فلا مدخل له في الترجيح كما تقدم) والذي تقدم هو قوله: (وأنّ الغريب هو ما دل على إهدار المصلحة التي صار بها مناسباً، ومثاله جماع الملك في نهار رمضان فالمصلحة تتمحض في تكفيره بخصوص الصوم لأنّه هو الذي يردعه لخفة العتق والاطعام عليه، ولكن الشرع ألغى هذه المصلحة).

قلت: وإذا كانت هذه المصلحة مهددة شرعاً في هذا الموضع فلا يصح القياس على أمر ألغاه الشرع وأهدره.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (٥٢٩): ((تنبيهات:

الأول: لم يتعرض المؤلف للترجيح بين الإجماعات والأقيسة والحدود، أعني التعاريف مع أنَّ كل ذلك مذكور في كتب الأصول)).

أقول: من الترجيح بين الإجماعات ترجيح الإجماع القطعي على الظني.

ومن الترجيح بين الأقيسة: تقديم القياس في معنى الأصل - عند من يعده قياساً - على قياس العلة والشبه، ويقدم قياس العلة على قياس الشبه.

ومن الترجيح بين التعاريف تقديم التعريف بالحد على التعريف بالرسم.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٥٢٩): ((الثاني: إعلم أنه قد يكون الترجيح بين المرجحات، وهو باب واسع لا تمكن الإحاطة به، ومن أمثلته: ترجيح حديث ميمونة في أنه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهما حلال بأنها صاحبة القصة وحديث أبي رافع بأنه مباشر، على حديث ابن عباس بأنه تزوجها وهو محرم.

مع ترجيح حديث ابن عباس بأنه اتفق عليه الشيخان، وحديث ميمونة عند مسلم فقط، وحديث أبي رافع عند الترمذي فيلزم الترجيح بين هذين المرجحين مثلاً.

فنقول: سلمنا ترجيح الشيخين من جهة السند، فلنفرض بأننا جازمون بأن ابن عباس قال ذلك. وجزمنا بأنه قاله هو غاية الترجيح بكونه في الصحيحين، فيكون الطرف الآخر راجحاً بأن ميمونة وأبا رافع أعلم بنفس الواقعة من ابن عباس لأنَّ لهما من الملازمة للواقعة ما ليس له لأنَّها صاحبتهما وهو مباشرهما مع أنَّهما بالغان وقت التحمل وهو ليس كذلك)).

أقول: الذي يظهر لي أنَّ الترجيح باعتبار أصحية الثبوت إنما يكون إذا لم يوجد مرجح آخر في جانب النص الذي هو دون ذلك في الأصحية، وبناء على ذلك لو تعارض حديثان أحدهما في الصحيحين والآخر انفرد به مسلم غير أنَّ ما انفرد به مسلم ناقل عن الأصل والمتفق عليه مبق للأصل، أو أنَّه حاضر والمتفق عليه مبيح فإننا نقدم باعتبار هذه المرجحات ولا نرجح باعتبار الأصحية إلَّا إذا كان من قبيل معارضة المتواتر للآحاد فالذي يظهر تقدم المتواتر مطلقاً، ولهذا رجح كثير من أهل العلم الأدلة المتواترة الدالة على مشروعية صيام يوم السبت مع غيره من الأيام على حديث الصماء المانع من ذلك مع أنَّ تلك الأحاديث مبقية وحديث الصماء ناقل، وتلك الأحاديث مبيحة وحديث الصماء حاضر.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله (ص: ٥٣٠-٥٣١): ((الرابع: أعلم أنه جرت عادة الأصوليين بعقد باب يسمونه "كتاب الاستدلال" ومرادهم بالاستدلال هو ما لم يدل عليه دليل من كتاب ولا سنة، ولا إجماع ولا قياس ومسائل كتاب الاستدلال كثيرة، ذكر المؤلف منها مسائل متفرقة كالاستحسان والاستصحاب والمصالح المرسلة وقول الصحابي وشرع من قبلنا، وترك منها أموراً كثيرة لم يذكرها كإجماع أهل المدينة عند من يحتج به، وإجماع العشرة وإجماع الخلفاء الأربعة عند من يحتج بذلك، وإجماع أهل الكوفة عند من يحتج به وكالقياس المنطقي بنوعيه أعني القياس الاقتراني والاستثنائي الذي هو الشرطي المتصل والمنفصل، والاستقراء وقياس العكس، وسد الذرائع إلى المحرمات، وفتحها إلى الواجبات، والعوائد، والأخذ بأخف الضررين، وفقد الشرط، ووجود المانع، ووجود المقتضي، وانتفاء مدرك الحكم أي دليله الذي يدرك به خلافاً للأكثر في الأخير. ونحو ذلك من مسائل الاستدلال وبعضها فيه الخلاف، والعلم عند الله وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم)).

أقول: قوله: (وترك منها أموراً كثيرة لم يذكرها. كإجماع أهل المدينة عند من يحتج به) هذا وهم منه فقد عقد العلامة ابن قدامة في ذلك فصلاً فقال في [روضة الناظر] (١/ ٤١١): ((فصل: وإجماع أهل المدينة ليس بحجة)) إلى آخر ما ذكره في ذلك. وقد تكلمنا على ذلك فيما مضى.

وقوله: (وإجماع الخلفاء الأربعة عند من يحتج بذلك) هذا وهم آخر فقد ذكر ذلك العلامة ابن قدامة رحمه الله فقال في [روضة الناظر] (١/ ٤١٤):

((فصل: واتفاق الأئمة الخلفاء الأربعة ليس بإجماع.

وقد نقل عن أحمد -رحمه الله- ما يدل على أنه لا يخرج من قولهم إلى قول غيرهم.

والصحيح: أن ذلك ليس بإجماع؛ لما ذكرناه.

وكلام أحمد -في إحدى الروايتين عنه- يدل على أن قولهم حجة، ولا يلزم من كل ما هو حجة أن يكون إجماعاً)).

وقوله: (وإجماع أهل الكوفة عند من يحتج به) أقول: في صحة هذا عن الحنفية نظر.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (٢٠ / ٣٠٠):

((ومن حكى عن أبي حنيفة أو أحد من أصحابه أن إجماع أهل الكوفة حجة يجب اتباعها على كل مسلم فقد غلط على أبي حنيفة وأصحابه في ذلك)).

وقوله: (وكالقياس المنطقي بنوعيه أعني القياس الاقتراني والاستثنائي) أقول: الاقتراني هو قياس الشمول وله حدود ثلاثة: المقدمة الصغرى والوسطى والكبرى والنتيجة كقولهم: الإنسان حيوان وكل حيوان حساس، فالصغرى: إنسان، والوسطى: حيوان، والكبرى حساس، والنتيجة: كل إنسان حساس.

وسمى هذا القياس بالقياس الاقتراضي لاقتران حدوده الثلاثة من غير أن يتخللها حرف استثناء الذي هو "لكن" وهذا على حسب اصطلاح المنطقيين، ويسمى شمولياً لأنَّ الحدَّ الأصغر إذا اندرج في الأوسط واندرج الأوسط في الأكبر لزم اندماج الأصغر في الأكبر وشموله له.

والقياس الاستثنائي سمي بذلك لتخلل "لكن" في حدوده ومثاله أن تقول: لو كان هذا إنساناً لكان حيواناً لكنه غير حيوان فإنه ينتج (فهو غير إنسان) وهذا القياس حقيقته أنَّه نفي اللازم يقتضي نفي الملزوم.

وقوله: (وقياس العكس) أقول: وهو: إثبات نقيض حكم الأصل للفرع لوجود نقيض علة حكم الأصل فيه.

ومثلوا لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم: (("وَفِي بُضْعٍ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ". قَالَوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيَأْتِي أَحَدُنَا شَهْوَتُهُ وَيَكُونُ لَهُ فِيهَا أَجْرٌ قَالَ: "أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيْهِ فِيهَا وَزْرٌ فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي الْحَلَالِ كَانَ لَهُ أَجْرٌ")) رواه مسلم (١٠٠٦) عن أبي ذر.

وقوله: (والاستقراء) وهذا وهم آخر فإنَّ العلامة ابن قدامة ذكر ذلك حيث قال في [روضة الناظر] (١/ ٩٥):

((فصل: فأما الاستدلال بالاستقراء: فهو عبارة عن تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على مثلها ...)).

وقوله: (والعوائد) المراد بها: غلبة معنى من المعاني على الناس، وهو ما يسمى أيضاً بالعرف.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في [مجموع الفتاوى] (٢٩/ ١٦):

((وما لم يكن له حد في اللغة ولا في الشرع: فالمرجع فيه إلى عرف الناس كالقبض المذكور في قوله صلى الله عليه وسلم: "من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه". ومعلوم أنَّ البيع والإجارة والهبة ونحوها لم يحد الشارع لها حداً؛ لا في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا نقل عن أحد من الصحابة والتابعين أنَّه عين للعقود صفة معينة من الألفاظ أو غيرها أو قال ما يدل على ذلك: من أنَّها لا تنعقد إلَّا بالصيغ الخاصة؛ بل قد قيل: إنَّ هذا القول مما يخالف الإجماع القديم وإنَّه من البدع. وليس لذلك حد في لغة العرب بحيث يقال: إنَّ أهل اللغة يسمون هذا بيعاً ولا يسمون هذا بيعاً حتى يدخل أحدهما في خطاب الله ولا يدخل الآخر؛ بل تسمية أهل العرف من العرب هذه المعاقداً بيعاً: دليل على أنَّها في لغتهم تسمى بيعاً، والأصل بقاء اللغة وتقريرها؛ لا نقلها وتغييرها، فإذا لم يكن له حد في الشرع ولا في اللغة كان المرجع فيه إلى عرف الناس وعاداتهم. فما سموه بيعاً فهو بيع وما سموه هبة فهو هبة.))

وقوله: (وفقد الشرط، ووجود المانع، ووجود المقتضي) كأن يقول انتفى الحكم لانتفاء شرطه أو لوجود مانعه، أو وجد لوجود مقتضاه، والصحيح أنَّ هذا لا يدخل في الاستدلال حالة كونه مجملًا، ولا يكون دليلاً بل دعوى دليل، وإنَّما يكون دليلاً إذا عين المانع والشرط وذكر المقتضى. وأقام على ذلك الحجة.

فإذا برهن بالكتاب أو السنة أو الإجماع على أنَّ ذلك الأمر سبباً للحكم أو شرطاً فيه أو مانعاً منه فقد رجع في حقيقة الأمر إلى الاستدلال بالكتاب والسنة والإجماع والقياس، وإن لم يبد برهاناً على قوله فهو استدلال باطل.

وقوله: (وانتفاء مدرك الحكم أي دليله الذي يدرك به خلافاً للأكثر في الأخير) أقول: المدرك مكان الإدراك لأنَّ الدليل محل إدراك الحكم.

وذلك بأن لا يجد المجتهد الدليل بعد الفحص الشديد فهو دليل على انتفاء الحكم لانتفاء مدركه، وقيل: ليس بدليل إذ لا يلزم من عدم وجدان الدليل عدمه.

والذي يظهر أنَّه حجة معتبرة في المناظرة فإنَّ الخصم إن أبى ذلك لزمه أن يقيم الدليل على خلاف ما ذكره خصمه.
قال كاتبه/ أبو بكر بن عبده بن عبد الله الحمادي: بهذا القدر أكتفي مما أردته كتابته على مذكرة أصول الفقه، وقد تم ذلك بعون الله تعالى وفضله في يوم الأحد السابع عشر من شهر رجب لعام أربعين وأربعمائة وألف من الهجرة النبوية.
وكان ابتداء كتابتها في الرابع من شهر رجب لعام سبعة وثلاثين وأربعمائة وألف من الهجرة النبوية.
وكان ذلك في منطقة مفرق ذي السفال التابع لمدينة القاعدة من بلاد اليمن.